

**EL CHAMANISMO,  
UN CAMPO DE ARTICULACIÓN DE  
COLONIZADORES Y COLONIZADOS  
EN LA REGIÓN AMAZÓNICA COLOMBIANA**

**María Clemencia Ramírez\***

\* Instituto Colombiano de Antropología

---

Revista Colombiana de Antropología, vol. XXXIII, 1996-1997

**This paper examines shamanism as a historically situated praxis. The study of shamanism is of great importance for the understanding of the way in which the local, indigenous population appropriate or articulate within their own traditions, new concepts introduced by the settlers. The various interpretative communities respond in different ways in accordance with their particular needs or interests, employing, contesting, manipulating or supporting shamanism in order to give meaning to their contact situation. Particular reference is made to three such communities in the Sibundoy valley (on the eastern slopes of the Andes, in the department of Putumayo). These consist of the indigenous shamans, the catholic missionaries who first reached the area in the sixteenth century and the *mestizos* (the locally-born, non-indigenous population) who, with the white settlers, share the territory with the indigenous groups. Rather than attempting to establish which of these groups is the "authentic" bearer of shamanistic knowledge, it becomes clear that elements from the different cultures are merged and gradually become accepted as traditional.**

Diferentes autores, (Taussig 1987, Langdon 1985, 1991, Townsley 1993, Pinzón y Suarez 1983), han reconocido la importancia del papel que ha desempeñado el chamanismo en el proceso de construcción y preservación de la identidad étnica, así como en la definición de los contactos interétnicos en Suramérica. Estos contactos se han llevado a cabo entre grupos indígenas habitantes de la región y grupos diversos de colonizadores que representan la sociedad nacional dominante (misioneros, comerciantes, colonos migrantes, etc.), y han cambiado de acuerdo a determinadas situaciones y contextos históricos.

Mi interés en el presente artículo<sup>1</sup> es examinar el chamanismo como una praxis situada históricamente. Considero que el chamanismo es un campo de estudio privilegiado para determinar cómo los colonizados usan, se apropian o articulan las concepciones de los colonizadores con sus propias tradiciones de una manera novedosa. En este contexto, la tradición es continuamente modificada y el proceso de “invención dialéctica” (Linnekin 1983), se torna evidente. El contenido del pasado se redefine de acuerdo a las experiencias del presente. Además, el chamanismo se vuelve no sólo un ámbito en el que las comunidades indígenas incorporan el imaginario y las categorías del mundo no-indígena para ampliar el poder de su conocimiento, sino también una esfera para la articulación de las culturas populares urbanas y campesinas.

Diferentes comunidades interpretativas (*interpretive communities*)<sup>2</sup> actúan en respuesta a sus intereses específicos aceptando, oponiéndose, manipulando o apoyando el chamanismo para dar significado a su situación de contacto. Como señala Fish (1989:135), “la interpretación no es un proceso abstracto o descontextualizado, sino uno que se elabora al servicio de una empresa específica”. Partiré considerando las comunidades interpretativas como “motores de cambio” (Fish 1989), y mediante narrativas situadas, es decir, de agentes claramente diferenciados, intentaré mostrar cómo dichos agentes —en un campo de continuo debate y en ciertos contextos y épocas— han incorporado y/o interpretado el chamanismo (creencia del colonizado) y el catolicismo (credo del colonizador) desde su posición social.

Se pueden definir tres comunidades interpretativas: primero, los chamanes indígenas del valle de Sibundoy<sup>3</sup>, segundo, los misioneros que llegaron a la

1 Para la elaboración de este artículo he utilizado las entrevistas realizadas en el valle de Sibundoy (alto Putumayo) entre chamanes kamsá e inga, durante el trabajo de campo llevado a cabo con el antropólogo Carlos Pinzón durante 1985. Mi interés es hacer una reflexión teórica sobre esta información de campo, a partir de nueva literatura que estudia y analiza la relación que se establece entre colonizadores y colonizados. La traducción del inglés al español de las citas textuales fue realizada por Daniel Ramírez, con mi posterior revisión.

2 Uso la definición de comunidad interpretativa según Fish (1989:141): “... la idea de comunidad interpretativa no tanto como un grupo de individuos que comparten un punto de vista, sino como un punto de vista o manera de organizar la experiencia que comparten los individuos en el sentido de que sus supuestas distinciones, categorías de entendimiento y estipulaciones de relevancia e irrelevancia son el contenido de la conciencia de los miembros de la comunidad.”

3 El valle de Sibundoy está situado en la cuenca del alto Putumayo, en el piedemonte de los Andes. Dos grupos indígenas lo ocupan: los kamsá, cuya afiliación lingüística

región desde el siglo XVI, y tercero, los mestizos (población local no-indígena) y colonos<sup>4</sup>, que comparten el territorio con los grupos indígenas.

## CHAMANISMO, COLONIZACIÓN Y CATOLICISMO

Para adquirir poderes, los chamanes usan el yagé (*Banisteriopsis caapi*), bejuco alucinógeno del bosque tropical. Miguel Chindoy, chamán del valle de Sibundoy describe así sus propiedades:

El yagé es una fuerza que tiene poder, voluntad y conocimiento; con él podemos ir a las estrellas, entrar en las plantas, en las montañas, en el espíritu de las otras personas, conocer su deseo de hacer el bien o el mal, podemos conocer el futuro de nuestra vida o la de otros, ver las enfermedades y curarlas, con él podemos ir al cielo o al infierno (entrevista a Miguel Chindoy 1985).

