

LA FASCINACION DEL MAL

Historia de vida de un shamán secoya
de la amazonía ecuatoriana

María Susana Cipolletti
Fernando Payaguaje

LA FASCINACION DEL MAL

Historia de vida de un shamán secoya
de la amazonía ecuatoriana



2008

LA FASCINACIÓN DEL MAL
Historia de vida de un shamán secoya de la amazonía ecuatoriana
María Susana Cipolletti
Fernando Payaguaje

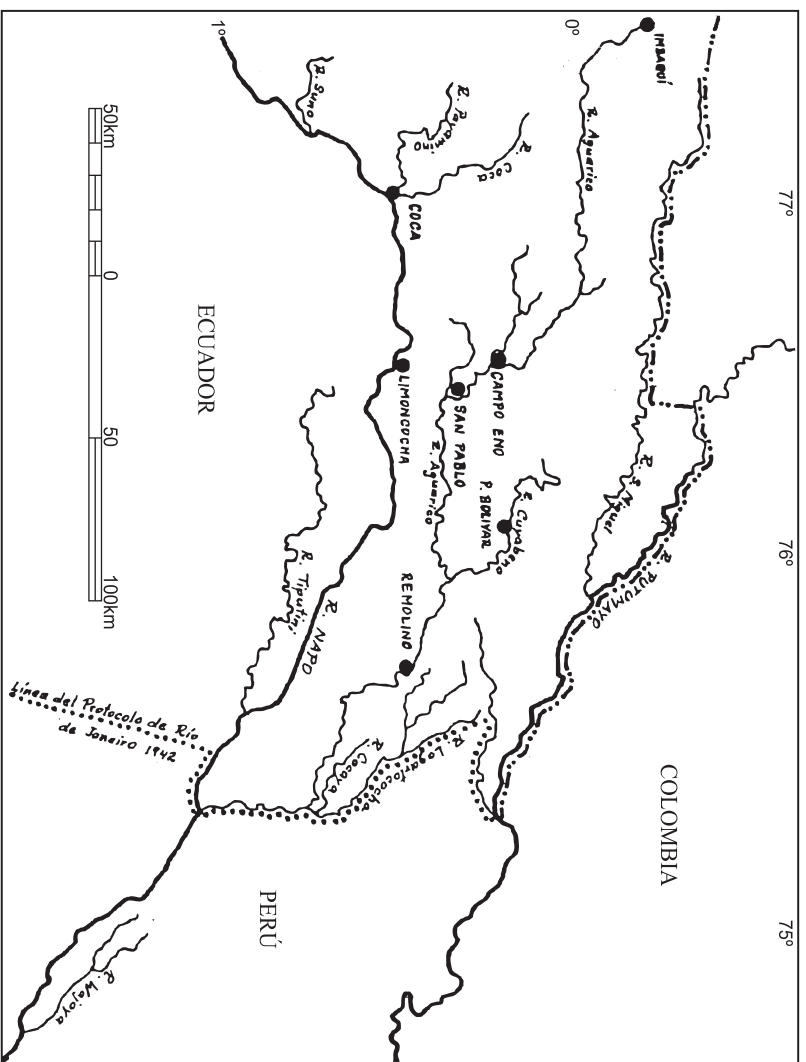
1era. edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfonos: 2506-247 / 2506-251
Fax: (593-2) 2 506-255 / 2 506-267
e-mail: editorial@abyayala.org
www.abayala.org
Quito-Ecuador

Diagramación: Ediciones ABYA-YALA
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9978-22-725-1

Impresión: Ediciones Abya-Yala
Quito - Ecuador

Impreso en Quito - Ecuador, 2008



Comunidades secoya y Siona en el Ecuador.

PROLOGO

*“...y vientos que enterraban sus antiguos cantos en
archivos de bambú y plátanos silvestres...” (Walcott
1992: 13, trad. M. S. C.)*

Todo libro es una obra de largo aliento, que diversas circunstancias (no más importantes pero más urgentes) obligan a veces a interrumpir. Este tomo no es una excepción, y la demora es aún más grave porque Fernando murió en 1994 y su nieto Marcelino, a quien tanto debo, pocos años más tarde. Ambos estaban de acuerdo con la publicación de las memorias que siguen a continuación, de modo que su aparición los hubiera complacido.

Nuestros largos y a lo largo de los años repetidos encuentros significaban posiblemente algo distinto para los que estábamos embarcados en este trabajo. Quien conozca la forma de ser mesurada y parca de los ancianos shamanes secoya, entenderá que Fernando no lo verbalizaba expresamente, sino a través de su entusiasmo para transmitir sus experiencias. Según sus nietos, Marcelino y Jorge Lusitande, quienes a lo largo de los años tradujeron sus palabras, a ellos les interesaba aprender temas de su religión y de su historia, que o no conocían o sólo conocían parcialmente. En cuanto a mí, Fernando no sólo me otorgó su confianza y me hizo partícipe de sus conocimientos, sino que me dio además la convicción que aquello que define a un pensador, un intelectual, su placer en la reflexión, no es básicamente diferente entre distintas culturas, por más que éstas lo sean. Fernando reconocía por lo demás mi condición de extraña, aunque amiga: Después de numerosas conversaciones sobre las visiones de “otros mundos”, desencadenadas por la ingestión de las plantas psicotrópicas, le pregunté una vez qué vería yo bajo la influencia de las mismas. No dudó en su respuesta lapidaria: ¡“Letras y ángeles”! (Hay que aclarar que Fernando, en oposición

a muchos shamanes actuales, era adverso a dar de beber alucinógenos a personas no-indígenas, porque, en su opinión, el hecho de hacerlo “por curiosidad” podía desencadenar graves desgracias). Desde entonces he estado en otras sociedades indígenas y hablado con muchas otras personas, pero jamás las conversaciones mantenidas alcanzaron la densidad de éstas, cuando Fernando nos guiaba a sus nietos y a mí por sus experiencias visionarias. Cuando muchos de los sucesos a los que se refiere Fernando en las siguientes páginas hayan sido olvidados, quedará, creo, en la memoria de quienes lo conocieron, el recuerdo de su sabiduría y su humor basado en la paradoja. Ojalá las tentaciones de la globalización no siegen los cauces de esos conocimientos en los que él era un sabio especialista.

Desde 1983, cuando nos conocimos, los secoya de San Pablo hicieron que estar allí fuera una experiencia imborrable: A Matilde, Celinda, Maruja y Reinaldo, Amalia y Marcelino, Elías, Belisario y Emilio y sus respectivas familias, mi profundo agradecimiento.

Al espíritu crítico y el dominio del español de mi amigo, Dr. Eduardo Crivelli (Buenos Aires), le debo haber evitado varios errores estilísticos y gramaticales (gracias, A. de Q.), así como también agradezco a Stephan Hespers (Bonn) la atenta lectura del manuscrito.

Bonn (Alemania), junio 2007

INTRODUCCIÓN

“Cualquier destino, por largo y complicado que sea, consta en realidad *de un solo momento*: el momento en que el hombre sabe para siempre quién es” (Borges 1949:562).

Un deslinde de géneros

El género autobiográfico ha sido abordado por todas las ciencias del hombre, desde los estudios literarios a la historia y la psicología. A su vez, la historia de las mentalidades ha despertado un interés por individuos concretos y su percepción del mundo, especialmente de integrantes de clases sociales que generalmente no se articulaban por escrito, y la necesidad de analizar textos autobiográficos o “documentos-ego” (Schulze 1996:12, 14; véase Paul 1979, 1996 para una presentación de las obras existentes hasta entonces; Spülbeck 1997). La metodología de este acercamiento, que minimiza la interferencia del investigador e ilumina una sociedad a través de la opinión de los individuos que la conforman, ha sido tratada, entre otros, por Langness 1965 y Watson y Watson-Franke 1985.

La autobiografía es un género históricamente tardío y originado en Occidente. Como señaló Gusdorf (1956) en un trabajo seminal, sumergirse en el propio pasado y resumir la propia vida no es una necesidad humana generalizada. En sociedades de Nueva Guinea e Indonesia, los intentos de recabar historias de vida chocaban con la incompreensión de los entrevistados (Rosaldo 1976:122, Röttger-Rössler 1993). Los rai de Nepal, por ejemplo, se referían a sus relaciones genealógicas o al bajo costo de los búfalos en el pasado. Sólo los shamanes y sacerdotes se referían a su vida, cuyo foco residía en el camino que siguieron hasta convertirse en tales (Gaenzle 2001: 9).

Tampoco en Sumba, Indonesia, existe la historia de vida como género, la elaboración de un sacerdote de su experiencia personal, produjo un texto cuyo contenido es una innovación, pero expresada bajo las formas métricas del verso tradicional (Hoskins 1985). También en otras sociedades los shamanes, sacerdotes y “big men” parecen ser los únicos que cuentan su historia de vida, que consiste por lo general en los sucesos existenciales relacionados con su función.

En el pasado se insistía en legitimar las historias de vida en relación a su “veracidad”, es decir, que el o la narrador/a contara hechos sucedidos y comprobables, una perspectiva que ha dejado lugar en forma creciente a la importancia dada al proceso de narrar y a la producción del texto (véase, por ej. Rosenwald y Ochberg 1992: 3 ss.). La invención y el modo peculiar de una persona de ver los acontecimientos a los cuales se refiere, se aceptan de personas no conocidas, pero a personas famosas se les exige que se atengan a la “verdad”. La obra de Stoll (1999), que denuncia que Rigoberta Menchú ha contado en sus memorias hechos no verdaderos, ha despertado una conmoción que se explica sobre todo por la relevancia de la personalidad de la narradora (véanse los artículos editados por Arias 2001). En nuestro caso, la “verdad” – entendida como la comprobación de hechos sucedidos – carece de relevancia, ya que los textos de Fernando pertenecen prácticamente en su totalidad al ámbito religioso, en el cual las vivencias son “reales” por definición.

Dentro del género biográfico las diferencias entre biografías y autobiografías saltan a la vista: en el primer caso se trata de la perspectiva que tiene una persona de otra, que se basa muchas veces en una relación profunda, como en los retratos editados por Casagrande (1960), pero sabemos muy poco de cómo estas personas se veían a sí mismas. Estas dos formas – las autobiografías y las historias de vida recabadas por otro – ya sea un etnógrafo, un periodista o un amante de temas indígenas – presentan problemas metodológicos diferentes. En el primer caso se trata de aquello que ha elegido un individuo para presentarse, en el segundo existe continuamente la interferencia del investigador y editor, que cumple por lo general un papel determinante en el resultado final.

El número de autobiografías es mucho menor que el de las historias de vida, ya que presupone el manejo de la lengua escrita. Los ejemplos más tempranos datan de fines del siglo XIX, como Black Hawk (1833) y Winemucca Hopkins (1883).¹ Sin embargo, existen numerosas autobiografías e historias de vida de mujeres y hombres de sociedades indígenas, especialmente de América del Norte. Este género fue introducido allí en la segunda mitad del siglo XIX y se originó en un contexto histórico determinado, con el avance del frente de ocupación anglosajona en detrimento de los territorios indígenas.

En comparación con las cientos de historias de vida y biografías de indígenas norteamericanos publicadas, los trabajos similares sobre indígenas de América Central y del Sur son escasos. En los Estados Unidos, las historias de vida indígenas comienzan a ser escritas luego de la victoria de las tropas anglosajonas; varias proceden de individuos destacados de distintos grupos sioux, de las cuales la más conocida es la de Black Elk (1979). Brumble (1981) ha comentado más de 500 obras de este tipo relativas a los inuit y a los indígenas del norte del continente.

La situación en Pampa y Patagonia, en el extremo sur del continente, fue similar en muchos aspectos a la de las praderas norteamericanas, por ejemplo en la adopción del caballo y su conversión, en un breve período de tiempo, en grupos ecuestres. En ambas regiones el enfrentamiento entre indígenas y “blancos” terminó con la victoria definitiva de las tropas militares sobre las sociedades indígenas. Sin embargo, a diferencia de los Estados Unidos, no se originaron en el extremo sur del Continente este tipo de memorias indígenas, y, más aun, no existía prácticamente en los no-indígenas la convicción que este tipo de recuerdos fuera algo digno de ser preservado. Las guerras del ejército argentino contra los grupos de lengua mapuche y tehuelche no tuvieron nada que envidiar, en cuanto a ferocidad, a las del norte del continente, pero apenas conocemos a los equivalentes de Gerónimo o de Black Elk en el sur a través de sus palabras. Este desinterés respondió a diversos motivos, entre ellos, la mucho más endeble tradición del género autobiográfico y biográfico en España y sus colonias con respecto a la de los países anglosajones. Pero quizás también desempeñó un papel la necesidad de la ética protestante de justificar la conquista, una justificación rara en el sur del Continente.

En América del Sur, la mayoría de historias de vida proviene de campesinos de los Andes e incluyen tanto a indígenas del campo como urbanos. Las condiciones de existencia en las minas de Bolivia en los años 1960 halla su expresión en la historia de vida de Domitila Chungara (Viezzler 1977, Barrios de Chungara y Acebey 1986; véase también Nash 1992.). Otras historias de vida son las de Condor Mamani (Valderrama y Escalante 1977, véase también Valderrama y Escalante 1992), Phuturi Suni (1997), Erasmo (Matos Mar y Carbajal 1974) y una mercadera boliviana (Buechler y Buechler 1996). Más hacia el sur se han recogido algunas historias de vida de mapuche en los Andes chilenos y argentinos (Hilger 1966, Coña en Moesbach 1930, Pérez Amat y González Coll 1992) y de un arriero de los Andes del sur (Cipolletti 1977).

En cuanto a las tierras bajas, las obras existentes son aún más escasas: la más conocida es la de Helena Valero, una niña raptada por los yanomami en Venezuela y que vivió muchos años con ellos (Valero 1984). En Ecuador se cuentan los trabajos de Muratorio (1988, 2000) sobre los runa quichua y, sobre los secoya, una breve autobiografía de Fernando Payaguaje grabada a instancias de los capuchinos (Payaguaje 1990) y la autobiografía escrita por Piaguaje (1990), sobrino del anterior. Dos valiosos trabajos comparten características de este género sin encuadrarse totalmente en él: el relato autobiográfico de un guerrero shuar del Ecuador (Hendricks 1993) y las confidencias del uitoto Hipólito Candre (Candre y Echeverri 1996). El primero es una historia de vida parcial; el segundo contiene sobre todo relatos míticos.

Fuera del ámbito exclusivamente indígena, la vida de Carolina María de Jesús, una mujer de una favela brasileña, alcanzó alrededor de 1960 un éxito mundial (véase Levine 1994); Porzecanski y Santos (1994) tratan los relatos de algunos afroamericanos del Uruguay.

Otras obras muestran una relación estrecha con la historia de vida, aunque no existe el intento de diferenciar claramente lo concretamente autobiográfico de la ficción, como las obras del escritor cubano Miguel Barnet, la más conocida de las cuales es la de Esteban Montejo, el Cimarrón, un ex-esclavo (Barnet 1977). Su “novela-testimonio” (Barnet 1983) ha ejercido influencia en muchas obras posteriores. De

Cuba procede además una recopilación de testimonios de distintos ritualistas cubanos (Fernández Robaina 2001) y las memorias de un “santero” cubano en la diáspora norteamericana (Vélez 2000).

Si bien no son historias de vida en sentido estricto, en los años 20 del siglo pasado, conocidos antropólogos recibieron la propuesta de Elsie C. Parsons de escribir en primera persona la autobiografía de un indígena de la sociedad donde investigaban. Entre otros lo hicieron P. Radin, A. Kroeber y R. Lowie (véase Parsons 1962). De otro tenor son las obras escritas por individuos que habían vivido en el seno de una sociedad indígena muchos años, y se hacían pasar por tales, como Sylvester Long entre los blackfeet (Long 1928).

Amazonía y las Praderas

A pesar de las diferencias espaciales y cronológicas que median entre las Praderas norteamericanas del siglo XIX y la Amazonía del siglo XX, existen ciertas similitudes en las historias de vida. Algunas de las reflexiones más profundas en la hermenéutica de las historias de vida de indígenas norteamericanos del siglo XIX y comienzos del XX se deben a David Brumble, quien señala, entre otras cosas, que los indígenas de esa época no se refieren nunca a su infancia, un rasgo característico de indígenas no-aculturados, pertenecientes a lo que denomina una “tradición preliteraria” (“preliterate tradition”, Brumble 1988: 49). La historia de la propia vida es la de los hechos de adulto o el paso decisivo para convertirse en tal (así, White Bull inicia el relato de su vida con la caza de su primer búfalo). Cuando los guerreros y cazadores del siglo XIX se refieren a un episodio de su infancia, lo hacen por dos motivos: o como ilustración de otros acontecimientos o como respuesta a la insistencia del editor. Tampoco se refieren los relatores a la vida en las reservas, aunque en muchos casos los años vividos allí superaron en mucho a los años libres en las praderas. (Brumble 1988: 60).

Las referencias de Fernando a su infancia, como veremos, además de ser raras, aparecen sólo en función de otro hecho, que es el central del relato, por ej. cuando él era niño y su padre fue embrujado por otros shamanes. Unas pocas referencias a su infancia fueron breves respuestas a una pregunta mía. El período que abarca las memorias de

Fernando se extiende entre su adolescencia - con el inicio de la ingestión de plantas psicotrópicas - hasta aproximadamente 1955, año en el que los misioneros protestantes fundamentalistas del Summer Institute of Linguistic (Instituto Lingüístico de Verano) comenzaron su tarea entre los secoya, e hicieron tambalear con el paso del tiempo el sistema shamánico, como veremos más adelante. Cuando en 1985 le propuse grabar su vida, Fernando aceptó e inmediatamente contó sus primeras experiencias con alucinógenos, en el inicio de un arduo camino que lo convertiría luego en el shamán más famoso de la región. Aquí, el uso de alucinógenos es equivalente al papel que la guerra y la vida libre en las praderas tenía para los indígenas del norte del continente: antes de la experiencia con ellos no sucedió, según la perspectiva del individuo. nada importante. La concepción de Fernando de su vida muestra más similitudes con la de un guerrero sioux de fines del siglo pasado que con la concepción de un indígena andino del presente.

Brumble señala (1988: 60) que los antiguos guerreros de las praderas no concebían la existencia como un desarrollo paulatino. Sin embargo, existen en mi opinión excepciones en relatores de otro tipo de sociedades que las cazadoras, en las que la infancia juega un papel importante. Tanto las historias de vida o autobiografías indígenas pueblo/hopi (Seamen 1993, Talayeswa 1942), como también la mayoría de las historias de vida de campesinos andinos, suelen contener referencias menudas a la infancia. Una explicación cabal de este hecho supera el marco de este trabajo, pero es posible plantear un par de hipótesis. Por un lado, habría que conocer en cada uno de los casos el grado de escolarización de los relatores, ya que en su paso por la escuela adoptaron probablemente la secuencia cronológica propia del pensamiento occidental. Es posible que la explicación se halle también en su inserción en sociedades y concepciones del mundo muy distintas a las de los guerreros de las praderas. Quizás no sea casual que los individuos pertenecientes a una sociedad agricultora vean su propia vida como un desarrollo paulatino, que parte de la infancia y se extiende hasta la vejez. Para ellos, la observación del crecimiento y desarrollo paulatino de los vegetales es una experiencia diaria; el paso de ésta por diferentes estadios implica una “cronología”, que podría tener un equivalente en la concepción de la propia existencia.

Cuando Fernando comenzó su relato de vida, se refirió primeramente a los mitos de creación secoya y luego a sus experiencias. Lo mismo hizo el apache Gerónimo (1906), que comienza contando el mito de origen de su pueblo y luego se refiere a sus experiencias como guerrero. Brumble (1988: 11 ss.) opina que esto fue una interpolación del editor, quien pensaba que debía ordenar el material cronológicamente. En mi opinión existe, sin embargo, otra explicación posible: Tanto Gerónimo como Fernando se refirieron primero a los mitos de creación y origen del cosmos porque eran el marco que daba sentido al individuo y le otorgan su razón de ser actual.²

También otras características de la forma de relatar de Fernando recuerdan a los indígenas de las Praderas. Brumble (1988: 24 ss.) reconoce entre los distintos géneros narrativos, a los *coup tales*, contados por los guerreros, en los que describían el “golpe” (podía tratarse simplemente de un contacto físico) propinado al enemigo, que conferían honor y prestigio a su protagonista. Así, los *coup tales* eran una suerte de *curriculum vitae*: para demostrar la veracidad de las propias proezas y que fueran reconocidas socialmente era necesario presentar o bien un testigo o un trofeo, cuya función era legitimar lo afirmado. Los *coup tales* eran el medio a través del cual un guerrero establecía su lugar en su sociedad y pueden resumirse en la fórmula “Yo hice esto y esto” (*op. cit.*: 27).

Los textos narrados por Fernando recuerdan en parte a ese género de las Praderas. El *curriculum* de un shamán consiste en gran parte en el ejercicio de sus poderes: visitar otros mundos, llamar a los animales de caza, curar enfermedades provocadas por seres míticos o shamanes malignos, etc. Sin embargo existe una diferencia importante: si bien los participantes en una sesión de alucinógenos observan el comportamiento de los shamanes y escuchan sus diálogos con las deidades, aquellos no verbalizan sus métodos, ya que sería peligroso hacer partícipe de sus poderes a posibles shamanes rivales. Por el contrario, los indígenas de las Praderas debían tener testigos que validaran sus palabras, como se ve claramente en el relato de Black Elk (Brumble 1988: 29).

A primera vista, la actitud del guerrero de las Praderas que enumera sus hazañas es opuesta a la forma velada de narrar del shamán

amazónico. Fernando disminuye a menudo sus logros, le quita importancia a su propia actuación o a la profundidad de sus conocimientos, y luego ríe burlonamente, mostrando así lo absurdo de la afirmación que ha acabado de hacer. Es decir, que tanto el guerrero sioux como el shamán amazónico destacan, si bien por medio de medios expresivos diferentes, la importancia de sus actos: los primeros, por la enumeración de los “golpes” que han realizado; los segundos, a través de la disminución engañosa de lo narrado. El guerrero de las praderas enumera abiertamente sus hazañas; este shamán amazónico lo hace veladamente. Pero en última instancia, ambos destacan, a través de distintos medios expresivos, su valentía y saber.

Mientras que para los guerreros sioux la presencia de testigos servía para corroborar la veracidad de lo narrado, las vivencias extáticas shamánicas son individuales. Pero, ¿cómo legitima un shamán ante los demás lo que ha experimentado en estos viajes a “otros mundos”? En el caso de los secoya, la veracidad de lo que cuenta se prueba mediante un “trofeo”, que cumple un papel similar al del cuero cabelludo: un objeto que da testimonio de su estadía en otros mundos y testimonia su acción y su poder. Entre éstos se hallan plantas que obtienen en el mundo superior o en el inframundo, silbatos que le entregan los seres celestes, y flautas confeccionados con huesos de aves que se le aparecen en las “visiones”. Tan importantes son estos objetos en tanto legitimación, que los shamanes se refieren generalmente a colegas de escasos poderes que fabrican estos objetos y los llevan escondidos a la sesión de alucinógenos, donde los muestran a los participantes, afirmando que los obtuvieron de los seres celestes (Cipolletti 2002).

Ya que estos objetos corporizan, además, la existencia de otros mundos y de los seres que los habitan, podría pensarse que son, para quienes los obtienen, una “reliquia”. Aquí utilizo una diferenciación entre trofeos y reliquias hecha por Chaumeil (1997: 208) con respecto a los ritos funerarios en las tierras bajas sudamericanas. Numerosas sociedades de esta región practicaban una forma de la guerra que incluía la toma de trofeos, que se consideraban investidos de ciertas propiedades. El trofeo es abandonado o incluso vendido después de haber cumplido su función, mientras que las reliquias se conservan dentro de la vivienda o son inhumadas nuevamente. Esta diferencia-

ción me parece adecuada para los objetos obtenidos de las deidades por los shamanes, como se verá en el suceso siguiente: Marcelino, nieto de Fernando, que durante varios años había traducido los relatos de su abuelo, me pidió en 1990 que le dejara mi grabadora y algunos cassettes para hacer grabaciones entre los secoya del Perú, de donde provenía su esposa y con la cual viajaría hacia allí. Al año siguiente me envió, por intermedio de un viajero, un lustroso silbato hecho del carozo del fruto de chambira (*Astrocaryum sp.*), que pende de un hilo de esta fibra y no se diferencia en nada de los silbatos secoya.

Cuando visité posteriormente a los secoya, escuchamos con Marcelino las grabaciones que él había hecho con varios shamanes en el Perú. Durante una pausa, me comentó que el silbato que me había enviado le había sido entregado por el shamán que estábamos escuchando, quien lo había obtenido de los seres celestes en uno de sus viajes al mundo superior, con la petición que me lo diera. ¿Qué razones tuvo este shamán, que no me conocía, para enviarme este silbato? El sabía, por Marcelino, que habíamos trabajado juntos mucho tiempo, y que alguien que no estaba presente durante las grabaciones las escucharía posteriormente. Conjeturo que el envío de un silbato procedente del mundo superior era una forma concisa pero contundente de validar a través de un trofeo la veracidad de sus experiencias y su familiaridad con otros mundos, que están abiertos sólo para los shamanes.

Biografía de Fernando

Fernando Payaguaje nació alrededor de 1921 en el Perú, en las cercanías del río Santa María (tucano: *Wajoyá*). Según la tradición secoya, en este lugar surgieron los antepasados del interior de la tierra y fue allí que el dios Ñañë dio su forma actual al cosmos y realizó su obra civilizadora. Estos sucesos son parte de extensos y elaborados relatos, que han sido tratados en otro lugar (Cipolletti 1988, 1991-92).

Alrededor de 1940, parte de los secoya trabajaban en el Perú para un patrón, en condiciones que se asemejaban mucho a la esclavitud. Para huir de esta situación, un grupo emigró en 1941 a la zona de Cuyabeno, y posteriormente al río Aguarico, en el Ecuador, zonas en esa época aún despobladas y en las cuales habían vivido anteriormen-

te grupos locales de la misma lengua (tucano occidental). El frente de explotación del petróleo, tan determinante en la actualidad en la vida de los grupos de la región, se hallaba recién en sus comienzos. Fernando recuerda esta época en una breve historia de vida (Payaguaje 1990: 44 ss.) y en los textos que siguen a continuación. En la voluntad de migrar desempeñaron un papel tanto la razón práctica de evitar la condición de siervos como el duelo y temor que produjo el fallecimiento de su padre, atribuida a un shamán maligno. Sin la protección del shamán, también su familia se hallaba potencialmente amenazada.

Los migrantes se instalaron primeramente en las cercanías del río Cuyabeno, donde vivían los cercanamente emparentados siona. Alrededor de 1955, dos grupos religiosos comenzaron su tarea de evangelización en la zona: los capuchinos, que, como se desprende de las crónicas publicadas por la Orden tuvieron escaso éxito (Vicariato 1989, Cípolletti 1997: 246 s.) y abandonaron el lugar poco después. Por el contrario, la llegada de un matrimonio de misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), tuvo a lo largo del tiempo consecuencias profundas en la sociedad secoya, hasta la expulsión de esta institución, decretada en 1981 por el gobierno ecuatoriano (véase Vickers 1981). Alrededor de 1971, los misioneros convencieron a los secoya de que se asentaran en San Pablo, una aldea a orillas del río Aguarico, donde las tierras cultivables eran de mejor calidad para la agricultura que las del Cuyabeno. Allí habitó Fernando hasta su muerte en 1994.

Si bien los shamanes secoya se concentran en determinadas familias, esto no significa que el oficio de shamán sea hereditario. Tampoco existe, a diferencia de otras regiones sudamericanas, la elección del individuo por parte de deidades. Se trata de una elección del individuo, que es influida, aunque no determinada, por la familia en la que ha nacido. Quien nace en el seno de un hogar donde hay uno o más shamanes (especialmente si se trata de su padre), es más probable que se incline a la carrera shamánica que quien ha nacido en el seno de una familia donde no los hay. La socialización tiende a despertar en el niño el interés en estos temas, pero lo determinante es la atracción que inspiran el conocimiento y el poder, y sobre todo, la aceptación de hacer extensas y dolorosas experiencias con los alucinógenos. En opinión de los secoya, la profesión shamánica exige una gran valentía, justamente

por las prohibiciones que es necesario respetar y sufrimientos que implica el manejo de los alucinógenos.

En el caso de Fernando, su padre, varios tíos, su bisabuela, su abuela y una hermana fueron shamanes o, como se los denomina al hablar castellano, *kuraka*.³ Especialmente su padre desempeñó un papel esencial en su formación y moldeó la profundidad de estas experiencias con alucinógenos, incluso retárdandolas cuando lo creyó necesario, ya que el joven aún no estaba maduro para ellas. También es necesaria una férrea fuerza de voluntad, ya que durante el período de enseñanza se debe mantener una estricta dieta y abstenerse de relaciones sexuales. Así, el aprendiz va estableciendo vínculos que afianzará más y más en el futuro con sus espíritus auxiliares *watí*, con los jaguares y con los seres celestes *wĩáo wai*.

Historia de un encuentro

Numerosos investigadores, entre los que me incluyo, prefieren desaparecer atrás de sus datos, adquirir una invisibilidad engañosa, la que, a más tardar después de la antropología postmoderna, sabemos que es una quimera. El modo más común de elaborar la información obtenida en el trabajo de campo es hacer desaparecer toda traza del observador (véase Tedlock 1991). Si existe un contexto en que la autoexclusión es aún más ilusoria es en la experiencia conjunta que significa contar una vida, que termina presentándose con escasas o ninguna referencia a la investigación y al tipo de relación entablada con el investigador (Hoskins 1985). Sin embargo, contar la propia vida a un individuo de otra sociedad, que por lo general viaja allí de forma intermitente, es una empresa tan curiosa, que es necesario comunicar al lector los fundamentos de esta relación. Por eso trataré de explicar qué representaba Fernando para mí, y, con cierto riesgo de equivocarme, qué representaba yo para él.

Si bien nuestra relación era cordial, no me atrevería a llamarla una amistad, o más bien la amistad posible entre personas de sociedades, hábitos etc. muy distintos. Las dificultades de la empresa de la amistad entre dos personas de culturas y existencias distintas, surgida durante el trabajo de campo, se ven claramente en un volumen que

postula incluso la creación de una corriente antropológica (“humanistic anthropology”, Grindal y Salomone 1995), algunos de cuyos artículos quizás sean recordables justamente porque irritan.⁴

Mi biografía está relacionada con la de los secoya de un modo que no preví en un comienzo, en una relación que comenzó por un interés científico y terminó siendo mucho más. A fines de los años 70, la lectura de la bibliografía existente sobre diferentes grupos tucano oriental de Colombia, de la misma familia lingüística (tucano) que los secoya, por ej. Reichel-Dolmatoff (1986) y Hugh-Jones (1979), me hizo conocer una riquísima elaboración indígena del mundo. Aunque en algún caso, como en las obras de Reichel-Dolmatoff, sospechaba que el material había sido sometido a una sobreinterpretación, esto era posible evidentemente sólo a partir de un material lo suficientemente sugestivo. Pero sobre todo fue un breve artículo de Ortiz Rescaniere (1975), que incluye un elaborado diagrama del cosmos hecho por un secoya del Perú, que inspiró mi interés por conocerlos.

En 1983 comencé una investigación, con financiación propia, sobre la tradición oral de los quichua del río Napo, en Ecuador. En una breve estadía entre los siona del río Cuyabeno - cercanamente emparentados con los secoya - al hablar sobre su tradición oral, indefectiblemente mencionaban a Fernando como el shamán de mayores conocimientos en la región. Poco antes había conocido en Limoncocha, a orillas del río Napo, a Elías, un maestro secoya, sobrino de Fernando, que me había invitado a visitar su aldea. Decidí irme a San Pablo desde el Cuyabeno (lo cual resultó mucho más difícil que lo esperado), con un equipo improvisado y poco adecuado para un trabajo de campo, que constaba de una linterna, un mosquitero, algunos paquetes de galletas, grabador y cassettes.

Los secoya que fui conociendo no sólo no se sorprendieron ante mi interés por su tradición oral, sino que lo recibieron con beneplácito, una experiencia similar a la hecha por Arhem (1996: 5) entre los makuna de Colombia. En esos años, se sentían poco valorados por la sociedad nacional y carecían de los contactos que mantienen actualmente no sólo con ella, sino también, de modo creciente, con organizaciones no gubernamentales. La apertura y franqueza de veinte años

atrás están siendo cuestionadas en la actualidad, lo cual se reflejó en un suceso en 1995: Una institución nacional había propuesto a los secoya realizar un diccionario bilingüe secoya-español, lo que provocó una discusión entre quienes opinaban que había que incluir la totalidad de los vocablos y quienes sostenían la necesidad de suprimir los conceptos religiosos.

Me prestaron una casa desocupada; la primera noche se rompió la linterna, y como en esa época no había velas en el pueblo, pasé más de dos semanas en la oscuridad las largas noches típicas del trópico, escuchando el ominoso y aterciopelado batir de las alas de los murciélagos que habían hecho su morada en la casa vacía. Por la mañana me acercaba a una casa vecina para comprar algún huevo y confiar, sin que nunca me viera defraudada, en que me ofrecieran también utilizar una olla y el fuego para cocinarlo. Así conocí a Matilde, una de las hermanas de Fernando, y a su hija Celinda, que con el tiempo se convirtieron en mis mejores amigas en la aldea. Las largas charlas con Fernando me compensaban de la larga oscuridad y la obligada compañía de los murciélagos, por lo cual la pregunta chatwiniana “What I am doing here?” nunca llegó a plantearse. Después de algunos encuentros con Fernando decidí abandonar la investigación comenzada en el río Napo; así, la falta de financiación - que había sido un obstáculo - me permitió la libertad de elección, pues no tuve necesidad de esgrimir argumentos “objetivos” para cambiar de proyecto y mucho menos verme imposibilitada de hacerlo.

Fernando tenía en 1983 más de 60 años, una edad avanzada en la selva amazónica, y pasaba la mayor parte del día en su casa, lo cual se fue acentuando con el paso de los años. Sólo salía para bajar al río a bañarse o, en las épocas en que había pesca, se lo veía a veces sentado en su canoita, pescando. En su casa encontré muchos visitantes, pero no la inversa: nunca lo he visto de visita en casa de otras personas. Su conducta recuerda mucho a la de los shamanes desana, de los que Reichel-Dolmatoff (1986: 107) menciona la personalidad intelectual, la poca inclinación a hablar de más y a participar en situaciones ruidosas, además de la tendencia a la soledad y a la conversación con sus pares.

Su ritmo de vida condicionó en gran parte el mío: con el rabillo del ojo veía a veces a las mujeres de su familia, decorando o quemando

en una fogata objetos de cerámica cerca de la casa, o en el camino a la chacra. Esta “fijación” hizo que mi conocimiento de primera mano de la selva - y lo que es mucho peor, de las actividades de subsistencia - fuera sumamente limitado. En charlas con colegas se me hacía evidente mi ignorancia con respecto a muchas de sus experiencias, como por ejemplo mi escasa participación en la vida cotidiana de las mujeres. Aunque era conciente de estas deficiencias, la certidumbre de estar perdiendo numerosas esferas de la vida secoya nunca me llevó a dudar que las conversaciones con Fernando tenían preeminencia.

En su casa se encontraban numerosos objetos de la ergología tradicional (esteras, canastos etc.), que él y su esposa seguían confeccionando para su uso personal. La atmósfera que reinaba se diferenciaba de otras casas en que, aquí los niños se limitaban a escuchar en silencio, mientras que en otras casas hacían preguntas e interrumpían al narrador. Fernando fumaba grandes cigarros que hacía con hojas del tabaco que cultivaba en su chacra y que guardaba en los intersticios de las hojas de palmera encimadas del techo de la casa (mis cigarrillos nunca despertaron su interés). La suavidad de su trato y su serena manera de relatar dejaba paso a una mímica vivaz cuando contaba relatos sobre asesinatos de shamanes malvados (véase Cipolletti 1985: 307 s.).

Por mi parte, entre esta relación y una relación amorosa existen ciertas similitudes. Así como el primer “flechazo” implica pasión y conversaciones extensas, el desarrollo de una relación va dejando paso también a largos silencios, a breves palabras. Mis primeras estadías en San Pablo estaban tan marcadas por la curiosidad y el entusiasmo, que luego de algunas semanas mi tono de interrogación se me hacía insostenible (y la paciencia de los secoya para contestar a mis preguntas volvía siempre a sorprenderme). La última vez que nos encontramos, Fernando oía muy poco, y no me sintió llegar. Sus nietos, que habían sido excelentes traductores, se habían casado, tenían hijos pequeños y más obligaciones que en años anteriores. Varias veces nos quedamos solos, entendiéndonos a través de mis mal pronunciadas palabras secoya y sus pocas palabras castellanas. Acostados en hamacas colgadas paralelamente, hablamos un poco y nos quedamos dormidos, lo cual hubiera sido inconcebible unos años atrás: Fernando ya no tenía la energía anterior para hablar ni yo tampoco tenía necesidad de hacerle

continuamente preguntas. El sonido de un pedo suave, procedente de su hamaca me despertó (posiblemente también lo despertó a él), y seguimos conversando espaciadamente, escuchando la lluvia fina que susurraba sobre el techo. Esta fue la última vez que lo ví. Cuando regresé, en 1995, encontré solamente las profundas huellas que había dejado su fallecimiento.

Uno de los ideales del trabajo antropológico es, con razón, el dominio de la lengua indígena, pero la diferencia que existe entre la comprensión del uso coloquial y la de la lengua literaria de los relatos es abismal. El lenguaje metafórico de las canciones shamánicas, por ej., era un obstáculo casi insalvable incluso para hablantes secoya que carecían de una especialización religiosa. En sesiones que hacíamos con sus nietos, a fin de lograr traducciones más fieles, decían a veces: “Vamos a tener que preguntarle a mi abuelo qué quiere decir. Lo puedo traducir, pero no entiendo lo que quiere decir”. Este es el caso de ciertas metáforas de los cantos shamánicos y las fórmulas para alejar a determinados seres agresivos, que pueden ser “traducidas”, pero son semánticamente incomprensibles para quienes carecen de especialización religiosa (Cipolletti 1988b).

La identidad y la procedencia de los traductores, son, más allá de su habilidad como tales, decisivas. Del mismo modo que las relaciones existentes entre el antropólogo y el relator determinan en parte los temas elegidos, lo mismo sucede según las relaciones existentes entre traductor y entrevistado. En sociedades donde existe cierta jerarquía social, el relator/a puede censurar temas relacionados con la función política, como en las entrevistas de Watson (1976) con una mujer guajiro, en Venezuela el hecho que oficiara como traductor el hijo del cacique anulaba de antemano toda crítica a la conducción política.

Si los traductores no hubieran sido parientes cercanos de Fernando, como en este caso, sus confidencias hubieran sido distintas. Un shamán no expone sus métodos ante terceros, que podrían utilizarlos para obtener poder sobre él y dañarlo. Para Fernando, por el contrario, su audiencia no entrañaba ningún peligro. A sus nietos lo unía una profunda relación afectiva (mutua, como se evidenció luego de su muerte, que sumió a uno de ellos en una seria crisis existencial, como

se verá en el epílogo). Tampoco yo entrañaba peligro alguno, pues carecía por partida doble de la posibilidad de dañar: por una parte, los individuos no indígenas carecen *per se* de poderes shamánicos (sobre todo porque no poseen los conocimientos obtenidos a través de los alucinógenos). Por otra parte, por lo general las mujeres no pueden causar daño.⁵

Todos los textos que siguen han sido traducidos por Jorge y Marcelino Lusitande, nietos de Fernando, quienes, en 1983, cuando comenzamos el trabajo, tenían 18 y 17 años respectivamente. Jorge y Marcelino fueron incansables en la tarea no sólo de traducir, sino también de explicar y de tratar de entender sucesos que conocían vagamente. A veces proponían el tema de conversación según sus intereses: Jorge sentía pasión por los temas shamánicos, Marcelino por las relaciones interétnicas y las antiguas guerras.

Las formas del relato

En mi primera estadía en San Pablo, al mencionar mi interés por la tradición oral, los secoya me remitían indefectiblemente a Fernando, manifestando que ellos sabían muy poco y que sólo él era el indicado para contarlos. Sin embargo, luego de cierto tiempo fui escuchando numerosos relatos de personas distintas. Fernando no era el único narrador talentoso; especialmente su hermana Matilde es una talentosa narradora. Muchos relatos los escuché por primera vez de otras personas y luego le pedí a Fernando que me los contara, porque sus textos tenían por lo general un “algo más”, una reflexión, una “vuelta de tuerca” dictada por su perspectiva shamánica. Por eso, a la hora de elegir los relatos para una antología de tradición oral secoya, la mayor parte de los publicados fueron los contados por él (Cipolletti 1988a).

La diferencia más notoria entre los relatos del shamán y los de otras personas radica en la fundamentación de la realidad, muy evidente en el ciclo narrativo de la creación. Para quienes carecen de especialización religiosa, los mitos fundamentan sobre todo el mundo visible; los shamanes agregan aquello que es invisible para la mayoría. Fernando señalaba de dos formas su condición de especialista religioso: Uno era por medio de la repetición de un episodio conocido por

todos los secoya, pero a los que él agregaba un personaje desconocido para ellos. Un ejemplo es el conocido relato del origen del sol a partir de un niño que fue quemado y ascendió transformado en el sol (*ěšě*). Fernando agrega otro suceso: un hombre pide posteriormente que lo quemen, y cuando se lo obedece asciende también al cielo, convertido en Wañë, un segundo sol, que es invisible para el ojo común y sólo es visto por los shamanes. (Tanto del sol como del “segundo sol”, Wañë, provienen las flechas que se hallan dentro del cuerpo del shamán y que son vehículos del daño).

Otra forma de señalar su condición shamánica es la introducción en el relato de una o más breves afirmaciones atribuidas a una deidad, que fundamenta con sus palabras la actividad shamánica. La totalidad de lo existente ha sido creado por Nañë, a quien Fernando atribuye informaciones escuetas pero decisivas. En breves diálogos sucesivos con distintos seres míticos, Nañë les anuncia: “Y sólo los que toman *yajé* [*Banisteriopsis* sp., una planta alucinógena] lo verán a usted”, o refiriéndose a los restos de un árbol derribado en el tiempo mítico, que dio origen a los ríos amazónicos: “Solamente los que toman bastante [*yajé*] lo podrán ver”. El shamán, entonces, hace hincapié en el papel de Nañë en instaurar una realidad que no es la visible diariamente; tema que ha sido tratado con más detenimiento en otro lugar (Cipolletti 1992: 17 ss.).

Lo mencionado anteriormente muestra la diferencia existente en el manejo de la tradición oral por shamanes y quienes no lo son, pero también la edad, el sexo, la situación familiar y social de una persona determina en parte qué y cómo cuenta. Escuché de mujeres jóvenes, recién casadas y que viven en casa de sus suegros, relatos que el anciano shamán nunca contó, seguramente porque expresaban preocupaciones que no eran las suyas. Incluso es probable que no los conociera o los conociera de forma sumaria.

Algunos textos son contados de forma idéntica por todos los relatores, pero la interpretación del shamán con respecto al texto es diferente. Un ejemplo es del origen de las fórmulas (*sa'iyě*) que se pronuncian para alejar a los *watí* y otros seres amenazantes, generalmente cuando se duerme en la selva. Según el relato, un cangrejo de río, agra-

decido hacia una mujer que le perdonó la vida (los cangrejos de río son comestibles), le enseñó las fórmulas de protección, que ella transmitió a los demás (texto en Cipolletti 1988a: 108 ss, 114). Cuando hablamos con Fernando sobre este relato, me explicó que quienes no son shamanes aprenden estas fórmulas de sus padres, en una cadena de tradición que se remonta a la protagonista del relato. Los shamanes, por el contrario, utilizan las mismas fórmulas de defensa, pero las aprenden directamente de los *watí* (véase capítulo V). Es decir que él diferenciaba dos canales distintos de tradición para un mismo tipo de conocimiento.

Además de estas diferencias en el manejo del *corpus* narrativo, Fernando se diferenciaba de los demás en cuanto a la profundidad del conocimiento por el pasado y el interés que le despertaba. Sus informaciones sobre las relaciones interétnicas y el territorio que ocupaban en la antigüedad, eran en parte paralelas a las de los antiguos cronistas jesuitas, sobre todo del siglo XVIII, mientras que las demás personas, o bien carecían de esos conocimientos o en sus relatos los personajes y sociedades del pasado habían cobrado rasgos míticos. En última instancia, fueron los relatos de Fernando sobre épocas pretéritas los que me condujeron a la etnohistoria e hicieron fascinante la lectura de manuscritos conservados en los archivos (Cipolletti 1992, 1997).

Durante esos años, Fernando no sólo me enseñó sus tradiciones sino que me preguntó a menudo por hechos del pasado de su grupo que no habían sido recogidos por la tradición oral y que le apasionaban. Especialmente los nombres de shamanes del siglo XVIII despertaban su interés, y una vez, luego de hacerme enumerar los nombres de sus colegas del pasado, me preguntó, cuando callé: “¿No encontró más nombres de *kurakas* de antes?”⁶

Su capacidad de reflexión y su actitud intelectual ante el conocimiento se reflejó en muchas otras oportunidades. Uno de los grupos de la misma familia lingüística (tucano ccidental) son los mai huna del Perú (anteriormente denominados “orejones”), con quienes hace varias generaciones los secoya no tienen contacto. La etnóloga Irene Bellier me entregó en 1987 un cassette con relatos y canciones mai huna, para hacérselo escuchar a los secoya y tener una pista acerca de la inteligibi-

lidad entre ambas lenguas. La grabación, que escuchamos junto con unas ocho o diez personas, tuvo un enorme éxito, y durante los días siguientes muchos, que no habían estado presentes, me pidieron prestado el cassette. Pasado este primer entusiasmo, el comentario general es que se entendía sólo en parte lo que hablaban. También Fernando me pidió prestado el cassette un par de días para escucharlo con tranquilidad y fue quien logró entender más el tema de las conversaciones. Su actitud en este y otros casos recuerda a la del shamán desana descrita por Reichel-Dolmatoff (1975: 107): “ *He is a humanist, in the sense that he is interested in the ‘pagan’ antiquities of his own cultural tradition: in myths of origin, in archaeological sites, in long-forgotten place names, and in stories of legendary migrations...*”

La vitalidad de Fernando para contar por extensos lapsos de tiempo era sorprendente. Cuando, después de algunas horas, a sus nietos o a mí nos costaba concentrarnos, él no mostraba aún signos de cansancio. Al principio de nuestra relación le hacía preguntas aclaratorias, práctica que abandoné al darme cuenta de que le disgustaban. Si se me preguntara de qué modo expresaba su desagrado, me vería en un apuro: nunca lo formuló verbalmente, pero cierta hesitación en su respuesta me daba a entender que la pregunta no era bienvenida, porque interrumpía el hilo de su discurso. Por esta razón opté por anotar durante las grabaciones las preguntas en un cuaderno y planteárselas luego de finalizado el relato o al día siguiente. Este método resultó muy esclarecedor, pues generalmente volvíamos a lo narrado a fin de aclarar puntos poco claros, de lo cual surgían nuevas perspectivas sobre lo narrado. Esta experiencia es similar a la hecha por Cruishank (1990: 19) en una región muy alejada, al grabar las memorias de tres ancianas yukón (Alaska). Tampoco el apache Gerónimo aceptaba que se lo interrumpiera ni que se le preguntaran detalles mientras narraba, pero estaba de acuerdo en escuchar posteriormente el protocolo de la sesión anterior, contestar preguntas y explicar detalles poco claros.⁷

Sabemos que los antropólogos son a menudo vistos por sus anfitriones como fuente de entretenimiento, en parte debido a preguntas que para aquellos son tontas o absurdas (véase por ej. Conklin 2001: 21). El hopi Don Talayeswa (1942) menciona a su vez preguntas tontas que le hacían los antropólogos, sin referirse lamentablemente a su con-

tenido. Para Fernando algunas de mis preguntas caían en esta categoría, por ej. si en el pasado se incineraba a los muertos,⁸ si los seres celestes *wiñáo wái* son mortales, o si antiguamente quienes no eran shamanes podían ascender al mundo superior.⁹ Que en los tres casos la respuesta era negativa me lo anunciaba no la voz sino la risa de Fernando, que era en estos casos indefectiblemente burlona.

Fernando ponía mucho cuidado en que sus palabras fueran correctamente traducidas e interpretadas, lo que era evidente cuando, por ej., corregía a uno de sus nietos en la traducción. Lo hacía incluso en caso de errores mínimos, por ej., si una sesión de alucinógenos que él había dirigido había terminado antes o después del amanecer. Esto significa también que él seguía atentamente el proceso de traducción.

El hecho de que estas conversaciones se extendieran a lo largo de casi una década llevó a la repetición de numerosas informaciones y a regresar periódicamente a ciertos temas. Entre 1983 y 1985, Fernando se refirió en cuatro oportunidades a las circunstancias del fallecimiento de su padre - la primera vez fue al día siguiente de conocernos. Esta pérdida y su relación con las plantas alucinógenas fueron las experiencias que lo conmovieron más profundamente y le permitieron el contacto con otros órdenes de existencia que poco a poco aprendería a controlar. El fallecimiento de su padre le provocó una profunda crisis, que iba más allá del aspecto afectivo, y que es explicada por la concepción secoya de la muerte. La proposición: “Si no existieran shamanes malignos no existiría la muerte” sería aceptada por la mayoría de los secoya, por eso cada deceso desencadena una experiencia traumática y de inseguridad, especialmente en los casos en que el muerto es un shamán. Morir no es un proceso natural, es resultado de la intención de un shamán poderoso y maligno, lo cual ya fue advertido en el siglo XVIII por los jesuitas que tuvieron contacto con los antepasados de los secoya (Uriarte 1752: 91). El trauma producido por la experiencia de la muerte de su padre salta a la vista cuando tenemos en cuenta que Fernando tenía cuando lo conocí más de 60 años y se refería a acontecimientos que habían sucedido 40 años antes.

Al día siguiente de nuestro primer encuentro, el 18 de agosto de 1983, Fernando me contó las circunstancias de la muerte de su padre, causada por tres shamanes rivales. Los episodios centrales aparecen ya

en esta versión: el intento de Fernando de asesinar al culpable, las formas en que su padre se vengó - luego de morir - de los responsables, y la nueva venganza de éstos, que envían jaguares para que ataquen a los familiares del difunto. Fernando logra disuadir a éstos, lo que muestra ya el dominio de un importante poder shamánico: el control de los jaguares. Una semana más tarde volvió a narrar estos sucesos en dos oportunidades (sin que mediara una pregunta de mi parte), refiriéndose más brevemente a los episodios centrales, pero iluminando con más detalles a personajes secundarios.

Dos años después de conocernos, en junio de 1985, pregunté a Fernando si estaría dispuesto a narrarme su historia de vida, que comenzó, como se dijo antes, con sus experiencias en los mundos abiertos por la ingestión de alucinógenos. Poco después me contó la versión más extensa de la muerte de su padre, agregando detalles que no había mencionado hasta entonces, por ejemplo, en su infancia, un fallido intento de hacer daño a su padre, y de qué modo un shamán muerto puede vengarse de los culpables de su muerte. Se refirió además a las tormentas y lluvias torrenciales que siguieron a la muerte de su padre, que es un tema clave en la concepción de los poderes shamánicos.

Las fuertes lluvias que se produjeron luego de la muerte de su padre es un ejemplo de la facilidad con que podemos pasar por alto un hecho fundamental, sólo porque no se menciona expresamente. Dado que en la región llueve prácticamente todos los días, la referencia a la lluvia puede ser interpretada como un simple fenómeno meteorológico, sobre todo porque Fernando no hace en el relato ninguna indicación. En una versión ya publicada, Fernando (Payaguaje 1990: 101-103) se refiere a la torrencial lluvia desatada en esa ocasión, pero no da ninguna otra explicación y tampoco lo hacen sus jóvenes parientes que grabaron la versión. La muerte de un shamán poderoso pone en peligro el equilibrio del cosmos, lo cual se basa en los mitos acerca de la creación del cosmos actual: Ñañé, la deidad creadora, se casó, cuando vivía en la tierra, con dos hermanas, Repáo y Rutayó. Esta última provoca una inundación, en la cual desaparece un cosmos anterior al actual. El deceso de un shamán poderoso reactualiza lo sucedido en el tiempo primordial: la mención del agua que brota de la tierra al cavar la sepultura de su padre implica un momento sumamente peligroso, en

el que la tierra se ha ablandado, acercándose a lo sucedido en el tiempo primordial. Así, cada mención de Fernando acerca de la lluvia, de la tormenta y las inundaciones durante el entierro de su padre, son una afirmación de la sabiduría y poderes de éste.

Los mundos shamánicos

La mayor parte de las narraciones está relacionada con sus visiones, que es la traducción al castellano de la expresión secoya *ñañe* y armoniza con el sentido del término occidental empleado para las experiencias místicas en las más diversas religiones desde la Antigüedad (véase Daxelmüller 1999: 42 ss., Dinzelbacher 1989: 514 s.). Frente al éxtasis contemplativo de otras religiones, los shamanes son quienes más participan en la acción, pues en sus encuentros con distintos seres se ven a sí mismos no como espectadores, sino como personas actantes (Schröter 2001).

Para Fernando, sus experiencias más importantes eran sus viajes extáticos por las distintas regiones cósmicas, y especialmente las ascensiones al mundo superior, que son en gran parte el nudo central de sus relatos. A partir de las obras de Mircea Eliade se acuñó la expresión que utiliza, “vuelo mágico”, y se concibe que la ascensión se realiza sólo por medio del vuelo, pero aquí la ascensión se realiza por medio de una sogá, o tomándose con las manos de unos collares de algodón que producen agradables sonidos y por los que se va subiendo como por una escalera, o caminando o por una elevación del cuerpo posibilitada por la liviandad que se adquiere luego de tomar alucinógenos. Otra forma de ascensión surge de su encuentro con el *unkukui* (una boa que vive en las lianas del *yajé* y que es al mismo tiempo una expresión de éste), que lo traga y lo deglute, deponiéndolo como excremento. Al recomponerse su cuerpo, salta en un fuego, donde sus huesos se queman. En una imagen que recuerda a Virgilio y a Dante, el *unkukui* guía a Fernando, que camina detrás de él, por el cosmos.

Además de la curación de los enfermos, el shamán secoya desempeñaba tradicionalmente otras funciones: de él dependía el bienestar material de su sociedad, ya que, por ejemplo, en sus incursiones en otras regiones del cosmos entraba en contacto con los jefes de los ani-

males a fin de que los enviaran a la tierra para ser cazados. Con el mismo fin, visita a Okomé, el jefe de los peces y animales acuáticos, en la profundidad del río, y convoca a los animales y a los seres míticos durante las sesiones rituales de uso de alucinógenos.

El shamán tiene además la capacidad de transformarse en ciertos animales; por lo general, en jaguar, en tapir o en pecarí. Mientras que las dos últimas se realizan durante la sesión de alucinógenos, la transformación en jaguar no se da jamás en el marco de las sesiones rituales. Ya que, como veremos, Fernando concibe que la finalidad de la transformación en jaguar es vengarse de los enemigos, su realización en el seno de la comunidad sería un hecho antisocial (véase a este respecto Cipolletti 2007).

¿Cómo puede explicarse a quien no ha vivido nunca estos procesos cómo se entiende esta transformación? Fernando la comparó con ponerse un vestido o como envolverse en una manta. En un intento por describir aquello que en realidad es inefable, afirmó que transformarse es que “viene algo por el interior del cuerpo”. La concepción secoya de la transformación difiere de la mayoría de los relatos similares de la licantropía europea. En éstos, si se hiere al animal por ej. en una pata delantera, al convertirse nuevamente en ser humano, tendrá la mano herida; si se lo hiere en una pata trasera, será el pie herido de la persona el que lo delate¹⁰ (véase Summers 1933). Mi pregunta, si con el shamán sucede algo similar, es decir, si una herida que se le ha infligido se ve posteriormente en la persona, le hizo a Fernando mucha gracia (y la clasificó posiblemente como una de mis preguntas absurdas): la herida no se ve, pero a la persona le duele la mano y, como ilustración, me contó un suceso del cual fue protagonista (véase capítulo III).

Vickers (1976) fue el primero en señalar algunas diferencias en los mundos shamánicos individuales secoya y siona que se articulan, sin embargo, sobre una matriz generalizada. Las informaciones más amplias provenientes de otro shamán secoya fueron recogidas por la cineasta Lisa Faessler, en los trabajos previos a su magnífica documental “El último botín”, filmada a mediados de los años 80 en una aldea cercana a San Pablo. Los textos fueron transcritos por Moya (1992).¹¹ Se trata de Alberto Piaguaaje, un pariente lejano de Fernando. Sugestivo

es que por los mismos años en que Alberto se presentaba como shamán, Fernando negaba que además de él hubiera otros, aunque menciona que dio de beber a un sobrino (véase capítulo IV), que seguramente es Alberto. De todos modos, ambos se hallaban en una misma tradición, ya que pertenecían a la misma familia y Fernando fue, al menos en parte, su mentor, por lo cual las diferencias existentes entre ambos son aún más significativas.

Ambos basan sus conocimientos en las experiencias alucinógenas, la concepción de estratos cósmicos habitados por distintos seres y los viajes shamánicos al mundo superior. Los dos legitiman sus viajes extáticos a través de la posesión de objetos que les entregaron las deidades en el mundo superior,¹² y la importancia que confieren al saber llamar a los animales y a los peces (Moya 1992: 239, 217). También comparten la concepción de la enfermedad como una telaraña que envuelve al enfermo (*op.cit.*:218) y, que los shamanes poseen una esposa-jaguar con la que, bajo un aspecto humano, tienen hijos, y que pueden convertirse en jaguares (*op.cit.*: 226, 259 s.).

Más allá de estas similitudes, existen varias divergencias entre ellos: mientras que, según Fernando, su formación se debió a su interés con respecto al conocimiento, la decisión de Alberto parece haberse debido a motivos puramente existenciales: la tristeza y el duelo provocado por la muerte de su madre lo llevó a ingerir alucinógenos, para poder ascender al mundo superior (donde se halla la morada de los muertos) para encontrarla. Cuando los “espíritus” lo conducen hasta allí, ve a su madre moverse y levantarse (*op.cit.* 1992: 204, 234 s.).

En cuanto a los jaguares, éstos tienen para Alberto P. una connotación positiva: en una impresionante descripción de una sesión terapéutica, se refiere a los seres que lo ayudan en la terapia. Entre éstos se cuentan los jaguares, que curan al enfermo lamiéndole el cuerpo (*op.cit.*: 251 s.). Fernando, por el contrario, desechaba la posibilidad de una función terapéutica de los jaguares; al contrario, como veremos más adelante, son causantes de una determinada enfermedad.

Algunos conceptos importantes para Fernando están ausentes en el relato de Alberto, que no menciona a los jaguares como vehículos de la venganza shamánica, ni de la participación del shamán en

expediciones punitivas conjuntas, ni que éste ejerza un control sobre ellos. Esta ausencia puede deberse a distintos motivos: sea porque Alberto, debido a la falta de una mayor especialización, no haya tenido estas experiencias, sea que las silenciara para no crearse fama de shamán maligno (*rawè*): Quien se precie de relaciones demasiado estrechas con los jaguares puede ser acusado de dañar a otras personas e incluso ser asesinado.

Sugestiva es la comparación de la visión producida por la experiencia de *yajé* de un shamán siona de Colombia, cercanamente emparentados con los secoya. En el relato, transcrito y traducido por Langdon (2000), el shamán se pierde en un lugar oscuro, corre peligro de ser atrapado por seres amenazantes; finalmente logra regresar con la ayuda de su hermano (*op.cit.*: 23, 28). Las visiones de Fernando son muy similares, pero con una diferencia importante: aunque existen numerosos peligros, jamás se halló en una situación sin salida, como la que narra aquí su colega siona. Como explicación puede mencionarse que, por diversos motivos, el shamán siona interrumpió sus experiencias shamánicas sin llegar a desarrollarlas totalmente (Langdon 2000: 22). El hecho de que el desarrollo de sus poderes quedara trunco podría explicar la situación de peligro en la que se halló.

La fascinación del mal

Al leer las confidencias de Fernando llama la atención su repetida afirmación acerca de que el shamán que hace daño es el que ha permanecido en un nivel bajo del conocimiento, mientras que el sabio debe y puede resistir la tentación. El daño ejerce indudablemente una fascinación sobre los shamanes, siempre dispuestos a ampliar sus poderes. Pueden hacer daño voluntariamente, pero también involuntariamente, debido al poder que se halla en el interior de su cuerpo y que se exterioriza, en algunos casos, aún sin su voluntad. Este poder se halla corporizado en pequeñas flechas (*rawè*) que se hallan repartidas por todo el cuerpo y salen generalmente por los ojos o por la nariz; de ahí que la conducta correcta de un shamán consiste en evitar mirar a los ojos de otras personas y “clavar” la mirada. El poder del *kuraka* se concentra además en un calor interno, producido por el calor de las flechas que lleva en su interior y que ha obtenido del sol. Este calor se exterioriza en un sudor extremo.

Ningún shamán acepta que hace daño gratuitamente, sino que lo hace como defensa, es decir, como respuesta al mal injusto hecho por otros, de modo que es una forma de ejercer justicia. Esta afirmación es necesaria para protegerse de posibles acusaciones de hechicería. La preocupación de Fernando por la problemática del mal se expresaba, entre otras cosas, en su jerarquización de los shamanes, ya que en su opinión quienes hacían mal eran quienes poseían escasos poderes. En esta opinión se asimilaba a ciertas corrientes religiosas de la India, en las que las hazañas físicas (control del frío o del calor, del dolor) son consideradas un saber menor y espurio.

La preocupación constante por la problemática del mal es posiblemente exclusiva de Fernando, y por lo tanto no tradicional. ¿Cómo explicarse su preocupación por el problema del mal? Por un lado, Fernando era - también en comparación con otros shamanes de su sociedad - un intelectual. Su extensa vida, alejado de las tareas diarias de subsistencia, le dejó mucho tiempo para pensar. Además, la evangelización de los misioneros protestantes había sido muy intensa en las últimas décadas. Si bien Fernando nunca adhirió a estas creencias, sí lo hicieron sus familiares cercanos, de modo que estuvo en contacto directo y repetido con las nociones del bien y del mal. La posibilidad de que él pueda haber adoptado esta preocupación de las enseñanzas cristianas si bien es probable, está mal planteada en cuanto a sus términos. Más que una adopción, fueron nociones sobre las que reflexionó a partir de los supuestos de su cultura. Quizás su discurso sobre el mal y la posible influencia cristiana pueda compararse a la influencia que ejerció el arte africano sobre Picasso: más que una copia de elementos, se trató de una elaboración genial a partir de lo visto.

En un sugestivo ensayo, Mircea Eliade (1980) reflexiona sobre las influencias que se plasmaron en la obra del escultor Brancusi, quien, socializado en su niñez y juventud como pastor en los Cárpatos, vivió y realizó su obra, sobre todo en París, durante medio siglo. ¿Hasta qué punto influyeron en su obra estas dos corrientes y lugares tan disímiles? En opinión de Eliade, el encuentro con las vanguardias europeas y el arte africano produjeron en Brancusi una necesidad de anamnesis, un proceso de “interiorización”, y plantea la posibilidad de que, después de haber comprendido la importancia de ciertas creaciones modernas,

Bracusi habría redescubierto la riqueza artística de su propia tradición del folklore rumano (Eliade 1980: 182 s.). La experiencia vital de Fernando y sus reflexiones, me parece, presentan un paralelismo con la creación de Bracusi: si bien la ideología shamánica distingue el bien del mal comportamiento, no reflexiona tan insistentemente sobre estos principios. Enfrentado al discurso cristiano sobre el bien y el mal, Fernando, sin adoptarlo como tal, lo aplicó a su propia tradición y concibió el ejercicio del shamanismo en función de estos principios.

