

EL CHAMANISMO ENTRE LOS INDIOS TICUNA DEL AMAZONAS: ENTRE LA RELIGIÓN, LA MAGIA Y LA REPRESENTACIÓN DRAMÁTICA.

JAVIER ULLÁN DE LA ROSA
UNIVERSIDADE COMPLUTENSE – MADRID
ESPANHA

Neste trabalho apresentam-se os sistemas amazónicos de crenças segundo a taxonomia para o estudo das classificações religiosas. O chamanismo, como praxis religiosa amazónica, apresenta-se como um elemento definido pela religião. Elemento central das culturas amazónicas passadas e presentes, o chamanismo apresenta-se aqui nos seus aspectos essenciais.

The Amazonian systems of beliefs are here presented following the traditional classification of religious systems studies. Shamanism, as an Amazonian religious praxis, is presented as an element defined by religion. A central element in both past and present Amazonian cultures, the main aspects of Shamanism are here presented.

INTRODUCCIÓN: LOS TICUNA, GRUPO INDÍGENA DEL AMAZONAS.

Los ticuna son una etnia indígena que habita una larga franja de territorio ribereño, algo más de mil kilómetros, del Alto Amazonas, a caballo entre los Estados nacionales de Brasil, Perú y Colombia. Los ticuna son en la actualidad el grupo indígena demográficamente más numeroso de toda la Cuenca Amazónica en general (en torno a 30,000, según las últimas estimaciones de los gobiernos) y del Brasil en particular, pues aproximadamente el 70% de sus integrantes se encuentra asentado en territorio bajo soberanía brasileña.

Los ticuna son una etnia que tiene a la espalda una historia larga de contacto con Occidente, contacto que se inició en el siglo XVII con las misiones jesuítas, pasó por la sujeción neofeudal de directores de indios y caucheros y se continúa hoy en día con la presencia indigenista de los Estados y los procesos de globalización económica y cultural que amenazan con la asimilación paulatina de este grupo a las respectivas sociedades nacionales.

TIPOLOGIZACIÓN DE LOS SISTEMAS RELIGIOSOS AMAZÓNICOS. EL CHAMANISMO COMO PRAXIS PARTICULAR DEL ANIMISMO.

Al echar mano del análisis comparativo, la herramienta antropológica por excelencia, se presenta ante nuestros ojos la evidencia de que la religión es, sin duda, otra de esas pruebas convincentes de que existe lo que los difusionistas podrían llamar un "área cultural amazónica" que va más allá de las consecuencias que implica la adaptación al ecosistema selvático común. Por toda la cuenca formada por el gran río, e incluso más allá, encontramos lo que podríamos considerar, en conjunto, como un único sistema religioso o, si se quiere, un complejo religioso formado por varios sistemas que, aunque presente diferencias formales de una a otra sociedad comparte los mismos principios estructurales de base, las mismas concepciones del mundo y del hombre y de la relación de estos con lo sagrado o sobrenatural, lo cual justifica su categorización como un único complejo cultural.

Parece, pues, fuera de duda que los sistemas amazónicos de creencias pueden perfectamente constituirse en un taxón relativamente homogéneo

para el estudioso de las clasificaciones religiosas. Este esfuerzo clasificatorio es, en ese sentido, un criterio científico de gran utilidad, pues reducir la variedad particular a tipologías más generales ayuda a comprender los fenómenos, resaltando lo que de común tienen con otros para entender sus mecanismos generales de funcionamiento o sus características esenciales. En ese sentido, como la categorización siempre resulta por distinción u oposición a otros elementos, sería bueno analizar qué hace de las religiones amazónicas un único complejo cultural, cuáles son sus características comunes y cuál es su tipologización de conjunto dentro del marco del sistema global de las religiones humanas, presentes o pasadas.

Al lanzarnos a ello, nos hemos dado cuenta de que no parece que las religiones amazónicas se dejen encuadrar con precisión en ninguno de los sistemas clasificatorios o de categorización que los distintos autores han ido pergeñando a lo largo de la historia de los estudios comparativos de la religión. Sin embargo, como muy bien concluye la *Encyclopaedia Britannica* en su apartado dedicado a la "Clasificación de las Religiones" *no se ha podido aún argumentar una clasificación que esquive todas las críticas y sirva a todos los principios de una ciencia general de las religiones y se debe evitar el error de insistir en la exclusiva validez de un único intento taxonómico.* (*Encyclopaedia Britannica*, vol XVIII: 634). De acuerdo con ese consejo, intentaremos a continuación echar mano de algunos ensayos clasificatorios de diferente naturaleza para caracterizar los sistemas religiosos amazónicos.

Los sistemas religiosos amazónicos, como los de la mayoría de los pueblos indígenas de la

tierra, comparten en buena medida las características de lo que Tylor denominó "religiones animistas". Para Tylor, el animismo, definido como "la creencia en innumerables seres espirituales que pueblan el Universo y que son capaces de ayudar o perjudicar los intereses humanos" (Tylor 1871; en *Encyclopaedia Britannica*, vol I: 922) era el estadio más primitivo en la escala evolutiva de la religiosidad humana, aquel que satisfacía *the minimum definition of religion*: "la creencia en seres espirituales", estadio característico de la etapa cazadora-recolectora de la humanidad y de los contemporáneos pueblos cazadores-recolectores y de estadios tecnológicos y sociales más simples en general, como, por ejemplo, las tribus del Amazonas. Para Tylor, el animismo habría sido, pues, la forma religiosa a partir de la cual habrían evolucionado todas las demás¹.

Esta teoría fue rebatida en décadas posteriores por autores como Durkheim y Frazer para quienes, desde postulados también evolucionistas, habría habido otros estadios religiosos "pre-animistas". Para Durkheim ese estadio era el totemismo (Durkheim 1915), el cual era uno de los pilares de la organización social tucuna precontacto. Su error básico está en no caer en la cuenta de que este es tan sólo

¹ *In this way he thought that religion had evolved from a "doctrine of souls" arising from spontaneous reflection upon death, dreams, and apparitions to a wider "doctrine of spirits", which eventually expanded to embrace powerful demons and gods. A fundamental premise was that "the idea of souls, demons, deities, and any other classes of spiritual beings, are conceptions of similar nature throughout, the conceptions of souls being the original ones of the series"* (*Encyclopaedia Britannica*, vol XVIII: 922)

una forma concreta de animismo, pues ya nos decía Tylor que, fuera de sus características generales, el animismo puede presentar manifestaciones particulares muy diversas. Para Frazer, por otro lado, anterior incluso al estadio de la religión habría existido el estadio de la magia, en forma de prácticas chamánicas, como primera forma de relación del ser humano con lo sobrenatural, una forma de intento de control de las fuerzas de la naturaleza por medios simbólicos anterior a la creencia en seres divinos superiores. Frazer partía de que la definición básica de religión era la sumisión del hombre a los dioses y que la magia invertía esa relación. De ello se desprendía que allá donde los seres sobrenaturales, del tipo que fueran, podían ser engañados, sobornados o controlados de alguna manera el sistema de creencias no era religioso sino mágico, es decir, prerreligioso (Frazer 1995 [1922]).

Las ideas de Frazer influyeron grandemente en el gran padre de la antropología moderna, Bronislaw Malinowsky quien consideró que en los sistemas de creencias primitivos, al menos en los de Melanesia, el elemento mágico predomina sobre el religioso, siendo así que la creencia en espíritus aparece sólo como un refuerzo o un contexto mítico a las prácticas mágicas. Las ideas de Malinowski dominaron el panorama de la antropología hasta después de la Segunda Guerra Mundial pero sus ecos pueden encontrarse en tiempos mucho más recientes.

En una línea probablemente vicariante de la de Frazer y Malinowski otros autores contemporáneos consideran el chamanismo como la etiqueta adecuada para designar a los

sistemas religiosos amazónicos y afirman que el chamanismo, con toda probabilidad, fue el primer credo religioso de la humanidad (Furst 1980; Junquera 1990) que habría sobrevivido desde los tiempos paleolíticos, con mínimas transformaciones esenciales, hasta nuestros días, llevado al continente americano por las poblaciones paleoasiáticas de las que descienden los actuales amerindios. Estos autores no están negando a la religión amazónica o a la religión primitiva en general la calificación de religión pero, al hacer hincapié en el complejo chamanístico como elemento de definición esencial de las mismas, parecen dar más importancia a los elementos mágicos oscureciendo otros no menos importantes.

Desde nuestro punto de vista, este último tipo de enfoque se aleja del camino correcto para tipicar y comprender la religión amazónica confundiendo la parte por el todo: Tanto el totemismo como el chamanismo son manifestaciones de un fenómeno religioso más amplio, un fenómeno que engloba creencias y prácticas determinadas que adquieren su forma a partir de unos presupuestos conceptuales concretos, y de ninguna manera constituyen la religión en sí mismos. El chamanismo nunca puede, en ese sentido, ser el elemento que defina la religión sino que, al contrario, es definido por ella, como una práctica específica de la misma.

