



Shamanes defensores y antiguas guerras según la perspectiva secoya (Tucano occidental, Alto Amazonas, Perú y Ecuador)

María Susana Cippolletti

Abstract. – Hostile encounters between various indigenous groups from Northwestern Amazonia (Peru, Ecuador) were analysed according to oral reports collected during fieldwork from 1983 onwards. The Secoya narratives provide an emic perspective and stress the extreme fear induced by Huaorani attacks. Other reports refer to hostile encounters with Huitoto who invaded territory inhabited by Secoya ancestors in Peru. The Secoya attribute their successful defense not so much to their fighting techniques, but rather to wise shamans of the past and their mastery of hallucinogenics (among other techniques). These informations refer to events which probably occurred at the end of the XIX, beginning of XXth century, lacking any correlates in written documents. [*Amazonia, Peru, Ecuador, Secoya, Huaorani, encounters, oral tradition*]

María Susana Cippolletti, Dr. phil. (Munich), catedrática no numeraria jubilada por la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität de Bonn (Instituto VII, Departamento de antropología de las Américas). – Extensos trabajos de campo en la Amazonía ecuatoriana entre los Secoya y anteriormente en los Andes argentinos. – Campos de investigación: tradición oral de las tierras bajas de América del Sur, shamanismo, etnohistoria. – Principales publicaciones: “Artifacts and Society in Amazonia” (ed. junto con T. P. Myers. Markt Schwaben 2002); “Sociedades indígenas de la Alta Amazonia. Fortunas y adversidades” (Quito 2017). – Véase también bibliografía.

A Matilde Payaguaje (ca. 1935–2015), que creció en una familia de sabios shamanes, talentosa reportera y, a través de los años, amiga.

In memoriam

La hostilidad y la guerra

Posiblemente desde los albores de la humanidad surgieron encuentros violentos entre grupos humanos. Las teorías acerca sus motivos ocupan una parte considerable de la bibliografía pertinente en las últimas décadas (entre otros, Helbling 2006, Orywal 1996). A los acercamientos teóricos al fenómeno de la agresión se sumó la investigación del papel que jugó el contacto con agentes de las sociedades nacionales en el surgimiento de hostilidades.¹ Si bien en América del Sur existen trabajos sobre conflictos violentos en distintas sociedades, la mayoría de las investigaciones se concentraron en dos sociedades, debido por un lado a la relevancia de los conflictos y por otro a la pervivencia de estos hasta hace poco tiempo, e incluso hasta la actualidad. La etnia más relevante a este respecto es la de los Yanomami, a partir de los discutidos trabajos de Napoleon Chagnon, quien con su primera monografía despertó un enorme eco en los ambientes antropológicos (Chagnon 1968) hasta su hasta ahora última publicación (2013), que recibió, comparadas con sus publicaciones anteriores, relativamente poca atención. Investigaciones posteriores cuestionaron sus resultados, como Bruce Albert (1989, véase Alès 2008). Posteriormente fueron los Huaorani del Ecuador objeto de investigaciones centradas en el tema de la vio-

¹ Ferguson and Whitehead (1992); Ferguson (1995); Heinen and Illius (1996); Wasserstrom (2016).

lencia, debido a su larga historia tanto de conflictos intertribales como con agentes exteriores y que estos conflictos perduran en parte hasta la actualidad.²

