

María Susana Cipolletti

EL ASCENSO AL CIELO EN LA TRADICION ORAL SECOYA (NOROESTE AMAZONICO)

Un grupo de relatos de la tradición oral de los *Secoya* – un grupo *Tucano* occidental del Noroeste amazónico – tiene por protagonistas a determinados individuos que logran ascender al mundo superior. Estos individuos o bien son especialistas religiosos o bien son guiados por uno de éstos. Esta temática se halla íntimamente relacionada al fenómeno del shamanismo, que desempeña un papel esencial en la concepción *secoya* del mundo.

El ascenso al mundo superior conlleva la superación de la necesidad de morir: Si lo logra, el individuo cambia su condición ontológica, convirtiéndose en *ma'témó pāi* (“ser celeste”) y obteniendo la inmortalidad. Este ascenso ha sido además intentado concretamente por los *Secoya* en varias ocasiones; aquí se analizan las informaciones relativas al último de estos intentos, realizado en 1960 aproximadamente.



„Das ganz konkrete und ernsthafte,
das eingestandene Ziel meines Lebens
ist die Erlangung der Unsterblichkeit
für die Menschen.“

Elias Canetti (1979: 34 s.)

*“El más concreto y serio,
el confesado objeto de mi vida
es la obtención de la inmortalidad
para los hombres.”*

Elias Canetti

En la tradición oral *secoya*¹ la ascensión al mundo superior se halla presente desde el inicio de los tiempos míticos: determinados seres se han transformado por medio de esta acción en astros, como el héroe cultural, que se transforma en Luna (*ñañë*), y sus sobrinos, convertidos en *usébo pāi* (Pléyades). Otro relato detalla las peripecias de una viuda que siguió a su marido, ya fallecido, hasta el cielo (lugar donde, según la concepción tradicional, habitan los muertos) pero que no puede permanecer allí, pues para esto sería necesario morir, a lo cual la protagonista se niega.² Esta serie de transformaciones nos es conocida prácticamente de todas las mitologías sudamericanas; los relatos que presentaré a continuación nos enfrentan a una temática más peculiar: el intento, realizado por algunos individuos de esta etnia, de ascender al cielo. Si esta afirmación – de cuyo posible éxito, aunque remoto, no se duda – nos obliga a afinar nuestra capacidad de comprensión, más nos obligará a hacerlo la idea vigente detrás de ella: el ascenso al mundo superior no implica un mero cambio de estrato cósmico – ciertos individuos vivirían en el cielo, en vez de hacerlo en la tierra – sino que el éxito en la empresa conlleva la superación de la necesidad de morir. (Los *Secoya* traducen como “inmortal” la expresión *tí pāni weseyé*, “estar para siempre”, “la vida que no se acaba”). El ascenso al cielo, entonces, implica un cambio ontológico en el individuo, que abandona su condición de ser humano, sujeto a las enfermedades y a la muerte, para convertirse en *ma'tëmó pāi* o “persona celeste”.³

Ignoro si esta concepción se halla presente entre algún otro de los grupos *Tucano* occidentales, debido a la – especialmente en lo que hace a estos temas – escasez de bibliografía. Entre los *Mai Huna* u *Orejón* del Perú este intento no se ha dado nunca (Irene Bellier, comunicación personal). Por otra parte, esta concepción no es privativa de los *Secoya*: el caso más conocido es seguramente, en América del Sur, la búsqueda de la “Tierra sin mal” de distintos grupos guaraní, cuyo hallazgo implica la

superación de la muerte (cf. Cadogan 1951: 198, Clastres 1975, Lindig 1961, Meliá *et al.* 1976). Nimuendajú analiza detenidamente la creencia *Tucuna* de que, en el pasado, ciertas personas podían ir a vivir con los “inmortales” (1952: 136 s.), y el hecho de que algunos individuos *Machiguenga* pueden evitar la muerte ha sido señalado por Baer (1979: 106).⁴ Estas menciones sólo intentan mostrar la extensión del concepto, la comparación de los fenómenos existentes en ellas superan los límites del presente trabajo.

En la escatología *secoya*, una parte constituyente del ser humano — su *jóyo* o *áwe*, “alma” o corazón, que conserva el aspecto del hombre viviente — asciende, al morir aquél, al mundo superior o *má'tëmó*. Cada individuo sabe, con más o menos detalles, según la profundidad de su vocación religiosa (indisolublemente unida a la ingestión de alucinógenos), qué destino le espera luego de la muerte. La posibilidad de ascender en trance al cielo es, en cambio, privilegio exclusivo del especialista religioso.

La mayoría de los adultos conoce el relato que fundamenta el motivo por el cual los seres humanos son mortales. La necesidad de morir no es en opinión de los *Secoya* un hecho primario, biológico, consustancial a los hombres desde su aparición sobre la tierra, sino introducido secundariamente, una concepción compartida por numerosas etnias sudamericanas (cf. Cipolletti 1983: 32/48). De haber respondido al llamado de *ñañë*, el héroe cultural, antes de que éste ascendiera al cielo y se convirtiera en Luna, los hombres hubieran sido inmortales. Pero se quedaron dormidos, y no lo oyeron, por lo cual sólo respondieron los saltamontes y las serpientes, que, por lo tanto, tienen la posibilidad de mudar de piel y vivir para siempre. Esto nos permite acercarnos a la concepción de la inmortalidad, que se cristaliza en el cambio de piel, es decir, que se trata de un estado de “eterna juventud”, o por lo menos, de un paso hacia atrás que interrumpe el proceso de envejecimiento. Hasta aquí, el mito proporciona una suerte de aseveración general: debido a un acontecimiento sucedido en los tiempos originarios, todos los hombres deben morir, pero — y aquí se insertan los relatos que veremos más adelante — determinadas personas logran, en ciertas circunstancias, evitar la muerte.

El hecho de que la necesidad de morir sea fundamentada en el mito no debe conducir, sin embargo, a concebir entonces que para los *Secoya* la muerte sea un fenómeno secundariamente “natural”, introducido en los tiempos míticos, pero convirtiéndose a partir de entonces en un fin al cual están destinados todos los seres vivientes. Por el contrario, toda muerte concreta es atribuida a la intención maléfica de un especialista religioso (en su calidad de *dawë*, o “brujo”) de otra comunidad *secoya* o *siona* sospechándose que, de no existir esa intención malévola, los hombres podrían vivir para siempre. El marco teórico proporcionado por el mito,

entonces, que contiene implícita la aseveración “Todos los hombres deben morir”, es sobrepasado e ignorado ante la muerte de un individuo determinado. Por lo demás, hay una resistencia intrínseca de los individuos con especialización religiosa a la muerte, quienes fallecen dificultosamente. Cada relato sobre la muerte de uno de ellos contiene por lo general la mención a una o más resurrecciones (*ju’ní wēiyé*), una concepción similar a la de los *Sipaya*, cuyos especialistas religiosos poseen, según Nimuendajú (1921/22: 367) una “relativa inmortalidad”.