Es necesario, creemos, volver al punto de partida de Tylor y al concepto de animismo como principio de definición, despojándole de su etnocéntrica teleología evolucionista y aprovechando de él los conceptos que puedan servir bajo la óptica de una antropología

moderna. Poco importa, en ese sentido, que el animismo haya sido o no el primer estadio en la evolución religiosa de la humanidad o lo haya sido el totemismo, como forma de animismo particular, o la magia. El origen exacto de la religión es una cuestión, como otras muchas en prehistoria, que escapa a todo lo que no sea el terreno de la especulación ya que no existen ni existirán nunca datos que permitan conclusiones definitivas y, a ese respecto, es mejor aparcar el problema a un lado. Por otra parte, la profusión de estudios etnográficos ha demostrado que no existe ninguna religión puramente animista o el animismo en esa forma "mínima" o "elemental" a la que Tylor le redujo queriendo hacer de él la forma primigenia de religión. En todas las religiones la creencia en la existencia de diversas suertes de espíritus que pueblan la naturaleza se complementa con concepciones religiosas de otros tipos, como la creencia en un ser supremo, elaboradas cosmologías, construcciones escatológicas, etc. En ese sentido, cuando la antropología actual habla de religiones animistas siempre hace una simplificación pragmática del fenómeno pues a lo que se está refiriendo en realidad es a sistemas religiosos en los cuales el animismo juega un rol esencial pero no único.

De acuerdo con la moderna definición de animismo: *The salient characteristic of all animistic religions is their particularism, a quality opposite to the universalism of the "great religions" which conceive man as subject to global powers and personal destiny* (Encyclopaedia Britannica, Vol XVIII: 923). Este particularismo se expresa en la existencia de una gran y variada serie de seres espirituales o sobrenaturales diversos, desde demonios, fantasmas, brujas, espíritus de las

plantas, animales u objetos, seres inmortales, fenómenos de la naturaleza, dioses, etc, cuya naturaleza y disposición hacia los hombres está ordenada por categorías (unos son benéficos, otros maléficos, otros ambiguos, otros indiferentes) pero en cuya existencia y acciones son independientes los unos de los otros. Si algunos de estos espíritus pueden recibir el apelativo de dioses -continúa la *Encyclopaedia Britannica*- estos no constituyen un panteón que gobierne el Universo, pues no se concibe que ningún ser sobrenatural tenga un control total de los acontecimientos del Universo. En el animismo los seres espirituales representan poderes particulares y deben ser tratados de la misma manera.

El énfasis fundamental de la relación entre el hombre y esas fuerzas descansa en la evitación de los problemas que el contacto con estos seres pueda causar o el intento de control de esas energías espirituales en su propio beneficio y ese es el significado de la gran variedad de tabúes y observancias propiciatorias que existen. Los problemas con el mundo de lo sobrenatural sobrevienen fundamentalmente en forma de enfermedad y la solución al problema tiene lugar por medio de la manipulación de otras fuerzas espirituales que puedan actuar en sentido contrario, es decir, por medio de prácticas mágicas realizadas por un especialista, el chamán, mediador entre los hombres y los espíritus. Es por ello que decíamos que el chamanismo no tiene sentido sino es dentro del marco más amplio del animismo.

Al hilo de esto último salta la segunda característica común a las religiones animistas

de acuerdo con esta definición: *la relación entre los hombres y los seres sobrenaturales se produce en y para el ámbito de las necesidades más urgentes y básicas de la vida cotidiana (asegurar la alimentación, curar las enfermedades, vencer en las guerras, evitar los peligros, etc.) y no en el terreno de la metafísica y de los grandes dilemas morales.* En ese sentido, nos dice la definición clásica del animismo que recoge la *Enciclopedia Britannica*, las religiones animistas no desarrollan por lo general códigos religioso-morales de aplicación universal o local, ni se encuentran entre ellos verdaderos cultos a seres sobrenaturales (los dioses frecuentemente aparecen en el mito pero no el culto) ni existe un concepto general de justicia divina: si los espíritus animistas ejercen autoridad en alguna parte lo hacen de manera particularista, sancionando a los hombres por negligencias rituales o por la ruptura de tabúes, no por actos de tipo inmoral. No existe, pues, la noción de pecado en el sentido en que Occidente la contempla.

Quiero hacer aquí un inciso en esta descripción de las características del animismo para hacer una crítica o una matización al respecto de estas últimas afirmaciones. Si bien es cierto que puede decirse que el animismo en rasgos generales no contempla un concepto universal de justicia divina, un código sancionado por entidades espirituales superiores al hombre que normatice todos los aspectos de la vida social, eso no quiere decir que no exista el concepto de justicia como tal ni que este no esté sancionado de alguna manera por lo sobrenatural. Si partimos de la definición de religión que ofrece Yinger en la misma *Enciclopedia Britannica*² la explicación de la

injusticia es una de las premisas básicas de la religión. Eso implica que cualquier religión ha de construir su propio concepto de justicia y sus propios mecanismos para intentar mantenerla. El que esos mecanismos no tomen la forma de códigos fijos e institucionalizados sancionados por autoridades divinas omni o superpotentes no quiere decir que esos mecanismos no existan en el animismo. Lo mismo puede decirse de cualquier sistema social no centralizado. En el caso de los ticuna, en el del conjunto de las sociedades amazónicas y en el de las sociedades animistas en general, las concepciones sobre la enfermedad como proveniente de una ruptura del orden moral y las prácticas chamámicas dirigidas a su curación desempeñan, desde postulados animistas, ese papel de mantenedores de la justicia social, definida previamente de manera consuetudinaria y colectiva.

En lo que se refiere al culto, las religiones animistas pueden dividirse en aquellas con énfasis ceremonial y aquellas sin él siendo, evidentemente, más simples las segundas. En el primer caso las ceremonias también pueden ser de varios tipos: existen sociedades animistas en las que sus ceremonias apenas tienen rasgos religiosos, poniéndose el énfasis básicamente en los aspectos seculares (festejo, intercambio, ostentación), es decir, en la función del rito como constructor de cohesión y relaciones sociales. En otras, las ceremonias se encontrarían a medio camino entre lo religioso y

designates its deepest problems of meaning, suffering and injustice, (2) specifies its most fundamental ways of trying to reduce those problems; and (3) seeks to deal with the fact that, in spite of all efforts to eliminate them, meaninglessness, suffering, and injustice continue (Yinger 1981:606)

² *The beliefs and practices by means of which a group (1)*

lo social, como por ejemplo en los cultos totémicos y a los antepasados. Por último, existen ceremonias que dramatizan directamente el papel de los espíritus en la vida de los seres humanos.

La última y fundamental característica común al animismo es su carácter doctrinal abierto y altamente versátil. Fuera de la creencia en fuerzas espirituales sobrenaturales, de su agencia sobre los seres humanos (del signo que esta sea) y de la posibilidad de estos de contraactuar controlando a algunos de ellos, no existe nada parecido a una doctrina en el sentido más dogmático del término. La religión animista, aunque pueda tener sus especialistas religiosos, los chamanes, no es una religión organizada y cristalizada en una institución eclesiástica. No existe nada similar a una iglesia que se erija en guardián de una ortodoxia determinada. El animismo, por su mismo particularismo, parte básicamente de una relación individual del hombre con el hecho sobrenatural. Este carácter abierto, adogmático, es responsable de la inclinación del animismo hacia el cambio y el eclecticismo y tiene como consecuencia la enorme variedad de manifestaciones individuales (incluso dentro de una misma sociedad) y su facilidad de adaptación a y asimilación de otros credos religiosos. Es por ello que una de nuestras advertencias de entrada era que el animismo no suele encontrarse nunca en estado puro.

El animismo puede entenderse como una de las expresiones básicas de la religiosidad popular, como *a grass-roots religion*, y, en ese sentido, puede coexistir en el seno de religiones eclesiásticas y universales, ninguna de las cuales está o ha estado históricamente libre de

creencias de este tipo aunque haya intentado combatir las ferozmente. Es en las llamadas sociedades "primitivas", sociedades preestatales de organización social y económica no centralizada y poco estratificada donde el animismo se acerca más al modelo ideal aquí expuesto. No existiendo estructuras sociopolíticas ni religiosas centralizadas con poderes de coerción ni sustrato económico para que estas existan, el animismo es, *a priori*, la expresión religiosa más adaptativa. Otro tipo de formas no son posibles porque no se dan las condiciones socioeconómicas para que estas surjan a no ser que estas sean implantadas desde fuera por difusión y aculturación.

En ningún lugar, sin embargo, como ya se dijo, se ha encontrado el animismo en estado "puro" o "elemental", como ese "mínimo denominador común" de los sistemas religiosos (quizá, habría que argumentar, porque no existe ninguna sociedad en la tierra que no haya sufrido, en algún momento de su historia algún proceso de préstamo o aculturación por parte de otras, pero continuar con esa argumentación es, como decimos, fútil). En cualquier caso, y esto es lo que nos interesa, el animismo no se encuentra en esa forma elemental entre los ticuna y, aunque constituya un elemento fundamental de la estructura conceptual de su religión tradicional. En efecto, aunque la religión amazónica en general y ticuna en particular se ajusta bastante bien a la descripción aquí presentada (salvo, ya lo hemos apuntado, en lo que atañe al concepto de justicia) esta, especialmente la ticuna, viene acompañada siempre por complejos cosmológicos y escatológicos más complejos.

