

Objetos rituales e identidad

Montserrat Ventura i Oller

Universitat Autònoma de Barcelona

RESUMEN

El chamanismo, especialmente en las sociedades indígenas de América del Sur, se ha caracterizado por un complejo sistema de intercambio interétnico material y simbólico. Como parte de este sistema, los objetos utilizados en los rituales chamánicos no pueden ser interpretados a partir del significado que les otorga cada cultura particular de la que son originarios, sino que deben ser analizados a partir del significado que cada cultura receptora da a su mundo sobrenatural, que es usualmente representado por formas materiales variables y diversas. Este tema será ilustrado con la etnografía del grupo indígena Tsachila del Ecuador, que despliega un extensa y compleja red de intercambios chamánicos.

Presentado para publicación a la revista *Anthropologica* de la Pontificia Universidad Católica del Perú en setiembre de 2000.

Los Tsachila (Colorado) forman parte de la población amerindia que habita las tierras bajas occidentales del Ecuador. Hasta la primera mitad del siglo XX la economía tsachila se basaba en la agricultura de rozas, la caza, la pesca y la recolección. Su organización social se centraba a partir de las familias extensas dispersas bajo la autoridad de un jefe, muy a menudo el chamán. Menos de dos mil personas, los Tsachila contemporáneos están organizados políticamente como Gobernación Tsachila, y dividen su territorio en comunas para asegurar la protección de sus tierras. Actualmente han reemplazado la economía de subsistencia por la comercialización del plátano, el cacao y el café. Finalmente, algunos complementan sus ingresos practicando su medicina tradicional a pacientes que no son Tsachila.

El chamanismo de los Tsachila es renombrado en Ecuador e incluso más allá de sus fronteras desde tiempos muy tempranos de la colonia. Los chamanes Tsachila, antes Colorados, fueron maestros de curanderos indígenas de la costa del Ecuador en el siglo XVIII (Laviana Cuetos 1995: 420) y se sabe que

intercambiaban objetos y plantas medicinales con indígenas amazónicos en el siglo XVII (Navas 1990: 96-97). Su fama no disminuyó a pesar de la persecución de la que el chamanismo fue objeto, y clandestinamente o de forma más abierta persistió hasta la actualidad. A mediados de los años cincuenta, en plena colonización de la región de Santo Domingo de los Colorados, algunos de los chamanes Tsachila considerados más poderosos se anunciaban por todo el país a través de la cadena de mayor difusión nacional, radio Zaracay, con sede en Santo Domingo. Esta vía de difusión no significó un cambio en el perfil tradicional de los chamanes, sino más bien una ampliación de su red de actuación, que contribuyó a aumentar las diferencias entre los tipos de especialistas médicos Tsachila.

En efecto, existen diferentes especialistas entre los Tsachila. Por un lado, la mayoría de los ancianos conoce las hierbas curativas y su desconocimiento actual es tanto producto directo de una pérdida de interés en la juventud como de una desaparición drástica de los recursos naturales de su entorno. En segundo lugar, algunos de los ancianos (a veces mujeres) tienen ciertos dones (buena mano) para eliminar los efectos de los males más conocidos en la América hispana: espanto, mal de ojo y mal aire. Son los llamados *wepana kasikami*. Finalmente, aquellos que nosotros denominamos chamanes, cuyo conocimiento fitoterapéutico se limita al rol de complementariedad y no supera necesariamente el de los ancianos del lugar, y cuya especialidad radica en el contacto y la comunicación con el mundo de los espíritus. Estos especialistas son conocidos como *pone* por los Tsachila. Los *pone* necesitan de un largo proceso de aprendizaje para poder ejercer, proceso que incluye limitaciones en el desarrollo corriente de la vida social, sexual y alimentaria. Aprenden y curan a través de la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), la planta alucinógena que les permite viajar por su cosmología. El contacto acelerado con la sociedad nacional, el aumento de la demanda de la medicina tradicional tsachila, así como la ampliación de las relaciones de intercambio con la curandería mestiza y andina, han promovido una nueva figura, la más habitualmente conocida de entre los especialistas Tsachila, que ha tomado el nombre oficial de vegetalista botánico y herbolario y, más comúnmente, el de brujo o curandero. Se trata usualmente de especialistas que no han culminado su proceso de aprendizaje, pero que han seguido por períodos cortos de tiempo las enseñanzas de un maestro, autóctono o foráneo, y adquirido por lo general un buen nivel de conocimiento de las plantas medicinales y de las técnicas curativas más elementales, así como cierto dominio de los aspectos más formales de su cosmología. Estos especialistas, por su mayor relación con el mundo exterior, poseen una parafernalia más sofisticada, acompañada a veces de un discurso sincrético, y