La narración y el silencio

Uno de los aspectos más complejos en la recolección de historias de vida son los motivos que llevan a un individuo a contar su vida a otro. A veces se halla en la base el intento de dar una versión propia de eventos histórico-políticos, frente a la versión “oficial”, y así se encuentran memorias tan diferentes en otros aspectos como las de Gerónimo, el guerrero apache, para el cual era fundamental dar a conocer su perspectiva sobre los enfrentamientos con los blancos y convencer a las autoridades para que les permitieran regresar a su antiguo territorio¹³, o Domitila Chungara, que inserta su relato de vida en el marco de los movimientos políticos entre los mineros del sur de Bolivia en los años 60 (Viezzier 1977). En otros casos se cuenta para obtener prestigio, para conservar conocimientos para futuras generaciones. La compensación pecuniaria desempeña en muchos casos un papel.

Muchas veces me he preguntado el motivo del entusiasmo de Fernando por nuestras conversaciones. Creo que significaban, por un lado, el reconocimiento de su autoridad intelectual por parte de extraños a su sociedad. Además, él era uno de los últimos protagonistas de un mundo que iba perteneciendo en forma creciente al pasado. A partir de 1955, la influencia de los misioneros protestantes del Instituto Lingüístico de Verano había ido carcomiendo la posición tradicional de los shamanes. Cuando lo conocí, hacía varias décadas que Fernando no dirigía una sesión de alucinógenos ni había sido maestro de otros, ya que en San Pablo, el asentamiento donde vivía, la mayoría se había distanciado de la práctica del shamanismo.

La ruptura de la sociedad secoya con las prácticas shamánicas fue más radical que en otras, lo cual se debió probablemente en parte

al grado extremo de ritualización que exigía el empleo de los alucinógenos. El *kuraka* que conducía la sesión no debía preparar el *yajé* por sí mismo, sino que dependía para ello de otra persona, un *yajé kuakó*, “cocinero de yajé”. Beber alucinógenos no era un acto individual sino en parte comunitario. Durante la realización de las sesiones shamánicas era sumamente peligroso que quienes no participaban, abandonaran la casa o realizaran cualquier tarea. Es decir, que incluso quienes no ingerían alucinógenos debían respetar estas prohibiciones y abstenerse de toda actividad. Este consenso social, que era ineludible para la realización del ritual, fue imposible de lograr cuando surgieron los primeros conversos, que no respetaban la conducta ritual adecuada. Fernando lo explica así a sus jóvenes parientes:

“Sin embargo, nuestros dioses no se enfurecieron porque abandonáramos la costumbre del yajé, sólo me preguntaban:

- Y los demás, ¿por qué no toman?

- No les interesa; les han dicho que el yajé es malo. Ahora tampoco yo voy a poder tomar estando solito - “ (Payaguaje 1990: 113).

Así, las actividades y los valores para los cuales Fernando había sido formado comenzaron a perder anclamiento en la realidad. Los jóvenes que en otras circunstancias habrían sido sus discípulos, estudiaban para maestros, colaboraban en las tareas de la federación indígena o manejaban canoas para turistas. Por el contrario, la vida cotidiana del antropólogo, consiste en escuchar y observar. Esta situación (si se quiere, artificial), resulta de la convicción de que dispone de un tiempo limitado, y conduce a una disposición total. Además, el antropólogo se halla dentro de una corriente literaria, lo que permite al relator conquistar nuevos campos de expresión. Fernando había dado su consentimiento para la publicación de una antología de relatos (Cipolletti 1988a). Cuando recibió el libro, acostado en su hamaca, lo sostuvo cuidadosamente, y lo hojeó, aprobador. (El hecho que sostuviera el libro invertido me pareció congruente con la relación oralidad/ literalidad.)

A través de estas conversaciones, Fernando recuperaba un pasado que le inspiraba una profunda nostalgia, posiblemente no muy distinta a la que sentían indígenas norteamericanos como Black Elk o Standing Bear, que los llevaba a participar en los shows de Buffalo Bill o en exposiciones en Estados Unidos y Europa. Para algunos investiga-

dores esto resulta incomprensible, y lo han explicado como un intento de controlar a la sociedad blanca (Nicholson 1983: 339). Posiblemente otro motivo fue más importante: junto con la vida en las praderas se había acabado la caza del búfalo y los ataques a los blancos. En la ficción podían recrear lo que no harían nunca más en la realidad: atacar una carreta, martirizar a un prisionero o cortar un cuero cabelludo, como lo muestran algunas viejas fotografías.¹⁴ ¿No es más bien que trataban de recuperar el pasado, imitándolo a través de la ficción, una especie de realidad virtual? Algo similar había en la actitud de Fernando, que recreaba con sus palabras no las actividades de un guerrero, sino las de un pensador perito en prácticas extáticas.

Mucho de lo que contaba Fernando lo oían sus nietos por primera vez, pues nunca se había referido antes a esos acontecimientos. Una vida tan extensa y tan rica en visiones no puede contarse íntegramente, seguramente Fernando hizo una selección e incluso silenció episodios. Por ejemplo nunca escuché las fórmulas para curar la mordedura de víbora y gran parte de las canciones shamánicas: Las fórmulas para curar la mordedura de víbora no pueden ser pronunciadas fuera de contexto, porque esto produciría el hecho que deberían curar, es decir, que algún habitante de la aldea fuera mordido por una víbora. Estas fórmulas no son secretas de por sí, ya que si se hubiera dado este caso en la realidad podría haberlas oído, pero no era posible pronunciarlas fuera de contexto.¹⁵ Fernando silenció también algunos nombres de seres celestes, muy íntimos de su experiencia religiosa. Estos pocos casos, que se encuentran dispersos en el texto, se reconocen por su afirmación: “No se puede decir”.

En cuanto a las canciones shamánicas, cantó algunas de ellas, pero luego tomó distancia, afirmando que hacerlo era peligroso (algunos textos han sido transcritos en Cipolletti 1988b). Esto me hizo pensar que era un caso similar al anterior, es decir, que la peligrosidad consistía en cantar fuera del marco de la situación contextual (es decir, sin que se realizara una sesión de alucinógenos). Sin embargo, cuando me sugirió que pidiera que las cantaran a otros hombres que, aunque no eran shamanes, conocían los textos, fue evidente que aquí la peligrosidad residía en otra cosa: las palabras pronunciadas por un indivi-

duo sin especialización religiosa no entrañaban ningún peligro, era el poder del shamán las que les confería su posibilidad de actuar.

Entre los sucesos relacionados con la muerte de su padre, Fernando menciona que el shamán que causó la muerte de aquél enloqueció a consecuencias de su acto, y comenzó a realizar acciones insólitas, como ingerir carne cruda y órganos animales considerados por los secoya como no comestibles. Al contar el relato a sus jóvenes parientes (Payaguaje 1990:103 s.), refiere también un suceso que nunca me contó: el shamán enemigo de su padre obligó a su propia esposa a copular con él en público - lo cual era un síntoma clarísimo de locura. ¿Es posible que contándome el relato de la muerte de su padre en cuatro distintas oportunidades, haya olvidado este episodio? Me inclino a pensar que ejerció una censura, dictada por el escaso gusto secoya - y especialmente de Fernando - por los temas eróticos y sexuales.¹⁶ Hay que señalar que la narrativa secoya carece casi totalmente de temas eróticos. En este sentido, esta sociedad da una impresión de pacata, a diferencia de otras en las que abunda ese tipo de relatos y son parte importante del humor.

Humor

Quizás uno de los reproches que se hagan en el futuro a los antropólogos actuales sea el no haber investigado lo suficiente el humor indígena y haber transmitido una idea errónea, como si la gente con la cual compartimos parte de nuestra vida no se riera (véase Driesen 1999, Kraus 1998). Esta actitud se refleja también en la ausencia de una entrada “humor” en los numerosos diccionarios de antropología que he consultado y, de hecho, sabemos aún muy poco acerca de las formas concretas de humor en distintas culturas.

“De qué se ríen los indígenas?” fue una pregunta que se planteó Pierre Clastres (1972), partiendo de relatos chulupí del Chaco paraguayo. Las características del humor shuar han sido tratadas brevemente pero sugestivamente por Juncosa (2000: 77 ss.). Son muy extendidos los relatos en los que un vivo engaña al tonto, un tema común asimismo en buena parte de los chistes occidentales. Nordenskiöld apunta también que los indígenas de Bolivia se ríen de episodios lúgubres, que no

tienen nada de chistoso (Nordenskiöld 1924: 280), lamentablemente sin dar más informaciones.

En las sociedades del Chaco argentino, boliviano y paraguayo, existen numerosos relatos de tema sexual, que provocan estruendosas carcajadas en el auditorio (Chase-Sardi, Siffredi y Cordeu 1992). Entre los secoya no existen prácticamente relatos de tema sexual; uno de ellos es el de la mujer que se sentaba en el suelo y tenía relaciones con un pene de tapir (*danta*); el otro, el de un *watí* de largo pene, con el cual removía la chicha. Ninguno de los dos relatos son vistos como especialmente chistosos.

Existe otro tipo de humor que se expresa en relatos que, a falta de una expresión mejor, llamaré “pedagógicos”, dado que su función expresa es enseñar la conducta apropiada a los jóvenes esposas y esposos. Algunos se refieren a esposas y esposos jóvenes que entran en conflicto con sus suegros por no saber procesar la yuca, ser malos cazadores, lo que conduce a que su pareja lo abandone. Estos relatos se fundan en un mensaje confuso, en equivocaciones que surgen del campo de la lingüística, en la mala intelección de una orden, etc. A veces, la “culpa” reside en ceñirse estrictamente a lo que se dice literalmente, sin reflexionar que el mensaje dado es absurdo (por ej., se entiende “golpear” en vez de “rallar” la yuca, lo que lleva a la joven esposa a golpear los tubérculos, destruyéndolos). La mala intelección de la orden y el final infeliz del joven o la joven ingenuos provoca hilarantes risas en los presentes. La pedagogía secoya puede compararse en este caso a la pedagogía zen, pues enseña por el absurdo, y transmite una lección a través de la paradoja, al mismo tiempo que se burla de los tontos. Aunque Fernando me contó, a mi pedido, varios de estos relatos (que yo había escuchado de una mujer joven), no le interesaban demasiado, ya que se referían a una problemática para él extraña (Cipolletti 1988a: 228-231, 235 ss.).¹⁷

Algunos secoya tienen fama de chistosos, pues ven en cada situación su aspecto jocoso y, aunque hablen muy poco castellano, pueden hacer chistes en este idioma. En una oportunidad se había roto un motor fuera de borda, lo cual preocupaba al grupo de hombres reunidos alrededor del mismo: además del precio elevado del motor, los

repuestos son difíciles de conseguir. Uno de ellos detectó al fin la pieza rota y dijo: “Se rompió la “zapata”! (nombre que recibe una parte determinada del motor). Inmediatamente se escuchó la voz de un hombre que desde la segunda fila del corrillo afirmó, provocando la risa de los presentes: “Se fue caminando!”.

Más difícil de compartir es para el visitante el humor que surge en situaciones de cierto peligro. En una temporada en que el río Aguarico se hallaba sumamente crecido, fuimos con un grupo de secoya a talar un árbol para hacer una canoa, en un lugar situado a unas pocas horas de San Pablo. La opinión general era que debíamos regresar antes de que se hiciera de noche, pues no había luna, el río estaba muy crecido y arrastraba gran cantidad de troncos, lo cual, navegando río arriba, nos pondría en el peligro de zozobrar. La tala del árbol y la fabricación de la canoa hicieron olvidar la intención de volver antes del anochecer. Cuando emprendimos el regreso era de noche, bancos de neblina se levantaban del agua e impedían ver las orillas. Ibamos todos en silencio. Sentado en la proa, un hombre iluminaba con la débil luz de una linterna los troncos que venían en nuestra dirección, a fin de que el motorista pudiera evitarlos, gritando cada vez, entre risas: ¡“Peligroso!”.

Fernando compartía formas del humor habituales en su sociedad, pero tenía además un humor distinto al de los demás, que puede ser visto como un humor especializado, “shamánico”, pues se halla relacionado con esta función y no provoca la risa a quien no la ejerce. Una de las situaciones humorísticas está dada por el temor que inspira a muchas personas el uso de alucinógenos: Fernando y varios jóvenes salen a recoger *yajé*, uno de ellos tiene miedo y, con el pretexto que va a orinar, huye. O en una expedición de cacería, el compañero de Fernando no puede disparar de miedo, al ver que los monos están acompañados por el jefe de esta especie animal (quien aparece solamente cuando se halla presente un shamán).

Una forma del humor se halla relacionada con la disminución de la propia importancia, un típico “*understatement*”: en el texto hay varios sucesos, en los cuales la afirmación de la escasa sabiduría parece ser cortesía, pero a través de su forma extrema - la reducción al absur-

do - se desenmascara como lo que en realidad es: una burla. Ya de joven, Fernando tomaba *yajé* sumamente concentrado. Un shamán experimentado y de edad había tenido que interrumpir la sesión debido a la extrema concentración de la bebida, y se sorprende que Fernando lo pueda beber. Este responde: “No era muy fuerte, porque usted ya había bebido la parte fuerte!” (cap. IV). El humor actúa aquí sobre dos pivotes: la respuesta es irónica, porque se la da a un shamán que no había podido tomar; pero además es absurdo que la misma bebida tenga partes más fuertes que otras. Si, como en este caso, es un shamán joven el que habla así a uno más experimentado, esto es, además, una ofensa.

Otro tema hilarante son las paradojas surgidas del tema del “mundo invertido”, de la tensión entre ser y parecer, entre lo que entiende el receptor y lo que realmente quiso decir el emisor: Bajo el efecto de sus primeras experiencias con los alucinógenos, el relator confunde una taza con agua con un cebo para pescar, y la tortilla de yuca que le dan con una flauta. Se ríe de sí mismo ante su incapacidad de decodificar la realidad (véase cap. III). La tensión entre ser y parecer, realidad y apariencia, llega a su culminación en las numerosas apariciones del tema del “mundo invertido” en la narrativa secoya. Este tipo de humor pertenece al repertorio general y forma el nudo central del humor secoya (Cipolletti 2000-2001).

Las sociedades tucano occidentales

A continuación veamos algunas informaciones sobre los grupos de lengua tucano occidental en el pasado, cuyo extenso territorio abarcaba desde el Alto Putumayo en Colombia hasta el río Algodón en el Perú. Esta región formaba parte de la antigua Provincia jesuítica de Maynas. En el hinterland de los ríos Napo y Aguarico habitaban diversos grupos locales de esta lengua, cuyas relaciones mutuas oscilaban, según las circunstancias, entre alianza y enemistad. Las fuentes coloniales les otorgan diferentes denominaciones, como por ej. la de “encabellados” (debido a sus largos cabellos), o nombres derivados de las denominaciones clánicas, como payaguaje, guasiguaje, etc. Los macaguaje y coreguaje habitaban en los alrededores de los ríos Putumayo y Caquetá, en la actual Colombia. Descendientes de todos estos grupos

siguen viviendo en las mismas zonas que ocupaban en el pasado, aunque sufrieron, como otros grupos de la región, una seria merma demográfica, en parte debido al efecto de las enfermedades introducidas después de la conquista. En Colombia viven los macaguaje, coreguaje y siona; éstos últimos conocidos sobre todo por los trabajos de Jean Langdon (1974, 2000); en Ecuador los siona y secoya (Vickers 1976 y Cipolletti 1997b); en el Perú los áiro pái o secoya (Belaunde 2001, Casanova Velázquez 1980, 1990) y los mai huna (coto u orejón, Bellier 1991). En la actualidad viven sociedades de lengua tucano occidental en Ecuador, Perú y Colombia. En este último país, los siona, coreguaje y macaguaje superan en poco las 2.000 personas (Telbán 1988: 417, 300). En Perú viven unos 300 mai huna (antes llamados orejón) y unos 300 áiro báí (=secoya). En Ecuador viven unos 400 secoya, siona y ancútero, lo que hace un total de algo más de 3.000 hablantes de lengua tucano occidental.

A partir de 1720, las sociedades tucano tuvieron contacto con los jesuitas, quienes fundaron varias misiones, la mayoría de las cuales tuvo una corta vida. Además de la lejanía del territorio tucano de los centros poblados, los grupos de esta lengua poseían a su disposición un enorme hinterland, por lo cual, cuando se acrecentaba la influencia jesuítica en el sur, se desplazaban hacia el norte; cuando se sentían presionados aquí por los franciscanos que actuaban en el sur de la actual Colombia, se dirigían hacia el sur. Esto les otorgaba mayor libertad de movimiento que a otros grupos de las antiguas misiones, y atentaba contra el proyecto jesuítico de sedentarización, que con respecto a estas sociedades fue poco exitoso.

Tanto por el escaso número de habitantes como por su composición étnica, las misiones tucano eran diferentes a las otras misiones de la Provincia de Maynas, que alcanzaban cifras mayores de población y en las que convivían miembros de diferentes grupos étnicos. El escollo más fuerte para la fundación de misiones entre los tucano fue en efecto su negación, no sólo a compartir el asentamiento con grupos de distinta filiación, sino incluso con otros grupos locales de la misma lengua con los que tenían una relación de parentesco. La negativa a la convivencia se hallaba fundada en una característica fundamental de la organización social tucano: la existencia de grupos locales, autónomos y

autárquicos y la rivalidad existente entre los shamanes de distintos grupos locales. Esto provocaba temor de ser víctima de “brujerías” (Jouanen 1943, II: 464), un temor que sigue existiendo hasta ahora y del cual se hallan numerosos ejemplos en los textos que siguen a continuación. De ahí que de las veinte misiones fundadas a partir de 1720, la mayoría de ellas tenía por habitantes a un grupo local, en algunos casos 40 o 50 personas.

Otro problema que enfrentaban los jesuitas era la inexistencia de un cacicazgo, lo cual hacía a estos grupos ingobernables, dado que eran una suma de individuos, por lo cual parte de la tarea jesuítica se concentró en desarrollar la función de jefatura. De esta época data la denominación *kuraka* (del quechua, jefe), para denominar a los shamanes, quienes eran lo más similar, a los ojos europeos, a “representantes” de su grupo. La energía invertida por los jesuitas en crear un sistema de autoridad indígena (que era un cuerpo extraño en las sociedades tucano) dio frutos en pocos casos y se derrumbó como un castillo de naipes luego de la expulsión en 1767.

En Ecuador, los grupos se hallaban organizados en clanes patri-lineales y exógamos, cuyas denominaciones son utilizadas en la actualidad como apellidos adaptados a la pronunciación castellana (Payaguaje, Piaguaje etc.). La denominación *secoya* proviene de un antiguo grupo local asentado en el Perú, los *siekoya pái*, y ha pasado a ser una especie de etiqueta para parte de los grupos locales. Estos aspectos han sido tratado con detenimiento en otro lugar (Cipolletti 1997: 190 ss., 207 ss.; 1999b).

A lo largo de los siglos, estas sociedades sufrieron numerosos cambios y realizaron adaptaciones a las nuevas condiciones en la región (por ej. la adopción de la canoa, a mediados del siglo XVIII), que no es posible tratar aquí. Con mayor detenimiento quiero enumerar algunos fenómenos de continuidad y cambios en lo que hace a la función shamánica:

Algunas informaciones a este respecto se encuentran en los escritos de los autores jesuitas del siglo XVIII. Una obra importante a este respecto es un vocabulario anónimo de mediados del siglo XVIII sobre la lengua tucano hablada por los grupos que vivían en las cerca-

nías del río Napo, que puede ser atribuido con seguridad a un autor jesuita (Anónimo 1753, comentado en Cipolletti 1992). De él se desprende que los “sacerdotes, brujos y curanderos” bebían *pejí* y *yajé*, es decir, *Datura* o *Brugmansia* sp. (borrachero) y la liana *Banisteriopsis*. En la actualidad pocos shamanes utilizan *Datura* o *Brugmansia* sp. (*pejí*), que es temida por sus potentes efectos. La fuente no menciona el *ujajay* (*Brunfelsia* sp., Lockwood 1979), otra de las plantas alucinógenas utilizadas por los shamanes secoya. Este silencio no significa forzosamente que no se la utilizara: puede haber pasado inadvertida a los observadores si en esa época, como en la actualidad, era, debido a su alto grado de peligrosidad, utilizada por escasos shamanes.

Las fuentes jesuitas del siglo XVIII corroboran la importancia de las reuniones en las que se bebían alucinógenos: “*el mayor regocijo de esta nación es el juntarse a oír los cantos y desvarios de los adivinos, en que gastan noches enteras, mezclando de cuando en cuando algunas danzas y músicas de flautas*” (Maroni 1738: 190). Una extensa descripción de una sesión shamánica se encuentra en Chantre y Herrera (1901: 79 ss.).¹⁸ Aunque esta fuente no identifica al grupo indígena, varias palabras que transcribe permiten identificarlo como tucano. El shamán iniciaba su canto con la expresión *viña caie*, *viñare caie*, que Chantre y Herrera (1901: 80) traduce como “empieza la función de adivinar”. Es fácilmente legible en esta expresión *wiñá kashé*, “los cantos de los *wiñá*” (=seres celestes). El desarrollo de las sesiones shamánicas del siglo XVIII, que no es posible tratar aquí con detenimiento, coincide con las realizadas hasta hace un par de décadas.

Una característica fundamental del shamán secoya es, como veremos en el texto, la de convocar a los animales de cacería para que sean cazados por los presentes. Esta era también una característica de los shamanes del siglo XVIII, como se desprende de la obra del jesuita Uriarte, quien ordena poner en el cepo a un famoso shamán que se negaba a recibir el bautismo y se rebelaba contra su autoridad. Este profiere entonces una amenaza que aterra a los habitantes de la aldea: vaciará el río y el bosque para que el jesuita no tenga qué comer (Uriarte 1986: 124). Es decir, que lo amenaza con la inversión en la aplicación de su poder.

Una de las denominaciones para los shamanes del siglo XVIII era *vinia páin* (Anónimo 1753, en Cipolletti 1992: 210). En la palabra *vinia* puede reconocerse la actual *wiñá*, los eternos, los tiernos, que se utiliza en combinación con el plural *wa'i* para denominar a los seres celestes. Cuando hace algunos años conversamos con los secoya palabras del vocabulario recogido en 1753, les disgustó saber (también a Fernando) que en el pasado se denominaba *vinia páin* a los shamanes, pues consideran que aplicar a un ser humano la denominación de los seres celestes es casi una blasfemia (*op. cit.*: 210, 214 ss.). Este cambio semántico sugiere que en el siglo XVIII los shamanes gozaban de un prestigio casi divino.

Como hemos mencionado, no es posible investigar ningún tema de la cultura secoya sin verse enfrentado con esta categoría de plantas (véanse Lockwood 1979, Luna 1986, Luna y White 2000, Plowman 1977, Schultes 1979), ni prácticamente mantener ninguna conversación sin que se las mencione. Lo único que varía es el interés y el conocimiento según la edad, sexo y grado de sabiduría de una persona (Cipolletti 1986). En este trabajo utilizo la expresión “alucinógenos” por razones prácticas, pero desde una perspectiva émica es una palabra infeliz, ya que ellas no provocan imágenes ilusorias o aberrantes, sino que permiten una entrada en otro mundo, distinto del habitual.

La comprensión sobre sus efectos se ve dificultada sobre todo por dos motivos: por un lado, porque rara vez se usa una sola planta, sino a menudo se agregan aditivos o pequeñas cantidades de otras plantas (McKenna *et al.* 1986). Además, la sistemática botánica indígena es más elaborada que la occidental y suele no coincidir con ésta. Los secoya diferencian por lo menos 6 variedades de *Banisteriopsis*, que tienen distinta denominación y propiedades, así como 7 variedades de *Brugmansia-Datura* y 4 de *Brunfelsia* sp. Estas 17 plantas consideradas distintas por los secoya se reducen, según la clasificación botánica occidental, a 4 o 5 (ver Vickers y Plowman 1984: 18, 28 s.).

El cosmos y sus habitantes

La concepción del cosmos que sigue a continuación se basa en las indicaciones de Fernando. Los demás adultos comparten en rasgos

generales esta concepción, por ej. pueden identificar el estrato cósmico donde habitan los distintos seres y conocen los nombres de éstos. No conocen, en cambio, a Wañë o el “segundo sol”, del cual hablan sólo los shamanes (véase más abajo).

Los episodios del mito de creación se centran en el nacimiento o aparición de Ñañë, en un cosmos anterior al actual, y de características opuestas: En él no existían los astros, por lo cual faltaba la sucesión día y noche; los seres, la fauna y la vegetación eran distintos a los actuales. Tampoco existían los seres humanos. Una serie de episodios se refiere a los actos creadores realizados por Ñañë y sus relaciones, a menudo cargadas de rivalidad, con los seres que poblaban el anterior cosmos. Este transforma a los seres en animales o los envía a otros estratos cósmicos, otorgándoles determinadas funciones. El origen de la mayoría de los entes e instituciones actuales se remite a su actuación. Finalizada su tarea de conformación del mundo, y luego de extraer a los antepasados de los secoya del inframundo en el que habitaban, y entregarles lo necesario para la existencia, Ñañë se retiró al cielo, transformándose en Luna. Desde entonces no mantiene ninguna relación con los seres humanos, por lo cual se lo podría definir como un *deus otiosus* -sin embargo, los shamanes pueden verlo bajo su aspecto antropomorfo..

Los relatos sobre la creación se incluyen dentro de la categoría *aïpe koká* (lit. “antiguos-palabra”), o sea, “la palabra (lo que han dicho) los antiguos”. Según los secoya, los episodios relatan sucesos verdaderos, históricos, que sucedieron en el pasado. El escenario en que ellos se desarrollan es concreto y geográficamente ubicable y se halla en las cercanías del río Wajoyá (=Santa María), en el Perú, de donde gran parte de los secoya emigró alrededor de 1941-42 al Ecuador.

El ciclo de relatos referentes al surgimiento del cosmos y a la conformación del mismo es denominado *Ñañë yowaní*, “lo que hizo Luna”. El ciclo se halla compuesto por numerosos episodios independientes. Fuera de algunos episodios que, debido a la lógica narrativa, se narran cronológicamente, (por ej. antes de la creación del cosmos actual se narra siempre la destrucción del cosmos anterior), la mayoría no ocupa una posición fija en la secuencia narrativa. Algunos de estos han sido resumidos parcialmente o comentados (véase Casanova 1990, Ortiz

Réscaniere 1975, Vickers 1976: 148-151). Una extensa transcripción de los textos ha sido realizada en otro lugar (Cipolletti 1988a: 29-83).

Los seres más relevantes en el ciclo de creación son, además de Ñañe, Weapáu, cuyo paralelo terrestre es un ave de hábitos nocturnos, el caprimúlgo (*Nictibius griseus*), de conspicua aparición en numerosas mitologías sudamericanas y Weke, el tapir o danta. Uno u otro son, según las versiones, padre de dos hermanas, Repáo y Rutayó, que serán las esposas de Ñañe. El contrincante más peligroso de Ñañe durante su vida terrestre es Mujue (Rayo y Trueno).

Ñañe hace su aparición en un cosmos anterior, diferente del actual. Es más adecuado decir “hace su aparición” más que “nace”, pues no se trata, en realidad de un nacimiento. En una versión, dos muchachas recogen del río una piedra o un huevo, que llevan a su casa y cuidan hasta que revienta, surgiendo un niño de su interior. En otras versiones, recogen en el río una cría de pájaro mochilero (*Cacicus cela*), que se transforma en Ñañe. En ambos casos, el niño crece y se desarrolla rápidamente y comienza pronto su tarea de creador o transformador, convirtiendo a seres en animales.

Tapir es, luego de Ñañe, el personaje al cual se dedica más atención en los relatos. El protagonista se casa con las dos hijas de aquél, lo que da comienzo a una serie de rivalidades mutuas, y al deseo de Tapir de eliminar a su yerno. Se halla aquí una forma especial del motivo de la *vagina dentata*, pues las hijas del Tapir poseían vampiros en la vagina. Al tener relaciones sexuales con ellas, el héroe es, según algunas versiones, emaculado. Este sacrificio personal posibilitó a los seres humanos las relaciones sexuales. Este episodio, como otros, es claramente ejemplar, pues al perder las esposas los vampiros que tenían en la vagina, determina que las mujeres futuras carezcan de ellos.

En otro episodio, Ñañe construye la primera casa, que proporciona el modelo para la forma actual de las viviendas indígenas. Las astillas de madera sobrantes, que él arroja al río, se transforman en peces. Los actos creadores se hallan a menudo extrañados desde la perspectiva de su suegro, quien, por ej. se niega al principio a comer pescado, pues le espanta el hecho de que posean ojos, o que intenta sin éxito copiar la casa hecha por su yerno, pues no sabe hacer las muescas

en los pilares para sostener la armazón del techo. Por medio de una treta, Ñaño logra que en manos y pies de su suegro se claven espinas. Al intentar extraérselas, se las clava aún más profundamente, formando las pezuñas del tapir, con lo cual el suegro se convierte en este animal.

Una etapa denigrante de la vida terrestre de Ñaño se inicia cuando Mujue le roba a sus dos esposas. Para evitar ser reconocido, Ñaño se convierte en un anciano repugnante, con la piel cubierta de llagas, que pide hospitalidad en la casa habitada por su rival y las dos esposas. Decidido a recobrar a sus esposas, Ñaño logra, aplicando la fuerza de su pensamiento, que Mujue lo envíe a cazar, acompañado de ellas. En la selva, cuelga sus llagas en un árbol y se muestra a una de sus esposas, Repáo, con su aspecto anterior, pero rodeado de un peculiar brillo, que anuncia el resplandor que tendrá posteriormente, al convertirse en Luna. Repáo reconoce y acepta a su esposo y trata que su hermana Rutayó la imite, pero sin éxito, ya que ésta prefiere a Mujue.

El episodio culminante es la lucha entre Ñaño y Mujue, para presenciar la cual se han reunido todos los seres existentes. Rutayó ha preparado numerosas ollas de chicha para festejar el triunfo de Mujue. Este posee una poderosa arma cortante, de la cual Ñaño desea apoderarse. Aplicando la fuerza de su pensamiento, logra que Mujue se aleje un momento, aprovechando su ausencia para cambiar las armas, cuyo aspecto era muy similar.

En la lucha que sigue, Ñaño vence a su contrincante, cortando su cuerpo por la mitad, que asciende al cielo, convirtiéndose en trueno y rayo (Mujue). A partir de entonces, ambas mitades de su cuerpo son responsables de las tormentas de las épocas de lluvia y de sequía respectivamente.

Apenada y furiosa, Rutayó destruye los cántaros de chicha que había preparado para festejar la victoria de Mujue. Esta acción produce una terrible tempestad y la inundación de la tierra, que se deshace en el líquido y se hunde. Para salvar a Repáo, su esposa fiel, Ñaño la convierte en un peñecito, que coloca en sus cabellos. Luego la envía al cielo, otorgándole la misión de cuidar y atender a los recién fallecidos, hasta que se dirijan definitivamente al país de los muertos. Asimismo pega un puntapié a Rutayó, la esposa infiel, confinándola para siempre

al inframundo. Allí permanece desde entonces, una mujer desnuda, cuyo cuerpo ostenta la palidez que le confiere su oscura morada. Rutayó es prácticamente el único personaje peligroso del panteón secoya e inspira temor, pues de despertar su ira, podría producir nuevamente, como en el tiempo mítico, el fin del cosmos.

Con el hundimiento del mundo desaparecieron los seres que lo habitaban. En el espacio inconmensurable sólo se halla Ñañe, parado sobre un minúsculo trozo de barro, que flota sobre la chicha que ha inundado todo. Oye a un armadillo moviéndose en las profundidades fangosas. Le ordena entonces, con la fuerza de su pensamiento, que traiga sobre su caparazón un poco de lodo de las profundidades. Pisando este minúsculo trozo de tierra traído por el animal, estirándolo y haciéndolo crecer, Ñañe crea el cosmos actual.

La nueva tierra ha surgido, pero se trataba de una superficie desierta. Para comenzar su tarea creadora, Ñañe se sirve de un *watí*, un ser mítico que se origina del viento. Con la fuerza de su pensamiento lo obliga a convertirse en un ser antropomorfo y a pronunciar su propio nombre. El ser grita entonces: “*Yo soy wi watí!*”; pronunciadas estas palabras, brotan por primera vez las plantas. Este hecho creativo se explica por la significación semántica: *Wí* es la raíz del verbo “crecer, brotar”. O sea que la pronunciación de la palabra que describe la acción de crecer provoca el crecimiento.

También el origen del sol (*ese*) se halla relacionado con Ñañe: De la rodilla de éste nace un niño, que se esconde en una olla para que nadie lo vea. Alguien destapa la olla para espiarlo, por lo cual el niño comienza a llorar desconsoladamente, exigiendo que lo quemen. Ñañe enciende una fogata, y el niño se eleva en las llamas al cielo, convirtiéndose en el sol.

El sol se halla, sin embargo, demasiado cercano a la tierra, por lo cual se secan los ríos. Ñañe, ayudado nuevamente por el armadillo que había traído en su caparazón el lodo de las profundidades para crear el nuevo cosmos, empuja con un palo al sol, colocándolo en su órbita actual, y elevando al mismo tiempo la bóveda celeste.

Luego de finalizar las tareas de creación y configuración del cosmos, Ñaño descubre a los seres humanos: Encuentra a un hombre que ha salido del interior de la tierra, para recoger barro rojo, con el cual hacían una bebida, que llamaban “chicha de chontaduro” (*Bactris gasipaes*, una palmera de frutos rojos). Ñaño le explica su error y le da a conocer el verdadero chontaduro, que gusta tanto a estos seres que los lleva a emerger del interior de la tierra. Estos seres se diferenciaban de los seres humanos actuales porque poseían cola. A medida que van saliendo, les corta las colas, creando con ellas a las distintas especies de monos.

Este mitologema es importante, pues se halla relacionado con la existencia de clanes exógamos y patrilineales entre los secoya, cuyos perfiles actuales son poco claros. Aunque a primera vista se postula aquí un origen mítico igual para todos los secoya, lo cual mostraría la falta de orígenes distintos para los diferentes clanes, y así ha sido interpretado (Vickers 1976: 180), esto no es así. Los dos clanes más importantes se originaron al emerger los antepasados de cada uno de ellos del interior de la tierra: Los Pi’awaje “gente-pájaro” fueron llamados así, pues al emerger lo hicieron llevando al cuello un collar de pájaros disecados. A su vez, los Payawaje (“gente-grasosa”) surgieron del inframundo con el rostro untado de grasa, una peculiaridad que se atribuye a los miembros de este clan.

Luego de que los antepasados salieron del inframundo, Ñaño intenta hacerlos inmortales. Para ellos, deben velar una noche, y contestar a su llamado. Pero se quedan dormidos, y no contestan, lo que les impide acceder a la inmortalidad. Aquí, como en la mayoría de las cosmologías de las tierras bajas sudamericanas, la muerte no es concebida como un imperativo biológico, inherente a la humanidad desde el principio, sino adquirida posteriormente.

Veremos a continuación la percepción que tienen distintos relatores con respecto a algunos personajes del ciclo de creación: Ñaño, su esposa Rutayó y el Sol (*ese*).

En su calidad de Luna, Ñaño es para la mayoría de los secoya una señal visible: Como astro desempeña una función esencial, pero se halla despojado de su calidad de individuo. Antes era un ser, en la

actualidad es un astro. Por eso, una persona sin especialización religiosa negará la posibilidad de poder verlo bajo su forma antropomorfa.

El shamán, por el contrario, puede visitarlo en el cielo, y lo ve como un hombre muy bello, que a veces viste *kushma* (el vestido tradicional masculino) y otras, ropas de corte europeo (Fernando, comunicación verbal 1985). Esta característica puede hacer pensar en una aculturación de la descripción, que atribuye a la deidad una vestimenta no indígena. Más acertado es concebir que Ñañe, al reunir en sí ambos tipos de vestimentas conocidas al relator, expresa así su superioridad sobre ambos mundos, el indígena y el criollo.

Rutayó, la esposa de Ñañe que provocó el fin del cosmos anterior, y fue confinada por aquél a la oscuridad del inframundo, es la única figura siniestra de la mitología secoya. Todos están de acuerdo sobre su peligrosidad y la necesidad de no despertar su ira, pues en este caso se correría el peligro de que se repitiera lo sucedido en el pasado mítico, y ella provocara una inundación y el consiguiente fin del mundo. De hecho existen relatos de reuniones de alucinógenos en las cuales Rutayó, ofendida por un comportamiento inadecuado, destruyó al grupo reunido, produciendo una inundación parcial, que costó la vida al grupo de hombres allí reunidos. Las divergencias en las explicaciones dependen aquí también de la ubicación social y del nivel del conocimiento, como en casos anteriores. Pero a la diferente interpretación de shamanes y de quienes no lo son, se suma aquí una diferencia más: las interpretaciones diferentes de hombres y mujeres.

Un relator masculino hará casi siempre responsable de la ira de Rutayó a las mujeres: Estas son quienes, dado que rara vez beben alucinógenos, no respetan la conducta apropiada para no despertar el enojo de Rutayó (abstenerse de hacer ruido, permanecer en la vivienda etc.). Es decir, se trata de una acusación típicamente masculina acerca de la conducta femenina. Los shamanes, a su vez, hacen culpables a todos los que no participan de las sesiones shamánicas y no tienen una conducta apropiada, hombres incluídos. Un tercer punto de vista es el de hombres y mujeres sin especialización religiosa, que atribuyen la conducta de Rutayó a un shamán de intenciones maléficas, que busca la ayuda de aquélla para vengarse de los miembros de su grupo, haciéndolos perecer en la inundación.

Veamos ahora otro episodio que muestra divergencias al ser narrado por shamanes y no shamanes, el del niño que al ser quemado se convierte en sol. Los shamanes, al referirse a este episodio, le agregan una especie de repetición, que casi no se destaca en el contexto narrativo, pero que es de suma importancia. En este caso no se trata, a diferencia de los anteriores, de un enfoque u opinión distintos, sino de la repetición de un episodio, pero atribuyéndolo a otro protagonista: Luego que el niño fue quemado y ascendió transformado en sol, otro hombre insistió en ser quemado. Este segundo sol, llamado Wañe, es un sol invisible, que sólo es visto por quienes ingieren alucinógenos. Quienes no son shamanes no conocen ni el episodio ni la denominación pertinente. Estas opiniones divergentes muestran, creo, de modo sugestivo, las corrientes distintas de opinión con respecto a temas mítico-religiosos que pueden existir en el seno de una sociedad numéricamente pequeña.

A diferencia de otras cosmologías indígenas, en las cuales flora, fauna y objetos surgen de una patrón similar de creación o de transformación, existe aquí una fina variedad de métodos creadores o conformadores del mundo actual:

- a) Transformación de seres en animales debido a una característica física: personas pintadas con el rojo achiote se convierten en pava colorada.
- b) Transformación de personas en animales, “inspirándose” en el ruido que éstas hacen: Los que están tallando lanzas, hacen pensar a Ñaño en los gruñidos de los pecaríes (aún inexistentes), por lo cual crea a éstos.
- c) Transformación de objetos en otra cosa: las astillas de madera que Ñaño arroja al río, se convierten en peces.
- d) Transformación se lleva a cabo en el momento en que Ñaño le otorga a un ser una característica física típica del animal en que se convertirá: Por una trepa hace que en manos y pies de su suegro se claven espinas. Con el pretexto de extraérselas, las clava aún más profundamente: El suegro tiene así las pezuñas similares a las de un tapir y se convierte en él.
- e) Perfeccionamiento de un prototipo ya existente: Los antepasados de los seres humanos actuales son, al salir del inframundo, igua-

les a éstos, pero poseían colas, que Ñañe va cortando a medida que emergen.

- f) Obtención de bienes culturales por otros medios: el robo de vegetales útiles (maíz y chontaduro) en el inframundo.
- g) Creación a partir de la pronunciación del nombre de un ser: Parado en un minúsculo trozo de tierra, luego que el nuevo cosmos ha comenzado a existir, pero aún es un desierto, ordena a un ser mítico a gritar su nombre, que es *wí*, la raíz del verbo “crecer”. Al pronunciar el nombre, surge la vegetación. (A mi entender, se trata del proceso más interesante de creación de los empleados por Ñañe, ya que es la palabra la que produce la creación, por lo demás un tema no común en las mitologías sudamericanas).

La cantidad de relatos que conoce un shamán y quien no está determinada por la especialización religiosa no es forzosamente diferente. El shamán no conoce más cuantitativamente, sino que conoce de una manera distinta. Para quien no es shamán, los relatos dicen sólo lo que dicen. El estilo narrativo del shamán se distingue por sus comentarios y reflexiones, que enriquecen y afinan el texto.

Las personas sin especialización religiosa conciben los relatos como sucesos de un tiempo pretérito, como la suma de los hechos que dan la razón de ser a los entes y condiciones actuales, desde las características típicas del ambiente amazónico, hasta la certeza en la continuación de la existencia después de la muerte. Sol y Luna, por ej. son para ellos personajes transformados en aquél pasado, que caracterizan el mundo actual. Pero, al mismo tiempo, carecen de la posibilidad de hablar con la deidad creadora o de divisar los restos del árbol mítico que se halla en el margen del mundo. Al no ser especialistas religiosos, estas vivencias les están vedadas. Por el contrario, el shamán agrega, por medio de un procedimiento literario (las palabras que pone en boca del protagonista del relato), la posibilidad de acceso a otra realidad que no es la visible.

Los diferentes estratos del cosmos son la morada de distintos seres:

CIELO O MUNDO	Ñañë (Luna)
SUPERIOR (ma'tëmó)	Repáo (una de sus esposas y hermana de Rutayó) Esë (sol) y Wañë (segundo sol) wiñáo wá'i ma'të(mó) pai watí muertos secoya y de otros grupos emparentados (siona, coreguaje) ma'të yái (jaguares del cielo)
TIERRA (yejá)	seres humanos mawa'jó pai Okomé Añá pëkë, okó'yái jefes de las especies de monos
INFRAMUNDO (yējá we'e wë)	Rutayó (esposa de Nañë y hermana de Repáo) descendientes de la humanidad primigenia numerosas especies animales (danta, pecaríes) sociedades de jaguares

El mundo superior o cielo (ma'tëmó)

Los *wiñáo wá'i* son los seres celestes y encarnan una belleza y perfección de las que carecen los seres humanos. *wiñáo* significa “tier-no”, “joven”, “nuevo”, pero en el sentido de duración, de algo que no cesa, de ahí la traducción “inmortales” que hacen los secoya. *wá'i* es un plural: la “tierna gente” son los que no mueren. Se trata de una deno-minación genérica, no individual; los *wiñáo wá'i* comprenden, según Fernando, trece diferentes grupos.

En el cielo viven además los *ma'të(mó) pái*. lit. cielo-gente, la “gente del cielo”. Generalmente no se trazan diferencias unívocas entre los *wiñáo wá'i* y los *ma'të(mó) pái*. Los primeros pertenecen a una cate-goría ontológica distinta a la humana, mientras que los *ma'tëmó pái* son considerados iguales a los seres humanos, aunque al habitar en el mundo superior se diferencian de éstos porque no enferman ni mue-ren. Algunos de estos son los *nuniwajë pái*, *koriwekó pái*, *kamika tsiaya pái*, *umuwajë pái* (Cipolletti 1985: 313).

En este estrato se halla también el reino de los muertos secoya y de otros grupos que pertenecen a la familia lingüística tucano occiden-

tal (siona, mai huna etc.). Los muertos de otros grupos indígenas y los blancos y mestizos habitan en un territorio vagamente colocado en los márgenes del cosmos.

En el mundo superior, así como también en el mundo humano y en el inframundo viven sociedades de jaguares; en este caso los *matë-mó yái* (“jaguares del cielo”). Fernando mencionó unos 25 grupos diferentes, cada uno con un nombre determinado y características físicas en parte divergentes. Estos jaguares aparecen siempre en su carácter de vengadores, y acuden a la llamada del shamán para acompañarlo en una expedición punitiva. Quienes no son shamanes los desconocen.

El mundo intermedio o tierra (*yějá*): es la morada de los seres humanos y de una multitud de otros seres, como los *watí*, que componen numerosos grupos, algunos viven en la casa del Sol, *ěšě*. Son pequeños y antropomorfos; algunos de ellos ayudan al shamán en la curación. Enferman a los niños sin mala intención, simplemente por la influencia que emana de su presencia cuando se desplazan por el aire.

Los *mawa'jó pái* (*mawa'jó*: mariposa *Morpho*, *pái*: gente): se mueven permanentemente por el aire, sin residencia fija. El viento que producen puede enfermar a los niños. Su figura es antropomorfa, de pequeño tamaño. Luego de morir, el shamán puede convertirse en uno de ellos.

En las profundidades del agua vive Okomé (*okó*: agua), el jefe del conjunto de los peces y todos los reptiles y mamíferos acuáticos. Okomé no abandona generalmente su casa sino en los casos en que el shamán lo convoca a fin de lograr una buena pesca, como veremos en el texto. Según la tradición, en el pasado tuvo una esposa secoya, con la que procreó a un shamán legendario (Cipolletti 1988a).

Numerosos relatos se refieren a los *aña pěkë* y los *oko yái* y a sus ataques a los seres humanos: los primeros son descritos como similares a peces, de un metro y medio de largo y con largos dientes.¹⁹ Viven en los remolinos, y a veces atacan a las canoas que surcan las aguas y devoran a sus ocupantes. Los *oko yái* o jaguares del agua viven en las profundidades de los ríos, las que abandonan periódicamente para ata-

car a los seres humanos. Los relatos sobre sus ataques son sumamente conocidos, incluso por los niños.

Por debajo de la superficie terrestre o mundo intermedio se extiende *yějá we'e wě*, el inframundo, cuya geografía es análoga a la de aquel. Con respecto a éste, la sucesión de día/noche es inversa, ya que el sol ilumina alternativamente uno u otro estrato. Como vimos, aquí habita Rutayó. Del inframundo surgieron los antepasados de los hombres actuales, algunos de ellos habitan aún allí. En el inframundo residen también la mayoría de los jefes (*íjáí*) de las distintas especies animales junto a los individuos de la misma y grupos de jaguares. (Estos temas han sido tratados con más detenimiento en Cipolletti 1985.)

Método, transcripción y edición

Los textos contenidos en este libro son sólo una parte de los contados por Fernando entre 1983 y 1991, que abarcaron relatos míticos e históricos, relaciones interétnicas, la sociedad secoya del pasado, cultura material, etc. Los temas surgieron de las más distintas formas, a veces a deseo suyo, otras veces a instancias de los que participábamos en las conversaciones. Algunos fueron propuestos por uno de sus nietos, que tenía curiosidad por ciertos aspectos de los conocimientos de su abuelo. Especialmente en temas relativos a la cultura material o a las relaciones interétnicas, fueron mis preguntas las que guiaron el flujo de la conversación. En los textos que siguen a continuación, por el contrario, Fernando fue quien dirigió la narración, mi intervención se limitó a hacer preguntas aclaratorias. Esto significa que este trabajo se halla en las antípodas de la búsqueda de información de acuerdo a categorías preestablecidas, al modo de Watson (1976: 114 s.) entre los guajiro, en el cual se trataba de investigar a partir de la historia de vida el “entrenamiento en agresión”, de modo que el estudioso pedía al relator que se concentrara en aspectos que a él le interesaban.

Uno de los presupuestos de este trabajo es el de transmitir con exactitud las palabras del relator, quien aceptó de buena gana el uso de un grabador, para evitar el peligro de malentendidos o vaguedades. Se evitó el bastante difundido hábito de tratar diferentemente a las fuentes de información. En las universidades, por ej. es común que algunos

profesores, que exigen de sus alumnos la corrección en las citas bibliográficas, adopten, como investigadores de campo, la cita vaga o aproximada de las informaciones verbales de relatores indígenas. Quiérase o no, esta actitud refleja la aceptación y canonización de la primacía - y en última instancia, de la “seriedad” - de la literalidad sobre la oralidad.

Durante varios años nuestras conversaciones duraban unas 6 a 8 horas diarias, con una pausa al mediodía, a lo largo de aproximadamente un mes. Fernando nunca parecía cansarse, y de hecho, el traductor o yo éramos quienes proponíamos finalizar una sesión, acuciados por problemas de la vida diaria que había que solucionar antes de que cayera la noche (en San Pablo no había entonces otra luz que la de las velas), como recoger agua del río, descolgar la ropa que se estaba secando, o cocinar. Fue raro el día en que no nos encontráramos. Recién en mi última estadía esta forma de trabajo cambió en parte, debido a que Fernando fue perdiendo fuerzas, y oía mal.

La parte más difícil de este trabajo le cabía a Jorge y a Marcelino, quienes traducían simultáneamente, del secoya al español y a la inversa, temas que, especialmente cuando eran jóvenes, conocían poco. (Varios años más tarde me confiaron que al principio el trabajo les había resultado muy difícil.)

En cuanto al pago, era el del jornal común en la región, que permitía a Fernando hacer algunas compras para él y para su esposa, y a Jorge y a Marcelino evitar realizar otros trabajos fuera del asentamiento.

Atemoriza la mera enunciación de los muchos deslices que pueden cometerse en la recolección y edición de una historia de vida, especialmente en lo que hace a las correcciones en la cronología del relato y al problema de la autoría. Al preparar para la publicación una historia de vida, la conducta habitual de un editor es: cortamos, cambiamos de lugar ciertos pasajes para dar al texto lo que consideramos como una coherencia interna, ordenamos los sucesos de un modo distinto al que lo hizo el relator o relatora, es decir, nos permitimos libertades que no nos permitiríamos con respecto a fuentes escritas. La forma más habitual de ser infiel a lo narrado es por parte de los editores ordenar los acontecimientos no como lo hace el relator, sino según una cronología lineal, en pasado-presente-futuro, como lo hice yo también al

publicar la historia de vida de un pastor de los Andes argentinos (Cipolletti 1987a). Sólo algunos editores utilizaron la cronología del relator o de la relatora. Interesante a este respecto es la experiencia de Burgos, quien publicó la historia de vida de Rigoberta Menchú: después de transcribir los textos, los ordenó cronológicamente, para retomar luego el orden en que le habían sido narrados (Burgos 1985:18). Una historia de vida de Menchú aparecida posteriormente fue, por el contrario, organizada de acuerdo a una cronología lineal, aunque ya no con la ingenuidad de los antiguos editores, sino como una decisión expresa de los editores actuales (Liano 2000).

Para todo editor es una tentación intercalar dentro de la historia de vida informaciones o relatos obtenidos de la misma persona en otras ocasiones. Por este procedimiento se logra un texto más denso, que es además más comprensible para el lector. Este procedimiento tiene un antecedente ilustre: Paul Radin (1983) agregó a la historia de vida del winnebago *Crushing Thunder*, entre otras cosas, informaciones anteriores sobre rituales, de modo que el texto resultante se ve enriquecido y termina pareciéndose a una monografía etnográfica. Confieso que me costó decidirme a no intercalar relatos contados por Fernando en otras ocasiones. En los textos que siguen, Fernando se refiere a seres míticos y deidades, sin más explicación, pues antes de comenzar su historia de vida me había contado la mayoría de los relatos en los que aparecen los protagonistas que menciona aquí. La inclusión de estos relatos en el texto habría conferido a éste seguramente una densidad peculiar...pero ya no sería la historia de su vida como él eligió contarla, y el resultado sería una forma de discurso que él nunca hubiera verbalizado así.

La identificación de los relatores bajo su nombre verdadero ha cambiado en las últimas décadas. En las tempranas historias de vida de indígenas norteamericanos el relator o relatora son identificados como tales. Posteriormente se hizo hincapié en la necesidad de conservar el anonimato y se utilizaron seudónimos para la persona y en muchos casos también para la aldea donde se había recogido la información (Langness 1965: X). En las últimas décadas, sin embargo, numerosas/os relatoras/es desean ser mencionados con sus verdaderos nombres, de modo que en estos casos la protección de la identidad dejó de tener

sentido, por lo menos en lo que hace a temas no conflictivos. Fernando, así como todos los secoya con los que conversé, desearon aparecer con sus verdaderos nombres.

Otro aspecto a tener en cuenta era el del nombre propio que debía utilizarse: Fernando tenía, como todos los secoya adultos, dos nombres: uno indígena y otro español. Los nombres indígenas tienen un significado totalmente distinto a los nuestros: no son utilizados como vocativos ni en tercera persona, e incluso los secoya negaron ante un etnógrafo poseer un nombre (Tessmann 1930: 219). Vickers (1976: 225 s.) atribuye esta vergüenza a dar a conocer el nombre al miedo del daño shamánico al que está expuesta la persona. Según los secoya, sin embargo, no es posible dañar a alguien por medio del nombre. El motivo del silenciamiento del nombre es que se trata de algo sumamente íntimo, que sólo conoce el interesado y sus familiares más cercanos. Los nombres propios proceden de los *wiñáo wái* y son averiguados por un shamán luego del nacimiento de un niño. Ya que se trata de palabras pertenecientes a las deidades, los nombres tienden un puente entre el individuo y el mundo superior (véase Cipolletti 1997: 197 s.). En tiempos recientes, un secoya que ha escrito su autobiografía ha elegido utilizar su nombre indígena: Ecorasá (Piaguaje 1990).

En cuanto al apellido Payaguaje, se trata de la españolización de la denominación de un clan: los Paya'wajë, "cara grasosa". La desinencia *-wajë* ("viviente") aparece en las fuentes históricas como *-guaje*, *-guaque* o similares, lo que facilita la identificación de los grupos tucano. Las denominaciones clánicas (Piaguaje, Payaguaje) cumplen actualmente una función equiparable a nuestros apellidos.

Un tema difícil en la edición de una historia de vida es el problema de la autoría. En numerosas obras, el editor o la editora aparecen como únicos autores, escatimando así las memorias de quien se las ha confiado. Este fue el procedimiento habitual en el siglo pasado con respecto a historia de vida de indígenas norteamericanos. Menos aceptable es la continuación de esta práctica en el presente, como en dos obras publicadas por los mismos editores: la historia de vida de Condor Mamani, un campesino de los Andes peruanos y tres relatos autobiográficos de campesinos quechua (Valderrama y Escalante 1977,

1992). Las únicas soluciones viables son, en mi opinión, que el editor aparezca meramente como tal, o que ambos, relator y editor, aparezcan como autores.

He adoptado este último procedimiento, ya que tiene la ventaja de solucionar de antemano el problema de eventuales regalías o derecho de autor. En otros países, se ha encontrado una solución adecuada con el financiamiento de becas para estudiantes nativos, como en el caso de la publicación de una historia de vida hopi (Seaman 1993: XIV). Es cierto que, en nuestros temas, pocas veces los derechos de autor alcanzan sumas considerables, pero la situación debe ser clara de antemano para evitar que la apropiación intelectual de los editores - autores sea también una apropiación monetaria, como sucedió con la obra de Carolina María de Jesús (véase Levine 1994).

La traducción al castellano de algunos vocablos secoya exige una explicación. La denominación más común del shamán o especialista religioso es *yajé unkukë*, “bebedor de *yajé*”, que por lo general se resume en *unkukë*. Cuando hablan en español, los secoya utilizan la palabra *kuraka* (“jefe”), proveniente del quichua o, en algunos casos, “curandero” o “brujo”. En principio, ambas locuciones son neutras y carecen de connotaciones negativas.

Un caso especial es el de la denominación *rawë*, que en castellano debe traducirse, según el contexto, con tres conceptos distintos: shamán maligno, “brujeador”, la flecha invisible que envía para hacer daño (también llamada chonta), y la enfermedad resultante. Para los secoya los tres fenómenos son una unidad.

Varias traducciones son resultado de la evangelización cristiana: al principio, los traductores optaron por traducir la denominación de los seres celestes, *wiñáo wái*, apoyándose en el Cristianismo, como “ángeles” o “eternos de los cielos”. A partir de cierto momento (probablemente cuando pensaron que yo ya había entendido de qué seres se trataba) utilizaron exclusivamente la denominación secoya.

Otro ejemplo es el de *watí*, una denominación para ciertos seres míticos, a menudo burlones y con características de “trickster”, tradu-

cida como “diablo”, pero que carecen de la maldad atribuida al personaje cristiano.

En otros casos, se traduce con la denominación de un animal real, por ej. al denominar “ballena” a los *aña pëkë*, animales míticos que habitan en los ríos y suelen atacar las canoas.

En algunos casos, he sustituido algunas expresiones características del español vernáculo del Ecuador por palabras equivalentes de uso más difundido, por ej. “desocupar” por “orinar” o “defecar”. “Bastante” significa en el español local “mucho”, “muy”, y se sustituyó por esta última palabra. “Saber” o “no saber” se utiliza para significar algo que no se hace, pero se evitó pues se presta a confusión, por ej. “no sé comer queso” significa que uno no está habituado a comerlo.

Algunas formas gramaticales del quichua adoptadas en el castellano regional, como por ej. “me ha de andar dando” por “dème” se sustituyeron por esta última forma.

Para hacer la transcripción del modo más transparente posible, he marcado en el texto los siguientes procedimientos: un asterisco (*) señala que las palabras siguientes del relator son respuesta a una pregunta mía. De este modo queda aclarada la interferencia. Entre corchetes se hallan aclaraciones al texto o se señala alguna otra circunstancia, por ej. las risas provocadas por cierto comentario o situación.

Una de las particularidades del español de América son las diferencias regionales en denominaciones de flora y fauna. Un glosario proporciona la denominación latina de denominaciones de plantas y animales utilizadas en las páginas siguientes, así como otros términos del uso vernáculo del español en el Ecuador.

Notas

- 1 Black Hawk se refiere sobre todo a los conflictos de su etnia con los sauk, y trata de corregir la noción que prevalecía acerca de la agresión de su grupo sobre éstos (Brumble 1981:30). Sara Winemucca, una paiute, no sólo escribió su vida, sino que dio además conferencias en distintas ciudades, y fascinaba al público con la representación de escenas de la vida cotidiana paiute (véase Kartunnen 1994:45 ss.).

- 2 En Papua- Nueva Guinea, al preguntárseles sobre su historia de vida, los entrevistados recitaban mitos o cantaban las canciones propias de su linaje (Young 1983).
- 3 La denominación quechua *kuraka* para “jefe” ya fue utilizada por los jesuitas en el siglo XVII para denominar a los shamanes. En la actualidad no existen mujeres *kuraka*, Fernando contará en el texto que se vestían con *kushma* (el traje masculino) para conducir las sesiones de *yajé* (*Banisteriopsis sp.*, un alucinógeno) y cazaban como hombres.
- 4 Por ej. en el trabajo de Behar (1995:39) acerca de los motivos que provocaron la extracción del útero de su amiga mexicana, pero el lector se pregunta por la necesidad de incluir las peleas matrimoniales entre la autora y su esposo, el comportamiento de ambos durante la clase de yoga, etc.
- 5 Existen algunas excepciones: las mujeres menstruantes no cocinan para sus familiares, pues éstos podrían enfermar. Si un shamán come alimentos preparados por una mujer menstruante, puede incluso morir. Algunos relatos se refieren a la posibilidad de las mujeres de vengarse así de un shamán maligno.
- 6 A partir del nombre de un shamán del siglo XVIII, Fernando podía ubicar la región aproximada en la que había vivido, y que era la mencionada en la fuente. La explicación reside probablemente en que existe un repertorio de nombres tucano, que se asocia con diferentes regiones. El era el único que poseía este conocimiento.
- 7 Esta actitud impresiona aún más en el caso de Gerónimo, que vivía como prisionero de guerra en un fuerte militar.
- 8 Distintos grupos locales tucano incineraban por lo menos hasta fines del siglo XVIII a ciertos muertos, cuyas cenizas eran consumidas por los deudos (Maroni 1738:195, Cipolletti 1997: 230 ss.), de modo que era posible pensar que quedara algún vago recuerdo.
- 9 En este caso pensaba en el difundido relato en América del Sur en el cual un árbol, *axis mundi*, unía la tierra con el mundo superior, por lo cual los antepasados tenían comunicación con los seres del cielo, hasta que por los más distintos motivos la liana o el árbol fueron cortados.
- 10 En América del Sur, donde no existe el lobo, circulan este tipo de historias, que se atribuyen a un animal no existente: el lobizón.
- 11 En lo referente a conceptos fundamentales, la traducción al español es en muchos casos equívoca: por ej. no se explican el concepto de “diablo” y el de “espíritus malos” que ayudan en la curación (Moya 1992: 214), lo cual es un contrasentido.
- 12 Alberto P. se refiere a telas blancas, con las que se visten los seres celestes; Fernando a flautas.
- 13 Los apache habían sido desterrados a Florida, con la promesa que regresarían en unos pocos años a su territorio. Gerónimo esgrime como argumento que ya han aprendido a practicar la agricultura, por lo cual no necesitan tanta extensión de tierra como en el pasado. Sólo después de la muerte de éste las autoridades cumplieron su promesa.

- 14 Por ejemplo, una fotografía donde dos oglala-Sioux sacan el cuero cabelludo de un cowboy, obtenida en la exposición de pueblos vivientes realizada en Hamburgo en 1910. Este tipo de exposiciones tuvo una enorme popularidad en su época (foto en König 2002: 209).
- 15 Más explícito al referirse a la curación de mordedura de víbora es el shamán secoya Alberto P.: el veneno se extrae por medio de fórmulas que están relacionadas con el “dueño” de las víboras (Moya 1992: 257).
- 16 El único episodio con connotación sexual contado por Fernando pertenece al mito de origen: Mujue, un rival, robó a las dos esposas de la deidad *Nãñe*, éste adquiere otro aspecto y va a vivir a la casa de estos, donde duerme en una hamaca colgada bajo la del rival, que tiene relaciones sexuales con una de sus esposas. Cuando desde arriba le caen unas gotas de semen, el rival explica avergonzado que es su sudor (Cipolletti 1988a: 50).
- 17 Estos son prácticamente los únicos relatos de sucesos que no se considera que sucedieron realmente en el pasado, es decir, que se los ve como ficción.
- 18 Con la disolución de la Compañía de Jesús, Chantre y Herrera (1738-1801) tuvo que abandonar España y se exiló en Italia. Allí conoció a los jesuitas desterrados de América; a partir de sus relatos y escritos hoy perdidos que tuvo a su disposición, escribió la más extensa y minuciosa historia de las misiones de Maynas (la región al este de los Andes de Ecuador y Perú; véase Esteve Barba 1992:435 ss.).
- 19 Su aspecto monstruoso no es tan claro en la narrativa como en una figura de los juegos de hilo: una complicada estructura se llama *aña pëkë sa'saeë* o “esqueleto de *aña pëkë*”.

I

“PARA PODER IR AL CIELO”

En estos primeros textos, que datan de 1983, se encuentra ya, a veces en nuce, los temas que para Fernando eran esenciales y que aparecen, iluminados desde distintas perspectivas, o relacionados con distintos sucesos, a lo largo del libro, como por ej. la transformación del kura-ka en un animal (jaguar, tapir, huangana). Al día siguiente de conocerlos, Fernando se refirió a ciertos temas a los cuales volvería una y otra vez en los años siguientes, sobre todo a sus viajes por los distintos estratos del cosmos: el mundo superior, el inframundo y los “márgenes” del mundo.