En conclusión, aunque desde una perspectiva criterial amplia puede considerarse a la religión ticuna como animista es necesario dejar constancia de que las creencias de este tipo sólo constituyen una parte, bien que esta sea muy importante, de la doctrina religiosa. Como ya advertíamos al principio las religiones amazónicas se escapan a un etiquetado y tipologización precisas. Quizá la etiqueta que realmente pueda englobar todos los fenómenos religiosos ticuna halla que que buscarla en criterios más inclusivos más amplios como los que proponen sociólogos como Joaquim Wach o C.K. Yang, quienes distinguen entre *religión difusa* y *religión institucionalizada* (Encyclopaedia Britannica, 1981. Vol XVIII: 606). En la primera, la religión coincide con los límites de una sociedad determinada y es el tipo de religión que cabe encontrar en sociedades tribales homogéneas como la ticuna, donde uno no pertenece a una iglesia sino a la sociedad, la cual tiene determinadas cualidades religiosas.

Llegados hasta este punto, y a nuestro modo de ver las cosas, el criterio de clasificación que se nos revela como más adecuado es el histórico-geográfico particular. La discusión sobre los criterios clasificatorios nos ha servido, sin duda, para entender un poco las características cardinales de la base animista de la religión amazónica y eso ya es muy provechoso. En justicia, sin embargo, creo que es mejor soslayar esa clasificación y considerar simplemente a las religiones amazónicas, y a la ticuna en particular, como una manifestación religiosa en sí misma.

En conclusión y en lo que toca al objetivo de nuestro artículo, reiteramos nuestra discrepancia respecto de otros autores que consideran el

chamanismo como el sistema religioso de los pueblos amazónicos. El chamanismo no es otra cosa que el conjunto de prácticas mágico-religiosas conducidas por el especialista religioso a tiempo parcial (chamán) que inscriben en el marco más amplio de un complejo de creencias animistas que pueden presentarse de forma autónoma o cuasi-autónoma, formando por ellas mismas el corazón del sistema religioso o insertarse en el marco de otros sistemas de creencias más englobantes puesto que las creencias animistas por sí solas no son incompatibles con ninguna otra.

ASPECTOS ESENCIALES DEL CHAMANISMO EN EL AMAZONAS Y ENTRE LOS TICUNA.

En el Amazonas, el recibe también el nombre genérico de *payé*, de origen tupí, además del que cada grupo étnico le da en su lengua. Se puede decir sin temor a equivocarse que las prácticas chamánicas, como el conjunto de creencias que las sustentan, son prácticamente similares entre todos los pueblos indígenas del Amazonas y en muchas otras sociedades de la tierra ³ y que los ticuna no son en absoluto una excepción a esa regla. Las diferencias entre unos y otros suelen estar en cuestiones de detalle (tipo de dieta iniciática, forma de trance, etc.) más que en elementos fundamentales. En ese sentido no queremos extendernos demasiado en el análisis y

³ Dice Wilbert a este respecto, refiriéndose a los warao de Venezuela: *Quien esté familiarizado con la literatura sobre el chamanismo estará de acuerdo conmigo en que la tradición warao contiene muchos elementos que podríamos calificar casi de universales [...] no solo en asuntos generales sino en detalles específicos* (Wilbert 1972: 81-82)

descripción de las prácticas chamánicas ticuna y remitimos a los lectores a monografías concretas sobre el tema como, por ejemplo, el excelente estudio del profesor Carlos Junquera sobre el chamanismo entre los harakmbet (Junquera 1990).

El chamán es un *medium*, un mediador entre el mundo de los hombres, el mundo domesticado de lo humano, y el mundo exterior a ellos, poblado de espíritus y fuerzas "extrahumanas" (ya explicamos que ese término era más adecuado que el de "sobrenaturales") que afectan a la vida de los hombres. El chamán es un especialista que, mediante un adecuado entrenamiento (un periodo iniciático de aprendizaje) adquiere el conocimiento y las técnicas para poder viajar por ese mundo extrahumano y utilizar los poderes de los espíritus para diferentes fines. El control y canalización de esa energía espiritual siempre se produce durante el trance, que puede definirse como un "estado alterado de conciencia" (Junquera 1990: 35) y al cual se llega por muy diversos medios que varían no sólo de grupo a grupo sino de chamán a chamán. En el Amazonas este trance está generalmente asociado, aunque no necesariamente, a la ingestión de alguna sustancia psicotrópica, siendo la variedad de estas enorme.

En el pasado las funciones y prácticas del chamán ticuna ocupaban casi todos los órdenes de la vida. Sus prácticas eran, por ejemplo, fundamentales en la guerra, pues esta, más allá de lucharse con armas puramente físicas, de cuya dirección se encargaba el *to'ü*, se desarrollaba también en el plano espiritual, los chamanes (*yuucü*) de ambos grupos utilizando

respectivamente sus poderes para atacar y contraatacar los del rival en un enfrentamiento paralelo al bélico (Pacheco 1988: 139). Los chamanes también oficiaban las ceremonias funerarias, por ejemplo, utilizando sus poderes psicopómpicos para guiar las almas de los muertos hasta el mundo superior e impedir que se perdieran o utilizaban sus poderes mágicos para proteger de los espíritus del bosque las nuevas chacras abiertas al monte (Gouldard 1994: 393).

La función guerrera se ha perdido en todas partes pero en las pocas malocas *ipata* que aún existe, los asentamientos ticuna más tradicionales, el chamán sigue desempeñando la mayoría de las antiguas funciones. En lo que concierne a los ticuna de las aldeas ribereñas los chamanes sólo existen ya en las comunidades teóricamente católicas pues la práctica del chamanismo está prohibida en las comunidades crucistas y evangélicas, donde se la considera como brujería pagana y maligna, y sus funciones están reducidas a la cura de enfermedades "nativas" y al ritual de la *pelazón*.

La función principal y básica del chamán es la curación de la enfermedad, en concreto de aquellas enfermedades que se consideran incurables por la medicina blanca y que constituyen el grueso del *corpus* patológico ticuna. Ya analizamos en detalle en el capítulo anterior la concepción y categorización ticuna de la enfermedad y ya dijimos como de esa forma nos adelantábamos al entendimiento del fenómeno del chamanismo. Como dijimos existen dos tipos básicos de enfermedad entre los ticuna: aquellas cuya causa es fortuita y aquellas cuyo origen proviene de una doble

causa: la hechicería de un individuo maligno, antisocial, y la propia conducta antisocial del individuo que atrae de esa manera la envidia o el rencor del hechicero. Es por ello que señalábamos la importantísima función de control social de este complejo cultural enfermedad-hechicería en el cual es necesario incluir al chamán como alter-ego del hechicero, como restaurador de la situación de justicia-desequilibrio cometido.

Nos parece absurdo negar, como lo hace Pacheco (Pacheco 1988: 139) que el chamán ticuna no tuviera ni tenga una función de control social, de hacer respetar los valores generalmente aceptados por consenso en la sociedad ticuna, toda vez que sí concede esa función al papel de chamán en otras sociedades amazónicas de similares características. Siendo las creencias animistas, la concepción de la enfermedad y la práctica chamánica un mismo conjunto interrelacionado e inseparable, presente, homogéneo y similar en todas las culturas amazónicas, hacer de los ticuna la excepción a la regla no se sustenta en absoluto.

Como decimos, hechicero-enfermedad-chamán forman un trío inseparable que tiene como marco englobante el universo de creencias animistas y su correlato en la dimensión paralela de lo social en el largo trío conceptual delito / injusticia social- desequilibrio / disfuncionalidad social- justicia / reparación del equilibrio-funcionalidad social. La enfermedad es el puente entre ambos personajes, el hechicero la crea, el chamán la descrea, y la noción de desequilibrio o disfunción la ligazón entre las dimensiones de lo espiritual y de la medicina y de lo social: la enfermedad es un desequilibrio

espiritual que se manifiesta en una disfunción, como la ruptura de la norma social genera un desequilibrio social que es también disfuncional para el grupo en su conjunto. De esa manera la cultura, por medio de una analogía consciente o inconsciente, une ambas dimensiones de forma inseparable haciéndolas una sola.