manejan un mayor número de objetos simbólicos en sus mesas. Ello no obsta para señalar que los *pone* tradicionales, habiendo igualmente ampliado sus redes de intercambio chamánico en los últimos decenios, disponen asimismo de un abanico de elementos simbólicos considerable y que eventualmente, y algunos con regularidad, también curan a pacientes que no son Tsachila.

RELACIONES

Los Tsachila eran conocidos en tiempos de la Colonia por sus viajes comerciales a Quito y a la Costa, a donde acudían con manojos de ají, pescado y achiote, entre otras cosas, para cambiarlos por sal y otros bienes de consumo. Los intercambios, como hemos señalado en otros lugares (Ventura 1995, 2000) han sido causa y consecuencia de las relaciones interétnicas que han caracterizado el devenir de su propia etnia, que según la tesis de Frank Salomon (1997) es fruto de una etnogénesis relativamente reciente (se habría prácticamente consolidado en el siglo XVIII). Actualmente los Tsachila comercian sus productos (plátano, cacao y café principalmente) en el mercado local, algunos jóvenes viajan con regularidad a Quito, Guayaquil e incluso al extranjero, y la totalidad del grupo mantiene un contacto habitual con personas de otros orígenes étnicos y nacionales. Esto último es debido, por un lado, a su cercanía a Santo Domingo, ciudad de colonización reciente y paradigma de la movilidad interna del país. Santo Domingo acoge a colectivos originarios de todas las regiones del Ecuador y de variadas procedencias étnicas, incluyendo tanto indígenas andinos como amazónicos y costeños, mestizos y negros. Pero el cosmopolitismo Tsachila es también debido a su particular adaptación a la nueva economía de mercado, basada en la cesión de las nuevas tareas a trabajadores contratados del exterior, con un abanico de procedencias similar al de los actuales habitantes de Santo Domingo de los Colorados.

Ahora bien, es el chamanismo la institución que más relaciones parece haber generado en el mundo Tsachila. Por un lado, tienen los itinerarios iniciáticos, en los cuales el destino se valora según la posición de las etnias de las que proceden los maestros en la clasificación del poder chamánico. Los aprendices Tsachila, después de haber adquirido el conocimiento que les confiere el largo proceso de instrucción, abstinencia y dieta según la tradición autóctona, acuden a los hogares de chamanes de otras etnias, valoradas por sus poderes chamánicos. Destacan como destinos Otavalo y Latacunga en la región andina, Putumayo en el oriente y Esmeraldas en la costa y, en este último lugar tanto se valora la tradición afroecuatoriana como la Chachi (etnóni-

mo de los indígenas conocidos por la tradición académica como Cayapas). Aunque en menor medida, se dan aprendizajes con curanderos norperuanos, surcolombianos y amazónicos de distintas etnias. Cabe añadir que estos especialistas con tradiciones chamánicas reputadas forman igualmente parte de extensas redes de aprendizaje y transmisión de conocimiento.¹

Por otro lado, existen los viajes de curación, en los cuales los chamanes Tsachila en pleno ejercicio son requeridos por enfermos de otros lugares. Estos desplazamientos tienen lugar básicamente hacia la sierra, aunque no se descartan otros viajes más largos. Finalmente, existen las curaciones domésticas, las más habituales, en las cuales los pacientes son tanto Tsachila como gentes de otros orígenes que acuden a las comunidades tsachila con el objetivo explícito de ser tratados por un chamán tsachila. Los chamanes Tsachila forman parte de esta manera de una extensa red de intercambio de conocimiento chamánico, que se extiende por todo el país e incluso a los países vecinos de Perú y Colombia. A su vez, este intercambio gira tanto alrededor del conocimiento formalmente transmitido por los maestros como del que se desprende del contacto con pacientes habituados a otras tradiciones curativas. Todo ello da lugar a una reformulación, cuanto menos formal, de su concepción sobre la enfermedad, así como a una ampliación de las apariencias de los seres que pueblan su cosmología.