De éstos, el que visitó con más asiduidad es el mundo superior, que es a la vez el reino de los muertos y el lugar donde habitan distintos seres míticos. Entre los seres celestes (wiñáo wái) es Repáo, una de las dos esposas del dios creador Ñaño, quien cumple un papel decisivo en el destino de los seres humanos. Ella recibe en su casa a los recién fallecidos y los atiende hasta que aprenden el idioma de los muertos y se desplazan definitivamente a su nueva morada.

Los atributos del mundo superior recuerdan a un país de Cucarña: los vegetales se reproducen en abundancia, las tortugas acuáticas son gigantescas y desovan huevos de mayor tamaño que las terrestres. Entre otros rasgos de un “mundo invertido” con respecto al terrestre, la yuca, por ej. no es allí un tubérculo, sino un fruto arbóreo. Allí también nacen niños, los que, a diferencia de lo que sucede en el mundo de los vivos, crecen rápidamente. Los muertos realizan tareas similares a las que realizaban en vida. En principio, la muerte física no significa la cesación de la existencia, aunque en muchos casos se da en el más allá una segunda muerte que entonces sí, es definitiva.

Las diferencias entre las sociedades humanas y sociedades no-humanas (ya sean deidades, otro tipo de seres e incluso animales) se

reflejan también en el aspecto lingüístico. Según Fernando, tanto los seres celestes wiñáo wá'i como los muertos hablan diferentes lenguajes, que son además distintos a las lenguas humanas. También las distintas especies animales tienen su lenguaje propio, que sólo entienden los shamanes. En su opinión, entonces, los shamanes suman a sus muchas cualidades la de ser una suerte de políglotas.

El viaje al inframundo es más difícil de realizar que el viaje al mundo superior, y presupone la ingestión de alucinógenos. A pesar de la capacidad de observación de los secoya, que como cazadores conocen muy bien los vericuetos de la selva, Fernando no concibe que éste sea el lugar donde viven los animales de cacería. Las huanganas y los tapires, que son los dos proveedores de mayor cantidad de carne de la selva amazónica, viven, en su opinión, en el inframundo.

Una de las tareas más importantes del shamán era, en las sesiones rituales de ingestión de alucinógenos, llamar a los animales de cacería, es decir, actuar de intermediario entre los cazadores y los animales de presa. De igual modo, debía llamar a Okomé (Okó: "agua"), el dueño de los animales acuáticos, para que permitiera una pesca exitosa. Okomé es el protagonista de algunos relatos, en los cuales tiene relaciones sexuales con una muchacha e hijos. O bien la madre o los hijos son embrujados por un kuraka del grupo, o ella va a vivir con Okomé a las profundidades del río. En un relato, el hijo de Okomé y una mujer secoya es Tsiantsayowatí, un shamán legendario de grandes poderes (textos en Cípolletti 1988a: 144 ss.).

Entre las plantas más utilizadas en la región amazónica se cuenta el piri-piri, de la familia de las ciperáceas (secoya: nuní). Los secoya conocen esta planta y su uso en la terapia, pero la clasificación menuda de los nuní es con gran probabilidad exclusiva de Fernando. Nunca oí a otras personas hablar de tantas variedades ni mencionar su uso en relación con la escatología del alma (Cípolletti 1985).

De las páginas siguientes se deduce la concepción de la muerte secoya: todo fallecimiento se debe a la acción maligna de un shamán, de modo que toda muerte impone la venganza - ya sea por la violencia física, por medio de las armas, o a través de la violencia mística ejercida por un shamán.



Hay un camino para ir a los cielos [después de morir], pero para ir allí no debes llevar ropa vieja, usada, hay que llevar ropa nueva, recién cosida. Ese camino va desde la tierra hasta el cielo, es un camino blanco. Para ir allá hay que tomar *nuní*. * Los que crecen en los cielos. Esos no crecen aquí, sólo en los cielos.[...]

En los cielos también hay yucas, pero no crecen como en la tierra, en forma de tubérculos, sino que los frutos crecen en las ramas, y para comerlas se cortan las yucas como se cortan en esta tierra las frutas. Con palos se [golpean las ramas] se cortan. Después se raspan las yucas como se hace aquí [en la tierra] y se aplastan para sacarle el jugo. Los jugos se guardan para cocinar con pescado y comer. * Aquí también se cocina.¹ Y la harina de yuca se pone al sol, para secarla. Cuando está seca, se pone en un tiesto para hacer casave. Pero no es como aquí: nosotros comemos montones de casaves, pero allá se come poco nomás. Allí también hacen chicha de maíz y de plátanos, y la ponen en ollas. También usan cernidores para raspar bien finita la chicha. Y existen muchas casas para vivir, es igual, parecido a como es aquí.

Para poder ir al cielo, después de morir una persona, hay que frotarle todo el cuerpo con *nuní*. Se cortan tres tallos de *nuní* y se ponen uno en la mitad del pecho, otro a la izquierda y otro a la derecha. Y el que ha muerto ya puede irse al cielo, pero no se eleva, sino que va por debajo de la tierra una cierta distancia, y luego sale de allí para elevarse. Cuando llega allí, una persona de allá le da *nuní* del que existe en el cielo. Una señora de los cielos le da *nuní* ya preparado, para que lo tome y viva allí. Ahí ya le da el poder para que [el muerto] viva, y entonces ya puede vivir tranquilamente. * Es una señora,² que es jefa o reina de los muertos, y es la que les da de tomar cuando llegan allí los muertos.

También vive allí el hermano de ella, que llama a las huanganas (pecarí) de la selva [de los cielos]. Esas huanganas no son de aquí, son de los cielos. El las llama y su hermana la amarra y la pone en un rincón. A ese animalito lo coge el hermano para regalárselo a su hermana, para que lo tenga y lo domestique. Y después la huangana ya no es arisca, es bien mansita.

También está allí el sobrino de la jefa [de los muertos], él va del otro lado [del río], donde están los muertos. Para irse allá, ese señor, que se llama Ñumekiyé, se pone una *kushma* azul oscuro y visita a los que han muerto sin tomar *nuní*. Los que han muerto sin tomar *nuní* se van al otro lado del río, que parece un mar, porque es muy grande. Y él tiene una corona (*máro*) azul oscuro. * No [no es hecha de plumas], es de hierro.

Cuando [el shamán] está allí, no debe tomar demasiada chicha. Como allí hay plátanos y yucas, puede tomar unas tres tazas [de chicha] cuando le convidan. Ahí están también los que han muerto antiguamente, hace mucho tiempo. No tienen ropa porque se ha podrido. Los que han muerto hace poco tiempo sí tienen ropa [puesta]. Como recién han muerto tienen aun la ropa. * Es una *kushma* nueva, la que le pusieron cuando murió.

Los que [cuando vivían] no tomaron *nuní* se van a ese lugar, al otro lado del río. Los que tomaron *nuní* se quedan en el primer puesto, no se trasladan. Cuando llegan al primer lugar los que murieron sin haber tomado *nuní*, allí donde vive el dios [Ñañë], allí también hay una señora, Repáo. Cuando alguien muere y llega a ese lugar, el dios sale afuera, al patio, y le dice:

- Usted no tomó *nuní* y tiene que irse a otro lado

Al morir los que tomaron *nuní*, llegan adonde vive Repáo, y no se van directo al otro lado del río, sino que se acuestan allí en la hama-ca y se quedan allí varios días. Al quinto día se trasladan al otro lado del río, y allí quedan a vivir para siempre. Entonces salen al patio, ya para irse al otro lado. Allí [en la casa de Repáo] existen unas aves blancas, que llamamos *sërá* [un aguilucho]. Ellas obligan a las personas a trasladarse del otro lado del río, y les dicen:

- Cuando ustedes vayan a ese lugar ya no pueden regresar jamás

Si ellos quieren volver, en el camino hay un *watí* que se llama Puëtsieró y cuando quieren pasar la voz de ella los espanta. Dice: “*Tsié, tsié*”. Al oír esto no se atreven a pasar porque tienen miedo. * Sí [es un *watí* mujer].³

Cuando están ya para irse a la orilla opuesta del río, están parados en la orilla. Y cuando están allí se da otro fallecimiento más, mueren más, es otra muerte. Y viene como un viento, con su poder el viento los traslada a la otra orilla.

Al lado hay otro camino, para ir donde que viven los ángeles (*wĩñáo wá'i*); allí vive también Ñaña, y también hay otro camino [que conduce a] donde viven los otros humanos. Ellos son como nosotros, no son *wĩñáo wá'i*. Se llaman *nuní pái*.⁴

En otro lugar más alejado, hay una señora que es como una jefa de las abejas. Ella prepara algo y lo mastica, como para hacer chicha en la forma en que hacen los quichuas,⁵ y se fermenta muy dulce. Luego se lo da a las abejas que existen aquí en esta capa, en esta tierra. Y cuando vemos a las abejas que entran a la colmena, es que depositan el líquido dulce [mastocado por la jefa de las abejas], para que tomen las [abejas] de adentro. * Sí [las abejas suben hasta el cielo].

Cuando la reina termina de hacer chicha en los cielos van diferentes clases de personas, los *sěrá* [aguilucho] y los *wakará* [garza], a tomar la chicha que preparó la reina. Esa chicha es dulce y muy sabrosa. Y para tomar de esa chicha se reúnen diferentes clases de personas. O sea, los *wakará* allí en el cielo se ven como personas, no son aves. Cuando terminan de tomar chicha, se van, dándole a la reina como obsequio unas semillas de adorno.

Más allá de la reina de las abejas viven unas personas que tienen el cabello muy rojo, viven juntas en un pueblo. Ellos son peligrosos, pues cuando llega una persona ya muerta, la toman para siempre, para que viva con ellos. Más allá del lugar donde viven las personas con pelos rojos existen otras tribus, que viven cerca del río Kamikátsiayá [“río de flores”]. Más allá sale un brazuelo de ese río, y más arriba viven otras tribus, los *koriweko pái*. Siguiendo más allá existe otro río, y cerca de él, viven otras tribus, los *ñumíwajě pái*, que se llaman así porque viven donde hay muchas plantas de *ñumí*.⁶ Y cerca de otro río viven los *umuwajě pái*.⁷ Allí [en el cielo] viven como aquí [en la tierra] diferentes tribus. Y entonces al final, cuando ya se van acabando las poblaciones, la gente son de pequeño tamaño.

Todas estas tribus tienen barcos o buques para andar por diferentes lugares. Algunos son en el interior de color rojo, los barcos de los *umuwayë pái* son azules. También en los cielos están las tribus de *korewayë pái* y *makawayë pái*.⁸ Los que mueren de esas tribus se van en el cielo adonde están las tribus de ellos. Más allá de esa tierra ya no hay plantas, no hay vegetación, no hay nada. Al fin es como un desierto, y más allá del desierto hay como un mar. Pero el mar no es hondo, sino que bien bajito. Ahí se termina [el cielo].

Hasta ahora hablamos de arriba, del cielo, pero también puede verse abajo [el inframundo], cuando aún hay bastante *yajé*. Si hay bastante, uno puede irse para andar por las partes que hay abajo [de la tierra]. Pero cuando se va y hay poco *yajé*, ya no puede volver [a este mundo]. Pero si por ejemplo hay dos ollas llenas de *yajé*, ahí sí uno puede ver tranquilamente en todas partes.

Allá [en el mundo superior] hay tiendas, y también hay géneros blancos, azules, rojos, de todos colores. Y hay lanchas que son para pasear y para irse abajo. Para ir abajo, uno va con la gente de allí. * No son los muertos sino las gentes del cielo, y el pasajero es el *kuraka*, el que tomó *yajé*. Ellos lo llevan para que pueda ir allí. Y no se anda rápido, sino despacito, visitando cada lugar donde viven las tribus, y luego regresan asimismo despacio, y así vuelve a la casa [donde están tomando *yajé*].

Cuando aún no se ha pasado la borrachera del *yajé*, uno puede ver a los *wiñáo wá'i*, pues para poder revivir otra vez, cuando se termina el *yajé* se calma despacito la borrachera y eso es como regresar nuevamente a la tierra. Cuando ya se pasa totalmente el efecto del *yajé*, entonces se puede regresar nuevamente a la tierra. Después de haber regresado uno todavía puede entender o escuchar los sonidos de los cielos.

Esa reina de la que hablé antes [Repáo] tiene una sobrina, Nutuwarió, que vive con ella. También el hermano de Nutuwarió vive junto con ellas. Allí hay un río grande, y para poder cruzar del otro lado del río se puede hacerlo por los tallos de *nuní*, haciendo como un puente. Al ponerlos en el suelo, esos tallos se alargan mucho y forman un puente. Y al llegar al otro lado [del río, los visitantes] se quedan unos

cinco días, y luego vuelven a su casa. Luego los tallos se achican otra vez y se vuelven como eran antes.

En los cielos existe también un *kuraka* que cuando toma *yajé* llama a todos los animales que hay en el cielo, por ejemplo a las charapas [tortugas acuáticas], y ellas vienen en gran cantidad al lugar donde se toma *yajé*. En el río hay una playa grande, y ahí suben las charapas en gran número a poner huevos. Al cavar la tierra arrojan los huevos que pusieron otras charapas. Hay una tortuga de río que es muy grande, similar a las de aquí, pero muy grande. Para coger a este animal tienen que hacerlo entre cuatro personas, porque es tan pesado que una sola persona no puede hacerlo. Luego la trocean para cocinar. El grosor de la manteca [capa de grasa] es como de 50 centímetros y debajo están los huevos, que son grandes como una naranja. La tortuga gigante de allá se llama *marekapó* y la pequeña se llama *siwakó*. * Es un nombre especial.⁹ Sus patas son grandes, y el animal es largo como una danta. Y los dedos de las patas también son muy grandes, para poder navegar en el río.

Cuando toma [*yajé*] un *kuraka* de la tribu de los *kamikatsiaya-pái*, al pasar por la orilla uno ve como pelos, de esos que tienen los bagres. Esos son los tiburones [*aña pekē*] que pasan a otra quebrada porque los está llamando el *kuraka*. Y si alguien que no se ha bañado con *nuní* se tira al río, a él lo pueden atacar. Pero si uno se ha puesto *nuní* y luego se baña, ya no lo pueden atacar. [...] Hay muchos pescados en ese río, y así [la gente del cielo] caza animales, pesca, y se alimenta, de la misma forma que en esta capa [el mundo de los seres humanos].

Mi tía, después de morir, se fue a los cielos. Y luego de poco tiempo ha venido aquí nuevamente. Ella no vino en una forma en que podían verla todos, sino de una forma secreta [invisible], para que nadie la viera. Ella vino a recoger los palos de yuca y las semillas del *unkuisi*¹⁰, para llevarlas al cielo y sembrarlas allá. [...]

Cuando allá en el cielo [una mujer] tiene un hijo, si da luz a la mañana, al mediodía [el niño] ya está parado, ya está caminando. Esto es porque los bañan con *nuní*. Así, antes de los nueve meses [las mujeres] dan a luz y los niños crecen rápido. No es como aquí. Si tuviéran-

mos esas matas de *nuní* [del cielo] o si tomáramos *nuní*, aquí en este mundo sucedería lo mismo. Pero es imposible que ella [Repáo] entregue semillas de *nuní* para sembrar en la tierra. Ella no quiere entregar esa planta.

Una vez lo intentó mi papá. La reina de allá [Repáo] trajo esa mata para entregársela. Ella le dijo:

- Te la entrego a cambio que me des un hijo tuyo -

O sea, a mí me quería llevar. Pero mi papá no quiso que me llevara, y no le dio la oportunidad de que le entregara [*nuní*]. Y tampoco quiso [mi papá] entregarle [a cambio] uno de sus nietos, entonces ella no hizo el cambio. Es que ella no quiere entregar esos *nuní*. Hay otros *nuní* más ordinarios, eso sí los regala [al *kuraka*].

Una sobrina de la reina, que se llama Wiñánumíwarió¹¹, ella tiene otro tipo de *nuní*, que es para llamar a las huanganas. Si una persona los trae aquí a la tierra, [las huanganas] vienen cerca de la chacra y hasta se comen las yucas. Ella también tiene otro tipo de *nuní*, que son remedios especiales para el amor, para las mujeres. Cuando - esto sucede aquí en la tierra - una mujer no quiere casarse con un hombre y se enoja con él, el hombre ese le pone un poco [de *nuní*] en la taza, y luego le da de tomar. Cuando ella toma, pierde toda la bravura de no quererlo, y se une a él tranquilamente. Esto se hace también en los cielos.

Una vez ha pasado aquí lo mismo: un hombre quería casarse con la sobrina de un *kuraka*. Y él ha pintado [con *nuní*] el borde de la taza, un poquito nomás. Y luego ella tomó y después se casó con él. De casados, ella nunca se enojaba, porque había tomado esa fruta, y así vivían, tranquilamente. Luego de un tiempo la señora falleció y él fue a Iquitos, pero a veces volvía por acá.

Cuando estaba así, apenado, se casó por segunda vez, y tuvo dos hijos. Uno de los hijos se enfermó y fueron a buscar a un *kuraka* para que lo cure. Cuando lo estaba curando, [el *kuraka*] pensó en hacer daño al chico, y otro *kuraka* se dio cuenta que estaba brujeando al niño, y le dijo:

- Usted ha brujado al niño. Esta forma de matar a las personas no vale

Y el que había hecho daño se asustó mucho. También el hijo del que había hecho daño dijo a su papá:

- Usted es [lo suficientemente] viejo como para poder pensar [correctamente], no hay que hacer estas cosas. Usted ya es mayor, se ha graduado tomando yajé, usted tiene que pensar y no hacer brujerías. Porque por esta razón pueden atacarlo y matarlo -

Algunos días más tarde, el que había brujado al niño lo brujó de nuevo. Cuando lo quisieron curar ya no pudieron hacerlo. Es que no estaban los [*kuraka*] más profesionales para curar, estaban sólo los medianos, y no podían curar bien.¹²

* En total había seis [*kuraka*] en mi familia. Ahora somos tres *kurakas* los que vivimos en el Ecuador. Hasta no hace mucho tiempo éramos siete, pero se murieron algunos. Estos no eran todos parientes míos, venían de distintas familias. Mi papá me enseñó a tomar. A mi hijo Delfín le dí un poco de tomar, pero no terminó [el aprendizaje]. Sabe poco nomás.

Cuando muere una persona, llega primero a la casa de Repáo, se acuesta en una hamaca y está allí unos cinco días. Luego se va al otro lado del río, para instalarse allí y vivir para siempre. Del otro lado del río viven los muertos que no tomaron *nuní*. [...] Los que tomaron *nuní*, cuando mueren y los entierran, se van primero por adentro de la tierra a una distancia de 500 metros y salen otra vez hacia afuera. Ahí ya encuentran el camino para ir al cielo, ya se ve como un sendero. * [No, el camino no es difícil, el muerto] puede llegar fácilmente a los cielos.

Hay que poner junto al muerto sus cosas, hamacas, bolsas, u otras cosas que ha tenido él. También se puede matar a un perro suyo y mandarlo junto con él. No hay que ponerlo atrás sino junto a él. Esto lo hacían antes los que tenían muchos perros. Ahora ya no se hace. Cuando llegan ya los muertos a la otra vida, siguen pensando, recordando la casa en la que ha vivido y todas sus cosas, remos, canastas, machetes; de todo se acuerda. Y cuando ya está en los cielos no parece

un muerto, sino que ya está como un vivo, [igual que] como había estado aquí en la tierra.

Hay un suceso que pasó entre los secoya: una mujer fue infiel a su marido y se casó con otro. El marido vivía solito, él mismo se preparaba la comida, y hacía todas las cosas de la casa. Primero falleció el marido, y luego la mujer. Cuando llegó ella a los cielos, él no la recibió. Y luego pidió que [los muertos] la maltraten y la tiren a los *añá pekë*. Así que cogieron a la señora, la llevaron a la orilla y la tiraron al río para que se la coman los *añá pekë*. Así se acabó su vida.

Cuando una persona muere por hechicería y se va al cielo para vivir allá, cuando llega a los cielos un ángel de dios [*wiñáo wá'i*] le muestra a la persona que hizo la brujería. Así que después de muerto ve a esa persona, muy clarito, como en televisión. Así se puede llegar a saber quién lo embrujó, y eso también lo ve el *kuraka* que está aquí en la tierra. Y él avisa a los familiares del muerto para que puedan ir a matar al *kuraka* que ha hecho el mal.

Para hacer daño el *kuraka* tiene tres cosas aquí [sobre cada ceja y entre las mismas], son como flechas, bien pequeñas. Por la mirada salen esas flechas invisibles. Cuando se da vuelta para mirar [a una persona], ya salen y van a encontrar a la persona. En esta forma se hace la brujería. Las flechitas traspasan el cuerpo y luego ascienden al cielo donde está el sol. Ahí se quedan, después de morir la persona vuelven las flechas nuevamente al dueño. El vuelve a tenerlas, el que las había arrojado. * Sí [puede volver a usarlas]. Después de enterrar a la persona [a la que se hizo mal], ahí [las flechas] vuelven nuevamente a su dueño.

Había un secoya que hizo una hechicería y mató a una persona. Después de llorar y enterrarlo, [los familiares del muerto] fueron a buscar a las Fuerzas Armadas para que llevaran preso al brujo. * Sí [los militares peruanos]. Pero no lo pudieron apresar, porque esa persona se había ido a otra parte, así que volvieron al destacamento.

La viuda dijo a un *kuraka*.

- Usted antes era muy fuerte, porqué se ha rebajado ahora su poder de kuraka. Mate a ese hombre por medio de la brujería -

Y él le contestó:

- Usted me obliga a hacer brujería, pero si la hago no voy a poder seguir viviendo y será el fin de mi vida -

Pero la señora lo obligó para que malograra a esa persona, así que él ha ido a la casa [de la víctima] convertido en *watí*. Entró en la casa y lo embrujó. Y ese *kuraka* vomitó pura sangre, ya coagulada. Después de vomitar dijo:

- Yo no soy una persona sin conocimientos, yo también soy kuraka y puedo llevar junto conmigo [matarla] a la persona que me hizo mal -

Ahí estaba su hermano mayor, y a él lo obligó:

- Antes, cuando yo vivía, antes de morir y enfermarme, usted decía que es una persona muy fuerte y muy valiente, y que puede matar a quienes hacen brujería. Esta es la hora de demostrarlo - así le dijo.

Cuando falleció este hombre, se prepararon a ir a asesinar al culpable. El hermano menor [del muerto] se fue con unas once personas a matar al *kuraka*. A la noche se quedaron a dormir en el camino, y al amanecer siguieron caminando hasta llegar a la casa de él. Ahí estaba en su casa, solito. Había regresado de trabajar y estaba descansando en la hamaca, su esposa estaba sentada al lado. Y él, como estaba sudado, se había sacado su collar de chaquiras y lo había puesto sobre el pecho y estaba descansando, acostado. Entonces llegaron los que venían a matarlo. El alzó la cabeza y vio que esas personas venían a matarlo. Porque hay significados distintos en la forma de llegar cuando uno va de visita o cuando uno va a matar. Esto se veía en la forma en que estaban pintados, se pintaban con rayas largas [el rostro, con achiote]. Al verlos así [pintados] él pensó:

- Estas personas no vienen a visitarnos sino a atacarnos -

El se asustó y se levantó de la hamaca. Cuando se levantó, uno de los que venían le disparó al pecho, al corazón. Se levantó, malheri-

do, caminó un poco y después se agarró de un pilar de la casa para sostenerse. Y después vino otro más a dispararle. Y él rogó que no lo mataran, solamente dijo esto:

- Me voy a sanar y quiero vivir más tiempo -

Ahí se cayó al suelo, y después que había muerto le dispararon algunos tiros más. Luego llegaron otros hombres y le clavaron lanzas en el cuerpo: ahí ya se quedó bien muerto [risas]. * Me contaron [no estuve presente]. Siguieron matando [a los *kuraka*] hasta cuando yo ya estaba viviendo aquí.¹³

Después de matarlo regresaron a sus casas. Al día siguiente llegaron, y como yo era joven, me vine de la casa para verlos, muchas familias salieron al camino para ver [el regreso de los vengadores]. Y después vi que allí en el camino encontraron a otro hombre que era ayudante del muerto, porque eran dos los *kurakas*. Con él estaban discutiendo, porque querían asesinarlo también a él. Discutieron mucho tiempo, se pelearon, luego se fueron. Se acercó uno y le dijo:

- Usted es la persona que ha matado, que ha hecho brujería a mi mamá, usted también es culpable -

Al oír esto el ayudante [del *kuraka* asesinado] estaba muy asustado. Él se fue rápidamente, despidiéndose de todos. Muy asustado se fue a su casa.

Los otros se reunieron y se pusieron a conversar:

- Ese con el que hablamos recién, ése es el más efectivo, él acaba con las personas. Debemos matarlo en la misma forma -

Y otro [*kuraka*] que estaba con ellos, dijo:

- Por mis conocimientos sé que él acabó con todas las personas que vivían aquí -

Al oír esto se prepararon para ir a matar a ése con el que habían estado discutiendo en el camino.

Cuando llegó a su casa, el hombre desenvolvió la hamaca que llevaba y la amarró a los postes, para acostarse. Entonces llegó el grupo de hombres para matarlo. Al llegar le dispararon enseguida aquí [encima de la boca]. La bala le traspasó la cabeza y él cayó al suelo. Estaba a punto de morir pero respiraba. Antes de retirarse dijeron [a los demás familiares]:

- Sigán viviendo, ya no queremos tener problemas -

Mientras regresaban a sus casas, oyeron que la familia de él cogía las escopetas y disparaban al aire, y al oír eso, dijeron:

- Están disparando para llorar a esa persona - y se fueron a sus casas.

Cuando se fueron, ése que habían asesinado, como era brujo, había resucitado otra vez, porque ya era *watí*. Cuando resucitó vio que no había nadie, pues su familia se había ido a otra casa, para dormir allí. Y el que estaba solito, ya muerto, resucitó y vio que no había nadie y se fue por el camino. Ya era de noche. Llegó donde estaba su mujer y le habló - pero no claramente, porque la lengua estaba cortada [por la bala]. Le dieron una hamaca para que se acostara y durmiera, y cuando amaneció dice que estaba bastante hinchado. Entonces [sus familiares] no querían que él viviera, herido, así que mandaron a algunos a avisar [a los asesinos]:

- Que los mismos que le dispararon, que vengan a matarlo otra vez, para que muera -

Ese hombre herido se volvió después a la casa de él, donde le habían disparado. Ahí fueron otra vez para matarlo. Cuando llegaron le dispararon aquí [en la cabeza]. Cuando se cayó boca abajo, le cortaron el cuello con un machete.¹⁴ Apenas dejaron unos dos centímetros de hueso. Ahí ya murió definitivamente.

Después regresaron a sus casas, y un señor blanco, que era como un patrón de los secoya, se enteró de todo. Él dio parte a las Fuerzas Armadas del Perú. Al oír esto, las Fuerzas Armadas encarcelaron a dos personas: al que había matado y a su hijo, que lo había ayudado. Al hijo no lo amarraron demasiado fuerte, pues el capitán había dicho:

- El niño no ha matado, no lo amarren tan fuerte -

Al atardecer los guardias se fueron a comer. [...] Y el hijo, que no estaba bien amarrado, se desató, se sacó las ligaduras de los pies y luego zafó a su papá, se escondieron y se fueron a sus casas. Al darse cuenta, los guardias comenzaron a disparar al aire. Los militares se organizaron para perseguirlos, prendieron antorchas, pero como no son capaces de entrar en la selva [por temor], durmieron en el potrero, cerca de la casa. Al día siguiente al amanecer llegaron a la casa. Pero [padre e hijo] se habían ido a otro lugar. Los guardias vieron que no había nadie y que el viaje había sido inútil. Entonces volvieron al destacamento sin poder apresarlos. Así se salvaron.

No hace mucho tiempo [* hace unos dos años], a mi hermana la ha chonteado [hechizado] un secoya. Ella comenzó a morirse, estaba ya muriéndose. Yo fui a visitarla, tomé *yokó* [...] y después, en las visiones, he llamado a los *wiñáo wái* de los cielos y los *mawajó pái* de la tierra, y así he salvado a mi hermana. En distintas partes del cuerpo le había penetrado la brujería. La persona que ha hecho brujería, cuando hay mucha gente, camina así como abrazándose a sí mismo, porque tiene temor que si camina [con los brazos] suelto, puede salirse la brujería y penetrar a alguien. Por tener miedo de esto anda abrazado a sí mismo. Pero mi hermana ha sanado y sigue viviendo.

Cuando uno empieza a tomar *yajé* no se ve todo de golpe, se ve poco a poco. Recién después de tomar bastante se ve a los *wiñáo wái*, a los *wakará ponsë*. Luego de verlos, uno sigue tomando, más fuerte, y ahí sí ya se puede llegar al cielo. Ahí se ven a todos los eternos de los cielos [los *wiñáo wái*], y luego uno baja de nuevo al río, otra vez aquí en la tierra. Ahí uno ve a todos los peces y los animales del río. Luego uno se va para abajo, o sea al sur, donde está el *Tiuntupë*. * Sí [sobre la tierra].¹⁵ Y luego uno vuelve al río, y el río es como una casa, como [la casa en que] estamos aquí sentados. Ahí se ven los lagartos, las boas y todos los animales del río. También está el *Okoyái*,¹⁶ que ataca a las personas y puede comerlas. Es un tigre del río que puede subir a la tierra.

Cuando uno ya ve todo esto, ve a los sajinos, a las huanganas y luego pasa a conocer a las dantas. * Sí, [las que están] debajo de la tierra. Al final de todo se ve a la danta, y el *kuraka* puede convertirse en

danta. El viene con la danta y su cría. Los [hombres] que están con el *kuraka* también pueden ver a las dantas, [ven] como una sombra. El *kuraka* está tomando *yajé*, sentado, y se transforma en danta. Está comiendo las hojas [de las que se alimenta la danta]. Esto también lo pueden ver [las personas presentes]. Después de ver a la danta ya se deja de ver la visión, ya se pasa la borrachera. [El *kuraka*] se para y sale afuera a orinar, y luego vuelve a acostarse en la hamaca. Después vuelve a emborracharse y a ver visiones, y entonces ve a los *watí*. Cuando se pasa otra vez la borrachera, ahí sí se toma un *yajé* más débil. El *kuraka* que está dando de tomar le da el poder al líquido de *yajé*, para que el que ha visto las visiones pueda ver otra vez.¹⁷ Entonces se ve como cuando sale el sol, bien clarito, y bajan los *wiñáo wái* y los *wakará ponsë*, que son como personas, sólo tienen de ave el nombre. Luego cogí los huesos del *wakará ponsë* y soplé en ellos, como una flauta. Después de soplar salí de la casa y en ese momento llegaron los *mawajó pai* [...], que son diablos [*watí*]. Y transformándome en uno de ellos me fuí a andar por el aire.

Cuando uno toma *yajé* en la tierra, puede irse al cielo y visitar a los que han muerto. Se puede ir tranquilamente y [luego] volver a la tierra. [Los muertos] viven en una casa, y pescan y comen pescados, igual que en la tierra: así viven los que se fueron muriendo. Cuando una persona muerta vive allá en los cielos, no siente como que está muerta, sino que le parece y se siente como una persona que no ha muerto. Y ahí vive tranquilamente, comiendo carne de monte, huangana, sajinos... Así vive. Los que han muerto se dan cuenta de las cosas que tenemos en la tierra, y piensan que se han ido sólo a pasear. Eso sienten. A los que recién llegan, ella [*Repáo*] les da una taza, y todos los dientes que tenían aquí en esta tierra se caen en esa taza, y luego les sale otra dentadura. Y así ya pueden comer las carnes [los animales de caza] del cielo. Lo mismo sucede con el pelo. Los pelos se caen y luego crecen nuevos pelos, que son largos y llegan hasta las caderas.¹⁸

Cuando un *kuraka* [muerto] llega a ese lugar de los cielos, ve un montón de gente, pero no reconoce a su familia. El se distingue de ellos por la corona que le ha dado la reina [*Repáo*]. * [La corona] es de plomo mezclado con algodón. Y el *kuraka* muerto se pone esa corona. Cuando llega un muerto al cielo, la reina le regala collares y achiotes,

para que esa persona se pinte y se haga bello con esos materiales. Cuando uno recién llega, ella regala vestidos y todo lo que necesita la persona muerta.

Si una mujer ha muerto antes que su esposo, vive allí, esperando a su marido. Luego él también muere y llega a los cielos, y la reina le da *nuní* para que tome y viva en los cielos. Después de tomar *nuní* se le caen los dientes y le sale una segunda dentadura. Después de tomar el *nuní* se corta el fruto en pedacitos y se lava todo el cuerpo, y así ya puede vivir en los cielos. Luego el muerto coge su hamaca, y la cuelga al lado de la de su mujer, para vivir para siempre. Se acuesta en la misma hamaca que ha llevado. * Sí [es la hamaca en la que pusieron el cadáver al enterrarlo]. Después de descansar, su esposa le da de comer, ya sea carne de huangana o pescado. Después le brinda *chukula*, o *chicha* de maíz, lo que haya. Pero la persona [muerta] que recién ha llegado no capta la vida de allá, no comprende aún el idioma.

La reina lleva a esa persona a pasear en un barco, y bajan por el río. Lo lleva a visitar muchos pueblos, durante bastante tiempo. Luego vuelven a la casa donde él había llegado. Para entonces él ya ha aprendido el idioma, así que puede vivir allí tranquilamente, porque ya ha captado la vida de allá.

* El *Okomé* vive por el mar, tiene su casa debajo del agua, debajo de las rocas. Tiene una buena casa, y desde allí él ve todos los ríos que existen, hasta las cabeceras. El no anda por diferentes lugares, vive siempre ahí. Cuando un *kuraka* toma *yajé*, lo llama a él, y lo ve en visiones, y él viene cuando lo llama el *kuraka*. Y al llegar ahí, el *Okomé* se transforma en *kuraka*, entra dentro del *kuraka*. Y el *kuraka* sopla en sus aletas como con silbatos. Así es cuando el *Okomé* viene [a la tierra]. Uno llama a los pescados, y luego se pescan muchos. Sobre una mesa hay una olla de arcilla llena de *yajé* y ahí adentro se oye que están los pescados dentro de la olla. También los ayudantes del *kuraka* escuchan el sonido del movimiento de los pescados. Cuando llega [Okomé] y está dentro del cuerpo del *kuraka*, el *kuraka* coge todos los pescados, y les sopla con las aletas, y se las arranca. Acaba con todos los pescados. Luego de esto ya se va el *Okomé*: sale del cuerpo [del *kuraka*], sale [de la casa] y baja al río. Luego se va por el río hasta llegar a su casa. Cuando

llega a su casa, el *kuraka* lo está aún viendo. Cuando ve esto, ya se acaban las visiones y luego se termina el *yajé*. Al día siguiente, después de ver al *Okomé*, al amanecer, cuando uno baja al río se ven muchísimos pescados, el río se ve negro porque está lleno de peces. Entonces comienzan a pescar, usando plátano u otros cebos, y se pesca en grandes cantidades. Esto [sucede] después de tomar *yajé*.

Al llamar al *Okomé*, cuando están tomando *yajé*, nadie puede salir [de la casa], las mujeres no deben estar en el patio. Si una mujer sale, al llegar a cierta distancia, [*Okomé*] sigue caminando y no llega al lugar donde están tomando. El no llega porque las mujeres están afuera. Y entonces desde ahí dice el *Okomé*:

- Ustedes van a ir a pescar en tal época - él indica a los *kurakas*. Y entonces vienen pocos pescados, no muchos. Pero cuando él llega personalmente a la casa, al día siguiente asoman muchísimos pescados en la orilla [...] Actualmente ya no tomamos *yajé*, por eso no vienen pescados en gran cantidad.

Antes de salir de su casa, antes de llegar aquí, él [*Okomé*] sale afuera y está con las manos extendidas, y también los dedos de los pies.* El *kuraka* ve las manos de *Okomé*, antes de que éste venga. Cuando ve que tiene las manos extendidas, pero una está medio caída, eso significa que no vendrá al lugar donde están tomando *yajé*. La mano caída significa que los *kurakas* de otra parte van a morirse embrujados, que van a brujearse entre ellos y acabarse. Y [*Okomé*] no viene al lugar donde están tomando. Pero cuando [el *kuraka*] ve todos los dedos extendidos, normalmente, entonces sí viene. Llega en persona y al día siguiente se va a pescar y se encuentran muchísimos peces.

De la siguiente manera hacen los puercos [huanganas]. Cuando se toma *yajé* se llama a los puercos para matarlos y que las familias tengan para comer. Y cuando [el *kuraka*] los llama, y las mujeres al atardecer bajan [al río] a traer agua, [las huanganas] ya no quieren llegar hasta la casa. Desde la mitad del camino se regresan, diciendo solamente:

- Vamos a volver dentro de tres días -

Entonces, cuando terminan de tomar *yajé*, se quedan esperando, un día, dos, tres días, y en este día ya llegan manadas de puercos en grandes cantidades. Hasta la casa en que están tomando llegan en cantidades. Y si los puercos llegan solamente hasta cerca de la casa donde están tomando, al día siguiente, cuando se pasa la borrachera del *yajé*, [los hombres] cogen las armas para salir a matar a los puercos según las indicaciones que les da el *kuraka*. El indica todos los lugares por los que va a pasar la manada de puercos:

- Hoy día va a venir la manada por este camino, y mañana por tal camino - El indica los diferentes caminos. [los cazadores] se van por ese camino, y después de caminar un poco encuentran la manada de puercos. Al ver eso, [el cazador] regresa a avisar a los demás familiares, para que vayan a matar puercos. Pueden matar muchos puercos porque no son ariscos, no corren, como hacen otras huanganas. Son bastante mansos y no corren ligero, así que se los puede matar fácilmente.

Anteriormente, cuando no existían las escopetas, se mataba a los puercos solamente con lanzas.¹⁹ [...] Anteriormente teníamos escopetas de chimenea, de esas que se cargan por el tubo. Sólo unos pocos tenían. Incluso cuando yo ya era joven, sólo mi papá tenía. Al poco tiempo se dañó la escopeta, así que volvimos a utilizar solamente lanzas. Mi primera escopeta la compré cuando ya estaba casado y tenía un hijo, antes de eso sólo utilizaba lanzas. Para matar con lanza hay que hacer así: en el primer puesto de la manada vienen los animales pequeños, y atrás vienen los más grandes, los jefes. A éstos hay que matar. Estos tienen mucha manteca. Al pasar los más grandes llegan otros puercos medianos, a éstos también se lancea.

Hay un camino especial por el que suben los puercos, es el camino que va directo al interior de la tierra. Los puercos suben, y cuando están en la superficie de la tierra se ponen a comer plantas, y luego andan por un sendero. De esta forma se ve en las visiones. * Es un solo camino, por el mismo camino suben todos los animales. Las guatusas y los venados viven en las partes mas cercanas del camino, por eso salen más rápido. Los *kurakas* que no son buenos, que no han avanzado mucho en tomar *yajé*, ven solamente a los venados. Entonces vienen los venados a la superficie de la tierra, pero no las huanganas. Esto

sucede cuando los [conocimientos de los] curanderos no están bien desarrollados.

Hace poco tiempo, cuando vivía en Cuyabeno [hasta 1973], tomé *yajé* y llamé a los puercos. Primero han llegado a la casa de mi hermana, y de mala suerte, ella estaba sola, pues el marido estaba en mi casa; había venido solamente un día aquí, de paseo. Y como no había nadie [ningún hombre], y ella estaba sola, al oír así de lejos [el ruido que hacían las huanganas], pensó que eran los guacamayos que cantaban. Y de pronto llegaron los puercos hasta su casa. Mi hermana [...] vino a avisarnos, para que matáramos a los puercos. Preparamos las flechas, poniéndoles veneno [*tsimá*]²⁰ en las puntas y salimos. Yo salí por detrás de los puercos y disparé a dos. Y los otros [cazadores] iban matando uno tras otro. Caían uno junto a otro, y los [puercos] que venían detrás también caían.

* Cada uno sabe qué animal mató porque lo reconoce, pero además se puede ver en las flechas. Algunos queman las flechas un poco en la punta, donde se enrolla el algodón,²¹ para que tengan más rapidez. Y algunos han hecho flechas un poco más grandes. Así reconocen quién mató, y puede cada uno coger los puercos que ha matado. [Al que no cazó nada] ¡Se le da! Al que no ha podido matar se le regala la carne. Esa vez, porque habíamos matado cerca de la casa trajimos los puercos enteros, sin pedacear, y recién en la casa les sacamos el cuero. Ahumamos mucha carne.²²

Antes no teníamos sal para ponerle a la comida. Los secoya mismos iban a conseguir sal a Iquitos. No la comprábamos, porque la sal se conseguía cerca de Iquitos. La traían a Wajoyá,²³ y la cambiaban por hamacas con los que no habían ido. Bajaban en una canoa grande hasta Iquitos, y de ahí seguían por tierra, no surcaban el río. Allá donde estaba la sal vivía un peruano al que le pedían un hacha para poder cortar [los bloques de] la sal. Cuando llegaban allí no cortaban la sal enseguida, sino que hacían una balsa para luego bajar [por el río]. La clavaban bien, como con un cuarto para poner la sal. Recién después cortaban la sal. * Tardaban unos diez días hasta llegar [de Wajoyá, donde vivían] a Iquitos. Desde Iquitos por tierra [hasta donde había sal, en el río Huallaga] iban por la orilla [caminaban], unos cinco días. Había un

camino que iba por la orilla. El río ése no se podía subir en canoa porque había dos cascadas. Entonces tenían que ir a pie, y allá hacían una balsa muy grande para descender el río. Mi abuelo contaba:

- Había que hacer balsas muy grandes para que no se quebrara al bajar las cascadas - * Yo no [fui nunca], sólo vi una vez la bocana de ese río. [Mi papá no fue] nunca. * Sí, mi abuelo.

Después de embarcar bastante sal, compraban “Cristal” [una marca de aguardiente] a un colono, y bajaban [por el río] tomando eso. Así llegaban a la parte de la cascada, donde caía el agua. Y en esa cascada existía una ballena, *añá pekë*, y le tiraban un bloque grande de sal para que lo comiera. Y la gente que bajaba tenía que amarrarse a la balsa, antes de saltar la cascada. Y como de unos 20 metros caían con la balsa, entraban dentro del agua y salían como a 100 metros de allí. La otra cascada era un poco más baja, y de allí salían a unos 50 metros. Así bajaban hasta llegar a Iquitos, donde embarcaban los bloques de sal en las canoas y salían hacia Wajoyá. [...] Cuando la gente volvía de Iquitos traía gripe y sarampión, y contagiaban [a los demás], morían nomás. Otros entonces se escondían en el monte, para no morir. Entonces quedaron pocos [secoya], más o menos la mitad.²⁴

Cuando yo era joven anduve por el Coca, y más allá, por Tena y Archidona. Iba con el patrón, también [río] abajo. Ibamos en canoas a remo. Saliendo de Wajoyá llegábamos a Sepeta como a las seis de la tarde, al otro día seguíamos a Campo Serio. Al tercer día salíamos cuando aun era oscuro y llegábamos a Tarapoto. Al otro día a Curaray y llegábamos a Copa Urco, de ahí a Casa Urco, Ekawatí, Tutapishcu, de ahí a Tampuruyacu, que en secoya se llama Muiñá, y de ahí íbamos a Puerto Masan. Allí dejábamos las canoas e íbamos por el camino hasta llegar a Iquitos. * En Sepeta vivían los quichuas, en Campo Serio los mestizos. En Tarapoto los secoya, eran mis abuelos. En Copa Urco, Casa Urco y Ekawatí no vivía nadie. En Tutapishco vivían mestizos, en Tamboryacu los ancutereros y secoyas. Masán era un puerto donde vivían mestizos peruanos.

Más abajo de Sepeta viven los aucas.²⁵ Cuando yo era joven los aucas no estaban ahí, estaban en la montaña, en el medio del monte. Nosotros vivíamos antes en una quebrada, en un estero, y cuando el

patrón nos llamaba para trabajar íbamos a vivir a las riberas del Napo y hacíamos ahí unas casitas pequeñas, para vivir allí el tiempo que estuviéramos trabajando. El patrón nuestro tenía muchos chanchos, como cien, y de vez en cuando matábamos uno y lo comíamos, escondidos. Cuando acabábamos de hacer el trabajo nos volvíamos a nuestras casas en el monte.

Los secoya que vivíamos más abajo trabajábamos el caucho en el monte. Se sufría mucho para recogerlo y nos pagaban poco. Mi primo hermano iba para allá y nos contaba lo que pasaba por aquí [en Ecuador]. Iba y trabajaba un poco, pero él no estaba acostumbrado a trabajar esas cosas, no quería hacerlo, y se volvía para acá, escondiéndose. Así, otros, como Cecilio, el papá de Celestino, vinieron entre los primeros, y se fueron a vivir a Cuyabeno. Yo seguí trabajando [en Perú]. Pero sufríamos mucho y nos pagaban poco, éramos como esclavos. Victoriano fue una vez allá, y después vinieron Cecilio y Cesáreo. Dos familias vinieron [a vivir en el Ecuador]. Yo estaba allá trabajando. De Wajoyá me había ido a otra quebrada buscando para hacer caucho. Encontré unos veinte árboles, e hice allí un ranchito para vivir.²⁶

Una vez ha sucedido esto: al amanecer se fueron todos a sus trabajos, y solamente había quedado un hombre en su casa, acostado en la hamaca. Luego vinieron los *watí* y dijeron:

- No hay nadie, ya se fueron todos -

Pero la persona que estaba en la casa estaba escuchando lo que hablaban los diablos. Cuando éstos se acercaron, el hombre se acostó boca para abajo, y los diablos dijeron:

- Está muerto -

Y cogieron la hamaca, tratando de llevárselo. Un *watí* sostenía una punta de la hamaca y el otro también, descolgándola.

Así se lo llevaron, envuelto en la hamaca y tratando de no hacerlo chocar con los troncos. Así lo llevaban a la casa de ellos. Cuando descansaron en el camino, colgaron la hamaca de dos árboles. El hombre estaba acostado, sin moverse. Mientras descansaban los *watí* hablaban entre ellos:

- Ahora sí estamos cerca de nuestras casas, ya vamos a escuchar las voces de los que están allí -

Y la persona que estaba acostada en la hamaca también se alzó un poco para escuchar las voces de los otros diablos. Luego siguieron andando, y cuando estaban a punto de llegar a la casa, el hombre se tiró un pedo [risas], y al escuchar eso, los diablos lo dejaron caer al suelo, asustados, y se fueron corriendo.

Al regresar a su casa, el hombre fue adonde estaban trabajando los demás, y les contó:

- A mí casi me llevan los diablos - y contó todo lo que había pasado.

A otro hombre se le ocurrió hacer lo mismo que él, y se quedó solito en su casa. Y cuando todo quedó en silencio, al poco rato comenzaron a llegar los diablos. Al entrar a la casa vieron que el hombre estaba como muerto, así que desataron la hamaca [de los postes] y se lo llevaron. Salieron de la casa, pero el hombre no dejó que lo llevaran tan lejos como al otro. Ya al salir se echó un pedo [risas], y los diablos lo dejaron caer y se fueron corriendo. Así se salvó.

Así pasaba antes, los *watí* se llevaban a las personas y las molestaban. Y después dejaron de molestar tanto. En los primeros días del mundo la vida no era como ahora, y por lo tanto los diablos también eran así, medio locos. Por eso molestaban tanto.

Hace tiempo vivía un *kuraka* frente a Pompeya [localidad a orillas del río Napo], y otro *kuraka* fue a visitarlo. Cuando regresó a su casa se convirtió en *watí* y se fue a matarlo, a hechizarlo. El no fue por el aire, sino por dentro del agua, y al llegar inmediatamente lo embrujó. El *kuraka* se friccionó con las manos el cuerpo, sopló y ya sacó él mismo [el daño], él mismo se salvó. Y éste pensó que la persona que le hizo daño debiera hacerle daño también a otro, y que éste lo brujeara. El no quiso hacerle daño personalmente, sino que ordenó que otro lo mate.²⁷

El que había hecho daño se fue para abajo [río abajo], y después de algún tiempo se fue por San Miguel [en el río Putumayo], y allí hizo daño a un *kuraka*. Y este *kuraka* lo brujó a su vez. El malhechor murió

primero, y luego murió el curandero de San Miguel. Sucedió así: el *kuraka* había ido a San Miguel y encontró al curandero de allá trabajando en su chacra, sembrando plátanos. Y el que había ido como de paseo le dijo:

- No siembre, que está trabajando inútilmente - Con esto se refería a que iba a morir.

Y el que estaba sembrando contestó:

- Esto no me ha de suceder, porque yo, ¿con qué he de morir? Nada puede hacerme morir -

Y el que le había dicho eso dijo:

- ¡Puede ser! - (El que había ido ya tenía la intención de hacerle daño a esa persona, por eso se había expresado de esa manera.)

El curandero se fue a pescar, y después había regresado a su casa, y por la tarde se fue a bañar en el río. El que había ido desde aquí [desde Pompeya] fue por debajo del agua y lo brujeó cuando el otro se fue a bañar. Este subió a su casa y contó:

- Me han brujeado -, indicando también qué persona había sido y cómo se llamaba.

Después se sacó él mismo la chonta [flecha invisible] del cuerpo, friccionándose, y se curó. Cuando vio esto [el otro *kuraka*] lo chonteoó otra vez. Y esta vez en el medio de la espalda, donde no podía alcanzar a tocarse con la mano. Así que el *kuraka* lo chonteoó a su vez. El que había dañado primero, el que vivía por aquí murió primero, y luego murió el otro. Los familiares lo enterraron y luego se vinieron a vivir al río Eno.

Cuando el curandero de San Miguel estaba a punto de morir, llegó arriba de la casa un buque. Y desde allí se oían sonidos de personas, como si hubiera gente adentro. Y el que estaba muriendo, sus últimas palabras fueron:

- Hasta aquí fue mi vida, ahora me voy en ese buque -

Cuando dijo esto el buque ya había descendido del cielo, luego se fue, y el hombre también. Ya había fallecido. En el mismo instante en que el buque subió al cielo, el [*kuraka*] que estaba en la tierra ya se murió, se fue con el buque.²⁸

Así terminó la vida de los curanderos del Napo y el de San Miguel. * Sólo sé el nombre del *kuraka* [que vivía] de por aquí, se llamaba Majaropë. * No eran secoya, el de acá era ancutero; el de San Miguel era siona. No me acuerdo del nombre [de éste], pero era Yaiguaje.²⁹

Una vez a mi también me chontearon, en Cuyabeno, y el *kuraka* quichua me sacó la hechicería, las chontas. El me salvó. * [El quichua vivía] acá cerca, un poco más arriba de la bocana del Cuyabeno. Y como yo también vivía [en esa época] en el Cuyabeno, cuando me enfermé vinieron a buscarlo a él, a Adolfo Coquinche. * Sí [vive aún], es un veterano ya anciano. Y lo vinieron a buscar a él, lo llamaron, y él se fue y empezó a curarme. Rápido me sacó las chontas.³⁰

Notas

- 1 Mi pregunta se debió a que entendí (erróneamente) que el jugo venenoso de la yuca amarga se utilizaba como condimento sólo en el cielo. Por el contrario, con este líquido, mezclado con ají y cocinado varias horas, se hace un condimento muy apreciado (*nea piá*).
- 2 Fernando no menciona aún a Repáo por su nombre, como lo hará luego.
- 3 Pe'ëtesi'ero está acostada en una hamaca cruzada en el camino que conduce al país de los muertos. Deja pasar a los recién muertos en su camino de ida pero les impide volver. En un relato publicado en otro lugar (Cípolletti 1988a: 254-256), un shamán llamado Wati'sokoró logró en el pasado traer de regreso a los muertos. El intento de convivencia entre vivos y muertos desembocó en un fracaso, debido al extrañamiento que reinaba entre ambos.
- 4 En el mundo superior existen, además de las deidades, seres similares a los seres humanos.
- 5 Los quichua mastican el maíz o la yuca para fermentarlo antes de preparar la chicha, procedimiento que no utilizan los secoya.
- 6 ñumí es una hierba medicinal, no identificada (Vickers 1976, table 17).
- 7 O "el grupo de los vivientes *umú*", *umú* ("mochilero") es la denominación secoya de un ave de la especie *Cacicus*.
- 8 Mientras que los pueblos mencionados hasta aquí son pueblos míticos, los coreguaje y macaguaje son dos grupos de la misma familia lingüística (tucano occidental), que habitan en Colombia.

- 9 El lenguaje de los cielos es diferente al de los humanos. La denominación secoya de la charapa es *tári* (*Podocnemis expansa*); de la tortuga acuática más pequeña *gói* (*Podocnemis unifilis*).
- 10 *Renealmia thyrsoides*.
- 11 *Wiñá*: joven, tierno, eterno, *numí* es una hierba curativa no identificada, *warió* es una desinencia en muchos nombres femeninos.
- 12 Aquí contó la primera versión de la muerte de su papá.
- 13 Fernando emigró desde Perú al Ecuador en 1942.
- 14 Este procedimiento no es habitual, tampoco en estos casos. Seguramente se lo aplicó aquí porque se consideraba que el muerto había resucitado – es decir, que le costaba morir.
- 15 Tiuntupë se denominan al tocón que quedó de un árbol que Ñañë taló, y de cuyo tronco y ramas se originaron los ríos amazónicos. Luego trasladó los restos a los márgenes del mundo o confines de la superficie terrestre. Sólo los shamanes pueden verlo.
- 16 “Jaguar del agua” (*okó*agua, *yáñ*: jaguar), se considera que viven en la profundidad de los ríos, de donde emergen a veces para atacar a los seres humanos. Existen numerosos relatos sobre estos ataques (Cipolletti 1988a:178 ss.). Sólo los shamanes los pueden visitar en sus casas acuáticas, donde se les aparecen con figura antropomorfa.
- 17 Se considera que la bebida alucinógena no produce ningún efecto si un *kura-ka* no pronuncia sobre ella ciertas fórmulas. Es decir, que es la potencia shamánica la que la convierte en alucinógena.
- 18 Los larguísimos cabellos de los antepasados llamaron la atención de los viajeros tempranos; de ahí que los llamaran “Encabellados”.
- 19 Las lanzas (*uí*) miden entre 2 y 2,50 m., el cuerpo se realizaba con madera de *chonta* (*Iriartea* sp.) y la punta (*mameñ*), de unos 50 cm. de largo, de guadúa bien afilada (*Bambusa guadua*). Ambas partes se unen con hilos de *chambira* (*Astrocaryum* sp.) teñidos de rojo.
- 20 *Tsimá* se denomina la masa oscura, ya preparada, del veneno para flechas (*curare*).
- 21 Es la seda capok de la *Ceiba pentaedra*, con ella se envuelven las flechas de cerbatana para afinar más la puntería. Los secoya no usaron jamás arco.
- 22 Aquí se intercalan varias informaciones sobre la fabricación de la canoa, relación con algunos grupos vecinos, construcción de la vivienda, forma de residencia y traducción de topónimos.
- 23 Un afluente del río Santa María, en el Perú, el corazón del territorio secoya. *Wajó(tsia)yá* significa “río de la lucha”, y recuerda encuentros tempranos con los conquistadores.
- 24 El cálculo de 50% de fallecidos a consecuencia de epidemias concuerda con las informaciones de las fuentes jesuíticas coloniales (véase Cipolletti 1997). Huir al monte en caso de epidemias fue desde la época colonial una conducta que cortaba la cadena de contagio.
- 25 “Auca” (del quechua: “salvaje”) se aplicó en general a los indígenas del hinterland y en especial a los huaorani.

- 26 Aquí Fernando cuenta las circunstancias de su emigración definitiva al Ecuador, que retomará más adelante.
- 27 Evidentemente se trataba de un shamán de grandes poderes, pues para vengarse de su colega brujeador lo hace por intermedio de otro, obligando a éste por la fuerza de su pensamiento a ejercer la venganza.
- 28 Aunque no lo dice expresamente, el shamán fue recogido en el buque por los seres celestes, como contó en otra oportunidad.
- 29 Ancutero y siona son grupos de la misma familia lingüística que los secoya y tan estrechamente emparentados que en algunos trabajos se los menciona como unidad. Sin embargo, cada uno de estos grupos pone especial cuidado en diferenciarse de los demás. Yaiguaje es la españolización de *Yaiwajë*, un clan siona (*yái=jaguar*), y que en la actualidad se utiliza como apellido.
- 30 Aunque Fernando no lo dice y no lo pregunté, es probable que temiera de su colega secoya una acción maligna, y no del curandero quichua.

II

“SALTA, BRINCA, YA CONVERTIDO EN TIGRE”

Fernando continúa aquí refiriéndose a las visiones y a algunos temas relacionados con ellas, por ejemplo, las distintas prohibiciones (de comer ciertos alimentos y mantener relaciones sexuales) que debe respetar el kuraka durante el período de aprendizaje y afianzamiento de sus poderes. Durante las reuniones destinadas a la bebida de alucinógenos, llamaba además a los animales de cacería y a los peces. La alta ritualización que poseían dichas reuniones para los secoya se refleja en el imperativo que regía para todos los pobladores de respetar las prohibiciones de no trabajar ni realizar ninguna tarea mientras se realizaban sesiones shamánicas. (Esto explica porqué el surgimiento de los primeros conversos por influencia de los misioneros del ILV dificultó su realización.) Fernando cuenta, entre otros casos, como Okomé, el dueño de los peces y animales acuáticos, no acudió al llamado del kuraka porque alguien había infringido las normas.

En las selvas amazónicas viven varias especies distintas de félidos, según las denominaciones secoya: airo yái (“tigre”, *Felis onca*), má yái (puma, *Felis concolor*), néa yái (pantera, *Felis sp.*), biha yai (tigrillo, *Felis pardalis*) (Vickers 1976). En el español regional el jaguar recibe la (zoológicamente incorrecta) denominación “tigre”, que he adoptado aquí. Una de las experiencias centrales de los shamanes es su relación con los “tigres”, que se basa en intensas experiencias con alucinógenos, o sea, con la acumulación de poder (rawë, poder shamánico que se expresa en energía y un intenso calor).

En cierto momento, los jaguares se acercan al shamán que sale de cacería. De él depende enfrentarse o huir (lo que significaría un corte enorme de sus poderes y, en última instancia, la imposibilidad de

desempeñar sus funciones). Si acepta el reto, el animal lo ataca y descuartiza o lo devora, lo digiere y luego lo defeca. En ambos casos sucede lo que conocemos de tantas tradiciones siberianas: a partir de los trozos del cuerpo, éste vuelve a recomponerse, pero, a diferencia de ellas, no en su forma humana sino como jaguar. Luego de esta primera transformación puede transformarse por decisión propia.

El shamán es elegido además como esposo por un jaguar-hembra, con la que mantiene relaciones sexuales y con la que incluso procrea hijos. Debe proveerla de alimento y le entrega el primer animal cazado de cada especie - los que caza posteriormente son para su esposa humana. Es decir que desde su perspectiva shamánica, la familia humana ocupa un segundo lugar en las obligaciones de la reciprocidad.

El kuraka de recta conducta debe resistir las múltiples tentaciones que emanan de los tigres: ante todo, la invitación a la comida en común, a través del ofrecimiento de piña (ananá) que es, en realidad, carne humana. O su intento de compartir con él la hamaca. Aceptar compartir el alimento o la hamaca con los tigres convertiría al shamán en caníbal, en un devorador de sus aliados. Un shamán que no puede resistir la fascinación que emana de los tigres transmitirá además una enfermedad que presenta los síntomas de la epilepsia y que emana de los tigres.

El tema de los objetos obtenidos en el mundo superior y en el inframundo es un tema central en el shamanismo secoya. A diferencia de otras sociedades, en las que la entrega de estos objetos sucedió una vez en el pasado, para los secoya este sigue siendo un don que se da actualmente. La posesión de estos objetos juega un papel decisivo en la legitimación del shamanismo. Fernando se refería a menudo a plantas e instrumentos musicales (flautas) obtenidos en el mundo superior. Su padre obtuvo en el cielo una planta que atrae a los peces (wa'í mañá). Además, de los Umejatsiáya pái. una de las sociedades que habitan en el mundo superior, obtuvo una caña brava, con la que hacían lanzas que daban siempre en el blanco. Con la muerte de su dueño, sus parientes dejaron morir ambas plantas, como es habitual con respecto a las posesiones de un difunto.

Anteriormente, Fernando se refirió al destino de los muertos en el mundo superior, en lo siguiente, se refiere al destino postmortem de los shamanes: éstos no mueren sino que se transforman en watí y se desplazan continuamente por el aire. Este hecho lo relaciona con el futuro:

cuando se acaben los indígenas y queden sólo los mestizos, el último kuraka sobreviviente llamará a los watí para que devoren a los mestizos. Nadie se salvará, ya que nadie sabrá curarlos. (Me inclino a pensar que no se trata de una concepción tradicional, sino una reflexión personal suya, causada por la vivencia de la importancia creciente de los “mestizos” y la sociedad nacional.)

Al tomar *yajé* se ve como el día de hoy, claro, así se ve bien claro durante la noche por medio de las visiones, se ve todo [lo que hay] en la casa, sin ver la oscuridad, se ve todo, también donde están durmiendo las mujeres. * En la misma casa [duermen]. Se ve todo como en un día de sol. Y se ve cómo vienen las visiones. En primer lugar vienen los *mawajó*,¹ y al llegar ya se convierten en seres humanos. Ellos son los eternos del cielo [*wiñáo wá'i*], así vienen. Además se conocen a otros, muchos vienen. Ahí [el *kuraka*] coge unas flautas. Las flautas son las que entregan al *kuraka* los eternos. El sopla, y sale el sonido suave y lindo. Además tocan en cocos, cocos cortados por la mitad, que se soplan por el borde [como un silbato]. Salen sonidos finos, agradables, y esto lo escuchan los demás, los que no están tomando.

Cuando yo ya estaba especializado, cuando ya conocía todos los *watí* y todo lo que existe en esta naturaleza, en las visiones, vine al Cuyabeno a dar una vuelta, de visita, y regresé otra vez [al Perú]. Al regresar tomé otra vez *pejí*.² Los que toman [se hallan en el aprendizaje] no comen sábalos, punta, *kují*, palometa, sardinas. Estas clases de pescados no pueden comer los *kuraka*, otras clases sí.

La ley, *kuañeñe*, es que los que comienzan a tomar recién, no pueden comer las hembras de los puercos del monte. Los más avanzados pueden comerlas tranquilamente. No se come ají maduro; sólo ají tierno, verde. Y algunos que cazan puercos, le regalan unos pedacitos de la carne del macho. Y la carne la preparan en la casa de él, las ollas tienen que ser recién hechas.³ El que aprende recién a tomar *yajé* no puede dormir con mujeres, no puede tener relaciones sexuales. Tiene que dormir aparte. Cuando uno avanza, cuando ve todas las visiones, ahí sí puede tener hijos y comer todos los animales que no comía al principio.

[Con los *kuraka*] es como con la educación: algunos son superiores, y otros más inferiores, lo mismo es con el *yajé*, algunos han tomado poco y otros son más especializados. Al más avanzado se le decía *inti páike repá*, [el shamán] que no hacía mal a otros, no brujeaba. A éste se le consideraba un hombre de honor. Y al que hacía mal a otras personas se le decía *nomio ko'ake* ("mujer malvada"). Esta palabra es una ofensa.