En nuestra opinión, pues, como ya señalábamos al describir las características generales de los sistemas animistas no es correcto afirmar que el animismo se caracteriza por la falta de un código moral de conducta sancionado religiosamente. Puede que este no sea un código sancionado por lo divino y puede que no se trate de un código institucionalizado y cristalizado en normas jurídico-moral-religiosas determinadas, al estilo de los "mandamientos" de las grandes religiones universales (en todo caso, esto tampoco parece muy posible, en sociedades ágrafas como las amazónicas) pero, sin duda alguna, existen unas normas de conducta social a las que de ninguna manera nos atrevemos a desposeer de la calificación de morales: las que vienen dictadas por el consenso colectivo y la costumbre (moral viene de *mos*, *moris*: costumbre), los mismos mecanismos de conducta que permiten el funcionamiento de la sociedad, mecanismos que, como hemos probado ya con creces sólo cobran sentido en el marco de un complejo sistema de creencias animistas cuyos presupuestos filosóficos son diferentes de los de otros sistemas religiosos. En este tipo de sistemas la moral religiosa se confunde con la moral social, se hacen una, porque como decía Wach, no existe separación entre religión y sociedad. El error estriba quizá en haber querido medir este tipo de doctrinas

con la vara de las religiones universales y eclesiásticas. Además de todo lo dicho, y como se verá en el siguiente apartado, la religión ticuna también tiene un concepto de justicia divina que si es relativamente asimilable a horizontes culturales más próximos a los occidentales pero de cuyo origen autóctono mantenemos nuestras muy serias dudas.

LA INICIACIÓN DEL CHAMÁN TICUNA.

El *status* de chamán no se transmite de forma hereditaria sino que es un rol que se aprende de forma voluntaria durante un periodo de aprendizaje con un chamán ya experto. Se trata, por tanto, de un rol abierto a cualquier miembro de la sociedad que esté dispuesto a pasar por el duro periodo de iniciación y que muestre la capacidades necesarias para aprender el conocimiento.

El aspirante tiene que definirse primero por el tipo de técnica curativa en la que va a entrenarse pues, como veremos después, existen muchas. Cada chamán tiene su especialidad, o a veces varias, pero no es corriente encontrar ninguno que las sepa todas. En virtud de la técnica que prefiera aprender, el aprendiz se dirigirá a uno u otro chamán. El aprendizaje puede durar más de un año, periodo durante el cual el aprendiz debe someterse a una estricta dieta especial (comer sólo ciertas clases de pescado, poca sal, nada de ají, grasas, dulces o alcohol) y abstenerse de tener relaciones sexuales (Nimuendajú 1952: 103). Esta ordalía es ya suficiente como para disuadir a muchos de emprender el camino del

chamanismo. Las lecciones son siempre de noche y en lugares retirados.

Durante esas lecciones el aprendiz aprenderá el uso de la sustancia o sustancias psicotrópicas determinadas que inducen al trance, los cánticos y oraciones para invocar a los espíritus, la incorporación de espíritus en su cuerpo; aprenderá a conocer el universo y todos los seres que lo pueblan y a encontrar aquellos que le puedan ayudar en su cometido sanador. Adquirirá también el llamado "espíritu tutelar", un espíritu particular al que quedará para siempre ligado y que lo ayudará y protegerá siempre de forma especial por encima del resto; aprenderá el ritual concreto de curación, así como las técnicas de dramatización y manipulación psicológica de la audiencia. Aprenderá, en fin, el manejo de la farmacopea botánica de la selva, sus usos curativos, el saber farmacológico acumulado en cientos de generaciones de pruebas por ensayo-error y que constituye el complemento empírico a las técnicas de curación de tipo mágico.

LOS GRADOS Y MODALIDADES DEL CHAMANISMO.

Como decíamos aunque los principios conceptuales en los que se basan permanecen inalterados no todos los chamanes utilizan las mismas técnicas ni todos tienen el mismo poder de curación. Cuantas más técnicas conozca un chamán mayor será su poder y más alta su gradación en un escalafón de prestigio que es conocido por todos los habitantes de la región (ticunas, cocamas, yaguas, huitotos, colonos).

De acuerdo con Font y Fajardo, el grado más bajo es el chamán de "chamán de puro cuerpo" los cuales no conocen la técnica de incorporación de espíritus para curar. Curan por pura succión del mal y no entran en trance (Font 1986:39; Fajardo 1991: 54).

El escalón superior es el chamán de espíritu o "espiritista" que conoce la técnica del trance, momento durante el cual su espíritu abandonará su cuerpo para que este sea poseído por espíritus "extrahumanos" que operarán la curación en su lugar. Este tipo de curación por incorporación de espíritus es más efectiva que la anterior y la única que puede contrarrestar hechizos muy fuertes. Las técnicas para conseguir este trance son, como decimos, muy variadas e implican la ingesta de diversos tipos de alucinógenos. Una enumeración de los mismos, recordemos, era la que nos ofrecía Abel Vento cuando relataba el caso del brujo que vino a vivir a El tabaco, ayacuahuasca, ohé, borrachera, etc.

No obstante, los chamanes ticuna suelen hacer uso fundamentalmente del tabaco en cigarrillos y del *tatusinho* (aguardiente brasileño de muy baja calidad) como vehículos de inducción al trance, tal como han documentado los diferentes autores (Fajardo 1991; Font 1986) y como nosotros mismos hemos observado en el campo, elementos incorporados por la aculturación material pero readaptados a las prácticas tradicionales.

EL BRUJO: ALTER-EGO DEL CHAMÁN.

Por su parte, la hechicería también se aprende. El chamán debe decidir al principio de su carrera si incorporará estas técnicas malélicas a su oficio o no. Es por ello que

decíamos que el chamán puede considerarse como una persona ambigua de cara a la sociedad. Existen chamanes que sólo conocen las técnicas benéficas y existen chamanes que conocen las dos y que pueden curar o dañar indistintamente. De acuerdo con Font (Font 1986: 41) el número de brujos (*yuiicü gno:wu:ere*, "chamán come gente") es mucho menor, porque el desprestigio social de los mismos es grande, pero también es cierto que esto es algo muy difícil de saber, pues ningún brujo que lo sea lo confesará públicamente con el objeto de no atraer la ira de sus convecinos. Esta es también una de las razones por las que el rol de chamán, si bien goza de un alto prestigio entre los ticuna, no comporta ningún tipo de posición de poder o privilegio. El chamán debe conducirse más que nadie de acuerdo a las normas sociales (entre las que se encuentra el igualitarismo) porque debido a su ambigua posición es el blanco más vulnerable a la acusación de brujería).

El aprendizaje del brujo es básicamente el mismo que el del chamán, aunque tiene que hacerlo bajo la dirección de un brujo para poder entrar en los secretos del maleficio. De acuerdo con algunos informantes de Font, el poder de la brujería también puede adquirirse espontáneamente.

De pronto uno se queda dormido al pie de un árbol en el monte, la selva y de pronto se le aparece una persona, madre de monte, o madre de cualquier otro árbol, pues casi todos los palos tienen madres y así queda con el poder de brujear (José Bautista, 45 años. in Font 1986: 42)

Esta versión nos parece más bien una forma de desviar cualquier posible acusación a los chamanes de enseñanza de la brujería. ¿Por qué

no puede adquirirse el poder de curar de la misma manera?. Es evidente, desde el punto de vista del análisis científico, que ambos tipos de poderes implican el conocimiento de unas técnicas complejas que los individuos no pueden adquirir por ciencia infusa.

El maleficio siempre se lleva a cabo de la misma manera: el brujo "chuza" o "chuntea" a la víctima, es decir, le envía el maleficio a distancia materializado en un objeto punzante que se introduce en el cuerpo del destinatario produciéndole la enfermedad. La analogía enfermedad-objeto punzante no solo tiene evidentes paralelismos con la de brujería-guerra (desaparecida ya salvo a nivel individual: brujería-venganza) sino que desempeña un papel fundamental en el mecanismo de curación. Al materializarse metafóricamente la enfermedad de origen espiritual en un objeto físico la curación se presenta bajo la forma de extracción de dicho objeto del cuerpo del enfermo. Esto no solo facilita la curación sino la eficacia simbólica de la misma en el plano psicológico: el paciente y todos los presentes pueden de esa manera ponderar empíricamente los resultados de la curación, pueden "observar" físicamente la enfermedad, comprobando que esta ha sido erradicada del cuerpo.

En la actualidad existe, sin embargo, otra forma de brujería de origen sincrético una especie de santería bastante ambigua, que puede ser o no maléfica, que también es practicada por los ticuna juntamente con los colonos mestizos:

Los santos se utilizan para pedirles que hagan cualquier cosa por ti. Está San Antonio, negrito, chiquito y barrigón, San Gregorio, San Martín...Por ejemplo se le

pone boca abajo y se le entierra y se le dice: si me concedes tal cosa te voy a desenterrar y te pongo una vela y a cuidar. Y uno con esa vela invoca por ejemplo a San Antonio para que le haga un mal a alguien. (Raúl Aguilar, 33 años, peruano, El Progreso, Colombia).

DESCRIPCIÓN DEL RITUAL DE CURACIÓN CHAMÁNICO.

La curación de las enfermedades implica toda una serie de acciones ritualizadas en las cuales, como decimos, el trance juega el papel fundamental. Como se analizará a través del ejemplo que vamos a ofrecer la curación no es algo que se conduzca de manera espontánea sino que está perfectamente pautada en una serie de pasos o secuencias rituales que se suceden en una cadena ordenada de acuerdo a un ritmo marcado por la lógica interna de la técnica curativa y de la manipulación dramática de la emotividad de los asistentes.