Desde el punto de vista práctico, esto se evidencia de forma clara en la diversificación de técnicas curativas, que actualmente se basan en las limpiezas del cuerpo con huevos, y que incluyen cada vez más plantas medicinales originarias de otros lugares. La propia ayahuasca, *nepi* para los Tsachila, que constituye otro elemento indispensable de su tradición chamánica, es objeto de intercambio desde tiempos remotos. La ayahuasca forma parte de la mayoría de los rituales del complejo amazónico y en la costa es consumida también por los indígenas Chachi. Algunos de los bejucos sembrados en tierras tsachila proceden de Oriente y son considerados más fuertes que los autóctonos, y este intercambio ya lo corroboran documentos del siglo XVII (Navas 1990: 96-97). Si bien para otros elementos curativos existe un claro intercambio con

1 BARRETT (1925) señaló que a principios del siglo XX (1908-1909) algunos chamanes del Chocó (Pacífico Colombiano) eran aprendices de los indios Cayapas. Por otro lado, Anne-Marie Losonczy (1990: 79) analiza los largos viajes realizados por los chamanes Embera del Chocó como parte de su iniciación fuera de su territorio y menciona, entre los destinos más comunes, las estancias de aprendizaje con los indígenas Sibundoyes, Guajiro, Inga y Tucanos, cuyos rituales presentan una cierta homogeneidad debido a estos contactos.

la sierra, parece curioso que no se encuentren referencias sobre el uso de este alucinógeno entre los indígenas andinos. Aun así, Parsons en 1945 (citado por Sharon 1988) encontró ayahuasca en el mercado de Otavalo y a pesar de que sigue sin formar parte de sus rituales, hemos coincidido en casa de chamanes tsachila con grupos de ellos que venían a adquirir este bejuco para llevarlo a su tierra. Finalmente, la evidencia material más significativa del intercambio multiétnico y multicultural que los Tsachila despliegan en el ámbito simbólico se halla en los objetos rituales presentes en las sesiones de curación habituales, y que forman parte de la mesa de curaciones tsachila. De ellos nos ocuparemos en las próximas líneas.

OBJETOS

El centro del intercambio de los objetos presente en gran parte del curanderismo sudamericano es la mesa de curaciones. Según los trabajos comparativos de Douglas Sharon (1988 [1978]: 200-228) y de Joralemon, Donald y Douglas Sharon (1993) sobre la existencia de mesas en distintas tradiciones aborígenes así como entre distintos curanderos mestizos contemporáneos del norte peruano, parece evidente que la mesa es un lugar común en la tradición chamánica de Hispanoamérica y que su propio término estaría asociado a la palabra cristiana *misa*, quizá más que a la mesa como símbolo del altar. El término Tsafiki para la *mesa* es efectivamente *misa*, que podría tratarse de un vocablo heredado del quechua, donde no existe el fonema /e/. Los curanderos Tsachila descritos a principios de siglo por Karsten (1988 [1924]: 70-72) acostumbraban atender en la casa del enfermo y cuando este se encontraba realmente grave lo trasladaban a la selva, donde se realizaba la ceremonia de curación. Los chamanes trasladaban sus objetos mágicos en un saco y los disponían en una pequeña mesa. Parece que estos se limitaban a piedras negras y a espinos de chonta. Sin embargo, los ancianos actuales cuentan cómo antiguamente los *pone* curaban, en unas cabañas habilitadas a tal efecto, al igual que ahora, pero que estas se encontraban lejos de cualquier residencia habitada. Fuera o no una mesa como las actuales, el caso es que existía el concepto de mesa como lugar simbólico de concentración de objetos mágicos. Y que entonces, como ahora, las piedras negras constituían un elemento fundamental del conjunto. En la mesa contemporánea sigue habiendo una gran profusión de piedras oscuras, heredadas de los maestros tsachila o encontradas en circunstancias excepcionales durante el proceso de aprendizaje. Se trata de piedras de río, oscuras y de cantos rodados que, humedecidos con el *trago* (alco-