No es necesario ahondar aquí en los detalles de la concepción shamánica del cosmos, pues ya ha sido hecho en otro lugar (Cipolletti 1985). En rasgos generales, y en opinión de los adultos de la etnia, el cosmos se halla compuesto por el plano donde habitan los hombres (*yějá*), un inframundo, poblado de distintos seres y especies animales (*yějá we’e wē* o “tierra-hogar”, pues de allí surgieron los prototipos de los hombres actuales) y *ma’tëmó*, el mundo superior, donde habitan numerosos grupos de seres celestes, y, relativamente alejados, los muertos: no existiendo entre aquellos y éstos ningún contacto.

Las comunidades de los distintos grupos de *ma’tëmó pāi* (“gente del cielo”) o *wī’ñáo wá’i* (“los tiernos”, en el sentido de “los que no mueren”)⁵, se hallan dispersas a lo largo del río que articula la geografía celeste: el *umejatsiáya* o “río de arenas calientes”. Estos seres reciben distintos nombres, los más conocidos son los *wakará pōsē* (“garzas tiernas, o inmortales”), los *sērā pōsē* (“gavilanes tiernos, o inmortales”) y *wekó pí’á pōsē* (“loros tiernos, o inmortales”). Estos pueden ser contemplados por el especialista religioso, cuando asciende en trance al cielo, o por los adultos que perseveran en la ingestión de alucinógenos, cuando los seres celestes descienden al lugar donde los hombres se hallan reunidos.⁶ Podría afirmarse que ellos no ejercen ninguna actitud benéfica con respecto a los seres humanos, sólo si entendemos este concepto de una manera restringida, en el sentido de que ellos no ayudan al hombre en las tareas diarias: ni en la cacería, ni en la curación de los enfermos; tampoco desempeñan un papel en las funciones shamánicas.

El sentido que poseen los *wī’ñáo wá’i* para los hombres es otro: su aspecto, los collares de fruto de palmera que utilizan y que producen un armonioso sonido con los movimientos del cuerpo, las hierbas aromáticas que llevan en los antebrazos y, sobre todo, los diseños rojos del *pōsé* (*Bixa orellana*), alternados con los azulados del *we’é* (*Genipa americana*) en el rostro y el cuerpo, configuran el ideal de belleza y perfección para los *Secoya*, que poseen una marcada preocupación estética.⁷ Ellos impresionan además en cuanto mensajeros y habitantes de un ámbito — el celeste — ajeno a la vida cotidiana, al sufrimiento y a la muerte. Estos seres no tienen ni principio ni fin — no han nacido ni morirán. A la manera de los

arquetipos platónicos existen continuamente, sin interrupciones, en el mundo superior, como un parámetro de ejemplaridad, hacia el cual los *Secoya* se sienten atraídos.

Los relatos sobre la ascensión al cielo se centran todos en la figura de un especialista religioso, ya sea que se afirme explícitamente que éste, ya fallecido, regresa a buscar a un pariente muy cercano, o que ascienda con su familia, debido a una transgresión provocada en el ritual por otras personas. Los relatos que analizaré al final se sitúan en otro ámbito: alrededor de 1960, un grupo de *Secoya* intentó, bajo la guía de un especialista religioso (*kuraka*)⁸, ascender al cielo. De estos relatos⁹ se desprenden una serie de características relativas a la forma en que se concebía la ascensión, y las causas de su fracaso.

(a)“Dice que hay una historia de antigüo. Había una mujer y su hermano, eran pequeños, como de doce años. Cuando tenían doce años, el papá había muerto, entonces ellos vivían tristes, porque no tenían padre ni madre. Eran dos hermanos, el hermano dice que era mayor y la hermana era menor. Era joven el muchacho, pero ya sabía de tomar *ayahuasca*¹⁰, porque el papá ya le había dado de tomar, ya podía ver visiones también, era preparado.¹¹ Eran sólo dos nomás. Esa noche habían tomado *ayahuasca*, con el otro *kuraka*, y entonces, al día siguiente, en la mañana, [el hermano] la había llamado cuando ella estaba en otra parte. Y cuando ella acercó, dice: — ‘¿Qué tal, hermano?’ — Entonces él había dicho que: — ‘Nosotros vamos a ir, ya no vamos a vivir aquí’ —. Había cogido a la hermana de la mano y [se] había levantado de la hamaca. El otro *kuraka* dice que estaba cerca de él. Le había dicho a ese hombre que no vaya, que quedara a vivir con ellos. El joven había dicho que: — ‘No, mejor me voy, porque no tengo ni padre ni madre’ —. Y había salido a la puerta y a la hermana ha cogido de la mano. A la hermana le ha soplado todo el cuerpo, cuando ella salió a la puerta. Después de eso (...) se habían ido al cielo, habían subido, los dos, junto con la hermana.

Cuando subieron, el otro *kuraka* que estaba sentado, había dicho a las otras personas que — ‘El ya no vuelve, nunca’ —. Y entonces lo que tenían, las hamacas de él y de la hermana, las ropitas, le habían botado quemando, porque él ya no va a volver en esa casa.¹² — ‘Ya se fue a vivir en el cielo’ —, decían.”

(Texto 343, Fernando/Marcelino, 24.7. 1984)

(b)“Este es otro cuento,¹³ pero también igualito a ése. Lo mismo había, un joven, y entonces le mataron al hijo y al papá. Y el hijo también era joven y lo mismo ya sabía, de tomar *ayahuasca*, ya tenía su poder de ver visiones. Entonces el papá también [tenía el mismo poder]. El otro *kuraka* le hizo daño a los dos, al hijo y al papá, entonces habían muerto.

Y cuando él había muerto, el otro *kuraka*, el que no hizo daño, estaba tomando esa noche *ayahuasca*. Y como a la madrugada, él decía, el que estaba tomando *ayahuasca*, decía que: – ‘Ya viene el que ha muerto’ –, entonces cuando oyeron esto, las gentes se quedaron quietas, para escuchar que viene él. Cuando estaban escuchando, él, al bajar en el aire les hablaba con la voz de él; él tocaba flautas también.

Después de hacer [tocar la flauta], bajó y entró en la casa. Cuando entró, le dijo a ese *kuraka*: – ‘¿Estás tomando *ayahuasca*? ’ – y él le respondió: – ‘Sí’ –. Y él mismo [el muerto] le dijo que le brindara una taza de *ayahuasca*, entonces el *kuraka* le brindó, y él tomó y acabó toda la taza. Después le había dicho: – ‘¿Está aquí mi hermana?’ –, y ella misma había respondido: – ‘Sí’ –, porque estaba llorando por el papá y el hermano. Entonces el hermano había dicho: – ‘Venga para acá’ –, y ella vino, donde [estaba] el hermano. Después de eso, lo mismo había hecho: había soplado contra ella, y después de hacer eso había despedido al *kuraka* que estaba tomando: – ‘Ya me voy, me voy llevando a mi hermana’ –. Después de decir esto había salido de la puerta, de la casa, y por todos lados dice que hacían sonar los demás, que habían venido junto a él. [¿Eran los muertos?] Sí. Y después ya había llevado a la hermana, ya estaba aclarando el día, entonces había subido al cielo junto con su hermana. [¿Estos hermanos viven aún en el cielo?] Dice que viven todavía en el cielo. [¿Son *ma'tëmó pāi*?] Sí. Y dice que viven todavía.”

