



## Expresión, humor y crítica oculta en la historia de vida de un chamán amazónico

María Susana CIPOLLETTI

A Marcelino Lusitande (1965-1999)

*in memoriam*

«Difícil cosa es razonar una admiración» (BORGES 1927: 280)

### Resumen

*Si bien en las últimas décadas se han incrementado los aportes de la antropología a las historias de vida indígenas, este género sigue siendo poco investigado con respecto a las sociedades de las tierras bajas sudamericanas. En un primer análisis se tratan aquí varios problemas de recolección y edición de la historia de vida narrada por un shamán Secoya (tucano occidental) de la Amazonía ecuatoriana, grabada entre 1983 y 1989.*

### Introducción

El género autobiográfico ha sido abordado por todas las disciplinas que se ocupan del hombre: son numerosísimos los aportes en el campo de la literatura, de la psicología, de la sociología y de la historia<sup>1</sup>. La historia de las mentalidades ha despertado un nuevo interés en personas individuales y su concepción del mundo, especialmente con respecto a clases sociales que normalmente no se articulaban por escrito, y así es visible en la actualidad un paso de la macrohistoria a la microhistoria. Los historiadores denominan a estos textos autobiográficos «documentos-ego» (SCHULZE 1996: 12, 14), una denominación aplicable también a testimonios similares en la etnografía.

La autobiografía es un género históricamente tardío y originado en el mundo occidental. Como señaló GUSDORF (1956) en un trabajo seminal, sumergirse en el propio pasado y resumir la propia vida no es una necesidad humana generalizada. Y sin embargo, existen numerosas autobiografías e historias de vida de mujeres y hombres de sociedades indígenas en América del Norte y del Sur. Los relatos autobiográficos son aquí un fenómeno tardío, introducido en América del Norte en la segunda mitad del siglo XIX y originado en un contexto histórico específico, al ser vencidas las sociedades indígenas y ocupados sus territorios tradicionales. Desde la introducción del género, los relatos autobiográficos indígenas aparecen en dos formas: a) autobiografías y b) historias de vida recabadas por otro – ya sea un etnógrafo, un periodista o un amante de temas indígenas.

Escribir una autobiografía presupone que sus autores pudieran expresarse en inglés, lo cual se daba en sociedades que habían tenido temprano e intenso contacto con los «blancos». Los dos ejemplos más tempranos son la autobiografía de Black Hawk, un

algonquino (1833) y la de Sarah Winemucca Hopkins, una Paiute (1883). Sarah Winemucca daba además conferencias en distintas ciudades norteamericanas y fascinaba al público con sus «tableaux vivants», en los que representaba escenas de la vida de los Paiute (KARTUNNEN 1994: 45 ss.). Algunos de los tempranos autores de autobiografías desembocaron en su madurez en el escepticismo con respecto al Cristianismo y a la igualdad de condiciones en las relaciones entre indígenas y blancos; otros sufrieron trastornos psíquicos muy graves, como Mourning Dove<sup>2</sup> y más tarde, Molly Spotted Elk (MCBRIDE 1995).<sup>3</sup>

La mayoría de los trabajos publicados, sin embargo, no son autobiografías en sentido estricto, sino historias de vida, surgidas a partir del trabajo conjunto con un representante de otra cultura. En este contexto, América del Sur desempeña el papel de Cenicienta, ya que las autobiografías o historias de vida indígenas comenzaron allí a publicarse recién a mitad del siglo XX. Entre los pioneros se destacan Oscar LEWIS (1961, 1964), con sus varios libros sobre una familia mexicana, y GUITERAS HOLMES (1961), con su investigación sobre un ritualista tzotzil en Chiapas, que fue impulsada por Robert Redfield.

En lo que hace al número de historias de vida indígenas editadas en América del Norte y del Sur, la comparación arroja un saldo desolador para las regiones del sur: hasta 1980 se habían publicado en los Estados Unidos más de 300 obras (BRUMBLE 1981) – a las cuales se ha agregado en los últimos 20 años una cantidad considerable. Aunque las publicaciones a este respecto para América Central y del Sur no han sido computadas, no superan seguramente las cincuenta.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Los dos tomos de PAUL (1979) dan una noción de la amplitud del tema.

<sup>2</sup> Mourning Dove fue también la primera mujer indígena que, en 1927, publicó una novela (MILLER 1989: 161).

<sup>3</sup> La biografía de Molly Spotted Elk, una bella mujer Penobscot, (Maine), bailarina de «danzas indígenas» en el París de la preguerra, ha sido elaborada por MCBRIDE (1995), quien se basa, entre otros documentos, en el diario de Molly. Aunque McBride no lo menciona, Molly se adaptó evidentemente a la percepción del público de «lo indígena», asumiendo nombre artístico y apariencia (tocado de plumas) de los indígenas de las praderas – (fotos en MCBRIDE 1995).

<sup>4</sup> En un catálogo dedicado a las autobiografías y memorias publicadas en México, WOODS (1988) consigna asimismo las historias de vida indígenas.



Fernando en su casa en San Pablo, Ecuador, en 1987.

[Foto: María Susana Cipolletti]

### Las historias de vida en la antropología

Si bien la etnografía se basa preponderantemente en informaciones personales, los más personales de los documentos orales son, indudablemente, las historias de vida. A simple vista, el valor de éstas reside en que reflejan el mundo del narrador o narradora de un modo ajeno al orden occidental y a la separación en categorías propias de la monografía etnográfica. Pero más allá de su característica especular, las historias de vida explicitan una concepción del mundo y de la existencia que plantea interesantes interrogantes.

En América del Sur, la mayoría de las obras de este género está dada por las «historias de vida», cuya diferencia fundamental con respecto a la autobiografía es que son propuestas, anotadas y publicadas por una persona que no es miembro de la misma cultura que el narrador. Este amanuense/editor tiene una función paradójica, dado que es, al mismo tiempo, una interferencia y la *conditio sine qua non* de la publicación. Este hecho plantea diversos problemas metodológicos y éticos en cuanto al tratamiento de los textos, algunos de los cuales ya han sido señalados por LANGNESS (1965) y WATSON y WATSON-FRANKE (1985). En primer lugar cabe preguntarse por los motivos que llevan a una persona a contar su vida y a otro a escucharla. Por lo general, el narrador quiere dar su versión de ciertos acontecimientos que marcaron su vida.