* Los tigres también tienen su reina, que se llama Watean'kó. Yái tankë nu'tú [jaguar-mono machín-flor aromática] es el hombre, el marido de ella, y Yái mawa'jó [jaguar-mariposa *Morpho*] es el jefe de ellos. Watean'kó vive en su casa, y cuando hace un día de verano, en esas temporadas, ella viene a estas selvas, para luego volver otra vez [a su casa]. Es como una señorita, no se ve como una mujer vieja. * Vive en el interior de la tierra. * Yái tankë nu'tú es similar a un hombre. * Yái mawa'jó tiene en todo el pecho y un poco en la barriga como plumaje de un pájaro, de ese pájaro que nosotros llamamos *jě'e saip'e*, ese plumaje. Es color azul y medio celeste. Además usa una corona de las plumas de ese pájaro [...]

Los *kuraka* tienen relaciones sexuales con una mujer-tigre, propio tigre, y se convierten en tigre. Cuando nace un tigre [de esta unión] nace como persona [...]. La hembra no le lame todo el cuerpo [al recién nacido], porque si lo lame le sale [adquiere] forma de tigre. Para que no sea así la mamá le lame solamente las manos, y así le salen uñas filosas y se convierte en las patas del tigre. La cara y todo el cuerpo son de ser humano, las manos y los dedos no.

Los hijos del *kuraka* que viven en la selva no se dejan ver por las personas que no conocen las visiones. Ella, Wateankó, hace un collar de dientes de tigre, y sus hijos andan por la selva adornados con esos collares. Cuando el *kuraka* se va de cacería al monte, a cazar un animal, ellos lo persiguen y le gritan:

- Dónde estás entrando [yendo]? -
- Y el *kuraka* dice: - Entré a matar a este animal -
- Y ellos dicen: - Ya!...y dónde vas? -
- Me estoy yendo a pescar -

El *kuraka* piensa que los que le hablan es gente que él conoce, la gente de su casa. Y al salir ve, admirado, que ahí están los hijos de los *kuraka*. Ahí están en el camino, varios. Y él está así, parado, y los propios tigres están a su lado. Al pasar de largo por el camino, encuentra una manada de monos chorongos y comienza a flechar con la bodoquera, y ahí viene a sentarse un tigre. Pues ese tigre, el que vino a sentarse, ella es la que lo va a tener como esposo al *kuraka*. Y cuando el *kuraka* flecha, y se cae el mono, el tigre se lo lleva para comer. Y después el *kuraka* flecha varios monos, y éstos son los que lleva a su casa, para el alimento.

Cuando uno ya está un poco especializado, como para conocer al tigre, si va de cacería, después de caminar un rato por la selva ya comienza a oír los rugidos de los tigres. Y el pobre, que recién está tomando, se regresa a su casa y no va de cacería. Para hacerlo convertir [en tigre], con ese fin vienen los tigres al que va a ser *kuraka*. Y el que tiene miedo se regresa a su casa. El que no tiene miedo puede andar tranquilo.

Un *kuraka*, antes de convertirse en tigre, camina varias veces por la selva sin convertirse, él anda, y cuando camina lejos para cazar, ahí ya vienen los tigres, rugiendo con las voces de los tigres. Al llegar, uno de ellos pega un salto para comer al *kuraka*. Pero cuando lo devora, no lo devora para siempre, sino que lo hace para que se convierta en tigre. Lo mastica, pero sin matarlo. Cuando el tigre lo traga, ahí el tigre toma una hoja y caga en esa hoja. Esto lo hace para que uno se convierta en tigre, para que salga convertido. Esto pasa la primera vez, con la persona que nunca se ha convertido en tigre. Ahí salta, brinca, ya convertido en tigre [después de haber sido defecado]. Después que se convirtió, el tigre lo lleva adonde están los aucas, para comerlos.⁴ Juntos agarran muchos aucas y los matan. Después que los mataron, el tigre propio come las carnes de los aucas. Y el *kuraka* solamente lame la sangre, no come la carne. Después regresa el *kuraka* y más tarde lo hace el tigre.

Antes de regresar a la casa, coge y amarra a los monos que mató y los trae a la casa, prepara la comida y come. Y de ahí, al día siguiente y los días siguientes, el tigre que lo había llevado a comer lo invita otra vez a comer. Y el *kuraka* le dice que no acepta, que no quiere ir a comer

a los aucas, nada. Y para que [el tigre] no lo invite, que no lo moleste, el *kuraka* pide a otro *kuraka* más mayor, más especializado, que ha empezado a tomar antes que él, que le dé más ayahuasca, ahí sí ya puede mandar a los tigres. Ahí sí, ya no pueden molestarlo. Ya puede vivir tranquilo, sin que lo molesten los tigres. * Varias veces [va a comer con los tigres]. Cuando quiere comer [a los enemigos] otra vez puede llamar a los tigres, para que vengan y lo ayuden y vayan a comer con él.

El *kuraka* que ya se ha especializado, que es maduro, después de convertirse en tigre, ya hace morir a los niños, no comiéndolos, sino con el veneno del tigre. Y también puede hacer morir a los mayores. Estas cosas no las debe hacer un *kuraka*, sólo las hacen los malos *kuraka*. Eso hay que aguantar [la tentación], cuando uno tiene ganas de hacer esas cosas, debe aguantar. El poder del tigre se parece a un hilo, que se extiende desde la cabeza del *kuraka* hasta lejos en la selva, son hilos, que no ven todos, sino que él solamente conoce. Esos [hilos] son los poderes del tigre.⁵ Y el *kuraka* [que] no aguanta, hace mal a otros. Y el que aguanta no hace mal. Cuando el *kuraka* provoca esta enfermedad, es como una epilepsia, que los niños y mayores caen así, gritando, se ponen como locos. [...] Es una enfermedad epiléptica, la persona muere gritando “weeee”, grita y muere y le sale la saliva de la boca. Así se quedan un rato y después resucitan. Se llama *weee rawë* o *yaí rawë* [enfermedad del tigre]. El tigre le entrega la enfermedad ésta al *kuraka*, y él provoca esto.

* Cuando se convierte en tigre es como ponerse un vestido con pintas, es similar, como [ponerse] una *kushma*. Si un *kuraka* se pone a tomar *yajé*, en la casa, a los pocos instantes viene algo así por el interior del cuerpo y uno se convierte en tigre. Y cuando está convertido, sopla con los dientes del tigre y salen sonidos muy lindos. Por eso los tigres [en los que se convierte el *kuraka*] no deben ser viejos, sino jóvenes, los jóvenes son los que tienen dientes como éstos, como si fuera una sirena. Cuando uno se convierte en tigre se puede hacer estas cosas.

* El *kuraka* se puede transformar en todos los tigres, [tanto] de los cielos, como los de debajo de la tierra y los tigres de esta tierra, en todos [...]. Los tigres de los cielos no bajan a esta capa, solamente existen en los cielos. Sólo bajan para comer cuando los llama el *kuraka*,

solamente para comer. * Cuando quiere comer, se transforma en tigre y él llama y solicita [ayuda] a todos los tigres, los de abajo de la tierra, los de esta capa, y los tigres de los cielos. El les pide ayuda para comer. Es similar a un teléfono: se hace contacto inmediatamente y se comunica con los tigres de abajo de la tierra, los de esta tierra y los de los cielos. De ahí sí, ya organizados, van a atacar [a los enemigos].

* Antes de comer [a los enemigos] se toma *yajé*, se toma para conocer que cantidad de aucas hay y en donde viven, y cuando se toma *yajé* se ven los lugares donde ellos existen. Al ver esto, al día siguiente se toma contacto con todas las clases de tigres y ahí se van. Y si todavía queda algún auca, ya no se toma *yajé* sino *yokó*.⁶ Se raspa y se hace un líquido bien espeso, luego de tomar uno se va al monte y ahí puede comer a los aucas. Pero para ver con más claridad hay que tomar *yajé*.

Anteriormente los aucas venían para atacar a las gentes. Para evitar que acabaran con el pueblo, el *kuraka* se transformaba en tigre, se iba a [donde están] todos los tigres existentes en esta tierra y también a los tigres de los cielos. Y conjuntamente con los dos grupos de los cielos y de la tierra, unidos, se comían a los aucas. Los tigres del cielo cogían las cabezas y [las] alzaban en los cielos para comerlas allí, no comían aquí en la tierra, cogían las cabezas con las uñas y se llevaban a las gentes y las comían allá [en los cielos].

Para poder comer a los aucas se llama también al *sokë yawirí watí* [...] pues este diablo sabe quitar las lanzas. Cuando ellos [los aucas] alzan [las lanzas] para picarle al tigre, esa clase de diablo le quita [la lanza] o la esconde en un lugar que no conocen los aucas. Por lo tanto no pueden herir a los tigres, los aucas. Si un *kuraka* no llama a esa clase de diablo, los aucas pueden matar tranquilamente a los tigres. Por lo tanto, cuando uno quiere comer tranquilamente a los aucas, siempre puede llamar a esa clase de diablos.

Después de comerlos, los tigres de los cielos los llevan a los cielos y ahí los matan, los muerden, quedan muertos. También los tigres de la tierra, o sea de abajo, empiezan a comer. Y cuando empiezan a comer comienzan los de los cielos también. O sea, los dos grupos comen iguales [al mismo tiempo]. Y cuando viene otro grupo de aucas se come igual que la primera vez.

Al día siguiente el *kuraka* avisa a los demás que preparen las lanzas para matar a los puercos, y cuando ya llegan los puercos alrededor de la casa, van las personas en grupos y los matan. El *kuraka* mata sólo a las huanganas que no conoce, pero a las conocidas no las mata. Si el *kuraka* está por matarlo, el puerco le dice: “- No [me] mate -”. Estas palabras del puerco no las comprenden los que no toman *yajé*, la voz de los puercos sólo las pueden comprender los que toman *yajé*. Cuando el *kuraka* está especializado, vienen varias manadas, una atrás de otra. En una semana vienen tres o dos manadas [...].

Esto ha pasado en Cuyabeno cuando yo estaba tomando *yajé*. En ese tiempo han venido bastantes cantidades de puercos, esto sucedía porque yo los estaba llamando. Como uno ya ve a los tigres puede ver también a los puercos, pero ésto sólo [pueden hacerlo] los más preparados. Algunos *kuraka* no pueden llamar a los puercos por falta de especialización. Por este motivo no vienen los puercos.

Lo mismo pasa con los pescados. Cuando uno toma y los llama, vienen bastantes pescados. Una persona va a pescar, pone el cebo, ya sean grillos o gusanos, y pesca en grandes cantidades. Cuando uno llama a los pescados para que vengan, se ve el río [como de color] negro por los pescados. Y el jefe de los pescados se llama Okomé. Para que vengan los pescados, sale de su casa, que está en el interior del agua. Cuando él sale y lo ven, ya sea los niños que están jugando, los ancianos, las mujeres. Pero cuando él ve que están recogiendo agua, o salen, no viene ni manda a los pescados. Para que vengan los pescados, las mujeres y los niños no deben salir afuera, al río. * Sí, mientras [el *kuraka*] está tomando *yajé*.

Cuando yo vivía en Siecoyá, tomaba *yajé* y el Okomé venía a mi casa. Antes de venir, uno ve primero sus manos extendidas, y cuando las manos se ven iguales, eso indica que no tiene problemas para venir por el camino. Y lo mismo pasa con los pies, cuando los dedos de los pies se ven iguales. * Sí [son manos y pies de ser humano]. Y una vez, cuando estábamos tomando *yajé* dijo:

“-Ha bajado una señora a traer agua [del río]” -

Y al ver esto ha quedado a mitad camino el Okomé. El Okomé no quería continuar, y yo ya ví que no iba a venir ni a acercarse a la casa donde estábamos tomando.

Y desde allá, desde el agua, [Okomé] indica los pescados que van a venir, diciéndoles cómo van a pescar, qué cebo van a usar, todo esto lo dice el Okomé. Y luego regresa [al interior del río], y entonces vienen muchísimos pescados, sábalos grandes. Y la gente va y puede pescar. De una sola manada de pescados pescan como diez pescados, y la otra así y así, montones. Después cogen unas hojas, tejen una canasta, los amarran y se vuelven. Es parecida a una canasta, pero muy pesada. El peso del pescado [que traían] es como un quintal. Así que trajeron los pescados, les sacaron los intestinos y los amontonaron en una olla de barro, y sacaron la manteca para freír. Y ahumaban los pescados y los guardaron por poco tiempo.⁷

Cuando yo vine a las tierras ecuatorianas, ahí ya nos separamos para vivir, en ese tiempo había fallecido mi papá y él era el más poderoso entre los que no hacían daño a otros. Había algunos otros *kuraka* que eran malos, eran brujos. Mi papá no hacía daño a otros, aunque era especializado. Cuando él murió me vine al Ecuador y ya vivimos en casas separadas. Quedamos así como nómades, andábamos por la quebrada Wuirirí, Yarikaya, otros vivían en Siecoyá, no vivíamos reunidos sino en distintas partes. [...] En los últimos tiempos antes de venirme al Ecuador vivíamos así, pasábamos por los ríos, vivíamos dos o tres años, en otras partes un año. Cuando nos íbamos [a vivir a otro lado] todavía había plátanos, maduros, yuca, y dejábamos eso y nos íbamos a otros sectores. Después de vivir así, errantes, pasamos al Ecuador. * Sí [vivíamos así porque había muerto mi padre]. También porque habían muerto algunos jefes, y porque había muerto mi papá y otros *kuraka* que vivían allí. Por este motivo hemos quedado errantes. Como no había jefes que dijeran “vivamos en tal lugar”, vivíamos ya separados.

Hay plantas, como el *wa'i mañá* (lit. pescado-perfume). Mi papá había visto en las visiones y las sembró en la tierra. Como antes se pescaba con un hilo de chambira [fibra vegetal], se ponía allí [como cebo]. Los pescados no tenían miedo, porque era *wa'i mañá*. Un quichua le pidió para sembrar, y como eran compadres, [mi papá] le regaló. Le

dijo que hiciera un corral y que la sembrara y que cuando fuera a pescar pusiera eso, para picar [arponear] charapas y bagres. El quichua cogió las hojas, las secó en el fuego, y puso las cenizas en una pepa de coco. Ahí lo tenía guardado, y cuando iba de pesca sacaba un poco de ceniza de ahí, la ponía en el arpón o la chambira y, como los peces no tenían miedo, los cogía rápidamente.

Mi papá ha tenido esas hojas para pescar. Y un nieto de él se burlaba:

- A ver, si es cierto que los pescados no tienen miedo! -

Cogió, a escondidas, y se fue al río a pescar. El mezcló bien las hojas con avispa y comején, y botó al río como cinco veces. Los peces empezaron a comer bastante y él botaba más. Venían más y más peces, y más atrás venía el *aña pek'e* a comer gente, el padre de los peces. El había cogido unos ocho sábalo, y de miedo se fue corriendo a la casa [risas].

Mi papá había dicho, cuando estaban tomando *yajé*, cuando todos estaban reunidos:

- No deben sacar escondidos de esto [la planta], sin decirme a mí. Esto no deben hacer, sino los van a comer los *aña pek'e*, es muy peligroso hacer eso, no tienen que mezclarlo con avispas y botar al río. Eso es muy peligroso - había dicho. [...].

Sólo mi papá tenía, por eso picaban tanto los peces. Ahora ya no tenemos, lo botaron porque mi papá había muerto y sólo quedó mi mamá. Ella lo había botado porque tenía miedo al marido, lo había tirado todo.⁸ * Ya no tiene nadie.

Mi papá también tenía *mamé*, esa guadúa especial, ya había crecido bastante. Y en ese tiempo lo mataron a mi papá, los *kuraka* lo brujearon y murió. Y [antes de morir] él consideró:

- Cuando muera ya no pueden tener eso, tienen que botarlo - Y luego murió.

Cuando le cortaron las raíces más viejas, [el *mamé*] se moría nomás, y cuando ya no limpiaron [el terreno alrededor] se acabaron de

morir todas las cañas. Así se terminó eso. * [A la guadúa] Lo usábamos para lancear a las huanganas. Cuando lanceaban no fallaba [la puntería], porque [las cañas] no eran de aquí, eran del cielo. * Sí, [se hacían lanzas] y mataban a los puercos, no fallaba nunca.

Esas cañas son muy peligrosas, cuando una persona [que no sea el *kuraka*] las coge y hace lanzas, mata a los parientes de él mismo, [a personas] de la misma casa, por eso son muy peligrosas. Después que se habían muerto esas cañas, y quedaba una sóla, yo la cogí e hice una flauta. Se le regalé a mi hijo Delfín. El ya empezó a embravecerse, así que tomé *yokó*, y le sobé [el cuerpo] con las manos y se le pasó. No hay que tener eso, es muy peligroso.

La gente del cielo, los *umejatsiaya pái*, tienen sembradas esas cañas. Son dos distintas: una es medio verde, la otra es medio amarilla. Tienen sembrado en un poco espacio. Y también allá [en el cielo] hay huito, eso que se usa para pintarse,⁹ ese allá es un árbol tremendo, enorme. [...].

Para encontrar *nuní* [en el cielo] hay que tomar bastante, algunos tienen miedo de tomar mucho. Hay que tomar [*yajé*] mezclado con *pejí*, bien espeso. El *pejí* hay que prepararlo muy espeso, que hay que revolver con el dedo. Cuando a uno le da ganas de vomitar tiene que vomitar en la taza, no en la tierra. Eso se vuelve a tomar nuevamente, hasta terminarlo. Cuando a uno le da ganas de vomitar no hay que vomitar en la tierra, porque si no ya no sirve, porque eso le hace peso a uno. Cuando se toma bien se consiguen los *nuní*. Por eso los que tienen miedo no pueden conseguirlos. [...]

Una persona que toma bastante de todo ya ve todas las visiones del mundo, asimismo ve a los que viven lejos. Yo también he visto a lo lejos lo que está haciendo la gente. Yo he tomado bastante *yajé*, hecho bien espeso, y *pejí* también, y *ujajay*, y *wai yajé* [tres plantas alucinógenas], por eso he visto lo mismo, que lo que está a mucha distancia se ve cerquita. Cuando hablan lejos, también se oye, como si estuvieran en la misma casa. Cuando una persona dice que “le estoy haciendo daño a otra persona”, también lo oigo. Y así escuché cuando hablaban de mí, [pero] yo no estaba haciendo daño, de gana hablaban, era pura invención de ellos.

* El *kuraka* se transforma [al morir] en *watí*, para siempre. * No muere, él se transforma. Cuando uno se transforma en *watí*, no desaparece para siempre, sino que anda por el aire.¹⁰ Mientras las demás personas mueren, ese *watí* existe para siempre, nunca se acaba. Cuando ya se acaban todos los curanderos y queda uno sólo, él llama a todos los *watí* de los que han muerto antes, y la tierra existe, pero ellos no se ven, viven en el aire. * Cuando se acaben todos los indígenas, cuando queden los mestizos nomás, [el último *kuraka*] llamará a los diablos para que coman a los mestizos, eso no hay cómo curarlo. No es cualquier clase de enfermedad, sino que es de *watí*, lo mata en seguida. * Sí [esto sucederá en el futuro]. Cuando ya es tiempo de que termine la tierra, va a suceder eso. No van a poder vencer los mestizos a los *watí*, porque no saben tomar *yajé*. Los *watí* van a estar en todos los ríos. Los *watí* van a estar al atardecer, cuando se oculta el sol, o cuando amanece van a dañar, van a matar a la gente. No va a haber cómo arreglarlo, va a ser así.¹¹ * Antes, en el tiempo de los abuelos, dice que contaban así: cuando ya no quede ninguna persona que tome *yajé*, eso va a pasar [el fin de los secoya]. Por eso, al oír esto, yo tomaba *yajé*, para que no suceda. Por eso tomaba, para ver más visiones.¹²

Cuando un niño se enferma por culpa de los *watí*, de los *mawajó pái*, entonces el que va a curar trae distintas clases de hojas, *yakiri jao*, *yiyo jao*. Entonces el *kuraka* toma *yokó* y ve con sus ojos qué es lo que hay, se ve como una telaraña. El se sienta un poco alejado y le pasa esas hojas por todo el cuerpo y le quita eso. También le pasa a la madre y por todo el cuerpo del niño, entonces ya no se ven [más] esas telarañas. Entonces deja las hojas en el suelo y le pasa la mano por todo el cuerpo del niño. Como no es una enfermedad, como el niño no ha sido brujeado, se cura nomás rápido. No son muy peligrosas las enfermedades que hacen los *watí*. * Esos *watí* andan, y el niño anda por ahí, y se mete en el camino de los *watí*. Cuando los *mawajo pái watí* pasan por encima de los árboles, y el niño está abajo, se cae, llora, con el viento de los *mawajo pái watí* se contagia el niño y se enferma. Como el *kuraka* sabe todo, lo puede curar rápido, como una enfermedad poco importante. [...]

* Cuando uno toma *yajé*, y está viendo a los que viven en el cielo, y al sol, así le llegan a uno esas chontas [flechas shamánicas invisibles].

Ellas existen en todo el cuerpo, hasta en los ojos y en las manos, se las dan [al shamán] el sol y otros *watí* que existen en el cielo. Así me llegaron estas chontas, y viven dentro del cuerpo. Cuando uno toma *yajé* y ve visiones, uno está sentado y los niños andan corriendo, entonces, cuando uno ya tiene las chontas, no los tiene que mirar. Hay que estar agachado, mirando para abajo. Uno tiene chontas en el cuerpo, tiene como cerbatanas, por eso no hay que mirar a la gente, por ejemplo cuando llegan a sus casas, y arrojan al suelo la leña que han recogido. Uno se comporta como un tímido, debe darse la vuelta rápido. No debe mirar porque en ese momento en seguida sale la chonta y mata a la persona, por eso no hay que darse vuelta para mirarla.

Mi abuelo tenía bastantes chontas, era muy peligroso. Cuando veía venir a una persona él se iba nomás. La mujer de él le decía:

- Venga a comer -

El salía afuera, se lavaba las manos y se sentaba, pero no miraba a su mujer sino solamente al plato de comida. [Una vez], cuando él estaba mirando la comida, se le salía una chonta por sí misma. Un *kuraka* que estaba allí sentado, le dijo:

- Cuidado! - Porque él sí veía [la flecha]. Su mujer se había dado vuelta a ver, pero no veía nada. Entonces el esposo decía:

- Ya no vale comer esto - y lo arrojó. Y el otro *kuraka* le decía:

- No coma, esa comida ya no sirve - [...]

* Sí, había también mujeres *kuraka*, ellas sabían tomar *yajé* y llamar a los puercos para que vengan a las casas. Yo conocí a mi abuela, que era *kuraka*, y su mamá también. Ya no existen porque [las mujeres] no toman *yajé*. Las mujeres veían lo mismo, tenían el mismo poder que los hombres [...], veían visiones y se convertían en *watí*, en tigres, todo hacían las mujeres. Mi abuela tenía un vestido de hombre, blanco. Se lo ponía para tomar *yajé*, con collares y bien pintada. Como sabían tomar toda la noche, al amanecer sabía hacer sonar las alas de esas aves que andan por el cielo, *wakará*, *será*, esas que tienen la cola bien hechita [aguilucho y garza]. Mi hermana era igual, porque mi papá le había dado de tomar, así que ella veía las visiones y era *kuraka*. Ella misma iba

a cazar vacas marinas y cazaba como un hombre. * Sí [las mujeres que eran *kuraka* cazaban].

Después de tomar *yajé* ella avisaba a la gente: - Va a haber tortugas - Al otro día iban en canoa y daban tres vueltas¹³ y habían cazado como cuatro tortugas en un sólo día. Ella era como porte de la mamá de Elías¹⁴ y se le notaba la cara de bruja y era bastante fuerte. Una vez bajó donde vive el Cesáreo, más arribita. El Aguarico estaba bien bajo ese verano. Había ido a coger charapas, porque había muchas, que ponían [huevos] en las playas. Después de regresar, la nieta le dijo:

- Vamos a destripar esta tortuga para comer -

Mi abuela bajó al río y estaba destripando la tortuga, cuando vio a un hombre que venía surcando el río, desde abajo. Mi abuela dijo:

- Ahí viene el sobrino - y él no respondió. Más arriba giró para mirar a mi abuela y la brujó. El era *kuraka*, de aquí mismo.

Cuando la brujó, ella cayó sobre la tortuga, luego se levantó y dijo:

- Esto no lo hará él solo, él también morirá -

Y cuando ya iba más arriba, él se reía:

- Porque ya le hice daño - Esto pensaba él, le contó la abuela a la nieta.¹⁵

Después subió a la casa a cocinar la tortuga. Su otra hija, que también era *kuraka*, estaba en la chacra cosechando yuca. Cuando llegó a la casa, su mamá le contó que ese hombre la había brujado. A ese hombre le decían Tëtë, que quiere decir trompetero.¹⁶ El yerno preparó ayahuasca, y a la noche la hija había curado a su mamá. Le sacó todas las chontas que le había arrojado aquel hombre y [mi abuela] había sanado.

Unas personas que bajaron de [río] arriba pasaron a visitarla y vieron que estaba sana y fueron a contarle al *kuraka* [que había hecho el daño] que estaba sana. Esa noche él fue, convertido en *watí* y la brujó otra vez. Entonces ella dijo:

- Ahora sí me hizo daño, y él no debe seguir viviendo después de haberme hecho mal. El también debe morir -

Dijo esto y murió. Cuando murió mi abuela, el yerno cocinó veneno,¹⁷ y cuando lo hizo murió también el que la había dañado. [...]

Hay un *unkukuy* (boa) que existe naturalmente y también pueden ver los que no saben nada de visiones. Se ve en los lugares en que hay cultivado *yajé*, es pequeñito. También existe un *unkukuy* que se ve en las visiones, cuando uno está muy emborrachado. Es como similar a una boa y se envuelve alrededor del cuerpo, lo envuelve y se lo traga. Después de tragarlo, lo manda por el otro lado, por el ano, y de allí sale. Cuando uno ha salido se puede ir junto con el *unkukuy* y llega a los cielos. * Lo guía, ella va adelante y la persona va atrás. Primero lo lleva a los cielos, y luego van en la dirección en que está el *Tientupe*.¹⁸ Al llegar allá, a los cielos, también existe otro *unkukuy*. Llegan por encima del *Tientupe*, por el cielo, y de ahí bajan a la tierra. La boa que vive en los cielos se llama *eó*, y ella baja, para llevar a la persona, y lo lleva a los cielos. De allí se baja nuevamente hacia el *Tientupe*. Y el *kuraka*, el que ve visiones, anda por todos los sectores de los cielos. También lo lleva donde están las dantas, ve todas las cosas de las dantas y luego regresa otra vez.

Cuando el *kuraka* está en los cielos se convierte en diferentes clases de boas, luego baja a la tierra y se introduce dentro del agua, para andar por allí. Y se va donde está el *Tientupe*, llega adonde está el *Tientupe* por debajo del agua. Ahí uno revive nuevamente, por ahí a las cinco de la tarde se va toda la borrachera. Alguna persona lo sostiene de las manos y lo conduce a orinar. Uno vuelve, se acuesta en la hama-ca y se emborracha nuevamente. De ahí uno ya conoce a los *watí*, se convierte en *watí*. También se convierte en *pái jóyo watí*, y luego uno revive otra vez. O sea, que la borrachera ha durado casi un día, eso pasa cuando se toma bastante *yajé*.

Hay diferencias entre el brujo [*rawë*] y el *kuraka*: el brujo no cura a los enfermos, el *kuraka* sí, es su especialidad. El *rawë* tiene la especialidad de chontear, y el *kuraka* saca las chontas que ha enviado el brujo. Cuando un joven toma *yajé*, pero no se especializa, ahí hay *rawë*, hay chontas. En el [nivel] intermedio, ahí sí tiene *rawë* para chontear a

la gente. Cuando uno está en la parte media, aún no llega a la graduación, está en lo inferior. En el [nivel] inferior están las chontas [rawë] más potentes para hacer daño. Entonces otro *kuraka* le da de tomar *yajé* y le extrae la brujería, las chontas. Las chontas que él tenía salen y se van. Y quedan solamente las chontas que no son tan potentes, y cuanto más avanzado y especializado es uno, no es capaz de chontear a la gente porque sabe que no hay que hacer daño. Y los que no son tan avanzados, ellos son los que hacen daño. Los que quedaron por la mitad [del conocimiento] son los que hacen mal. Y los más avanzados y especializados no hacen mal. [...]

Cuando alguien está enfermo con la hechicería [enfermedad provocada por un shamán maligno], primero se sopla [la parte del cuerpo afectada] para calmar la brujería. Cuando entran en el cuerpo de un hombre, las flechas están bien bravas, por eso se las calma, soplándolas. Y después, cuando están menos bravas, se chupa para sacarlas. Si queremos sacar en seguida, sin calmarlas, las chontas pueden hacer daño en el brazo o en la mano. Para evitar eso primero se sopla, para calmar la brujería.

Al penetrar en el cuerpo de un hombre, las chontas están en plena actividad, con coraje. Se sopla para calmarlas y se chupa la brujería. Después se cogen las chontas y se dan a los *watí* que están allí, invisibles; sólo los ve el *kuraka*. Ellos vienen de ese *we'e*, la casa del sol. Cuando uno saca el *rawë* se puede hacer de dos formas: se les entrega a los *watí* que viven en la casa del sol, o el *kuraka* las envía de regreso al dueño. Para no hacer esto las entrega a los del cielo, porque así las chontas no se pueden utilizar más. Si uno las manda de regreso a su dueño, las podría utilizar de nuevo.

Otra forma es que, al sacar el *rawë*, el *kuraka* guarde las chontas. Después de curar se levanta y se va a la chacra. Lleva las chontas que sacó al enfermo y las envuelve con las chontas de él. Así envía las chontas al dueño, con el fin de matarlo. Cuando le entran en el cuerpo al que envió el daño, él las saca y ve que son sus propias chontas. No ve que adentro de ellas están las chontas del otro *kuraka*. Y el pobre se muere creyendo que sus mismas chontas lo están matando. El dice:

- Mis propias chontas me están matando - Y se muere sin darse cuenta [de lo que sucedió].

* Las flechas las entrega el sol al *kuraka*. No las hace el *kuraka* ni las construye, sino que se las da el sol. * [Las flechas] son todas del mismo tamaño [unos tres cm]. * Se ve al hombre que las ha enviado:¹⁹ Cuando uno cura al enfermo, ahí están presentes los *watí* que viven en la casa de *ësë*, y en el momento de curar, el *kuraka* ve la casa del *ësë* [sol], donde existe algo parecido a espejos. En estos espejos uno ve, como en una foto, al que ha brujado. Uno ve en esos espejos la imagen del que ha brujado.

Si uno se convierte en tigre, y otro *kuraka* quiere hechizarlo con las chontas que se envían para brujear a una persona, no llegan, no pueden penetrar porque uno está convertido en tigre y apestado. Por eso sólo pueden hechizar con las brujerías para los tigres, que penetran. Son otras flechas. [...] A los tigres que hay en esta tierra se los daña con las chontas del *yai mawajó*. Cuando uno quiere chontear al que está convertido en tigre, puede hacerlo con la intención de que muera inmediatamente, y así pasa. Si chontea con la intención de que el convertido en tigre pueda volver a su casa y allí adelgace y muera, así sucede. El tigre se muere y queda muerto en el lugar en que lo chontearon. Pero el alma, el *jónó* del *kuraka* sale [del tigre] y se convierte en otro tigre en el camino. [Convertirse en tigre] es como ponerse una ropa, un vestido; se pone otra vez y se va. Cuando llega a su casa se convierte nuevamente en persona. Al llegar dice:

- Estoy enfermo -

Pasa unos días así, pero aunque él se está alimentando adelgaza porque lo chontearon. Y así se acaba el cuerpo y la persona muere.

* [Risas] El *kuraka* puede sentir el dolor, pero no se ven [las] heridas. Solamente siente dolor.²⁰ Una vez yo anduve caminando con otro *kuraka*, yo iba adelante y el otro quedó atrás y dijo:

- Me voy a orinar -

En ese mismo instante se convirtió en tigre y se fue al Putumayo, a la casa de un mestizo. Quiso devorar al perro del mestizo y éste le dis-

paró al tigre en la mano. Cuando le dispararon, él volvió al camino donde yo iba, convertido ya en persona, y me alcanzó y dijo:

- Me caí en el suelo resbaloso y me duele [la mano] -

No había ninguna herida visible, sino que el dolor estaba adentro. Así mintió. Y yo, como ya sabía, le dije:

- Esto no es verdad, te habías convertido en tigre y te fuiste a comer y te dispararon -

Pero aunque le dije esto, él lo negó:

- Caí en el suelo resbaloso, casi me quiebro la mano -

Así decía.

También hay un *yái rawë* [enfermedad del tigre]. Cuando anda un tigre, *yái*, y un niño se contagia de esos sudores, de su viento, se enferma. Esto se puede curar. Solamente el *kuraka* ve esto, los demás no lo ven: se ve como un hilo, que sale de la frente del *kuraka*, y esta especie de hilo llega como a dos kilómetros de distancia. Este hilo viene del monte y está pegado en la frente del *kuraka*, así se ve. Y de la parte de atrás de la cabeza, es lo mismo, sale como un hilo. Esto es la enfermedad del tigre.

El que es *kuraka* suda bastante, su ropa se moja, por eso él se baña continuamente.²¹ Y puede causar daño [a los demás]. Y si él piensa racionalmente, no debe hacer daño, producir la enfermedad del *yái rawë*. Por eso me aconsejaron los que me dieron de tomar:

- No hagas daño a los demás -

Y el que está sudando [Fernando] dice:

- No, no pienso nada, no tengo intención de hacer mal a otros -

Si un *kuraka* tiene la intención de hacer mal a otros, y si entra a una casa cuando vuelve de la cacería y viene bastante mojado, y tiene la intención de hacer mal, los niños y adultos ya pueden caer al suelo, muertos con epilepsia, de ese *yái rawë*, y después de un rato

reviven porque él mismo los cura. Si no los cura la enfermedad puede repetirse.

* No [los tigres no pueden enviar esta enfermedad] solamente los *kuraka*. Esta enfermedad la produce la persona cuando recién está empezando a tomar *yajé* y se ha quedado allí sin seguirse capacitando. Los que no se siguen capacitando son los que embrujan. Y los *kuraka* más avanzados, razonan, piensan:

- No hay que hacer mal a la humanidad - y éstos no hacen daño.

Para pagar si uno ha curado a un enfermo, hay una costumbre: se regalaban hamacas, y la persona la traía, pero la costumbre es no tomar la hamaca con las manos. Simplemente la traía y la dejaba al lado de él:

- Esto le traigo para pagarle porque usted me ha curado -

Y el *kuraka* dice:

- Deje nomás ahí - y él la deja, se queda un rato conversando y luego se vuelve a su casa.

También se podía regalar otras cosas, como ropa u ollas con *achiote* ya cocinado, para que el *kuraka* se pinte.

Cuando una persona se enferma, y el *kuraka* vive lejos, la familia lo va a invitar para que vaya a curar. El viene y toma *yajé* para ver quién es la persona que lo ha chonteado [...] Después comienza a curar y saca la brujería, las chontas, y el enfermo ya no siente dolor. Cuando queda sano, vuelve a cazar, a la chacra, y termina de tejer una hamaca y se la lleva de regalo. Y el *kuraka* no la recibe con las manos, sino que dice:

- Déjela nomás ahí [...] -

* ¡Nunca! siempre iba el *kuraka* [a la casa del enfermo, no a la inversa]. [...] Si el enfermo estaba grave, se quedaba en su casa hasta que mejorara.

En las visiones he visto a Rutayó. Algunos *kuraka* no la ven, al tomar *yajé*. * El cuerpo de ellas es bien blanco, una mujer con cabellos blancos. * A Rutayó solamente se le habla, se habla como en las visiones, en el canto se habla. El fin de ella es hundir la tierra, es peligrosa. Y cuando uno toma y la ve, se puede hundir la tierra. Una vez le ha pasado eso a un *kuraka*: él estaba tomando *yajé* y vio a Rutayó, cuando estaba cantando. Por medio de esos cantos ha conversado con ella, y la tierra ha comenzado a ablandarse. Atrás de los que estaban tomando, por el monte, se escuchaban sonidos, y de todas direcciones se escuchaba “tu, tutu...”.²² Esos sonidos significaban que ya estaba por hundirse la tierra. Y al escuchar eso, el *kuraka* que lo estaba acompañando y tomaba con él, cantó despacito y con un líquido de una planta que se llama *nunka pinsí* le ungió la cabeza al *kuraka*. Y ahí la tierra se endureció. La casa ya estaba por hundirse, pero la tierra en ese momento se endureció y pasó el peligro.

Cuando uno se pasa [se excede] en las visiones y la ve a ella demasiado tiempo, ahí se hunde la tierra. Pero cuando uno ve sólo un ratito a Rutayó, y canta con ella, es bueno. Pero más no vale, cuando se exagera es malo. Es como violar, como quebrantar la ley, pasar de lo que hay que hacer.²³

[versión secoya]

Rutayó umupí yëni maojí
Rutayó an'soré sonmokó paëre
Rutayó jaëpi chani maokó
Rutayó jaëpi chani makópa'iotë
Rutayó unkú kuipí oní saokë paití
Rutayó wekó sayá maokó pa'iotë
Rutayó nomipí kuë maokó pa'iotë
Rutayó kurí këyeó
Rutayó konó sërë jajú maokó pa'iotë
Umú jo'sha maká tutujë paiwenaré
Rutayó ansó jëyó maoko pa'iotë
Rutayó umupí yëni maokë pa'etí
Rutayó ankaré weá maokë paë're
Pirí yoë ankaré wea maokë paëre

[traducción textual]

El umú [ave Cacicus] de Rutayó asciende cantando
estoy removiendo y lavando las yucas de Rutayó
los abanicos de Rutayó ascienden, extendidos
las hamacas de Rutayó ascienden, extendidas
el yajé de Rutayó llega llorando
el loro de Rutayó asciende, batiendo las alas
las compañeras de Rutayó están nadando
el makurí [hojas para teñir] de Rutayó
alguien está preparando la chicha de Rutayó
las personitas de Rutayó están allí, mirando a las compañeras de Rutayó que
vienen nadando.
Alguien está quebrando las yucas de Rutayó.
El loro de Rutayó viene silbando, para que lo escuchen
el umú de Rutayó viene cantando.
Estoy haciendo trampas para que caigan en ellas las perdices de Rutayó,
estoy haciendo trampas para las perdices piri yoë.²⁴

[traducción de sentido de las metáforas]

El kuraka asciende cantando
la tierra se va a hundir
Empieza a soplar el viento,
está soplando el viento.
el kuraka llega adonde está Rutáyo, en el interior de la tierra.
Las hojas de los árboles se mueven por el viento.
Rutáyo llega a la sesión de yajé, provoca un sonido tututu
Se acabará la tierra
se va a acabar la tierra.
Llega Rutáyo a la sesión de yajé.
Las ramas de los árboles se quiebran por el viento,
el viento agita las ramas
el kuraka viene cantando,
los árboles se inclinan debido al vendaval,
las ramas son agitadas por el viento.²⁵

* Lo recibí [el canto]. Estas canciones no las enseñan los *kuraka*, sino [que] las aprende uno mismo, al ver las visiones, y ella, Rutayó, le enseña. Cuando los *kuraka* empiezan a ver las visiones, Rutayó enseña estas frases durante las visiones. [...] Cuando se repiten estas frases es

muy peligroso, porque se puede hundir la tierra. Para decir lo que ven en las visiones, el *kuraka* puede decir una o dos veces, sin repetirlas. Si repite las frases se levanta viento y se puede hundir la tierra. Cuando el *kuraka* repite de más, varias veces, los que toman con él le aconsejan: que no diga más, que deje de hablar, que hasta ahí nomás. Todas estas frases [las] dice primero ella y el *kuraka* [las] repite.

Primero uno ve a Rutayó y repite dos veces cada frase, y luego se deja. Luego se comienzan a ver otras visiones, siempre se va cambiando. La más peligrosa es la de Rutayó. Cuando se exagera es peligroso. [...] El significado lo entienden los que ven a Rutayó y a los *wiñáo wái*. [...] Cuando uno participa varias veces de una sesión de *yajé* puede entender el significado. Por eso si el *kuraka* se pasaba, exageraba las palabras, oían que se va a hundir la tierra. Y al escuchar lo que hablaba con Rutayó, le impedían [que continuara con el canto]. Si no escuchaba [los consejos de los demás], morían! [risas]. * No, no es peligroso [el canto de Ñaño]. Son dos los cantos peligrosos: el de Rutayó y el de Wenkiyó.

Wenkiyó tiene el aspecto de una cría de danta nacida antes de tiempo, como un feto. Las uñas son muy blanditas, pero aunque sea vieja todo su aspecto es tiernito, el cuerpo y las pezuñas son blandas. * Vive también dentro de la tierra. * No tiene [ninguna relación con las dantas], el Wenkiyó vive en otra parte. Para llamar a las dantas para invitarlas a que vengan, para cazarlas, uno ve directamente a las dantas. Y después las llama. Este Wenkiyó es otro, diferente. Es peligroso, no deben salir las mujeres afuera cuando se cocina *yajé*. [...] * La canción de Wenkiyó es algo secreto, y se pronuncia solamente en el momento en que se toma *yajé*.²⁶

Cuando uno cocina *yajé* para llamar a la danta, al *wenkë*, no hay que salir de la casa. Y después de haber tomado *yajé* es aún más peligroso, no hay que salir. Cuando uno llama para que venga la danta al lugar donde estamos tomando *yajé*, cuando ella viene pisando el suelo, la tierra se ablanda. Y al llegar al lugar donde toman *yajé*, ella se transforma con el *kuraka*. * El *kuraka* se convierte, se transforma en danta, lo siente como si se envolviera en una frazada. Así se convierte en danta. Y los que toman *yajé*, incluso las mujeres, pueden ver que el *kuraka* está con-

vertido. Cuando se convierte en danta, el *kuraka* come las hojas que come la danta, aunque no había ahí esas hojas, *wekë kajó*. Y cuando la danta come esas hojas, hace caer las semillas, y los que están allí las recogen y se las entregan al día siguiente al *kuraka* para que las siembre. Así es cuando el *kuraka* se convierte en danta.

* Es lo mismo [la canción de Repáo, igual que la de Wenkiyó, es secreta].²⁷ La creencia es que si hablamos de las canciones de los *Wiñáo wái*, de algunos *watí*, es muy peligroso. Si los nombramos con esas frases, ellos escuchan y pueden salir. [...] * Es posible cantar cuando la gente toma *yajé*.²⁸ * Si son las personas que ya conocen a los *Wiñáo wái*, algo de las visiones, pueden ver y aprender. Pero si una persona se interesa solamente para escuchar esas frases, aunque tome *yajé*, ahí todavía es más peligroso, porque pueden venir los *watí*. Si puedo explicar algunas canciones cortitas. * No me siento obligado, puedo cantar algunas canciones cortitas.

* Las flautas de hueso de *sěrá* no eran hechas por los *kuraka*, sino traídas por los *wiñáo wái*. Las cogían los que tomaban poco y no se embriagaban demasiado, ellos cogían los instrumentos que [los *wiñáo wái*] tocaban. Eso tocaban, y los *kuraka* cogían los instrumentos, y quedaban en la tierra. Para eso, para conseguir los instrumentos, tomábamos diez noches seguidas, viendo no solamente a los *Wiñáo wái*, sino a los *watí*. Ver en el interior del agua, viendo todo, durante diez noches. Solamente aguantaban los *kuraka* más avanzados, los más profesionales, solamente ellos aguantaban durante diez noches.

Los que no eran tan avanzados mentían, traían las flautas, esas que conocemos nosotros [las flautas de fabricación humana], las traían escondidas. Y después de tomar, a eso de la medianoche, salían afuera y soplaban como si soplaran los instrumentos del cielo. Era un engaño nomás, éso es muy malo.

Para que no hiciera así, mi papá me aconsejaba, y me contó lo que pasó hace tiempo. Había un *kuraka* - uno que engañaba - que decía:

- Yo tomo *yajé* y veo las visiones -

Y como decía así cocinaron *yajé* muy fuerte. El tomó y se embriagó mucho, y trató de decir las canciones de los *Wiñáao wai* y no podía. Además se quedó dormido. [...] ²⁹. Había otro que traía simplemente los cocos del monte y decía que los había obtenido por medio de las visiones, así engañaba. Así hacía [risas]. Hubo varias personas que dijeron esta clase de mentiras.

Algunas personas, que no conocían bien las visiones, grababan en la memoria y cantaban ³⁰ (*kuekeró janë*: “decir de memoria”). Y un *kuraka* les aconsejó:

- No canten así porque va a venir un watí y los va a hacer enfermar. Y si están cantando en el monte van a venir los *yái watí* - [...]

Una persona que tomaba poco *yajé* se fue al monte a la cacería y estaba cantando los cantos de los tigres. Al escucharlo, el tigre vino donde estaba él, pero no para hacerlo asustar, y después fue directamente adonde estaba el *kuraka*, porque él sí sabía de las visiones y se convertía en tigre. Y el tigre le dijo:

- Ese que se fue de cacería, él está cantando nuestras canciones -

Y el *kuraka* les dijo:

- Vayan nomás y espérenlo en el camino. Si él conoce a los tigres, si él sabe de veras, no se va a asustar cuando ustedes salgan al camino -

Y cuando escucharon esto, los tigres se fueron otra vez.

Salieron al camino, un tigre por atrás, otros a derecha e izquierda del hombre. Y éste, de puro asustado, no ha podido matar ninguno. De miedo ha ido corriendo a su casa, y se enganchó en una rama la bolsa en que llevaba los cartuchos, y se la arrancó del hombro, la dejó caer al suelo. La bolsa quedó en el suelo y él corrió solo trayendo la escopeta [risas].

Corrió y se quedó en la chacra, pensando:

- Qué van a decir los de la casa si vuelvo sin la *shigra* [bolsa de red] de los cartuchos? -

Se fue a traer la *shigra*, solamente encontró la botellita con la pólvora. Ahí se volvió a su casa, y su hermano le preguntó:

- ¿Por qué viene con cara de susto? -

- No, no estoy asustado -

Y el hermano seguía preguntando:

- ¿Por qué está así? -

- Casi me come el tigre, por eso arranqué la shigra -

El hermano vino a lo del *kuraka* y le dijo:

- A él casi lo come el tigre -

Y el *kuraka* le preguntó:

- ¿No será que él cantó las canciones que tienen los tigres? Creo que por eso trataron de comerlo -

- Puede ser - dijo el que fue a avisar.

El que se asustó vino después a hablar conmigo y me contó y yo le dije:

- A mí no me ha pasado eso nunca - [...] A mí nunca me asustaron los tigres, he ido de cacería y estaba flechando monos y cuando caían los monos el tigre se los comía. Después que el tigre se llevaba algunos monos, yo me traía a los demás monos, pero el tigre no me ha asustado.

Cuando mi papá salía de cacería jamás lo hicieron asustar los tigres, porque él era profesional. [...] Se iba de cacería y los tigres salían a mirarlo y rugían. Los tigres pensaban que era yo que andaba por ahí, por eso salían. No pensaban que era mi papá. Porque en ese tiempo yo no sabía tanto, no conocía bien las visiones de los tigres, todavía estaba haciendo la carrera. Por eso yo pensaba:

- Si salen los tigres me puedo asustar -

Como mi papá sabía mucho más que yo no se asustaba.

Al tigre no se lo ve, aunque está a los pies de una persona, sentado al lado, otros no lo ven. Se hace bien chiquito, bien pequeño. Después que miré en todas direcciones, el tigre se fue. Entonces regresé donde estaba mi papá. En ese tiempo yo no conocía bien a los tigres, todavía estaba en la carrera [de aprendizaje], por eso no lo ví bien. Fui a ver al *kuraka*, a mi papá, y le avisé:

- El tigre vino a mi lado -

Y él dijo:

- Vamos a ver -

Fuimos los dos, y en el camino me dejó y él se fue solo, convirtiéndose en tigre, para ver lo que pasaba.

Llegó donde estaba el tigre y le preguntó:

- ¿Qué está haciendo? -

El tigre le respondió:

- Solamente estoy de visita, no estoy haciendo mal. Me voy a pasear a otra casa -

Y mi papá le dijo:

- Vaya nomás, vaya a pasear -

Después regresó donde yo estaba y juntos nos fuimos a la casa.
[...]

Cuando aún no conocía bien las visiones, pero ya estaba avanzado para convertirme [en tigre], en esos días me fui de cacería. Y ahí se me aparecieron los tigres, al lado mío. Uno de los tigres me agarró y me comió. Después ordenó a otro tigre que le trajera una hoja de *ono kajó*, de platanillo. El se la trajo, y arriba de la hoja cagó. Y de ese excremento, de lo que el tigre había comido, ya salí, hecho tigre. Esta es la primera vez, desde entonces uno se va donde estan otros *kurakas*, de los

aucas, a comer, por la parte del [río] Curaray. Al otro lado del Napo, ahí come a los aucas. Los hace morir nomás. Uno [el shamán] no come, comen los tigres, pero uno solamente lame la sangre que ha quedado. Uno agarra y mata, pero solamente los tigres comen. Después uno se vuelve a su casa. Varias veces he hecho así, siempre los tigres lo invitan a uno a comer a los aucas. * Esto hace el tigre a todos los *kuraka*. Una vez nomás, y después él puede convertirse por sí solo.

Cuando uno toma y ve en visiones al *shói yái*, a un tigre, a veces el tigre intenta acostarse junto a uno en la hamaca, y uno lo tiene que impedir:

- Por favor no se me acerque, quédese en la hamaca de al lado -

Y el tigre se aleja. Si se acuesta junto a uno, después de haber tomado el *yajé*, uno puede comer a sus familiares. Por eso hay que impedirlo.

También se ve en las visiones a la jefa de los tigres, *yái i'jáo*, que se llama Wateankó. Ella le convida un pedazo de piña, cortado, como comemos actualmente. Y uno debe lamerlo un poquito nomás, y lo deja. Si es que uno come todo el pedazo, uno va a comer después a otras personas. Por eso hay que lamer nada más. * No son piñas de verdad, sino que es carne humana. Se ven con aspecto de piñas, pero no son, es carne humana.

Después de ver las visiones, de haber tomado *yajé* y comido a los aucas, el *kuraka* que le dio de tomar a uno prepara *yajé* y le da de tomar, para que los tigres lo hagan transformar. Y después uno puede convertirse en seguida en tigre. Pero si a uno no le dan de tomar, puede empeorar y puede devorar [a] familiares que viven en la misma casa. En el líquido del *yajé* se da el poder para que los tigres se vayan, los que estaban al lado de él. Entonces los tigres se retiran, solamente quedan unos pocos, y no pueden hacer mal.

Cuando uno está convertido en tigre lo pueden embrujar otros hechiceros. O sea, que un *kuraka* que se convierte en tigre y se va a otro lugar, donde hay brujos, éstos pueden hechizar al tigre y uno muere cuando regresa a su casa. Por eso no hay que andar continuamente

como tigre, sólo de vez en cuando. Es muy peligroso. El que es más avanzado puede escuchar a la distancia que viene un tigre, como a dos o tres kilómetros. Si es que viene un *watí* también se puede escuchar tranquilamente. *Todos sabían [transformarse en tigre], todos los que tomaban *yajé*, sin excepción de tribu, se convertían en tigre. Los aucas toman y los quechuas también saben convertirse.

El trabajo fue un éxito y quizás voy a volver a verla el año próximo, quizás usted venga.³¹ Si no me muero, si no se acaba mi vida voy a volver a verla. Ojalá que usted no pase ningún peligro en las ciudades y en el viaje. Entonces podemos hacer de vuelta lo mismo: indicar poco a poco. Aunque hablamos poco, pero quizás el trabajo esté bien hecho.

Tengo la conciencia que usted ha venido una primera vez, una segunda - esta es la tercera, no? Y así también va a haber una cuarta, que usted siempre va a encontrar el camino para volver aquí. Y así hemos contado, de los cuentos, de los recuerdos, para que se publique sobre esta cultura.

Si es posible voy a seguir viviendo en esta comunidad, pero quizás me vaya a vivir a Remolinos, pero esto no es seguro. No puedo cambiar el sitio donde vivo, quizás pueda andar un tiempo, abajo y arriba, y tener una casa aquí y una casa abajo. Porque abajo hay más posibilidad de ir de cacería, de pesca. Allá hay más pesca.³²

Notas

- 1 *Mawajó* es la denominación secoya de una mariposa azul metálico (*Morpho* sp.).
- 2 Alucinógeno de gran poder (*Datura* y *Brugmansia* sp.).
- 3 Es decir, que el *kuraka* que se halla aún en el aprendizaje no puede comer en casa de otras personas y sólo debe hacerlo en una olla recién fabricada, de su uso exclusivo.
- 4 En este caso se refiere expresamente a los huaorani, cuya agresividad ha dejado huellas en los relatos de todos los grupos vecinos, incluyendo los secoya. Aunque hace muchas décadas que no existe un contacto entre ambos grupos, la agresividad de los huaorani del pasado es tematizada en numerosos relatos.
- 5 En distintas ocasiones Fernando se refirió a hilos o caminos que conectan a una persona con otros lugares, o por los que se desplazan los *watí*, que forman así una especie de entramado o andamio del cosmos.
- 6 *Paulinia yoco*, una liana amarga con alto contenido de cafeína.

- 7 Debido al calor y la humedad atmosférica, aún bien ahumada, la carne se conserva sólo un par de días.
- 8 A la muerte de una persona se destruyen la totalidad de los vegetales de su chacra. Nadie se atrevería a utilizar las plantas que pertenecieron a un shamán, especialmente las obtenidas por él en el mundo superior o el inframundo.
- 9 Del huito (secoya *we'e*; *Genipa americana*) se obtiene la pintura negruzca o azul oscura para las pinturas faciales y corporales.
- 10 Este pasaje se refiere al destino *postmortem* del shamán, y su transformación en *watí* y permanece en la atmósfera, mientras que, por lo contrario, quienes no son shamanes van al mundo de los muertos, situado en el mundo superior. Su opinión difiere de todos los secoya sin especialización religiosa, para quienes también los shamanes van al mundo de los muertos, es decir que niegan que tenga un destino especial, distinto al de los demás.
- 11 Nunca volví a escuchar esta afirmación, que no es probablemente una tradición antigua, sino una reflexión de Fernando, dictada por su experiencia de un mundo en el cual los no-indígenas iban siendo cada vez más numerosos e invasivos.
- 12 El traductor añadió aquí: "Creo que no va a suceder así, creo que eran historias que contaban los abuelos".
- 13 "Vuelta" se refiere a un meandro del río; la forma tradicional de señalar una distancia es a través de a cuántas vueltas del río se halla un determinado lugar de otro.
- 14 Se trata de su hermana.
- 15 Este episodio muestra una de las formas de identificar al "culpable".
- 16 El ave *Psophia crepitans*. Se trata de un apodo, debido a alguna característica de este individuo que hacía recordar al ave.
- 17 "Veneno" (secoya *tsimá*) se refiere aquí a un procedimiento utilizado en algunos casos para descubrir al culpable de un deceso. Se cocinan partes de piel y uñas del muerto, se clavan en ellas espinas, un procedimiento que redundaba en el que envió el mal y lo conduce a la muerte (véase Vickers 1976:234; Cipolletti 2004). Muy similar es el procedimiento utilizado por los cubeo (pertenecientes a la misma familia lingüística tucano), quienes afirman que el método fue introducido por indígenas del Río Negro, de Venezuela (Goldman 1963:267). Según Fernando, este procedimiento no es de antiguo uso, sino que fue aprendido de otros grupos en épocas relativamente recientes.
- 18 Denominación del árbol derribado del cual surgieron los ríos amazónicos, y cuyos restos puede contemplar solamente el shamán.
- 19 Este pasaje es la respuesta a mi pregunta acerca de que si todas las flechas son iguales, cómo es posible identificar a quién las envió.
- 20 Fernando rió ante mi pregunta de si un *kuraka* que es herido al convertirse en tigre, presenta una herida en la parte correspondiente del cuerpo al recobrar su aspecto humano.
- 21 Los poderes del *kuraka* se manifiestan entre otras cosas, en un fuerte calor interior.
- 22 Onomatopeya de un viento huracanado que sopla en la selva.

- 23 En secoya: *intí kayerë tító saisë*. “sobrepasar, ir más allá de lo que se debe hacer”.
- 24 Jorge, el nieto de Fernando que tradujo este texto, no entendía el significado de las metáforas: “Yo no puedo explicar porque no conozco las visiones, en cambio mi abuelo sí conoce el significado de cada una de estas frases. Todas estas frases las puedo traducir, pero sin el significado”. El texto que sigue nos fue dictado al día siguiente por Fernando.
- 25 El ave *umúy* y el loro son metáforas para referirse al *kuraka*. La imagen de los abanicos señala que se levanta viento. Las trampas para perdiz se hacen con palitos arqueados, aquí indican los árboles que se inclinan debido al viento. Esta canción ha sido analizada en otro lugar (Cipolletti 1988b).
- 26 Por este motivo Fernando no quiso cantarla ni hacernos conocer el texto.
- 27 Jorge, su nieto que hacía de traductor, estaba interesadísimo y dijo: “Yo le expliqué lo que usted dijo, que podemos contar en este momento, cuando mi abuelo vive todavía, podemos hacer algo de lo que se ve en las visiones, lo que no ven todos. Le dije que podemos hacer eso. Me dijo que es imposible, antiguamente tampoco se contaba a los que no tomaban yajé. Eso” [risas].
- 28 Pregunté a Fernando si sería posible escuchar estas canciones si tomara *yajé*. Como se ve en el párrafo siguiente, él veía mi curiosidad como peligrosa.
- 29 Quedarse dormido bajo los efectos de los alucinógenos en el marco de una sesión es una vergüenza para un shamán.
- 30 Quiere decir que no aprendían las canciones de los seres celestes, sino que las memorizaban al escucharlas cantar al shamán.
- 31 Esta fue la última grabación en el año 1985. Jorge añadió: “Esto le dije [a mi abuelo] como algo sentimental en el corazón, que la señora dijo que esta es la despedida y que aquí estamos dejando el trabajo y que diga lo que usted piensa. Este trabajo fue un éxito para alcanzar conocimientos que antes no teníamos”, le dije.
- 32 Fernando soñaba en esta época (un sueño que no realizó) con mudarse a un lugar donde hubiera más pesca que en San Pablo, ya que no le era posible salir más de cacería.

III

“POR ESO VEIA BASTANTES VISIONES”

A diferencia de los textos anteriores, que surgieron espontáneamente, es decir, sin la intención expresa de grabar la historia de vida de Fernando, los siguientes textos surgieron de la voluntad expresa de Fernando de recordar las circunstancias de su vida. Comienza no con su infancia, como sería de esperar en el esquema cronológico occidental, sino con su aprendizaje del manejo de las plantas alucinógenas, guiado por su padre. Acentúa la alta concentración de la bebida que tomaba, en oposición a los que sentían miedo.

Fernando se refiere también a actividades que demuestran su poder shamánico: llama a los pecaríes, que acuden desde los confines del mundo para que puedan cazarlos los hombres y los wiñáo wá'i le regalan yajé del cielo, que como todo lo procedente de ese estrato cósmico, es superior a su equivalente en la tierra.

Aquí se refiere a dos sucesos importantes para los secoya del Ecuador: la migración desde el Perú en 1942 y el arribo del misionero Orville Johnson, del Instituto Lingüístico de Verano. A la migración antecede la situación en el Perú y los trabajos que realizaban para los militares. Describe en detalle cada uno de los doce días que les costó llegar al Ecuador, ya que, puesto que escapaban del patrón, tomaban la ruta más apartada. Fernando vive primero en Puerto Bolívar, a orillas del río Cuyabeno, donde habitaban los siona, y donde un brujo macaguaje de Colombia asesina con los medios de la “brujería” a su madre. Para vengar su muerte, aplican el denominado “veneno”, que es un procedimiento de tratamiento del cadáver con el fin de identificar al culpable de una muerte. Cuando los dos shamanes acusados fallecen se considera cumplida la venganza.

La llegada de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano, en 1955, tendrá una gran influencia en la vida de los secoya. La primera de ellas se cuenta aquí: se les paga los trabajos que realizan en dinero - una experiencia para ellos hasta entonces desconocida. El centro de la misión protestante se hallaba en Limoncocha, sobre el río Napo, donde Fernando les enseña durante algunos meses su idioma a los misioneros. Hasta ese momento los secoya vivían junto a los siona en la región de Cuyabeno, una zona anegadiza en la cual había carencia de tierras adecuadas para chacras. El misionero, a la búsqueda de mejores tierras, los convence alrededor de 1972 para que se muden a San Pablo, sobre las orillas del río Aguarico. Este lugar, donde Fernando vivió a partir de entonces y donde se realizaron las grabaciones, nunca terminó de gustarle, pues si bien las tierras cultivables son superiores a las del Cuyabeno, la pesca en el río Aguarico es mínima en comparación con las riquísimas lagunas de aquel lugar.



Mi papá me dió de tomar *yajé* para que viera. Por eso sé. También a otras personas les daba *yajé* para tomar. Pero algunos tenían miedo de tomarlo bien espeso, y le ponían agua: eso tomaban, porque tenían miedo. Así, algunos de los que vinieron para acá tomaban un poco.¹ Pero como les gustaba comer bastante pescado, no podían ver bien.² Cuando vine para acá ya había tomado un poco, y ya veía la visión para curar las [mordeduras de] víboras, todo eso.

Desde que tenía unos diez años empecé a tomar *yajé*. Y cuando era más o menos grande como Felipe ya tomaba bien espeso.³ Desde la niñez me he criado tomando. Cuando era más grande ya invitaba a otros jóvenes, y los llevaba:

- Vamos a ir 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 la casa. ¡Se escapó! [risas].

Teníamos una casa como ésta, pero un poco más grande. * Sí, sobre el suelo.⁴ Primero traíamos bastante leña, bien seca, y luego traíamos *yajé*. Durante dos días juntamos *yajé* para preparar y tomar. La casa donde vivíamos estaba como en esta parte, y la casa donde tomábamos estaba más allacito. Allá llevábamos agua y cocinábamos [el *yajé*]. * Tomábamos en la otra casa, era una casa aparte, para tomar *yajé*, *wě'ě yajé*.⁵

Y allá [en Perú] ya me gustaba tomar bastante, porque ya había visto las visiones. Y como me enseñaba mi papá, tomaba bastante. Después de haber acabado todo lo que habíamos recogido, dijimos:

- Vamos a ir a traer más *yajé* -

Pero alguien dijo:

- Primero vamos a ir a pescar, y comer -

Entonces fuimos a pescar en una quebrada que se llama Siekoyá. Pescamos mucho: sábalos, zingos, palometas, cogimos un montón. Pero yo cogí sólo uno para comer. Le traje a mi mamá, porque ella sí comía pescado, pero yo comí sólo unito.

Luego hemos comenzado a cocinar *yajé*. Alguien ya había cocinado, pero poco espeso, con mucha agua. Y yo lo preparé bien espeso. Y así vivíamos, tomando. Cuando se terminaba el *yajé* íbamos a buscar más para cocinar. Teníamos sembradas chacras de *yajé*, y las acabábamos. Mi suegro y mi cuñado tenían chacra de *yajé*, también las acabábamos.