(Texto 344, Fernando/Marcelino, 24.7. 1984)

- (c) “También se dice lo mismo, que un hombre había llevado a los dos hermanos. Ese hombre dice que había llegado cuando estaban tomando *ayahuasca*, él había ido transformando en *mawajó pāi t'jái*, [jefe de los seres míticos *mawajó*], y él había venido puesto (...) con esa corona de tucán, hecha de plumas.¹⁴ Cuando él llegó a la puerta, había soplado contra él y entonces había entrado a la casa. Y cuando entró, le había dicho: – ‘Aquí estoy’ –, y la otra hermana también, y él había dicho que – ‘Vamos’ –, y esos dos hermanos habían salido junto con él. Después el hombre había soplado a ellos y los había llevado lo mismo en el cielo, donde él.

[¿Pueden suceder hoy estas cosas?] Sí, dice que ha sucedido hace treinta años, cuando vivían en el Perú, dice que había sucedido eso. El [*kuraka*], cuando estaba muerto, había venido a llevar a la hija. Mi abuelo dice que sí puede suceder eso cuando [es] una persona, [un] *kuraka* bien preparado, sí se puede hacer esto.

[¿La persona viva, vive con los muertos o aparte?] Dice que vive junto con los que habían muerto. [¿Está viva?] Sí. [¿Muere alguna vez?] No puede morir, dice que vive para siempre. [¿Esa gente tiene nombre?] Sí, tienen sus nombres, pero no se puede preguntar cómo se llamarán, nombres de esos vivos. [¿No se pueden decir?] No se pueden decir.”

(Texto 345, Fernando/Marcelino, 24.7. 1984)

Los tres relatos anteriores presentan un esquema similar, en cuanto es un muerto quien viene a buscar a un familiar muy cercano con el fin de llevarlo consigo al mundo superior. En ninguno de los textos se afirma explícitamente que el muerto es un especialista religioso, lo cual se infiere a partir de ciertas pautas internas: En el texto (a) se afirma que el joven sabía tomar alucinógenos, pues su padre le había dado (la bebida). Este “dar de tomar” — que significa el acto concreto de brindar la bebida, y al mismo tiempo la enseñanza — es una expresión sumamente común en las descripciones relativas al aprendizaje shamánico. El relato siguiente menciona el hecho de que el padre y su hijo tenían el poder de ver “visiones” (*ñañé*), con la cual los *Secoya* traducen al español la posibilidad de contemplar a los seres celestes y lo que sucede en otras regiones cósmicas distintas al mundo de los hombres. Dos detalles del último relato muestran asimismo que el muerto no es otro que un *kuraka*: Este aparece como *mawajó pāi*, un ser mítico del extenso grupo de los seres míticos *watí*, cuyo nombre hace mención a la azulada mariposa *Morpho*; se le ha agregado la expresión *ĩjái*, que tiene el significado de “el que conduce”. En la ideología shamánica, sólo los especialistas religiosos tienen la posibilidad de convertirse luego de la muerte en uno de estos seres míticos, y vagabundear con ellos por la atmósfera. El otro detalle consiste en el hecho de que el muerto lleva puesta una “corona” (*máro*), de plumas de tucán, reservadas en la vida *post mortem* para uso exclusivo de los *kuraka* más poderosos.

El hecho mismo de la ascensión, y cómo se verifica ésta, no recibe ninguna atención por parte del relator. Este mismo me explicó, en otra oportunidad, lo que posibilita la ascensión de un individuo al cielo. La continua ingestión de alucinógenos, en alta concentración, produce un estado de ligereza y liviandad (*peakó wa'ireoyé*) en el cual el individuo pierde peso. Como las hojas secas de los árboles se levantan en el aire en el verano, cuando se quema la chacra, afirmó. Un *Secoya* adulto, que fue protagonista del último intento del grupo por ascender al cielo, describió así su sensación:

“Dice que se pone a tomar bastante cada vez, cada vez, sin dejar. Entonces él dice que ahí podemos quedar livianos. Dice que ha tomado, y [se] ha sentido bien liviano, como las hojas ...”

(Belisario, 5. 1985)

Los tres relatos tienen asimismo como protagonista a una mujer joven, cuyo papel es pasivo, y que refleja la escasa participación de las mujeres en el fenómeno de los alucinógenos y, por lo tanto, en el shamanismo. El hecho de que se sople sobre su cuerpo, a fin de que pueda ascender, no me

ha sido explicado; esa acción, realizada por un especialista religioso, neutraliza evidentemente la imposibilidad de la ascensión de quien no ha tomado alucinógenos.

Al final del último relato se agrega la negativa de mencionar los nombres de los protagonistas del mismo. Los *Secoya* niegan que exista alguna restricción en pronunciar el nombre (indígena) de un individuo, pero en la práctica son renuentes a hacerlo.

En el relato siguiente son otras causas las que determinan el ascenso al cielo de algunas personas. Para comprenderlo es necesario hacer una referencia a *rutayó*, la figura más lúgubre del panteón *secoya*. Ella fue una de las esposas de *ñañë*, el héroe cultural, y provocó en el principio de los tiempos un anegamiento y destrucción de la tierra. Su esposo la envió al mundo subterráneo, en el cual permanece, excepto en contadas oportunidades, en las que acude a la sesión de alucinógenos conducida por un *kuraka* poderoso. Su intención de provocar un nuevo cataclismo permanece latente, y se concretiza cuando no se respeta una prohibición muy estricta: la de que nadie abandone su casa ni realice ninguna tarea mientras un grupo de individuos ingiere alucinógenos.¹⁵ Aquí son las mujeres – un ‘leitmotiv’ en las conversaciones de los *kurakas* y de los hombres en general, y que las mujeres excluyen de sus relatos – que salen a orinar y/o defecar, provocando como respuesta la ira de *rutayó* y su consiguiente venganza. Si bien esta figura mítica se halla asociada a la lluvia en general, el texto menciona la ruptura de la tierra, que permite así la salida de las aguas contenidas en el interior de la misma:

(d)“Dice él que la descendencia antigua, de mucho tiempo atrás, en ese instante el *kuraka* había tomado *yajé*, y en ese instante salieron las señoras para desocupar (...) [En] el momento de tomar *yajé*, salir era prohibido, dice, no lo cumplieron nada, y ellas salieron. Salieron las señoras, luego entraron: en ese instante se había roto la tierra, se quedó como hecho diluvio. El, el *kuraka*, estaba hablando con ella (*rutayó*), y las demás salieron. Los que no estaban tomando *yajé* dice que no vieron a *rutayó*, sólo el *kuraka* nomás, y él había visto, y se abrió la tierra y quedó pura agua.