Una perspectiva distinta a la búsqueda primaria de motivos para las hostilidades es la del africanista Raymond Verdier, basada en tres tipos de relaciones sociales. Propone una clasificación tripartita, en la cual los niveles de violencia se corresponden con tres tipos de relaciones sociales: penalidad (o castigo), vindicación y guerra, y en las que son determinantes las relaciones de identidad y adversidad, internas a la comunidad de parientes y vecinos, y las relaciones de hostilidad con respecto al extraño y al enemigo. La sanción penal es aplicada en las sociedades amazónicas donde no hay una institucionalización de las sanciones, sobre todo por el mundo de los espíritus y los shamanes (por ej., una enfermedad que asola al asesino y debe ser curada). En la vindicación, más bien que castigar al ofensor, es necesario hacer intercambios o reparaciones al grupo ofendido y establecer relaciones entre ofensores y ofendidos. Por último, la guerra opone dos grupos autónomos políticamente y no emparentados (Verdier 2008).³ En esta última categoría deben inscribirse los encuentros bélicos entre Secoya (Tucano occidental) y Huaorani y Huitoto. La magnitud de los mismos no es relevante – los fallecidos en los ataques eran muy pocos – sino la falta total de diálogo entre las partes y, por lo tanto, de posibles decisiones de paz.

En lo siguiente, presento un estudio de caso de la violencia entre grupos amazónicos del pasado y su diferente articulación según las etnias que eran protagonistas. Me baso especialmente en las informaciones secoya, y secundariamente en fuentes escritas. Esto significa que se trata de datos provenientes sobre todo de la tradición oral, y como tales son difíciles, si no imposibles, de verificar totalmente. Sin embargo, este es el único camino para acercarse a estos fenómenos, que no fueron presenciados por observadores no-indígenas.

Mi convicción acerca de la confiabilidad en muchos aspectos de los relatos sobre relaciones hostiles del pasado, especialmente de labios de algunos shamanes, no me engeuece como para creer que todas sus afirmaciones son de tal tenor que podrían figurar en un libro de historia a la manera occidental. Si así fuera, la memoria indígena sería muy pobre,

ya que conservaría solamente lo sucedido sin ninguna elaboración posterior. Sucesivas generaciones agregan, quitan y transforman la tradición oral. Sin embargo, veremos que hay algunos temas en los que al menos la tradición oral, conservada por algunos shamanes, es fiel a lo sucedido.

Las relaciones entre grupos indígenas vecinos oscilan a través del tiempo, para lo cual podrían darse muchos ejemplos con respecto a América del Sur. En el Alto Amazonas esto se muestra, desde 1930 hasta el presente, con respecto a Huaorani y Quechua, en la región del Curaray (Reeve and High 2012; High 2015: 120 ss.). Amistad y enemistad serían procesos cíclicos, una dinámica relacionada con la alteridad, en una red de relaciones que cambian a lo largo de la historia por distintas razones (Reeve and High 2012: 143; High 2015, esp. 130–146). Las relaciones actuales entre ambos oscilan entre la acusación de ataques shamánicos (perpetrados por los Quechua) a alianzas matrimoniales (Reeve 2014: 22), relaciones que se hallan siempre teñidas de marcadores que apuntan a señalar la alteridad de la otra sociedad (Reeve and High 2012: 153).

Con respecto a los Huaorani, la visión secoya en lo referente al pasado es, por el contrario, como se desprende de los relatos que veremos más adelante, puramente negativa. Si bien los ataques huaorani cesaron hace mucho tiempo, la memoria oral secoya guarda recuerdos de ellos. De hecho, han dejado huellas tan traumáticas, que se los seguía temiendo muchos años después, en 1985, como veremos más adelante. En esa oportunidad me contaron numerosos relatos sobre las antiguas hostilidades y, aunque ni siquiera los más ancianos habían visto jamás un Huao, esto no fue óbice para que se refirieran apasionadamente, una y otra vez, a los sucesos de antaño. Tanto era el arrojo y la capacidad de agresión que atribuían a los Huaorani, que algunos Secoya propusieron en esa oportunidad aliarse con ellos y contratarlos para que defendieran de intrusos su territorio.⁴

La peculiaridad de la visión secoya acerca de los Huaorani se muestra más claramente cuando se tienen en cuenta sus informaciones sobre otras etnias con las cuales estaban en contacto en el pasado. A las complejas relaciones con otros grupos, oscilantes entre la alianza y el casamiento y las acusaciones mutuas de brujería, con otros grupos de su misma familia lingüística (Tucano occidental), como los Siona, Coreguaje, Senseguaje etc., de Colombia, no me referiré aquí, pues meritariamente un trata-

2 Erickson (2008); Robarchek and Robarchek (1998); Gondecki (2015: 317–348); véase especialmente Wasserstrom (2016).

3 Utilizo un resumen hecho por Verdier como corolario a un simposio dedicado al tema de la venganza en las culturas indígenas sudamericanas, organizado por Beckerman y Valentine (2008), véase además Verdier 1981, 1986.