De acuerdo con Junquera (1990: 117) y con Chaumeil (1987: 147) que se apoyan en la categorización de Luis de Heusch (1973), existen dos prácticas básicas de curación, dependiendo del tipo de enfermedad: En las enfermedades producidas por hechicería el ritual está destinado a extraer del cuerpo del paciente la sustancia extraña introducida, es decir, se trata de un **exorcismo**. En el caso de las enfermedades fortuítas estas resultan en un desprendimiento de alguna de las almas del cuerpo del paciente por lo que el ritual está destinado a reincorporar ese alma perdida al cuerpo y esto se denomina **adorcismo**.

A continuación describimos un ritual de exorcismo tal como lo contemplamos en

nuestro trabajo de campo el cual nos hemos permitido diseccionar en secuencias para su análisis posterior. La curación tuvo lugar en El Progreso (Colombia) en julio de 1995. La paciente era una niña de seis años aquejada de un dolor en el estómago. El chamán, Sixto Ramos.

El chamán utiliza para la curación una botella de aguardiente (*tatusinho*) varios paquetes de cigarrillos y una botella de agua azucarada. El alcohol, nos dice, es para ablandar las *flechas, espinas o bichos* que el hechicero haya podido introducir en el cuerpo de la niña, para que salgan mejor. *Aunque parezca que estoy borracho no lo estoy, es sólo mi cuerpo el que lo está*, nos dice. El agua azucarada es sólo un refresco. El tabaco es el elemento simbólico clave del ritual: es instrumento de purificación del cuerpo del chamán y del paciente y el puente de unión entre los mundos espirituales y el mundo humano.

El chamán se sienta en una hamaca ante el cuerpo tendido de la niña. A su lado se sitúa su ayudante (secretario) que tiene la tarea de encenderle los cigarrillos y ayudarle a recuperarse entre posesión y posesión. A partir de este momento empieza la curación que, de acuerdo a lo observado, puede dividirse en las siguientes fases que presentaremos en forma descriptiva general:

1ª FASE: PURIFICACIÓN.

El chamán junta dos cigarrillos en uno largo y comienza a fumarlo, soplándose encima el humo y silbando. Estos silbidos son una especie de rezos sin palabras, solamente música. A continuación, se pasa las hojas de una planta por el cuerpo, una planta con poderes protectores, haciéndose con

ellas la señal de la cruz en los pies, rodillas, pecho y cabeza, las zonas más vulnerables del cuerpo a los ataques de espíritus malignos (la señal de la cruz es un claro elemento de sincretismo cristiano)

2ª FASE. EL ESPÍRITU DEL CHAMÁN ABANDONA EL CUERPO.

La salida del espíritu del cuerpo del chamán se produce muy deprisa, el trance llegando casi instantáneamente, sin necesidad de preparación alguna. Sixto Ramos sopla humo del cigarro y crea con él un hilo conductor por el que sale su espíritu y con el que este se queda unido al cuerpo para no separarse de él totalmente mientras está viajando.

Al salir el espíritu de su cuerpo el chamán queda postrado con un movimiento seco. Después pasan unos segundos en tiempo real pero el chamán ya ha entrado en trance y la concepción diacrónica del tiempo ha desaparecido para él. En lo que son, de hecho, segundos en la percepción de los asistentes, el chamán puede haber estado viajando durante "horas-trance" por todos los mundos en busca de espíritus que quieran y sepan ayudarle a curar a la niña, invitándolos a que entren en su cuerpo. Pasan, pues, esos segundos reales y el secretario le sopla con tabaco. El chamán se va lentamente incorporando en la hamaca pero ya no es él. Es otro espíritu que le ha poseído.

3ª FASE. EL PRIMER ESPÍRITU: EXPLORADOR.

Los espíritus, para dejar clara la diferencia con respecto a Sixto, tienen una voz diferente, en un tono de falsete totalmente gutural. Este primer espíritu nunca cura, sólo viene a

diagnosticar la enfermedad, para lo cual examina a la niña y resuelve que tiene cinco *flemas* y dos *bichos* en su cuerpo. Habla en castellano. Se despide y, para marcharse, el espíritu sopla humo de tabaco lanzando las manos para adelante. El espíritu se marcha con el humo y el chamán vuelve a caer inconsciente con un movimiento seco. Es el cuerpo que queda vacío a la espera de otro espíritu. El secretario le sopla de nuevo con tabaco y es poseído por un nuevo espíritu. Este proceso siempre es igual.

4ª FASE. EL SEGUNDO ESPÍRITU: SANADOR. LA EXORCIZACIÓN DE LAS FLEMAS.

El segundo espíritu purifica y protege el cuerpo de la enferma soplándole humo en la coronilla y en los pies, los ejes del cuerpo. Después procede a la eliminación de las *flemas*. El espíritu chupa y absorbe sonoramente el vientre de la niña. Después, con un ruido de gárgaras, se lleva la mano a la boca y escupe lentamente sobre un papelito doblado a modo de recipiente una flema espesa y rojiza. El secretario guarda la flema en una botella y la cierra. La operación se repite cinco veces y después el espíritu se va.

5ª FASE. RECESO, MOMENTO DE DISTENSIÓN. TERCER ESPÍRITU.

Llega un espíritu "cómic", burlón, que no realiza ninguna función curativa. Saca a la niña a bailar y todos los presentes se ríen mucho. Su función es la de aliviar la tensión emocional de la concurrencia entre dos momentos álgidos de la curación: la extracción de las *flemas* y la de los *bichos*, que exige más esfuerzo.

6ª FASE. EXTRACCIÓN DE LOS BICHOS. CUARTO ESPÍRITU.

La extracción se produce por succión del vientre, pero es más traumática para el chamán que la de las *flemas*. Este queda extenuado por el esfuerzo y ha de ser ayudado a sentarse por el secretario. Ya sentado, saca de la boca el *bicho*, que es una especie de espina hecha con cera blanca. La espina se quema, se envuelve en papel y se mete en la botella de las flemas.

7º FASE. NUEVA FASE DE DISTENSIÓN.

Espíritus variados de índole diversa van poseyendo al chamán Ninguno cura. Unos espíritus hablan en castellano, otros en ticuna. Todos piden *tatusinho* y cigarrillos. Unos son graciosos y algunos se dirigen a los presentes. Uno de ellos pregunta qué época del año es. Al contestarle que julio dice que es la época de las taricayas y recuerda que está prohibido comer huevos de ese animal porque tiene multa del gobierno. Otro espíritu lanza una profecía: en el año 96 se va a inundar la restinga así que no se debe cultivar ahí porque se perdería todo el trabajo. Otro espíritu me interroga a mí: de donde vengo, si tengo pasaporte... Otro espíritu ejecuta cantos-oraciones con letra en ticuna

8º FASE. NUEVAS FLEMAS.

Otros espíritus deciden que aún quedan *flemas* en el cuerpo. Se le sacan aún 8 o 9 *flemas*, cada una por un espíritu diferente.

9º FASE. LA CURACIÓN EMPÍRICA COMPLEMENTARIA.

Es un momento fundamental en la curación. El penúltimo espíritu se dirige a la madre de la

niña y le dice lo que tiene que hacer para que la eficacia de la curación resulte completa: dejar secar una cáscara de naranja, hervirla en agua y dar media cucharada de esa infusión a la niña. Si no lo hace, todo lo demás no habrá servido para nada, le dice.

10ª FASE Y ÚLTIMA. ÚLTIMOS ESPÍRITUS Y REGRESO DEL CHAMÁN.

El último espíritu entra en el cuerpo. Anuncia que el chamán ya está llegando de su viaje y hace incluso gestos indicándole que no se preocupe, que ya se va. El regreso, sin embargo, no es tan fácil. La primera tentativa del espíritu del chamán por entrar en su cuerpo fracasa porque el hilo conductor del humo estaba débil. Un nuevo espíritu tiene que entrar para reforzar el hilo. Sopla el humo y le da vueltas en la cabeza como si fuera un cordel. Así el chamán vuelve a su cuerpo, sin gran traumatismo.

ANÁLISIS DEL RITUAL CHAMÁNICO: LA RELACIÓN ENTRE MAGIA, TECNOLOGÍA, CIENCIA Y DRAMA.

Dos reflexiones fundamentales queremos extraer y subrayar del análisis de este ritual de curación: su aspecto de dramatización escénica y su combinación con el refuerzo de una medicina vegetalista basada en un saber regido por un principio terapéutico de causalidad empírica que podríamos considerar como proto-científico, combinación que a su vez nos conducirá a discutir la relación existente entre magia, ciencia y tecnología en las sociedades precientíficas como la de los ticuna

La curación chamánica como combinación de magia y técnica.

El ritual, como ha podido observarse, tiene dos partes claramente diferenciadas en las que en principio operan premisas lógicas diferentes:

En la primera parte, la de mayor duración en el tiempo y la de mayor impacto psicológico en la gente, la curación opera por medio de una sintaxis mágica, en la que hay un elemento de misticismo importante, toda una relación del chamán con el mundo de los espíritus y los poderes que estos despliegan a través de él por medio del trance místico y que son magníficamente dramatizados en el ritual.