hol de caña fermentado habitualmente usado en las aspersiones chamánicas), producen un efecto brillante y cuasi reflector. También se encuentran —y los trabajos arqueológicos permiten pensar en la profundidad histórica de su presencia²— obsidianas, esas piedras negras punzantes usadas como puntas de arma en tiempos precolombinos y de las cuales la sierra ecuatoriana sigue poseyendo varias minas. Sin embargo, han desaparecido las espinas de chonta, sustituidas por otros objetos punzantes, como flechas importadas de Oriente o puñales. A estos, se han añadido las clásicas conchas costeñas, estatuillas antropomorfas de origen precolombino, originarias de las cercanías o bien adquiridas a través de redes de intercambio, así como iconografía de procedencia cristiana (libros de oraciones incluidos) o bien amazónica (*tsantsas* shuar), además de otros instrumentos de origen neochamánico, como pirámides y cristales, que también se encuentran entre los curanderos norperuanos.

Estos nuevos objetos llegan a la mesa de curaciones por canales diversos que vale la pena considerar para nuestro estudio. La primera fuente, como decíamos anteriormente, es la donación por parte de los propios maestros. Los maestros dan a su aprendiz algunas de sus artes (*suman*), término que incluye tanto los objetos como los poderes de curación que ellos han transmitido a los objetos. Las artes incluyen básicamente piedras, pero estas pueden alcanzar grandes cantidades, pues toda mesa de curar suele estar recubierta de ellas, ofreciendo a primera vista la imagen de una masa multiforme oscura. Pero la acumulación no tiene sentido por sí misma. Cada piedra debe haber seguido un proceso de adquisición de poder y el propio chamán debe corroborarlo a través de la ayahuasca, hecho que comprobé por mí misma cuando ofrecí a varios de los chamanes Tsachila que colaboraron conmigo unas obsidianas negras procedentes de la sierra. Por su carácter arisco, estas rocas eran susceptibles de contener espíritus nocivos y los maestros dedicaron cada uno por su lado una noche de viaje chamánico para asegurarse de su inocuidad, así como de la pertinencia de su inserción en el conjunto de objetos de la mesa. Por la misma razón las madres tsachila se aprestan a enseñar a sus hijos que deben sortear las piedras negras que encuentran por el camino, y en ningún caso transportarlas a su casa, a fin de evitar el riesgo de llevar consigo algún poder maléfico. Se cuenta que los chamanes enfurecidos echan sus piedras y con ello causan males a los infelices que las recogen. Las piedras contienen espíritus, cada uno de ellos con características particulares, fenómeno que se ha extendido en la actualidad al resto de los objetos que completan la mesa.

2 Véase, entre otros, POUPEAU, G. *et al.* (1999).

En efecto, a pesar de la variedad de objetos rituales actuales, la importancia de las piedras como objeto clave se hace patente cuando la movilidad del chamán le impone el recurso a la síntesis simbólica. Los desplazamientos tradicionales de los chamanes a la selva para las curaciones de las afecciones más graves, descritas por Karsten (1988 [1924]), se repiten ahora, cuando se desplazan a la casa de alguno de los enfermos, sea por enfermedad grave o bien para realizar allí un ritual de mayor envergadura, que cubre al menos a una familia extensa. En este caso, el chamán escoge cuidadosamente los objetos imprescindibles, los cuales se limitarán a las piedras más significativas y alguna flecha u objeto punzante, y los coloca en la mochila escolar que le permitirá su traslado con comodidad al lugar de la sesión. El resto de los objetos, que se muestran así claramente complementarios, permanece en su hogar. El traslado permite el retorno, de alguna forma, a los objetos esenciales de su sistema curativo.

APROPIACIÓN SIMBÓLICA

Independientemente de la procedencia multiétnica y multicultural de estos nuevos elementos mágicos, el cambio real parece limitarse a la multiplicación de los espíritus que los habitan, pero no a una transformación de sus esencias. Analicemos esto con más detalle.