4 A cambio del pago de jornales debían patrullar los límites del territorio secoya, que en esa época solía ser invadido por cazadores y taladores de árboles.

miento independiente. También con los Tetete, un grupo tucano occidental de Ecuador, hoy extinto, mantuvieron relaciones de distinto tipo, incluyendo agresiones por acusaciones de brujería (véanse Wasserstrom, Reider, and Lara 2011). Más bien se trata de mostrar las diferencias en sus valoraciones y sus recuerdos sobre dos de las etnias que conocían. Veremos cómo su temor ante los Huaorani era mucho mayor que con respecto a los Huitoto, a pesar de que se tratara en ambos casos de relaciones hostiles. Recuerdan también relaciones hostiles con otros grupos, como los Záparo, aunque de menor importancia. El contacto con el grupo más numeroso de la región, los Quechua amazónicos, se dio en una época más tardía, cuando ya habían cesado las guerras, de modo que estos no aparecen en los relatos.

Los Huaorani

De ninguna otra etnia actual del Alto Amazonas es tan escaso el conocimiento que tenemos del pasado anterior a las primeras décadas del siglo XX como de los Huaorani. Las vicisitudes históricas anteriores están rodeadas de tinieblas, ya sea en cuanto al territorio que ocupaban o en cuanto a su probable relación con alguna sociedad conocida de épocas coloniales; incluso existe la posibilidad de que sean resultado de una antigua etnogénesis (véanse, entre otros, High 2015, Rival 2002: 40 ss.). En este sentido, trabajos de Wasserstrom han puesto el acento en que los contactos, especialmente con caucheros, dieron lugar, entre las sociedades de la región, a una merma de población seguida de una recuperación en la cual se reconstituyó la identidad nativa y concluido acertadamente que la historia de aquellas es más complicada que la noción de grupos aislados, que habían vivido el margen de los procesos de ocupación y explotación de sus territorios (Wasserstrom 2014: 537–540; 2016: 500 ss.). El creciente contacto de los Huaorani con personas externas a su sociedad originó varias investigaciones, por lo que hoy se cuenta con trabajos fundamentales, basados en estadías de menor o mayor extensión entre ellos. Son de destacar las numerosas contribuciones de Rival (entre otros 1996, 2002); Cabodevilla (entre otros, 1994) y High (2009, 2015). Las hostilidades interétnicas, que marcaron el pasado hasta el punto de llegar prácticamente a la extinción de estas sociedades, han sido objeto de varias investigaciones.⁵

Con la progresiva ocupación del territorio huao, fundamentalmente en busca de petróleo, se multipli-

caron los ataques de los Huaorani a empleados de las compañías petroleras. En una minuciosa compulsa de las fuentes, Gondecki (2015: 669–676) consigna unos cien ataques de distinta dimensión entre 1898 y 2014. Todos estos tienen por protagonistas a grupos huaorani y a quechua y trabajadores de las compañías petroleras.⁶