El *kuraka* sí se fue para arriba, y los demás que estaban, los que estaban tomando *yajé*, los que participaban en ese momento y los demás *kurakas* se fueron a los cielos. Los que no tomaron quedaron dentro del agua y [se] convirtieron en pescados.

Cuando ya se quedó pura agua, subieron los *kurakas* con sus hijos y las señoras (...). Y los que no eran familiares se quedaron dentro del agua.”¹⁶

(Texto 587, Fernando/Jorge, 12.8. 1984)

Otro relato detalla la expresa intención de un grupo de *Secoya*, guiados por el *kuraka*, de ascender al cielo:

(e) “Y ese *kuraka* era muy sabio, quería ir al cielo el hombre; le dieron de tomar *yajé* a todas las mujeres, él mismo las invitó y dieron de tomar.¹⁷ En cambio, no comían nada, sólo tomando *yajé* todo el tiempo, y así es que bajaron estas garzas, *sěrá*, y todos. Y los niños como éste¹⁸ ya estaban cantando, y los ojos como esos pájaros *sěrá*, esos ojos ya tenían los niños, ya querían convertir en pájaro. Y no comían nada. Así que el *kuraka* comenzó a hacer eso para ir al cielo, y no había encontrado lugar para ir.

Y otro *kuraka* vino, y esas garzas estaban [dentro de] la casa, y ellos veían como una persona, como gente (...). En cambio, [los que eran] como nosotros¹⁹, que no saben tomar *yajé*, vieron como un pájaro. En cambio, ellos [los que toman] decían – ‘esas gentes’ –. En cambio las garzas tenían cascabeles²⁰ ahí. Ellos vieron que tenían collares (...). Los que tomaban *yajé* los veían pintados, con collares. Las personas miraban callados, no entraron en la casa: los pájaros llenaban la casa. [La gente] estaba cantando, y así no comía nada. – ‘Uy, una persona viene, y otra persona viene’ –, dijeron ellos. Entonces los que miraban callados vieron así: eran pájaros que entraban y salían y entraban y salían. – ‘Ahora con ellos vamos a salir para no morir’ –, dijeron ellos. En cambio ellos [los que no tomaban *yajé*] vieron pájaros: – ‘¿Cómo van a llevar?’ –, dijeron, – ‘Creo que son tonterías’ – (...).

Vieron: era como una loma, dice que había bastantes pájaros, *sěrá* y garza también, y volando, y llena la casa también. Y él estaba mirando, y los *sěrá* también tenían los cascabeles así, [y estaban] pintados. Y otro hombre que vino le dijo: – ‘¿Qué está haciendo una tontería usted? ¿Adónde va a ir? Nunca la gente se va al cielo, muertos tal vez se van. Usted sólo [hace] tonterías nomás. ¿Usted ve personas? Esos no son personas, ¡son pájaros!’ –, le gritó. Y los *sěrá* también se fueron a volar. Y dijeron, como esos cantaban, los ojos tenían de *sěrá*, y les salían plumas [en lugar de las cejas] (...). [¿Matilde lo conoció al *kuraka* o le contaron?] Le contaron. Era [en el tiempo de] antes del abuelo.”

(Texto 583, Matilde/Celinda, 12.8. 1984)

El intento de ascensión es acompañado en el texto anterior por ciertas acciones cuyo fin es el de posibilitarlo: a la ingestión de alucinógenos se suma el ayuno; por medio de ambos se busca aligerar el cuerpo y permitir la ascensión, concebida aquí obviamente como vuelo. Aquí el ascenso se daría a través de la metamorfosis de los seres humanos en aves: de los niños se afirma que sus ojos adquirieron la forma alargada de los de las garzas, y de algunos adultos que en lugar de las cejas les crecieron plumas de esta ave.

La alusión al canto se refiere a las canciones entonadas por los participantes en las sesiones de ingestión de alucinógenos, canciones que reciben el nombre genérico de *wĩñá kashé* o “palabra de los seres celestes”. Estas pertenecen a la “gente del cielo” que la canta cuando desciende al lugar donde los hombres se hallan reunidos. En un proceso no diferenciable, los *Secoya* cantan incansablemente para lograr divisar a esos seres y al mismo tiempo, llegan a verlos porque los describen sin pausa en sus canciones.

En la ideología shamánica (me refiero con esta expresión al punto de vista o a las opiniones detentadas por los especialistas religiosos, a menudo diferentes de las de otros individuos), los *sěrá pōsě* son *wĩñáo wá’i*, y sólo tienen de las aves la denominación. Aunque no he discutido explícitamente este relato con el *kuraka*, creo que él opinaría en este caso lo que tantas veces afirmó: los seres del cielo poseen nombres de distintos animales, pero no existe ninguna coincidencia ni en su aspecto general ni en ninguna otra característica física. En el relato, la frontera entre ambos es lábil, expresivamente se señala la percepción antipódica de quienes han tomado alucinógenos y quienes no lo han hecho: para los primeros, las garzas tienen un aspecto antropomorfo, llevan collares, y sus rostros se hallan pintados, mientras que para los segundos, se trata simplemente de aves. El intento es interrumpido en el relato por un especialista religioso que no cree en la posibilidad del ascenso, tras lo cual las aves se retiran.

Desde la perspectiva del relator existe aquí una intención de ubicar cronológicamente el suceso: éste sucedió “antes del abuelo”, es decir, cuando aún no había nacido el abuelo de la relatora. Este modo de lo que podría llamarse una “cronología relativa” es adoptado a menudo por el relator *secoya* para expresar la profundidad temporal de un determinado hecho.

A continuación presentaré tres versiones de un mismo suceso que posee, en este caso, una ubicación cronológica precisa: en la región de Yubineto (Perú), un *kuraka* intentó, aproximadamente en 1960, ascender con un grupo de gente al cielo. El primer texto procede de un individuo de unos 50 años que ha sido protagonista del hecho, por el cual trataba de alcanzar la inmortalidad. El *kuraka* que trata de realizar la empresa atribuye primeramente el fracaso al hecho de que las mujeres abandonaron sus viviendas – ya sea para orinar o efectuar una tarea – mientras se bebían alucinógenos. Como he señalado anteriormente, esta acusación es un ‘leitmotiv’ en las informaciones de los especialistas religiosos y, a través de ellos, de la mayoría de los hombres. El fracaso de las acciones shamánicas es atribuido por lo general a la actitud irresponsable de las mujeres. Aunque éstas provocan el fracaso, los poderes del *kuraka* son en cierto modo consignados: una humareda que se ve a lo lejos es relacionada por el relator con el intento.