La segunda parte, al final del todo, es apenas insignificante si tomamos en cuenta el criterio cronológico, pero no menos fundamental. En ella, la curación opera por medio de una lógica de conocimiento empírico basado en un principio "proto-científico" de causalidad verificado en la práctica por siglos de acumulación de observaciones ensayo-error. La infusión que le receta el chamán a la niña ha sido, sin duda, probada empíricamente desde tiempos inmemoriales como el mejor remedio para eliminar los síntomas descritos, un agente causal que provocará el alivio del efecto-enfermedad. Nos encontramos aquí, pues, con un todo un conocimiento farmacológico que podríamos calificar, como decimos, de "proto-científico" y que, al aplicarse a la resolución de problemas prácticos, puede considerarse como tecnología curativa, como "proto-ciencia" aplicada.

Ambas secuencias curativas aparecen en la propia percepción indígena como intrínsecamente

relacionadas e interdependientes. La una no es efectiva sin la otra. Esto nos lleva a señalar, apoyándonos en las conclusiones ya obtenidas por autores como Gell y Tambiah, que en lo que ellos llaman sociedades “precientíficas” o “de tecnología simple” no existe una contraposición entre el *Homo Technologicus*, con sus principios de causalidad racional, que se aplican a la resolución de problemas concretos y la magia, que también tiene la misma finalidad. En estas sociedades, magia, tecnología y relaciones sociales están íntimamente relacionados conceptualmente y son inseparables. Tanto Tambiah como Gell ofrecen como ejemplo de esta inseparabilidad la construcción de canoas o la apertura de huertos entre los trobriandeses, que constituyen series de actividades que obedecen al esquema actividad mágica - actividad tecnológica-actividad mágica, etc.

Los resultados de esta combinación no se pueden medir, como veremos, en términos de eficacia material únicamente, sino también por los efectos psicológicos que pueden producir (Gell 1992), como tampoco se pueden separar esos efectos psicológicos de los materiales, al menos no desde la perspectiva *emic*. Si desde un punto de vista *etic* el ritual de incorporación de espíritus puede considerarse, en su conjunto, como cumpliendo la función de refuerzo psicológico de la “verdadera” curación, la causada por el principio activo contenido en el vegetal, desde el punto de vista de la percepción nativa ambas curaciones son una sola, ambas son parte de la misma tecnología de la sanación, pues ambas desde esa perspectiva se engloban bajo la misma premisa lógica: la de la “analogía performativa”, como la denomina Tambiah (Tambiah 1985: 71)

Explicemos esto último. De acuerdo con Tambiah y Gell, la magia no sólo es inseparable de las actividades técnicas en las sociedades precientíficas sino que puede considerarse en sí misma como una forma de tecnología (y como tal es percibida por los agentes sociales implicados), lo que Gell ha denominado *the technology of enchantment* (Gell 1992: 40). Partiendo de presupuestos parecidos algunos autores (Lloyd 1966) infirieron que la magia y la ciencia operan en realidad con premisas similares, el modo analógico de pensamiento, y extrajeron a partir de ahí la consecuencia de que la segunda había evolucionado desde la primera en algún momento en la Grecia Antigua.

Tambiah ha demostrado, sin embargo, que esa supuesta similaridad sólo lo es en apariencia. Es cierto que tanto magia como ciencia operan con formas de pensamiento analógico, pero son formas de pensamiento analógico diferentes:

El pensamiento científico está basado en la analogía predictiva: genera hipótesis a través de comparaciones analógicas que dan como resultado la predicción de propiedades que subsecuentemente deben de ser sometidas a verificación inductiva o empíricamente. Es una relación de analogía entre dos pares de objetos/fenómenos en la que el par analógico conocido sirve de modelo y el desconocido es el *explicandum* (i.e. Si establecemos la similaridad entre el eco y el sonido y la reflexión y la luz, primer par de relaciones, par conocido, entonces para la propiedad del ruido estruendoso en el sonido podemos esperar encontrar su correlativo de brillantez cegadora en la luz, segundo par de relaciones, par desconocido).

El pensamiento mágico está basado, por su parte, en la analogía performativa: su objetivo no es la predicción y verificación de la relación del par desconocido por analogía con la del par conocido sino la transferencia de las propiedades de un objeto o fenómeno a otro en virtud de la existencia de una analogía observada empíricamente entre los dos. Existen ahí, en realidad dos analogías una positiva (objeto a y objeto b tienen una característica en común que crea una asociación mental entre ellos) y una negativa (el objeto a tiene una característica o propiedad de la que carece el objeto b y que la técnica mágica transferirá de uno a otro) (i.e. Entre los azande la planta trepadora *awaka* pierde sus hojas que se secan y caen hechas pedazos como los miembros de los leprosos (analogía empírica positiva). Sin embargo, la caída de las hojas del *awaka* no significa su muerte sino el principio de un nuevo ciclo de regeneración. La magia azande está dirigida a transferir esa propiedad del *awaka* al cuerpo del leproso, cuyos miembros no se regeneran (analogía negativa), con el cual se le relaciona en virtud de la primera analogía). Se trata por tanto de una analogía performativa, una analogía destinada a actuar sobre la realidad y no a explicarla (Tambiah 1985: 61-83).

Si nos fijamos con atención observaremos que la curación chamánica obedece al mismo principio analógico. El humo del tabaco es un elemento gaseoso, "inmaterial" en la concepción ticuna, al igual que los espíritus (analogía positiva). Pero a diferencia de aquellos el humo entra y sale del cuerpo humano a voluntad del individuo mediante el aprendizaje de una técnica, fumar (analogía negativa). La magia hace la transferencia de las propiedades del tabaco a los espíritus, para que

estos mediante el ritual chamánico del trance y el refuerzo del elemento analógico (humo), entren y salgan del cuerpo a voluntad del chamán, como sale y entra el humo. Espinas, flechas, flechas son objetos exógenos al cuerpo humano como la enfermedad, que si penetran en él generan un daño (analogía positiva). Pero a diferencia de la enfermedad aquellos pueden ser extraídos fácilmente del cuerpo por medio de una sencilla operación física (analogía negativa). La magia opera la transferencia de dichos objetos a la enfermedad para que esta pueda ser extraída como uno se saca una espina, con una sencilla operación técnica, transferencia que se refuerza con la identificación ontológica entre ambos objetos relacionados analógicamente.

Es en esta transferencia analógica en donde descansa la no distinción emic entre la curación por el remedio vegetal y la curación por el medio mágico y la explicación de que magia y tecnología no sean separables en este tipo de concepciones culturales, pero en este caso no estamos seguros de en qué dirección se produce la transferencia o si se trata de una transferencia doble, simultáneamente recíproca, mutuamente reforzante. El principio de curación empírico transferiría así sus propiedades curativas al principio mágico y viceversa de acuerdo al siguiente esquema analógico en el que no existirían una analogía positiva y otra negativa sino dos positivas: existe un conocimiento farmacológico heredado de la tradición que implica una serie de técnicas (preparación del fármaco), existe un conocimiento chamánico heredado de la tradición que implica otra serie de técnicas (trance, incorporación de espíritus) (analogía positiva); el uno cura, el otro también

(analogía positiva). De otra manera, sin embargo, también podríamos plantear la posibilidad de que la transferencia se produjese en un solo sentido, del par planta/curación al par chamán/curación. Ese podría ser el significado de la frotación inicial del chamán con las hojas de una planta mágica y que nosotros interpretáramos con una intencionalidad protectora. El rito mágico podría estar haciendo la transferencia del poder de curar de la planta al chamán.

En cualquier caso, lo importante a resaltar aquí es, como decíamos, esta indistinción nativa entre tecnología y magia. Los rituales mágicos están destinados a efectuar una transferencia de propiedades físicas, a alcanzar resultados prácticos que transformen el entorno⁴ y, aunque es incorrecto denominar a esto ciencia aplicada, es un medio utilizado por el hombre para controlar y actuar sobre la realidad en aquellas culturas carentes de conocimientos plenamente científicos y, por lo tanto, se puede considerar ya no sólo desde el punto de vista *emic* sino desde el *etic* como una forma de tecnología, *the technology of enchantment*.

Una diferencia fundamental entre la analogía predictiva que constituye la base del pensamiento científico y la analogía performativa que lo es del pensamiento mágico es que esta última no puede ser juzgada en términos de verdad/falsedad pues

⁴ Esto puede también observarse en otro tipo de prácticas mágicas que aún sobreviven entre los ticuna, como los *ícaros* (cantos) mágicos para obtener buena cosecha y que ya solo conocen algunos viejitos o las *pusangas*, amuletos mágicos para conseguir buena pesca, buena caza o buenas mujeres, que aún son ampliamente utilizados entre los ticunas no crucistas y no evangélicos.

no existe verificación posterior sino solo en términos de corrección o legitimidad de la realización de la operación. Si lo hacemos desde la primera premisa evidentemente el rito en su totalidad es una farsa: el chamán escupe sus propias flemas y aprovecha el momento de desvanecimiento en que el secretario se interpone entre él y el público para sacarse el *bicho* de un bolsillo y metérselo en la boca. El exorcismo no tiene efectividad en el sentido clínico occidental del término y si lo tiene será debido al remedio vegetal (pero esto es algo que, en otros términos, también lo sabe el chamán, pues le dice a la madre de la enferma que si no se toma el remedio todo lo demás no sirve de nada). Ello no quiere decir, sin embargo, que el chamán sea un embaucador ni que el ritual no haya tenido efectividad, no si lo consideramos desde la óptica conceptual de los protagonistas del mismo, que se basa en el segundo tipo de premisa.