Es creencia generalizada que el yagé le permite al chamán desplazarse donde quiera, encontrar y dominar esas fuerzas sobrenaturales a las que los misioneros se refieren como “cielo e infierno”. Es más, en sus primeros contactos con los indígenas de la Amazonia, los misioneros se vieron obligados a interpretar y hasta a participar en las sesiones de yagé para transmitir la doctrina católica. En el trabajo realizado por Taussig (1987:108) en el bajo Putumayo, acerca de la época de la explotación cauchera (finales del siglo XIX y principios del XX), se señala cómo Crisóstomo, un comerciante de caucho, actuaba como mediador entre la compañía cauchera de los Arana y los indígenas habitantes del bajo Putumayo. Participaba en la ceremonia nocturna del tabaco, en la cual se transmitía la tradición de las comunidades a través de la historia oral (*rafue*); con sus historias, Crisóstomo seducía a los indígenas a trabajar para la compañía cauchera y decían los caucheros que llegó a ser considerado por los huitoto como su rey o su dios. Según Taussig, para los indígenas, las historias de Crisóstomo eran historias con poder.

La mediación es el concepto central utilizado por Taussig (1987) para explicar el dualismo arraigado en los imaginarios coloniales contruidos sobre la idea del *salvaje* y el *civilizado*. Por ejemplo, los “niños confiables” —jóvenes indígenas que trabajaban para la compañía cauchera—

---

no ha sido establecida satisfactoriamente, y los inga, que hablan un dialecto Quechua.

4 Para los propósitos de este artículo, considero a los mestizos y colonos como una misma comunidad interpretativa.

mediaban, como indígenas semi-civilizados y semi-rationales, entre los salvajes y los blancos. El jaguar es concebido por los indígenas como un poderoso mediador entre el mundo del hombre y la selva, y el “tigre mojado” es un jaguar poseído por el espíritu del indígena, que ataca los humanos y simboliza la naturaleza dual de la gente de la selva: timidez y agresividad (cuando se adquiere el poder mágico). Aunque podemos analizar estas situaciones y agentes como si mediaran entre dos mundos o culturas, podemos también ver el surgimiento de una articulación creativa de posibilidades basadas en diversos sistemas culturales, que con el tiempo se torna rutinaria (Kaplan 1995)<sup>5</sup>. Estos sistemas articuladores son testimonio de cómo la negociación, la contienda, la innovación, el reordenamiento y el agenciamiento se están llevando a cabo. Las articulaciones son ordenadas, su surgimiento e historia pueden ser trazados y analizados como un diálogo entre prácticas discursivas culturalmente específicas, como Montrose (1989:23) lo propone para el proyecto de una nueva crítica socio-histórica.

En 1547 se inicia en forma la llamada “cristianización de los salvajes” llevada a cabo por los franciscanos; hacia 1577 aparecen los dominicos, posteriormente los mercedarios, agustinos y jesuitas y en 1893, los capuchinos, quienes establecen una hegemonía eclesiástica de casi un siglo, pues dominan en la región hasta 1969, año en el cual se ven obligados a salir y son reemplazados por los redentoristas (Bonilla 1969). De esta manera, los misioneros católicos constituyen una de las comunidades interpretativas que estableció una larga relación con las comunidades indígenas. La dominación ideológica de cuatro siglos se percibe en la tradición oral indígena. ¿Cómo articularon los pueblos indígenas el mensaje católico con su cultura y/o con el espacio chamánico?

Según sus memorias, diferentes miembros de las comunidades indígenas dan significado a ciertos eventos y personas dentro y fuera de la cultura nativa. Podemos ver cómo “los significados se pegan a los eventos”, y cómo “la memoria actúa sobre la certeza de los eventos” (Amin 1995:11). Por ejemplo, los viejos recuerdan un personaje que los gobernó hacia el año de

5 Con el establecimiento de una rutina de los sistemas articuladores (*routinization of articulating systems*), Kaplan (1995:16) se refiere “a los procesos consolidatorios y decisivos que siguen a los esfuerzos creativos e intensos de colonizadores y colonizados por establecer el orden, las prácticas consolidatorias y decisivas con las cuales las contiendas se saldan definitivamente, se establecen nuevas rutinas y agencias, significados y arreglos de acuerdo con los cuales la gente orienta su vida.”

1700, y entró a formar parte de su mitología. Se trata de Carlos Tamoabioy, quien al morir dejó un testamento que permitió la recuperación de tierras por parte de los indígenas, por lo cual es llamado el Santo Carlos Tamoabioy. Otro personaje legendario es Fray Bartolomé de Igualada, a quien recuerdan con entrañable respeto y cariño, pues compartió con ellos el yagé; esto le permitió llegar hasta el cerro sagrado de Patascoy donde ningún blanco había llegado antes, aunque el espíritu de la mina no lo dejó entrar (entrevista a Luis Agreda 1985)<sup>6</sup>.