(f) “Sí, [el *kuraka* les] hizo creer, ¿no? Entonces les había dicho él que – ‘Vamos a tomar *yajé*, bastante’ –. El dice que también fue (el relator) a cargar *yajé* para traer. Y luego él (el *kuraka*) decía que – ‘Vamos a tomar *yajé* y vamos a quedar como livianos para ir al cielo. [Porque] allá viven las gentes del cielo, [que] toman, comen, y tienen maíz para toma^{2 1}’ –.

Y entonces les decía que – ‘Todos los que han muerto en esta tierra están allá viviendo. Todo el cuerpo.’ –^{2 2} Y luego les decía, una noche, empezaron a tomar *yajé*, y les indicó que no salieran las mujeres afuera. Y ellos han guardado ya sus cosas para salir. El decía que – ‘A la madrugada van a venir’ –, entonces han guardado sus cosas. [¿Quién iba a venir?] *ma’tëmó pãï*, gente del cielo.

Entonces ellos han guardado sus cosas, y luego ha amanecido (...). Entonces el *kuraka* decía: – ‘Ya no vienen, porque las mujeres han salido afuera, y no van a venir más. Y ya no van a llevarnos al cielo.’ – Creo que él había mentido (opina el traductor). No sé, dice (el relator). Y entonces él (el *kuraka*) decía que – ‘Ya vienen’ –. Hizo sonar como un fierro (...), pero no aparecieron. Se veía como humo, por allá. Como un [humo] negrito pasaba, pero no se veía como gente, como nosotros ...’^{2 3}

(Texto 886, Belisario/Marcelino, 11.6. 1985)

La siguiente versión del mismo suceso fue narrada por un especialista religioso quien no se hallaba cerca del lugar dónde sucedió lo narrado, pues había emigrado alrededor de 1940 hacia el Ecuador. Aquí no se duda de la capacidad del especialista religioso para tener éxito en tal empresa; más bien, en tanto al *kuraka* no emparentado ni aliado, se le atribuye una intención maléfica. Esta característica es habitual del shamanismo *Tucano* occidental en particular, como asimismo de numerosas etnias del Noroeste amazónico.

Aquí se menciona un detalle, ausente en los otros textos, pero habitual en las referencias al mundo superior: el *kuraka* ordena a la gente a llevar consigo sólo objetos (hamacas, ropa, etc.) que no han sido usados. El ideal de perfección que los *Secoya* proyectan sobre el cielo no permitiría que se utilicen allá objetos viejos.^{2 4}

(g) “Esto dice que pasó cuando mi abuelo (el relator) ya estaba en el Ecuador. Y el otro *kuraka* dijo a los demás que – ‘Hoy de mañana va a venir una lancha del cielo para llevar a ustedes’ –. Indicó que – ‘Guarden solamente las cosas nuevas, las ropas nuevas, amárrenlas duro, [apretadas], y esténse afuera y cuelguen su hamaca afuera y esténse afuera, para ir’ –. Y dijo eso y ellos guardaron, salieron para afuera y estaban esperando esa lancha. Y ese *kuraka* que dijo se fue de mañanita para la cacería. Y él dijo esto con el fin de que venga esa [lancha] y los haga botar en los diferentes sitios de la selva. [¿Cómo?] Que las gentes que quieran ir al cielo que suban a esa [lancha,] y los bote en diferentes sitios.

Dice que en ese instante, cuando ellos estaban afuera, llegó, por encima del yucal²⁵, la canoa. Dice que no era como una lancha, era una tortuga grande, dos veces [mayor que] los galápagos, o sea doble; dice que era bien grandota. Y esa vino haciendo como grito, haciendo ruido, y la cabeza de la tortuga era grande, y también sus patas bien anchotas. Y por lo tanto no le cogieron a él para subir para irse, y la tortuga pasó. Se asustaron.

Esto dijo el *kuraka* con el fin que cuando venga esa, que suban y vaya, y que esa tortuga los bote en diferentes sectores de la selva. [¿Para qué?] Para que mueran por allá, el *kuraka* dijo con mala intención, con eso dijo, no era verdad para ir al cielo (...). Cuando pasó así en forma de galápago y haciendo ruido como tigre, le vieron, y ante eso entraron en la casa.

Ya de tarde vino el *kuraka* que se fue de mañana a la cacería. Y él vino y preguntó si es que ya pasó la lancha. O sea, la canoa de los cielos, y ellos dijeron que – ‘No era como canoa, sino como tortuga. Feo’ –, dijeron. El *kuraka* seguía con la mala intención, dijo: – ‘Esa era como canoa, solamente a la mirada de ustedes parecía como tortuga. ¿Y por qué no cogieron la tortuga, con bastantes personas?’ –. – ‘Nó, no queremos hacer eso’ –, dijeron los que estaban esperando. Quedó ahí nomás, llamado [el *kuraka*].

Esto hizo el *kuraka* con el fin que venga ese galápago y haga botar a las gentes, con mala intención dijo el *kuraka*. Cuando vio eso, el otro *kuraka* cocinó *yajé* y vio en las visiones que el *kuraka* hizo con la intención de hacer perder [a la gente] en diferentes lugares. Y eso vio, y avisó a los demás. – ‘El está haciendo con la intención de eso, no vamos a creer otra vez las promesas de él.’ – El avisó así, el otro *kuraka*. – ‘Y nunca vamos a obedecer, para salir afuera a esperar la canoa de los cielos, nunca vamos a salir. El está haciendo con la intención de dejarnos en la selva ...’ –»²⁶

(Texto 594, Fernando/Jorge, 13.8. 1984)

La tercera versión proviene de una mujer de unos 40 años, a quien le fue narrada por una protagonista en el suceso (la esposa del relator del texto (f)). Es la que posee una dosis más elevada de escepticismo, debida a la situación vital de la narradora, quien nunca consumió alucinógenos, y estuvo sometida a la influencia directa de misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (una de las principales actividades del misionero que vivía en el lugar consistió en anatemizar todo lo relacionado con el consumo de drogas). La relatora no duda del poder de los especialistas religiosos, pero no cree que en la actualidad sea posible a los hombres ascender al cielo y alcanzar la inmortalidad: Estas posibilidades sólo estuvieron abiertas para los *Secoya* de tiempos ya idos.

Aquí se repiten detalles que conocemos de textos anteriores (el ayuno, la ingestión continuada de alucinógenos, la reunión de objetos nuevos, el canto), a los cuales se suman otros rasgos: el hecho de que no descienda

ningún ser celeste es atribuido obviamente por el *kuraka* a algún error en la conducta de los participantes; los dibujos faciales no han sido suficientemente bien realizados, por lo cual les ordena lavarse el rostro y proceder a efectuarlos otra vez. El lavado debe efectuarse sin utilizar jabón, evitando claramente el uso de un objeto extraño a la cultura indígena, un rasgo conspicuo en los movimientos mesiánicos de distintas regiones del mundo.