El apache GERÓNIMO (1996) tenía una clara intención: la de otorgar su visión de los hechos sobre los enfrentamientos con las autoridades y convencerlas de que levantarán la pena del exilio que pesaba sobre los Apaches y se les permitiera regresar a su antiguo territorio. Dar su visión acerca de los acontecimientos políticos es asimismo la intención de Domitila, un siglo más tarde y en el sur de Bolivia (VIEZZER 1977).

En cuanto a los motivos de los editores, los antropólogos se dedican a este género a fin de dar una visión de una cultura determinada «desde adentro», y a menudo adquieren durante el proceso un sentimiento de admiración por su entrevistado. A veces, a la admiración se suma con el tiempo una inclinación afectiva – como es el caso de Poniatowska y Jesusa (PONIATOWSKA 1982).

La metodología es similar a la aplicada en el trabajo etnográfico: la técnica de recolección de los textos – en la actualidad casi siempre con grabador, el idioma en el que se graba (la lengua indígena o la del país) y en que se publica – dado que se trata generalmente de dos idiomas distintos. Peculiar a este género son: – la intelección del relator acerca de su propia vida y la intelección del editor acerca de lo que es «narrar una vida». Las diferencias existentes entre estas dos concepciones han provocado las deformaciones más profundas en este género. La más grave es la ordenación de las experiencias del relator en una secuencia cronológica, lo que significa aplicar el corsé



de una cronología lineal – que estos textos casi nunca siguen –, ordenándolos en pasado, presente, futuro (o infancia, adolescencia, madurez). Esta es la forma más común de ser infiel a la memoria indígena<sup>5</sup>. Es parte del mismo procedimiento el cercenar trozos de texto e insertarlos en otro capítulo que, en opinión del editor, es más afín con un tema determinado – o sea, «infligirle» a los textos (uso el verbo de un modo no canónico) una coherencia lógica occidental que se ve como la correcta,

- las preguntas insistentes del editor obligan al relator a contar hechos que quizás no hubiera mencionado por parecerle poco importantes. Esto proporciona una narración que es más «completa» a ojos del lector, pero que se halla lejos del modo en que el relator se habría referido a su vida,
- la eliminación de repeticiones, que el editor considera innecesarias. Es decir, este tipo de «editor/Pigmalión» decide la forma final del trabajo y qué aspectos o temas de la narración que se le ha confiado son interesantes para el lector.

Desde el punto de vista ético, el problema más serio es el de la autoría. En numerosas obras el editor o la editora aparecen como autores/as, escatimando así las memorias de quien se las ha confiado. Las soluciones viables son o que el editor aparezca en su función de tal, o que ambos – editor y entrevistado – sean acreditados como autores. Los editores del siglo XIX o principios del XX no se planteaban estos problemas, más curioso es que tampoco lo hacen muchos editores actuales de historias de vida, especialmente en los países latinoamericanos. La historia de vida de Condor Mamani, un campesino de los Andes peruanos, por ejemplo, fue publicada bajo el nombre de sus «autores», del mismo modo que tres relatos autobiográficos de campesinos quechua publicadas posteriormente (VALDERRAMA FERNÁNDEZ *et al.* 1977, 1992). Este proceder, que siempre es éticamente impropio, se agudiza en aquellos casos en que el libro arroja derechos de autor, como analiza LEVINE (1994) en el caso de la brasileña Carolina María de Jesús.

### Estilo, expresión y forma en Fernando Payaguaje

La escasez de exploraciones en el género autobiográfico en América del Sur (una de las pocas excepciones la constituye los trabajos reunidos por GUTIÉRREZ ESTÉVEZ 1988), va de la mano con lo que sucede con respecto al chamanismo: en éste caso contamos con numerosas investigaciones, que incluyen sólo breves textos de este tipo, que ilustran la iniciación, los viajes extáticos etc. En un relato de un famoso guerrero y chamán Shuar del Ecuador, analizado con detenimiento por HENDRICKS (1993), aquél se refiere a sus hazañas guerreras, pero silencio, en cambio, todo lo concerniente a sus actividades chamánicas.<sup>6</sup>

Las siguientes consideraciones forman parte de un trabajo que estoy elaborando sobre la historia de vida de Fernando Payaguaje, un ilustre chamán secoya (tucano occidental), que grabamos en varias estadias entre 1985 y 1991, en un asentamiento

secoya a orillas del río Aguarico, en la Amazonía ecuatoriana, y a cuyas circunstancias concretas me refiero en la monografía en elaboración<sup>7</sup>. Su historia de vida forma parte de una investigación más amplia sobre tradición oral y chamanismo, iniciada en 1983, en la cual Fernando fue una figura clave (véase, entre otros, CIPOLLETTI 1985, 1988). Los textos – aún no transcritos en su totalidad – ocupan hasta ahora unas 100 páginas. El fallecimiento de Fernando en 1994 produjo reacciones que, desde hacía varias décadas, ya no eran vigentes, como el asesinato del chamán considerado culpable.<sup>8</sup>

Me voy a concentrar aquí en el qué y el cómo narra Fernando Payaguaje. Cuando le propuse grabar su vida, nos conocíamos desde hacía un par de años, de modo que no existió ninguna «barrera» que superar. Fernando sentía, creo, la necesidad de dar a conocer un mundo diferente al actual y referirse a sus hazañas chamánicas en un entorno en el que se le escuchaba cada vez menos. Inmediatamente, y con mucho detalle, se refirió a sus primeras experiencias en la adolescencia con plantas que contienen alcaloides, de las cuales se obtienen sustancias alucinógenas; es decir, que no comenzó con su infancia, como, según nuestra concepción, debe comenzar toda vida. Por lo demás, nunca se refirió a ella, a no ser como ilustración de su temprano manejo de los alucinógenos. El episodio que eligió para comenzar su vida es entonces fundamental, y no fue su nacimiento biológico, sino su «nacimiento» como chamán. En sus memorias no hay prácticamente mención alguna a su infancia, ni a su esposa, ni anécdotas sobre sus hijos o sus familiares cercanos, excepto en los casos en que aparezcan como protagonistas de un suceso relacionado con la práctica del chamanismo (por ej. una sobrina que enfermó debido a la acción de un chamán maligno). Así comenzó Fernando a narrar sus memorias:

<sup>5</sup> En la edición de la historia de vida de un pastor de los Andes del Sur apliqué este procedimiento (CIPOLLETTI 1988).