De esta manera, un miembro de su propia cultura, Carlos Tamoabioy, es reconocido como Santo, aunque se trató de un personaje central en la lucha contra la Iglesia por la recuperación del territorio tradicional indígena. Las ambigüedades prevalecen y de la misma forma, Fray Bartolomé de Igualada es reinterpretado a partir de la cosmovisión indígena: venerado como protector de indios, admirado por haber ingerido yagé y elevado a nivel mítico. La superioridad del indígena se mantiene, ya que el misionero no tiene el poder chamánico completo y necesario para completar la jornada hacia la mina sagrada. ¿Podemos analizar lo anterior como una manifestación de la resistencia de los pueblos indígenas a la hegemonía del Catolicismo? ¿O considerar a Fray Bartolomé de Igualada mediador entre el cristianismo y el mundo chamánico?

Se evidencia en estos ejemplos tanto la complejidad de las relaciones entre grupos dominantes y subordinados, como su carácter ambiguo. Ortner (1995:175) ha recalcado la ambigüedad de la resistencia y la ambivalencia subjetiva de los actos para quienes se comprometen en estos, como un problema importante de investigación. Aunque la ambigüedad es evidente, se puede instaurar también una interacción dialéctica mediada culturalmente, una "articulación creativa de posibilidades" en los términos de Kaplan (1995:99). La interpretación se torna en campo de contienda, pero también del surgimiento de articulaciones creativas de diversos significados. En síntesis, se trata de interpretaciones producto de la articulación de sistemas culturales diferentes.

6 Patascoy es la montaña sagrada donde los chamanes viajan en sus tomas de yagé, cuando llegan al final de su aprendizaje chamánico, como una forma de asegurar que han adquirido el conocimiento chamánico. Los blancos pueden tomar yagé pero su competencia como chamanes es limitada. Cierta poder y conocimiento está reservado a los chamanes indígenas, quienes han ingerido yagé desde que nacen y han cumplido años de entrenamiento chamánico.

Algunas categorías católicas fueron incorporadas y reinterpretadas en el sistema chamánico. Nociones tales como cielo e infierno, que no hacían parte de la ideología indígena, han sido apropiadas y hoy en día exceden los límites que tienen en la ideología cristiana. Los esfuerzos evangelizadores son transformados así en fuerzas y representaciones que fortalecen el poder del chamán. De esta manera, los objetos y símbolos litúrgicos se vuelven parte de los rituales de curación y son usados como instrumentos de poder chamánico. Taussig (1987:169) ha mostrado cómo los chamanes se apropian de los íconos de la iglesia para su propio uso, llegando a convertirlos en seres vivientes con poderes curativos. Tal es el caso de la Virgen del Carmen, que puede bendecir a los enfermos al ser manipulada como ícono por el chamán durante las sesiones de curación. Desde el punto de vista del colono, esta situación es un reflejo de cómo “el indígena llega a ser más cristiano que el blanco” (Taussig 1987:170). Por otra parte, como resultado de la participación activa del chamán en actividades comerciales, el sistema chamánico es abierto, como Langdon (1979 y 1991) lo ha señalado al referirse al tratamiento chamánico de la enfermedad. En vez de negar la medicina occidental o rechazar su uso, los chamanes incorporan tanto fármacos como plantas medicinales en sus curaciones.

En la siguiente narrativa podemos ver la articulación del chamanismo y el catolicismo. El taita Juan, chamán kamsá de 82 años, nos relata su experiencia de subir al cielo, previa ingestión de una de las variedades de yagé denominada Cielohuasca:

Yo he volado hasta el cielo y allá encontré unas bancas, así como hay bancas aquí; entonces había que poco de remedios y un señor, o sería un santo que estaba parado en la puerta, yo lo estaba viendo y se apeó y me dijo: usted porqué vino y yo le dije: pues yo vine a pasearme no más y me contestó: pero no es tiempo suyo, no es hora de que venga Usted, pero usted parece que conoce muchos remedios, puede escoger aquí, aquí hay, venga y me mostró todo ese jardín: era pedazos, pedacitos, y había todo remedio allí y cogió y me regaló para traer y sembrar aquí. En el cielo está sentado Nuestro Señor como en un armario, encerrado en puro cristal (entrevista al taita Juan 1985)

El yagé le permite al chamán viajar donde quiera, dominar y conocer personalmente aquellas fuerzas sobrenaturales de las cuales hablan los doctrineros. En la visión se hace presente la huerta chamánica medicinal y mágica: su propio mundo de plantas medicinales. Antes de regresar a la tierra, un santo reconoce su conocimiento y le entrega otros remedios (occidentales?) y por lo tanto mayor poder y sabiduría. Estos viajes

chamánicos resultado de la toma de yagé, relacionan el mundo ordinario y el sobrenatural, contradiciendo el dogma cristiano que pregona que tales viajes se reservan a quienes han muerto. En la visión, el comentario del santo sobre que no es hora para que el chamán esté en el cielo, se refiere al hecho de que no ha llegado su hora de morir.