(h)“Tonterías saben decir, y los *kurakas* también hacen. Hicieron, un hombre *kuraka* (...) tomó bastante y volvió tonto (...). Y dice que engañó a las personas; y los que no toman *yajé* piensa la mente bien.

— ‘Y ahora vamos a salir todos; guarden las cosas, bien, cosas que no han usado, sólo sin usar tienen que llevar al cielo.’ — Entonces ellos dijeron: — ‘Es verdad, porque es *kuraka*’ —. Esos canastos no usados guardaron, y la *shigra* (bolsa de acarreo)²⁷ también sin usar, le guardaron. — ‘Ponga acá.’ — Y la gente, pobre, puso ahí mismo. Después, la *hamaca* también sin usar guardó ahí mismo. Y dijo: — ‘Ahora tienen que tomar todo el *pilche* (recipiente)²⁸, dando la vuelta así, todo el *yajé*’ —. Ellos tomaron, y dijo: — ‘Cuando ustedes estén un poco borrachos, ahí vamos a salir’ —, les dijo ese *kuraka*. Ellos, pobres, piensan que van a salir.

Ellos estaban esperando, y el *kuraka* contó: — ‘Un hombre del cielo va a bajar, allí’ —, y ellos, pobres, estaban esperando, y ni siquiera vino ese hombre. Y les dijo: — ‘A las siete, a las ocho va a venir’ —. Y ellos sin comer estaban, sin desayuno, sólo tomando los *yajé*. Y todos estaban reunidos, para salir al cielo. Esperando, y dice que más tarde, a las doce, [todavía] esperaban ellos. A las cinco de la tarde, ahí también esperaban, sin salir a hacer la comida. Una mujer ha dicho: — ‘¿A qué hora va a venir un hombre del cielo?’ —. — ‘Ya mismo.’ —. — ‘A medianoche va a venir.’ — Tampoco vino. — ‘Faltó *yajé*’ —, dijo, — ‘[para] llevar al cielo para vivir’ —. Entonces ellos cocinaron *yajé* otra vez.

Esto contó mi tía Alicia, la que pinta [la cara], me contó a mí así. También [es] historia, ella también lo vio. Ella también estaba esperando lo que hace el *kuraka*, no había que hacer la comida, faltó el *yajé*. Ellos se fueron a traer bastantes *yajés*, y otra vez cocinaron. — ‘Y ahora sí vamos a salir. Tienen que guardar las cosas, ollas.’ — Y lo pusieron ahí mismo. — ‘No hay que tocar’ —, el *kuraka* ha dicho, y ellos sin tocar estaban. El *kuraka* se ha perdido más, lo que toma *yajé*, y se ha perdido la mente, y les dijo: — ‘Ahora tienen que echarse en la hamaca, tienen que sacar, tienen que poner a un lado’ —. Ellos, pobres, sacaron [las viejas] y pusieron nuevas hamacas. Y les dijo: — ‘Lo que se pintaron ustedes, tienen que ir a lavar bien’ —. Otra vez, ellos se fueron a lavar todo. — ‘Sin jabón’ —, les dijo. Sin jabón se lavaron ellos, y [se] pintaron otra vez. Ellos vinieron y tomaban *yajé*, y les dijo: — ‘Ahora sí vamos a salir’ —. Y ellos estaban, [era de] noche, noche. Ese *kuraka* estaba cantando, cantando, cantando. Dice que ni bajar un ángel²⁹ así del cielo, nada. Así es que entonces ella misma dijo: — ‘Creo que este

kuraka está mintiendo. Si fuera un hombre, o tal vez un ángel, puede venir, y hasta ahora no viene. Creo que está diciendo tontería a loco ha sido.’ — Alicia ha dicho así.

El *kuraka* entonces ha dicho que: — ‘Faltó *yajé*, tienen que cocinar más’ —, ha dicho. Entonces ellos cocinaron bien, y él dijo: — ‘Ahora sí vamos a salir, este *yajé* es fuerte’ —, ha dicho. Estaban esperando al que va a venir, o que abra. El ha dicho: — ‘Va a abrir el camino así’ —, dice. Abrir el camino para llegar hasta la casa. — ‘Ahí vamos a salir, por ese camino’ —, ha dicho. Piensa que va a bajar un camino, ni siquiera bajó, dice. Y después se enfermó, el mismo *kuraka*, y [en] todo el cuerpo salieron granos, granos negros. Y él tomó esa misma noche y dijo: — ‘Ahora sí vamos a salir’ —. Y los que tomaron *yajé* esa noche, a éstos han cogido esos granos. Quedó negra la piel, y ni siquiera [podía] alzar la mano ese *kuraka*, y ni siquiera levantar los pies.

En cambio él ha dicho que — ‘Ahora sí voy a salir, ahora vamos a salir al cielo todos’ —. Entonces le dijeron: — ‘Es mentira, ¡qué vamos a salir! Porque ya no es verdad.’ — Entonces le dejaron. Y ese pobre, de ganas decir, se falleció. [¿Cuándo pasó esto?] Antes de que vengan ellos acá, quince años. Así sabe contar la Alicia. Cuando toman bastante esos *yajé*, saben perder la mente.”

Resumamos las características de la tradición oral examinada aquí:

Los primeros relatos consignados nos comunican el motivo por el cual uno o más individuos han abandonado el mundo de los hombres, debido a la tristeza y la nostalgia producida por la muerte de un ser querido (es decir, en situaciones de intensa crisis individual) o, en otro, salvándose de la ira de un ser mitológico que ha producido un cataclismo. En ambos casos la acción se centra en un especialista religioso, por intermedio del cual los parientes cercanos se ven involucrados en el ascenso. Estos relatos se diferencian de los tres últimos en la perspectiva cronológica (aquí se trata de un suceso de la década del 60), y en que viven numerosos individuos que han participado del mismo. Veamos brevemente las causas posibles del intento y las concepciones subyacentes al mismo.

En 1960, entonces, un grupo de *Secoya*, dirigido por un *kuraka*, intentó ascender al cielo. Es posible postular una situación análoga de crisis, pero a nivel social. La penetración de colonos en la región en que habitaban, las relaciones cada vez más estrechas con éstos, y la comparación de los propios valores con los de una cultura extraña ha quizás producido una crisis de identidad en el seno de la comunidad. Es difícil juzgar en qué medida esta situación ejerció una influencia decisiva, pero es más que probable que haya jugado cierto papel si, como se desprende de los testimonios citados, los *Secoya* recurren al intento de abandonar el mundo humano en estados de extrema conmoción. Como sucede en los relatos

míticos, como les era conocido de su tradición oral (según la cual algunos individuos lo habían logrado), un grupo de individuos trató de ascender al cielo, con el fin de vivir allí para siempre, evitando la muerte. El objetivo de la ascensión — concebida a través de la transformación en ave, o simplemente por la elevación en el aire, luego que la influencia de los alucinógenos ha aligerado el cuerpo — es, en efecto, lograr el *tí páni weseyé*, el vivir para siempre, obtenido a través de la transformación en *ma'tëmó pãi*, gente del cielo.