En la mesa tradicional existían dos tipos de objetos: unos procedentes de un encuentro al azar, las piedras que los chamanes hallaban durante su proceso de aprendizaje, y que muy habitualmente se transmitían de maestro a aprendiz, y otros aparentemente elaborados, aunque rudimentariamente, los espinos de chonta, que el chamán debía seleccionar, cortar y adaptar. Esta distinción es solo aparente, puesto que, como ya hemos esbozado con anterioridad, las piedras debían seguir un proceso de examen por parte del chamán, que consultaba a sus espíritus auxiliares sobre la eficacia de cada una de las piedras que iban a formar parte de su mesa chamánica. No se trata de un animismo indiscriminado, sino de un trabajo de domesticación (cf. Descola 1986) similar al que los aprendices llevan a cabo para establecer relaciones estables y eficaces con los espíritus que les van a otorgar su poder como chamanes, y en las que interviene tanto la lucha violenta destinada al amansamiento de los espíritus, como la diplomacia. Este trabajo con los objetos rituales, que los convierte de alguna manera en sujetos (cf. Bataille 1973, Latour 1991), es el mismo para todos independientemente de su procedencia. La tarea de averiguar el espíritu (*oko*) que vive en los objetos se extiende a todas las clases de objetos, aunque por defecto algunos lleven implícita cierta cate-

goría de espíritus según el lugar de origen. Para entender esto volvamos a las redes de intercambio, a la clasificación de poder a la que habíamos aludido en un inicio y a las variedades de espíritus de la cosmología tsachila.

Aunque los conceptos de bueno y de malo no son tan claramente definidos en la cultura tsachila como en la occidental, en sus viajes chamánicos los Tsachila deben relacionarse con *oko* maléficos, aquellos que pueden infligir daños a las personas, y otros de benéficos, que pueden ayudar a eliminar los maleficios y a curar. En la cosmología tradicional, los primeros tomaban la apariencia de seres peligrosos de la selva, como los jaguares o las serpientes *equis* (*Bothrox Atrax*, *tsapini* en tsafiki) y los segundos otras apariencias más mansas. En la actualidad, los espíritus se han multiplicado e incluyen una apariencia más humana, en correspondencia con la destrucción de la selva y el aumento de las relaciones interétnicas de los Tsachila, aunque por la peculiar historia de este grupo étnico, no se descarta la posibilidad de que algunas de estas apariencias humanas daten de largo tiempo. Así, en el ámbito de las apariencias consideradas agresivas y malévolas, cohabitan espíritus con forma de jaguares con aquellos que tienen apariencia de indígenas amazónicos o Chachi e incluso negros, todos ellos procedentes de lugares considerados centros de poder chamánico en la clasificación tsachila y que mantienen la habitual correlación entre selva y lugar de poderes maléficos. Sin embargo, a estos se han añadido espíritus con apariencia de militares o motoristas con sus armas. En cambio, en el prototipo de espíritus benéficos, encontramos, junto con los que presentan apariencia de indígenas andinos, a aquellos que se presentan bajo la forma de hombres con bata blanca o mujeres rubias, descritas a la manera de las mujeres de los pastores protestantes que habitaron las comunidades tsachila durante casi cuarenta años, y que desempeñaron el oficio de enfermeras. La asociación entre el mundo occidental, la medicina, el catolicismo y la benevolencia no es, sin embargo, tan automática, y el mundo de la curandería tiene un ejemplo bien sintomático en la figura de San Gonzalo Chiquito o San Gonzalito, a quien se atribuye la custodia de muchos maleficios en todo el Ecuador. De esta manera, aparte de la realidad multiétnica en la vida cotidiana y de su representación en el mundo plástico de la cosmología, que está imbuida de categorizaciones fluidas, y que presenta particularidades según las experiencias individuales de los distintos chamanes, la materialidad multiétnica ritual debe también pasar por el filtro chamánico, pues su sola identidad de origen no le confiere identidad de destino. La función que los chamanes atribuyen a los objetos llegados a través de la herencia, el intercambio, el comercio o la donación puede tener que ver con su identidad primera, pero no necesariamente. Tiene relación también con su morfología. Las figuritas