El chamán es perfectamente consciente de que se está sacando el *bicho* de un bolsillo pero eso no implica que tenga conciencia alguna de que está engañando a sus congéneres: esa es una de las técnicas del ritual, técnica secreta que los demás no pueden conocer y eso no invalida el hecho de que esa operación esté provocando igualmente la transferencia de propiedades de la espina a la enfermedad. El truco de hacer creer al paciente que la espina estaba efectivamente dentro de su cuerpo es una técnica de sugestión psicológica que no hace sino reforzar la eficacia de la curación pero en modo alguno derriba la analogía performativa que la sostiene. Por último, el ritual podrá tener o no efectividad pero ésta no será explicada en virtud de la existencia de una

premisa falsa, de que sea falso que la magia cure, sino en virtud de algún error de procedimiento en la celebración del rito o de falta de conocimiento suficiente. El sistema siempre queda a salvo y la explicación que este da para la falta de efectividad se debe siempre a un defecto de forma y nunca implica la duda respecto al principio de fondo: el chamán se equivocó en tal o tal parte o el mal es demasiado fuerte y es necesario buscar otro chamán más poderoso, etc.

B) EL RITUAL DE CURACIÓN CHAMÁNICO COMO DRAMA GENERADOR Y MANIPULADOR DE EMOCIONES Y ACTITUDES PSICOLÓGICAS.

El último párrafo del anterior apartado nos recuerda la importancia que tiene en el rito la movilización psicológica de aquellos a los que va destinado. El chamán, además de ser un mediador entre el mundo de lo humano y el de lo espiritual, además de ser un mago conocedor de las prácticas y técnicas necesarias para entrar en ese mundo y utilizarlo con beneficios terapéuticos, es un avezado actor que utiliza técnicas de dramatización escénica para manipular psicológicamente las reacciones emocionales tanto del paciente como de la audiencia que lo acompaña, reforzando de esa manera la efectividad de la práctica mágica en sí misma. Ya lo dice Carlos Junquera en su monografía sobre el chamanismo harakmbet: *El chamán es un artista* (Junquera 1990).

La batería de técnicas es variada y se han visto ya en la descripción del rito: expresión corporal, ventriloquía, danza, recursos cómicos, escenografía (poca iluminación, tiempo nocturno). Todos esos elementos están ordenados de

acuerdo a un ritmo perfectamente preestablecido en secuencias alternantes de tensión-distensión. A una fase de curación, que genera una alta tensión y ansiedad emocional tanto en el chamán como en el paciente y el público, le sucede un momento de relajación emocional, una fase de no-curación, en la cual se echa mano de diversos recursos: comicidad, danza, coloquio con los asistentes, profecía, que prepara a todos para el siguiente pico de ansiedad. El ritual descrito podría entonces adecuarse a la siguiente secuencia:

Distensión (inicio) ♦ Tensión (extracción de las flemas)
 ♦ Distensión (espíritu cómico, baila con la niña) Tensión (extracción de los bichos) ♦ Distensión (diversos espíritus conversan con los asistentes) ♦ Tensión (extracción de más flemas) ♦ Distensión (último espíritu y regreso del chamán a su cuerpo).

Sin esta espaciación de los momentos de máxima ansiedad, ni paciente ni público (y, probablemente, ni chamán) podrían resistir una ceremonia tan larga, cuya duración puede prolongarse durante 3-4 horas o más. No solamente eso sino que, además, los asistentes perderían el interés. Como toda escenificación ritual, la curación chamánica debe recurrir a estas técnicas de dramatización por contraste de secuencias para mantener el nivel de atención y de "enganche" del público a la ceremonia. En ese sentido, el mecanismo es el mismo que en una obra de teatro, una película o que en los recitados de los antiguos cantares de gesta, por ejemplo. Porque el ritual chamánico, como todos los anteriores, no es sino una forma específica de lo que Tambiah llama un "*performative act*" (Tambiah 1985: 61) y ha de someterse a las leyes psicológicas que gobiernan este tipo de actos: no se puede

saturar la capacidad de maravilla o de tensión del público; es necesario dosificarla introduciendo secuencias alternativas que permitan recuperarla. En ese sentido el chamán es un manipulador experto de la psicología de sus espectadores, consiguiendo mantener el efecto psicológico de atracción y maravilla ante el espectáculo mágico que se representa ante sus ojos.

La dramatización del rito convierte a este, efectivamente, en un espectáculo a la vista del público y resalta y engrandece con la fuerza del expresionismo teatral el despliegue del conocimiento y la técnica del chamán. Los efectos psicológicos de esta enfatización son de nuevos dignos de comentar. De acuerdo otra vez con Gell en cualquier sociedad las actividades que requieren el dominio virtuoso de una técnica determinada que sólo una minoría de individuos dotados puede llegar a obtener (así, por ejemplo, el arte) adquieren y son envueltas en un halo de trascendencia cercano o plenamente identificado con una cierta cualidad mágica. Esto puede observarse incluso en nuestra sociedad (ciertos artistas considerados genios) pero la identificación es aún mayor en sociedades de tecnología simple en las cuales arte y magia, como magia y tecnología están profundamente interrelacionados. La dificultad de realización técnica de cualquier actividad provoca un desajuste entre la conciencia que la gente corriente tiene de sus propios poderes como agentes y la concepto que se forman de los del ejecutor de la técnica. La gente deposita en el genio, una agencia creadora que trasciende su comprensión (Gell 1992: 46-53).

En conclusión, la dramatización teatral del rito tiene por objeto dejar patente ante la gente corriente el dominio virtuoso por parte del

chamán de una técnica cuyos secretos sólo domina y controla él y que genera que la gente le envuelva de un halo de poder y de misterio que coadyuvan a la sugestión psicológica y, por ende, a la curación. Es lo que Gell denomina *the enchantment of technology* y que, en este caso, es complementaria y mutuamente reforzante de la *technology of enchantment*. Sólo la fascinación que el público siente por la técnica chamánica como algo que está más allá de su comprensión explica que el chamán pueda “engañarles” con un truco tan sencillo como sacarse la espina del bolsillo, algo que yo, en cambio, pude ver perfectamente.

LA ACULTURACIÓN AMENAZA LAS PRÁCTICAS CHAMÁNICAS.

Las cosas, sin embargo, están cambiando muy rápidamente, especialmente entre las generaciones más jóvenes para quienes las prácticas chamánicas están dejando de tener sentido y de provocar esa fascinación de la que hablábamos. Durante la celebración del rito que describimos anteriormente, junto a los asistentes al mismo que se congregaban al interior de la vivienda del chamán un grupo de jóvenes se reunieron a la puerta de la casa para burlarse de la ceremonia, con risotadas y conversaciones en voz muy alta que perturbaban la buena marcha de la misma. Uno de los espíritus durante la incorporación se quejó de que la gente no respetaba y que no sería de extrañar que algunos se enfermaran en breve. Esta evidente reacción del brujo ante quienes estaban haciendo mofa de su trabajo no pareció importar demasiado a los aludidos que continuaron con su corrillo burlesco.

Dos chamanes que tuve la ocasión de conocer en Leticia me comentaban las dificultades crecientes que estaban encontrando para atraer a los jóvenes al aprendizaje de las técnicas chamánicas. *Los jóvenes indígenas no quieren aprender, prefieren ir a las discotecas de Tabatinga.* De hecho, en aquellos momentos a quienes estaban iniciando los chamanes era a un heterogéneo grupo de occidentales residentes en Leticia (brasileños, colombianos, una inglesa) que querían aprender el control alucinógeno de la ayahuasca. Estas sesiones se celebraban todos los viernes en unas construcciones hechas a imitación de las antiguas malocas que hay a las afueras de Leticia, sesiones a las que tuve la oportunidad de asistir y por supuesto, no se trataba de una verdadera iniciación chamánica pero puede que esa sea una de las nuevas formas que adopte la profesión en el futuro ante la alternativa de continuar o desaparecer.

Las cosas todavía no son, con todo, tan graves. En general se puede decir que entre los ticunas no crucistas y no evangélicos la práctica del chamanismo es es sentida como un elemento importante de identificación étnica, aunque en este caso no concretamente ticuna, sino indígena en general, pues no existe una forma específica de chamanismo ticuna.