Este intento no habría sido iniciado sin la voluntad expresa de un especialista religioso, quien determina las reglas necesarias de la conducta ritual (ingestión de alucinógenos, ayuno, preparación de los objetos sin uso, etc.). La duda acerca de la capacidad de éste para lograr lo propuesto es posterior al hecho (al fracaso); lo cierto es que en su momento él logró convencer a un determinado número de individuos de que la empresa podía aspirar al éxito.

En lo que hace a este tema, podemos visualizar al especialista religioso *secoya* como al individuo que actualiza — en cuanto lleva al plano de la acción — concepciones que las demás personas conocen (pues son parte de su tradición oral), pero que no poseen la posibilidad de intentar llevarlas a la práctica. A su vez, aquél sólo pudo realizar el intento basándose en una suerte de consenso popular. Es decir, existe un marco general de referencia, pero la plasmación, la “precipitación” de esos datos generales en la acción concreta, son dominio exclusivo del especialista religioso. De ahí que este fenómeno se halla íntimamente ligado tanto a la esfera del shamanismo como a un fenómeno concomitante: el de la ingestión de alucinógenos, que no es entre los *Secoya* un elemento más de la experiencia religiosa, sino más bien el que la posibilita.

Cabe preguntarse en qué medida el Cristianismo, con su acentuación en la vida celeste, puede haber influido en estas concepciones. Por esos años los misioneros del *Summer Institute of Linguistics* ya habían comenzado su prédica en la región. En el tema que nos ocupa, la prédica cristiana acerca de que tanto los seres potentes como los muertos³⁰ residen en el cielo, no ha sido más que una ratificación de lo que los *Secoya* ya sabían por su propia tradición. En este sentido, la prédica de la “vida eterna” no hizo más que alimentar nostalgias profundas del pensamiento indígena. Yo diría que la influencia del Cristianismo se ha plasmado en otro aspecto: el del *hiatus* temporal en que se cree es posible realizar esta empresa. Cada vez más los indígenas tienden a pensar que si bien en el pasado era posible ascender al cielo en vida, evitando la muerte, en la actualidad sólo se puede llegar a él luego de la muerte.

El complejo de creencias respecto de la ascensión al cielo se basa en ciertos presupuestos expresados en las informaciones anteriores, tales

como la existencia de los *ma'tëmó pāi* en el mundo superior – seres no sujetos a la muerte –, la facultad de verlos en quien persevera en la ingestión de alucinógenos, el hecho de que éstos provoquen una ligereza por la cual un individuo, a la manera de las hojas de los árboles con el viento, logra elevarse. Si aceptamos estos presupuestos, es factible lograr un acercamiento a la intelección del marco de referencia propio de la concepción *secoya* y liberar esta narrativa de cierta nota de exotismo que pueda haber tenido en un principio.

NOTAS

- 1 Los *Secoya* pertenecen – junto con los *Siona*, *Correguaje*, *Tama*, etc. – a la rama occidental de los *Tucano*. El grupo se halla compuesto por unas 500 personas, de las cuales aproximadamente la mitad habita a orillas del río Aguarico (Ecuador) y la otra mitad en la zona del río Yubineto (Perú). Vickers (1976, *passim*) ha proporcionado el análisis más amplio, hasta la fecha, de este grupo.
Agradezco a la Fundación Alexander von Humboldt, de la República Federal de Alemania, que patrocina mi proyecto sobre las etnias *Tucano*. Agradezco asimismo al Dr. Mark Münzel la lectura y los comentarios a este artículo.
- 2 Las versiones *siona* y *secoya* de este relato han sido recientemente elaboradas (Cipolletti 1985b).
- 3 Entre los *ma'tëmó pāi* y los *wī nāo wá'i* existe claramente una diferencia que aún no he comprendido. La segunda parece ser una categoría más reducida, ya que no todos los *ma'tëmó pāi* son *wī nāo wá'i*. Los seres vivientes que logran ascender al cielo no forman parte de esta última categoría.
- 4 Alrededor de 1960 existió un movimiento religioso de características mesiánicas entre los *Tucano* orientales del Brasil (información en una carta del Dr. M. Münzel, 27.2. 1986). Una comparación de los rasgos de ambos fenómenos religiosos sería seguramente de interés, pero lamentablemente no he hallado bibliografía al respecto.
- 5 Es necesario distinguir la inmortalidad de la cual se habla aquí (es decir, del ser humano en su totalidad, lo cual es un hecho anómalo), de la inmortalidad de una parte del ser humano luego de la muerte, un rasgo común a prácticamente todas las religiones amerindias. En las concepciones de la vida *post mortem*, en efecto, lo habitual es la perduración de la existencia después de la muerte.
- 6 Los alucinógenos utilizados comprenden varias especies de *Banisteriopsis* (*yajé*), de *Brugmansia* (*pejí*) y *Brunfelsia* (*ujajay*).
- 7 Chantre y Herrera (1901: 63), resumiendo informaciones de misioneros jesuitas del siglo XVIII, afirma con respecto a los *Encabellado* (denominación para grupos *Tucano* occidentales): “... de cuya nación es vanidad característica pintarse los rostros así los hombres como las mujeres ... Causa risa ver á estos hombres, empeñados en pintarse las caras al acercarse á los pueblos, á cuya causa llevan consigo sus espejuelos y colores en ciertos coquillos pequeños ...”
- 8 Cuando hablan español, los *Secoya* denominan al especialista religioso *kuraka* (del quechua “jefe”), expresión que se hallaba ya en uso en el siglo XVII. La denominación propia es *yajé unkukë*, “bebedor de *yajé*”, que se resume generalmente en “*unkukë*”; existen también otras expresiones.
- 9 Los relatos fueron grabados en San Pablo, sobre el río Aguarico (Ecuador), en tres estadías en los años 1983, 1984 y 1985. Han sido transcritos textualmente, excep-

to cambios mínimos, como p. ej. la concordancia entre sujeto y predicado. Expresiones ininteligibles o repeticiones han sido extrapoladas, señalándose con tres puntos entre paréntesis. Entre paréntesis se proporcionan aclaraciones al texto; en corchetes se colocan complementos a la traducción, o bien se transcriben preguntas aclaratorias. En las expresiones indígenas, la nasalización de la vocal se marca con una tilde p. ej.: *ẽ*). Al final de cada texto se consigna entre paréntesis el número del mismo, el nombre del relator y, a continuación, el del traductor, seguidos por la fecha en que se realizó la grabación.