Según la tradición, una de las fuentes del poder chamánico es el papel mediador del chamán entre el mundo sobrenatural y el natural; el conocimiento del chamán le permite controlar y manipular eventos en ambos lados de la realidad. Se ha documentado (Langdon y Baer 1992, Thomas y Humphrey 1994), cómo en el contexto colonial, los chamanes aparecen no sólo como líderes religiosos, sino también como dirigentes políticos de la comunidad. Thomas y Humphrey (1994), señalan también las transformaciones de los poderes chamánicos en los sistemas indígenas, bajo la expansión colonial. Resumiendo, los chamanes pueden volverse actores políticos que actúan como mediadores entre dos mundos, el propio y el occidental y/o cristiano.

¿Cómo interpretaron los misioneros el chamanismo, rasgo cultural central del piedemonte del Putumayo? Taussig (1987), al analizar el “boom” del caucho a comienzos del siglo XX, afirma que la “cultura colonial” construyó una imagen ambigua del indígena salvaje (mitad humano, mitad animal), atribuyéndole la práctica del canibalismo<sup>7</sup>; el miedo hacia este “indígena salvaje y caníbal” hizo que los colonizadores “retrataran la selva y los indígenas como fuerzas devoradoras” y les sirvió para “que alguien encarnara el repertorio de violencia de la imaginación colonial” (Taussig 1987:105). De acuerdo con esta representación, los indígenas servían no sólo como fuerza de trabajo, sino que eran sometidos a ritos de tortura, que como un espejo copiaban los rituales caníbales de los indígenas, según eran imaginados por el colonizador.

En esta “cultura de la colonización”, las fronteras entre la sociedad indígena y la blanca se difuminaron y se establecieron algunas dependencias mutuas: los blancos mataban a los indígenas por su ferocidad, al tiempo que buscaban su poder de curación. Los colonizadores atribuyeron el poder de curación al salvajismo y a la ferocidad de los indígenas. Esta construcción occidental del “hombre salvaje” se funde con la construcción indígena de los

7 Tal como Obeyesekere (1992) lo señala para el caso hawaiano: se produce un discurso diferente sobre el canibalismo en este nuevo contexto histórico de poder, dominación y terror.



“aucas”, paganos de tiempos anteriores a la conquista o individuos no bautizados (figuras del Anticristo). Se trata de indígenas salvajes que han vivido siempre en la selva amazónica y nunca tuvieron contacto con los blancos, que son temidos por los chamanes, pero con quienes los chamanes cristianizados hacen pactos espirituales para adquirir el poder de desafiar el destino, luchar contra el mal y curar los enfermos (Taussig 1987:99). Usando el yagé, los chamanes se encuentran con los “aucas” y, al hacerlo, se vuelven maestros. Podemos ver cómo los indígenas se apropian del discurso del colonizador y lo emplean contra él mismo, adquiriendo poder mediante el terror, como se manifiesta en el siguiente testimonio de un mestizo de Descansé citado por Friede (1967:134):

“Oí de chiquito a los mayores, que vinieron los indios pumas quienes ‘se comieron’ la villa de Santa Rosa y la villa de Descanse, juntados con los aucas del Andakí. Los pumas eran animales grandes que se comían cuanto topaban. Los aucas cazaban a los cristianos como se cazan animales. Cuando vino una mujer llamada Antonia Campos y su marido Becerra, vinieron otra vez los aucas; entonces los de Descanse los corrieron con los perros, como se corre a un animal...el puma que se comió a Santa Rosa era a manera de un gallo. El puma era un Sibundoy, pero había también pumas Andakí.”

Los misioneros de los siglos XVI y XVII veían a los chamanes como hechiceros, y como Ginzburg (1992:115) señala, el poder de la brujería se atribuía a pactos con el diablo. Como una comunidad interpretativa, los misioneros identificaron a los chamanes con las brujas que, por la misma época en Europa, eran sometidas a los tribunales de la Inquisición. Los rituales chamánicos eran interpretados como aquelarres en los que se adoraba e invocaba el diablo y se creía que los chamanes entregaban su alma a cambio del poder que obtenían. Fray Pedro de Aguado (/1575/1906:444) describe esos rituales de la siguiente manera:

“Acostumbran a tomar yopa y el tabaco, que lo uno es una semilla ó pepita de árbol y lo otro es cierta hoja que crían, ancha, larga y vellosa, y esto lo toman en humo, unas veces por la boca y otras por las narices, hasta que los emborracha y priva del juicio, y así quedan adormecidos, donde el demonio en sueños les representa todas las vanidades y maldades que él quiera, lo cual ellos tienen por muy cierta revelación y no excederán de aquello que han soñado aunque mueran. Esta costumbre de tomar la yopa y el tabaco es muy general en todo el Nuevo Reino, y aun entiendo que en toda la mayor parte de las Indias más que en otra contratación, por ser instrumento ó medio de que demonio se aprovecha mucho con ellos, porque como dije, mediante el humo que los indios toman de estas dos cosas se emborrachan y privan del natural

juicio, y allí tiene el enemigo lugar más acomodado para hacerles idolatrar y seguir las otras falsas opiniones que quiere.”