Por eso veía bastantes visiones, y cuando estaba tomando *yajé* se me aparecieron unas flautas, *we'ejetú*. * [es de un material] Parecido a caña, no de hueso de garza, que también hay. Y yo soplé, y la había probado. Y cuando ya había tomado demasiado, mi papá me había dado de tomar más, para que no haga eso. * Sí, más *yajé*, para que no hiciera daño. Por eso mi papá me había dado más *yajé* y yo quedé un poco menos: Por eso vivo hasta ahora.

* Me daba de tomar más, para que no viera más.⁶ Como tomé mucho, ví las visiones: bajaban los *wakará* [garzas], y también soplé

con sus huesos [utilizándolos como flautas]. Los pedaceé para sacar los huesos. Esto se ve en las visiones. Soplabo, y mandaba a ese *wakará*. Me convertía en *wakará* y me iba [volando].

También cogía al *sěrá*, le sacaba los huesos de las alas, y con ellos soplabo. Ya estaba muy tomado. Entonces salía de la casa y me convertía en *mawájo pái* y me iba [volando]. Mi papá estaba mirándome, y dijo:

- Cuando tu abuelo hizo esto, lo mataron -

Por eso mi papá me daba de tomar más *yajé* para que no vea más. Y así me dio de tomar, y por eso he alcanzado la edad que tengo ahora. * Sí, cuando uno ve mucho provoca envidia [en los demás shamanes] y lo matan.

Y cuando estaba así, vine al Cuyabeno de visita, y regresé [al Perú]. Y tenía mucho *pejí* [*Brugmansia* y *Datura sp.*] sembrado. Eso me preparó mi papá, y mi suegra me había dado otro, el *wa'i yajé*⁷ y lo preparé muy, muy espeso. Cuando lo revolvía con el dedo se hacían como canales. Y me daban una taza muy grande. Y bien llena estaba la taza, cuando la cogía, el líquido me rozaba las uñas. Todo eso tomaba, todo eso me daba mi papá.

Cuando me daban ganas de vomitar, tenía que vomitar ahí dentro. No hay que vomitar afuera, sino dentro de la taza. Después de tomar la mitad del contenido de la taza, empecé a ver visiones. Ya estaba como borracho. Y luego seguí tomando, hasta terminar. Cuando ya quedaba poco, con el dedo sacaba el resto. Y luego veía las visiones como si fuera un escrito [sobre un papel]. Era muy bonito.

Cuando terminé de tomar, mi papá me dio de fumar. Fumé sólo una vez. Y cuando estaba bastante perdido, puse el tabaco en el suelo. Sentía que me caía, me acosté en la hamaca, y ya no sentí nada, me quedé bien perdido. Toda la noche estuve así, y al día siguiente me quedé en la hamaca. Como a las tres de la tarde me levanté a orinar. Pero no podía ver, por eso mi papá me había conducido afuera para orinar. Cuando volví me acosté otra vez y me quedé dormido. Y en ese momento ví a los *watí*. Y luego, bien tarde, me levanté y ya veía bien.

Antes de tomar había dicho a mi cuñada:

- Cuando me levante, tráeme *chicha* para tomar -

Ella, cuando me vio levantado, me trajo para tomar. Cuando la ví le pregunté:

- ¿Qué es eso? ¿Para pescar? [risas] -

- No, esto es para tomar -

Y más tarde, vino mi hermana Matilde, comiendo tortilla de casave, y le pregunté:

- ¿Qué traes? -

Entonces ella me dio [casave], y yo veía como si fuera [el ave] *sěrá*. Lo cogí, soplé, y cuando soplé sonaba como si fuera *será*. ¡A lo mejor era *sěrá* mismo! [risas].⁸

Ya se había hecho de noche, aún había *yajé* cocinado. Otras personas, y mi papá, ya habían comenzado a tomar, entonces le dije:

- Ahora voy a tomar otra vez -

Y mi papá dijo:

- Yo tomaré una taza, y luego otra, y luego te daré -

Yo estaba esperando, acostado en la hamaca, y mi papá me dio entonces una taza. Cuando estaba tomando, sentía el estómago como si fuera una olla recalentada a la que se echa agua. Así sentía dentro del estómago.⁹ En un ratito terminé el *yajé*. Luego me acosté en la hamaca, y ví: se veían como papeles escritos, muy bonito. Y luego veía como cuando amanece en un día soleado, bien blanco, sin nubes. Y ya había terminado, ya no me emborrachaba más, ya había terminado. Cuando ya ví ese día muy claro, ya no tomé más. Con el *pejí* me habían sacado eso. Y como ahora había tomado *yajé* que no era espeso no me hacía nada. Cuando estaba acostado en la hamaca oía desde más allá del techo que estaban los *wiñáo wái* tocando sus flautas.¹⁰ Esto se sigue

escuchando [siempre] aunque uno no tome más *yajé*. Cuando tomo *yokó* también los oigo, no dejo de oírlos.

Cuando una persona o un niño se enferma, y ha sido hecho por los *watí*, se toma *yokó* y se puede curar bien. Pero sólo cuando uno está bien preparado, como un médico. Aunque sea una enfermedad grave, la puedo curar porque conozco a todos los *watí*. Cuando los veo converso con ellos, y me dicen:

- Nosotros no hacemos nada, cuando andamos por ahí, a los niños les llega eso y se enferman -¹¹

Cuando terminé de tomar *yajé*, veía a las personas que estaban como a una distancia como de aquí adonde vive Victoriano en Cuyabeno.¹² Se ve clarito cuando una persona va de cacería, cuando regresa a la casa. Y cuando lo critican a uno, se oye todo. Así veía yo, cuando ya estaba bien preparado. Y algunas personas que no llegan hasta ahí [hasta este nivel de conocimiento], no ven esto. Sólo ven a los *watí*, y saben solamente hacer brujerías. Pero ver de lejos, lo que pasa en otras casas lejanas, eso no lo pueden ver. * Claro, es tener más poder.

Cuando ya me había quedado sin papá había ido a sembrar arroz con un colono, un español. Se llamaba Francisco. Y después de sembrar, habíamos buscado *jikó* en una palmera que habíamos tumbado.¹³ Después de recogerlos regresé a la casa, y se los dí a mi esposa. Después me fui a bañar como a una distancia de cien metros, a un esterito.

Mientras estaba yendo a bañarme, sentía que había gente, era una persona. Había un árbol *muséo*, bien grande. Se sentía que en la rama de arriba había una persona, y oí que me decía:

- Venga acá -

Fuí, y cuando estaba a poca distancia, eso que estaba en la rama había bajado por el tronco. Y entonces ví que era un *watí*. Se veían *watí* en las hojas podridas, por todas partes. Y ya sentí que estaba un poco enfermo. Cogí unas hojas de *iko jáo*,¹⁴ vine al estero y me bañé. Después subí a la casa. Mi esposa ya había freído los *jikó* con arroz. Comí, pero ya me sentía enfermo. Luego mi esposa estaba limpiando

el camino, el patio.¹⁵ Y como recién estábamos viviendo allí, yo estaba limpiando con el hacha, pero ya me sentía enfermo, aunque seguía trabajando un poco. Tenía el pelo como mojado, entonces me preguntaba:

- ¿Por qué me siento así, no me bañé bien? -

Otra vez me fui a bañar, y regresé. Mi esposa me dio de tomar *konó* y *chukula*.¹⁶ La vomité toda, así que pensé:

- Estoy bien enfermo -.

Y a mi hermano, el que aún vive, le dije:

- Prepárame *watí num*¹⁷ para tomar -

Y él rápido preparó para que tomara. Yo tomaba, pero seguía vomitando. Vomitaba y vomitaba. Y le pedí que preparara más. Y lo hizo, pero seguía vomitando.

Teníamos un mosquitero, abajo del cual dormíamos. Allí estaba mi hijo, y pensé:

- ¿Cómo voy a entrar así, enfermo? -

Así que me había masajeado con la mano todo el cuerpo y después entré bajo el mosquitero. A las tres de la mañana, cuando cantan los gallos, salí de la casa. Cuando amaneció mi hermano se fue a buscar a alguien para que me curara. [...] Vino una persona que cocinó *yajé*, para que me curara otro que iba a venir.¹⁸ Cuando terminó de cocinar llegó esa persona. A la noche comenzaron a tomar *yajé*, el que vino a curarme también estaba tomando. A él le pedí que me diera de tomar *yajé*. Y luego, más de noche, mi hermano le dio una tacita para que el otro cure en esa bebida que iba a tomar. El otro tomó, y luego me dio de tomar a mí. Y me curó en seguida, y se levantó y me dijo:

- Ya no hay más enfermedad. Y aunque yo no hubiera venido a curarlo, se habría sanado igual-

Cuando amaneció, este *kuraka* se fue a ver su chacra de plátanos, y se despidió:

- Me voy a mi casa -

Y yo dije:

- Me voy a quedar un poco más acá, dos días más, y después de sembrar me voy a ir a lo de mis parientes -

Cuando me sané me fui a lo de mis parientes. Vivíamos cerca de un estero pequeño. Y luego limpiamos un camino grande para los militares peruanos. Yo trabajaba allí, y también casi toda la gente secoya. Cortábamos los árboles y sacábamos los troncos, dejábamos el camino bien limpio. Estaba todo el tiempo trabajando, pasaba meses, y luego regresaba a mi casa para hacer una chacra. Y volvía a trabajar. Los quichuas habían dejado [abandonado] el trabajo por la mitad, así que sacamos los troncos y dejamos todo bien limpio.

Cuando estábamos limpiando el camino encontré una parte para salir a otro camino. Dije:

- Voy a ir a ver si se puede alcanzar el otro camino en dirección recta -

Me fui. Como no tenía escopeta, había cortado un trozo de palmera y lo había afilado. Me fui bien de mañana, pasé tres esteros y alcancé el otro camino. Luego regresé, le conté al empleado y fuimos con él para ver el camino. El estaba muy contento, porque era más recto. Y la gente que estaba trabajando también fue, limpiando un poco [desbrozando el terreno] para llegar allí. Había que sacar raíces de árboles, pero no eran muy grandes. En otras partes había que tumbar árboles grandes. Demorábamos meses y meses. Y así llegamos a Angusilla, a esa quebrada.

Por la parte de Lagarto¹⁹ hemos sufrido mucho. Hemos tumbado árboles como del tamaño [ancho] del río, por esa parte que llega hasta Pantoja. [...] Y luego hemos llegado a una parte donde habían limpiado ya los militares. Hemos llegado allá y no teníamos qué comer, nada. Y comíamos sólo el interior de las palmeras.²⁰ Eso comíamos con pescado, entonces ya no aguantábamos.

El hijo de un empleado había dicho que:

- Vamos a ir a pedirles yuca para comer. Estamos limpiando el camino para los militares, así que les tenemos que pedir -

Bien de mañana hemos madrugado:

- Ahora vamos a salir a pedir -

Llegamos como a las 12, y ví un árbol que estaba agujereado por las balas, de cuando [los militares] habían peleado con Colombia. Me dí cuenta que era ahí donde había pasado la guerra. Y el árbol no se caía. Como era duro, estaba ahí mismo.

Cuando llegamos era la hora del almuerzo, y Elía [* hijo de un empleado] se había ido a almorzar. Cuando ya los militares terminaron de almorzar, nos llevó a la cocina y nos regaló arroz, colada, pan. Como comimos bastante guardamos dentro de unas hojas para el camino.²¹

Y luego le pedí a un sargento que nos regalara yuca, y el dijo:

- Sí, voy a regalar yo mismo -

Pero no nos dio nada, así que esperábamos. Entonces el mestizo que nos llevaba, nos comunicó:

- Sigán por el camino y saquen una yuca de cada mata. Que cada uno recoja bastante -

Seguimos adelante, él iba a venir más atrás. Nos fuimos a sacar bastante yuca, porque era una chacra grande. [...] Salimos muy tarde de Guepí y llegamos a la casa de noche, a unos ranchitos que teníamos. Allí había quedado más gente, y habían salido de cacería, a cazar pavas, paufiles y buscar pescados. Al llegar les dimos la yuca para cocinar. Comimos, y no desperdiciábamos nada de la yuca, la cuidábamos bien.

Cuando ya llegamos a esta parte desde el Guepí ya no teníamos más trabajo que hacer. Y el mestizo dijo:

- Vamos a regresar, ya no tenemos qué hacer -

Al día siguiente regresamos y nos quedamos en una parte cercana a Lagarto, en una laguna, Piúya jairá.²² A la tarde llegó un hombre

con un oficio [escrito] y se lo entregó al guía, para que regresaran todos los que estaban trabajando. Al día siguiente ordenó a algunas personas que trabajaban poco:

- Usted regrese a recoger los troncos caídos y a limpiar el camino - Eso ordenó.

Y ellos se habían ido más adelante, pero yo iba con él. El me dijo:

- Usted ha trabajado mucho -

Así hemos llegado y esperado en una parte que llaman Lobo. De allí ya estaba cerca Pantoja.

Cuando llegamos a más o menos una hora de Pantoja, fuimos a las casas donde vivían nuestros parientes. Mi casa era más abajo, pero primero tenía que cobrar el trabajo. * Pagaban con lienzos para hacer vestidos, a veces nos daban escopetas. Al otro día, como era un sábado, y el guía había indicado que el día domingo nos pagarían, nos fuimos a pescar. Otros estaban cosechando yuca. El domingo fuimos todos los que habíamos trabajado, y entonces [los militares] trajeron un montón de chimeneas [escopetas]. A mí me dijeron:

- Coja nomás la que usted quiera -

Cogí una y probé el gatillo. Cada uno cogió una chimenea.

Mi hermano no había trabajado lo suficiente, porque siempre se volvía a su casa, entonces el patrón le dijo:

- A usted le falta trabajar para llevarse una carabina - Y le dieron un lienzo, de esos grandes, por la mitad.

Ahí cambiaba el turno, después les tocaba a otros trabajar y limpiar hierbas en el camino. Me habían dado también fulminante, municiones para la escopeta. Me quedé en la casa, porque ya no tenía que trabajar más. Y mi hermano dijo:

- Voy a trabajar otra vez, para tener una escopeta -

Yo le dije:

- Si se termina el casave o los plátanos, no regreses a la casa. Come poco a poco, no todo de una vez. Dentro de un mes yo iré a llevarte comida -

Y así, después de un mes que él estaba trabajando, me fui a llevarle casaves y plátanos. * Claro, abandonaba el trabajo cuando se le acababa la comida. Del segundo trabajo no volvió porque yo se lo exigí. Caminé dos días para llegar, estuve allí un día, y al día siguiente regresé. Y cuando terminó el trabajo, mi hermano recibió una carabina, porque había cumplido bien.

Antes de irme al trabajo había tumbado para hacer una chacra, y mi mamá y mi abuela estaban en la casa, y habían sembrado yuca y maíz. Cuando regresé del trabajo ya estaba el maíz listo para cosechar. Había estado cuatro meses trabajando. Luego empecé a trabajar haciendo maizales, plataneras, potreros. Todo esto trabajé en el verano, y no podíamos salir de cacería porque estábamos trabajando.

Ese patrón era muy estúpido. * Sí, Mauricio.²³ A la gente los tenía como esclavos, trabajábamos todos los días, molíamos arroz, sembrábamos arroz, limpiábamos yucales, plataneras, maizales, de todo hacíamos. Y cuando terminábamos el trabajo nos daba sólo un vestido. Ya éramos como esclavos, sólo el domingo descansábamos. Y no podíamos salir a pescar para los hijos, teníamos hambre. Y yo estaba cansado de eso, y después me vine para acá.

Cuando estaba trabajando así, uno de esos militares, un capitán, me decía que me fuera:

- El [Mauricio] les está robando mucho a ustedes. En el Ecuador pueden vivir más tranquilos. [...] -

Al poco tiempo había llegado allí uno que ya ha muerto, y que vivía aquí, el padre de Luis. Entonces han venido con él el Cesáreo, el Cecilio, mi mamá y mi hermano. Yo me he quedado allá mismo.

Y me invitaron a tomar *yajé* en una casa, allí había otros invitados. Bajamos con canoa por el río Wajoyá. [El dueño de casa] tenía dos ollas grandes, que habían cocinado, y me invitaron. Era un pariente mío, él estaba a un lado, acostado en la hamaca, también era *kuraka*. El me invitó. Habíamos acabado una olla y empezado la segunda. Cuando

hemos empezado a tomar ha comenzado a soplar mucho viento - *tutúko, tutúko, tutúko* -. Yo ya estaba viendo las visiones. Y ha venido mucho viento, llovía fuertísimo. Ha entrado el agua y mojado el piso de la casa. [...] Le dí un tronco [al dueño de casa] para que apoye los pies. Llovió mucho y luego paró y secó rápido. Cuando estaba ya más seco, bajamos la leña para prender el fogón. A la mañana, como a las 7, habíamos terminado el *yajé*.

Cuando terminamos de tomar, el *kuraka*, que estaba a mi lado, me dijo:

- Yo me asusté, casi grito: "se va a hundir la tierra" -

Cuando él veía el agua que venía había pensado: "Se va a hundir"[la tierra], pero no era eso. Había pasado. Se había asustado mucho. * Sí, el agua la había enviado Rutayó. Después me contó el otro [*kuraka*]:

- Porque me dio pena he hecho así -

Porque la mamá se había venido para acá [al Ecuador], entonces él había quedado solito allá. * Porque la mamá se había venido para acá, y el papá tampoco estaba. El estaba solito.²⁴

Y luego dijimos:

- Ya nos vamos a ir - porque ya se había terminado todo [el *yajé*].

Hemos recogido las hamacas y subimos a la canoa. Al volver vimos que los troncos de los árboles habían caído atravesados en el río, como el Wajoyá es un río pequeño, ¿no? Hemos regresado a la casa, y el Mauricio nos ordenó que saliéramos a juntar caucho.

He salido a ver [los árboles de caucho] y le he dicho a mi esposa:

- Vamos a quedarnos allá mismo, en un ranchito pequeño, para recoger [caucho] -

He hecho un tambito²⁵ pequeño, tumbando algunos árboles alrededor, porque el viento los podía tumbar [encima de la casa]. Encontré unos quince árboles [de caucho], y también he encontrado

mucho *yokó*. Subí al árbol y lo corté y llevé a la casa para tomar.

Esa noche era noche de luna, estaba acostado en la hamaca, pensando:

- Por acá han andado bastante los *kurakas* -

No podía dormir pensando eso, estaba en la hamaca, fumando tabaco. Y mientras estaba fumando oí que venía una danta, bien fuerte se oía. Por allí había un camino de danta, siempre andaba por ahí. Cuando la oí, metí una bala [en la escopeta]. Ya estaba llegando, y se veía bien - como era noche de luna - y salí afuera y esperé. Ya estaba allí, se había parado cerquita. Yo veía a la danta y le disparé. No pasó nada, no corría. Prendí una lámpara y salí para ver: no había nada.

Volví a entrar en el tambo, estaba acostado en la hamaca. Mi esposa estaba durmiendo. Yo estaba escuchando. Había unos árboles grandes [cerca de la casa], y allí sonaba: “eh, eh, eh”. Era un *watí*. Y yo pensé:

- ¿A qué watí he disparado? -

Cuando ya amanecía cantó el paufil. Preparé *yokó* y tomé. Y cuando amaneció fui a ver dónde había quedado la bala. Pero no la encontré. Cuando regresé a la casa le dije a mi esposa:

- Voy a buscar a la danta, que está cerca -

Así como a doscientos metros, [la danta] tenía un comedero, y de un árbol caían unos frutos, bien dulces eran. Eso estaba comiendo la danta. La danta tenía una cría, estaba acostada ahí mismo. Cuando me acerqué, la danta levantó y salió corriendo. Yo le decía “*Kuí, kuí*”; ésta es la pronunciación para llamar a la danta. Porque la danta dice así.²⁶ Cuanto más seguía diciendo así, más se acercaba la danta, y yo me iba acercando. Era una cría, y la mamá estaba más allá. Le disparé sólo a la cría, y la [danta] vieja había escapado. [La cría] corrió y fue a quedar en un esterito pequeño. Cuando llegué aún vivía, disparé otra vez y la maté. Después de matar a la danta llamé a mi esposa para que viniera. Era cerquita. Allí [la] descuartizamos, la trajimos al ranchito, la

ahumamos y cocinamos.

Cuando ya amaneció al día siguiente, después de comer, han llegado unas personas para que me viniera para acá [al Ecuador]. Han ido el Josecillo y el Cesáreo, para que fuera a ver a mi mamá, de esto me habían conversado. Me dijeron:

- Venimos a buscarlo. Hemos hecho una casa grande y ya hemos terminado. Para que usted venga hemos venido -

Y yo dije:

- Bueno -

Luego uno de ellos dijo:

- Yo voy a cargar estas carnes - Las puso en un capillejo, y les regalé la carne.

Nos hemos venido hasta Wajoyá, y al otro día [las mujeres] comenzaron a hacer casave para el viaje. Yo había cargado la carabina:

- Cuando viene el mestizo (el mestizo era el que nos ordenaba, se llamaba Nicolás, era empleado de Mauricio), cuando él viene a decir: "Para dónde están viajando?", lo vamos a matar -

Estábamos listos, esperando que viniera. Pero ese día no asomó.

Al día siguiente, el que había ido de aquí, me dijo:

- No he venido para pasear, sino para llevarte -

Entonces ya he regalado esos platos grandes de la yuca,²⁷ y nos vinimos.

Los parientes decían:

- A mí no me gusta ir allá, yo me voy a quedar a vivir aquí - [Eran] los que vinieron ahora.²⁸

Así que nos vinimos. Llegamos a una casa de quichuas y nos quedamos a dormir ahí. Al día siguiente lo mismo, hemos llegado a una parte en que el viento había derrumbado los árboles, ahí nos quedamos a dormir. Eran muchos los árboles caídos, de cuando había tomado *yajé*.²⁹ [En una extensión] muy grande, como de aquí al Eno, [3/4 de hora en canoa a motor], estaban caídos encima del Wajoyá. Como ya había pasado bastante tiempo y estaban podridos, veníamos por debajo nomás. Pasando esos árboles caídos nos hemos quedado a dormir. [...] Al otro día, como a las 5 de la mañana había bajado una danta por el agua. La maté, era bien mantecosa. Pero no podíamos ahumarla, ni teníamos como llevarla, así que la dejamos ahí para que se pudriera. La maté y la dejamos podrir. No había cómo cargarla en la canoa.

Muy tarde llegamos a una parte donde encontramos abejas, entonces prendimos un fogón y quemamos [la colmena] para chupar la miel. Mientras hacíamos esto anocheció, así que nos quedamos a dormir. Al día siguiente hemos subido más arriba, y llegamos a una parte más pequeña de esa quebrada y empezamos a subir. Como la canoa era grande, no podía doblar en las curvas, se quedaba nomás. Entonces nos volvimos y quedamos allí. Hemos hecho un tambito pequeño, y como yo ya conocía, pasé hasta Guepí, donde podía haber un camino grande. Me fuí por la montaña³⁰ para encontrar ese camino. Y como a unos trescientos metros lo he encontrado, estaba bien crecido, [por él] no andaba nadie. Y luego he visto un camino pequeño, y he regresado. Le conté al que me había ido a buscar que era cerquita, y él dijo:

- Vamos a ir a dejar las cosas -

Fuimos y dejamos todo en ese camino. Regresamos, dormimos allí, sólo teníamos hamacas. Al día siguiente botamos las ollas, y dejamos los remos al lado de un árbol. Luego seguimos a pie. Ibamos cargados, porque llevábamos bastantes cosas. Ibamos por el camino grande, yo tenía que caminar un poco, dejar las cosas más allá, regresar, volver a traer de nuevo otras cosas, así. Como mi hija [Maruja] era muy pequeña, la tenía que llevar en brazos. Así llegamos hasta Takayaripá. [...] Allí hemos dormido. Hemos ido a dormir como a las

seis de la tarde, todas las aves suben a esa hora en un árbol para dormir. Yo pensaba:

- Muy lejos es, ¡qué van a oír los militares! -

Entonces le disparé a un ave y la comimos.

Al otro día hemos seguido el viaje y llegamos hasta Santo Domingo. Ahí hemos quedado a dormir. Yo tenía en el capillejo mi hacha guardada, pero se había caído. El que venía atrás la había recogido.

Al día siguiente caminamos y llegamos más allá, donde dormimos esa noche. Al otro día, como a las diez de la mañana hemos llegado a una laguna, wiyajáira. Antes de eso, el que vivía aquí me avisó:

- Por allá hay una quebrada. Tu puedes ir por esa quebrada para llegar a la laguna -

Cuando llegamos al río embarcamos las cosas, y cortamos plátanos que habían sembrado los militares para [comer en] el viaje. Luego subimos por esa quebrada, Pëkëyá, Lagarto, y llegamos a una laguna muy grande, jáiyairá. Se veían como de este tamaño [unos diez cm] los arbolitos al otro lado. Era muy grande esa laguna. Como a la una de la tarde hemos comenzado a cruzarla y llegamos [a la otra orilla] como a las tres de la tarde. Nos quedamos a dormir en una isla. Hicimos un tambito y nos quedamos allí.

Al otro día subimos por Emuña, y al viajar por esa quebrada hemos visto muchos sábalos y vacas marinas. Más arriba nos hemos quedado a dormir. Cogimos grillos y me fuí a pescar, cuatro zingos pesqué. Los cocinamos y comimos.

Al día siguiente seguimos viaje. Lo mismo íbamos subiendo, y encontramos avispas grandes [para utilizarlas como cebo], allí nos quedamos a dormir. Al día siguiente dije:

- Voy a pescar -

Me fuí solito, y le dije a mi esposa:

- No hagan nada, quédense tranquilos en la casa -

Allá me fuí y pesqué con un anzuelo, no comprado, sino hecho por mí mismo. * Sí, de metal. Siempre pescábamos con avispas y con comejenes [como cebo]. Entonces vienen bastantes pescados. He cogido bastante, sobró una sola avispa, pequeña. Tomé un bejuco, los pasé por la boca de los pescados para ponerlos en la canoa, e hice como cinco u ocho bejucos, bien llenos de pescados.

Regresé al tambito, y el otro dijo:

- Voy a buscar leña -

El era bueno, no era un vago que se quedaba mirando, sino que se iba contento a recoger leña de esos pambiles secos y de las palmas de *konsá*, y trajo para envolver a los pescados. Y ahumamos bastantes pescados.

Seguimos al otro día, en la madrugada; había camalotes en el río y teníamos que ir por encima. Era muy peligroso. Salimos a una laguna, y seguimos camino a unas casas grandes. En la mitad del camino quedamos a dormir y al día siguiente seguimos el viaje.

Salimos a una quebrada que bajaba hacia el Aguarico, y como el otro ya sabía, decía:

- Por aquí he venido -

Por ahí ya fuimos río abajo por esa quebrada, saliendo al Aguarico. Subimos por el Aguarico, por este río, y llegamos a unas casas de la Compañía³¹, que habían botado y que tenían piso. Allí nos quedamos a dormir.

Al otro día seguimos, pasamos Zancudo y llegamos a Pacuyá, y más arriba llegamos a la casa de un quechua, que dijo:

- Quédense nomás a dormir -

Como yo le había hablado en quechua... Entonces nos quedamos a dormir allí.

Luego llegamos al Cañón de los Negros, y allí nos quedamos a dormir. Al otro día llegamos abajito de Cuyabeno, y quedamos un poco más arriba de la bocana, que le llaman Jaisákawá. Y el hombre dijo:

- Vamos, yo sé picar [arponear] charapas [tortugas acuáticas] -

Al otro día hemos cogido unos pambiles, lo partimos, y pusimos en ellos los arpones y fuimos. El hombre ha cazado unas seis charapas, ha regresado y dijo:

- Cocine, vamos a comer esto -

Les sacamos los caparazones, las cocinamos y comimos. Dejamos otras en un corralito, pero no lo habíamos asegurado bien. Estaban los bejucos un poco flojos, entonces a la noche se habían escapado todas [risas].

El hombre dijo:

- Vamos a llegar tarde, como a las tres de la tarde vamos a estar en Puerto Montúfar-

Ahí hay un destacamento militar ecuatoriano. Llegamos a esas horas. El hombre me dijo:

- Cuando ellos le pregunten explíqueles todo: Yo vengo para vivir [en Ecuador], no para regresar [al Perú] -

Entonces subimos a la casa de los militares. Al que vivía ya aquí, al que me traía, preguntó el sargento:

- ¿Usted se fue a traer a esta persona? -

- Sí, yo me fuí a traerlos, ellos vienen a vivir aquí -

El sargento dijo:

- Bueno - y luego me preguntó: - ¿Usted viene a vivir para siempre? -

Yo dije:

- Sí, vengo para siempre. Aquí es mi tierra, aquí vivía antes mi abuelita-

- ¿Cuántos parientes deja en el Perú? -

- Hay algunos: tíos, sobrinos, pero ellos no piensan venir. Yo vengo aquí sólo porque quiero -

Luego le regalé unos pescados, y el sargento dijo:

- Te voy calentar un café -

Y me dio de tomar café. Y luego dijo:

- Pueden ir nomás -

Y así pasamos. Directo.

Luego hemos llegado a Puerto Bolívar, pasamos por una parte de la laguna y llegamos donde vivía la gente. Entonces uno que se llamaba Mateo decía:

- Está bien, nieto. Venga a vivir aquí. Yo también vivo aquí tranquilo -

* Sí, era siona. Luego vivimos en esa casa, y cuando habíamos vivido algún tiempo, a mi mamá la mató un *kuraka*. * No, era de otra parte, del Putumayo. Era macaguaje.

Mi mamá había vivido un año en Cuyabeno, era joven, no tenía ninguna enfermedad. Era tiempo de verano, y fuimos a barbasquear en una laguna pequeña. Y un brujo vivía en San Miguel, era macaguaje.

Mi mamá se sentía bien grave, y decía:

- Me están matando con eso [rawë, daño shamánico], no puedo aguantar -

Entonces regresamos a la casa en seguida. Ella misma cocinó la comida, y luego murió. Yo la quise curar, pero la chonta había atravesado el corazón, y no era posible sacarla. Ni el curandero puede. Se murió.

Luego mi compadre preparó el veneno, *tsíma kua'koyá* ["veneno cocinado"]. * No [yo] no conocía. El me enseñó cómo preparar, lo pre-

paramos y el brujo estaba en San Miguel. Estaba tomando *yajé*, y entró en la casa y dijo:

- Me duele el estómago -

Así andaba, había caído al suelo y había muerto. Así terminó.

Después de un tiempo había venido una secoya [del Perú], como era mi prima había venido a vivir a Cuyabeno. Un brujo había metido la chonta, su brujería, en la chicha. Le convidó, y esa mujer tomó, y volvió [a su casa], sufriendo. Luego murió. Y lo mismo cocinamos eso [trozos de piel y algunos cabellos del muerto]. El que era brujo se llamaba Antonio, era secoya mismo. A su propia sobrina le hizo daño. Entonces cocinamos veneno, y como a los cinco meses le cogió [hizo efecto] el veneno. Y se murió. Así terminó su vida. Y los otros, los que cocinaron, decían:

- No hay que hacer daño a la gente -

La gente, como ya sabía, se vengaba sólo con eso [el veneno].³²

Cuando una persona muere se cortan las uñas con una tijera, pero sin tocar las manos, y se envuelven en una hoja. De los talones también se raspa un poco de piel. Después se cortan unos cabellos [de la sien]. Se ponen en una hoja, que se envuelve ayudándose con un palito. No hay que tocar. Se amarra con chambira, sin tocar. La parte donde cogimos la chambira se tira. Después se cogen unos hongos del monte y se parten por la mitad. Se ponen en una hoja y luego en una olla. Luego con barbasco se hace otro envuelto de hoja, con los cabellos, y se pone en la olla. Los hongos se atraviesan con unas guadúas bien afiladas. Luego se trae un pedazo de árbol que tiene espinas, se sacan con un machete las espinas y se ponen en la olla.

Cuando se ha preparado todo, se empieza a cocinar. No se cocina en la casa, sino lejos. Hay que juntar bastante leña. Los de la casa no tienen que llorar, quietitos tienen que estar, sólo pensando [en el muerto] secretamente. Se pone bastante leña para hacer un fuego fuerte y ponen la olla. Arriba se pone boca abajo una olla nueva, que nadie haya usado. Luego se cocina mucho tiempo, con agua. Cuando ha hervido

bastante suena dentro de la olla, parece que es una persona que está diciendo “*mm, mm*”.³³ Se coge un palo largo. La gente tiene que ver de qué lugar va el humo para ponerse del lado contrario. Ahí golpean la olla y la parten. Cuando se quiebra [la olla] sale humo negro, porque es veneno. Luego botan la leña y regresan a la casa llorando.

Después que se terminó de cocinar, [el “veneno”] mata a una persona como de la distancia de aquí a Campo Eno [situado a varios km. de San Pablo]. Se vuelve a cocinar como el primer día, segundo día, tercer día, cuarto día. Después de cuatro días, el brujo que mató a la persona siente ya dolor de estómago. El se pone a masajearse, y luego siente más dolor, y se levanta la *kushma* y hace así [se frota el vientre] como un niño. Luego dice:

- Me voy al río para refrescarme -

Y corre al río, y ya en el puerto se ve por encima del río una señora, como usted. El la quiere mirar, y se desmaya, se ahoga y se muere.

Luego salí de esa casa e hice una casa más abajo. Cuando estaba viviendo allí, pensé:

- Voy a tomar más *yajé* -

Comencé a preparar, y tomaba. Y cuando tomaba, como ya sabía llamar a las huanganas, las había llamado y vinieron por la chacra, cerca de la casa habían pasado. Mi hermana había visto a las huanganas, entonces vino en canoa a avisarme.

Salimos a matar a los puercos. Yo dije:

- No necesitan ir muy lejos para matar -

Algunos flechaban con bodoquera, pero yo tenía chimenea, con eso maté dos. Unos habían matado hasta tres, [otros] hasta siete. Luego regresamos a la casa, y estábamos descuartizando las huanganas.

Celestino³⁴ era [en esa época] pequeño. Al crecer, el árbol de papaya se había podrido, y cuando él subía ahí le decían que no subiera porque se iba a caer. Entonces él bajaba. Cuando estábamos distraídos había subido otra vez [risas] y se había caído, pero no le pasó nada.

Y cuando estábamos terminando de descuartizar [a las huanganas] vino un viento tremendo, un huracán. Y comenzó a soplar fuertísimo. Había una mata de balsa, una mata pequeña, el viento la había arrancado de raíz y había ido a parar a unos dos metros de distancia, había corrido así, parada, y luego había caído. La gente miraba con un poco de miedo, entonces yo les conté:

- No digan nada, no griten, esto no se hace por sí sólo, sino [por] que estas huanganas no son de aquí, son de muy lejos. Han venido porque han sido llamadas -

Así les expliqué. Y la gente no decía nada, no gritaba. Y el viento había pasado. Y luego hemos recogido leña para ahumar.

Esas huanganas tenían la cabeza grande, y [la] parte de la nariz un poco larga. Se llaman *tëyerë sensé*. * Venían de *okó tëpë*.³⁵

Seguía tomando, cogía *yajé*, pero no era muy fuerte, emborrachaba mal. Como yo ya sabía, me daba cuenta. Luego encontré un *yajé* bueno y lo sembré, y ese tomaba. * No, no encontré en el monte.³⁶ En las visiones había cogido *yajé*, me regaló una persona del cielo, un *wiñáo wái*. * Una persona del cielo.³⁷ Me regaló eso, y lo sembré y lo crié. Eran bejucos pequeños, pero aunque se cocinara poco era muy fuerte. Lo tenía sembrado cerca del río, en una creciente hubo un derrumbe y se llevó todo. Pude coger un poco y volver a sembrar. Algunos sionas no tenían *yajé* fuerte, o tenían poco. Me robaron lo que yo tenía sembrado y lo trajeron para acá, a Campo Eno. Por eso ellos tienen ahora ese *yajé*.

En esa época llegó el misionero [del Instituto Lingüístico de Verano] Orville Johnson. Vivíamos en Puerto Bolívar, y yo había bajado hacia la bocana del Cuyabeno, para vivir allí. Había hecho unas chacras, y cerca estaban los militares. Ese día habíamos oído el ruido de un avión. El ruido venía de abajo [río abajo] y los militares decían:

- Ahí vienen los peruanos a atacar -

Y habían cogido sus fusiles, y estaban esperando [risas]. Y a uno de ellos le ordenaron que mirara con largavistas los números del avión. Entonces habían visto que no era peruano, era otro avión. Y ya vieron

que era un avión de los gringos. Dio la vuelta y había ido por la laguna de Cuyabeno.

A los pocos días bajó una persona hasta mi casa, para decirme que había venido un misionero para estar con nosotros, y había pedido que la gente se reuniera. Entonces me fuí con él, porque había terminado de sembrar, maíz y yuca. El [el misionero] bajó en un avión que va sobre el agua, y estaba en la casa de unos sionas cuando yo llegué. El no podía conversar bien, no podía pronunciar el castellano. La señora, como era mejicana, sabía [hablar] muy bien. Entonces dijo:

- He venido a vivir con ustedes y a aprender el idioma secoya -

Cuando la gente ya lo aceptó, [el misionero] estaba en la casa de un pariente mío, ahí vivía. Luego dijo que le hicieran una casita pequeña para él, para vivir. Cuando ya estaba viviendo allí, dijo:

- Voy a buscar un sitio para que hagamos la pista [de aterrizaje] -

Entonces ordenó a la gente que hicieran una pista. La gente comenzó a hacer la pista, limpiaron y luego tumbaron y sacaron los troncos, dejaron bien limpio. Cuando ya faltaba poco para terminar, otras personas que vivían en la laguna [Cuyabeno] vinieron a ayudar. Por allá arriba había llegado un avión, pero no había aterrizado, sino que por arriba había pasado. Y luego había dejado [caer] una noticia y se había ido.

El mismo [el misionero] indicaba cómo hacer con los troncos, e indicaba que pasaran [hiciéramos rodar] troncos bien pesados, para que quede dura la tierra. Entonces hacíamos rodar esos troncos así, [por] toda la pista. El había dicho que quiere que llueva, para que aplaste la tierra. Y luego había aterrizado la avioneta.³⁸ Cuando terminamos de hacer la pista, él comenzó a pagar. Le pagaba a cada persona diez mil sucres. Las mujeres también trabajaron, limpiando, botando las raíces. A ellas también les pagó.³⁹ Con esa plata me compré una escopeta, vestido y falda para mi hija. Me lo gasté. Y un lienzo grande para hacer vestido compré.

Luego de eso, cuando ya terminamos, él [el misionero] decía

que:

- Voy a hacer [la casa] con techo de cinc -

Entonces fuimos a comprar en Putumayo, en Colombia, techos de cinc. Pasamos por abajo, cerca de la laguna de Cuyabeno, que sale a San Miguel. Y por allí hemos traído al hombro las hojas de cinc. Y había muchas lomas, así nos tocó traer. * Sí, para la casa del misionero.

Luego el misionero había ido en avión al Putumayo, a hacer compras. Y han traído en auto hasta San Miguel, por donde pasa el camino por la laguna. El [el misionero] ha dicho:

- Hoy día va a llegar la canoa -

Y cuando llegamos allí, un bulto de sal era para mí, que había comprado. Había más hojas de cinc, y eran como ocho personas para traerlas. El Cecilio decía⁴⁰:

- ¡Qué va a pesar eso!, yo llevo ocho hojas de éstas - y las envolvió para amarrar y cargar.

Y yo había dividido el quintal de sal con mi hijo, y así íbamos trayendo, hasta llegar a una quebrada para salir a la laguna [Cuyabeno].

Nos quedamos a dormir en un tambo, y al día siguiente traje el quintal de sal, y he dejado la mitad ahí para llegar al río. Y luego hemos trasladado y llegado al río. Ya era muy tarde, y nos quedamos a dormir ahí. Al día siguiente embarcamos todo en la canoa, bajamos el río y llegamos a la laguna de Cuyabeno. Allí hemos quedado a dormir, con las hojas de cinc hicimos un techo. Luego seguimos el viaje.

Cuando llegamos a lo del misionero ya subimos todas las hojas de cinc, y él comenzó a pagar. Luego comenzaron a aserrar maderas, con serrucho. Un quichua del Putumayo, que había salido del cuartel, era el que aserraba. Mi hija estaba jabonando [la ropa] - en ese tiempo era joven - con una prima, estaban jabonando. Entonces él [el quichua] quería joder a ellas, quería molestar. La misionera lo vio y escribió un oficio y lo envió a [Puerto] Montúfar. Luego ellos enviaron a un capi-

tán. Ha llegado a la casa del misionero y ordenó [al quichua]:

- Usted no tiene que aserrar más, arregle esta escalera -

Y al otro día le dijo:

- Ahora tiene que irse, junte sus cosas -

El juntó sus cosas, y se largó. A otra persona dejó para que aserrara, una buena persona.

Cuando estaban aserrando, el misionero me preguntó:

- ¿Usted tiene madera, cedro? -

- Sí, tengo -

Era en la orilla del Cuyabeno, lo llevé allí y tumbamos. [...] Habíamos trozado [el tronco] como en siete trozos, y luego los botamos al río y los amarramos. [Sentados] encima de esos troncos habíamos bajado [por el agua] hasta el puerto, y al otro día los subimos.

Al día siguiente lo llevé a cortar otro cedro, y de ese habíamos hecho cinco trozos nomás, y luego los botamos al río y trajimos. Y luego a otro, al Victoriano, [el misionero] decía:

- ¿Usted tiene cedro? -

El tenía un poco, pequeño, y le dio eso, y él mismo lo trajo. Como yo le había dado dos cedros, me pagó ochocientos sucres, a otros le había pagado cuatrocientos nomás. Y luego dijo:

- Si no me alcanza voy a comprar más cedro - * Para construir su casa, de dos pisos.

Después de hacer eso, cuando ya terminaron de aserrar, el misionero mismo hizo todos los cuartos, y terminó, pero necesitaba otra casa más, para los visitantes. Entonces me preguntó:

- ¿No tiene [madera] para hacer pilares? -

- Sí, sí tengo -

- Llévame a mí también, para pasear -

Y lo llevé, y juntos habíamos tumbado [los árboles]. Los pilares los cortamos con hacha, los labramos bien bonito, eso era para la cocina. [...] Y luego cuando ya terminamos hemos traído las hojas de cinc para hacer el techo.

Cuando terminamos todo eso, como crecían hierbas en la pista, las limpiábamos, y cuando limpiábamos él pagaba los [jornales] diarios. Nos explicó:

- Ustedes pueden hacer *minga*,⁴¹ reunir gente y limpiar -

Así cuidábamos la pista de Puerto Bolívar. Luego él se fue a vivir a Limoncocha y venía de vez en cuando.

Cuando él ya se llevaba bien con la gente se llevó a mi hija para que fuera a Quito con él y cuidara a su hijo. Y dijo:

- Si tardo mucho tiempo [en regresar], pueden ir al Comando para comunicarse -

Cinco meses había pasado allá, y mi hijo había ido al Comando para que ella volviera. Le envió un telegrama y al día siguiente ya había regresado mi hija. El la había llevado para que cuidara al hijo mayor, porque la señora tenía que dar luz al otro, y no había quien lo cuide. Por eso cuando [el misionero] volvió, ya tenía otro hijo, y así han vuelto para estar en Puerto Bolívar.

Y después, cuando ya vivía allá, me pidió que fuera a enseñarle el idioma secoya. Me llevó a Limoncocha, sólo fuí, estuve tres semanas en Limoncocha. El misionero mismo regresó para traerme, y luego volví a ir con mi esposa. Cuatro meses estuvimos allá, enseñándole para que hable secoya. Y un siona fue conmigo, también para enseñar.

Cuando estábamos allá, mi esposa se enfermó. No con enfermedad de allá, sino con enfermedad de *watí*.⁴² Yo le dí de tomar, y ella ya estaba mejor. Y la misionera dijo:

- Ya les toca volver -

Cuando mi esposa estaba lavando los platos, dijo:

- Ya puede guardar sus cositas -, y en seguida guardamos las cosas.

- Y si se enferma más, la vamos a llevar a Quito - había dicho [el misionero].

Yo sólo regresé a Puerto Bolívar, y mi esposa ha quedado en Limoncocha, con un tratamiento. A los dos días se oía ruido de avión. Yo dije [a mis hijos]:

- Ahí viene su mamá, ahí viene -

Entonces había pasado el avión hasta Putumayo, había ido a dejar a un siona que vivía allá. Y al regresar, el avión aterrizó. Yo fuí a ver, y había llegado mi esposa. Y la traje a la casa.

Luego, él [el misionero] vivió mucho tiempo allá [en Cuyabeno], y dijo:

- Voy a buscar una parte más bonita para trabajar [la tierra] -

Vino por acá [San Pablo] en avión. Aquí también había una pista, de antes. * Sí, aquí vivían los sionas. Había venido por avión, dando vueltas, había visto que no había agua, que no era pantanoso. Había regresado y me dijo:

- Voy a ir a vivir allá, a hacer una casa con estas mismas hojas de cinc

Y a mi me pidió que viniera también para acá:

- Voy a llevar sus cosas por avión, y usted puede ir en canoa -

Trajo mis cosas por avión, y como mi hija ya vivía aquí, [ella] retiró las cosas de la avioneta, y yo vine en canoa. Bajé con la canoa y me quedé a dormir cerca de la bocana del Cuyabeno. Al otro día fuí a pescar, y al otro día seguí el viaje. Me quedé en otro sitio [a dormir] y luego llegué.

Si [el misionero] no hubiera traído en avión las cosas, me hubiera quedado a vivir allá en ese tiempo. Y ahora estoy aquí. * Sí [Puerto

Bolívar me gustaba más], porque no había escasez de pescados. Allá es bueno para pescar, en un ratito ya tiene su pescadito para comer. Pero aquí ahora es muy escaso, hay que ir muy lejos. Así ahora estoy aquí, con un poco de buena tierra, y no hay pantanos. A veces pienso en regresar al Cuyabeno, porque [en San Pablo] no hay para pescar. La casa de Cuyabeno estaba nueva, recién hecha. No estaba podrida, pero la abandoné al venirme. Mi hija volvió y la quemó.

Notas

- 1 Se refiere a los que migraron en 1942 desde Perú a Ecuador.
- 2 El no respetar la dieta causa, entre otras cosas, una interrupción de las visiones.
- 3 Se refiere al menor de sus nietos, que en 1985 tenía 13 años.
- 4 Desde hace unas décadas las viviendas se construyen sobre pilotes.
- 5 *We'ë yajé* ("casa del *yajé*") es una casa ceremonial, en el cual se llevaban a cabo las sesiones en las cuales se ingerían alucinógenos.
- 6 Acá se intercalan varias preguntas tendientes a aclarar el hecho que su padre le diera de tomar más *yajé* para que viera menos. Su padre intentaba dominar poderes que lo conducirían a hacer mal a otros y ser asesinado.
- 7 Lit. "*yajé*-carne", uno de los 15 denominaciones para variedades de *Banisteriopsis* que reconocen los Secoya (Vickers y Plowman 1984: 18).
- 8 Esta es una muestra de una de las vertientes del humor secoya, el basado en la paradoja, o en la tensión existente entre "ser" y "parecer". A primera vista la situación parecería no ser graciosa, pues Fernando no logra interpretar objetos de la vida cotidiana. Que con la bebida se pueda pescar y tocar en una tortilla como si fuera un hueso de un pájaro que se ve en visiones es aquí visto como gracioso. Fernando va más allá al afirmar como chiste que quizás el pan de yuca había sido el ave por el cual lo había tomado.
- 9 Esta experiencia reúne dos perspectivas complementarias: por un lado, la sensación física producida por el intenso consumo de alcaloides. Por otro, el calor extremo producido por la potencia shamánica que se está desarrollando en el interior del cuerpo.
- 10 Esta parece ser la primera vez que escuchó los sonidos de las flautas de los seres celestes *wiñáo wái*.
- 11 Como hemos visto en otros pasajes, al desplazarse por el aire los *watí* provocan enfermedades, especialmente en los niños, por el mero hecho de su cercanía, y no por voluntad explícita de hacer daño.
- 12 A unas 10 horas de viaje en canoa a motor.
- 13 *Jikó* son larvas de coleópteros que viven en palmeras que se tumban con ese fin. Las larvas son luego "cosechadas" y fritas; su gusto es similar al de la nuez.

- 14 Las hojas de esta planta se usan como jabón, pues al mojarlas y frotarlas producen espuma.
- 15 Patio” llaman los secoya en español al terreno que circunda la vivienda y debe ser mantenido sin hierbas ni otras plantas.
- 16 *Konó* es la chicha de yuca. *Chukula* es una bebida de plátano disuelto en agua.
- 17 La concepción de Fernando sobre las clases y usos del *nuní* es sumamente elaborada. El *watí nuní* se utiliza en aquéllos casos en que una persona se ha encontrado con un *watí*, que en los casos más graves puede devorarle el corazón. Con la planta se frota el cuerpo del enfermo y se le da de beber una decocción de la misma (véase Cipolletti 1988c).
- 18 El shamán que dirige una sesión no cocina jamás el *yajé*, esta tarea debe ser realizada por otra persona.
- 19 El río Lagarto es la traducción de la denominación secoya *Pëkëyá*.
- 20 El cogollo o corazón comestible de algunas palmeras, conocido como “palmito”.
- 21 Distintas hojas, especialmente las de plátano, son utilizadas como envoltorio para transportar comida que se lleva en un viaje.
- 22 *Jairá* significa laguna, *piuyá* son plantas acuáticas que viven en la superficie del agua.
- 23 Mauricio Levi, para quienes trabajaban los secoya en el Perú.
- 24 Motivado por una gran pena, un *kuraka* puede, como en este caso, cantar repetidamente la canción de Rutayó hasta que ella provoque lo que hizo en la época en que existía el anterior cosmos: una inundación en la que desaparece la tierra.
- 25 Tambo proviene del quechua; eran albergues en los caminos incaicos (Friederici 1960).
- 26 O sea, atraer a los animales imitando sus sonidos.
- 27 Platos de cerámica de gran tamaño, donde se asa las tortillas de yuca.
- 28 Se refiere a la migración de algunas familias de Perú al Ecuador en los años 70 (véase Casanova Velázquez 1980).
- 29 Referencia al episodio anterior, cuando hubo una gran tormenta durante la sesión ritual.
- 30 “Montaña” significa aquí selva primaria, espesa, no zona alta o colina.
- 31 Nombre genérico que se da a las compañías petroleras, en 1941 se trataba de una de las primeras incursiones en la zona.
- 32 El “veneno” es un método de hacer daño a distancia que Fernando recién aprendió a preparar en el Ecuador, ya que era desconocido entre los secoya del Perú, donde generalmente se asesinaba al que se veía como culpable de una muerte. Fernando se refirió en otras ocasiones a la muerte de su madre y a la forma de preparar la poción: una vez, mientras recorríamos su huerta, en la que tenía plantado barbasco, una de las sustancias que se utilizan en la misma; en otra oportunidad envolvió una hoja con un palito, sin tocarla, para mostrar qué importante era hacerlo así, dado que si lo toca la persona que lo prepara morirá envenenada.
- 33 Es la voz del que ha embrujado, cuando el veneno comienza a hacer efecto.

- 34 Un sobrino, hijo de su hermana, autor de una autobiografía (Piaguaje 1990).
- 35 Los animales de cacería habitan, según Fernando, en el inframundo. Estas huanganas distintas provienen de un lejano lugar del inframundo donde hay agua (*okó tēpē*).
- 36 El traductor había entendido que su abuelo había encontrado el *yajé* en el monte. Este lo corrige: se lo habían regalado en uno de sus viajes al mundo superior.
- 37 Fernando no quiere mencionar el nombre del personaje celeste del cual obtuvo el *yajé*.
- 38 En 1981, el Estado ecuatoriano no renovó el contrato de permanencia de los misioneros. Así, la pista de aterrizaje dejó de tener uso, y en 1983 se había convertido en una chacra de plátanos.
- 39 El pago en dinero era prácticamente desconocido a los secoya y el hecho de que también lo recibieran las mujeres era revolucionario.
- 40 Cecilio, su cuñado, fallecido en 1987.
- 41 Del quichua, trabajo comunal de cualquier tipo.
- 42 Fernando concibe dos tipos de enfermedades: las occidentales, “de allá” y las propias. No duda que la enfermedad de su esposa había sido provocada por los *watí*, por lo cual el tratamiento que le daban los misioneros era ineficaz.

IV

“CUANDO UNO MIRA A LO LEJOS VE QUE VIENEN MUCHAS MARIPOSAS, PERO NO SON MARIPOSAS”

En las páginas siguientes, Fernando continúa reflexionando sobre lo que para él es central en su vida: el aprendizaje en su juventud para llegar a ser un especialista religioso, sus visiones y ascenso al mundo superior, y su transformación en ciertos animales.

En el mundo superior se reconocen las diferentes jerarquías de los shamanes de acuerdo a su sabiduría mediante la entrega de distintos maros o “coronas” que se les entrega. Es muy probable que la elaboración de este tema sea exclusiva de Fernando.

Nunca anteriormente mencionó tan claramente como aquí su intención de superar en conocimientos a los demás shamanes. De ahí que el “no sé curar”, que dice en un caso antes de la terapia, debe verse como una fórmula de cortesía.

En las páginas siguientes narra la que quizás fue la experiencia más traumática de su vida: la muerte de su padre, acaecida cuando él tenía unos veinte años. En este relato aparecen todos los temas propios de la concepción de la muerte y la venganza secoya; entre ellas, la envidia de los demás shamanes y la posibilidad que tiene un shamán poderoso de vengarse después de muerto. Además de los relatos de sus éxitos, el poder shamánico de su padre se refleja en dos hechos: es la misma deidad creadora, Nañe, quien le muestra en un espejo el rostro del culpable; además, las lluvias torrenciales que suceden a su muerte señalan en qué medida ésta ha influenciado el clima.



* Cuando uno empieza a tomar *yajé*, otro *kuraka* le da de tomar para que vea en visiones. Cuando se empieza a tomar, uno ya ve en visiones bien claro, como en un día claro. Cuando uno mira a lo lejos, ve que vienen muchas mariposas, pero no son mariposas: cuando llegan se convierten en *wiñáo wái*.

Entonces el mismo que le dio de tomar *yajé* [el maestro], para que vea en visiones, le ordena que no coma pescados de cierta clase. Y por eso el que empieza a tomar *yajé* no debe comer pescado.* Sí [cuando ya aprendió, puede comer pescado]. No debes comer pescado. Cuando uno come, y recién comienza a tomar, ya no puede ver visiones. Y cuando ya se le quita eso, uno tiene dolor de cabeza, y queda pálido, bien amarilla la cara, y enfermo.

El que le dió de tomar, él mismo, lo cura, para que [se le] pase esa enfermedad, y le indica:

- Usted ha comido lo que no debía comer -

Cuando ya lo cura, puede tomar *yajé*, pero no puede ver visiones. Tiene que tomar bastante [para poder ver]. Y no se sienta donde están los que saben más. No puede sentarse [allí] si no sabe cómo pronunciar la voz, pero sí puede ver a los *wiñáo wái*. * Cuando uno ve [visiones, y come pescado] ya queda enfermo, y luego empieza a tomar otra vez, pero ya no puede cantar.¹

Cuando uno comienza a ver visiones, ve distintas clases de collares, son como collares. Para eso hay que aprender cómo cantar y todo. Uno mismo tiene que alzarlos y probar: suenan como collares. Y entonces uno ya está en las visiones, y puede probar, y después de eso aprende cómo cantar. Suenan como collares, en cada posición hay uno, hay que hacer como un ensayo, a cada parte llega con un collar [en un movimiento de ascensión]. Y luego sube así, llega hasta el cielo probando esos collares. Llega hasta el cielo [sosteniéndolos en las manos]. * Uno va subiendo, y tocándolos. [Es] como un escalón.²

Cuando uno está en medio del cielo se ve a lo lejos todo, todo el mundo. Cuando uno llega al cielo ve como un día maravilloso. Cuando uno está allá, el sol también brilla. Cuando el sol ya no brilla, cambia el

tiempo. Ya está uno en la tierra. * Los collares se ven como [hechos] de algodón. Bien bonitos. Cuando uno ve esos collares, ve como un alambre bien fino. Uno los escucha que producen sonidos. Y uno piensa que toda la gente [presentes en la sesión] los escucha, pero no es así. Sólo la gente que está viendo en visiones oye. Entonces uno ya piensa cómo [hacer] para aprender más. Y cuando uno toma, las visiones le enseñan todo.

Una corona (*máro*) especial, éso es lo que se ponen todos los *wiñáo wái*.³ * Es como de metal, de hierro, pero no es hierro. Es bien bonita. También hay otras coronas que se llaman *kěná santěmá*. Son también bien redondas [...], como un sombrero muy bien hecho. Y eso se ponen los *wiñáo wái*. Uno también los ve en visiones y se las pone. Otra clase de corona se llama *sěrá santěma*.⁴ Son bien blancas, como algodón, [pero que nunca] se ensucia. Lo mismo se ve esa corona, bien blanca.

También hay [otra corona], *sěrá saíma*. *Sěrá* es el nombre del ave, *sa'í* quiere decir que tiene las alas medio chuequitas. Esta también es bien blanca. También hay *kirú to'namá*. [...] Por allí, por esa parte [el cielo], la cubren muy bonito, con las plumas bien azules del ave *jě'ě saipě*.⁵ * *Kirú* es el nombre de un árbol que hay en el cielo. * No [este árbol no existe en la tierra].

Cuando uno empieza a tomar no se pone esas coronas. A uno le dan una corona simple, hecha de corteza nomás. Cuando uno sigue tomando más y más, [los *wiñáo wái*] le dan para que se ponga [coronas] más bonitas, y entonces uno ya se pone las mismas que los demás *wiñáo wái*. [...] Uno ya se sienta a tomar, se sienta a tomar allí [en el cielo], y le ponen esas coronas. Primero es bien blanquita, toda la corona. Y esa corona se la ponen cada vez que toman. Hasta diez coronas le dan. Primero ésas como plumas, luego la deja colgada y así sigue [poniéndose otras coronas] hasta llegar a un máximo de diez. * Sí [una corona se recibe y usa después de otra].

Cuando uno toma *yajé* se guardan todas las coronas. Pero cuando uno muere, no se tiran [sino que] ahí mismo las dejan. Yo he visto las coronas que han dejado antes los *kurakas*: ahí mismo siguen, bien viejas. * Ya no [las usa nadie más]. Sólo el dueño y nadie más.

Si uno toma a cada rato, cada tres días, a veces un poco más, se llega [a recibir] hasta diez coronas de esas. Si uno toma cada dos semanas, se llega hasta seis u ocho [coronas], no llega a más. Cada vez que toma [los *wiñáo wái*] le ponen su corona.

Cuando uno ya sabe muy bien lo de las visiones, sube hasta el cielo y ve al sol: se ve como un guacamayo muy rojo. Cuando uno está en la parte de [donde viven] los *nuní pái*, ve como una canoa, allí está el sol. En la punta [proa] de esa canoa del sol hay una barra, y encima está colgado un espejo como de este tamaño⁶. Eso ve uno, el que está en visiones, cuando llega a la parte donde está la gente *nuní pái*. Cuando uno está en el cielo se ve en las visiones que hacia el oeste hay dantas, huanganas, sajinos. Eso se ve en visiones, y después, cuando uno se da vuelta a ver al este, se ve como un espejo que sube para brillar: ése es *Okomé*.⁷

Cuando uno toma *yajé*, y quiere llamar a las huanganas, gira la cabeza para mirar, y ya ve que están viniendo. Uno toma *yajé*, y coge una taza, y así anda [por la casa] cantando. Cuando uno canta, sólo responden los que saben cómo hacerlo. El que sabe más canta, y la demás gente sólo repite. Se canta [caminando] por toda la casa, y luego, cuando ya amanece, se deja de cantar y se empieza a hablar, ahí [uno] está llamando a las huanganas. El resto de la gente está acostada en las hamacas. Y por debajo de una mesita de pambil, donde se pone el *yajé*,⁸ por ahí abajo anda un puerquito pequeño. La gente que está allí lo ve con los ojos, no en visión. Lo ven andar, y él imita a una huangana pequeña. El [*kuraka*] que está llamando a los puercos, habla de todos los animales que van a venir del monte, de lo que [los presentes] van a comer. Y el *kuraka* se convierte en un puerco, sus dientes se convierten en dientes de huangana. Y hace el mismo ruido de la huangana cuando está comiendo frutos.

Cuando entra el puerquito y hace su imitación [de la huangana], se lo ve bien porque ya es de día, ya aclaró. Y cuando el *kuraka* se convierte - yo también me he convertido así - lo que él hace es lo que hacen los puercos, pero uno mismo no ve nada, porque ya está convertido en puerco. [...] Las mujeres no deben abandonar sus casas mientras se está tomando *yajé*, pues si lo hacen, la huangana raspa el suelo

con las patas [pezuñas] y tira arena sobre el *kuraka*, y le hace mal en la garganta. * Claro, uno puede morir, porque se le cierra la garganta y puede morir.

Una vez estábamos tomando *yajé*, y un *kuraka* estaba llamando a las huanganas, y una mujer había salido de su casa. Cuando ella salió, la huangana, que era el *kuraka* transformado, se enojó y pegó un salto y lo hizo atragantar al *kuraka* transformado. El tenía semillas de frutos en la garganta y no las podía escupir. Entonces dijo que le trajeran un poco de *yajé* para tomar. Le dieron un poquito, y él tomó. Luego otra vez había llegado la huangana, y pudo masticar esas semillas y escupirlas. Para no hacer daño al *kuraka*, no deben salir las mujeres afuera [de la casa], mientras se está tomando. Esto es bien peligroso.

También se llama a la danta.⁹ Así hace sonar la danta:

tú tú tú tú
ioté kakota'a ká, ká, ká ká, wekó'ko
nonupí pa'éré kákeo kakota'a
ká'keo, ká'keo, te'é ějayě'orepá
kakoa, ĩukua ko'ne, jaowa'ipí
karena'kakoá, ĩukuá ko'né
te'e ěja yěorepá karená.
"Nañě ějá nomipí, pái ějá nomipí kué kué
saurě kamakarepá je'ně."

tú, tú, tú [sonido de las pisadas de la danta al caminar en el agua de un estero pequeño, al salir de una cueva]

loro hembra [dirigido a la danta]

como hacen los sapitos *ká'keo* [se compara al sonido de las pisadas de la danta con el croar de sapitos]

como los sapitos *nunkua ko'né* [= unos sapitos que cantan de noche, comparación con el sonido del andar de la danta]

Las mujeres de la luna y las mujeres humanas vienen caminando por un estero. La danta alza la pata, suena como si fuera una persona que camina".

Esta es una cosa muy concreta, muy especial, es lo que dice el *kuraka* cuando ve en visiones. Cuando uno está tomando, llamando a la danta, se la ve subir desde el río hacia la casa. Ya es de día, son como las ocho de la mañana, y uno llama a la danta y la ve a poca distancia. Uno se siente pesado, y ya está transformado en danta.¹⁰ Cuando ya está transformado en danta, uno se siente bien pesado. Como el lomo es pura manteca¹¹, ya uno no puede moverse [como una persona], sino que se mueve como la danta. Poco se mueve, despacio. En el aire suena como el ruido que hace la danta al comer las hojas de un árbol. Luego la danta come ortigas, *wēke kajó*, y tira unos pedazos. Una persona de las presentes debe recoger esas ortigas y guardarlas. Luego debe entregarlas al *kuraka* que está llamando a la danta, después que terminaron de tomar. [...] Y cuando la danta está comiendo, el *kuraka* esconde el corazón de la danta. Le está haciendo daño para que la gente pueda salir a cazar tranquila. * Le esconde el corazón el *kuraka*, el que está transformado. * Debajo de la tierra.