<sup>6</sup> El relato se llevó a cabo ante otras personas indígenas. Es muy probable que si Hendricks hubiera tenido encuentros posteriores con el entrevistado sin la presencia de aquéllas, él se hubiera referido a sus actividades chamánicas. (Entre las sociedades de las tierras bajas del Ecuador, los «blancos» carecemos de poder chamánico – y por lo tanto de la posibilidad de hacer daño –, por lo cual un chamán hablará francamente con uno de nosotros, pero no en presencia de personas de su sociedad).

<sup>7</sup> Los textos fueron traducidos por los dos nietos de Fernando, en principio en presencia de Fernando, a menudo los conversábamos nuevamente para volver a él para que nos aclarara temas poco claros. Las imágenes utilizadas por Fernando eran a menudo incomprensibles también para sus nietos, dado que carecían de una especialización chamánica. (A uno de ellos, Marcelino Lusitande, está dedicado este trabajo).

<sup>8</sup> El chamán considerado culpable de la muerte de Fernando fue asesinado unos meses después, a raíz de otra muerte. Estos acontecimientos han sido analizados en CIPOLLETTI (1996).



Mi papá me dio *yajé*<sup>9</sup> para que viera. Por eso sé. También a otras personas les daba *yajé* para tomar. Pero algunos tenían miedo de tomarlo muy espeso, y le ponían agua: eso tomaban, porque tenían miedo. Así, algunos de los que vinieron para acá tomaban un poco<sup>10</sup>. Pero como les gustaba comer bastante pescado no podían ver bien.<sup>11</sup> Cuando vine para acá [al Ecuador] ya había tomado un poco, y ya veía la visión para curar [las mordeduras] de víboras, todo eso.

Ahora bien, ¿es relevante el hecho que alguien se refiera o no a su infancia? En su brillante análisis de historias de vida y autobiografías de indígenas norteamericanos, David BRUMBLE (1988) ha demostrado que esta no-mención es característica de indígenas que pertenecen a una «tradición preliteraria» y que conciben su vida como la suma de los hechos de adulto (BRUMBLE 1988: 49). Así, White Bull y Two Leggings, entre otros, inician su relato con el primer búfalo que cazaron. Estas tempranas historias de vida fueron recogidas en una circunstancia histórica determinada, dado que sus protagonistas tuvieron que abandonar la vida libre en las praderas y asumir una vida sedentaria en las reservas. Aunque vivieron en éstas muchos años, apenas se refieren a este período, pues en su opinión era una vida aburrida y poco digna de ser contada (BRUMBLE 1988). Es decir, la vida que merecía ser narrada empezaba para ellos con el primer búfalo cazado y terminaba al verse confinados en reservas.

Con Fernando sucede algo similar: había nacido en 1920 o 1921 y murió en 1994, pero los sucesos a los que se refiere se ubican dentro de un período mucho más breve, aproximadamente entre 1935 y 1960 – o sea que se refiere a 25 años de una vida mucho más extensa. ¿Porqué esta fecha tope? En esos años se inició la actividad misionera de miembros del *Summer Institute of Linguistics (Wycliffe Bible Translators)* entre los Secoya. Aunque no puedo referirme aquí en detalle a los efectos de esta corriente fundamentalista del protestantismo sobre la sociedad secoya, lo que importa señalar es que a partir de entonces las reuniones chamánicas se hicieron más raras y Fernando fue perdiendo su posibilidad de ejercer sus aptitudes chamánicas – aunque siempre conservó su sólida fama de sabio. Tampoco tuvo discípulos, pues los jóvenes que hubieran podido serlo fueron captados por los misioneros, y se convirtieron en maestros bilingües y pastores protestantes (véase a este respecto CIPOLLETTI 1997: 242-253, VICKERS 1981).

Tanto para los indígenas de las praderas como para este chamán contemporáneo de la Amazonía aquello que merece contarse de la propia vida coincide con etapas determinantes para el individuo: se comienza con el primer búfalo que se ha cazado o con las primeras experiencias con alucinógenos y se pone punto final al terminarse la existencia libre en las praderas o, en este caso, al iniciarse una poderosa influencia que tuvo consecuencias directas sobre la práctica chamánica. La cronología lineal es inexistente. Así, Fernando concibe su vida de un modo más cercano al de Black Elk o al de White Bull que al de un indígena contemporáneo de los Andes, hecho que plantea interrogantes a los que aún no puedo responder.<sup>12</sup>

## Un acercamiento al texto

El extenso relato de Fernando comprende distintas variantes de la adquisición de poderes y el ejercicio de los mismos. Al comienzo destaca con énfasis el papel que cumplió su padre en la transmisión de conocimientos y se muestra respetuoso con los preceptos que es necesario acatar durante el tiempo de noviciado. El resultado se ve pronto en las aptitudes que desarrolla y son características de los chamanes secoya: ve a los *watí* (seres míticos que lo ayudarán en la curación), oye y ve a distancia, llama a los animales de cacería. Más tarde adquiere el arte de transformarse en pecarí, en tapir y en jaguar. A lo largo del relato se tematizan los viajes en distintas regiones del cosmos, en los cuales obtiene plantas y semillas del mundo superior o del inframundo, o flautas de los seres celestes (*wiñá'ó wá'í*)<sup>13</sup>. A menudo se refiere a un típico rasgo chamánico: el desarrollo y aumento paulatino del poder, que se expresa en el calor que irradia su cuerpo; en las experiencias extáticas, su cuerpo quema aquello con lo que está en contacto: al apoyar sus pies en una estera, ésta se incendian y una ramita que pisa casualmente se carboniza.