El principal objetivo de los misioneros era cristianizar y civilizar a los indígenas y a los pueblos “salvajes” de las Américas. Esta tarea se hizo difícil de cumplir debido a la permanencia de los rituales y las creencias de las comunidades indígenas. La única explicación que los misioneros eran capaces de dar era que el diablo impedía su misión, como aparece en el siguiente testimonio:

“Aquella noche, a pesar de ser cristianos y de haber recibido el Santo Bautismo, convocaron al demonio y lo llamaron en sus ritos y ceremonias, y se le quejaron de que los españoles habían ido a convertirlos y que los sacerdotes los habían privado de yopa... y así, toda la noche estuvieron el cacique y los indios que estaban con él tomando yopa hasta que vieron el diablo y le hablaron, tomando la yopa molida de una concha de caracol tapada con una cola de puma .... el diablo iba a predecir todos los sucesos buenos y malos, las enfermedades o muertes, que tendrían los indios, sus mujeres y sus hijos, según declarara el líquido inmundo que les manaba de las narices, por las que tomaban la yopa, y que observaban en ciertos espejitos” (Pedro Guillén de Arce /1634/, citado en Reichel-Dolmatoff 1978:27)

Podemos suponer que los misioneros creían en el poder que las plantas alucinógenas otorgaban a los chamanes. Aunque se creía que este poder tenía un origen diabólico, tal como la brujería en Europa, los poderes sobrenaturales de los chamanes eran reconocidos y temidos, como también lo era su poder de curación, tal como Taussig (1987), lo ha recalcado. Así, la Inquisición no fue la forma de acabar con estas prácticas no católicas en el contexto americano.

Estos primeros testimonios de los misioneros, que corresponden a las primeras etapas de la conquista y la colonización, se ligan claramente a su concepción europea sobre la brujería. Durante el siglo XIX, cuando la articulación del catolicismo y el chamanismo se ha vuelto rutinaria, encontramos sacerdotes como Fray Bartolomé de Igualada, que toman parte en las sesiones de yagé. Esta situación se interpreta, como lo he señalado antes, como una manera de ejercer el poder sobre los colonizados a través de la mediación entre dos mundos. Cuando le preguntamos a Miguel Chindoy —chamán kamsá— acerca de Fray Bartolomé de Igualada, éste comentó:

“El tomó yagé, tomaba chicha. Era médico el padre Bartolomé. El era el propio para tomar yagé. Daba a las personas y también curaba. Conocía en la

mirada. El como era tomador de yagé viejo, conocía; con el yagé se aprende, él miraba a la persona y decía: hizo esto no es mal de Dios, esto es mal del prójimo. Entonces él le daba remedios. Lo curaba. El mismo no quería dar el remedio sino el mandaba a otro. El mismo no daba. El mandaba a otro pero reconocía si era mal de Dios o era mal del prójimo. El era muy buen padre, él curaba con inyecciones, pastillas cualquier cosa le daba y así curaba (entrevista a Miguel Chindoy 1985).

En esta narrativa lo que se resalta es el conocimiento y el poder de curación, en vez de la naturaleza diabólica de la magia y la hechicería. ¿Se puede sugerir la hipótesis de que Fray Bartolomé reconoce el poder curativo del chamán, de la misma manera como Miguel Chindoy reconoce el de la medicina occidental? Es bien sabido que los curanderos indígenas pueden hacerse cargo de las enfermedades características de la región amazónica, pero que no pueden curar aquellas traídas por los colonizadores (Seijas 1969, Langdon y Mac Lennan 1973). Podemos interpretar esta narrativa como un ejemplo de una articulación creativa de conocimientos médicos, el surgimiento de un nuevo sistema de curación, resultado del encuentro entre un grupo dominante y otro subordinado, en vez de un triunfo del conocimiento del colonizador sobre el del colonizado. Como propone George (1996:239), se instaura un proceso de “colaboración opositora” (*oppositional collaboration*), en contraste con la idea de Kaplan (1995) del surgimiento de “tradiciones negativas”, la cual implica que el colonizador interprete las tradiciones del colonizado en términos de una subversión de las categorías occidentales (i.e. antieuropeas), y en ese sentido las designe como “negativas”. En el caso que estamos discutiendo, se construyen nuevos significados para definir y afirmar las identidades, que no implican necesariamente una subversión, sino una apropiación y recontextualización de las categorías del otro. Así, como Taussig (1987:367) lo ha indicado, en el repertorio chamánico la conquista y la colonización se objetivan como “un imaginario mágicamente dotado, capaz de causar y de aliviar la desgracia.” (Taussig da el ejemplo de una visión que tiene un chamán, en la cual el poder mágico lo crea la imagen espléndida del ejército del colonizador).

Tal como Thomas (1992:213) ha señalado, “frecuentemente, las identidades y las tradiciones no solamente son diferentes unas de otras, sino constituidas en oposición a otras.” Así se lleva a cabo un proceso de inversión de la tradición en el cual los colonizados exaltan y defienden lo que los colonizadores denigraban; tal es el caso del canibalismo, como lo podemos ver en la siguiente narrativa de una mujer chamán que cuenta lo que hizo cuando se convirtió en tigre:

“A nosotros nos tenía miedo la gente. Gente dañina! trataban a uno porque nos convertíamos en animales mi hermano el finado y yo. El era de todo. Era tigre, era boa, andaba por debajo del río tocando esos garrafones uhhhhh, uuuuh... pero él entregó al evangelio y se murió. Yo también cuando tomaba yagé pa’ volver tigre, mas graduando, mas graduando... si me gustaba... Pa’ volverse tigre hay que saber mucho y duraba como tres horas, y eso se siente como que pone una ropa, una ruana grande. En medio de borrachera hay harto gente pa’ cuidar a uno, para dar ají, caña asada untado con ají, agua de ají, uno toma y ajuuuu, no siente nada... al diablo no mas, parece un viento que corre en un pedregal. Y el cuerpo, mejor dicho, esos huesos le hacen así...temblando. Uyyyy, yo soy puro hechicera y a la gente lo veo como una piña, ayyy y me gusta comer, por eso yo entré en evangelio, avisando bien. Así perdida yo estuve por años; y me comí una persona por allá, feo es eso. Ayyy Dios mío, era gente de lejos. Mejor dicho de aquí podemos ir al Napo, al Ecuador, por allá a hacer maldades... ajá y trataron de matarme unos que traen escopeta, lanza de veneno. Sabe cómo hago? miro un ceibo grande como ése pa’ entrar adentro, o si nó, abro la tierra y...ya no hay tigre. Como tanto sabiduría que tiene uno; entonces me vuelvo pa’ca y cuando pasa borrachera hago y guardo capa de ese tigre y ya...es invisible, no se puede ver. Nadie puede matar un curaca que sea tigre!” (entrevista a Doña Josefina, citado en Silva 1993:56).

Esta narrativa muestra cómo el chamán interpreta y articula la cristianización dentro de un contexto chamánico: como caníbal ella entra al evangelio “avisando bien”, o en otras palabras, como un “salvaje poderoso y temido”; sin embargo, la ambivalencia se hace evidente: aunque ella tiene el poder que le da el yagé para volverse un tigre que nadie puede matar, hacer daño a otros implica ir contra el evangelio, de lo cual se arrepiente como cristiana convertida. Podemos estar de acuerdo con Fish (1989:151), cuando sostiene que un código es “un instrumento enteramente flexible para organizar la experiencia contingente de una manera que no excluye, sino que torna inevitable su propia modificación”. La mujer chamán puede volverse cristiana y dejar de comer gente, pero mantiene el poder de viajar por lugares lejanos, hacer el mal y salir ilesa.

## CHAMANISMO, MESTIZOS Y COLONOS

Hendricks (1988) establece dos características centrales del poder chamánico, a partir del trabajo que ha realizado entre los Shuar de Ecuador: la primera, que éste se deriva principalmente de fuentes fuera del grupo, y la segunda, que éste es un artículo intercambiable. Tradicionalmente, los chamanes inga y kamsá viajan al medio y bajo Putumayo para ser entrenados

o curados por los chamanes cofán y siona, considerados los maestros y como tales más poderosos. Por otro lado, como artículo intercambiable, el chamanismo ha ido adaptándose a la sociedad de clases capitalista. Hoy en día, los chamanes inga y kamsá se desplazan dentro y fuera del país (a Venezuela, Ecuador o Panamá), trabajando con distintas formas de curaderismo; han incorporado a su propio sistema chamánico diferentes códigos y elementos culturales de otros grupos, ampliando de esa manera su poder mágico. Es así como los chamanes del valle de Sibundoy han ganado un lugar muy importante en el mercado de plantas y prácticas medicinales tanto en las tierras altas colombo-ecuatorianas como en las tierras bajas amazónicas. Estos chamanes venden sus plantas y sus hechizos mágicos, trabajan como curanderos en distintas ciudades, y regresan periódicamente al valle del Sibundoy para “limpiarse” de las malas influencias de los espíritus y ser curados, si es necesario, por los renombrados chamanes tradicionales que allí permanecen.

Resumiendo, considerados como una comunidad interpretativa, los chamanes han adaptado, en diferentes contextos, las mencionadas características centrales del poder chamánico. De esta manera, se hace necesario considerar la comunidad interpretativa como “un sistema de agentes en continuo movimiento”, en los términos de Fish (1989:152). Contrario a la idea de una tradición chamánica fija y establecida, vemos cómo la contingencia y el cambio la caracterizan. Vemos en acción, además, el uso estratégico de la tradición chamánica para darle sentido a su presente.

La “colaboración opositora” se torna una cuestión central al tratar el caso los de mestizos y colonos. Brown (1988:104) señala que en el alto río Mayo de Perú, donde viven los chamanes más activos, la supremacía de un chamán se basa en la creencia de que “él ha adquirido parte de su poder chamánico rodeado de mestizos de la costa peruana que hablan español.” Además, Gow (1994), que también ha hecho investigaciones en la región amazónica peruana, sugiere buscar el origen del complejo chamánico amazónico centrado en el yagé, tanto en el surgimiento del *mestizo* como categoría social como en los orígenes de las ciudades amazónicas. Gow se refiere al flujo actual de conocimiento chamánico que va de las ciudades a la selva amazónica y cuestiona la suposición contraria de que el conocimiento chamánico ha sido exclusivamente importado de culturas indígenas prehispánicas al contexto urbano y mestizo.

Considero que en vez de discutir cuál grupo étnico es el “auténtico” portador del conocimiento chamánico, lo que es evidente es el surgimiento

de un espacio de articulación de conocimientos sobre curanderismo y magia. Luna (1992:232), en su trabajo con pueblos mestizos en Perú, señala cómo se encuentran todavía elementos característicos del chamanismo amazónico nativo, aunque los mestizos no se identifican con ningún grupo étnico en particular:

“Practicantes localmente conocidos como “vegetalistas” o simplemente “maestros”, todavía curan y ejercen otras actividades chamánicas mediante el uso del tabaco y de plantas sicotrópicas...las ideas nativas de una causa sobrenatural de las enfermedades son todavía omnipresentes en la población mestiza, y coexisten con conceptos modernos occidentales.”