La pregunta por la perspectiva secoya, que planteamos a continuación, trae consigo la pregunta por su contrapartida: sería enriquecedor contrastar los relatos secoya con relatos similares huaorani, o sea, ver a los Secoya desde la perspectiva de éstos. Lamentablemente la bibliografía da pocos datos, y no por un desinterés de los investigadores, sino de los propios Huaorani. Luchas intertribales, en las que no estaban involucrados actores externos, pasaron desapercibidas en el exterior de estas sociedades, y por lo tanto generalmente no han sido recogidas por las fuentes escritas, de modo que las informaciones pueden provenir solamente de las respectivas tradiciones indígenas. De mayor peso aún para el escaso conocimiento de las luchas intertribales es que los Huaorani no identifican a sus enemigos. Como ha señalado Rival (2002: 39), refiriéndose a la época de explotación del caucho, a partir de 1880, la historia oral huao es imprecisa con respecto a los agresores externos. Las tinieblas que rodean las relaciones interétnicas de los Huaorani se deben sobre todo a un motivo: la dificultad de diferenciar los relatos de violentos encuentros con agresores no-huaorani de los ataques canibólicos perpetrados por demonios peligrosos o espíritus conocidos como *huene* (Rival 2002: 49). La imposibilidad de trazar una clara diferenciación entre agresores humanos reales (Záparo, caucheros, militares, etc.) de los imaginados se debe principalmente, según Rival (2002: 51) a que todos estos se comportan del mismo modo: asesinando y devorando.

Según Cabodevilla (1994: 95), es muy difícil identificar a partir de las informaciones huao quiénes eran sus vecinos. Dado que vivían en pequeños grupos, la historia es fundamentalmente la de su familia o grupo de parentesco. Las variantes con respecto a un mismo hecho son notables según el origen del relator. En este sentido, afirma, debería hablarse más bien de “historias”. Y agrega a continuación:

Si el conocimiento del conjunto de su pueblo es tan deficiente, se puede suponer cual será el de los extraños, por de pronto encuadrados dentro de un solo nombre “cohuo-

⁵ Boster, Yost, and Peeke (2004); Erikson (2008); Robarchek and Robarchek (1998).

⁶ Los Huaorani no suelen dar detalles sobre ellos; por el contrario, algunas personas quechua, envueltas en estos conflictos, detallan distintos pormenores (véase Cabodevilla 1994: 191 ss.).

ri”, sin ninguna distinción de pueblos, ni siquiera los tan evidentes como el color de piel. De ahí que sea muy complicado conocer, a través de las fuentes huaorani detalles acerca de los vecinos (Cabodevilla 1994: 94).⁷

Entre los Secoya, por el contrario, los relatos acerca de los ataques huaorani forman parte, en mayor o menor medida según el individuo y su interés en estos temas, del conocimiento general. Los rasgos que mencionan son evidentemente huao: la peculiar forma de construcción de sus casas, que daban una sensación de cerrazón e inexpugnabilidad⁸ y sus temibles lanzas, distintas a las propias.⁹ En relaciones hostiles como las que mantenían, se recuerda solo aquello que se ve a simple vista, ya que no existían visitas mutuas ni diálogo. Dos particularidades huaorani que les impresionó como muestras de alteridad eran su desnudez y que se amarraran los prepucios. La mención de estos rasgos despier-ta hilaridad en los Secoya, lo cual no es incompatible con el temor que les inspiraban. Ambas reacciones pueden coexistir, como lo mostró Pierre Clastres (1976) en un artículo seminal sobre los relatos chulupí del Chaco paraguayo.

Además de esos rasgos externos y comprobables, se atribuye a los Huaorani el arte de imitar a la perfección los sonidos de algunos animales (como los monos machines, *Cebus albifrons*), una cualidad mencionada también en la bibliografía actual. Se afirma simismo que observaban la vida diaria de una maloca secoya y aprendían algunas palabras de su lengua, por ej., nombres de niños que luego rap-tarían, llamándolos por su nombre. Mientras que el aprendizaje de algunas palabras de otro idioma es un hecho factible, el de nombres propios no tiene visos de realidad: los nombres secoya pertenecen a la esfera íntima y no tienen una función de llamado, es decir, no se utilizan, al modo de nuestros nombres, para llamar a alguien (aunque cabe la posibilidad que esto no fuera así en épocas lejanas). En el relato,

una mujer cuenta que vio un Huao en el monte, pero no le creen. A la noche ella abandona el lugar con sus hijos, los demás son asesinados. Estos llaman a los niños por sus respectivos nombres: Mañawarió y Nutuwarió. Una niña cae en el engaño, y así pueden raptarla (Texto 134, Matilde/Celinda, 1983).