precolombinas toman fácilmente el lugar de las piedras, del mismo modo que las *tsantsas* shuar —las famosas cabezas reducidas jíbaras—, éstas cargadas sin embargo de un toque maléfico que las primeras no tienen de entrada. En cambio las flechas amazónicas o los dardos asumen el rol de las antiguas espinas de chonta. La iconografía cristiana, por su lado —vírgenes, o estampillas del Sagrado Corazón—, está asociada a las curaciones más de estilo serrano, por diversas razones históricas que no podemos desarrollar. Finalmente, y esto no es menos importante, el lugar y roles ocupados en la mesa de curaciones por los objetos chamánicos están en relación con la vía de obtención de los mismos y la consideración en el universo tsachila y chamánico en general de las personas que hacen de intermediarias. En definitiva, los objetos entran a formar parte de la mesa de curaciones en la medida en que encuentran un lugar en el mundo chamánico tsachila. Se podría concluir que no solo se subjetivizan individualmente, sino que esta subjetivización pasa por una adaptación a su universo. Solo tienen sentido si pueden entrar a formar parte del universo simbólico tsachila, deviniendo así objetos de identificación no tanto étnica como cultural.

BIBLIOGRAFÍA

BATAILLE, Georges

1973 *Théorie de la religion*. París: Gallimard.

BARRETT, S.A.

1925 *The Cayapa Indians of Ecuador*. Indian Notes and Monographs n.º 40. Nueva York: Museum of the American Indian, Heye Foundation.

DESCOLA, Philippe

1986 *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

JORALEMON, Donald y Douglas Sharon

1993 *Sorcery and Shamanism. Curanderos and Clients in Northern Peru*. Salt Lake City: University of Utah Press.

KARSTEN, Rafael

1988 [1924] "Los indios Colorados del Oeste Ecuatoriano". En *Tsachila. Los clásicos de la etnografía sobre los Colorados (1905-1950)*. Ed. J.E. Juncosa. Quito: Abya-Yala, pp.55-79.

LATOURE, Bruno

1991 *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.

LAVIANA CUETOS, María Luisa

1995 "Brujería, curanderismo y religión en la Península de Santa Elena a finales del siglo XVIII". En *Primer encuentro de investigadores de la costa ecuatoriana en Europa*. Ed., A. Álvarez et al. Quito: Abya-Yala, pp. 399-432.

LOSONZCY, Anne-Marie

1990 "La maîtrise du multiple. Corps et espace dans le chamanisme emberá du Chocó". *L'Homme* 14, abril-junio, pp.75-100.

NAVAS DE POZO, Yolanda

1990 *Angamarca en el siglo XVI*. Quito: Abya-Yala.

POUPEAU, G. et al.

1999 "Les méthodes de caractérisation de l'obsidienne: datations par traces de fission et circulation de l'obsidienne dans l'Aire Septentrionale Andine préhispanique". *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* 63, pp. 97-110.

SALOMON, Frank

1997 *Yumbos, Niguas y Tsachila o 'Colorados' durante la Colonia Española. Etnohistoria del Noroccidente de Pichincha*. Quito: Abya-Yala.

SHARON, Douglas

1988 [1978] *El chamán de los cuatro vientos*. México: Siglo XXI.

VENTURA I OLLER, Montserrat

1995 "En el camino. Los Tsachila en el complejo étnico de la selva occidental del Ecuador". En *Primer encuentro de investigadores de la costa ecuatoriana en Europa*. Ed., A. Álvarez et al. Quito: Abya-Yala, pp. 433-465.

2000 *À la croisée des chemins. Identité, Rapports à autrui et chamanisme chez les Tsachila de l'Équateur*. Tesis de doctorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

Montserrat Ventura i Oller

Dept. d'Antropologia Social i Prehistòria

Universitat Autònoma de Barcelona

Edifici B

08193 Bellaterra (Barcelona, España)

Tel: 34 93 581 11 43 / 34 93 581 12 39. Fax: 34 93 581 11 40

E-mail: montserrat.ventura@uab.es