Las autoridades estatales, por su parte, están haciendo un esfuerzo sin duda bienintencionado para que todo ese conocimiento y esa riqueza cultural no se pierdan. Durante el VIII Festival de la Confraternización Amazónica celebrado en Leticia, una serie de actos festivos y culturales que pretenden unir a las poblaciones de los tres países de la región trifronteriza, el

ayuntamiento de la ciudad organizó una reunión o congreso de chamanes indígenas, que pretendía cubrir el cupo de representación de las manifestaciones culturales indígenas, como cuarta cultura de la región. No dudamos, como digo, de las buenas intenciones de la iniciativa pero merece la pena advertir que este tipo de actos pueden acabar propiciando la transformación de lo que es un rasgo cultural propio, algo sentido y vivido por los indígenas de acuerdo a un sistema de creencias y de entender el mundo propios, en puro folklore para el consumo turístico.

La celebración de la reunión entre los chamanes no parecía ser suficiente: fue necesario convertirla en espectáculo para que los medios de comunicación, las instituciones que la habían financiado y el público que demandaba algo de exotismo, se quedaran satisfechos. Se rogó a uno de los chamanes que realizara un curación en directo para poder retransmitirla por televisión a todo el país vía satélite. Por supuesto, no había enfermos y un cámara de televisión se prestó para jugar ese papel.

El montaje de este tipo de farsas desvirtúa, en nuestra opinión, la percepción del fenómeno cultural del chamanismo en el seno de la sociedad mayor y echa por tierra todas las buenas intenciones de promoción de la cultura indígena. Porque eso no es promover la cultura, es colaborar en su destrucción, desposeyéndola de su sentido interno para fosilizarla en un puro elemento formal, en un espectáculo de masas. El chamanismo no es folklore, no es un espectáculo (aunque pueda recurrir a técnicas

de dramatización), no puede realizarse en cualquier lugar y a cualquier hora. Un símil cogido a vuela pluma: lo que pudimos presenciar, aquel día 17 de julio de 1995, los asistentes al Encuentro Amazónico de Chamanes es algo así como si un grupo de extraterrestres le pidieran a un cirujano que simulara una operación a corazón abierto con el propósito de hacer una demostración al público alienígena de las costumbres de la tierra. El chamanismo es un elemento troncal de las culturas amazónicas pasadas y presentes, sí, pero los organizadores del Festival se equivocaron al escogerlo con motivos publicitario-festivos. No todos los fenómenos culturales son equivalentes, no todos son igualmente amoldables a la exposición pública, como lo puedan ser las manifestaciones genuinamente artísticas, por ejemplo.

BIBLIOGRAFIA

ARDITO VEGA, WILFREDO

1993. *Las Reducciones Jesuitas de Maynas. Una experiencia misional en la Amazonía Peruana*. Ediciones CAAP. Lima.

CALVO BUEZAS, TOMÁS

1990. La destrucción y construcción de las Indias: unidad humana y diversidad cultural. En *Muchas Américas*. Ed. Universidad Complutense. Madrid.

CEDI

(CENTRO ECUMÉNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO). SOLIMÕES. IN *Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil 85/86*. N° 17 Y *Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. N° 19.

CALLE, HORACIO

1982. *El proceso de deculturación en las comunidades indígenas de la Amazonia colombiana*. Instituto Colombiano de Antropología. inédito. Bogotá.

CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO

1972. *O índio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação dos tükuna*. Sao Paulo.

CASTELLANOS, DIANA Y GREGORI, CECILIA

1990. *Aproximación a un diagnóstico de los asentamientos humanos del sector del río Amazonas y sus afluentes ríos Atacuari y Boyahuassú*. Corporación grupo ecológico Gea. Bogotá.

DURKHEIM, E.

1995 [1915] *The elementary forms of religious life*. Free Press, New York

FAJARDO REYES, GLORIA

1986. *Visión etnográfica de los ticunas de San Martín de Amacayacu*. Trabajo de campo. Universidad nacional de Colombia, Facultad de C.C.. Humanas, Departamento de Antropología. Bogotá.

1989. *Mitos de los hombres de negro (ticuna)*. Tesis doctoral. Universidad nacional de Colombia. Facultad de C.C.. Humanas, Departamento de Antropología. Bogotá.

FIDELIS DE ALVIANO

1943. Notas etnográficas sobre os tukunas do alto Solimoes. En *Revista del Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 180, jul-sep.

FONT, JUAN ANTONIO

1986. Creencias y prácticas mágico-religiosas ticunas. *Ethnia* n° 64. Sept. Bogotá

FRAZER, JAMES

1995 [1922]. *The golden bough*. Wordsworth, Ware

FURST, P.T.

1980. *Alucinógenos y cultura*. México.

GELL, ALFRED

1992. The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology. in SHELTON, A. (Eds.) *Anthropology, Art and Aesthetics*, Clarendon Press, Oxford, (pp. 40-63).

GOLOB, ANN

1982. *The Upper Amazon in historical perspective*. Tesis Doctoral. Universidad de Nueva York.

GOULARD, JEAN PIERRE

1994. *Los Ticuna*. Abya-Yala. Quito.

JUNQUERA RUBIO, CARLOS

1979. *Magia, brujería, shamanismo y prácticas médicas entre los harakmbet, antes mashcos*. Lambayeque. Mimeografiado

1989. *Fenomenología de un hecho religioso: el chamanismo de los indios harakmbet de la Amazonía sudoccidental de Perú*. Editorial Complutense.

1991. *El chamanismo en el Amazonas*. Ed. Mitre. Barcelona.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE

1962. *El totemismo en la actualidad*. Ed 1971. F.C.E.. México.

LUIS DE HEUSCH

1973. *Estructura y praxis*. México.

MARWICK, M.

1965. *Sorcery in its social setting: a study of the northern Rhodesian Cewa*, Manchester University Press, Manchester

MEDINA TÉLLEZ, GABRIEL

1977. *El ocaso ticuna*. Impresos J.A. Ramírex. Bogotá.

1979. *Arara, the capital of the ticuna indians of the colombian amazon*. Exposition press. Hicksville, New York.

METRAUX.

1948 Tribes of Middle and Upper Amazon. In Steward, J.H. (ed.), *Handbook of South American Indians*. Vol

III. United States Government Printing Office. Washington D.C..

MOSQUERA, FERNANDO

1986. *Trabajo de campo. Estado actual de la comunidad ticuna de S. Martín de Amacayacu*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

NIMUENDAJÚ, CURT

1948. The Tukuna. In Steward, J.H., (ed.) *Handbook of South American Indians*. Vol III. United States Government Printing Office. Washington D.C.

1952. *The Tukuna*. University of California Press, Berkeley.

ORTÍZ URIBE, INÉS ELVIRA

1992. *Nohama a los ticunas. Influencia de los chamanes dentro del mundo pictórico musical de las comunidades indígenas del Parque Nacional Amacayacu*. Universidad de los Andes. Tesis de grado. Bogotá.

PACHECO DE OLIVEIRA FILHO, JOAO

1977. *As facções e a ordem política em uma reserva tükuna*. Tesis de magister. Universidad de Brasilia.

1988. "O Nosso Governo": Os ticuna e o regime tutelar. Ministerio de Ciencia e Tecnología, Conselho nacional de Desenvolvimento científico e tecnológico. Sao Paulo.

SÁNCHEZ JIMÉNEZ, ÓSCAR

1990. *Los ticuna hoy: relaciones interétnicas en dos comunidades indígenas*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de C.C. Humanas, Departamento de Antropología. Bogotá.

SCHULTZ, HARALD

1959. "Tukuna maidens come of age", *National Geographic* May, vol. LXVI, n°5.

TAMBAH, S.

1985. *Culture, thought and social action*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

TORRES, WILLIAM

1987. *Diagnóstico etnológico de la comunidad ticuna de S. Martín de Amacayacu*. Inderena, Archivos del Parque Nacional Amacayacu.

ULLÁN DE LA ROSA, F. J.

1994a (Feb-Apr). Notas de campo.

1994b. El sistema de parentesco de los ticuna ante los procesos de cambio social y aculturación. En *Actas del I Congreso Internacional de Antropología en Extremadura*. Olivenza.

1995 (Jun-Sept). Notas de campo

1998. El caleidoscopio indígena de Latinoamérica: visión panorámica de la situación actual y la proyección futura de los pueblos indios del continente. En *Misiones Extranjeras* n° 165. Mayo-Junio.

VÁSQUEZ RÚA, STELLA

1970. *Algunos aspectos de la cultura ticuna*. Tesis de grado. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes, Bogotá.

WACH, JOAQUIM

1944. *Sociology of Religion*, University of Chicago Press, Chicago

WALLACE, ANTHONY

1966. *Religion: An Anthropological View*. Random House. New York.

WILBERT, J.

1972. Tobacco and shamanistic ecstasy among the Warao Indians of Venezuela. in FURST, P.T., *The Flesh of the Gods: The Ritual use of Hallucinogenics*, Waveland Press, P Heights, pp. 35-83

YINGER, JOHN MILTON

1981. Social aspects of Religion. in *Encyclopaedia Britannica*, Vol XVIII, pgs. 604-620.