Según la opinión secoya, tenían dos formas de defenderse: una era el tendido de trampas-foso alrededor de sus asentamientos, para lo cual excavaban grandes pozos, en cuyo fondo insertaban lanzas en posición vertical. A fin de disimular su existencia, ponían cuidado en transportar la tierra extraída de la excavación a otro lugar (Texto 695, Fernando/Jorge 1984). Otros grupos de su misma lengua tendían también trampas similares.¹⁰

Relatos y relatores

Tanto los ataques de los Huaorani como los encuentros agresivos con los Huitoto son ubicados temporalmente en una época a la cual los ancianos se refieren como *tsocé*, traducible como “hace mucho, mucho tiempo”. La denominación se aplica a sucesos que no presencié el hablante ni su padre ni abuelo, y que ubica en la época cuando vivía su bis-abuelo. Si bien no se puede hacer una cronología absoluta de los hechos que mencionaremos a continuación, es posible postular una cronología relativa. Fernando Payaguaje, el principal relator, nació aproximadamente en 1925 en el Perú, fecha que puede establecerse con cierta seguridad debido a otros detalles de su biografía.¹¹ Si atribuimos a cada generación unos 25 a 30 años, su bisabuelo, que presencié estos acontecimientos, debe haber vivido en la segunda mitad del siglo XIX.

La ubicación temporal hecha por los Secoya de estos acontecimientos concuerda con la aseveración de Cabodevilla (1994: 190), que en la época del caucho los enfrentamientos de los Tucano del río Napo no se daban ya con los Huaorani sino con grupos záparo. Los relatos que veremos a continuación se refieren a acontecimientos anteriores a esa época.

7 Quizás, agrega este autor, con la excepción de personas de piel negra. Un relato que refiere el lanzamiento de un “diablo” se refiere evidentemente a un cocinero negro de la compañía Shell (Cabodevilla 1994: 101).

8 Dos fotos muestran en High (2015: 116) la vivienda tradicional y la actual.

9 Véase reproducciones de las lanzas huao en Cabodevilla (1994) y Gondecki (2015: 345). Las lanzas (*wí*) de los Secoya miden algo más de 2 m, la punta mide unos 50 cm y hechas de guadúa muy afilada de ambos lados, el asta es de madera de chonta (*orá*, *Iriarte* sp.). Veigl (1785: 102) escribe que produce una herida semicircular de gran tamaño. Ambas partes se hallan unidas con fibra de chambira (*Astrocarium*) pintada con achiote (más informaciones sobre las lanzas en Cipolletti (1997: 181 s.). Se utilizaban tanto como arma de guerra como de cacería.

10 Cuando el misionero franciscano Juan de Santa Gertrudis salía a visitar aldeas indígenas de grupos de lengua tucano occidental en el sur de Colombia, hacia mediados del siglo XVIII, tenía especial cuidado, al acercarse, de inspeccionar el terreno en busca de este tipo de trampas (1956/1: 217).

11 Fernando emigró de joven de Perú al Ecuador en 1942, con un grupo de Secoya, luego de la guerra peruano-ecuatoriana, huyendo de un patrón. Se había casado hacía relativamente poco y tenía aun solamente un hijo. En dos publicaciones se refirió a los pormenores del viaje, que significó una importante cesura en su vida (Payaguaje 1990; Cipolletti y Payaguaje 2008).

Tuve la fortuna de conocer y poder hablar con Fernando a lo largo de numerosas estadías en la aldea San Pablo, a orillas del río Aguarico, entre 1983 y 1991. Su interés por el pasado de su grupo se manifestó en numerosas ocasiones, de él procedían invariablemente las informaciones más confiables en cuanto a sucesos del pasado. Por ej., al conversar con tres hombres una cantidad considerable de palabras en su idioma, recogido en 1753 en el río Napo, Fernando era quien podía explicar muchas palabras presentes en el manuscrito y hoy caídas en desuso, que los demás no conocían (Cipolletti 1992).