Cuando le quita el corazón a la danta, ella empieza a patalear. Entonces se oye ladrar a los perros, pero no son los perros que están allí [cerca de la casa], sino que se oyen [los ladridos] en el aire. La cría de la danta está ahí, al lado. [Aunque] está oscuro, se ve a la danta pequeña, que está chillando. [...] Cuando ya desaparece la danta, el *kuraka* dice cómo la van a matar, cómo [la] van a ahumar, de que modo van a prender el fuego. * Eso se dice a los que van a salir a matar a la danta, a los que están escuchando. El *kuraka* explica a la gente. Les dice cómo van a destripar a la danta, cómo le va a salir la sangre, que deben tirar. Y cómo las avispas y las abejas vendrán a chupar [la sangre].¹² Y cómo cocinarán y comerán, todo eso dice el *kuraka*. Esa es la costumbre, el *kuraka* tiene que hacer esto. Y la gente escucha lo que tiene que hacer, y eso hace cuando la matan [a la danta].

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

Los *wiñáo wái* traen en las manos unas varitas de balsa, *yíwí tí*, hechos bien bonitos. Vuelven hacia donde está el *kuraka*, y comienzan

a hacerlo cantar. Cuando ellos cantan, el *kuraka* también canta. Cuando él termina de cantar ya cantan las demás personas. Ellos responden lo que ha dicho el *kuraka*. Así se termina [la sesión].

Cuando uno comienza a tomar *yajé*, toma primero solito, cuando aún no ve las visiones. Ahí están los *wiñáo wái* y los *nuní pái*. Ellos están cerquita, y le piden que les convide *yajé*. Entonces uno toma la copa de *yajé*, parece que está tomando, pero él toma poquito, les está convidando. Por eso se termina rápido el *yajé*. [...] Y cuando ya terminan, los *wiñáo wái* cantan. Las sobras las beben las personas que están allí. Y los *wiñáo wái* le avisan que está amaneciendo. Entonces el hombre que está tomando *yajé* tiene también un tallo de caña brava y lo mueve mientras canta. Cuando termina de cantar, entrega el recipiente al que cocinó el *yajé*. El hombre se sienta en su hamaca: él está viendo en visiones a los *wiñáo wái*.

Cuando uno toma *yajé*, ve en las visiones, y es Rutayó misma la que canta.¹³ Ella misma le está diciendo, pero el que está sentado [el *kuraka*] sólo responde a lo que ella canta. El no la llama, sino que ella viene, y el hombre responde a lo que ella dice, viéndola en visión. En esos momentos no deben salir las mujeres afuera. Y las personas que están en la casa, acostadas en la hamaca, tampoco deben pisar la tierra. El que está sentado¹⁴ ve como una lagunita que está bien blandita, que se mueve. Cuando ve eso, coge un bejuco, el *ñukuá písí*, que está preparado en un cántaro pequeño. Cuando ve eso, coge una hoja y frota con ella a la gente que está allí, para que no se hunda la tierra. De lo contrario se hunde. Por eso la gente no debe pisar el suelo. Si lo hacen, el lugar donde están tomando ellos, la casa y todo lo de alrededor se hunde. Cuando se hunde la tierra, el *kuraka* se va con toda su familia al cielo.¹⁵ Y la parte del monte por donde habían andado de cacería, los caminos, eso no se hunde. Pero en la parte donde está la casa queda solamente una laguna.

Cuando uno ve eso, ya deja de cantar, ya no repite la canción. Y así se pasa. También se canta, se reza [*saiyé*], diciendo todo lo que va a hacer el viento. Cuando sopla el viento, los árboles grandes se doblan y a veces se les caen las ramas. O se parte el tronco. Todo eso se dice. Cuando viene mucho viento, el *kuraka* coge brea y la pone en el fogón.

Y con el olor de la brea, él ya va pensando, él reza, y envía [las palabras] para que vayan con el humo. Entonces no llega tanto viento, sino que pasa de lado.

El *kuraka* la llama “*Rutayó wekó*” (“loro Rutayó”). Cuando viene el viento, las ramas de los árboles suenan como si las moviera una persona, *sáña, sáña, sáña*. También se dice que los árboles caídos ya están podridos. Uno dice [en la canción] que está ahumando plátano. Pero no es esto, sino que quiere decir que los troncos caídos ya se han podrido. En visiones también se ve que la casa se mueve un poco, igual que como se mueve la hamaca. La casa, los cernidores que están colgados se mueven. Cuando esto sucede, es que vienen huracanes, fuertes vientos que hacen caer los árboles. Así se ve en las visiones.

Uno ve como si hubiera una olla con yuca, en trozos, para cocinar. La olla está sobre el fogón, bien tapada con hojas de guarumo. Pero si uno la mira, ve que sale un poquito de vapor de la olla. Cuando sale este vapor es que viene un viento fuerte, con huracanes, y los árboles se caen en las chacras.

A veces, cuando un *kuraka* ha sido dañado por otro *kuraka*, se queda pensando, cuando ya empieza a morir, y dice:

- Yo estoy vivo, por eso puedo aún comer un poco. Pero de la misma forma [que yo] tienen que morir los que me criticaron y me están haciendo daño -

Y ve a la olla que está sobre el fogón, y le saca una hoja, entonces sale más vapor. Entonces la gente se reúne alrededor del enfermo que ya está por terminar su vida, y se pone a llorar. El está viendo esto, porque es *kuraka*.¹⁶ Y en el momento en que hace así [retira la hoja que tapa la olla], ya queda todo bien blanco [en el aire], viene el viento, y empieza a llover. Cuando hace esto, la tierra se hunde y las personas que están allí se mueren. Y el [*kuraka*] que estaba enfermo, acostado en su hamaca, lleva su mujer y sus cosas y se va al cielo. Y los otros *kurakas* también se van. Pero las personas simples [que no son shamanes], ellos se mueren.* Rutayo lo ayuda [a hacer esto].

Hay otro [ser] que es también muy peligroso, se llama *wenkiyó*. Cuando uno [un *kuraka*] siente que se está acabando su vida, siente que no está viviendo, que no puede seguir viviendo. Y cuando piensa esto, llama al *wenkiyó*. Su corazón hace como contacto con él. Y entonces, cuando muere [el shamán], se hunde la tierra, todo el mundo. El mundo se acaba cuando uno llama al *wenkiyó* para que haga eso. Es sumamente peligroso.

* Es igualito a la danta, pero pequeño, bien pequeñito. Y las uñas [son] bien blanditas, porque vive dentro de la tierra. Así es ese animal. Es una cría de danta, pero no es natural. Y es muy peligroso. Pero cuando muere uno que no es *kuraka* el *wenkiyó* no hace nada. * No, no viene por sí solo, sino que uno hace contacto con ese animal, y entonces él desde allá mismo [el interior de la tierra] hace hundir la tierra.

Hay otras cosas parecidas: como cuando un joven [*kuraka*], que ya conoce bastante, y otra persona lo mata. Aunque él no tenga mujer ni hijos, se siente muy apenado porque se acaba su vida. Entonces sube al cielo, no con todo el cuerpo, sino con el corazón. Cuando llega allá arriba, a la canoa del sol,¹⁷ donde está *kurí watí*, coge *kurí penpé*,¹⁸ lo mastica y luego lo pone en un río del cielo. Cuando él hace esto, después de que él muere viene un aguacero tremendo. Llueve como grani-zo, y luego vuelve a brillar el sol. Cuando una persona recoge agua para beber, vomita sangre y se muere. Muchas personas pueden morir así. * Sí [lo hace por venganza].

Un siona me dijo una vez:

- Yo he visto a esa persona *kurí watí*, yo he visto al *kurí watí* -

Pero cuando le pregunté cómo era ese *watí*, dijo que era como un venado. Y yo me reí para mis adentros [risas].¹⁹

Primero comencé a tomar *yajé*, luego seguí con *ujajay* y con *pejé*. Primero se toma sólo *yajé*, y cuando se avanza más se toma los otros. Yo quería tomar mucho *pejé*, y tenía sembrada una pequeña chacra. Ya la estaba terminando, todito quería terminar. Pero mi papá me había dicho que no tomara tanto, porque:

- Ya tienes esposa -²⁰

Por eso lo dejé. Pero yo había pensado:

- Yo voy a hacer así, voy a ganar a los demás, yo puedo llegar más alto.

Por eso tomaba mucho, y por eso alcancé lo que me había propuesto. Los otros *kurakas* eran un poco menos [sabios] y me tenían miedo. Yo era joven, pero ya sabía todo. Por eso los demás, aunque veían a los tigres, a los *watí*, y eran brujos, me tenían miedo.

Un *kuraka* me dijo:

- Usted es el que sabe más. Yo sé menos, pero usted es avanzado -

Había un niño al que le dolían los ojos, y lloraba, los *kurakas* querían curarlo pero no podían. Me habían invitado para que fuera a tomar caña, bien fuerte era. Los dueños de casa estaban tomando, ya estaban muy borrachos cuando llegué. Me dieron de tomar en una taza, tres de esas [tazas] me dieron, y me sentía ya bien borracho. Un *kuraka*, pariente mío, se sentó al lado mío y me dijo:

- Ya hace tiempo que mi nietito está enfermo. Le duelen los ojos y ahora le está saliendo sangre. Yo lo quiero curar pero no puedo averiguar cuál de los *watí* lo ha enfermado -

La madre del niño se sentó a mi lado, y yo pedí al papá que fuera a traer unas hojas y ramitas de algodón. Cuando me las trajo, dije:

- Yo no sé curar, pero voy a intentarlo -

Tomé las hojas, las pasé por el [cuerpo del] enfermo, dando vueltas y luego me acerqué para soplarlo. El niño me quería pegar, pero la mamá lo sostuvo y de a poco lo fuí curando. Como seguía llorando mucho, me senté. Mis parientes me preguntaron:

- ¿Qué vio ahora? -

Les respondí:

- Cuando el niño todavía estaba en el vientre de su madre, su esposo había cogido *yyé* [como cebo para la pesca]- son avispas que viven

dentro de los troncos -, para ir a pescar. El [padre] mismo comió los pescados que pescó. Por eso ahora le está haciendo tanto daño al niño-

Los otros *kurakas* me dijeron:

- Nosotros en cambio no vemos nada. Ojalá pudiera darnos usted de tomar -

El papá del niño me dio las gracias porque lo había curado, y todos estaban muy contentos. El abuelo del niño decía:

- A mí me falta aprender, me falta ver para curar -

Pero no me regalaron nada, sólo me dieron las gracias.

Luego ese niño creció, se convirtió en un joven, pero no me regaló nada, ni una hamaca. Cuando él era ya joven me vine a vivir al Ecuador, al Cuyabeno. Cuando murió el papá, el niño aquél - que ya era un joven - bebió barbasco, por tanta pena que sentía por la muerte de su padre, y se suicidó.²¹

*Al *yajé* hay que sembrarlo. Se hace una chacra para sembrar *yajé* nomás. Aunque sea pequeña, se siembran los tronquitos. Y el *peji* también se siembra, como la yuca, lo mismo. Se meten los palos en la tierra, por sí solos crecen. * También se siembra [el *ujajay*]. Todos los que usted vio ahí son sembrados.²² * Los que no son *kurakas* también siembran, para tener para tomar.

Para sembrar *yajé* se corta un pedazo y se planta en forma de arco. Por la mitad de ese arco se cría el tallo. Los secoya decían que no tenía que tener solamente una persona sembrado el *yajé*. Todos, aunque no fueran *kurakas*, sembraban, porque a veces los hijos o los familiares se enfermaban por los *watí*. Cuando alguien se enferma, pueden entonces ir a cortar *yajé*, cocinarlo e ir a pedir auxilio al *kuraka* para que venga a curar. Si ellos no tenían sembrado, tenían que pedirlo prestado a otra persona. Eso es mucha vergüenza (*ka'rayé*).

Hay una mata que se llama *wa'í yajé*, que no se cría por sí sola, sino que uno debe hacer una armazón con palos atravesados, y amarrar el tallo con un bejuco, entonces por ahí sube hasta arriba. También

cocinamos *yajé okó*, se recoge y machuca bien fino, y luego se pone en agua y se le sacan las hojas. * Sí [el *yajé okó* también se cultiva]. Y cuando está cocinando, uno va a buscar [si se necesita más] - porque tienen sembrado al ladito de la casa - *tará yajé*. [...]

Después, cuando ya se reúne toda la gente a tomar *yajé*, se quedan allí toda la noche. Y le da a cada uno de los presentes de beber. * No, [no es el *kuraka* el que alcanza la taza sino] el que lo ha cocinado. Entonces tienen que medir, en dos tacitas se pone lo que está en la olla. Hay que medir con un palito, para que las dos tazas tengan la misma cantidad de bebida. Y luego toda la gente ya ve en visiones, están un poco borrachos. Y el que cocinó el *yajé* dice al *kuraka*:

- Yo he cocinado para usted, para que se pueda sentar y cantar - Y coge el *yíwiyó*, hecho de *kante'yá* y se lo entrega [al *kuraka*]. Entonces él lo coge y va a sentarse en el banco en que se sientan los *kurakas*. Ahí se sienta y comienza a cantar y empiezan a aparecer los *wiñáo wái* y todos esos. Y el que quiere tomar de la bebida bien espesa, [le] pide:

- Rece allí-

El *kuraka* reza y después se lo entrega para que tome. Después se acuestan en la hamaca, y cuando están allí ve como un maíz que cae arriba de una hoja de metal, y suena *kirí, kirí, kirí*. Como si cayera el maíz. Y eso es lo último que uno ve. Después uno queda bien borracho, grita, se revuelca, pero no se da cuenta. Entonces otras personas lo amarran dentro de la hamaca con bejucos, para que no se caiga. Y el que está en la hamaca patear con toda su fuerza y se corta [la piel] con la hamaca. Hace así porque está muy borracho. Luego se queda como muerto (*wesisikè*). Como a las 9 de la mañana empieza a revivir, ya se le pasa la borrachera, y uno mismo se desata las ataduras. Se queda pensando:

- ¿Qué he hecho?-

Uno no sabe lo que ha hecho. Se quedan allí y siguen tomando el *yajé* que sobra. El que estaba amarrado se levanta para ir a orinar, y se siente liviano como una hoja, bien liviano. Cuando regresa vuelve a acostarse en la hamaca y luego siente que tiene que vomitar. Vomita

bastante, y después se le pasa [el efecto]. Y si todavía están tomando, pide:

- Déme más *yajé* para tomar -

Y luego se emborracha otra vez y vuelve a pasarle. Cuando uno empieza a tomar come algunos [ciertas especies de] pescados, pero otros no. Cuando uno está tomando *yajé* casi no tiene hambre. Come poco.

Tres días más tarde toman de nuevo. Se prepara de la misma forma. Alguien dice:

- Yo voy a cocinar espeso -

Y otro dice:

- Yo voy a cocinar con un poco de agua para que puedan tomar todos [...] -

Y por ahí viene una manada de huanganas, y las matan. Pero no debe comer la carne de la hembra. * El que comienza a tener visiones no debe comer. Sólo puede comer la carne del macho, y tampoco de cualquier parte, sino del lomo. El debe tener una olla aparte de los demás, donde se cocina lo que él comerá. * Sí [el que ya aprendió] puede comer cualquier cosa, pero el que está aprendiendo no debe comer. Cuando ya aprendió puede comer de todo.

Cuando se toma *ujajay* con poca agua se siente uno muy grande, como si le hubieran puesto anestesia. Se siente la boca y la cabeza y todo el cuerpo muy grande. Yo antes tomaba con un pariente, que aún vive aquí. * El *ujajay* se toma para ver, para aprender, la persona que quiere avanzar mucho. Una vez oí a alguien que estaba gritando, y a mí mismo me dio muy fuerte la borrachera. Comencé a revolcarme en la hamaca, se me salió la piel de la cara porque me corté con los hilos de la hamaca. Como loco queda uno cuando toma eso. Por eso a mucha gente no le gusta y tiene miedo de tomarlo.

Al día siguiente me quise levantar, pero aún no había pasado, me dio nuevamente como si recién hubiera tomado. Alguien había cazado

[una] huangana y la preparó, pero yo no sentí nada. Luego me levanté para ir a orinar, y mi mamá me condujo hasta la orilla del río, que era allí cerquita. Yo veía sólo lo que sucedía arriba, en el cielo. Luego me quedé viendo cómo ahumaban carne. Ya habían pasado tres días.

Yo pensaba:

- ¿Cómo han ahumado tan rápido, si recién cazaron? -

Yo pensaba que había pasado un día, pero habían pasado tres. [...] Al cuarto día ya estaba bastante bien, y al quinto día ya empezaron a cocinar [*yajé*] los demás, para tomar. Yo también cociné, y mi sobrino tomaba la parte de arriba de la bebida, y yo tomaba la parte más espesa que estaba abajo. Así tomábamos. Empecé a tomar *ujajay* puro, y en esa época había venido al Cuyabeno de visita. Cuando regresé [al Perú], mi papá me preparó *pejí* bien espeso. Cuando ví cómo se preparaba, lo hacía yo mismo, y quería seguir, pues teníamos bastante sembrado, pero mi papá me dijo:

- No tome más, hasta ahí nomás - [...]

Para verlos a ellos, los *wiñái wái*, comencé a tomar. Para poder verlos hay que tomar bastante, por eso tomé mucho, para alcanzar a verlos. Si uno toma poco no se alcanza, no se llega.

Allí donde viven los *umejatsiayápâ²³* hay una playa bien blanca, como si fuera de yuca o harina: allí viven ellos. En el medio del río hay una isla muy grande, donde suben las charapas como si fueran una manada de puercos: muchas hay en esa playa. Suben y ponen allí muchos huevos. Y son muy grandes, tienen como un metro y medio de largo. Y los huevos que ponen los tiran otras charapas que suben luego, y ponen ahí los suyos.

Para cazar las charapas van unas cinco personas - las personas de allá - en canoa. Cogen a la charapa entre los cinco y la dan vuelta. Luego la traen en la canoa y en la orilla de la playa la descuartizan para sacar la carne. Le sacan el caparazón, y las mujeres van con cántaros para poner allí la carne. Y también ponen allí los huevos de esas tortugas, que son muy grandes. Los hombres siguen descuartizando a las chara-

pas, y sacan pedazos muy grande de grasa. A otras personas que les ayudaron les regalan carne. Luego la fríen y comen. La comen con casa-ve - como se hace aquí mismo [en la tierra]. Luego toman chukula, y así viven.

Para recoger los huevos de esas charapas, [el *kuraka*] tiene que subir por una sogá, que baja desde allí [desde el cielo] a la tierra. Sólo pueden subir por ahí los que más saben. Para eso hay que tomar *ka'wí*, que es una planta pequeña. Hay que tomar eso, y luego vomitar y después tomar *yajé*. Haciendo así se puede subir por esa sogá. Como uno ya se siente muy liviano se puede subir.

Había un *kuraka* que quería hacer esto, se llamaba Daniel Yaiguaje. Quería hacerlo con mi papá. Pero había otra persona que lo había acusado a Daniel:

- Este ha matado por medio de la brujería -

No era verdad, pero los otros lo mataron, y por eso no hicieron la prueba de traer los huevos de las charapas del cielo a la tierra. * Sí [esto sucedió en Perú]. Y después, el que mató a Daniel se fue a vivir donde están los *umejatsiyápaí*. Ahora está viviendo allá. Yo lo ví una vez que tomé *yajé*. El es como un gigante, nunca se enferma.²⁴

Cuando vine de visita al Cuyabeno y regresé [al Perú] le hicieron daño a mi papá. Lo curaron, como unas cuatro veces lo dañaron. Un brujo lo había dañado, y mi papá le decía:

- No me van a hacer daño solamente a mí, cuando yo me muera van a morir también otros -

Ya él tenía la intención de hacer daño después que muriera. Un *kuraka* que siempre lo curaba ya no lo quería curar. Mi papá estaba enfermo en la casa, y oía tranquilo cómo el otro lo criticaba y decía que no lo quería curar.²⁵ Y se enfermó aún más.

Ya antes, cuando yo era pequeño, un *kuraka* había hecho daño a mi papá. Pero no había muerto: mi papá se estaba despidiendo en su casa de un *kuraka*, había bajado al puerto con él. Cuando estaba subiendo a la casa, el *kuraka* le hizo daño. Entonces un pariente de mi

papá, que había ido a recoger un machete que había dejado en la orilla, lo había acompañado a llegar hasta arriba.

- El me ha hecho daño, pero yo voy a ir a morir en mi casa -

Cuando llegó a la casa ya tenía fiebre y desmayos. El otro hombre cocinó entonces *yajé*, y como mi papá era *kuraka*, se levantó y él mismo se sacó lo que el otro le había hecho [las flechas]. Luego me pidió que le preparara tabaco, y como yo era muy pequeño no podía hacerlo, así que lo hizo un sobrino. Mi papá tomó el tabaco en sus manos, y salió fuera de la casa. Ahí afuera se transformó en *yái ñamasé*. Es parecido a un venado pero con dientes de tigre. Se transformó en él y se fue. Como [mi papá] estaba muy enojado, se había ido a la casa de él [el dañador]. Pero cuando llegó vio que en la casa estaba también su pariente, el que lo había ayudado a ir hasta arriba. Cuando lo vio, se detuvo, y regresó. Si no, hubiera acabado con toda la familia de ese *kuraka*.

Luego este *kuraka*, que había hecho daño a mi papá, vino a la casa a curarlo, pero tenía miedo, temblaba. Se sentó a curar y se cayó para atrás, pero rápido se levantó. Se había caído [de miedo] porque había visto a mi papá convertido en *watí*. Porque cuando ese *watí* se acerca a una persona, [ésta] muere inmediatamente. Le come el corazón o cualquier otra parte. Y se muere en seguida.

Al día siguiente, mi papá dijo:

- Voy a ir a mi propia casa, para morir allí -

Entonces se embarcó en la canoa, guardaron sus cosas, y otros familiares lo trajeron en canoa hacia arriba [del río], donde vivíamos. El estaba acostado en la hamaca, y luego pasó por allí un *watí*, *pái jóyo watí*. Al pasar, ese *watí* le habló a mi papá. El lo oyó, pero yo no escuché nada:

- ¿Por qué viene enfermo? -

Las otras personas no escucharon nada. Cuando llegaron a la casa, el suegro le preguntó:

- ¿Por qué viene enfermo? -

- Porque ese [*kuraka*] me hizo mal -

Luego cocinaron *yajé*, y ya mi papá solito cogió la taza y tomó. Entonces vio que venía el *pái jóyo watí*, salió fuera de la casa, se transformó en *pái jóyo watí* y se fue. * Sí, como él ya sabía, se fue a la casa de ese *watí*. [...] Entonces se sacó todas las chontas que le habían hecho mal, él mismo lo hizo, porque era *kuraka*. Y se fue allá [a la casa de *pái jóyo watí*], y regresó. Ese *watí* le había contado porqué el otro *kuraka* le había hecho daño:

- El [el dañador] tiene un abuelo que es *kuraka*, por eso está haciéndole daño a usted, porque no tiene miedo -²⁶

El abuelo de ese *kuraka* estaba tomando *yajé*, y se había emborrachado. El *pái jóyo watí* lo llamó entonces para que viniera a visitarlo. El se fue allá casi durante toda la noche. Cuando él estaba bien borracho, el *pái jóyo watí* le quitó el corazón y lo escondió. El *kuraka* no se dio cuenta de nada, volvió a la casa donde estaban tomando *yajé*, donde los presentes le pidieron que se sentara a beber. El comenzó a cantar, pero no podía hacerlo, parecía que recién estaba aprendiendo.

Al día siguiente ya estaba enfermo:

- Tengo fiebre - y estaba al lado del fogón, sentado.

Y cuando estaba un poco enfermo, el *pái jóyo watí* cogió el corazón y lo escondió más adentro en la tierra. Y cuando estaba muy enfermo, tomó el corazón y lo puso más arriba. Y entonces el *kuraka* decía:

- Parece que voy a sanar, que estoy mejorando -

Pero no era así. Durante dos días estaba un poco mejor, pero luego el *watí* cogía su corazón y lo ponía más adentro en la tierra [y se empeoraba]. Luego se murió.

El *pái jóyo watí* estaba allí, y cuando la gente pasaba por ese lugar, decía:

- Acá está el *watí* que sabe hablar nuestro idioma -

Es que ese *watí* tiene en la boca para hablar secoya, y cuando se la guarda en el pecho, la cambia y habla con el idioma de los *watí*.²⁷

Una vez que una persona andaba por allí, dijo:

- Aquí suele estar el *watí* que habla nuestro idioma -

Y él [el *watí*] respondió en seguida:

- Aquí no está el que habla en secoya - El *watí* mismo contestó.

Mi papá había hablado con ese *watí*, le había dicho que no hiciera daño, le pidió que no contestara. Entonces cuando una persona volvió a pasar por allí y dijo:

- Aquí vive el *watí* que habla en secoya -

Ahí ya el *watí* no respondió, porque mi papá le había pedido que no lo hiciera.

Más tarde había venido un pariente a invitar a mi papá para que fuera a la casa de él, a comer maíz. Le dijo:

- He venido a invitarte para que vengas a vivir conmigo y a hacer *chukula* de maíz -

Mi papá entonces se fue para allá. Había una mujer que criticaba al que había invitado a mi papá; ella decía:

- Voy a pedirle a mi primo que le hagan mal -

Porque el primo de ella era *kuraka*, se llamaba Mario.

El que brujó a mi papá vino entonces de noche a hacer daño, a matar a ese *kuraka*. Lo vio acostado en la hamaca, y creyó que era él, pero era mi papá. Pero no le pudo hacer nada.

Al día siguiente, el hombre también se despertó enfermo. Se desmayaba, por lo que su esposa fue a buscar a sus hermanos, e iba llorando por el camino. [...] Cuando llegaron [de regreso] a la casa, seguía desmayado, y fueron a buscar a un *kuraka* que vivía cerca. Cuando

llegó, cocinaron *yajé*, y [el *kuraka*] comenzó a tomar y a curar. Todo lo que había dentro [del cuerpo] se lo sacó, todo lo que había hecho el brujo. Así se sanó.

Al día siguiente mi papá quería regresar a su casa, pero el que lo había invitado lo convenció para que no se fuera y se quedara a tomar chicha de maíz. Al día siguiente hicieron chicha de maíz y tomaron. Y al otro día mi papá también quiso irse, pero le pidieron que se quedara. Recién al día siguiente mi papá volvió a la casa.

Después de esto, el que brujeó a mi papá había ido a una casa para tomar, y habían cocinado *yajé* bien espeso. Mi papá había ido para tomar allá, pero yo me había quedado en casa.

Mario, el que había brujeado, comenzó a tomar espeso, pero no pudo acabar de beber. Se sentía muy borracho y lloraba como un niño que recién está aprendiendo a tomar [risas]. Y lloraba, diciendo:

- No puedo tomar más -

Entonces mi papá le dijo que no siguiera, y así lo hizo. El hombre ya estaba acostado en la hamaca, revolcándose, dando vueltas, pateando. Al otro día ya se levantó, porque cuando se vomita, se levanta uno rápido.

Mi papá dijo:

- Voy a llevar esto [el *yajé* restante] para que tome mi hijo -

Y envolvió eso espeso en hojas y me lo trajo. Yo lo tomé, y al día siguiente preparé *yajé* y lo invitamos a Mario y tomamos.

Al otro día, Mario preguntó a mi papá:

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

- Sí, ya tomó -

- ¿Y cómo usted ya puede tomar tan fuerte? - [dirigiéndose a Fernando]

Yo le contesté:

- No era tan fuerte, porque usted ya se había tomado la parte fuerte -

Era un chiste [risas].

- Si, 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,²⁸ porque vieron que yo había tomado bien espeso y pensaban que iba a ser más avanzado e iba a terminar a la gente, brujéandola. Los que tenían envidia eran familiares, parientes nuestros, no eran personas extrañas, sino que los mismos familiares piensan así. Mario brujéó a mi papá porque tenía miedo, para que no avanzara más.

Antes de eso, otro brujo, Miguel, había brujéado a Mario, que se quedó como muerto. Sus familiares lo envolvieron en mantas y lo pusieron en la hamaca, todo el día estuvo muerto. A la mañana, como a las 6, sonó un trueno. Todos los días sonaba el trueno mientras él estaba muerto. Luego él mismo se levantó, se sacó las frazadas y se puso a conversar. Luego vino otro *kuraka* a curarlo y al poco tiempo sanó.

Mario sanó del todo, y andaba de cacería e iba de visita. Y cuando estaba bien de salud, otro *kuraka*, que le tenía envidia, estaba comiendo manteca de danta, la que está en el lomo, y cortó un pedazo y le regaló. Pero allí adentro había puesto el daño, porque era brujo. Mario, sin darse cuenta, había comido y luego comenzó a toser mucho. Se desmayaba, y lo curó otro *kuraka*.

El vino a visitar a mi papá y le contó:

- Cuando antes tomaba bien espeso, con eso yo podía aguantar contra todo el mal que querían hacerme -

Después fueron los dos [Mario y el padre de Fernando] a trabajar con el patrón, Mauricio. Cosechábamos arroz, Mario iba a pescar, y al regresar traía un montón de pescados, y le regalaba a mi papá. Y comían juntos, tranquilos.

Cuando ya terminaron de cosechar el arroz, Mauricio les dijo que limpiaran los granos. El domingo Mario vino a visitar a mi papá:

- Cuando vuelvo ahora a mi casa me van a matar -

El otro *kuraka*, ¿no? Todo eso le contaba a mi papá:

- Ya no voy a vivir más cuando me vaya de aquí -

Porque ya se habían acostumbrado a hacerle daño. Y la gente que le había hecho daño quería seguir haciéndolo hasta que él muriera.

Cuando terminaron de trabajar, Mauricio había dicho:

- Si ustedes terminaron con el trabajo, pueden regresar a sus casas -

* Casi medio día de camino [estaba situada la casa de Mauricio de donde vivían los secoya]. Ellos tenían allí [en el lugar en que trabajaban] solamente un tambo pequeño para dormir.

Luego regresaron a sus casas, y Mario siguió un poco más allá, hasta su casa. Pasado un mes ya le habían hecho nuevamente mal. Vinieron a avisarle a mi papá:

- Ya otra vez los brujos le hicieron daño [a Mario] -

Lo habían brujeado, y ya estaba enfermo para morir. Se oía desde el cielo un ruido como de truenos. Y ya cuando se acabó su vida dejó de sonar.

Cuando Mario murió empezó a llover mucho y hubo mal tiempo. Mi papá, como sabía, tomó *yajé* e hizo calmar la lluvia. Si no hubiera tomado, la gente decía que podían morir, tener fiebre, enloquecer y luego morir. Para que no sucediera eso mi papá tomó *yajé* y lo arregló.

Cuando murió Mario, no mataron al *kuraka* [culpable de su muerte] ni a sus familiares.²⁹ Así vivieron mucho tiempo.

Mi papá había ido a otro lugar a vivir, así como vivíamos antes, andando [cambiando a menudo de territorio]. En ese tiempo lo bruje-

aron. Cuando tomaban chicha, la gente, que le tenía envidia a mi papá, le pedía al brujo que lo matara, lo brujeara. El les había hecho caso, y mi papá había ido con mi hermano a sacar la corteza de un árbol para hacer un exprimidor de yuca.³⁰ Habían tumbado un árbol grande para sacarle la corteza, y entonces vino ese brujo y lo brujéó.

Cuando volvió a su casa, mi papá dijo a mi mamá:

- Me han hecho mal, me brujearon - [...]

Luego, a la noche, había llamado a *los watí*. Entonces todo vio, cómo le estaban haciendo así. Llamó a los *watí* y a Ñañe (Luna). Y Ñañe tiene un espejo grande, y en ese espejo [mi papá] vio a todos los que lo criticaban y al que lo brujéó. Lo vio todo clarito.

* Dentro de ese espejo se ve a la persona que lo ha brujéado a uno. Como el *kuraka* ya sabe, lo ve clarito. Es un espejo alto, rectangular. Cuando vio en el espejo ya le quitó [al brujeador] el corazón y todo lo que está alrededor. Todo eso se quita, y ahí [el *kuraka* enfermo] ya sabe que [el brujeador] no vivirá mucho más, que morirá. Cuando le saca el corazón, lo cuelga en una especie de alambre muy blanco. El hombre [al que pertenece el corazón] se queda entonces como sin sentido, se enferma y muere. El corazón queda allí y se pudre.³¹

[Mi papá] me dijo:

- Ellos hablan mal de mí y han pedido a ese hombre que me brujee - Y a otra persona, que estaba allí, le preguntó:

- Y usted, ¿por qué ha aconsejado a ese hombre que me mate? -

Y él contestó:

- Yo no he visto nada, pues estaba en otro lugar, tocando flauta. Han sido otros los que han dicho eso -

Luego yo fuí a buscar a otro *kuraka* e invitarlo a que viniera. Cuando lo visité, él dijo:

- Ahora cúrenlo ustedes mismos, porque ustedes dicen que me quieren matar -³²

Yo me quedé ahí nomás, quieto, y luego dije:

- Vine para avisarle nomás, está bien, viva nomás tranquilo -

Y ya me quería ir, pero él dijo:

- Así de ganas dije eso. Voy a ir con usted -

Y vino a nuestra casa con otro compañero. Al llegar preguntó [a mi papá]:

- ¿Por qué estás enfermo? -

Como ya había *yajé* cocinado empezó a curar, y dijo:

- No puedo curar, no es posible, porque ya el corazón ha sido demasiado traspasado [por las flechas] -

Y quería curar, pero no pudo, y dijo:

- Me voy -

Al día siguiente [el *kuraka*] regresó a su casa, entonces yo llevé a mi papá hasta el Napo, primero por una quebrada [en canoa] y luego en una hamaca. Lo llevamos a lo de Mauricio [el patrón] para que lo cure. La mamá de Mauricio empezó a curarlo con remedios, pero no podía. La señora estaba muy triste porque él estaba muy grave.

Más tarde mi papá dijo:

- Ya me ha pasado esto de morirme, ya voy a ir levantándome, poco a poco -

Como era muy avanzado [en sus conocimientos], no podía morir así, fácilmente.³³

Luego, el hermano de Miguel cocinó *yajé* e invitó a tomar, también otro [kuraka], Gregorio, que era muy envidioso. El siempre había ayudado a mi papá [en sus curaciones]. Esta vez vino a buscar a mi papá para que fuera a tomar. Y dijo [a otro *kuraka*]:

- No vale la pena que esté así enfermo, vamos a brujearlo de una vez para que se muera -

El otro respondió:

- No, yo no voy a hacer mal a mi papá -³⁴

Y el otro decía:

- Tenemos que hacerlo, vamos a brujearlo -

Pero él no quería, porque:

- Yo quiero vivir más largamente, y si hago eso él nos va a matar de todos modos después de morir -

El no quería hacer daño, pero el otro sí. Luego han venido a tomar *yajé*, y el otro, que era bueno, fue curando a mi papá poco a poco.

Al amanecer del día siguiente, mi hermano puso en una taza unas hojas de *kosirí*, y se la dio a Gregorio para que curara. El, cuando estaba curando, puso la chonta [*rawé*], su brujería, dentro de la taza, y le dio a tomar.

Mi papá, como era avanzado, estaba mirando dentro de la taza, porque ya sabía que había algo. De todas maneras lo tomó, pero sintió como si tomara un café muy caliente, que le entraba al corazón. Entonces escupió en el suelo. Mi papá ya se dio cuenta que ese *kuraka* le estaba dando de tomar algo muy malo. Y el *kuraka*, cuando lo vio tirar la taza, se dio cuenta que mi papá ya se había dado cuenta [de que le hacía daño], entonces dijo:

- Nos vamos -

Recogió su hamaca, la envolvió y se fueron. Y mi papá dijo:

- Gregorio me dio chonta dentro de esa taza, para que me muera -

Al poco tiempo que se marcharon, a mi papá se le habían hinchado los labios, porque la chonta le hizo mal. Y luego dijo:

- Me duele el estómago -

Tenía diarrea. Salió a defecar, y era pura agua, agua y sangre. Luego vino a la hamaca, se acostó. Un día entero parecía como si hubiera muerto, pero él veía. Pudo aguantar tres días, y después se murió.

Cuando murió, lo envolvimos dentro de la hamaca, que colgamos de un palo, y que llevaban cuatro familiares. Yo no fui sosteniendo la hamaca, sino que caminaba adelante, porque pensaba matar a ese hombre. Llegamos a una quebrada, y como los ríos pequeños crecen rápido, traía mucha agua, y tuvimos que pasarla con el agua a la rodilla. Seguimos, yo iba adelante, y esperaba a los demás. Así llegamos a la chacra, ya cerca de la casa.

Pusimos el cadáver de mi papá al lado de la casa. Yo lloré un poco y me fui a recoger mis lanzas. Otros estaban preparando la tumba. Cuando cogí las lanzas, siete parientes vinieron también [conmigo] a matar. Nos fuimos caminando muy rápido. Caminando despacio era a una distancia de un día de marcha, pero yo iba muy rápido. No era un día de sol, sino que se había puesto como para llover y había oscurecido.

Cuando llegamos cerca de la casa [del *kuraka* que hizo daño], en la chacra, empezó a llover mucho. Nos quedamos allí hasta que pasara el aguacero, porque cuando las lanzas están mojadas no se pueden sujetar bien y se resbalan. Por eso esperábamos.

Cuando cesó el aguacero, y nos preparábamos para ir a la casa, vimos venir a dos personas: el hijo del *kuraka* y su abuelo, de pescar venían. El hijo del *kuraka* quería huir, pero yo lo llamé y se acercó, y también el otro hombre, que me preguntó:

- ¿Para qué viene usted, con qué fin? -

- Yo vengo para visitar a la gente, y como amaneció un día tan malo, he venido -

Y yo movía la lanza así [balanceándolas de un lado a otro], mientras conversaba, y ese hombre tenía miedo.³⁵ Y me preguntó:

- ¿Usted ya cocinó *yajé* y lo tomó? ¿Y vio al kuraka que hizo mal?-

- El mismo [mi padre] me avisó -

Como yo estaba decidido a matar le hablé bien duro, y el hombre se asustó. Nos fuimos caminando hacia la casa, pero el hijo del *kuraka* se había adelantado a avisar a su papá, que se había escapado a otra casa. En esa casa donde se escondió había varias personas, y ya no lo pudimos matar.

Una señora salió de esa casa y me dijo:

- No mate -

Y yo decía:

- Tengo que matar -

Y cuando le conté que mi papá había muerto, la señora se puso a llorar. Luego hemos regresado a la casa. [...] Ese mismo día regresamos. Cuando estábamos por llegar comenzó a llover mucho, en medio de un aguacero llegamos a la casa. Mi mamá dijo:

- Su papá aún está en la hamaca -

Todavía no lo habían enterrado. Fui a ver a mi papá y me quedé allí llorando. Lloré toda la noche. Al otro día queríamos enterrarlo, pero donde cavábamos salía agua. * Sí, [la tumba] era en el piso de la casa. Pero salía agua de la tierra, y volvimos a poner la tierra en su lugar y cavamos un pozo un poco más lejos, y allí pusimos el cadáver.

Al día siguiente volví a mi casa en el Napo a recoger mis cosas, y regresé. La casa donde enterramos a mi papá la abandonamos. Al frente [del otro lado del río] tumbamos árboles, limpiamos el terreno e hicimos otra casa. Allí nos fuimos a vivir.

Entonces preparamos *yajé*. Un pariente cantaba y tomaba *yajé* por las noches, pero yo no. Como a las 3 de la mañana comencé a tomar muy espeso, y en la madrugada me empecé a emborrachar cada vez más. Me revolcaba en la hamaca, así que mi hermano David había cogi-

do la hamaca de un extremo, y otro [hombre] del otro. Yo no sentía nada, pero me estaba revolcando.

Como al mediodía me levanté y pedí a mi hermano que me preparara tabaco. Lo cogí, lo prendí y salí de la casa, transformándome en *watí*, en *mawájo pai*. Anduve por allí, y luego regresé a la casa, y el otro que estaba sentado allí preguntó:

- ¿Ya se ha terminado el *yaje*? -

Entonces dejamos de tomar, yo me acosté en la hamaca, y más tarde se me pasó la borrachera.

Luego dije:

- No vamos a seguir viviendo aquí -

Porque había muchos ruidos, andaban por allí los *watí*, y no había modo de vivir tranquilo. Y dije a la familia:

- Vamos a vivir más abajo -³⁶

Dos días bajamos por el río hasta llegar a un lugar donde hicimos unos tambos [chozas] pequeños. Primero limpiamos para hacer una chacra grande, entre tres familias lo hicimos. Se terminaron el casave y la fariña³⁷ para comer, así que los otros regresaron [a las antiguas chacras] para hacer más. Yo me quedé allí solito. Tenía un poco de fariña, y así comía.

Seguí tumbando árboles, dejando en pie sólo los más grandes, y luego regresaron los demás. Y como empezaba el verano, fui a tumbar los árboles grandes que habían quedado, los cortaba un poco, para que el viento los derrumbara. Volvía a la casa y miraba cómo el viento solito los hacía caer.

Cuando todos acabaron de hacer sus chacras, al poco tiempo llegó el empleado de Mauricio para buscarnos. Vino solito en una quilla³⁸ pequeña, y cuando llegó dijo:

- El Mauricio lo invita para que vayan allá, a trabajar -

Cuando llegamos a lo del Mauricio, nos dijo:

- Ustedes pueden limpiar el camino - (Esto es lo que he contado ya antes).

El que había brujado a mi papá estaba ya pálido, se enfermó. Y cuando me fui a limpiar el camino, su suegro ya me había dicho:

- Está enfermo -

Cuando terminamos de limpiar el camino, bajé hasta mi casa. Estuve allí un mes, y luego otra vez el Mauricio me llamó para trabajar. Vinimos en canoa, con mi hermano. Y ya el *kuraka* que había hecho mal [a mi papá] estaba un poco loco. No tenía ya corazón, se le había perdido: *joyó peokë*, “corazón perdido”. No tenía sus sentidos, salía así a andar, y gritaba estando solo. Así vivía todo el tiempo. Y se había muerto.

El hermano de ese hombre [del asesino de su padre] estaba un día haciendo una canoa. Ya le estaba poniendo brea [para impermeabilizarla]. Yo estaba a cierta distancia, y los *watí* han venido. * El mismo, mi papá [ha venido]. Y ese hombre pisaba siempre en un tronco por donde había pasado mi papá [ya muerto], y al pisar, en toda la parte del pie y de la pierna ha sentido un dolor tremendo. El pensó que se había clavado una espina. Pero no era una espina.

Esa noche empezaron a tomar *yajé*, y él tenía que cantar, pero no podía. A cada rato estaba tocándose el pie, y se lo frotaba, porque sentía mucho dolor.

Mi hermano había ido de visita ahí arriba y mi hermana Matilde había ido con él. Ya habían terminado de tomar *yajé*. El hombre sentía mucho dolor, y le pidió a mi hermana que mirara si tenía alguna espina. Salió fuera de la casa, se sentó, y Matilde tomó una aguja para buscar la espina, y al clavarla salió mucho pus [del pie]. Se le había podrido toda esa parte, clarito se le veían los huesos. Y luego mis hermanos volvieron a la casa, y mi hermano dijo que quizás el hombre podría aguantar un día, pero que se iba a morir.

Mi hermana tenía dolor en una mano, y se le había hinchado. Porque no era una espina lo que ella había tocado [en el pie del hombre], sino la brujería que estaba adentro. Entonces un *kuraka* le dijo:

- ¿Por qué has cogido eso? -

Y tomó *yokó*, y le friccionó la mano y la curó.

Cuando murió el hombre, esa misma noche, fueron los tigres a devorar a las personas. Porque cuando él aún vivía había muchas peleas, se peleaban y le pegaban, el que había muerto quería comer a los que quedaban con vida. Como a las cinco de la tarde llegaron los tigres, se los oía roncar. Un *kuraka* había salido a la puerta, y preguntó a los demás:

- ¿Tienen cargadas las chimeneas [escopetas]? -

Como él era *kuraka*, ya había oído que se acercaban los tigres. El era macaguaje. Un tigre ya había llegado cerca de una persona que estaba en la hamaca. Ya estaba muy cerquita, pero los demás no lo vieron.

Yo prendí mi cigarro y salí, caminando por el camino grande, sin darme vuelta. Entonces el tigre, que ya estaba listo para atacar a esa persona, me siguió. Y el tigre me contó todo lo que pensaba hacer. Yo le dije:

- No haga daño a la gente. Aunque esté cerca de ellos no les haga daño-

Había muchos tigres, y estaban entrando en una casa para comer a sus habitantes, pero éstos se subieron sobre el techo. Colgaron una hamaca para poner a su hijito, y esos tigres los molestaban, se acercaban y rujían, corrían de aquí para allá.

Como a las 9 de la noche se acercó otro tigre, haciendo lo mismo, rugiendo por el camino grande. Yo estaba en una choza más lejana y oía cómo estaban molestando a esas personas. Como jodían tanto, envié a un tigre para que hablara con ellos [los demás tigres].

Cuando llegó ese tigre, los demás, que estaban molestando, se quedaron quietos, sin hacer nada. Ese tigre rujía mucho, y los otros

tigres se fueron. La gente que estaba en el techo de la casa siguieron ahí hasta que amaneció. No quisieron bajar antes.

Al día siguiente me fui con otras personas al monte, por donde habían andado los tigres. Yo dije:

- Por acá atrás hay morete bien maduro -

Pero un hombre tenía miedo de ir a recoger, porque pensaba que por ahí andaban los tigres. Yo le expliqué:

- Ya no hay tigres. Ya se fueron hacia adentro, hacia Siekoyá -

- Igual yo voy a esperar aquí en la hamaca -

Así que me fui solito a recoger moretes, como desde acá al otro lado del río [unos 300 metros] me fui a tumbar, y volví con muchos moretes maduros.

Después cocinamos los moretes, mejor dicho los calentamos un poco para que se ablandaran. Y luego hemos comenzado a limpiar el camino. Tumbamos los árboles y llegamos hasta una parte donde unos mestizos estaban limpiando, y seguimos hasta Angusilla. Y luego como ya terminamos de trabajar, comenzamos a regresar [a las casas]. El primer día quedamos [a dormir] como en la mitad del camino. Al día siguiente llegamos a un destacamento militar, y nos hemos quedado hablando con el empleado. Nos quedamos una noche más. Y como había luna llena, y brillaba, volvimos [de noche] por el camino grande. Otro grupo ha pasado también. Después salimos con otras personas, y llegamos hasta un lugar que se llama Lobos, *kwajá'yáo*.

Luego llegamos al puesto de unos militares, y al llegar, nos decían:

- Hola, paisanos -

Y nos invitaron a entrar. Esa noche quedamos [allí] a descansar, y al amanecer seguimos viaje, caminando. Y llegamos casi hasta Pantoja. De allí salía un camino que iba hasta las casas, y así hemos llegado. Yo tenía mi tambo por allí cerca, así que me quedé, pero otros decían:

- Nosotros vamos a seguir el viaje -

Al día siguiente fuimos a la casa del Mauricio, que nos pagó el trabajo. Y como yo vivía en una quebrada, que estaba a dos días de viaje de allí, he bajado hasta allá, hasta Siekoyá.

* Cuando uno se va al cielo [después de morir], lo mismo caza, come charapas, de todo comen. Como si él estuviera vivo, porque se lo ve como a un vivo, ¿no? También toman *yajé* y cantan, lo mismo [que acá] hacen allá.

Cuando una persona va al cielo, cuando llega, la gente del cielo (*wiñáo wái*) dice que le hacen caer todos los pelos que él tenía. Además le ponen una taza bajo la boca, y los dientes se le caen por sí solos. Luego se le ponen otros dientes. Y entonces le dan de tomar *nuní*, y le soban con eso todo el cuerpo. Entonces se queda a vivir ahí para siempre. * Sí, le dan *paí saí nuní*.

Los dientes que se le cayeron, los que no están podridos, ellos mismos los ponen en un collar, y los usan así. Los cabellos de una mujer también crecen hasta aquí [la cintura]. Y los dientes que se le caen no los tira, sino que ella misma hace un collar y los usa.

Cuando uno se muere, se abre [la tumba], y ya se ve como otra tierra. Y un hombre [muerto] queda esperando a su señora, pensando: "Sólo he venido a otra parte". Pero no es así. El piensa que han guardado sus cosas, pero no las han guardado, [sus familiares] han tirado todo. Cuando muere la esposa va allí mismo, donde está el marido. * No, no se da cuenta.³⁹

Cuando mi papá era muy pequeño mataron a su mamá. Entonces a él lo criaron sólo con papilla de plátano cocinado. Su hermana lo llevaba cargando, lo cuidaba, le daba papilla de plátano. Luego lo trajo aquí, a Cuyabeno, y allí una parienta, que tenía un bebé, la ayudó, y le daba de mamar al niño. Así lo cuidaron hasta que creció.

Le tenían mucha pena al niño, pues sólo se criaba chupando banana. Entonces su papá [el abuelo de Fernando] había preparado *ujajay* muy espeso y había tomado. Entonces, como él era ya muy

avanzado, veía de lejos. Aunque el hombre [que había embrujado a la esposa] vivía lejos, él vio: el hijo de ese hombre fue a tumbar un árbol comestible, que tenía frutas. Y con él habían ido otros hombres y mujeres, también a recoger fruta. El estaba tumbando los árboles, y luego [mi papá] fue hasta allá y lo mató. El hombre llegó a su casa como borracho, estaba bien enfermo. Llegó a la casa donde estaba su papá, y casi se cayó, desmayado. Cuando entró a la casa, su papá se puso a llorar:

- Lo está matando un *watí* -

Lo hizo acostar en la hamaca. Pero se murió. La cabeza por sí sola se cortó en pedazos, como si la hubieran partido con machete, y también los pies. Se pudrió todo, quedó solamente en hueso.

El papá de ese muerto quedó llorando. Entonces mi abuelo fue a matarlo a él también, pues era el primero que había hecho daño [a mi abuela]. Este hombre dijo:

- A mí no me pueden matar, yo también puedo hacer daño -

Salió de la casa, prendió su cigarro, y quedó ahí afuera, llorando, y quería hacer daño a otros. Mi abuelo ya había llegado muy cerquita a él, pero el otro, como también era *kuraka*, lo vio. Mi abuelo se había convertido en un pelo pequeñito, en un *watí*, y también se oía que andaban por allí otros *watí*. El hombre pensó que eran *watí* que venían a ayudarlo a él. Cuando se dio vuelta, mi abuelo ya le había enviado su chonta. Esta lo golpeó en el cuerpo, y el hombre cayó al suelo como si lo hubieran empujado. Se cayó y se levantó, buscando a quién le hizo eso, pero no lo vio. Cuando quería entrar en su casa, mi abuelo le envió otro flechazo por aquí [la espalda]. Y cuando volvió a levantarse, le arrojó otro por el cuello. El hombre volvió a levantarse, y [mi abuelo] le arrojó un flechazo en la oreja y se la traspasó.

Entonces la gente de allí decía:

- Espere, ¿cómo puede ser que muera así [tan fácilmente]? -

Porque ellos sabían que él era *kuraka*. El quería decir algo, pero no podía hablar. Lo pusieron en la hamaca, y él sólo señalando con el dedo pudo avisar:

- Aquí -, señalándose la espalda, y la nuca y la oreja.

Y luego se murió. Igual que el hijo, se le partió todo el cuerpo por sí sólo, y en seguida se pudrió. * No, el hijo no había hecho [daño], pero con la ira [que sentía mi abuelo] lo mató.

Mi abuelo regresó a su casa, y dijo a sus familiares:

- Vamos a ir más tarde a tener noticias de lo que ha pasado -

Después de cuatro días llegaron gente que vivía allá, donde habían vivido esos dos muertos. Vinieron a avisar a mi familia que habían fallecido. Y entonces, aunque ya sabían que habían muerto, [mis familiares] decían:

- Ah! Yo pensaba que vivían todavía! -

Porque no sabían quién lo había matado. Y por eso mi papá no me quería dar de tomar. Porque mi abuelo era muy avanzado, ¿no? y hacía estas cosas. Por eso [mi papá] no me quería dar de tomar [con exceso], porque en mi familia eran muy avanzados.

* No me quería dar demasiado, porque es como cuando a un perro que no es cazador se le da de tomar alguna hierba del monte.⁴⁰ Entonces el perro caza rápido y sin tener miedo. Entra en la cueva de los sajinos y los mata. Es lo mismo, para que no suceda eso no quería darme de tomar más *yajé*. Por eso yo poco a poco había avanzado.

* *Rawë* [es el nombre de la flecha de chonta que envía el brujo].
* Sí [tiene el mismo nombre que el brujo]. Se ve como la flecha para bodoquera, pero no es tan larga, así de larga [como un dedo]. Con éso se flecha [a la víctima]. Cuando uno tiene dos [flechas], puede matar a dos personas por día. Uno a la mañana y otro a la tarde. Por eso son bien peligrosas. * No [la gente común no ve las flechas]. Son invisibles, *ñañamé*. Uno puede enviar esa flecha como a una distancia de 60 metros. Pero el brujo también puede calcular para no darle de lleno a

una persona, para que los otros *kurakas* lo puedan curar. Y aunque le pase la flecha más lejos, como a un metro y medio, le viene a caer [el daño]. Es como un cartucho que tiene muchos perdigones. Y con eso la persona ya enferma.

* Mi abuela también era *kuraka*, y veía todo: a los *watí*, se transformaba en tigre. Y la hija de ella era así también. Pero no sé si le hizo daño a la gente, no sé. Ella dirigía cuando tomaban *yajé*, igual que un hombre. Igualito. Andaba por la casa cuando estaban tomando y cantaba. De la misma manera que hacen los hombres.

Mi mamá era igual, como mi papá le había dado de tomar también sabía. Y su mamá llamaba a las huanganas del monte cuando tomaba *yajé*. Mi papá me contó que antes las mujeres que vivían por el Napo y el Aguarico eran así. No todas las mujeres, las que no querían tomar eran como cualquier persona, no sabían nada. Pero las mujeres que querían tomar, querían ver, ellas sí, eran lo mismo [que los *kurakas* hombres]. De la gente Payaguaje y la gente Piaguaje.

Mi abuela era también *kuraka*, y habían hecho una casa pequeña, porque recién habían ido a vivir allí, era por el Aguarico. Habían dejado árboles sin tumbar cerca de la casa.

A la tarde, el sobrino de ella se había ido a bañar, y como venía viento, le dijo:

- Viene viento, entre en la casa, mamá - (Como siempre, los parientes le dicen mamá y papá a los abuelos).

Ella estaba dando de comer a unos pajaritos, los *séu*, mochileros. Les estaba dando de comer para que pudieran irse a dormir.⁴¹ Los demás le decían que entrara a la casa, pues había un viento fuerte. El otro hijo de ella estaba herido porque se había disparado en la pierna con municiones, y no podía andar. Estaba en la hamaca, acostado, y cuando vino mucho viento y oyó al otro hermano llamar: "Mamá", salió a ver. En eso se cayó un árbol con el viento, y ella gritó "Salgan todos". Ella solita hubiera podido salvarse, pero como quería salvar también a su hijo, quiso detener el árbol, y el árbol aplastó la casa, y los mató, a ella y al hijo.

La mamá de ella también era *kuraka*. A ella también una rama le había golpeado y abierto la cabeza, y le salía mucha sangre. Entonces pidió que recogieran a su hija muerta y la pusieran en la hamaca. Esa noche murió ella también. * Sí, tres. [han muerto].

Cuando uno toma *yajé*, cuando uno aprende, aprende [a cantar] de los *wiñái wá'i*, y cuando uno avanza [en el conocimiento], ya sabe cantar uno mismo. Cuando canta, ellos se acercan, y entonces todo lo que ellos dicen, repite también el que está tomando. Y cuando habla de la huangana dice todo lo que el jefe de las huanganas le enseña para decir. [El *kuraka*] come todo lo que comen las huanganas, las mismas hojas.

El jefe de las huanganas no hace sonar las semillas comiendo, sino que él sabe hacer los sonidos con la boca, con la lengua. Le saca las uñas [a las huanganas] y las hace sonar. Y los huesos de huangana también. Como él es el jefe, ¿no? Le enseña a hacer sonar [al *kuraka*], y empieza a aprender.

Y uno mismo le saca los dientes a la huangana y hace sonidos. Y también [hace lo mismo] con las uñas del tigre. Esto sólo puede hacerlo el *kuraka*, ninguna otra persona. Con todos los animales que él ve, hace así.

Cuando quiere llamar al sajino u a otro animal, hace así. También a la danta. La respiración que hace [el *kuraka*] suena como tocar la flauta, igual suena. Es muy bonito. * La misma danta [respira, no el shamán]. Se comienza como rezando, luego se empieza a respirar despacio, y cuando respira muy fuerte, suena como una flauta con tres agujeros. Igual suena, es muy bonito.

Notas

- 1 No “poder” cantar o no saber “pronunciar la voz” significa que, aunque cante, su canto no actúa, no es potente.
- 2 Los collares musicales se utilizan como peldaños para ascender. Tanto Marcelino, que estaba traduciendo, como yo, tuvimos dificultades para entender las siguientes consideraciones.
- 3 “Corona” denomina al adorno de cabeza masculino (*máro*), confeccionado de la corteza de un árbol y generalmente pintado. Las coronas de las deidades son de otros materiales.

- 4 *Sërá* es la denominación secoya de un aguilucho. Su cola bifurcada es la que se caracteriza a continuación como “chuequita”. *Santëmä* significa “corona” en el lenguaje celeste y es una palabra desconocida para quienes no son shamanes.
- 5 *Cotinga cayana*, de plumas rojas y turquesas, que adornaban el *máro* de Fernando.
- 6 Aproximadamente dos por dos metros.
- 7 Okomé es ante todo el dueño de los peces y animales acuáticos, reside en la profundidad del río. Fernando reconoce tres Okomé distintos; además de éste, uno habita en el cielo y otro en el inframundo.
- 8 Sería peligroso colocar el recipiente de *yajé* directamente sobre la tierra, ya que la profundidad terrestre es, por ser morada de Rutayó, una región peligrosa.
- 9 Marcelino me preguntó en este momento si quería escuchar el llamado de la danta, que es distinto a este texto. Fernando disiente: “No se puede cantar eso. La persona que sabe poco sí lo puede cantar. Pero como yo sé mucho, tengo miedo de hacerlo”. Una vez más ratifica que la eficacia no radica en las palabras mismas sino en quien las pronuncia.
- 10 Aquí se intercalan dos preguntas: si la danta que ve el *kuraka* es la misma que cazarán ese día, que Fernando responde afirmativamente, y si el *kuraka* sabe quién la cazará, a lo cual responde negativamente: el cazador puede ser cualquiera de los presentes.
- 11 Se refiere a la jorobita de este animal.
- 12 La sangre del animal cazado no se utiliza.
- 13 Estas explicaciones continúan una conversación entablada entre los tres sobre varias canciones que habíamos grabado hacía un año, una de ellas la de Rutayó. Mi pregunta se refería al motivo que se la llamara a pesar de su peligrosidad. En este momento aprendí que no se la llama, sino que ella aparece.
- 14 La expresión “estar sentado en el banco (*yariwâ*)” denota siempre al *kuraka* o shamán tomando alucinógenos.
- 15 Varios relatos cuentan cómo, al no respetar la conducta correcta, se hundió la casa donde se estaba tomando *yajé*, y el *kuraka* y sus familiares se salvaron ascendiendo al cielo (Cipolletti 1987b).
- 16 El *kuraka* siente el efecto de la acción maligna y ve anticipadamente lo que aún no ha sucedido: a sus familiares llorando su muerte.
- 17 Se considera que el sol recorre su órbita en una canoa.
- 18 La palabra *penpé* en unión con otra palabra significa que se trata de un objeto mágico, de propiedades extraordinarias.
- 19 Según Fernando, este personaje posee aspecto humano.
- 20 Las palabras de su padre tienen por fin hacerle recordar su responsabilidad con respecto a su familia. Implícito es aquí el hecho de que quienes desarrollan poderes extraordinarios provocan envidia y son asesinados.
- 21 Existen casos de suicidio con barbasco (veneno para peces), provocado por la muerte de uno de los padres de un individuo.
- 22 Poco antes habíamos recorrido juntos el terreno cercano a su casa, donde cultivaba unas cuarenta especies diferentes de plantas.

- 23 Lit.: “la gente del río de arenas calientes”, un río situado en el mundo superior que separa la casa de Repáo del mundo de los muertos en sentido estricto.
- 24 Se atribuye a algunos shamanes del pasado el haber ascendido al mundo superior sin haber muerto antes.
- 25 Es decir que oía a la distancia.
- 26 Es decir, que el *kuraka* malévolo se siente protegido por un colega emparentado y poderoso.
- 27 Fernando concibe la existencia de diferentes lenguajes: al de los seres humanos (*pái koká*), al de los muertos y al de los animales se suma el de los *watí* (*watí koká*). El *watí* en cuestión habla secoya como los seres humanos y cuando se coloca la boca en el pecho, como los *watí*.
- 28 La expresión secoya traducida aquí como “envidia” es *pëti éáye ñânë*, “sentir”, “querer”, “ver” (con los ojos pero también en visión).
- 29 Los parientes más próximos del difunto son quienes tienen el deber de matar al *kuraka* al que se atribuye la muerte y a sus familiares.
- 30 El exprimidor de yuca es un trozo de corteza arbórea.
- 31 Estas últimas aclaraciones son respuesta a una pregunta acerca del espejo de Ñañë, que Fernando me siguió explicando al día siguiente. Sin esta pregunta el significado de este hecho hubiera sido incomprensible: por intermedio del espejo, el moribundo puede vengarse de quien le hizo mal. Fernando lo describió como un gran espejo rectangular, con una agarradera para sostenerlo. En cuanto al destino postmortal de los brujeadores, afirmó Fernando que no van al mundo superior, como la gente en general, sino al inframundo, donde tienen aspecto de enfermos debido a que le falta el corazón. Además, tienen miedo de ir al mundo superior pues los demás muertos podrían agredirlos.
- 32 Las acusaciones mutuas entre *kurakas* son muy comunes, haciendo eclosión cuando uno de ellos cae enfermo, como en este caso.
- 33 Cuanto mas conocimientos posee un shamán más defensas tiene contra la muerte, de modo que algunos poseen una inmortalidad relativa.
- 34 Los parientes de un anciano lo llaman “papá”.
- 35 Fernando no dice directamente el motivo. El hecho del mal tiempo reinante ya es una pista para que el interlocutor entienda el motivo de su presencia allí, ya que uno no va habitualmente a visitar a alguien en la lluvia. El hacer oscilar las lanzas es un mensaje no-verbal suficientemente claro.
- 36 Tradicionalmente la casa en la que se enterraba al muerto era abandonada. En este caso se mudaron a la orilla opuesta del río.
- 37 Harina de yuca que se tuesta a fuego lento hasta extraerle la humedad y hacerla durable.
- 38 Pieza de los barcos; en la región se denomina así a una canoa muy pequeña.
- 39 La pregunta textual fue: ¿Quiere decir que cuando una persona fallece, no se da cuenta de que está muerta?
- 40 Se frota a los perros con ciertas plantas para que sean buenos cazadores.
- 41 Los secoya adoptan animalitos silvestres y los que cuidan con dedicación.