En cuatro ocasiones distintas Fernando se refirió a las circunstancias del fallecimiento de su padre, un chamán que fue asesinado por la envidia y malas artes de otro, cuando Fernando tenía unos 20 años<sup>14</sup>. Medio siglo más tarde, seguía reflexionando sobre las circunstancias de su muerte. Sólo se refirió a dos acontecimientos que no se hallan directamente relacionados con el chamanismo: su migración del Perú al Ecuador en 1942, junto con algunos parientes, y la llegada de los misioneros del SIL (ILV) en 1955.

<sup>9</sup> Yajé es la denominación tucano para una liana de la especie de *Banisteriopsis* (ayahuasca), la planta más difundida en el Noroeste amazónico como proveedora de alcaloides. Es una planta de iniciación, luego se continúa con *Brugmansia* (sec.: peji) y – en algunos casos, de la temida *Brunfelsia* (sec.: ujayay).

<sup>10</sup> Se refiere a la migración de un grupo de Secoya de Perú al Ecuador, en 1942, cuando Fernando tenía unos 20 años.

<sup>11</sup> El aprendiz de chamán debe abstenerse de comer pescado en abundancia, pues de hacerlo se interrumpen las visiones. No debe tampoco mantener relaciones sexuales, ni permanecer en la casa donde hay una mujer menstruante. Para alejar todo peligro, debe prepararse él mismo la comida en una olla de su uso exclusivo.

<sup>12</sup> Seguramente el hecho de una escolarización, por breve que sea, el acceso a medios de comunicación (radio y televisión), desempeñan un papel en cuanto a concebir cronológicamente la propia vida.

<sup>13</sup> Estos dos hechos son una forma de legitimar el conocimiento chamánico: tanto las plantas o semillas como las flautas son iguales en cuanto a su aspecto a las plantas o semillas del mundo de los seres humanos, pero – en el caso de las plantas – tienen propiedades más acusadas (por ej. en resistencia) que sus equivalentes terrestres.

<sup>14</sup> Para los Secoya, prácticamente nadie muere de una muerte «natural»: morir es siempre resultado de las acciones maléficas de un chamán.



El análisis de lo que contó el narrador implica la pregunta inversa: aquello que silenció. Existen pasajes que se olvidan pero otros que, por diversos motivos, se silencian. En el marco de este trabajo éstos últimos pueden incluirse en tres distintas categorías: la evitación del «fuera de contexto», de algunas experiencias íntimas del individuo y de lo «obsceno». Como respuesta a algunas de mis preguntas Fernando decía simplemente: «Esto no se puede decir»... y seguía adelante con su relato. Algunos de estos casos son relativamente sencillos, pues se trata de temas que de ser verbalizados hubieran tenido consecuencias negativas para los presentes. Así, Fernando no pronunció ninguna de las fórmulas para curar mordeduras de víbora, pues de hacerlo, alguien hubiera sido mordido por ella. Es decir, las fórmulas no son secretas de por sí – de haber sido alguien mordido por una víbora hubiera podido oírlos – pero no pueden ser empleadas fuera de la situación específica, pues es este caso producirían aquello que deben curar. Lo mismo sucede con algunas canciones chamánicas, algunas de las que Fernando me transmitió, pero luego dejó de hacerlo (los textos se hallan en CIPOLLETTI 1988b). Al mismo tiempo me propuso que las escuchara de otras personas que, dado que no eran chamanes, podían pronunciarlas sin temer consecuencias negativas. Es decir que no se trata de textos «esotéricos», sino que pueden tener consecuencias peligrosas de ser verbalizados por un chamán.

Otro caso es la evitación de la mención del nombre de algunos seres celestes. A diferencia del caso anterior, esto no responde al temor, sino a la privacidad. Aquí se trata probablemente de temas muy íntimos de su experiencia religiosa en relación con estos seres, algo similar a la evitación de mencionar el nombre propio indígena.<sup>15</sup>

Otro aspecto que Fernando silenció tiene que ver con el concepto secoya de lo «obsceno»: El chamán maligno que causó la muerte de su padre enloqueció, lo cual se evidenciaba, entre otras cosas, en su apetito por la carne cruda y el corazón y otros órganos de los animales de cacería, órganos que se consideran no-comestibles<sup>16</sup>. En un relato autobiográfico, recogido por varios jóvenes parientes (PAYAGUAJE 1990: 103 ss.), Fernando menciona que el chamán obligó a su esposa a copular en público – un acto de locura absoluta según la opinión secoya. Ahora bien, al contarme cuatro veces las circunstancias que rodearon la muerte de su padre, ¿es posible que haya olvidado este episodio? Me inclino a pensar que ejerció una censura, debida al escaso gusto de los Secoya en general y Fernando en particular por la explicitación de temas relacionados con la sexualidad – cuya ocurrencia en la tradición oral secoya es por lo demás escasa.

En cuanto a su manera de narrar, a Fernando le molestaba que se le hicieran preguntas en medio de un texto. Aunque nunca lo dijo, había cierta vacilación en su breve respuesta que me hizo anotar las preguntas por escrito y hacérselas posteriormente. Este disgusto ante interrupciones es común en narradores que tienen un discurso que quieren transmitir (idéntico es el caso de Gerónimo, que se negaba a contestar preguntas sobre lo que estaba narrando, pero por lo general respondía en una sesión posterior, BARRETT 1996: 17).<sup>17</sup>