En las pocas oportunidades en que los relatos secoya se refieren a que vencieron a los Huaorani en luchas reales, esto sucede más bien por algún ardid o empleando la astucia. A continuación citaremos también a dos hombres y dos mujeres sin especialización religiosa. Esta aclaración es pertinente ya que, si bien estas personas acentúan el rol defensor de los shamanes, sobre todo por su capacidad de transformarse en jaguares, sus informaciones carecen de la precisión y minuciosidad de las shamánicas. Esto es así simplemente porque desconocen los detalles, que por lo demás, al formar parte de un saber especializado y ajeno, no les interesan demasiado.

Los métodos shamánicos se hallan íntimamente unidos a dos características que forman el meollo del shamanismo secoya: la ingestión de alucinógenos y la alianza con los jaguares. Es muy probable que los Secoya acudieran a estos métodos en la imposibilidad de vencer a los Huaorani en luchas reales, pero lo cierto es que desde su perspectiva, las consecuencias de las acciones shamánicas son las mismas que en el caso de la violencia física: mata a los adversarios.

A los shamanes de la generación de los abuelos de la relatora se les atribuyen amplias aptitudes, ya que ellos devoraban y vencían a los “Aucas”,¹² quienes justamente por la acción de aquellos ya no los atacan en la actualidad.

Los Secoya atribuyen a los Huaorani varios raptos de niños, una práctica documentada en varios casos. Las informaciones proporcionadas a un misionero por una niña quechua, que había sido raptada por ellos, son las más detalladas de las que disponemos sobre un grupo huao para la década de 1940 (ver Cipolletti 2002). Un Quechua raptado de niño, se casó posteriormente con una mujer huao (High 2015: 131). Una niña quechua, raptada de pequeña, se escapa después de varios años (Cabodevilla

1994: 262, nota a pie de página 44). Estos ejemplos interesan no sólo por el hecho del rapto como tal, sino también porque contradicen la afirmación de Rival (2002: 55), acerca de que entre los Huaorani no existe el rapto de mujeres o niños como ocurre en tantas sociedades amazónicas. ¿Cómo puede explicarse la contradicción existente entre las informaciones de las fuentes y las de los Huaorani? Posiblemente ni Rival escuchó mal, ni los Huaorani “mintieron”. Dado que es muy difícil que hayan olvidado esta práctica, vigente hasta épocas tan recientes, su negación de la misma debe responder a otros motivos. Es muy probable que deba ser entendida a la luz de la extremadamente rígida concepción de la propia identidad y la percepción de todos los que no pertenecen a su grupo (*kowori*), como enemigos. Posiblemente se negaban a reconocer que en ciertos casos incorporaban a sus grupos mujeres enemigas, con las que procreaban hijos.¹³

A diferencia de lo que veremos con los Huitoto, con los cuales se dio evidentemente el rapto mutuo de infantes, no existen informaciones de que los Secoya hubiesen raptado niños huaorani. Este hecho puede explicarse porque las escaramuzas parecen no haberse dado nunca a iniciativa de los Secoya, que no hacían *raids* en el territorio de aquellos, pero además – y esto es una suposición – al desinterés de adoptar a alguien proveniente de un grupo al que veían como concreción de la agresión y la barbarie. De hecho, el único caso que se recuerda puede situarse en la década de 1950, cuando vivía el padre del relator: Una niña huao había sido capturada por un mestizo, que la regaló a un shamán secoya. Este la crió y tuvo más tarde relaciones sexuales con ella, luego de darle de beber *yokó* para que no tuviera hijos (Fernando, Texto 240, 1983).¹⁴ Es decir, se la incorporó al grupo pero negándole la capacidad de reproducción.