- 10 Expresión quechua; en *secoya* es *yajé* (*Banisteriopsis*), uno de los tres alucinógenos utilizados por esta etnia. Los restantes son *peji* (*Brugmansia sp.*) y *ujajay* (*Brunfelsia sp.*), ya mencionados.
- 11 La expresión “visión” traduce al vocablo *secoya* ‘*ñañé*’, que se refiere a la posibilidad de divisar cierta realidad, a diferencia de quienes no ingieren alucinógenos. Abarca el “ver” acciones que se desarrollan en lugares comunmente ajenos a los hombres, como el inframundo, el mundo superior, etc.
- 12 En la funebria tradicional, los objetos del difunto son colocados junto al cadáver. Dado que éste no existe, la necesidad de desprenderse de sus objetos da lugar a una forma aberrante de la funebria, que consiste en quemarlos.
- 13 Del relato anterior se afirmó que era una “historia”; de éste, que es un cuento. Estos dos términos son utilizados como sinónimos por el traductor, y no juegan ningún papel en el contenido de verdad del relato. Los *Secoya* poseen, sin embargo, una clasificación entre relatos verdaderos o “históricos” (*aipë koká*, “palabra de los antiguos”), que comprenden no sólo los analizados en este trabajo, sino también todos los mitos de creación, y los “cuentos” o relatos no verdaderos (*kóá káshe*, “palabra de risa”), que comprenden un número limitado de textos, la mayoría con una intención moralizante.
- 14 En la ideología shamánica, los *kurakas* fallecidos utilizan “coronas” de distintos materiales; la de plumas de tucán (*ñansé*) es una de las más altas en la jerarquía.
- 15 En otro trabajo (Cipolletti 1985a) he analizado la canción perteneciente a *rutayó* y algunas características de su comportamiento.
- 16 El relato continúa describiendo la existencia de estas personas en el agua, y cómo algunos *Secoya* los vieron y pudieron conversar con ellos. Obsérvese cómo el proceso de credibilización de lo narrado actúa desde ambos extremos.
- 17 Este hacer hincapié en la participación de las mujeres en la ingestión de alucinógenos se debe a que, siendo la relatora una mujer, el punto de vista es femenino. Narradores del sexo masculino tienden a opinar que las mujeres sienten miedo de participar en esas experiencias.
- 18 Se refiere al nieto de la relatora — e hijo de la traductora — un niño de 10 años de edad. El ave *sérá*, que se menciona aquí, es un pequeño gavián de cola bifurcada (*Elanoides forficatus*), identificado por varios *Secoya* en las láminas de Meyer de Schauensee y Phelps (1978).
- 19 La traductora se refiere a ella misma y a la autora de este trabajo.
- 20 Se trata de los frutos secos de una palmera, con los cuales confeccionan collares que se llevan cruzados sobre el pecho, y que producen un dulce sonido con cada movimiento.
- 21 Es decir, la bebida preparada a base de maíz, *masato* o, en *secoya*, *kōnó*.
- 22 Hay opiniones distintas sobre qué parte del muerto es la que perdura en la vida *post mortem*; entre otras, existe ésta, según la cual se trata del individuo completo.
- 23 A partir de aquí se describe con lujo de detalles varios casos de fallecimientos atribuidos a este *kuraka*. Entre sus numerosas víctimas se cuentan dos hermanos del

- relator. La atribución de la muerte a la intención maligna de aquél es muy clara en las palabras del relator: "... No era tan anciano (se refiere a uno de sus hermanos), un poco [nomás]; pero lo mató él. Si no, hasta ahora hubiera vivido".
- 24 En un relato presente tanto en la tradición oral *siona* como *secoya*, un muerto vuelve a buscar a su esposa viva para llevarla al cielo, ordenándose expresamente que lleve consigo solamente objetos sin uso (cf. Cipolletti 1985b).
- 25 La plantación de yuca, *Manihot esculenta*.
- 26 El relato continúa enumerando las maldades cometidas por el *kuraka* posteriormente a este suceso, en parte similares, en parte diferentes a las que le atribuye el relator del texto anterior.
- 27 *Shigra* es la denominación quechua para las bolsas de acarreo, que se confeccionan de distintos tamaños con las fibras de la palmera *Astrocaryum*.
- 28 Los frutos de *Crescentia cujete* partidos al medio se utilizan como recipientes.
- 29 "Angel" se refiere aquí a los *wĩ'ñao wá'i*; la expresión es utilizada por individuos que han estado en estrecho contacto con los misioneros.
- 30 La noción de que solamente lo logran los muertos de buena conducta, en la que han insistido bastante los misioneros, no parece haber tenido gran influencia. Jamás les he oído mencionar el infierno.

BIBLIOGRAFIA

Baer, Gerhard

- 1979 "Religión y Chamanismo entre los Machiguenga". En *Amazonia Peruana*, 2.4: 101 - 140, Lima.

Cadogan, León

- 1951 "Mitología en la zona guaraní". En *América Indígena*, 9.3: 195 - 206, México.

Canetti, Elías

- 1979 *Aufzeichnungen 1942 - 1972*. München.

Cipolletti, María Susana

- 1983 *Jenseitsvorstellungen bei Indianern Südamerikas*. Berlin.
- 1985 "La concepción del cosmos de un shamán *Secoya* (Amazonía ecuatoriana). En *Revista Española de Antropología*, 15: 305 - 322, Universidad Complutense, Madrid.
- 1985a "*El animalito doméstico quedó hecho cenizas*: Aspectos del lenguaje shamánico *secoya*". Presentado al 45º Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá, Julio 1985. MS.
- 1985b "La visita al reino de los muertos en las mitologías *siona* y *secoya* (Amazonia ecuatoriana)". En prensa en *Latin American Indian Literatures Journal*. Palo Alto, Calif.

Clastres, Hélène

- 1975 *La terre sans mal. Le prophétisme tupi-guaraní*. París.

- Chantre y Herrera, José
 1901 *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español 1637 - 1767*. Madrid.
- Lindig, Wolfgang H.
 1961 „Wanderungen der Tupí-Guaraní und Eschatologie der Apapocúva-Guaraní“. En: Mühlmann (Ed.) 1961: 19 - 40.
- Meliá, Bartomeu *et al.*
 1976 “Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo. Los Paĩ-Tavyterã”. En *Suplemento Antropológico de la Universidad Católica*, 11.1/2: 151 - 295, Asunción del Paraguay.
- Meyer de Schauensee, Rodolphe, and Phelps, William H.
 1978 *A Guide to the Birds of Venezuela*. Princeton, New Jersey.
- Mühlmann, Wilhelm E. (Ed.)
 1961 *Chiliasmus und Nativismus. (Studien zur Soziologie der Revolution, I)*. Berlin.
- Nimuendajú, Curt
 1919-22 „Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipaia-Indianer“. En *Anthropos*, 14/15: 1002 - 1038 y 16/17: 367 - 406, St. Gabriel-Mödling.
- 1952 *The Tukuna*. (University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology, 45). Berkeley and Los Angeles.
- Vickers, William T.
 1976 *Cultural Adaptations to Amazonian Habitats: The Siona-Secoya of Eastern Ecuador*. Disertación doctoral, University of Florida. Gainesville.