Pinzón y Suárez (1983:301), en su investigación con curanderos urbanos, analizaron las impresiones que los pacientes populares urbanos tenían de un chamán kamsá y concluyeron:

“... el 80% de los pacientes que asistieron a la consulta de Don Miguel, decían que la magia de Don Miguel era “más poderosa” que la de otros curanderos, porque él los hacía “ver”, en las visiones de yagé, quiénes les había causado daño o brujería, cómo la habían realizado y que además podían conocer el futuro de sus vidas y habían aprendido a sentir la energía de las otras personas. Estuvieron de acuerdo también en afirmar que si volvieran a necesitar de un curandero, volverían a tomar yagé puesto que así eran ellos mismos quienes “conocían” lo que les estaba sucediendo o los que les iba a suceder y esto les evitaba caer en manos de charlatanes que se inventaban “cualquier historia con tal de robarles la plata”. El 20% manifestó que no volverían jamás a tomar yagé, ya que la sensación era muy desagradable y habían experimentado a Don Miguel como a un brujo malo, pues habían visto “demonios y cosas de magia negra”.

En la región amazónica de Colombia, colonos y mestizos consultan a los chamanes no sólo por su habilidad para prever el futuro, convertirse en poderosos animales como pumas, jaguares o tigres, y por tener el conocimiento curativo, sino por su capacidad de curar hechicerías.

La magia y la hechicería constituyen una cuestión central para entender cómo se articulan las culturas indígena y mestiza. La colonización de la cuenca amazónica ha continuado desde finales del siglo XIX, principalmente por los habitantes de las tierras altas andinas. Los colonos han sido forzados a migrar desde la región central andina hacia la Amazonía, abriendo fronteras, de forma que su lucha por adaptarse a la selva tropical, su sobrevivencia, está fuertemente ligada a la magia, tal como Fajardo (1991:8) lo recalca al describir las creencias de los colonos:

“En ellos un poco su supervivencia tiene relación con la magia, porque ésta es una concepción del mundo, de la causalidad social, de la concepción de la suerte. La magia es cómo le funciona la escopeta, cómo le dan los partos a la mujer, cómo se da la cosecha. Todo eso es un mundo que no dominan pero es su manera de adaptarse al medio es su gran lógica. El curanderismo también está dentro de esa gran lógica, es una parte de eso, como un instrumento complejo en el cual existen elementos de observación, porque no es un desarrollo científico sino de la experiencia. Es el mundo mágico con una vertiente hacia la salud...porque la magia es todo.”

Acero (1991:223-226)) también se ha referido a las creencias de los colonos en la magia: la selva tropical es considerada un “mundo encantado” del cual no debe abusarse, porque de lo contrario ellos podrían convertirse en víctimas de su venganza. Acero también menciona el uso que hacen los colonos de prácticas de curación y hechicería como las de los indígenas: “rezan” sus cosechas y su ganado para protegerlos de las pestes selváticas; creen que los accidentes son causados por brujos o hechiceros. Los colonos no sólo han conservado sus propias medicinas y prácticas curativas (ya que en los territorios marginales y aislados donde han llegado a vivir no existen centros de salud), sino que también reconocen que los chamanes indígenas son grandes curanderos.

En un trabajo anterior (Ramírez de Jara y Pinzón 1992) insistíamos en que aunque se introdujeran a la práctica chamánica otros códigos culturales y elementos de otros grupos sociales, el contenido tradicional indígena seguía dominando y respondiendo a su especificidad cultural. Sin embargo, a partir de la reflexión teórica realizada, se hace evidente que se establece una relación dialógica de discursos opuestos que se funden generando nuevas tradiciones, lo cual lleva a relativizar la insistencia en lo “auténtico”, lo propiamente indígena, como objetivo de investigación. Monning Atkinson (1992: 308) al evaluar los recientes trabajos sobre chamanismo, concluye que el chamanismo es una práctica social situada históricamente y mediada culturalmente, lo cual se constata para el caso del complejo chamánico del suroccidente colombiano, donde se han generado conocimientos y prácticas híbridas, a partir de la articulación de sistemas culturales diversos.

De esta manera, los colonos hoy en día no solamente atribuyen el poder de la magia y el curanderismo a la ferocidad y el salvajismo de los indígenas, sino que también creen en la magia y acuden a ella para dar significado a sus vidas. Tanto para los indígenas como para los colonos del Putumayo y Caquetá, la magia y el chamanismo constituye un campo de negociación de

identidades y en esta medida, se ha generado un sistema articulador de conocimientos que se puede afirmar, se ha hecho rutinario.

## BIBLIOGRAFÍA

ACERO VELÁSQUEZ, Hugo.

1991 El Colono. En: *Colonización del Bosque Húmedo Tropical*: 215-226. Santafé de Bogotá, Corporación colombiana para la Amazonia Araracuara y Fondo de Promoción de la Cultura.