V

“Y UNO YA NO SIENTE GANAS DE HACERLE DAÑO A LA GENTE”

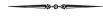
Fernando continúa refiriéndose aquí a temas similares a los que hemos visto en los capítulos anteriores, iluminándolos desde distintas perspectivas y agregando detalles. Como en todos sus testimonios, es el mundo superior el que recibe más atención. La concepción de los distintos tiempos existentes entre “este” y “otros” mundos, difundida en numerosas religiones, se encuentra aquí en su afirmación que, en los escasos minutos que abandona su vivienda y regresa, recorre el cosmos con sus aliados, los mawájo pái.

El proceso de devoramiento y defecación del aprendiz de shaman realizado anteriormente por el jaguar, es aquí llevado a cabo por una serpiente. Uno de los temas básicos del shamanismo de las tierras bajas, el del calor y energía shamánicos, se expresa aquí a través de un palito y un trozo de corteza arbórea, que se incendian al contacto con sus pies cuando Fernando se para sobre ellos.

Un papel preponderante en el shamanismo secoya es el origen y utilización de las plantas. En lo siguiente se refiere Fernando a las distintas plantas que su padre y él mismo trajeron del cielo, del interior del río y del inframundo. Incluso en aquellos casos en que los secoya saben que una planta determinada procede del mundo de los “blancos”, como por ejemplo la guayaba, Fernando hace hincapié en que el árbol que él posee procede de semillas obtenidas en otro estrato cósmico, hecho que la hace más valiosa que las guayabas comunes o de la tierra.

Fernando hace hincapié en el hecho que él no dañaba por medio de “brujería”, pues su padre le había sacado el poder de hacerlo. (En su opinión, hacer daño es una característica de shamanes que permanecieron en estratos bajos del conocimiento.). Su interés de resaltar

el hecho de que no carecía del poder de dañar se debió posiblemente a que en el momento de la grabación habían recrudecido los rumores procedentes de los siona de la aldea de Campo Eno respecto a supuestas actividades dañinas de Fernando. (Por eso no es de extrañar que, luego de fallecido Fernando, uno de los shamanes de esa aldea y sus ayudantes fueron acusados como responsables de su muerte.).



Hay una [clase de] danta que se llama *wansó kutí*. No tiene casi pelo, parece que la pelaron con agua caliente. [Sólo] en la cabeza tiene pelo.

En esta tierra [este mundo] no hay esas dantas, no se encuentran.¹ Sólo cuando se las llama vienen. Mi papá la había llamado, y por eso esa danta había venido. Entonces mi papá les dijo a sus parientes:

- Donde nosotros nos bañamos, por ahí va a venir a bañarse esa danta-

Es que él ya la había visto al tomar *yajé*, por eso avisó a los demás. Al día siguiente, dos personas dijeron:

- Vamos a ir allí para ver -

Mi papá dijo:

- Irán nomás, ahí puede estar [la danta]. Pasen por ese lugar -

Las dos personas salieron por la mañana, fueron con el perro. La danta no estaba muy lejos: a unos 800 metros estaba allí, acostada. Siguieron el rastro, y el perro corrió. Entonces la mataron.

Después de matarla, uno de los hombres vino a llamar a mi papá, el otro quedó allí, y le dijo:

- Donde usted dijo que iba a estar la danta, ahí mismo la encontramos y la matamos -

Y dijeron:

- Lleven canastas para cargar la carne -

Y muchas mujeres se fueron a destriparla. Tenía mucha manteca. Mi papá también se fue a ver a la danta sin pelo.

* Es igual [que una danta]. Sólo cuando se las llama vienen esas dantas. No vienen por sí solas. * Viven por adentro de la tierra, pero muy abajo [de la superficie]. Hacia el este. Las dantas que tienen pelo son de este monte, no tienen manteca, [o] tienen poca.

Hay distintas clases de danta. Todas son iguales [de forma], sólo cambia [el color de] el cuero. Algunas son blancas, otras son como pintadas con distintos colores. Otras dantas son negras. Hay un comedero donde van siempre estas dantas [del inframundo]. Es una cueva muy blanca. * Sí [el comedero está situado en el interior de la tierra], donde viven ellas. Cuando van a comer allá, en ese saladero, meten las patas en el agua, como ahí está siempre mojado, ¿no es cierto?² Y toda esta parte [la mitad inferior de las patas] es blanca. Y como chupan con la boca, la boca también la tienen blanca. Cuando uno llama a esas dantas, entonces vienen.

Una vez invité a tomar *yajé* en la casa de unos familiares, donde vivía Cecilio [cuñado del relator]. Como yo vivía un poco lejitos había ido allí a tomar. Esa noche llamé a una danta que tenía todo el cuerpo bien blanco, *póí wenkë* ["danta blanca"]. Al otro día le 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. Y 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.

Luego regresaron a su casa, y vinieron a mi casa a avisar que no habían podido matar a la danta y a buscar un perro que era buen cazador. De nuevo salieron a cazar [risas]. Yo les dije:

- Cuiden al perro, porque él siempre se acerca a morder a las dantas, así que [la danta] puede matarlo-

Se fueron, llevando al perro, y al otro día han traído un capillejo lleno de carne de danta como regalo. Entonces me contaron que no pudieron cazar a esa danta que yo había llamado, sino a otra. La cría tenía el cuerpo un poco blanco, pero no tan blanco como la que yo había visto. La mamá tampoco era tan blanca, sino un poco cenicienta. Entonces les dije:

- La danta que ustedes cazaron no es la que yo ví [en visiones], la que cazaron es la que siempre viene al saladero. Es [una danta] de las de aquí [de esta tierra] la que ustedes cazaron -

Uno de los hombres me contó que se había asustado mucho por la forma en que rugía la danta [que vino del inframundo]. Por eso se subieron a un árbol, porque estaban muy asustados.

Mi hermano no tenía miedo, porque era mi hermano.³ Cuando tomábamos *yajé* me decía:

- Llame a una danta para que podamos cazarla. No hay cacería -

Entonces yo llamé a una danta normal, negra. Esa danta tenía bastante manteca.

* Hay tres clases de dantas [del inframundo]: *pói wenkë*, la blanca, y *tóya wenkë*, que es pintada. Otra es *má wenkë*, que es bien roja como el cuerpo de un venado. Esta es muy peligrosa, porque puede morder a la gente y matarla, por eso es peligroso llamarla.

* No tienen [jefe], ellos mismos se mandan. * [La danta común o de esta tierra] tampoco tiene [jefe].

Son cinco [los animales] que tienen su jefe: huangana, sajino, la guanta,⁴ pescado y [mono] chorongo. Son los cinco grupos que tienen

su jefe, porque son bastantes [muchos] tienen jefe. Cuando un *kuraka* empieza a llamar a la guanta, se transforma, y tiene por aquí [en las axilas] las hojas podridas entre las que [la guanta] siempre duerme. Y el *kuraka* tiene [también] esas ramas aquí [en las axilas].

Cuando uno llama a la guanta, y cocina *yajé*, las mujeres no deben salir a andar. Si se quedan en su casa, el jefe de los armadillos llega, cuando lo llaman. Pero no se acerca donde [el *kuraka*] está sentado, sino que está algo alejado. De ahí conversa, y luego se va. Y cuando la gente sale a cazar o va a la chacra, encuentra a las guantas dormidas como perros entre las ramas de árboles [caídos] y las cazan.

Los armadillos también se echan a dormir entre las hojas de plátano podridas, que [al limpiar la chacra] se recogieron y se pusieron en un montón, allí está durmiendo. La gente lo caza y se lo come. Si no se los había llamado, no duermen así, sino que la guanta y el armadillo están siempre en cuevas.⁵

Un día yo me iba solito de cacería, y un pariente me dijo:

- Lo voy a acompañar -

Yo llevaba una bodoquera [cerbatana], pero mi pariente tenía una carabina. Como a las tres horas de caminar encontramos una manada de chorongos, que estaban comiendo caimito del monte. Nos quedamos abajo [del árbol], esperando. De una parte más lejana chilló un mono, entonces todos los demás corrieron hacia allá. Yo fleché, porque la bodoquera no hace ruido. Fleché cinco. Pero el otro [cazador] no dio ni un solo tiro.

En un árbol, sobre una rama, un mono se convirtió en una persona. Era grande como Adonis,⁶ ése es el jefe de los chorongos. Tenía una *kushma* bien blanca. * Sí [era *pái*].⁷

El otro [cazador], que iba a matar con la escopeta, se asustó tanto al verlo que no pudo disparar un tiro. El jefe de los chorongos había silbado como una persona. Entonces los monos empezaron a subir en su dirección, yo los seguí - porque todos los monos pasan siempre por el mismo sitio -, los esperé allí y maté tres. Luego regresé donde estaba mi pariente. El estaba esperando [risas]. Le pregunté:

- ¿Por qué no disparó? -

- Porque ví que [el jefe de los monos chorongos] es como una persona. De susto no disparé-

Y me preguntó:

- ¿Usted siempre hace así, cuando llega una manada de monos? -

- Sí, siempre están los jefes de los monos -

Le regalé tres [monos], ya que había cazado ocho. Yo me traje los otros cinco.

* En todas las manadas [hay un jefe], *iowái ějaě*. Como ahora no usamos bodoquera, asustamos [a los monos] disparando con la carabina, haciendo ruido, por eso ya casi no se asoma. Hay [jefes], pero no los podemos ver.

Este jefe no se aparece a una persona común, sino que sólo el *kuraka* lo puede ver, o quien es avanzado. Cuando el *kuraka* sale de cacería, sólo a él se le aparece. Una persona cualquiera sale de cacería, y caza monos, pero no ve nada de eso. [...]

* Sí [las palabras para alejar a los *watí* o a los jaguares se llaman *sa'iyě*]. También se utiliza cuando un niño enferma por los *watí*, entonces se pide al *kuraka* para que rece sobre una taza de agua en la que se pusieron unas hojas especiales, ese rezo se dice *sa'iyě*.

Cuando a un niño le coge la enfermedad de *mawájó pái*, se ve como una tela de araña, que tapa todo el cuerpo del niño. El niño se enferma y [sus familiares] traen a un *kuraka*, porque él puede ver, ¿no? Toma *yokó* y fuma su cigarro. Coge las hojas de las ramas de algodón, *yíjáo*, y se aleja un poco. Y da la vuelta por alrededor del niño y de su mamá. Luego se acerca y pasa las manos por el cuerpo del niño. Así se cura, como no es una enfermedad muy grave se cura así.

Se llama [también] a los *mawájó pái*, y cuando se acercan hay que rozar con las hojas al niño. Lo cura un ratito, y luego el niño ya se mejora y puede caminar. * Si [Adonis, mi bisnieto] dos veces se ha

enfermado así. Con solo pasar los *mawájo pái* [por el aire] se puede enfermar. Cuando cogen un poco [del aire de los *mawájo pái*] enferman poco.

Celinda,⁸ cuando era niña, ha cogido de lo que han pasado [por el aire]. Se ve como el humo de los cigarros, mucho humo. Entonces así pueden contagiar. [...] Celinda se ha enfermado, y su mamá vino llorando a mi casa, y también Cecilio [papá de la niña], él venía trayendo a la niña en brazos. Lloraban. Yo les dí de tomar esa agua con hojas de *ñumí*. Recé sobre la taza y se la dí de beber. Luego dije al otro hermano, a Celestino, que fuera a traer hojas de algodón. Cuando volvió, yo ya había tomado *yoká*, prendí el cigarro y empecé a curarla.

Después de curarla me fui a pescar, para darle de comer a una nutria pequeña que tenía [como animalito doméstico]. Mi hermana fue a buscar a mi esposa, que estaba recogiendo milpesos, *wí konsá*. Y [mi esposa] oía que venía llorando, y decía:

- ¿A qué viene? ¿Por qué llora? -

Cuando llegó le dijo:

- Mi hija está muriendo -

Entonces en seguida regresaron las dos a la casa, y cuando llegaron, la niña estaba bien, ya había sanado.

Al *nu'tu'* lo recogí dentro de la tierra, cuando tomé *yajé*, en visiones. Antes también teníamos achiote recogidos en visiones. Los teníamos en Siekoyá, en Perú, cuando vivíamos allá. Ahorita no tenemos. Eran achiotes así bajitos, pero muy cargados [de frutos]. Cuando se siembra, los frutos crecen dentro de la tierra. En cambio, la yuca del cielo tiene los frutos en las ramas.¹⁰

A la yuca del cielo, cuando se la raspa, no sale ni agua ni líquido. Cuando una mujer de allá [del cielo] la cosecha y desea que la yuca tenga líquido - por ejemplo para hacer una salsa para el pescado -¹¹ entonces sí tiene líquido. Y cuando ella no quiere, no tiene líquido. Se rallan y se cocinan. Allá no brilla tanto el sol como aquí, siempre está

como nublado. Entonces [la gente del cielo] pone la yuca para que se seque un poco y luego ya la cocina.

Hay una yuca tremenda, larguísima [cerca de un metro y medio], y cuelga de las ramas. Para hacer casave cosechan solamente tres, y rinde mucho. Si nos regalaran eso, podríamos traer a la tierra para sembrar, pero no nos quieren regalar. * No [esta yuca no es de Repáo].¹² Son de otra gente, como nosotros, los *nuní pái*.

Repáo tiene un maíz, y éso le piden los *nuní pái* y siembran. Sólo con la mitad de una mazorca hacen casave. Y con la otra mitad hacen chicha. Sólo con una mazorca. Porque cuando se muele [el maíz] crece mucho. Así que no cosechan mucho maíz para hacer chicha, sino que la hacen con una mazorca sola.

Y llevaron a una mujer que vivía en esta tierra a lo de Repáo. Y Repáo le dijo:

- De esta mitad haga chicha, y de esta otra mitad, casave -

Ella [Repáo] desgranó el maíz, puso a un lado para hacer chicha y al otro lado para hacer casave. Pero como siempre aquí [en esta tierra] usamos mucho maíz, ella [la visitante] se quedó mirando y dijo:

- Con estito, ¿cómo va a alcanzar para hacer chicha y casave? -

Entonces vio que había mucho maíz en una plataforma, se subió y cogió más maíz.

El hijo de Repáo era Sërá. Estaba en la hamaca, acostado. Cuando la mujer cogió el maíz no dijo nada, no le avisó. Ella cogió el maíz y comenzó a molerlo. Ha llenado una batea, y luego lo puso en una olla a hervir.

Cuando estaba moliendo el maíz, de allí de la batea salía un sonido, como de un *añá pëkë*. El Sërá se fue en seguida a avisar a su mamá, que estaba en la chacra. Rapidito fue, y Repáo le dijo:

- Yo no le dije que usara tanto maíz -

Ella estaba asustada, y [Repáo] le dijo:

- Cuidado con comer de eso -

Luego la envió a regar unas plantitas, y le ordenó:

- Las ollas están con la boca para acá, déles vuelta y póngalas mirando a la casa-

Porque esas ollas no eran ollas de verdad, solamente se veían como olla. No eran ollas: eran *añá pëkë* muy grandes. Y la planta no era una planta, sino que las hojas eran pescados. Esa planta no era una planta, sino que es un río. Y las hojas eran pescados. Para que coman esos pescados fue a regar los maíces.

Y a la noche se oía que comían los pescados, como si fuera en un río. Sonaba igual que cuando los peces comen en el agua. Con un poquito de maíz que Repáo había molido hizo chicha. Y con otro poquito había hecho casave.

Así vivían. Y entonces esa mujer hacía igual que Repáo, porque ya había aprendido. Cogía las hojas más grandes y las cortaba como se corta a los pescados. Ponía en la olla las hojas, las cocinaba, y cuando las sacaba del fuego, eran pescados, sábalos. Así vivían allí.

Un día se habían quedado sin comer. Entonces el hijo [de la visitante], que era una persona como nosotros, y que había llevado a su madre hasta ahí, le decía a su madre [susurrando]:

- Vamos a cortar esas hojas. Ya vimos cómo se hace -

Y Repáo preguntó:

- ¿Qué está diciendo? -

La mamá respondió:

- Está diciendo que tiene mucho sueño -

El muchacho se fue despacio a buscar las hojas para cocinarlas. Y entonces las hojas comenzaron a gritar:

- ¡Ay, ay, ay, me quieren cortar! -

Entonces él regresó corriendo adonde estaba su mamá [risas]

Y Repáo preguntó:

- ¿Qué está haciendo, el [muchacho] que vino de la tierra? -

La mamá respondió:

- Nada, está acostado en la hamaca -

Y Repáo - creo que ella ya se había dado cuenta [que el muchacho quería cortar las hojas-peces] - decía:

- Ten cuidado, no vayas allá. Allá hay ollas que te pueden matar - Pero no eran ollas, eran *añá pëkë*.

A la mañana, [Repáo] cortaba unas hojas y se las daba a la mujer para que cocinara. Y le indicaba:

- Cuando estés cocinando no debes destapar [la olla] para mirar [su contenido] -

Todo le explicó, así que la mujer no destapaba la olla mientras estaba cocinando. Y cuando terminaba, miraba y allí adentro había muchos sábalo. Y luego comían todos, reunidos.

* A la planta *kuji ma'ñá* la trajo mi papá de adentro del río. Sirve para las madres que tienen una criatura que está en edad de mamar. Las madres se las dan a los niños para que no le haga daño al niño comer esos pescados que se llaman *ku'ují*. Para que los niños no vomiten luego de mamar, para eso se dan esos remedios. Antes la gente no tenía [esas plantas]. Las consiguió mi papá cuando tomaba *yajé*. Antes no tenía nadie. El las consiguió [por primera vez].

Algunos *kurakas* no encontraban plantas, no las conseguían aunque tomaran [alucinógenos]. Pero cuando uno conseguía una planta, criaba bastantes y les daba a los demás para que pudieran sembrar ellos también.

Cuando uno toma *yajé*, se pide a esos que tienen una plantita especial, el *ñumí*. Y cuando uno les pedía [a los *ñumi pái*], les regalaban los que tenían eso, adentro de la tierra. El [*kuraka*] que está tomando [alucinógenos], pone la plantita debajo de donde está sentado, y al otro día se la da a su mujer, que la siembra en un lugar donde nadie la vea. Cuando crece un poco, le hace como un corralito alrededor, para que no se la saquen otras personas. Y cuando ya creció bastante, se puede regalar a otras personas que pidan.

Esa planta había traído mi papá, y desde entonces tuvimos *ñumí*. Cuando ya había bastante, comenzaron a bañar a los niños recién nacidos, poniendo algunas hojitas en el agua. También le daban de beber agua con *ñumí*, para que crecieran rápido.

Esta misma planta tiene el jefe de los puercos. Cuando una puerca tiene cría le dan de tomar eso a los chiquitos. Por eso no crecen tan lentamente como los niños de una persona, sino que crecen rapidito.

* *Kěmá* es la guayaba. A esos árboles los conocimos por los colonos. Mi hija se había ido a casa de una persona que tenía sembradas guayabas y allí comió las frutas. Nosotros no teníamos, así que tomé *yokó* y pedí [en visiones] a gente de abajo de la tierra. Estas guayabas [del inframundo] no tienen gusanos dentro, aunque maduren no tienen. En cambio las guayabas de los colonos siempre tienen gusanos cuando maduran. La que tengo aquí [cerca de la casa] salió de las semillas de aquella guayaba [del inframundo], que quedó en Cuyabeno.

También tenemos sembrado *yajé*. Como son bejucos, se los enrieda en un palo, cerca de un árbol [para que trepe]. Dentro del bejuco del *yajé* vive la boa *unkukuy*. Sale para que la vea la gente. Tiene manchas muy bonitas. En el *waí yajé* hay otras clases de *unkukuy*. También viven allí dentro, y salen para que los vea la gente.

Cuando uno lo ve, no hay que matarlo, no es bueno matar a ese animal. Cuando uno toma *yajé* y se emborracha, en visiones el *unkukuy* lo lleva hasta lugares donde hay huanganas. Cuando uno toma bien espeso y se emborracha, el *unkukuy* aparece como una persona. Se enrolla y empieza a tragarlo a uno, empezando por los pies. Se lo traga

y luego lo despide, botándolo [como] excremento. Y después uno va al cielo.

Cuando uno está muy borracho, oye rugir al *unkukuy*. Las demás personas [presentes en la sesión] no oyen nada. Entonces [el *unkukuy*] lo toma a uno del pie y comienza a tragarlo. Cuando lo traga a uno, uno va corriendo, y llega a una parte que está incendiándose, de donde se llega al cielo. Hay un fuego con muchas llamas y uno se mete dentro.

El fuego lo quema íntegro, solamente quedan los huesos. Entonces hay una ancianita que se asoma y dice:

-¿Por qué se está quemando tan rápido? El tiene que seguir viviendo -

Y comienza a llorar, golpeándose el estómago [con la mano]. Luego vienen unas aves que comienzan a comer los huesos [del aprendiz de shamán]. Y la anciana coge las cenizas que quedaron y comienza a restregarlas y las envía hacia arriba, soplándolas.

Luego aparecen los *wiñáo wái*. Cuando se quema la chacra en verano, las hojas secas suben en el aire, ¿no es cierto? Asimismo bajan los *wiñáo wái*, y el que se está quemando empieza también a ascender. Y luego llega a las casas de los *wiñáo wái*, así, caminando, ¿no? Los *wiñáo wái* le ordenan que vaya a dar la vuelta por todo alrededor del cielo, hasta el final del cielo. Uno sale a ver y ve como un techo pintado: amarillo, rojo, blanco. Uno se sube allí y da la vuelta por alrededor del cielo y llega [de vuelta] al mismo lugar. Después, los *wiñáo wái* le ordenan que se suba encima del techo. Uno ve, pero no se ve el cielo como [lo estamos viendo] ahora: se ve blanco, hecho como de algodón bien blanco. Por allá se ven los caminos por donde andan los *wiñáo wái*, pero no son caminos propios [como los nuestros], sino que se ven como telas de araña tejidos de algodón. Los hilos son blancos, como de hilo. Y por allá andan muchos *mawajó pái*.

Después de ver todo eso, uno baja. Uno está bien borracho, uno está viendo visiones, y ve por el aire, así, a una distancia muy lejos. Y por allá vienen unas personas, que le dicen:

- No hay que venir aquí en esta parte, es peligroso. Si usted viene puede morir - le explican.

Ellos lo ven a uno como [si fuera] a un pajarito mochilero:¹³

- Pobrecito -

Y lo toman en la mano y lo hacen regresar hasta la casa de los *wiñáo wái* donde había estado antes.

Luego uno entra por dentro del agua, y allí conoce al que vive dentro del agua.¹⁴ Y cuando uno está así, muy borracho, conoce a todas las visiones que hay. Uno entra en el agua y empieza a andar, y encuentra a la boa y a diferentes animales que viven dentro del agua, como el mekoyí. * Es igualito a la boa pero tiene cabeza de tigre. Pero no es un tigre, es una boa. Tiene dientes muy grandes para comer a la gente.

Luego va a ver a los *añá pëkë*. Y el hombre que vive dentro del agua [Okomé], le dice:

- Suba acá, yo le voy a dar un palito para que usted pise -

Es un palito que él usa para sembrar yuca. Y cuando uno se para ahí, ese palito se quema totalmente. Como uno está tan borracho, ese palito se quema cuando uno se para encima.

Luego [Okomé] le dice:

- Párese aquí arriba -

Y le da una corteza de pambil. Y cuando él [el *kuraka*] se para encima, también se quema.¹⁵ Y luego sigue andando por todas las partes de esta tierra. Y ve a todos los *watí* que viven adentro de los árboles grandes. Y también a los que viven en las casas de los comejenes.

Después encuentra a boas, que caminan como si fueran una persona, y luego se caen. Así caminan, aunque no tienen pies. * [Se llama] *watí mañumí*. * No, [no vive en el agua, vive] aquí en la tierra. Cuando uno es *kuraka*, bien avanzado, y toma *yokó*, al salir de cacería puede encontrarla, y puede asustarse. Entonces [ante un *kuraka*, la boa] sale. Pero a una persona común no se le aparece.

Después uno comienza a ver a los tigres. Los tigres ésos son

como los que tienen el rabo de nutria, los *jekopë yái*. Hay otros tigres que tienen el rabo arqueado, son los *jekosusiyái*. * [Viven] en la tierra. Después se llega a los tigres que existen, que uno puede ver ahora. A éstos también uno los conoce cuando está borracho, en las visiones.

También hay un tigre que le llaman *jetéjukiyái*. Ese tigre pone las patas delanteras ahí donde antes había puesto las patas traseras, y camina como haciendo un arco grande. El caminar de ese tigre es como estirándose. Por eso se lo llama *jetéjukiyái*, porque su espalda se le hace como un arco (= *jeté*).

Hay otro tigre que se llama *yaijereyóyái*. El estómago es grande como una pierna, y lo tiene en el lomo. Cuando se come a una persona, el estómago está muy grande. Pero cuando digiere lo que ha comido, queda así finito. * Sí [se junta el estómago con la espalda].

También hay una clase de tigre que se llama *masiokóyái*. El cuello y la cabeza son rojos. Tienen esta altura [aproximadamente 1 metro y medio], y es muy largo. Estos tigres son los que comen a la gente, son muy peligrosos.¹⁶

A mi hermana le pasó algo con ese tigre: había ido con su hijo por Pañayacu, hacia adentro, de cacería. Y era el tiempo de los chorongos, tiempo de la manteca, como ahora.¹⁷ Ya había cazado y estaba regresando, y por la tarde, al regresar, por la mitad del camino han encontrado otra manada de monos. El hijo comenzó a matarlos, y la mamá comenzó a oír gritar a los tigres. Ella sabía que eran esos tigres, los *masiokoyái*, ¿no es cierto? Porque yo ya le había contado como gritan esos tigres.

Dejaron de cazar chorongos y ella estaba quieta, mirando de dónde venían los tigres. El hijo ya había corrido hacia la casa, y su mamá se había escondido dentro de un tronco caído, mirando para el lado del camino. Por allacito han salido unos tigres, con el pelo de la cabeza bien rojo. Luego empezaron a oler - eran cuatro - y daban la vuelta, tratando de encontrar de dónde venía el olor de gente. Y donde estaba mi hermana fueron a oler. Luego se fueron hacia el Napo. Se oía a lo lejos como se iban rugiendo. Ella en seguida regresó a su casa, porque ya no había más peligro.

Esos tigres son muy peligrosos. Cuando encuentran a la gente la comen, y no hay forma de matarlos. Esos animales están acostumbrados a devorar gente, por eso la gente no se le escapa cuando la encuentran.

Cuando uno está viendo las visiones, comienza a ver dónde están las dantas, los puercos. Y también dónde están los diablos *ñamasé watí*. Todo eso se ve en visiones. También se ve a los tigres que existen en el interior de la tierra. Allá viven, y como en el interior de la tierra hay agua, la hacen sonar. Pero cuando quieren atacar a una persona, salen de allí. Aparecen, devoran y desaparecen. No se los puede matar, son muy peligrosos.

Luego uno se levanta como a estas horas. No se ha pasado toda la borrachera. Se vuelve a acostar en la hamaca y ve a los *pái joyó watí*, esos diablos. Después uno se levanta, ya tarde. Y la mamá le brinda una tacita con *chukula*, con mucha agua, que uno bebe. Y como todavía hay sobras de *yajé*, sigue tomando. Primero se toma *pejí* espeso, después toma *yajé*. Pero ya no le hace efecto, pues se le había pasado la borrachera, y el *yajé* ya no le hace nada.

El *kuraka* que está dirigiendo le da de tomar. Uno se acuesta entonces en la hamaca, y fuma. Y después empieza a emborracharse. Está acostado en la hamaca y se ve como en un día claro, como hoy. Así, muy bonito. Después de un rato se le pasa todo, no se emborracha más.

Cuando se me pasó la borrachera, el *kuraka* me avisó:

- No salga por la selva, hay *watí* -

Me ordenó que no fuera a bañarme al río, sino que me trajeran agua a la casa, y así me bañé. Luego me fui a mi casa.

Cuando volvieron los que habían ido a trabajar a lo del Mauricio, [yo] estaba acostado en la hamaca. Un pariente mío me saludó, se acercó y dijo:

- Todavía no está bien curado - y luego se fue a bañar.

Luego llegó otro, y dijo:

- Voy a subir a ver a mi sobrino -

Se sentó a mi lado, y me estuvo contando qué trabajos había hecho ese día. Luego dijo:

- Me voy a mi casa -

Como ya era de noche me quedé acostado en la hamaca. Sentía como si recién me estuviera cogiendo la borrachera. Entonces oí que venía caminando por el río Rutayó *nomió*, “*tutututu*”.¹⁸ Yo ya había escuchado que venía viento. Mi esposa estaba acostada, porque ya era hora de dormir. Yo estaba sentado, escuchando el viento. Primero era débil y luego se sentía como un huracán. Seguía fumando mi tabaco, pensando si los vientos tan fuertes podrían destruir la casa. A lo lejos se oía que estaban cayendo los árboles. Pero donde estábamos nosotros sopló poco viento.

Esa noche ya se había calmado el viento. Yo estaba acostado en la hamaca, y el papá de mi esposa comenzó a preparar *yokó*, tomó y dejó un poco, luego me ofreció:

- ¿Quiere tomar?-

- Sí -

Cuando uno toma *pejé*, y luego *yokó*, se emborracha lo mismo, por eso me dijo:

- Tome poquito -

Sentí que me emborrachaba, pero luego se me pasó. Me quedé allí unos cuatro días y luego regresé a mi casa. Seguí tomando el *pejé* que preparaba mi papá. Seguí tomando todo lo que estaba sembrado, quería terminarlo. Pero mi papá me dijo que no tomara más, que lo abandonara. Así dejé.

Después de eso ya tuve un hijo, me había bañado bien, y tomaba *yajé*. * Mi hermano lo preparaba. Seguía tomando y viviendo, como ya había avanzado [en el conocimiento]. Así vivía.

* Cuando Okomé se casó con esa mujer, [él] le había regalado una planta, como una semilla pequeña.¹⁹ Se la regaló para que dieran [de tomar] a los niños, también al hijo de él. Para que pudieran comer carne de sábalo.

Esa planta no se siembra en tierra, sino que se pone en una olla con agua, allí adentro cría las hojas. Cuando ella se fue, se llevó eso también. * [los seres humanos ahora] no tienen.

La mujer tenía un niño pequeño, pero que ya caminaba. Entonces él tomó las cortezas que habían quedado del *yokó* y las tiró adentro de la olla del agua. Otra vez el chiquito puso su excremento en la olla de un brujo, que se enojó y lo brujeó: el niño murió.

Cuando murió el niño, su mamá quedó llorando, y le avisó a su marido, al que está dentro del agua, a Okomé. Este se enojó, y cuando el brujo se fue a bañar al río, cuando estaba en el agua, [Okomé] lo brujeó, y se murió en seguida. Como si lo hubieran matado con una carabina, así murió.

La mamá del niño que había muerto dijo a su papá:

- Yo voy a ir a vivir adentro del agua, y no voy a morir -

Le explicó todo, y también le dijo:

- Cuando usted vaya a pescar, le voy a regalar pescado -

Luego se fue a vivir dentro del agua. Cuando su papá iba a pescar, tenía muchos pescados para colgar en un bejuco. Y así vivía, comiendo pescado.

Otros brujos se enojaron mucho. Tenían envidia, pues el papá de ella iba a pescar y en seguida volvía con mucho pescado. Entonces lo brujearon y murió.

La mujer que vivía dentro del agua escondió entonces a los pescados, los guardó. Y no asomaba ningún pescado cuando la gente iba a pescar. La gente no tenía qué comer. Pero había un *kuraka* que conocía a Okomé. Empezó a tomar *yajé* y a conversar con él. Le dijo que no

podían seguir así, sin pescados. Entonces él [Okomé] hizo subir a los pescados, y había muchos. * Ese que está dentro del agua [Okomé] no fue hecho por Ñañe, sino que vive ahí desde antes. A los que viven dentro del agua no los hizo Ñañe, sino que empezaron a existir cuando aparecieron los ríos. Y cuando en ese tiempo se habían secado los ríos, el Okomé, como ya no había agua donde vivir, había subido donde estaban las personas.

Venía como silbando, pero [no lo hacía con la boca], sino con el ano [risas], hacía como con un silbato. Sí, porque el que había ido, el niño que se había quemado, y el otro, el sol, los dos vinieron haciendo fuego. Venían quemando toda la selva.²⁰ Y como era tanto el sol, comenzaron a secarse los ríos. Por eso el que vive dentro del agua ha salido.

El Ñañe con el armadillo - que era gente - trataron de apagar el fuego, pero no había manera de hacerlo [...]. Después el Ñañe, como era el padre del sol, de ese fuego que estaba ahí, le ordenó que suba. Entonces ha subido, pero no más arriba de la altura de los árboles: hasta ahí llegaba el cielo. Pero los árboles crecieron mucho, hasta el cielo, ahí toparon.

El sol quemaba mucho, porque estaba muy cerca. La gente quería ir a buscar un poco de agua, pero se quemaban y morían. Una charapa dijo:

- Yo tengo el caparazón muy duro -

Y salió, y en seguida se murió [risas]. Entonces Ñañe cogió una caña brava y empujó [con ella] el sol hacia arriba. Y [el sol] se quedó allí, en el lugar donde está ahora.

Ñañe dijo:

- A partir de ahora [el sol] no va a quemar mucho, ustedes pueden seguir viviendo porque el sol va a estar siempre como ahora -

Y después le dijo a la gente:

- Ustedes, cuando tomen yajé, pueden subir a ver al sol. Los que no tienen miedo [de tomar]. Los que tienen miedo no lo van a ver -

Y ahí mismo hizo sembrar *yajé* y las otras [plantas alucinógenas], para que la gente pudiera tomar y ver a los animales en visiones, como las huanganas y las dantas. Y luego se iba a veces al cielo y regresaba.

* Sí, él sembró, e indicó:

- Cuando crezcan estos yajé, los pueden preparar -

Les indicó cómo lo iban a preparar y a cocinar bien espeso. También el *pejí*. * También [el *ujajay*], todo. Y como les había indicado, la gente ya sabía, y cuando crecían las plantas, preparaban y tomaban.

Cuando todavía no se fue [al cielo], le dijo a la gente:

- No duerman mucho, cuando yo venga ustedes van a responder cuando los llame -

Pero la gente se ha dormido y ha quedado sólo una nomás [despierta]. Ella le respondió a lo que él decía. Por eso no cambia el cuerpo y uno se vuelve viejo. Si todos hubieran respondido, quedábamos así como esos árboles que hay en el monte. Lo mismo podríamos cambiar nuestro cuerpo [no morir]. Como no habían respondido todos, sólo había respondido una ancianita. Por eso ella cambió de cuerpo.

Entonces ella dijo:

- Me voy, nieto, para allá -

Y cambió el cuerpo y volvió como una señorita. Y entonces el nieto pensaba que era una señorita y se había casado [con ella]. Ella empezó a soplar el fuego, y parecía una viejita, como la abuelita hacía. El decía:

- Usted hace como mi abuelita - [...]

Ella vivía así con el nieto, y él se había ido a flechar. Andaba así, por detrás de la chacra, flechando. Y luego ha encontrado ese cuerpo, lo que ella se había sacado, ¿no?

Y el nieto decía:

- Aquí está mi abuelita. ¿Cómo viene a estar aquí? -

Se acercó y la abrazó, la fue a abrazar, pero ese cuerpo se le cayó encima. Entonces él se asustó y gritó.

Regresó a la casa y comenzó a enfermarse, a tener fiebre. Era como calenturas, y se ha quedado bien enfermo como para morir. Entonces esa señorita le dijo:

- Yo voy a avisar - al abuelo de ese que se estaba muriendo.

[...] El avisó que: - Allá encontré como mi abuela, pero era sólo el cuerpo lo que ella dejó -

Entonces fueron los brujos y pusieron sus flechas [en el pellejo] y luego regresaron. Y luego esa jovencita se fue, llegó allá y se puso ese cuerpo y vino como una ancianita, venía llorando: "Mi nieto!". Y luego él se murió.

Entonces esa ancianita, esa abuelita, seguía llorando a su nieto. Y cuando él murió ella murió también. Porque ya le habían hecho mal los brujos en ese cuerpo que ella había dejado. Por eso había muerto.

Todos los animales, como las lagartijas, las culebras, los árboles que saben cambiar la corteza, todos esos han respondido lo que él [Ñañë] decía. Y esa viejita quería hacer despertar a los demás que estaban durmiendo. No despertaban, les movía la hamaca, nada. Y sólo unita había respondido. Por eso ella cambió el cuerpo y quedó como señorita. Si todos hubieran respondido, hubiéramos cambiado. Si todos hubiéramos respondido, hubiéramos cambiado de cuerpo cada fin de mes. Cuando llegaba el otro mes, así seguíamos, cambiando, *se'eyë*.²¹ Así hacen ahora las lagartijas y las culebras. [...]

* El *ujajay* no se cocina, sólo se le saca la corteza, se raspa con un cuchillo, se deja en un lugar donde le dé el sol, y cuando se calienta se toma. También hay un *yajé* del monte, el *tára yajé*. Ese crece en la selva, uno lo recoge, lo cocina y lo toma. El bejuco cubre un árbol, que hay que tumbar. Pero no se cortan los bejucos, sino que los deja allí. Si uno los recoge en seguida y los cocina, no emborracha muy bien, es un poco feo. Por eso hay que dejarlo tumbado unos cuatro días, luego recién se recoge. Van dos o tres compañeros y se corta la parte de arriba. La parte que está en contacto con la tierra no es buena. Lo cortan y lo traen en un capillejo grande.

Después se cocina, mezclando con los *yajé* que están sembrados cerca de la casa. Y se mezcla con *wa'í yajé*. Y la mezcla se cocina con *áiro tará yajé*. Es bien fuerte, y lo hace emborrachar a uno bien bonito. Se ven muchas visiones. [...]

[En el agua] están también los *ái kamí yái*.²² Son muy grandes y viven en el mar. Cuando uno toma y tiene visiones, ve el mar. También en estos ríos hay [cangrejos], por el Napo y el Aguarico. Pero no son tan grandes, y son redondos.

Esos [cangrejos de mar] tienen tres pinzas, y los de este río tienen dos. Porque el mar es muy hondo, ¿no?, y esos *ái kamí yái* son tremendos de grandes. Como el agua es muy profunda, esos cangrejos son tan altos como estos árboles [de alrededor de la casa]. Desde la tierra hasta donde terminan los árboles: así es de grande el cuerpo del cangrejo.

Los *añá pëkë* [del mar] también son así de grandes, y hay uno parecido a una boa, también es muy grande. Los sábalos y los *puntiyá* son como de esta altura [un metro y medio]. ¿Se pescan en el mar esos pescados grandes? ¿Se pescan o se lancean? [...]

Cuando un *kuraka* llama al *añá pëkë* para que venga, [el *añá pëkë*] entra en un río pequeño y trae a sus hijos, a sus pescados. Entonces por Siekoyá había muchos pescados cuando llegaba ese tiburón, así que la gente pescaba mucho. * Sí, [los hijos son pescados], no son [*añá pëkë*]. Por Siekoyá había familiares míos, que siempre estaban pescando porque había muchos pescados que habían venido del mar.

En el río había como una lagunita, un remolino, allí estaba el *añá pëkë* que había venido del mar. Un *kuraka* dijo a un hombre que no fuera donde estaba el *añá pëkë*, al remolino. Ahí había muchos sábalo y sardinas. Le dijo:

- No se acerquen mucho, lo va a hacer asustar -

Pero el otro no le creyó:

- Con mis propios ojos voy a ir a ver si hay *añá pëkë* -

Se fue caminando, y como a una distancia de 50 metros, vio a los pescados que saltaban. Quiso acercarse para mirarlos, y cuando estaba cerca, lo asustó, lo hizo temblar el grito del *añá pëkë*. Parecía que la tierra se movía. Asustado, salió corriendo [risas], volvió a su casa, y le avisó [al *kuraka*]:

- Me hizo asustar cuando me acerqué a ver -

- ¿Y por qué fuiste? Te dije que no fueras -

Un tiempo vivió allí esa ballena,²³ luego se fue. Dejó un poco de pescado. Luego los pescados grandes que dejó también se fueron. Los pequeños nomás han quedado en estos ríos.

Y luego vivían así, cuando se fueron todos los tiburones al mar. Seguían tomando *yajé*, entonces el que sabía llamar a esos tiburones, llamó a uno que vivía dentro de la tierra, ¿no? Apareció y estaba allí. Había traído a sus hijos, muchos pescados. Eran un poco más grandes que los pescados que hay en el río.

Antes, cuando iban en canoa, tenían que ir dando la vuelta por la curva del río y dar un rodeo. Cuando vino el *añá pëkë* cavó por dentro de la tierra. Las raíces quedaron encima, y un poco de tierra, pero por debajo ya era río, como un canal. La tierra estaba hueca.

Era como un brazuelo del río, pero la gente no se daba cuenta. Cuando bajaba el río, rapidito se secaba por esa vuelta, y se preguntaban:

- ¿Cómo es que se seca tan rápido? -

El río salía por otra parte. Entonces la gente decía:

- Vengan, vamos a ver -

Y vieron que los árboles pequeños ya estaban muriendo, porque no tenían cómo chupar [absorber agua]. Cuando yo vivía allá, era muy pequeño el brazuelo. Quizás ahora sea más grande.

Había un quichua, a su hija la habían enfermado los *watí*. La lengua se le salía de la boca. El cocinó *yajé* y vino a invitar a mi papá para que la curara. Le dijo:

- Compadre, venga a curar a mi hija -

Y fueron. Yo no estaba, porque estaba con el Mauricio, el patrón ése. Mi papá fue y la empezó a curar. La lengua entró otra vez [dentro de la boca], y luego esa niña se levantó. Y esa noche [mi papá] cogió en las visiones *wa'i mañá*, esa planta especial. * Sí [para pescar].

Mi papá dijo que le dieran de tomar [líquido] a la niña y plátano maduro para comer. Le dieron, y la niña tomó.

Al otro día, el quichua le dijo:

- Compadre, usted me hizo un gran favor curando a mi hija -

Y luego le regaló ropa, porque la había curado.

Mi papá ya tenía esa plantita, que se pone de carnada para pescar, y así se coge mucho pescado. Mi papá le dijo al compadre que no le contara a nadie. Le dio [parte de la planta], y la mujer la sembró e hizo un corralito pequeño para que no la rompieran los ratones.

[El quichua] hizo como [mi papá] le había indicado, y así pescaba. Luego se murió la mujer del quichua. Entonces él cogió las hojas, las guardó en un recipiente y las secó al sol. Y todo lo que tenía sembrado lo destruyó.²⁴

Una vez, nos habíamos ido con mi papá a vivir a otra parte. Estábamos en una casa alejada. Mi papá tenía unas plantas especiales, sembradas, que se usan para pescar. Allí vivía un pariente, Sebastián.

Y, como hace la gente que no cree, [éste] dijo:

- Voy a probar, a ver si es cierto -

Como no había nadie en la casa, fue y recogió esa planta. Y a la noche había ido a juntar avispas. Luego se fue a pescar en Siekoyá. Se sentó a un lado del camino, y mezcló las hojas junto con avispas y comejenes. Comenzó a tirar la línea, y vinieron muchos pescados, negreaba todo el río, eran tantos que los lomos de los pescados se veían como si fuera el piso de una casa.

Los pescados hacían mucho ruido, y ya parecía que venía su jefe, el *añá pëkë*. Y él, asustado, salió corriendo [risas]. Luego se fue a otra parte a pescar, utilizando como carnada solamente la avispa.

Después de un tiempo llegó a nuestra casa a tomar *yajé*, y luego de tomar, el que fue a pescar dijo:

- Fui a pescar en Siekoyá, pero no pesqué -

Y luego contó:

- Llevé las hojas que usted tenía sembradas, para ver si llamaban muchos pescados. Y vinieron muchos, haciendo ruido. Me asusté tanto que no pesqué -

Mi papá le dijo:

- No vuelva a hacer eso, sino lo va a comer [el *añá pëkë*], es bien jodido -

Luego le dijo que no sacara muchas hojas de esa planta. Si [uno] pone muchas hojas es peligroso.

Mi papá le daba a la gente de esas hojas para que fueran a pescar. Cortaba una hoja pequeña y se la daba. Así vivían, pescando.

Mi papá tenía también una planta de guadúa (*mamé*),²⁵ también encontrada por visiones. * Del cielo [trajo ambas plantas]. La tenía sembrada, y cuando querían cazar huangana, cuando arrojaban la lanza, no fallaba. Muy bonito tenían sembrado, y siempre conservábamos limpio el lugar.

Cuando mi papá murió, mi mamá cortó la planta. Pero esa planta, aunque se corte con machete, vuelve a crecer, la guadúa no muere. Entonces dejamos [el terreno] sin limpiar. Cuando crecieron los árboles [alrededor] se pudrió. [...]

* Ya no [hay *wa'i mañá* en la tierra], como la cortamos y dejamos pudrir ya no existe. Mi mamá cortó la planta. Ya no teníamos nada de esto, ya no recogimos porque no sabíamos cómo. Por eso no tengo ahora.

* Cuando un *kuraka* es bien avanzado, ¿no?, no debe mirar a una persona en los ojos. Porque en esta parte [entre las cejas] están esas flechas, *rawë*. Cuando uno mira a una persona en los ojos, se disparan por sí solas, es muy peligroso. Es como un avispero: cuando uno se acerca, las avispas se quedan así paradas, listas para picar. Es lo mismo [con las flechas invisibles del shamán].

Una vez vino de visita un [*kuraka*] de abajo [del Perú]. Cuando llegó, vino de visita, y no miraba directo [en los ojos del interlocutor]. Y señalar con los dedos también es peligroso, por eso siempre se sujetaba una mano con la otra, y así estaba.

Cuando uno es *kuraka*, todos los días suda, aunque no trabaje. Y por eso casi no se queda en la casa, porque se siente un poco mal, y se va a andar por la selva. Y siempre se está andando, uno no se queda en casa. * Claro, [tiene] más [calor] que otras personas. Ese sudor se llama *ëšë jujuë*.

Cuando uno toma chicha fuerte, y viene mucha gente invitada a una casa, y uno toca la flauta, cuando uno toca, dando la vuelta, suda bastante. Esta parte [el pecho] está bien mojada.

Cuando lo ven sudar [al *kuraka*], uno de los invitados dice:

- Aquí vinimos para tomar, no haga daño, hay muchos niños presentes -

Y uno responde:

- No estoy pensando nada [malo], pero el sudor sale así. No se preocupe -

Hay algunos brujos que no sudan así. Pero yo he sudado mucho. Porque he tomado mucho *yajé*, quizás eran las aguas del *yajé* las que me hacían sudar tanto.

Las flechas que están dentro del *kuraka*, se van, se alejan, y cuando se acercan a una persona, [ésta] siente como si le hubieran arrojado agua caliente. Y [el *kuraka*] ya las tiene [las flechas] en la boca, y parece que está haciendo así [apretando los dientes], y ahí ya saca las flechas. Por la nariz salen. Parece que uno está respirando, pero ahí se reúnen, y luego ya salen.

Cuando uno ya es avanzado, aunque no vuelva a tomar más *yajé*, brujea a las personas, porque las flechas pueden salir. Así, [cuando uno está] en otras casas. * Sí, sin querer. Así sucesivamente puede hacerse daño a la gente, entonces ya lo matan. Es muy jodido, por eso yo no hice daño a la gente.

Mi papá ya vio que era muy difícil [mi situación], entonces cocinó *pejí*, y me lo dio de tomar, rezando, y luego se me había pasado, se me había quitado. * Me quitó las flechas que tenía. Cuando tomé el *pejí* me quedé muy borracho, entonces con eso que tomé se quemaron todas las flechas que tenía. Todo se ha quemado, yo me quedé sin nada.

Cuando me pasó la borrachera me quedé como enfermo. Y luego sólo he tenido la posibilidad de curar a una persona cuando la brujeban. Y por eso vivo hasta ahora.

Como ya se habían quemado todo [las flechas], ya no puedo hacer daño a la gente, y vivo así tranquilo. Converso con la gente bastante y me puedo reír. Vivo tranquilo porque ya no tengo [flechas]. Y

uno ya no siente ganas de hacer daño a la gente: como no tiene [flechas], se siente mejor. Cuando una persona se enferma puedo curarlo. Sólo esto [esta posibilidad] tengo.

* Los *mawájo pái* lo ayudan [a hacer daño]. Vienen dos *mawájo pái*, y con la persona son tres. Ellos lo llevan a otras casas para que haga daño, para que brujee. Pero cuando uno ya no tiene [flechas], puede andar nomás con ellos, pero no hace [daño]. Así se anda lejos.

Cuando uno es *kuraka* y va a hacer daño a la gente, no va buscando, pensando:

- ¿A quién voy a brujear? -

Si encuentra por ejemplo a un niño, lo brujea, ¿no?

Y si un *kuraka* quiere hacer daño a otro, se va con los *mawájó pái*. El otro *kuraka* ya se da cuenta:

- Alguien que me va a hacer daño ya está cerca -

Y el otro se convierte en un pelo pequeñito y lo brujea.

El *kuraka* puede pensar:

- Como yo soy bien avanzado, ¿quién va a venir a hacerme daño? -

Pero aunque uno sea avanzado, es posible hacerle daño. Como [el *kuraka*] puede transformarse en un pelo, puede hacer daño.

De mí hay personas que dicen que soy brujo, y que estoy haciendo daño a la gente. Los que viven por Campo Eno dicen eso. Pero aunque digan, yo no hago nada. No hago caso aunque hablen de esto, y vivo tranquilo. Pero si me brujean a mí, yo también puedo hacer daño. Con mi pensamiento solo puedo hacer daño. * Claro, [decían esto] cuando estaba acá Víctor. También ahora están diciendo así.²⁶ Como ya no tengo [flechas] con qué hacer [daño], no lo hago. Pero si los otros *kurakas* tratan de hacerme daño, ahí sí puedo hacer. Pero de por mí sólo no puedo salir a hacer daño a la gente.

* Los que son primero más avanzados, los *kurakas* antiguos, ellos le dan de tomar y rezan, por el sol. El sol tiene flechas. El da las flechas, cuando uno toma [alucinógenos]. En la casa del sol hay muchas de esas flechas, y en casa de Wañë también.²⁷ También en la casa del arcoiris, *ñañamí*. Y los tigres también tienen. * Los tigres del monte.²⁸

Cuando una persona que es *kuraka* reza y le da de tomar [al aprendiz], como él ya había visto, ¿no?, es como un anticipo para que [el otro] pueda ver a su vez. Entonces le dan a uno de tomar, y [las flechas] vienen ya de por sí solas. El mismo que da de tomar, cuando ve que uno es bien avanzado y tiene mucho [muchas flechas], y será una persona muy peligrosa, él mismo le da de tomar para que se quemen todas. Y después él ya no tiene, queda como una persona. Pero uno sí puede convertirse en *mawájo pái* y andar con ellos.

Cuando uno anda con los *mawájo pái* no hace daño a la gente, sino que anda así paseando nomás. Por ejemplo primero va hacia el este y vuelve por el oeste. Pero no se demora mucho tiempo. Si uno sale a orinar, ya puede andar y volver, porque los *mawájo pái* andan muy rápido. Cuando uno sale a andar con ellos, ellos lo transforman como uno de ellos. Y le dan una corona de flores, de las flores del árbol *kanjé*. * Sí [hay por acá]. Es una corona bien roja porque las flores tienen este color. Entonces uno se la pone, y sube para arriba, y baja en seguida por el este, y viene por encima de la tierra enseguida. No tarda casi nada. Así uno vuelve a su casa. Ha estado andando, pero nadie lo sabe. Así se anda.

* Esa mujer de la que hablamos no sabía rezar para espantar a los *watí*, a los tigres.²⁹ Pero los demás, los *kurakas* hombres, sí sabían. Entonces, por primera vez, ese cangrejo enseña a la mujer a rezar y por eso, aunque no sean *kurakas*, pueden espantar a los *watí*. Como ella viajaba muy lejos de los familiares, [y tenía hambre] ella quería comer al cangrejo, pero esa tarde no prendió el fogón y lo guardó [al cangrejo]. Y esa noche, cuando llegaron los *watí*, el cangrejo enseñó a esa mujer a rezar. Creo que ella ha enseñado luego a otras mujeres.

A ese cangrejo que le enseñó, ella, al otro día, cuando fue caminando, lo soltó, lo dejó en un esterito pequeño, diciéndole:

- Viva aquí -

Yo no sé los [rezos] que enseñó el cangrejo, pero sí sé rezar (*sa'iyè*). * Sí, [son] otros [rezos]. Los que yo sé no me los enseñó ninguna persona, pero si alguien me pide como auxilio, sí los puedo enseñar. * Cuando ví visiones me los enseñaron los *watí*.

* Los *watí* enseñan los mismos rezos a todos los *kurakas*. Cuando vemos en visiones, vemos a los *watí*, y ellos enseñan a rezar.

Si una persona viaja lejos, y tiene que dormir en el camino, toma brea y una candela. Quema la brea y reza. Entonces a la noche los *watí* no hacen ningún ruido, y puede dormir tranquila.

Uno [un rezo] es contra los *pái jóyo watí*:

Pái jóyo watipí pai jóyo ke'kepi re watí tsíñá ne'ñá

ma ñá ñesená ponarú te'yo saokó koase watí me'meñá kërë saokë

“Que los *pái jóyo watí* tengan miedo y dirijan sus espejos (= rostros) hacia otro lado para brillar (= mirar) en otra dirección.

Que se vayan como uno se va arrastrando un canasto para poner casave”.

Cuando los *watí* llegan en la dirección de la casita, y el que está dentro reza, ellos lo ven como si fuera un gusano grande. Entonces ya tienen miedo y se van a otra parte. Y cuando uno se duerme y vienen los diablos, lo ven como si estuviera rodeado de bejucos y espinas. Y más afuera ven más bejucos y avispas. ¡Cómo van a poder acercarse si hay avispas y espinas, ¡cómo van a poder entrar! Cuando uno reza, los *watí* ven así.³⁰

También se puede rezar en contra de los tigres, de esos que comen a la gente. Y cuando vienen y miran, ven como un avispero, y espinas alrededor de la persona. ¡Cómo van a poder acercarse los tigres! No pueden acercarse y se van. Se dice así:

Sëomeá sëo sëo mea yái kui'né

*Sëo meá yái tsiti'uná kuachajë
 sëo mea yái, yái keiná yurupë
 yái kë'të, kë të tunuraokená
 Sëo meá yái yose'ná jé pa'ioní yosé'ná kiri saokëná*

“Acostumbrado a comer gente,
 tigre acostumbrado a comer gente,
 que no llegue donde esta criatura está durmiendo.
 Viene rodando como un recipiente de metal donde está la gente.
 El tigre se retira, llevándose sus azuelas (= colmillos) y haciéndolas sonar”.

Uno prende el fuego, y al mismo tiempo se reza, no se habla [en voz alta], sino que uno piensa. Así, uno sopla la candela, pensando que va a espantar a los *watí* y a los tigres. Y aunque uno piense, y no lo diga con palabras, no vienen. Miran y se van.

Cuando uno va de cacería y hay un tigre cerca, uno reza, y se sopla en los pies. Y aunque vaya muy lejos, el tigre que lo quería seguir, ya no lo sigue.

[Cuando] una persona no sabe rezar, a veces los tigres bravos la siguen, y no sabe cómo espantarlos. Pero el que sabe rezar y va de cacería, se da cuenta [de] que lo sigue el tigre. Cuando el tigre llega, ve como si [la persona que ha dicho la fórmula] estuviera rodeada de espinas, entonces se va a otra parte. ¡Usted también tiene que aprender a rezar! [risas].

También hay rezos [para pronunciar] cuando uno anda en el río, remando, para rezar al *añá pëkë*.

*Okó mamé yoyëptí mamé jiorú nekakë nakoa wajë ya'yapí
 nëkakëná*

“Que el pescadito (= *añá pëkë*) que está dentro del agua sienta miedo y permanezca allí”

Uno reza y luego sopla en el remo. Como siempre hay en un remolino [donde están] los *añá pëkë*, cuando uno va remando se ven desde lejos. Y entonces tienen miedo, y se quedan quietos. También cuando se frotan los remos con tabaco tienen miedo los *añá pëkë*.

* Una [sola vez hay que decir el texto]. Una sola vez, cuando uno va a dormir lejos o se va de cacería, se reza, y eso alcanza mientras uno está ahí. [Lo dicho] no se cae, no se termina, no se quita. Recién cuando uno regresa [a su casa], se quita eso [la fórmula deja de actuar].

También hay otro rezo. Hay unos monos que andan de noche, que llamamos *ñamiwéy pinsú'yó*. * Sí [son dos nombres para el mismo mono]. El puede mamar de una mujer que tiene una criatura [de pecho]. Para que no venga, no se acerque, hay que rezar. Hace mucho tiempo vinieron esos monos y comieron a una mujer. Es muy peligroso. Cuando salen de cacería y duermen, y tienen una criatura al lado, la madre piensa que es el niño el que está mamando, pero es el mono. Y después cuando mama el niño, se muere.

También están el *máë* y el *sanëpe*, son como aves, como un águila. Cuando vienen, si está el fogón prendido, se sientan sobre el fogón y lo apagan. El fuego se apaga como si se regara con agua. Entonces comen a la persona que está durmiendo.

Unas personas habían salido de cacería. Ese *pinsú'yó* mamó de la mujer, y luego [ésta] dio de mamar a su hija, que se enfermó muy gravemente. Cuando volvieron a la casa, donde había un *kuraka*, al llegar cocinaron *yajé*, y él vio en visiones. Curó a la niña y dijo [a la madre]:

- Cuando usted estaba durmiendo llegó ese mono y mamó de usted. Después usted le dio de mamar a la niña y por eso casi se muere - [...]

Mi hermano que vive aquí en la bocana del Shushufindi, el David, no sabe rezar. Cuando llegaron esos [monos], venían para comerlo, entonces él contó que como él no sabía, dijo [la fórmula] más o menos. Y aunque la dijo un poco mal, los espantó [risas].

También hay otro *watí*, el *Tsantsáyo watí*. es el diablo que vive dentro del agua. Con su chonta [con su flecha, un *kuraka*] le hace daño a la gente, lo embruja. La gente se enferma, y aunque siga comiendo y tome chukula, uno adelgaza. Aunque coma carne y pescado. Porque le hicieron daño con la chonta del *Tsantsáyo watí*. Uno sigue adelgazando y se muere. Porque le hizo daño la chonta del *Tsantsáyo watí*.

Se puede hacer daño también con la chonta del sol, *ēsē rawē*. Lo mismo pasa: la gente adelgaza y muere. Para que muera más rápido tienen otra chonta, le hacen daño y [la persona] aguanta un sólo día, al día siguiente muere.

Y es peligrosa la chonta del *añá pēkē*. Cuando le dan de tomar *yokó* a una persona, y le tienen envidia, después de tomar siente el estómago hinchado, y cuando defeca, sale pura sangre, y luego muere. * Es conseguida [del *añá pēkē* por un *kuraka* maligno, el *añá pēkē* no la envía de por sí].³¹ El no hace eso, cuando le piden que haga mal, él lo hace. Pero no hace directamente, sino que lo usan para hacer daño.

También está la chonta del tigre, *yái rawē*. También con eso matan a la gente, aguantan un día, y al día siguiente mueren. Y cuando hay *kurakas*, y cocinan rápido *yajé* y lo toman, pueden curar. * Todo [se puede curar], pero si el *kuraka* vive muy lejos, y lo van a buscar, [el enfermo] se muere.

Esto usan los *kurakas* malos, que no aman a la gente. Hacen daño cuando toman *yajé* y ven en visiones el aire, el sol y todos los *watí*. Pero esos que hacen daño a la gente no son muy avanzados, son poco avanzados. Y ellos piensan de sí mismos:

- Soy muy avanzado -

Pero no, no saben mucho, sólo saben hacer daño a los demás.

Cuando se toma poco *yajé* se hace mal a la gente. Cuando uno toma bien espeso el *pejý* el *yajé*, cuando uno termina de tomar, se siente mucho mejor. Ya no tiene chonta, pero [aunque] puede hacer daño a la gente, uno ya no piensa en eso.

La primera vez que uno toma *yajé*, uno ya conoce todo eso: coge las chontas y puede ir a hacer daño. Pero como mi papá estaba ahí, cuidándome, yo no sentía esto, no tenía intención de hacer daño. Vivía tranquilo. Luego seguí tomando bastante *yajé*, y ya se me pasó eso de hacer daño a la gente. * Sí, así es. Es una tentación.³²

Cuando uno ya toma bien espeso, puede ver a los *watí* que están dentro de los árboles, dentro de las raíces. Debajo de la tierra donde

vive también gente, los *watí*, todo se ve. Y cuando uno toma, pero no tiene chonta, se vuelve como una mujer, que nunca ha tomado [alucinógenos]. Aunque uno es así, sabe cómo curar a una persona enferma. También uno se puede formar como *watí*, uno también puede curar. Uno siente como si no tuviera nada, pero es bien avanzado.

Cuando un niño se enferma debido a los *watí*, como soy bien avanzado, cuando me lo traen, ya veo como una telaraña que envuelve al niño, que está por encima del niño, y lo puedo curar. Pero cuando uno no ha avanzado, cuando ve la visión por la mitad, ¿no?, aunque sea brujo, no puede curar al niño cuando tiene la enfermedad de los *watí*. No ve la telaraña que está envolviendo al niño. El pide que cocinen *yajé*, y toma, y se pone a curar, pero no cura. [...]

Mi hermano David fue una vez con su hijo a buscar *jinkó* [larvas comestibles de coleópteros]. Y oyeron cómo una persona estaba hablando. Y se ha enfermado mucho, se sentía muy mal. Le decía al sobrino, al Delfín, que era niño:

- Usted tiene que saber: ahí en el lugar donde anduve con usted, me hicieron mal esos *watí*, me están comiendo, y no voy a vivir. Usted tiene que recordar lo que ha pasado -

Luego regresaron a la casa. Allí quedó como con fiebre, y al otro día cocinaron *yajé*, y luego fue un *kuraka* [a curarlo]. Llegó allí a la noche y empezó a tomar y a curarlo. Pero al día siguiente [mi hermano] no había mejorado. Y luego, como no lo curó bien, la mujer de él [del *kuraka*] decía:

- Vamos a volver a nuestra casa, en vez de trabajar allá estamos acá perdiendo el tiempo -

Creo que ella no quería que lo curara. Yo estaba allí, escuchando. El *kuraka* más viejo no me hablaba, no me hacía caso.³³ Decía:

- Esta noche lo voy a curar otra vez -

Estaba en la hamaca, acostado, pero ella [su esposa] seguía molestando:

- Vamos, ¿por qué no me escucha? -

Y seguía:

- ¿A qué hora nos vamos a ir? ¿Por qué no me hace caso? -

Y luego, como a la 1 de la tarde, él dijo:

- Vamos, si tú quieres ir -

Saludó a la gente que vivía allí en la casa, diciendo:

- Me voy, porque ella me dice que vayamos -

Entonces yo le dije:

- Vaya nomás -

Después que se fueron, mi hermano seguía muy grave, igual que antes. Ya se estaba desmayando. A la noche, pregunté:

- ¿Dónde está lo que sobró del *yajé*, para tomar? -

Tomé, y mi mamá me trajo en una tacita pequeña, para que rezara allí y le diera de tomar a mi hermano. Recé y le dí de tomar. * No [no era *yajé*] sino agua de *ñumí*. Yo estaba en la hamaca, y me había sentado donde estaba mi hermano para curarlo. Mientras lo curaba no me daba cuenta que estaba pasando la noche, pero de pronto se oyó el canto del gallo. Al poco rato amaneció. Le pasé las manos a mi hermano por el cuerpo, y entonces él se levantó de la hamaca y dijo:

- Ahora ya me siento mejor, no me siento tan grave -

Yo le dije:

- Ya va a sanar, ya no hay nada -

Y luego ya se mejoró.