Un tema que aquí puede ser apenas mencionado, pero que desempeña un papel esencial en la forma de edición que se elija, es el grado de inteligibilidad de los textos. Un relator o relatora criado en una ciudad, o que ha concurrido cierto tiempo a la escuela, en contacto con medios de difusión como la radio y la televisión, tendrá una forma de discurso más similar a la nuestra que en este caso. Fernando hablaba muy poco español, nunca había visitado una escuela; conocía, sí, una porción considerable de la selva peruano-ecuatoriana, pero ninguna ciudad, de modo que su forma de narrar y ver los acontecimientos no se había adaptado a las formas occidentales. Esto hace a algunos pasajes ininteligibles a primera vista, pues Fernando no «explicaba». En muchos casos, el trasfondo es imprescindible para captar la dimensión de lo que en realidad expresa. Daré un sólo ejemplo a este respecto: fallecido su padre, Fernando se dirige con dos parientes a matar al asesino y vengar así su muerte (lo que al final no llevan a cabo). Antes de atacar, deben esperar, escondidos en el monte, pues la intensa lluvia ha hecho resbaladizas las lanzas. El entierro se ve dificultado porque el agua brota incesantemente de la sepultura. Cuando finalmente lo llevan a cabo, las lluvias torrenciales han dejado lugar a tormentas huracanadas. Dado que en el Noroeste amazónico casi siempre llueve y las tormentas son parte de la vida diaria, cuando uno escucha este relato (y más aún si lo leyera sin tener otras informaciones), no sospecha que pueda tratarse de algo más que de una lluvia común, ni Fernando tampoco lo dice. Más bien, la referencia continua a la lluvia parece ser un *leit-motiv* que da densidad poética al texto. Sin embargo, lo que está afirmando al mencionar insistentemente la lluvia es que su padre era un poderosísimo chamán: la lluvia torrencial sólo puede ser entendida a partir de otros contextos. La muerte de un poderoso chamán se ve siempre acompañada de lluvias y tormenta. Si los deudos no observan cierta conducta, puede hundirse parcialmente la tierra, y los deudos desaparecer en las profundidades. Este suceso repite lo sucedido en un momento del pasado mítico, cuando una inundación ablandó la tierra, haciendo desaparecer un primer cosmos, anterior al presente (estos relatos han sido publicados en CIPOLLETTI 1988a). El fallecimiento de un chamán poderoso repite, entonces, de una forma parcial y circunscrita, una catástrofe primordial que

<sup>15</sup> La evitación de mención del nombre propio se debe a que éste relaciona al individuo con los seres celestes; de ningún modo se debe al temor, pues no es posible dañar a alguien al pronunciar su nombre (sobre los nombres propios véase CIPOLLETTI 1997: 195 ss.)

<sup>16</sup> Fernando atribuye la locura del chamán rival y su muerte a los efectos de la venganza de su padre, luego de morir. La posibilidad de que un chamán se venga de sus rivales tras pasado el umbral de la muerte se halla presente en numerosos relatos secoya.

<sup>17</sup> Fernando era un hombre libre y vivía en el lugar en que había elegido vivir, Gerónimo era prisionero del ejército norteamericano y vivía en destierro y, a pesar de esto, dictaba las condiciones del trabajo conjunto.



afectó a la totalidad del cosmos. Para evitar esto, Fernando indicó a sus jóvenes parientes cómo debían comportarse cuando él falleciera y se desataran fuertes lluvias y tormentas:

Al momento de mi muerte, o tal vez después de mi entierro, pueden surgir fuertes vientos o incluso tempestades. Fíjense ustedes en el cielo: si lo ven con líneas blancas y oscuras comprenderán que llega el huracán. No bajen entonces de su casa<sup>18</sup>, no corraen, no griten: no se lamenten cuando la tempestad está por llegar, ni me lloren. Esperen a que todo eso haya pasado y entierren mi cuerpo. Si, por el contrario, salen ustedes al patio, dan voces, corren alocadamente, pueden ocurrir males mayores; incluso podría deshacerse la tierra o hundirse. ¡Tengan mucho cuidado! Para eso les contaré lo que vi cuando bebía *yajé*: sepan que han ocurrido ya en la muerte de una gran curandero cosas como esas, algunos alcanzaron a verlas<sup>19</sup>. Podría ocurrir el hundimiento de la casita solamente, o de la chacra, pero si el muerto tiene gran poder, pudiera hundirse la tierra hasta los confines. (PAYAGUAJE 1990: 130)

### El contexto del humor

A fines de los años 60 del siglo pasado, Pierre Clastres publicó un trabajo seminal titulado «De qué ríen los indios», en el que analiza dos relatos de los Chulupí del Chaco paraguayo, en los que se ridiculizaba a dos personajes que en la vida real se toman muy en serio: un chamán y un jaguar, y que hacían llorar de risa al relator y a sus oyentes (CLASTRES 1972). Lamentablemente, la importancia que tenía para Clastres el humor indígena ha influido poco en la investigación posterior. Fuera de menciones breves, el tratamiento profundo del tema es excepcional (véase a este respecto KRAUS 1998). Pareciera que en las sociedades indígenas no existe la risa, y que la actual corriente de la «antropología de las emociones» se dedica a otro tipo de emociones consideradas quizás más «serias». (Tampoco en los diccionarios especializados que he consultado existe la entrada «humor»). Quizás uno de los reproches de los etnógrafos del futuro a los de hoy sea nuestro desinterés con respecto al humor indígena. Aquí me voy a referir a un sector del humor secoya: al humor de Fernando, y señalar los casos en que es distinto o similar al de la mayoría de los individuos del grupo.

Fernando reía a menudo; reía con una risa contenida, un poco irónica, como corresponde a un chamán secoya, no con la risa abierta y contagiosa de quienes no lo son. En la mayoría de las ocasiones se trata de un humor «chamánico», pues se halla relacionado con esta función y no provocaría la risa de quien no lo es. Para cada una de las categorías que sigue a continuación existen una docena de ejemplos:

1) Temor ante la utilización de alucinógenos. Dado que el manejo de las plantas alcaloides implica experiencias extremas y dolorosas (incluyendo pérdida del conocimiento durante varios días), individuos no especializados, para explicar porqué alguien no quiso ser chamán o interrumpió el aprendizaje, dicen simplemente «tenía miedo», sin que exista la más mínima burla en el comentario.