AGUADO, Fray Pedro de

1906/1575/ *Recopilación Historial*. Bogotá, Biblioteca de Historia Nacional, Vol.V, Imprenta Nacional.

AMIN, Shahid

1995 *Event, Metaphor, Memory. Chauri-Chaura 1922-1992*. Berkeley, University of California Press.

BONILLA, Victor Daniel

1969 *Siervos de Dios y Amos de Indios*. Bogotá, Tercer Mundo.

BROWN, Michael Fobes

1988 Shamanism and its discontents. *Medical Anthropology Quarterly*. Vol.2(1):102-120.

FAJARDO, Darío.

1991 Historia de las Colonizaciones de Vertiente. *Raigambre*. Año 2 No. 3: 7-13. Santafé de Bogotá, Aeroimpresores de Colombia.

FISH, Stanley

1989 *Doing what comes naturally*. Londres, Duke University Press.

FRIEDE, Juan

1967 *Los Andakí, 1538-1947. Historia de la aculturación de una tribu selvática*. México, Fondo de Cultura Económica.

GEORGE, Kenneth M.

1996 *Showing Signs of Violence: the Cultural Politics of a 20th Century Headhunting Ritual*. Berkeley, University of California Press.



GINZBURG, Carlo

1992 *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Baltimore, The John Hopkins University Press.

GOW, Peter

1994 River People: Shamanism and History in Western Amazonia. En: *Shamanism, History and the State*: 90-113. Thomas Nicholas y Caroline Humphrey (Eds.). Ann Arbor, The University of Michigan Press.

HENDRICKS, Janet

1988 Power and knowledge: discourse and ideological transformation among the Shuar. *American Ethnologist*. 15(2):216-238.

KAPLAN, Martha

1995 *Neither Cargo Nor Cult: Ritual Politics and the Colonial Imagination in Fiji*. Durham, Duke University Press.

LANGDON, Jean

1979 Yagé among the Siona: cultural patterns in visions. En: *Spirit, shamans and stars*: 63-80 David L. Browman y Ronald A. Schwarz (Eds.). La Haya: Mouton.

---

1985

Power and authority in Siona political process: The rise and demise of the shaman. En: *Political anthropology of Ecuador*: 129-156 Jeffrey Ehrenreich (Ed.). Nueva York, Society for Latin American Anthropology and the Center for the Caribbean and Latin America.

---

1991

Interethnic processes affecting the survival of shamans: A comparative analysis. *Otra América en construcción: medicinas tradicionales, religiones populares*:129-156. Carlos Ernesto Pinzón y Rosa Suarez (Eds.) Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología/Colcultura.

- LANGDON Jean y Mac Lennan, Robert  
1973            Conceptos etiológicos de los Sibundoy y de la medicina occidental. Inédito.
- LANGDON MATTESON, Jean y Baer, Gerhard (Eds.)  
1992            *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- LINNEKIN, Jocelyn  
1983            Defining tradition: variation on the Hawaiian identity. *American Ethnologist* 10(2):241-252.
- LUNA, Luis Eduardo  
1992            Icaros. Magic melodies among the mestizo shamans of the Peruvian Amazon. En: *Portals of Power. Shamanism in South America*: 231-256. Jean Matteson Langdon y Gerhard Baer (Eds.) Albuquerque, University of Mexico Press.
- MONNING ATKINSON, Jane  
1992            Shamanisms Today. *Annual Review of Anthropology*. 21.307-330.
- MONTROSE, L.A.  
1989            Professing the Renaissance: the poetics and politics of culture. En: *The New Historicism*: 15-36. Aram Veesser (Ed.) Nueva York, Routledge.
- OBEYESEKERE, Gananath  
1992            *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*. Princeton, Princeton University Press.
- ORTNER, Sherry  
1995            Resistance and the Problem of Ethnographic refusal. *Comparative Studies in Society and History*. 37(1):173-193
- PINZÓN Carlos y Suárez, Rosa  
1983            La dialéctica de la medicina popular. En: *Análisis del primer seminario de medicina popular*, vol.1 Ciudad de México: Morelos.

- RAMÍREZ DE JARA, María Clemencia y Pinzón, Carlos  
1992 Sibundoy Shamanism and Popular Culture in Colombia. En: *Portals of Power. Shamanism in South America*: 287-304. Jean Matteson Langdon y Gerhard Baer (Eds.) Albuquerque, University of Mexico Press.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo  
1978 *El Shaman y el Jaguar*. Bogotá, Siglo XXI editores.
- SEIJAS, Haydee  
1969 *The Medical System of the Sibundoy Indians*. Tesis de Doctorado. Tulane University, Departamento de Antropología.
- SILVA, María Cecilia  
1993 Testimonio de Doña Josefina. *Raigambre*. Año 4 No. 4: 55-65. Bogotá, Ejecutivos Gráficos.
- TAUSSIG, Michael  
1987 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*. Chicago, University of Chicago Press.
- THOMAS, Nicholas  
1992 The Inversion of Tradition. *American Ethnologist*. 19(2): 213-231.
- THOMAS, Nicholas and Humphrey, Caroline  
1994 *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- TOWNSLEY, Graham  
1993 Song Paths. The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge. *L'Homme*. 33 (2-4): 449-468.