Había un *kuraka* que andaba por el cielo, había ido al otro lado del agua, y luego ha regresado. * No, no era *kuraka* de esta tierra, sino que era del cielo, de los *nuní pái*. El quería conocer y andar. El se pone

una *kushma* negra para ir, y también la corona es negra. Cuando va del otro lado del agua para visitar a la gente [muerta], al otro día se va hasta el fin de la tierra, donde está el *Tiuntupë*.

El contó a los *kurakas* que tomaban *yajé*. - Cuando le convidan a uno con *chukula*, no hay que tomar mucho, sólo un poquito -

Como son mucha gente, le dan de tomar bastante al visitante * Sí [los muertos le convidan]. No hay que terminar la bebida, sino tomar sólo un poquito.

Tienen ollas de barro, desde la más grande hasta la más chica. Los *nuní pái* y también los que han muerto [tienen estas ollas]. Se las hizo el Ñañë hace mucho tiempo. Hasta ahora cocinan en esas olla, toman y beben ahí mismo. También el Ñañë les hizo esos soportes para poner la olla sobre el fuego. Les hizo altos, para cocinar la chicha y bajitos para poner el plato para hacer casave.³⁴

Allá [al mundo de los muertos] no pueden ir los *kurakas* cuando toman *yajé*. Si uno va, y se termina la borrachera de *yajé*, puede morir allí mismo y quedarse ahí. Y no hay forma de regresar [al mundo de los vivos]. Por eso no van, los ven nomás [a los muertos].

Pero la gente *nuní pái*, como hay allí esos tallos [vegetales] muy largos, hacen con ellos como si fuera un puente, muy largo. Ponen tres tallos para pasar, y así llegan al puerto donde viven los muertos, del otro lado.

Cuando uno toma *yajé* ve en visiones el camino por donde pasan ellos. Pero no se puede ir [por allí]. A los siete días que anduvieron por ahí, [si] uno toma *yajé*, ve los tallos caídos. Pero si pasaron unos diez días, ya no los ve, porque se levantaron otra vez.

Había un *kuraka* que se llamaba Jorge, y a él le habían dicho que iba a ir a vivir con los *nuní pái*. Pero había insultado a mi papá, y mi papá se enojó, y quería hacer que se lo comieran los *añá pëkë*, pero la gente que vive al otro lado del mar, le dijo:

- Dénoslo a nosotros, vamos a llevar a una persona para que viva allá con nosotros - [...]

Y la gente *nuní pái* se lo llevó. * No [no son los muertos], son gente de otro lugar. Esta gente tiene la piel como usted, el cuerpo bien blanco.

En otra parte del cielo vive la gente muerta que ha ido para allá. También los siona y los coreguaje. Hay unos diez pueblos donde vive gente. Y se llega por el río Umejatsiyá, uno sube en una canoa y así llega adonde viven otros grupos: los *ka'mikatsiyá*, los *nuníwajé*, los *choriwekó*.³⁵ Y un poco más allá de ellos viven los siona que han muerto.

Los *ñanserapái* son los que viven al final de la tierra, donde se acaba [las márgenes del mundo]. Tampoco mueren, viven para siempre. Ellos viven como vivimos nosotros, pero no mueren. Viven cerca de una laguna muy grande, en la que hay muchos tucanes, *ñansé*, por eso se los llama *ñanserapái*, “la gente de la laguna de los tucanes”. Esa gente tiene coronas hechas de plumas de tucán y del pájaro *jě'ě saipě*. Las plumas de la corona son bien azules. Allá viven ellos, yo los ví.

[Cuando el *kuraka* está cantando, en la sesión de alucinógenos] El alma, *joyó*, es la que sube al cielo. Aunque uno está sentado ahí y canta, pero uno siente que ya está en el cielo, y ve también muchas cosas. Así se anda. Como uno tiene mucho *yajé* cocinado, toma mucho, y dice:

- Me voy a pasear en una barca de metal -

Entonces uno, aunque esté sentado en la hamaca y cante, el *joyó* de uno anda ya por allá, visitando a la gente [del cielo].

Cuando se termina el *yajé*, uno le dice al que lo está conduciendo por el río:

- Vamos a regresar, porque ya mismo se termina [el *yajé*] -

Entonces ya uno regresa, porque ha ido sólo el alma.

Todos [en el cielo] tienen sus lanchas. La gente siona, coreguaje, tama, toda esa gente anda en su lancha. Ellos mismos manejan y visitan a la gente de otro pueblo que viven más lejos que ellos. Así andan.

Los coreguaje no se ven como muertos. Se ven como una persona viva. Como son brujos muy avanzados, se los ve como una persona muy alta. * Sí, todos [los coreguaje muertos]. Nunca [risas] mueren los *wiñáo wái*. * [Los muertos también] viven para siempre.

Notas

- 1 La danta es el animal máspreciado de caza, debido a su tamaño (pesa entre 250 y 300 kilos) y a la cantidad de grasa. Más adelante se afirma que tiene poca grasa, lo que hay que entender en función de que se la está comparando con una danta del inframundo.
- 2 Por debajo del inframundo se extiende una superficie de agua, de ahí la mención de la humedad; la sal húmeda tiñe de blanco las patas y el hocico del animal.
- 3 Su hermano se siente protegido por el hecho de que Fernando es un *kuraka* de grandes conocimientos.
- 4 *Cuniculus paca* (secoya: *semé*).
- 5 Es decir que estos animales cambian su comportamiento habitual cuando son convocados por un *kuraka*.
- 6 Bisnieto de Fernando, que en el momento de la grabación tenía un año.
- 7 Significa que su aspecto era antropomorfo (*paí* gente).
- 8 Su sobrina, el suceso debe haber tenido lugar alrededor de 1950-55.
- 9 *nu'tú*: planta que se agrega al achiote para perfumarlo.
- 10 Las plantas crecen en el mundo superior y el inframundo de forma invertida con respecto a las mismas plantas en la tierra: el achiote, que en la tierra es un arbusto, en el inframundo es un tubérculo. La yuca, que en la tierra es un tubérculo, tiene en el mundo superior los frutos en las ramas.
- 11 Las yucas son exprimidas para sacarles el jugo venenoso y obtener la harina. El líquido extraído se cocina con ají hasta obtenr una pasta oscura (*neá pi'dá*: ají negro) con la que se condimenta el pescado.
- 12 Fernando menciona a continuación algunos episodios del extenso relato sobre la visita de una mujer viviente al mundo superior.
- 13 Mochilero (secoya: *umú*, *Cacicus*). También en las canciones shamánicas se equipara al shamán con esta ave (véase Cipolletti 1988b).
- 14 Se refiere a Okomé, el dueño o jefe de los peces y animales acuáticos. Es decir, el *kuraka* ha abandonado el mundo superior y se ha sumergido en las profundidades del río.
- 15 La posibilidad de despedir calor es intrínseca del *kuraka*, el cual crece a medida que crecen sus conocimientos. Aquí su cuerpo despide un calor tan extremo que el contacto de su piel prende fuego a maderitas y una corteza de árbol.
- 16 Estos tigres son los que habitan en el mundo superior y ayudan al shamán en la venganza.
- 17 Los meses de mayo y junio son llamados “tiempo de la manteca” porque en esta época la capa de grasa de los monos, muy apreciada, alcanza su mayor grosor.

- 18 Al nombre de Rutayó se le agrega a menudo la palabra *nomió* (“mujer”).
19 *Tutututuu* es la onomatopeya para viento.
- 20 Algunos relatos sobre Okomé han sido publicados en Cípolletti 1988a:144 ss.
- 21 Se refiere al sol real y al segundo sol, que sólo ven los shamanes.
- 22 *Se’eyë* significa “no morir” y “cambiar de cuerpo o de piel”
- 23 *ái kámiyái*: lit. “grande-cangrejo-jaguar”. *Kamíes* la denominación del cangrejo común.
- 24 “Ballena” y “tiburón” son las palabras utilizadas aquí como traducción del animal mítico *aña pëkë*.
- 25 La planta pertenecía a la mujer muerta, que la había cuidado.
- 26 La lanza es fabricada de guadúa.
- 27 Mi pregunta fue si estas habladurías procedían de cuando vivían juntos en San Pablo con los pobladores del actual Campo Eno (la fisión se realizó alrededor de 1980).
- 28 La flechas proceden del sol (*ëšë*) o de *wañë*, un “segundo sol” que es privativo del conocimiento shamánico (véase la introducción).
- 29 Ya que según Fernando existen jaguares en la tierra, en el mundo superior y en el inframundo, en varias oportunidades - como aquí - pregunté de qué jaguares se trataba.
- 30 Poco antes yo había escuchado de su hermana Matilde el relato según el cual un cangrejo enseñó a una mujer las fórmulas de protección contra los *watí* (Cípolletti 1988a:108-110).
- 31 Quiere decir que para él, las fórmulas (*sa’iyë*) no actúan espantando a estos seres, sino que cambian la percepción de éstos, de modo que ven a un ser humano como un gusano o rodeado de elementos protectores.
- 32 Es decir, que el daño no lo hacen estos seres de por sí, sino un *kuraka* por medio de las flechas que les pertenecen a ellos.
- 33 Mi pregunta fue si el *kuraka* que se halla en este estadio del conocimiento tiene la tentación de hacer daño. Aunque Fernando no lo formuló así expresamente, esta noción se desprende de sus confidencias.
- 34 Fernando era muy joven en esa época, de ahí que el viejo shamán no reconociera sus conocimientos.
- 35 Se refiere a los pies de cerámica para apoyar la olla en el fogón.
- 36 Fernando se refiere aquí tanto a los muertos de etnias reales, emparentadas (coreguaje, siona) como a pueblos míticos del mundo superior.

EPILOGO

Cuando en septiembre de 1995 visité nuevamente a los secoya, había transcurrido un año desde la muerte de Fernando. Al saber de mi llegada, su nieto Marcelino fue a esperarme al aeropuerto de Lago Agrio (lo que nunca había hecho antes) y me saludó con estas palabras: “*Usted va a encontrar sólo su tumba*”. Cuando llegamos a San Pablo, sus familiares, al vernos, lloraron desconsoladamente: así como Fernando se había ido convirtiendo, con el paso del tiempo, en el motivo principal de mi estadía en San Pablo, su familia lo había interpretado del mismo modo; por lo menos, mi presencia les recordaba inexorablemente a Fernando: Esta estadía estuvo para sus familiares y para mí marcada por la impronta de su ausencia, y nos aferrábamos a su recuerdo, recordándonos mutuamente episodios y vivencias compartidas en los “viejos tiempos”.

El fallecimiento de un intelectual, de una destacada personalidad, es para sus coetáneos una pérdida considerable, incluso para quienes no lo conocieron directamente. Esta sensación de pérdida irremediable es mayor aún en el caso de sociedades pequeñas numéricamente, en las que cada individuo conoce a la totalidad de las personas que la componen. Un fallecimiento significa en ellas la muerte del más próximo. Y en el caso de que esta personalidad fuera vista por su entorno como el conocedor más cabal de las tradiciones religiosas y uno de los más sabios shamanes vivientes, puede imaginarse qué vacío producirá su desaparición en el círculo de su familia y sus aliados.

Bajando en canoa el río Aguarico, una media hora antes de llegar a San Pablo, se pasa por la orilla derecha la aldea de Campo Eno, reconocible desde lejos por los techos de las viviendas y algunas canoas atadas en la orilla. Esta vez apenas ví una que otra canoa y muy pocas

casas. Mi sorprendido comentario acerca de lo despoblado que se veía Campo Eno no tuvo respuesta; y recién más tarde supe de qué modo este hecho se hallaba relacionado con el fallecimiento de Fernando.

Tradicionalmente, el muerto es envuelto en su hamaca y enterrado en una cámara sepulcral cavada en el piso de la vivienda, cuyas paredes se recubren con corteza arbórea y varas de bambú, cortadas longitudinalmente y partidas al medio, de modo de obtener una superficie plana. La hamaca, en la que se halla el cadáver, se cuelga de dos postes erigidos verticalmente en la cámara, cuidando que quede suficiente espacio alrededor para evitar que el cadáver entre en contacto con la tierra. Junto a él se colocan todos los objetos que eran propiedad del muerto. Sus sembradíos se queman o destruyen. Por último, la casa es abandonada, y los familiares cercanos se mudan a otro lugar, con el fin de evitar la cercanía amenazante del muerto y del daño (*rawë*) que lo ha matado. Luego de un tiempo prudencial, que varía entre varios meses a un año, regresan generalmente al mismo lugar y construyen una nueva vivienda a cierta distancia de la anterior. La tumba no recibe ningún cuidado, de modo que luego de cierto tiempo, la vegetación selvática la devora y vuelve identificable el lugar.

Los rituales mortuorios tradicionales entraron en colisión a partir de 1960 con las concepciones de los misioneros protestantes del Instituto Lingüístico de Verano, quienes predicaban la necesidad de enterrar a los muertos en un ataúd y destinaron un lugar cercano a la aldea para ser utilizado como cementerio. Unos pocos muertos fueron enterrados allí, pero la práctica no fue aplicada consecuentemente, y cuando los misioneros se marcharon en 1981, fue abandonada. Colocar un muerto en un ataúd colisiona de modo frontal con las concepciones secoya sobre la existencia postmortal, que probablemente estos misioneros fundamentalistas ignoraban (o, en caso de conocerla, lo que sería aún peor, la consideraban una “superstición” que era necesario extirpar). El cuidado que se pone en que el cadáver se halle en contacto con la tierra se halla íntimamente relacionado con la escatología: El muerto debe levantarse e iniciar el viaje al más allá, situado en el mundo superior, donde continuará su existencia. Enterrar a una persona en un ataúd equivale a negarle la posibilidad de la existencia en el mundo de los muertos, o sea, matarlo definitivamente. Aún en 1983, cuando lle-

gué allí por primera vez, los secoya se preguntaban ansiosos acerca del destino postmortal de los fallecidos que habían sido enterrados dentro de un ataúd. ¿Habrían podido liberarse de su prisión? ¿Habrían sido capaces de sacudir las asfixiantes masas de tierra que los aplastaban e iniciar el viaje?

Aunque Fernando nunca perdía su tranquila dignidad, esta posibilidad le preocupaba de modo tal, que en varias ocasiones se refirió a la necesidad de que lo enterraran según las costumbres tradicionales. En unas conversaciones con algunos de sus jóvenes parientes, comentó:

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

Su familia cumplió el deseo de Fernando: se colocaron sus pertenencias dentro de la tumba y se lo enterró con su collar de colmillos de jaguar y su “corona” (*máro*) de plumas, los mismos que se ven en una de las fotos que acompañan este trabajo. La cámara sepulcral fue cavada del modo tradicional, pero con la diferencia que no se hizo en el piso de la casa, sino en un lugar a unos pocos minutos de camino. En un aspecto su tumba se aparta de un modo eclatante de las costumbres tradicionales secoya y de la mayoría de las culturas de las tierras bajas. En vez de permitir que la vegetación tropical la devore y la vuelva irreconocible - una irreconocibilidad que es buscada *ex profeso* -, ha sido provista de un techo de zinc. Alrededor de ella, sus familiares plantaron arbustos ornamentales y la ausencia de toda hierba demuestra el cuidado que se le brinda. Sobre la chapa se escribió con pintura su nombre y la fecha de su deceso. Este intento de mantener vivo el recuerdo de un muerto es una innovación, como también lo fue el que su hija me haya pedido una foto de su padre para conservar, ya que tradicionalmente contemplar el retrato de un muerto causa desazón y miedo.

Tal como vimos en los textos anteriores, al deceso de un shamán siguen tormentas y fenómenos meteorológicos violentos, que aterran a los sobrevivientes. Fernando había explicado a su familia los sucesos que se originarían luego de su muerte y les había aconsejado cómo debían comportarse, a fin de evitar males mayores. Luego de su muerte se originarían vientos fuertes, ciclones y tormentas, ante los cuales sus familiares no debían gritar ni llorar. Recién cuando hubiera pasado la borrasca debían proceder a enterrarlo. Si se comportaran de otro modo, existiría el peligro de que la tierra se hundiera y con ella, la aldea.

La muerte de un shamán reactualiza entonces sucesos que se dieron en el tiempo originario, pero que pueden repetirse en esta ocasión. Como hemos visto, el cosmos presente se originó a partir de un cataclismo, provocado por Rutayó, acompañado de una inundación que arrasó con el cosmos que existía hasta entonces. Según la tradición secoya, este acontecimiento sucedió una vez, al principio de los tiempos, pero podría suceder otra vez. Las ocasiones peligrosas surgen al no respetar la conducta ritual adecuada durante la bebida de plantas alucinógenas y también - como en este caso - a la muerte de los shamanes. De ahí que Fernando insistiera en el comportamiento que debía mantenerse luego de su fallecimiento:

“Al momento de mi muerte, o tal vez después de mi entierro, pueden surgir fuertes vientos o incluso tempestades. Fíjense ustedes en el cielo; si lo ven con líneas blancas y oscuro comprenderán que llega el huracán. No bajen entonces de su casa, no correen, 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 un gran curandero cosas como esas, algunos alcanzaron a verlas.¹ 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 1990:120).

El temor que inspiran los recién fallecidos parte del convencimiento de que sus emociones y sentimientos siguen vigentes por un

tiempo. La muerte no los arranca de raíz y repentinamente de la vida, sino que deben acostumbrarse a su nueva existencia. Se les atribuye el extrañar su vida terrena, sus seres queridos y sus posesiones, que regresan a buscar. Por este motivo, la relación entre muertos recientes y deudos es sumamente difícil. El grado de peligrosidad de los muertos se halla directamente correlacionado con la posición social y la potencia espiritual que tenían en vida, de modo que la peligrosidad de shamanes fallecidos es incomparablemente mayor a la de una persona que no lo es.

Al morir Fernando, su hija se marchó a Cuyabeno, aproximadamente a un día de viaje de San Pablo, a fin de poner distancia en el período riesgoso que sucede inmediatamente a un deceso. Cuando volvió, varias semanas después, oía en su casa ruidos extraños, y pequeños objetos - ramitas y guijarros - caían desde afuera hacia el interior. Atemorizada ante estos signos que le demostraban la presencia de su padre, contempló la posibilidad de abandonar definitivamente el lugar. No lo hizo, entre otras cosas, porque la convenció su tía Matilde, la hermana de Fernando, de unos 74 años de edad y profundos conocimientos de las tradiciones.

Matilde tuvo, a la muerte de su hermano, con el que estaba muy unida, experiencias aún más terribles que las de los otros miembros de la familia: Fernando tiraba con fuerza de la puerta durante las noches, intentando abrirla, lo cual no le fue posible debido a que ella, en sabia precaución, la había amarrado fuertemente. Por las noches, Matilde apenas lograba conciliar el sueño, pues su hermano caminaba incesantemente por encima del techo de la casa. A pesar de estas experiencias sobrecogedoras, fue ella quien tranquilizó a sus familiares con consideraciones surgidas de su larga experiencia: así se comportan siempre los recién fallecidos, pero en algún momento aceptan que su lugar no se halla más en el mundo de los vivos y cesan de visitar a sus parientes (Matilde P., comunicación personal, San Pablo, septiembre 1995).

El intenso sentimiento de pérdida y el duelo que provocó la muerte de Fernando en sus familiares, desencadenó en Marcelino, uno de sus nietos, una profunda crisis existencial, de la cual me habló en nuestro siguiente encuentro. Cuando, poco después de la muerte de su

abuelo, iba a trabajar en la chacra, oía un batir de alas, como si una gran bandada de pájaros volara por encima de su cabeza. Cuando alzaba la mirada los ojos, no veía en el aire ningún pájaro. A veces lo sacudían fuertes vientos, que se calmaban tan súbitamente como se originaban. Todos estos signos delataban a Marcelino la presencia de su abuelo.

En un primer momento Marcelino pensó en suicidarse, una opción de los secoya en situaciones extremas de dolor y duelo, especialmente cuando se ha perdido a la madre o al padre. Más tarde pensó ir a vivir a Guayaquil.² Recién pasados varios meses y luego de numerosas conversaciones con su esposa, una mujer joven de gran personalidad, ésta logró anclarlo nuevamente en su responsabilidad de esposo y de padre (Marcelino P., comunicación personal, San Pablo, septiembre 1995).

A nosotros puede parecernos curioso que la muerte de un abuelo pueda conducir al suicidio, ya que tenemos el consuelo de que un anciano ha vivido mucho tiempo y ha “cumplido” su existencia. Para los secoya, por el contrario, el deceso de una persona querida no es más fácil de aceptar porque se trate de un anciano, que además estaba enfermo desde hacía tiempo: como hemos visto en los textos anteriores, existe la certeza que la muerte no sobreviene por enfermedad o debilidad, sino a consecuencia de la actividad maléfica de un shamán. Por eso, a diferencia de lo que sucede en nuestro mundo occidental, aquí no existe el consuelo de que una persona había gozado de una larga vida o que había llegado su hora. Cada muerte es una concreción de la malignidad, un traspaso de los límites de la convivencia, y esta malignidad se revela como tanto más fuerte cuanto más poder tenía quien sucumbió a ella.

El desconocimiento de esta concepción de la muerte llevó a algunos extraños a bien intencionados pero fallidos intentos de consuelo: un guía turístico de Quito (para el cual Marcelino conducía a veces la canoa), me contó que había intentado consolarlo, pero sin éxito, con el argumento de que su abuelo había alcanzado una edad avanzada. Pero la muerte de un anciano - sobre todo si se trata de un shamán - es más terrible que la de un niño o quien no es shamán, pues significa que ha sido vencido por un rival. El shamán enemigo que se encuentra detrás

de esta muerte, no sólo provoca dolor, sino que hace también tambalear el edificio de la seguridad personal, al perderse a un shamán protector, ya que significa también una amenaza latente para los parientes del fallecido, que se hallan ahora desprotegidos frente a una malignidad que podría seguir actuando.

Teniendo en cuenta que cada deceso delata en sí la existencia de un culpable, cabe preguntarse quién es visto como tal y cómo se descubre su culpa frente a la opinión pública. En la detección del culpable, la organización social y política de los grupos locales de lengua tucano occidental juega un papel decisivo. Aunque siempre son posibles eventuales alianzas, los grupos locales mantienen entre sí relaciones lábiles. En este caso, los habitantes de San Pablo y Campo Eno se ven a sí mismos como diferentes, y se definen como siona y secoya respectivamente. Su enemistad data de antiguos tiempos y sólo fue superada por escaso tiempo, cuando vivieron juntos en la década del 70, a instancias del misionero. Cada grupo local se agrupa alrededor de uno o más shamanes aliados, que rivalizan con sus colegas de otros grupos. Periódicamente circulaban en San Pablo rumores sobre acciones malignas del shamán de Campo Eno - como también aquí existían rumores similares, que habían llegado a oídos de Fernando (cap. V).

Partiendo de las informaciones de los parientes de Fernando, los sucesos pueden reconstruirse de la siguiente forma: cuando enfermó gravemente, su enfermedad se atribuyó a la única persona que tenía motivos y el poder suficiente para provocarlo: el shamán de la aldea vecina. Fernando lo ratificó, al decir a sus familiares consanguíneos poco antes de morir: *“El me ha vencido, pero pronto toda su estirpe se extinguirá”* (Marcelino L., comunicación personal, San Pablo, septiembre 1995).

En el curso del siguiente año se originaron varios sucesos que para un extraño a esta cultura serían casualidades, pero que para los secoya no lo son. El shamán de la aldea vecina, al que se veía como culpable, fue asesinado con un disparo de escopeta por un siona de otra aldea, convencido de que aquél había causado la muerte de su madre. Poco tiempo después murieron en sendos “accidentes” los dos hermanos del shamán asesinado. Uno de ellos fue encontrado muerto en la selva; el otro se ahogó, en estado de ebriedad, al zozobrar su canoa.

Estos hechos produjeron diferentes reacciones en los distintos grupos familiares y aliados. Los parientes de Fernando se sintieron gratificados dado que, en su lectura de los hechos, debido a su avanzada edad y su debilidad, Fernando no había logrado resistir en vida el poder maligno de su rival pero había consumado la venganza luego de morir (una posibilidad que ya hemos visto tematizada en los textos anteriores). Estos tres fallecimientos habían hecho realidad el pronóstico de Fernando sobre la extinción de la familia del agresor.

Una pregunta clave es por el motivo por el cual un shamán, que desde hacía tiempo gozaba de mala fama en los grupos no-aliados, fuera asesinado justamente en ese momento. Pienso que el deceso de Fernando actuó como un catalizador, que empeoró de modo tal la (ya mala) fama de su rival, que el próximo deceso ocurrido provocó la más seria venganza posible. Las “reacciones en cadena” a partir de la muerte (más si se trata de una personalidad destacada) ocupan un lugar importante en la tradición oral secoya, como hemos visto en los textos anteriores. Estos relatos, presentan, además, una estructura argumental sumamente complicada, debido en parte que se extienden a lo largo de varias generaciones y tienen un número considerable de protagonistas.

Recién después de mantener estas conversaciones, entendí las causas que habían llevado al parcial despoblamiento de Campo Eno, que había visto desde la canoa a mi llegada. El signo ominoso de tres muertes en un breve período de tiempo en el seno de la pequeña comunidad actuó como factor de dispersión, más aún porque se trataba de individuos con especialización religiosa.

Los asesinatos de shamanes por medio de la violencia caracterizan la historia de los secoya a través de los últimos siglos. Tanto en las fuentes escritas de la época colonial como la tradición oral se conservan la memoria de estos hechos. Según mis informaciones, sin embargo, en los últimos 40 o 50 años no se había matado a ningún shamán de manera violenta, sino a través de la utilización de los poderes shamánicos. Cabía esperar que estos asesinatos no volvieran a darse, teniendo en cuenta que el contacto de los secoya con la sociedad y las leyes nacional es en la actualidad más estrecho que nunca. Pero esta previsión provenía evidentemente de una visión ingenua de mi parte.

También en otras sociedades, como los shuar del Ecuador, se han dado en los últimos años nuevamente asesinatos de shamanes (José Juncosa, comunicación personal, Quito, octubre 1995).

Desde hace algunos años se sigue en Ecuador una política de no-intervención en este tipo de casos. En el que aquí nos ocupa, las autoridades policiales hicieron un tibio intento de encontrar al responsable del asesinato, a instancias de un misionero protestante que vive con los cofán.

Un problema grave planteado por la desaparición de Fernando era el de la continuidad de la praxis shamánica, ya que él era el único practicante pues, como señalamos anteriormente, la actividad de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano había impedido la formación de otros shamanes. Así, él ya había expresado su preocupación y cierta amargura relativa a la continuidad de su función, para la cual nadie parecía estar preparado (Payaguaje 1990: 114). Por cierto había algunos hombres que poseían conocimientos religiosos y el manejo de las plantas alucinógenas, pero ninguno de ellos era visto - ni por Fernando ni por otros moradores del lugar - como un especialista formado.

Si bien Fernando Payaguaje se mantuvo alejado de las nuevas ideas religiosas, éstas influenciaron profundamente su existencia. Entre otras cosas, no tuvo la posibilidad de enseñar a aprendices, ya que los jóvenes inteligentes de su familia que reunían las condiciones para convertirse en tales, fueron atraídos por los misioneros protestantes. Con ellos obtuvieron una formación como pastores y maestros bilingües, lo cual les preparó para el manejo de la sociedad nacional, pero les cerró el camino del aprendizaje de las enseñanzas tradicionales, un hecho que era muy doloroso para Fernando (Payaguaje 1990: 113). Este proceso es tanto más grave cuánto más limitada numéricamente es una sociedad, ya que el número de aprendices disponible también es limitado. Debido a que no existían sucesores y que nadie parecía hallarse preparado para suplantar a Fernando, en los últimos años había surgido la pregunta acerca de lo que sucedería en el futuro con las tareas shamánicas.

En 1995, al volver a San Pablo, oí a un viajero suizo, que se hallaba de paso, referirse a un hombre de unos 60 años, C.P., como al “shamán”. Atribuí esta información a su falta de conocimiento, y enumeré mentalmente los motivos que en mi opinión hablaban en contra de tal posibilidad. Sin embargo, posteriores conversaciones corroboraron su afirmación: C.P. era ahora reconocido como shamán. Más tarde me dí cuenta que mis objeciones mentales eran las mismas que hubiera formulado Fernando, de hallarse en vida. Yo había partido de una definición “fundamentalista” del shamanismo, que obviamente pocas personas compartían - y esto, con buena razón, pues hubiera significado el fin de la práctica del shamanismo entre los secoya.

No es probable que se dé un corte profundo con las concepciones reinantes anteriormente, ya que ambos, tanto Fernando como su sucesor, experimentaron una enculturación similar y compartieron numerosas sesiones de alucinógenos. Posiblemente surjan cambios en los detalles o una diferente acentuación de temas, que, por otra parte, siempre se dan entre distintos shamanes. Las mayores diferencias se dan en el mayor manejo que el shamán actual tiene de los mundos no-indígenas.

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

Estos hechos me fueron comentados con admiración por varias personas, a quienes evidentemente impresionaban los nuevos terrenos de acción conquistados por el shamán, que incluían ahora el mundo de los “blancos”. Una innovación de esta naturaleza hubiera sido para Fernando impensable. Por una parte, porque apenas tenía contactos con turistas; por otra, porque su actitud con respecto al dar de beber alucinógenos o medicar hierbas curativas a personas no-indígenas era sumamente escéptica.

Continuidad y cambio, que hemos visto hasta aquí conformados en un amplio espectro de fenómenos, se reflejan también en pequeños, pero expresivos hechos. Cuando fuimos con algunos miembros de la familia a visitar la tumba de Fernando, cruzamos un platanal, distinto a todos los que yo había visto hasta entonces: bajo el reflejo del sol, que alcanzaba a filtrarse entre los intersticios del follaje, relucían una gran cantidad de plantas jóvenes, con tiernas hojas de color verde claro. Los bananeros habían sido propiedad de Fernando, y a su muerte, sus parientes los habían destruido a machetazos hasta el cogollo, tal como debe hacerse con los cultivos que pertenecían a un muerto. Cuando, en relación con las prácticas mortuorias se nos habla de “destruir, terminar”, tendemos a concebir una devastación total, que produce la destrucción absoluta de un objeto. Pero esto no es así: nuevos brotes crecen sin cesar, y ya no serán cortados. Así, son una revitalización de las viejas plantas y, al mismo tiempo, nuevas plantas.

La época posterior, sin la presencia de Fernando, trajo aparejados otros cambios. Si en los años anteriores, era Reinaldo, el yerno de Fernando y padre de Jorge y Marcelino, de quienes recibía atenciones muy valoradas (como regalarnos frutos o parte de la carne de monte que había obtenido en la cacería), ahora eran ellos, ya casados y con hijos, quienes habían tomado esta responsabilidad. Sobre todo mi relación con Marcelino tuvo un desarrollo especial, debido a diferentes circunstancias, que relatamos a continuación.

Unos años antes, Marcelino me había pedido el grabador y cassettes, para grabar a algunos shamanes de los secoya del Perú, parientes de su esposa Amalia, que había nacido allá y con la que iba a hacer un viaje para visitar a sus familiares. Más tarde me envió dos cassettes por intermedio de un viajero, que supuse era todo lo que había grabado. En esta suposición se escondía cierta pedantería de mi parte, pues pensé que Marcelino se cansaría pronto de la tarea. Cuando volví a San Pablo, Marcelino vino a visitarme trayendo un contenedor de plástico con tapa en el que guardaba unos veinte cassettes, producto de aquella estadía. Durante la siguientes semanas desgrabamos y comentamos gran parte de ellos.

Los cambios en la vida de la aldea eran evidentes: esta vez trabajamos frente a una mesa que apenas se bamboleaba, frente a nosotros

dos botellas de gaesosa fría, procedentes de la primera heladera existente en el lugar. Marcelino, sentado frente a dos grabadores, escuchaba de uno y grababa la traducción en el otro. A veces apretaba el botón de pausa para explicarme las particularidades de un fruto u otro vegetal que mencionaba el relator (y que suponía, con razón, que yo desconocía). Muchas veces hablábamos de Fernando, y a veces nos reíamos de nuestras vivencias actuales, comparándolas con los “viejos tiempos”. En los años anteriores, un motor que surcaba el Aguarico era motivo para correr a la orilla para ver quienes venían en la canoa. Las numerosas canoas que surcaban ahora el río hacían que no se les prestara más atención. Desde algún tiempo atrás, acariciábamos con Marcelino la idea de escribir juntos un libro sobre las tradiciones orales secoya y esta vez hicimos planes mas concretos.

El grabador que él había llevado al Perú, y se había roto durante el viaje, era el mismo con el que habíamos grabado los relatos de este libro y muchos otros. Nos preguntamos qué hacer con él y pensamos que sería adecuado enterrarlo cerca de la tumba de Fernando, ya que él contenía sobre todo su voz. Marcelino pidió permiso a Maruja, su madre e hija de Fernando, que estuvo de acuerdo. Cuando íbamos en camino a la tumba de Fernando se sumaron varios miembros de la familia. Pensé que cavaríamos un hueco en las cercanías de la tumba. Pero Maruja insistió que enterráramos el grabador a los pies de la tumba, bajo el techo de zinc que la cubría.

Quise terminar este epílogo con el recuerdo de este nieto tan querido por Fernando, que murió muy joven, en 1999. A ellos dos: *sayë*.

Notas

- 1 Esta expresión significa que personas que viven actualmente son coetáneos de este tipo de sucesos, es decir, que el hundimiento de la tierra no ha sucedido únicamente en el tiempo originario.
- 2 Mi sorpresa inicial ante su idea de ir a vivir a un lugar totalmente desconocido, era por supuesto absurda: justamente porque todos los lugares conocidos le recordaban a su abuelo, esta ciudad costeña era la indicada, pues no se hallaba asociada a ningún hecho existencial y estaba por lo tanto desnuda de toda memoria.

FOTOS



1 Río Aguarico a la altura de San Pablo



2 Vista parcial de la aldea

3 *Fernando con una de sus nietas*



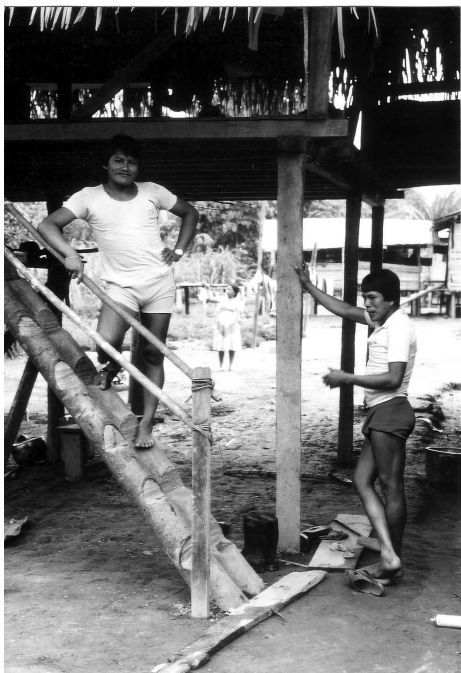
4 *Preparando casave*



5 Fernando construye una nueva casa



6 Canversando sobre la publicación de relatos secoya



*7 Jorge y Marcelino, nietos de
Fernando y traductores*



8 Una guatusa para el almuerzo

9 Cecilio pintando un maro
("corona") con achiote



10 Matilde trabajando la arcilla



11 Ramón, pintor secoya ante uno de sus cuadros



12 Matilde, preparándose para la fiesta



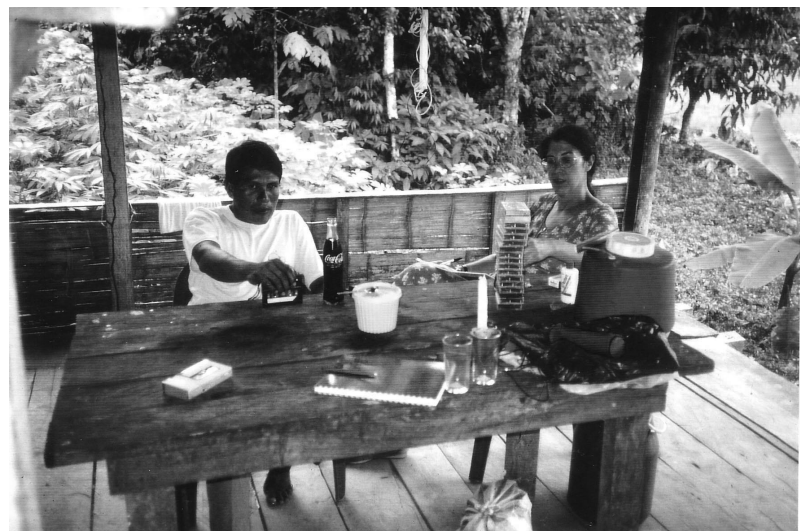
13 Convocación a la fiesta ("Día de la Cultura", 1997)



14 Flautistas secoya



15 Miembros de la Organización Indígena Secoya del Ecuador



16 Marcelino y la autora desgrabando cassettes (1997)



17 Marcelino enterrando el grabador en la tumba de Fernando

GLOSARIO

(Identificación de flora y fauna realizada en base a Meyers de Schauensee y Phelps 1978, Orr y Pearson 1979, Vickers 1976 y Vickers y Plowman 1984).

A

achiote (secoya: *posá*) *Bixa orellana*, de sus frutos se obtiene el color rojo utilizado en pinturas faciales y corporales.

añá peke: (lit.: “víbora-caimán”). Animal mítico similar a un pez, que habita en el lecho de algunos ríos y ataca a los seres humanos.

ayahuasca, v. *yajé*

B

barbasco: (secoya: *eó*): “veneno” para peces; las especies *Tephrosia* y *Lonchocarpus*.

C

caña brava: *Gynerium sp.*

capillejo: canasto de hojas que se fabrica rápidamente para regresar con la carne de cacería.

casave: galleta o tortilla hecha de harina de yuca

chambira: (secoya: *si’rá*) *Astrocaryum sp.*, una palmera, cuya fibra tiene múltiples usos.

charapa: (secoya: *tari*). tortuga de río (*Podocnemis sp.*). Su carne y sobre todo sus huevos ricos en aceite son altamente apreciados.

chonta, chontear: enviar el daño por medio de las flechas invisibles que posee el shamán.

chorongo: un mono (“mono lanudo”, *Lagothrix sp.*)

chukula: bebida de plátano y agua

D

danta: denominación regional del tapir (sec.: *weke*). *Tapirus terrestris*

G

guanta: (secoya: *semê*), el roedor *Cuniculus paca*

guarumo: *Cecropia* sp.

H

huangana: (secoya:sensé), pecarí, puerco de monte. Denominación regional del pecarí blanquilabiado (*Tayassu pecari*) y una de las dos especies existentes (véase sajino). Provee entre 25 y 35 k. de carne.

I

ió jáo: arbusto, cuyas hojas producen una espuma que se utilizaba como jabón.

J

je’e saipe: ave de la especie *Cotinga*

jikó: larvas comestibles de coleópteros

K

konó: chicha de yuca

kushma: vestido masculino similar a una túnica.

M

mamé kokó: ramo de hierbas, que el shamán agita rítmicamente durante la curación

máro: “corona”, adorno masculino para la cabeza

mawajo pái: (lit: mariposa *Morpho*-”gente”): Denominación de un amplio grupo de *watí* (véase), relacionados estrechamente con el shamán.

milpesos, unguarahua: (secoya: *konsá*). *Jessenia bataua*

mochilero: (secoya.: *umú*), ave de la especie *Cacicus*.

morete (secoya: *ne’ê*): palmera de la especie *Mauritia*.

N

nuní. *Cyperus* sp.

n’utí: planta con la que se perfuma el achiote para dibujos corporales y faciales

O

Okomé: (lit.: “del agua”). Personaje mítico, dueño de los animales acuáticos, habita en el fondo de los ríos.

P

pambil: *Iriarte* sp.

paufil: (secoya: *ke jebe*). El ave *mitu salvani*

pava o pava colorada: (secoya: *ta’mó*). *Penelope jaquacu*

pejí: “borrachero”, planta psicotrópica de las especies *Datura* y *Brugmansia*

piri piri, véase *nuní*

R

Repáo: Una de las dos hermanas esposas de Ñañe, que le es fiel a éste. Luego de la destrucción del cosmos anterior a manos de su hermana Rutayó (véase), es enviada por Ñañe a los cielos, donde recibe y cuida a los muertos, enviándolos luego a su definitiva morada, en la orilla opuesta del río Umejá.

Rutayó: hermana de la anterior, esposa de Ñañe. Cuando su segundo esposo, Mujue, es vencido por Ñañe. estruye en duelo las ollas de chicha, provocando

una inundación y el hundimiento del cosmos. Ñañe la confina en el interior de la tierra, que abandona para ir a veces a las sesiones rituales de alucinógenos.

S

sajino: (secoya: *ya'we*). Pecarí de cuello blanco (*Tayassu tayacu*) - véase huan-gana.

será: el aguilucho *Elanoides forficatus*

Siekoyá: Un pequeño afluente del río Santa María (secoya: Wajoyá, véase) en el Perú. *Sieká*: “dibujo, rayas pintadas”; *yá* es abreviatura de *tsiayá*, “río”. Esta región es según los secoya su lugar de origen y el lugar donde sucedieron los acontecimientos míticos.

T

tambo: del quechua, construcción en el camino real incaico. (Friederici 1960). Aquí, choza en la selva, que se usa por poco tiempo.

Tigre: (secoya: *yái*). Denominación popular para el jaguar (*Felis onca*)

Tiuntupë: el tocón de un árbol mítico, que guardaba en su interior las aguas que, al ser derribado, formaron los afluentes amazónicos.

trompetero: el ave *Psophia crepitans*

U

ujajay: una poderosa planta alucinógena de la especie *Brunfelsia*

W

watá: Seres míticos, con distintas denominaciones y actividades, generalmente antropomorfos pero de pequeño tamaño.

Y

yajé: (= ayahuasca), liana alucinógena de la especie *Banisteriopsis*.

yoká: bebida con contenido de cafeína preparada con el tallo de *Paullinia yoco* (Schultes 1942, Vickers y Plowman 1984:28). Los secoya la llaman “café de indio”. De antiguo uso, los jesuitas se refirieron a su uso en el siglo XVIII por

los antepasados de las sociedades de la región (Uriarte 1986:124). Su preparación ha sido filmada entre los vecinos cofán (Malkin 1975).

yuca (secoya: *ansó*): *Manihot* sp. Los secoya utilizan ambas variedades (dulce y “brava”)

W

wakará. garza (*Egretta* sp.)

wiñáo wái. (lit.: “los tiernos”, “los que no mueren”, seres celestes

BIBLIOGRAFIA

Arhem, Kaj
1996 Makuna. An Amazonian People. Göteborg University. Göteborg

Arias, Arturo (ed.)
2001 The Rigoberta Menchú Controversy. Minneapolis, London

Barnet, Miguel
1977 Biografía de un cimarrón. Buenos Aires
1983 La tradición viva. La Habana

Barrios de Chungara, Domitila y David Acebey
1986 Aquí también Domitila. La Paz

Basso, Ellen
1989 “Kalapalo Biography: Psychology and Language in a South American Oral History”. *American Anthropologist*, 91: 551-569

Behar, Ruth
1995 “My Mexican Friend Martha Who Lives Across the Border from Me in Detroit”. En: Grindal y Salamone (eds.):37-47

Belaunde, Luisa E.
2001 Viviendo bien. Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana. CAAP y Banco Central de Reserva del Perú. Lima.

Bellier, Irene
1991 El temblor y la Luna. Ensayos sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai huna. 2 tomos. Abya-Yala. Quito

Black Elk y John G. Neihardt
1979 Black Elk speaks. University of Nebraska Press. Lincoln [1932]

Black Hawk
1955 Antoine LeClaire y John B. Patterson: Black Hawk. An Autobiography, D. Jackson (ed.). University of Illinois Press. Urbana [1882]

Borges, Jorge Luis
1949 Biografía de Tadeo Isidoro Cruz (1829-1874). En: El Aleph. Obras Completas. Buenos Aires 1974

- Bremmer, Jan y Herman Roodenburg (eds.)
 1999 Kulturgeschichte des Humors. Von der Antike bis heute. Darmstadt. [original inglés 1997]
- Brumble, David H.
 1981 An Annotated Bibliography of American Indian and Eskimo Autobiographies. Lincoln and London
 1988 American Indian Autobiography. Berkeley etc.
- Buechler, Hans y Judith Maria
 1996 The World of Sofía Velázquez. The autobiography of a Bolivian Market Vendor. Col. University of Princeton. New York etc.
- Burgos, Elizabeth
 1985 Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia. Fondo de Cultura Económica. México, Madrid
- Candre, Hipólito y Juan A. Echeverri
 1996 Cool Tobacco, Sweet Coca. Teachings of an Indian Sage from the Colombian Amazon. Themis Books. Devon
- Casagrande, Joseph B. (ed.)
 1960 In the Company of Man. Twenty Portraits by Anthropologists. Harper & Brothers. New York
- Casanova Velázquez, Jorge
 1980 "Migraciones Aido Pai (Secoya, Pioje)". *Amazonía Peruana*, 3 (5):75-102. Lima
 1990 "El mito de los ancestros secoya. Origen de los humanos y los monos. *Amazonía Peruana*, X (19):89-98
- Chantre y Herrera, José
 1901 Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Maraón español 1637-1767. Madrid [redactado alrededor de 1780-90]
- Chase-Sardi, Miguel, Alejandra Siffredi y Edgardo Cordeu
 1992 El gateo de los nuestros. Narrativa erótica indígena del Gran Chaco. Ediciones del Sol. Buenos Aires
- Chaumeil, Jean-Pierre
 1997 "Entre la memoria y el olvido. Observaciones sobre los ritos funerarios en las tierras bajas de América del Sur". *Boletín de Arqueología*, 1:207-232. Pontificia Universidad Católica. Lima
- Cípolletti, María Susana
 1985 "La concepción del mundo de un shamán secoya". *Revista Española de Antropología Americana*, XV:306-322. Madrid
 1986 "El rostro de las deidades. La ingestión de alucinógenos entre los Secoya de la Amazonía ecuatoriana". *Curare. Zeitschrift für Ethnomedizin*, 5:93-109. Wiesbaden

- 1987a (Edición, estudio preliminar y notas) Calixto Llama: Una vida en la Puna. Ediciones Culturales Argentinas. Ministerio de Educación y Justicia. Buenos Aires.
- 1987b "El ascenso al cielo en la tradición oral secoya (Noroeste amazónico)." *Indiana*, 11:181-199. Berlín
- 1988a Aipe koka. La palabra de los antiguos. Tradición oral secoya. Abya-Yala. Quito
- 1988b "El animalito doméstico quedó hecho cenizas": Aspectos del lenguaje shamánico secoya. En: Patrice Bidou y Michel Perrin (coord.), *Lenguaje y palabras chamánicas*:9-34. Col. 500 años, 1. Abya-Yala, Quito
- 1988c "El piri piri (ciperáceas) y su significado en el shamanismo secoya". *Amazonía Peruana*, 15:83-97. Lima
- 1992 "Un manuscrito tucano del siglo XVIII: Ejemplos de continuidad y cambio en una cultura amazónica (1753-1990)". *Revista de Indias*, LII (194):181-194. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid
- 1994 "La creación del cosmos y sus protagonistas: los Secoya de la Amazonía ecuatoriana". *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 55/56:11-22. Ginebra
- 1997 *Stimmen der Vergangenheit, Stimmen der Gegenwart: Die Westtukano Amazoniens 1637-1993*. LIT Verlag. Münster
- 1999a "De muerto a ancestro? El deceso de un shamán Secoya". *Amazonía Peruana*, 26:31-52. Lima
- 1999b "Jesuitas y Tucanos en el Noroeste amazónico del siglo XVIII: Una armonía imposible. En: S. Negro y M. Marzal (eds.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América Colonial*:223-242. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima
- 2000-01 "Expresión, humor y crítica oculta en la historia de vida de un chamán amazónico". *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 64-65:205-213. Ginebra
- 2002 "Objetos del mundo superior y del inframundo y la legitimación del poder shamánico secoya". En: Thomas P. Myers and María S. Cippolletti (eds.): *Artifacts and Society in Amazonia*. Bonner Amerikanistische Studien, 36.
- en prensa "The jaguar's pineapple". Shamanic rage and the perils of cannibalism. En: Stephen Beckerman y Paul Valentine (eds.), *Rage in Lowland South America*. University of Mexico Press
- Cippolletti, María Susana y E. Jean Langdon (eds.)
 - 1992 *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Colección 500 años, 58. Abya-Yala, Quito

Clastres, Pierre

- 1972 "Worüber lachen die Indianer?". En: Pierre Clastres, Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie:126-147. Francfort [Original francés en Les Temps Modernes, 253. Paris 1967].

Conklin, Beth

- 2001 Consuming Grief. Compassionate Cannibalism in Amazonian Society. University of Texas Press. Austin

Coña, Pascual

- 1973 Memorias de un Cacique Mapuche. Santiago de Chile [1 edición: Ernesto W. de Moesbach 1930]

Cruikshank, Julie, en colaboración con Angela Sidney, Kitty Smith y Annie Ned

- 1992 Life Lived Like a Story. Life Stories of Three Yukon Native Elders. University of Nebraska Press, Lincoln and London.

Daxelmüller, Christoph

- 1999 "Entrückung", en: Kurt Ranke *et al* (eds.), Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, 4:42-58 Walter de Gruyter. Berlin, New York

Dinzelbacher, Peter

- 1989 "Vision". En: P. Dinzelbacher (ed.): Wörterbuch der Mystik: 514-515. Stuttgart

Driesen, Henk

- 1999 Humor, Lachen und die Feldforschung: Betrachtungen aus dem Blickwinkel der Ethnologie. En: Jan Bremmer y Herman Rodenburg (eds.):167-183

Eliade, Mircea

- 1980 Brancusi y las mitologías. En: M. Eliade, La prueba del laberinto. Conversaciones con Claude-Henri Rocquet:181-188. Cristiandad. Madrid [original: París 1967]

Esteve Barba, Francisco

- 1992 Historiografía Indiana. Madrid [1964]

Fernández Robaina, Tomás

- 2001 Hablen paleros y santeros. Instituto Cubano del Libro. La Habana

Friederici, Georg

- 1960 Amerikanistisches Wörterbuch. Cram, De Gruyter & Co. Hamburg

Gaenzle, Martin

- 2001 "Life-Journeys: Rai ritual healers' narratives on their calling. *European Bulletin of Himalayan Research*, 20/21:9-22.

Gerónimo

- 1906 Geronimo. The Story of His Life, en: S. M. Barrett (ed.). Duffield and Co. New York

Goldman, Irving

- 1963 The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon. University of Illinois Press. Urbana etc.

Grindal, Bruce y Frank Salamone (eds.)

- 1995 Bridges to Humanity. Narratives on Anthropology and Friendship. Prospects Heights. Illinois

Gusdorf, Georges

- 1956 "Conditions et limites de l' autobiographie. En: G. Richenkron y E. Haase (eds.), Formen der Selbstdarstellung. Analekten zu einer Geschichte des literarischen Selbstportraits:103-123. Berlín

Hendricks, Janet Wall

- 1993 To Drink of Death. The Narrative of a Shuar Warrior. University of Arizona Press. Tucson and London

Hilger, M. Inez

- 1966 Huenun Nanku. An Araucanian Indian of the Andes remembers the Past. University of Oklahoma Press. Norman

Hoskins, Janet A.

- 1985 "A Life History From Both Sides: The Changing Poetics of Personal Experience". *Journal of Anthropological Research*, 41 (2):147-170. University of New Mexico

Hugh-Jones, Stephen

- 1979 The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia. Cambridge University Press. Cambridge etc.

Jouanen, José

- 1943 Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito 1570-1773. 2 tomos. Quito

Kartunnen, Frances

- 1994 Between Worlds. Interpreters, Guides, and Survivors. New Brunswick, New Jersey.

König, Eva (ed.)

- 2002 Photographische Reisen von Alaska bis Feuerland. Indianer 1858-1928. Edition Braus y Museum für Völkerkunde Hamburg. Hamburgo

Kraus, Michael

- 1998 "Die Weissen sind so komisch, so komisch..." über den Spott der Indianer und den Ernst der Ethnologie. En: Reinhard Kapfer (ed.): Wegmarken: eine Bibliothek der ethnologischen Imagination. Hammer. Wuppertal

Langdon, E. Jean

- 1974 The Siona Medical System: Beliefs and Behavior. Phil. Diss. Tulane University. New Orleans
- 1992a "Dau. Shamanic Power in Siona Religion and Medicine". En: J. Langdon y G. Baer (ed.): Portals of Power. Shamanism in South America:41-61. Albuquerque.
- 1992b "¿Mueren en realidad los shamanes?". En: M. S. Cipolletti y J. Langdon (ed.):121-156.
- 2000 "A Visit to the Second Heaven: A Siona Narrative of the Yajé Experience". En: L. E. Luna and St. F. White (eds.):21-30

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

Liano, Dante

- 2000 "La génesis de *Rigoberta, la nieta de los mayas*".En: M. Lienhard (coord.), La memoria popular y sus transformaciones:209-219. Vervuert. Frankfurt

Lockwood, T. E.

- 1979 "The ethnobotany of Brugmansia. *Journal of Ethnopharmacology*, 1 (2):147-164. Lausanne

Long, Sylvester

- 1928 Long Lance: The Autobiography of a Blackfoot Indian Chief. Cosmopolitan Book Corporation. New York

Luna, Luis Alberto

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

Luna, L. A. y Steven F. White (eds.)

- 2000 Ayahuasca Reader. Encounters with the Amazon's Sacred Wine. Synergetic Press. Santa Fe, New Mexico

Malkin, B.

- 1975 Preparation of. "yoko". E. 1946/1975. Institut für den wissenschaftlichen Film. Gotinga [Film]

Maroni, Pablo

- 1738 Noticias auténticas del famoso río Marañón. Monumenta Amazonica, 4. Iquitos

Matos Mar, José y Jorge A. Carbajal (organizadores)

- 1974 Erasmo Muñoz. Yanacón del Valle de Chancay. Instituto de Estudios Peruanos. Lima

- Mc.Kenna, D. J. *et al.*
1986 "Ingredientes biodinámicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca". *América Indígena*, XLVI (1):73-100. México
- Meyers de Schauensse, Rodolphe y William H. Phelps
1979 A Guide to the Birds of Venezuela. New Jersey
- Moya, Ruth
1992 Requiem por los espejos y los tigres. Una aproximación a la literatura y la lengua secoya. ORCALC y Abya-Yala. Quito
- Muratorio, Berta
1988 Amazonian Windows to the Past. Recovering Women's Histories from the Ecuadorean Upper Amazon. En: Jane Schneider y Reyna Rapp (eds.): *Articulating Hidden Histories*:322-335. Berkeley
2000 Historia de vida de una mujer amazónica: Intersección de autobiografía, etnografía, e historia. Cuadernos de Historia Latinoamericana, 203-225. Ridderker. Países Bajos
- Nabokov, Peter
1967 Two Leggings: The Making of a Crow Warrior. Vail-Ballou Press. New York
- Nash, June
1992 I spent My Life in the Mines: The Story of Juan Rojas, Bolivian Tin Miner. Columbia University Press. New York
- Nicholson, William
1983 "Black Elk's Truth". En: B. Swann (ed.):334-343.
- Nordenskiöld, Erland
1924 Forschungen und Abenteuer in Südamerika. Stuttgart.
- Ortiz Rescanière, Alejandro *et al.*
1975 "El orden secoya o el árbol del universo". *Textual*, 10:50-60. Lima
- Orr, Carolina y N. Pearson
1979 Nombres de aves en cinco idiomas. Cuadernos Etnolingüísticos, 7. Instituto Lingüístico de Verano. Quito
- Parsons, Elsie Claws
1962 American Indian Life by Several of its Students. University of Nebraska Press. Lincoln. [New York 1922]
- Paul, Sigrid
1979 Begegnungen: zur Geschichte persönlicher Dokumente in Ethnologie, Soziologie, Psychologie. 2 tomos. Hohenschäftlarn
1996 Bausteine zu einer Geschichte der Biographie-Forschung in Afrika. *Paideuma*, 42:183-213
- Payaguaje, Fernando
1990 El bebedor de yajé. Redacción y notas de Miguel Angel Cabodevilla. Vicariato Apostólico del Aguarico. Shushufindi

Pérez Amat, M. E. y M. M. González Coll

- 1992 Gregorio Cabral. Un mapuche rionegrino. Historia de vida. Depto. de Humanidades. Universidad Nacional del Sur. Bahía Blanca

Phuturi Suni, Ciprian

- 1997 Tanteo Puntun Chaykuna valen. Lima

Piaguaje, Celestino

- 1990 Ecorasa. Autobiografía de un Secoya. Vicariato Apostólico del Aguarico. Shushufindi, Ecuador

Plowman, Timothy

- 1977 "Brunfelsia in etnomedicine". *Bot. Mus. Leaflets* Harvard University, 25:289-320

Porzecanski, Teresa y Beatriz Santos (compiladoras)

- 1994 Historias de vida: Negros en el Uruguay. EPPAL, Ediciones Populares para América Latina. Montevideo

Radin, Paul (ed.)

- 1983 *Crushing Thunder. The Autobiography of an American Indian.* Lincoln and London [1926]

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

- 1986 Desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés. Procultura. Bogotá [1. edición 1971]

Rosaldo, Renato

- 1976 "The Story of Tukbaw: 'They listen as He Orates'". En: Frank E. Reynolds y Donald Capp (eds.): *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*:121-151. La Haya

Rosenwald, George C. y Richard L. Ochberg (eds.)

- 1992 *Storied Lives. The Cultural Politics of Self-Understanding.* Yale University Press. New Haven and London

Röttger-Rössler, Birgitt

- 1993 "Autobiography in Question. On Self Presentation and Life Description in an Indonesian Society". *Anthropos*, 88:365-373. Sankt Augustin

Seaman, P. David (ed.)

- 1993 *Born a Chief. The Nineteenth Century Hopi Boyhood of Edmund Nequatewa. As Told to Alfred F. Whitting.* The University of Arizona Press. Tucson and London

Schröter, Susanne

- 2001 "Vision". En: H. Cancik, B. Gladigow y K. H. Kohl (eds.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Begriffe*, V:337-342. Stuttgart

- Schultes, Richard E.
1942 "Plantae Colombiana II: Yoco. A Stimulant of Southern Colombia". En: *Botanical Museum Leaflets*, 10 (10): 301-324
1979 Solanaceous hallucinogens and their role in the development of New World cultures. En: J. G. Hawkes *et al.* (eds.), *The Biology and Taxonomy of the Solanaceae*:137-169. Linnean Soc. Simp. Series, 7. London
- Schulze, Winfried (ed.)
1996 Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte. Berlín
- Spülbeck, Susanne
1997 Biographie-Forschung in der Ethnologie. LIT Verlag. Münster
- Stoll, David
1999 Rigoberta Menchu and the Story of All Poor Guatemalans. Westview Press. Boulder, Colorado
- Summers, Montague
1933 The Werewolf. Kegan etc. London
- Swann, Brian (ed.)
1983 Smoothing the Ground. Essays on Native American Oral Literature. Univ. of California Press. Berkeley, etc.
- [Talayeswa, Don]
1942 Sun Chief. The Autobiography of a Hopi Indian, edited by Leo W. Simmons. Yale University Press, New Haven and London 1970.
- Tedlock, Barbara
1991 "From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography". *Journal of Anthropological Research*, 47(1):69-94. University of New Mexico.
- Telbán, Blas
1988 Grupos étnicos de Colombia. Etnografía y bibliografía. Col. 500 años, 3. Abya-Yala. Quito
- Tessmann, Günter
1930 Die Indianer Nordost-Perus. Hamburgo [edición española Abya Yala, Quito 1999]
- Uriarte, Manuel
1752 "Carta del mismo Padre [...]. En: Diego Davin SJ (ed.), *Cartas Edificantes, y Curiosas, escritas de las Misiones Etrangeras, y de Levante por algunos Misioneros de la Compañía de Jesús*, XVI:84-97. 16 tomos. Madrid 1753-57
1986 Diario de un misionero de Maynas. En: *Monumenta Amazonica*, B.2. Iquitos [manuscrito data de alrededor de 1771].

- Valderrama Fernández, Ricardo y Carmen Escalante Gutiérrez
- 1977 Gregorio Condor Mamani. Autobiografía. Centro de Estudios Andinos "Bartolomé de las Casas". Cusco
 - 1992 Nosotros los humanos. Nuqanchik Runakuna. Testimonio de los quechuas del siglo XX. Biblioteca de la tradición oral andina, 12. Centro de Estudios Regionales y Bartolomé de las Casas. Cusco
- Valero, Helena
- 1984 Yo soy Napeyoma. Relato de una mujer raptada por los indígenas Yanomami. Monografía 35. Fundación La Salle. Caracas
- Vélez, María Teresa
- 2000 Drumming for the Gods. The Lives and Times of Felipe García Villamil. Santero, Palero, and Abakuá. Temple University Press. Philadelphia
- Vicariato Apostólico de Aguarico
- 1989 Memorias de Frontera. Misioneros en el río Aguarico (1954-1984). CICAME. Quito
- Vickers, William T.
- 1976 Cultural Adaptation to Amazonian Habitats. The Siona-Secoya of Eastern Ecuador. Phil. Diss. Univ. Microf. Int. Ann Arbor, Michigan. [Edición en español publicada por Abya-Yala, Quito,
 - 1981 "The Jesuits and the SIL: External Policies for Ecuador's Tucanoans through three Centuries. En: S. Hvalkof y P. Aaby (eds.), Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics: 50-61. IGWIA y Survival International. Copenhagen
- Vickers, William T, y Timothy Plowman
- 1984 "Useful Plants of the Siona and Secoya Indians of Eastern Ecuador". Fieldiana, Botany. New Series, 15. Chicago.
- Viezzler, Moema (ed.)
- 1977 Domitila Barrios de Chungara. Si me permiten hablar. México
- Walcott, Derek
- 1992 Collected Poems 1948-1984. London, Boston
- Watson, Lawrence C.
- 1976 "Understanding a Life History as a Subjective Document". *Ethos*, 4 (1):95-131
- Watson, L. y Maria B. Watson-Franke
- 1985 Interpreting Life Histories. An Anthropological Inquiry. New Brunswick, New Jersey
- Young, Michael W.
- 1983 "Our name is women: we are bought with limesticks and limepots: an analysis of the autobiographical narrative of a Kalauna woman". *Man*, 18(3):478-501. Londres

INDICE

PROLOGO	7
INTRODUCCION.....	9
Un deslinde de géneros.....	9
Amazonía y las Praderas.....	13
Biografía de Fernando	17
Historia de un encuentro	19
Las formas del relato.....	24
Los mundos shamánicos	30
La fascinación del mal	33
La narración y el silencio.....	35
Humor	38
Las sociedades tucano occidentales	41
El cosmos y sus habitantes	45
Método, transcripción y edición.....	56
I	
“Para poder ir al cielo”	65
II	
“Salta, brinca, ya convertido en tigre”	91

III	
“Por eso veía bastantes visiones”	121

IV	
“Cuando uno mira a lo lejos, ve que vienen muchas mariposas, pero no son mariposas”	151

V	
“Y uno ya no siente ganas de hacer daño a la gente”	189

VI	
Epílogo.....	227

APENDICES	
Mapa	5
Fotos	239
Glosario	249
Bibliografía	255
virjoh	