Desde la niñez me he criado tomando [*yajé*]. Cuando era más grande ya invitaba a otros jóvenes, y los llevaba:

– Vamos a recoger *yajé* para preparar –

Vinieron cuatro jóvenes. Uno de ellos tenía miedo, así que dijo:

– Voy un momento a orinar –

Y cuando nosotros seguimos caminando, él regresó a su casa: ¡ Se escapó ! [risas].

- 2) Desobediencia a un consejo del chamán (o personas a quienes algo les ha salido mal porque no siguieron su consejo con respecto a temas de su incumbencia). Los chamanes secoya solían ver (y también llamar) en visiones a los animales que al día siguiente iban a ser cazados. Durante una sesión de alucinógenos, Fernando ve un tapir, que al día siguiente estará cerca de la aldea, pero aconseja a los presentes que no traten de cazarlo pues es muy peligroso. Dos hombres lo intentan, pero sin éxito, pues tiemblan tanto de miedo que apenas pueden sostener las lanzas:

Una vez invité a tomar *yajé* en la casa de unos familiares [...] Esa noche llamé a una danta que tenía todo el cuerpo bien blanco, *póí wenke*. Al otro día dije a mi hermano:

– Hay una danta, pero no la van a poder matar porque es muy brava.

Mi hermano David y otro pariente fueron [a cazarla]. Yo regresé a mi casa por la mañana. Mi hermano había ido a mirar el saladero donde van a comer las dantas. Llegaron despacio hasta el saladero, y ahí vieron a la danta acostada, con su cría. Cuando los vio, la danta se puso de pie, y mi hermano disparó con la chimenea. Era buen cazador, pero con el susto no podía sujetar bien el arma [risas], falló. No la hirieron. Cuando ya dispararon [todas las municiones], como a las chimeneas hay que cargarlas de nuevo, tiraron las carabinas al suelo y se subieron a un árbol. La danta se fue; cuando bajaron del árbol no había ni una huella de sangre. Nada.

- 3) Disminución de la propia importancia, un típico *understatement*. A primera vista la merma del propio valor parece ser una cortesía, pero es una forma tan extrema – una reducción al absurdo – que se desmascara como lo que es en realidad: una burla. El padre de Fernando había bebido alucinógenos con varios chamanes. Mario, uno de ellos, (quien luego lo matará), no puede continuar bebiendo, pues la bebida es sumamente concentrada. Su padre le da de beber esta misma bebida a Fernando, que era adolescente.

Al otro día, Mario preguntó a mi papá:

– El [Fernando] ¿ tomó lo que usted le trajo ?

– Sí, ya tomó.

[Dirigiéndose a Fernando] – ¿ Y cómo usted ya puede tomar tan fuerte ?

Yo le contesté:

– No era tan fuerte, porque usted ya se había tomado la parte fuerte [risas]

<sup>18</sup> Las viviendas se construyen sobre pilotes, a unos 2m del suelo.

<sup>19</sup> Esto significa que algunas personas que viven en la actualidad han visto estos acontecimientos, o sea, que no se está refiriendo a un pasado lejano.



– Sí, era muy fuerte, por eso no seguí tomando.

– Pero no es tan fuerte – le dije.

Y entonces ya había gente que estaba enojada y tenía envidia, porque vieron que yo había tomado bien espeso y pensaban que iba a ser más avanzado e iba a terminar [matar] a la gente, brujeándola.

Aquí el humor actúa sobre dos pivotes: decirle a un chamán (que no había logrado beber) que la bebida era débil es llamarlo débil también a él (una gravísima ofensa). Por otra parte el humor surge del absurdo de que una bebida tenga partes más fuertes que otras.

- 4) Los seres celestes (*wiñá'ó wái*). Los seres celestes son la encarnación de lo bello y lo perfecto, jamás he escuchado que alguien se ría de ellos, pues no tienen nada de risible. La única oportunidad en que descienden a la tierra es durante el desarrollo de una sesión en que se ingieren alucinógenos, si el chamán que la conduce tiene suficientes conocimientos como para atraerlos con sus cantos. Es una comunión entre dos órdenes de la realidad y también exhibir la relación que uno tiene con las deidades. En estas sesiones el chamán cuenta cómo cazarán el tapir, lo cocinarán y comerán su grasa. Los seres celestes se alejan entonces asqueados, pues no comen carne, de modo que la mención de la misma les inspira repugnancia. En circunstancias habituales, ningún Secoya – sea o no chamán – se reiría de los seres celestes, lo risible surge aquí del contraste entre los gustos de los seres celestes y los seres humanos:

Y cuando uno llama a la danta, cuando ésta ya sube <sup>20</sup>, los *Wiñá'ó wái* suben hacia arriba, al cielo [risas]. A los *Wiñá'ó wái* les da asco el olor de la danta, porque ellos nunca han comido [de su carne], y por eso suben [risas]. Cuando la danta se aleja un poco los *Wiñá'ó wái* vuelven a bajar.

- 5) Tensión entre ser y parecer. En la época en la que Fernando ingería intensamente alucinógenos, al volver en sí de un prolongado desmayo, se halla aún en parte en el mundo de las visiones. Confunde un recipiente con bebida con un anzuelo y un trozo de cazabe con una flauta de hueso de garza, con la cual intenta tocar una melodía:

Antes de tomar [alucinógenos] había dicho a mi cuñada  
– Cuando me levante, tráeme *chicha* para tomar –  
Ella, cuando me vio levantado, me trajo para tomar.  
Cuando la vi le pregunté:  
– ¿ Qué es eso ? ¿ Para pescar ? [risas].  
– No, esto es para tomar.  
Y más tarde vino mi hermana Matilde, comiendo tortilla de cazabe [yuca]. Y le pregunté:  
– ¿ Qué traes ?

Entonces ella me dio, y yo veía como si fuera *sérá* [una flauta hecha de un hueso del ave]. Lo cogí, soplé, y cuando soplé sonaba como si fuera *sérá*. A lo mejor era *sérá* mismo ! [risas]

A diferencia de los ejemplos anteriores, este tipo de humor pertenece al repertorio general y forma un nudo central del humor secoya, el de la tensión entre «ser» y «parecer», realidad y apariencia, que llega a su culminación con las numerosas apariciones del

«mundo invertido» en los relatos. El punto más sugestivo está dado por el desentendimiento entre lo que quiere decir el emisor y la comprensión errónea del receptor y culmina en curiosos relatos «pedagógicos», que dan una lección a través de la paradoja (CIPOLLETTI 1988a: 228-231, 235-237). Uno de los pivotes del humor secoya es la imposibilidad de decodificar la realidad, ya sea, como en este caso, de un chamán, o de ciertos seres extrahumanos, que no entienden la realidad humana.

- 6) Humor situacional. Una ocasión de risa surgió, por último, del trabajo conjunto, provocada por alguna pregunta que yo formulaba y que Fernando encontraba absurda (antes de oír la respuesta ya me lo daba a entender su risita burlona). Una de estas preguntas absurdas fue, por ej., si los seres celestes (*wiñá'ó wái*) mueren. Ya que los seres celestes no nacieron ni morirán, la pregunta era absurda y risible.

### Edición y autoría

Los varios problemas conectados con la forma de la edición pueden resumirse en mi opinión en una paradoja de la publicación de este tipo de relatos: respetamos y exigimos una citación correcta de las fuentes escritas, y simultáneamente tenemos otra conducta con respecto a las fuentes orales: cortamos, cambiamos de lugar, ordenamos de un modo distinto al del relator, lo cual conlleva una deformación intrínseca del contexto.

Cabe plantearse la pregunta acerca de la validez de incluir dentro de la historia de vida informaciones surgidas en otras oportunidades. Para este procedimiento hay un antecesor ilustre: Paul RADIN (1983) agregó a la historia de vida del Winnebago Crushing Thunder informaciones sobre rituales, etc. que éste le había dado anteriormente, de modo que el texto resultante se parece mucho a un tratado etnográfico. En este caso, al referirse a los seres míticos, por ejemplo, Fernando no contaba su historia pues habíamos hablado repetidas veces de ellos. Para permanecer en el ejemplo de la lluvia luego de la muerte de su padre, es mencionada sin referirse a los sucesos míticos que la explican. Incluir éstos en el relato explicarían al lector el significado de la lluvia y la tormenta, y haría al texto etnográficamente más denso. Pero ¿ seguiría siendo la historia de vida como él eligió contarla, o más bien tendríamos una forma de discurso que él nunca hubiera verbalizado en esa forma ? (Un procedimiento que permitiría no prescindir de estos textos que respaldan la narrativa, sería incluir los relatos o informaciones pertinentes en una diagramación gráfica diferente a la del texto narrado).

La necesidad de hacer participar al lector en la situación en que surgió el relato implica asimismo la marcación tipográfica de situaciones no verbales, especialmente las risas. En algunos casos el lector

<sup>20</sup> Se considera que los tapires habitan en el inframundo, de allí los atrae el chamán para que asciendan a la superficie terrestre.



tiene la impresión que se cuenta con voz seria y engolada... cuando en la realidad hubo una atmósfera jocosa. Esto sucede, por ej., con los mitos de origen y las visitas al reino de los muertos, temas que para los editores son serios «por naturaleza», pero que contienen episodios que se festejan a carcajadas.

Una pregunta habitual en cuanto a este género es el de la representatividad de un/a narrador/a: ¿ En qué medida era Fernando representativo de su sociedad o, más concretamente, de los chamanes de la misma? De las conversaciones con otros chamanes se desprende que el sistema general de sus afirmaciones, el «armazón», es muy similar y que hay un repertorio común entre ellos. Sin embargo, una característica de Fernando es probablemente propia de él y no compartida – al menos no la he encontrado hasta ahora en otros chamanes: su convicción de que el chamán que posee profundos conocimientos no hace daño – a no ser como defensa por un mal causado por un colega – y su contrario: que los chamanes malignos son quienes no lograron avanzar en el camino del conocimiento y permanecieron en una etapa inferior del mismo. Fernando entendía el ejercicio del chamanismo como una superación – si bien difícil de lograr – de la fascinación que ejercen el mal y el daño. Sentía cierto desprecio hacia quienes hacen daño gratuitamente, sin tener ningún motivo<sup>21</sup>, y atribuía esto a que habían quedado presos en una etapa

inferior del conocimiento. Sospecho que esta convicción profunda de Fernando era un rasgo privativo de él. Cabe preguntarse si él hubiera llegado a esta conclusión de no haber escuchado jamás el mensaje cristiano y, sobre todo, si hubiera tenido la posibilidad de practicar como lo había hecho hasta la llegada de los misioneros protestantes. Esta influencia minó las bases de la tradición chamánica, hizo que Fernando careciera de discípulos y tuviera escasas posibilidades de ejercer. Pero al mismo tiempo que decrecía el ejercicio se acentuaba la reflexión y la cavilación sobre estos temas. Con el correr de los años, Fernando debió abandonar paulatinamente la cacería, el trabajo en la chacra, y disponía de más tiempo para reflexionar y elaborar sus visiones. Es muy posible que nuestro trabajo conjunto de fijar su vida le fuera bienvenido, entre otras cosas, porque era una oportunidad de plasmar – con los medios innovadores de la literalidad – sus pensamientos.

<sup>21</sup> Hacer daño para vengar un acto maligno realizado por otro chamán no entra dentro de esta categoría: es parte de la ética secoya.

## Bibliografía

- APES William  
1829 *A Son of the Forest. The Experience of William Apes, a Native of the Forest. Comprising a Notice of the Pequot Tribe of Indians.*-Written by Himself. New York.
- BARRETT S. M.  
1996 «Einführung», in: *Geronimo*, pp. 14-20.
- BORGES Jorge Luis  
1927 *Textos recobrados 1919-1929.*- Buenos Aires.- 1977.
- BRUMBLE JR. David  
1981 *An Annotated Bibliography of American Indian and Eskimo Autobiographies.*- Lincoln and London.  
1988 *American Indian Autobiography.*- Berkeley etc.
- CIPOLLETTI María Susana  
1985 «La concepción del mundo de un shamán secoya».- *Revista Española de Antropología Americana* (Madrid) XV.  
1988a *Aipe koka. La palabra de los antiguos. Tradición oral secoya.*- Quito.  
1988b «El animalito doméstico quedó hecho cenizas»: Aspectos del lenguaje shamánico secoya, in: BIDOU Patrice y Michel PERRIN (eds.), *Lenguaje y palabras chamánicas*, pp. 9-34.- Quito.
- 1996 «Vom Verstorbenen zum Ahnen? Der Tod eines Secoya-Schamanen (Ost-Ecuador)», in: DÜRR E. y S. SEITZ (eds.): *Religionsethnologische Beiträge zur Amerikanistik*, pp. 193-210.- Münster. [Traducción al español en prensa en *Amazonia Peruana*, Lima]
- 1997 *Stimmen der Vergangenheit, Stimmen der Gegenwart: Die Westtukano Amazoniens 1637-1993.*- Münster.
- CIPOLLETTI María Susana (ed.)  
1987 *Calixto Llampá, una vida en la puna.*- Buenos Aires: Ediciones culturales argentinas. Ministerio de Educación.
- CLASTRES Pierre  
1972 «Worüber lachen die Indianer?», in: *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, pp. 126-147.- Francfort.- 1976. [Original francés en: *Les Temps Modernes*, 253. Paris 1967]
- GERONIMO  
1996 *Ein indianischer Krieger erzählt sein Leben.*- Gotinga. [Original: S. M. Barrett: *Geronimo's Story of His Life*. New York 1906]
- GUSDORF Georges  
1956 «Conditions et limites de l'autobiographie», in: RICHENKRON Günter y Erich HAASE (eds.), *Formen der Selbstdarstellung. Analekten zu einer Geschichte des literarischen Selbstportraits*, pp. 103-123.- Berlin.



- GUIERAS HOLMES Calixta  
1961 *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian.*- New York.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ Manuel (ed.)  
1988 *Sociedad y cultura en las biografías indígenas americanas.*- México.
- HENDRICKS Janet Wall  
1993 *To Drink of Death. The Narrative of a Shuar Warrior.*- Tucson and London: Univ. of Arizona Press.
- KARTTUNEN Frances  
1994 *Between Worlds. Interpreters, Guides, and Survivors.*- New Brunswick, New Jersey.
- KRAUS Michael  
1998 «Die Weißen sind so komisch, so komisch...» – Über den Spott der Indianer und den Ernst der Ethnologie, in: KAPFER Reinhard (ed.), *Wegmarken: eine Bibliothek der ethnologischen Imagination.*- Hammer.- Wuppertal.
- LANGNESS Lewis L.  
1965 *The Life History in Anthropological Science.*- New York.
- LEVINE Robert M.  
1994 «The Cautionary Tale of Carolina Maria de Jesus».- *Latin American Research Review* (29) 1: 55-83.
- LEWIS Oscar  
1961 *The Children of Sánchez.*- New York.  
1964 *Pedro Martínez.*- London.
- MCBRIDE Bunny  
1995 *Molly Spotted Elk. A Penobscot in Paris.*- Norman and London: University of Oklahoma Press.
- MILLER Jay  
1989 Mourning Dove: «The Author as Cultural Mediator», in: CLIFTON James A., *Being and Becoming Indian.*- Biographical Studies of North American Frontier, 8. Illinois.
- PAUL Sigrid  
1979 *Begegnungen: zur Geschichte persönlicher Dokumente in Ethnologie, Soziologie, Psychologie.*- 2 tomos. Hohenschäftlarn.
- PAYAGUAJE Fernando  
1990 *El bebedor de yajé.*- Ecuador: Shushufindi.
- PONIATOWSKA Elena  
1982 *Allem zum Trotz... Das Leben der Jesusa.*- Bornheim-Merten. [Original 1965]
- RADIN Paul (ed.)  
1983 *Crushing Thunder. The Autobiography of an American Indian.*- Lincoln and London. [Original 1926]
- SCHULZE Winfried (ed.)  
1996 *Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte.*- Berlin.
- VALDERRAMA FERNANDEZ Ricardo y GUTIÉRREZ Carmen Escalante  
1977 *Gregorio Condor-Mamani. Autobiografía.*- Cuzco.  
1992 *Nosotros los humanos. ñuqanchik runakuna. Testimonio de los quechuas del siglo XX.*- Cusco: Centro de estudios regionales andinos «Bartolomé de las Casas».
- VICKERS William T  
1981 «The Jesuits and the SIL: External Policies for Ecuador's Tucanoans through three centuries», in: HVALKOF Sören y Peter AABY (eds.), *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*, pp. 50-61.- Copenhagen: IGWIA and Survival International.
- VIEZZER Moema (ed.)  
1977 *Domitila Barrios de Chungara: Si me permiten hablar.*- México.
- WATSON Lawrence C. y Maria-Barbara WATSON-FRANKE  
1985 *Interpreting Life Histories. An Anthropological Inquiry.*- New Brunswick, New Jersey.
- WINEMUCCA HOPKINS Sarah  
1969 *Life among the Paiutes: Their Wrongs and Claims.*- Bishop, California. [Original 1883]
- WOOD Richard D.  
1988 «Mexican Autobiography».- *Bibliographies and Indexes in World History* (New York) 13.

## Résumé

Bien que les apports de l'anthropologie aux histoires de vie indigènes aient augmenté au cours de ces dernières décennies, ce thème continue d'être peu étudié dans les sociétés des Basses-Terres sudaméricaines. Notre propos présente ici les problèmes de recollection et d'édition de l'histoire de vie racontée par un chamane Secoya (Tucano occidental) d'Amazonie équatorienne, enregistré entre 1983 et 1989.

## Summary

Although in the last decades anthropological studies on indigenous life histories increased, this genre has been neglected for the societies of the south american lowlands. A first analysis is provided here on the recollection and edition of a life history as told by a Secoya shaman (western tucanoan) of the ecuadorian Amazon, which has been taped between 1983 and 1989.