Los ataques

Los Huaorani – a quienes los Secoya denominan A'ewe – los atacaban en la época en que los antepa-

12 Los Secoya denominan a los Huaorani con la antigua y ofensiva denominación “Aucas” (= salvajes), que conservo aquí cuando se trata de dar su punto de vista.

13 Los raptos de niños de grupos enemistados de la misma filiación étnica era y en parte sigue siendo habitual. Sucesos recientes son consignados, con extensas informaciones, por Cabodevilla y Aguirre (2013). En la actualidad las autoridades discuten sobre la inconveniencia que las niñas raptadas vivan con los asesinos de sus padres.

14 *Yokó* (*Paullinia yoco*) es una liana silvestre, raramente cultivada, de gusto amargo, con alto contenido de cafeína (Vickers and Plowman 1984: 28). Si bien se la utiliza principalmente como estimulante – los Secoya la denominan “café de indio” – los shamanes tienen el poder de dejar infértil a una mujer a la que dan de beber la decocción.

sados de ambos grupos vivían en territorio peruano. Los Secoya habitaban la región de Wajoyá (río Santa María), a la que consideran el corazón de su territorio. Según la tradición, este río se llamaba anteriormente Sotoyá, río de arcilla, y su nombre fue cambiado después de las primeras guerras con los extranjeros en Wajoyá o “río de la guerra”. Es plausible la opinión de Cabodevilla (1990: 17, nota a pie de página 4) acerca de que este hecho pueda remitirse a las escaramuzas con los primeros europeos que penetraron en la región. Los Huaorani vivían en la margen opuesta del río Napo, que cruzaban en balsas y se recuerdan también ataques en Loreto, más abajo de Pantoja (Texto 195, Fernando/Jorge 1983). También se recuerdan, sin más precisiones, ya que no los involucraban a ellos, ataques huaorani a los Záparo, que vivían más arriba del río Jivino, en la región del río Coca.

Otra particularidad que se menciona en todos los relatos es que los agresores colocaban a quienes mataban sentados o apoyados en un tronco u objeto, como si estuvieran vivos. Este detalle no tiene, aparentemente, asidero en la realidad (Cabodevilla, e-mail mayo 2015). Podría ser también que, debido a la fuerza con que se arroja las lanzas las víctimas puedan quedar en esa posición (Gondecki, e-mail de abril 2015, sobre la forma de arrojar las lanzas véase Rival 2002: 58 s.).

Relatos shamánicos

Por intermedio de la bebida de *yajé*, un shamán veía claramente dónde estaban los Huaorani, cuántos eran y comunicarse con los jaguares, sus aliados (Texto 193, Fernando/Jorge 1983 y texto 913, 1985).

De niño, el mismo relator presencié el regreso de shamanes que habían matado a atacantes huaorani por medios shamánicos. Se trata de una época que puede ubicarse alrededor de 1930, cuando los ataques reales parecen haber cesado.

La concepción de la transformación de shamanes en jaguares es una de las más generalizadas en las cosmovisiones amazónicas; pero difieren en la concepción de la transformación. Para los Secoya, esta consta de dos procesos concomitantes, uno externo, similar a ponerse una *kushma* o una tela con manchas similares a las del pelaje de los jaguares y uno interno, comparable a una fuerza o energía que circula por el cuerpo (más informaciones en Cipolletti 2008: 191 ss.). No existe, como en otras sociedades, por ej., los Hoti de Venezuela (Storrie 2006: 228), la noción que si bebieron sangre cuando estaban convertidos en jaguares, no pueden retomar

su forma humana. El tema del devoramiento o sea, convertirse en predador, es una preocupación para algunos shamanes secoya. Según Fernando, durante estas luchas, el shamán debe tomar dos precauciones: no debe devorar personalmente a los enemigos y, al regresar, debe permanecer fuera de su casa hasta que su esposa lo baña para borrar las huellas de la lucha. Es muy probable que, con su afirmación, Fernando haya querido evitar atribuir a los shamanes la condición de predadores y caníbales, ya que en el mismo relato, el devorar a los enemigos aparece como un sobreentendido:

No puede comer personalmente, así transformado [en jaguar] y con los propios jaguares. El shamán secoya transformado en jaguar no devora. Vuelto a su forma humana, se queda primero fuera de la casa. Los que están allí lo ven, con sangre en la cara, las manos y la ropa. De la boca le surgen cabellos de Auca (Textos 171, 194, 465, 1036, Fernando/Jorge 1983 y 1985). Y cuando él está ahí, sentado o parado, se calienta agua para lavarle a él la cara y el cuerpo entero ... Se le lava la sangre y la suciedad. Además se le ven los pelos [de los Aucas], que están agarrados en la boca (Texto 194. Fernando/Jorge 1983).¹⁵

En un trabajo anterior (Cipolletti 1985) he presentado un esquema del cosmos secoya, y los diferentes seres que habitan cada uno de ellos. En el tema que nos interesa aquí, el anciano shamán concebía que existían jaguares en el cielo (*ma'te yáí*), en la tierra (*yejá*) y en el inframundo (*yejá we'e wé*). Los jaguares celestes descienden a la tierra para ayudar al shamán en sus expediciones punitivas. Fernando me proporcionó una detallada lista de 24 jaguares distintos, cuya tarea específica es devorar seres humanos. De cada uno de ellos mencionó los nombres secoya, la traducción al castellano, y alguna característica de su aspecto o comportamiento (Cipolletti 1985). La menuda clasificación de los jaguares celestes y los nombres propios de los mismos son una elaboración individual proyectada sobre una *matrix* amplia, compartida por todos los shamanes: la alianza con los jaguares.

El *kuraka*, cuando quiere comer, se transforma en tigre, y él llama, le pide, le solicita a todos los tigres, de abajo de la tierra, de esta capa [terrestre], y a los tigres de los cielos. El les pide ayuda para comer. Se hace similar como un teléfono o un telegrama, se hace contacto inmediatamente (Texto 193, Fernando/Jorge 1983).

15 Un relato similar, entre otros, véase en Cipolletti (2008: 195 s.). Fernando hacía hincapié en que el shamán no devoraba a los Huaorani, a diferencia de los jaguares. Más bien, desechaba la invitación de los jaguares que lo tentaban en este sentido.

Anteriormente los Aucas venían para atacar a las gentes. Para evitar que no acaben un pueblo, un *kuraka*¹⁶ se transforma en tigre, se va a todos los tigres existentes de esta tierra, tanto como a los tigres de los cielos. Y conjuntamente, los dos grupos de los cielos y de la tierra, unidos, comían a los Auca. Los tigres de los cielos cogían las cabezas y alzaban en los cielos para comer allí, no comían aquí en la tierra. ... Para poder comer a los Auca se llama a esta clase de diablo, *sōke yawirí watí*, porque este diablo sabe quitar las lanzas. Cuando ellos [los Aucas] se alzan para picarle al tigre [con la lanza], esa clase de diablo se la quita, o la esconde en un lugar que no conocen los Auca. ... Si un *kuraka* no llama a esta clase de diablo, los Auca pueden matar tranquilamente a los tigres. Después de comer, los tigres de los cielos, los llevan a los cielos y ahí los matan, los muerden. Después de comer, cuando ya acaba todo, los tigres de la tierra, o sea, de abajo, empiezan a comer. Y cuando comienzan a comer, comienzan los de los cielos también. O sea, los dos grupos comen iguales [al mismo tiempo] (Texto 191, Fernando/Jorge, 1983).

Sin embargo, los jaguares enviados por los shamanes no lograban siempre vencer. En estos casos, el shamán enviaba la enfermedad llamada *ñamasé rawë*, (“daño” o “brujería del venado”), similar a la epilepsia.¹⁷ El shamán colocaba la enfermedad alrededor de la aldea, para que los atacantes se contagiaran al acercarse. A esta enfermedad se le atribuye provocar una muerte súbita, mientras que los atacantes que logran regresar a sus casas, contagian a sus familias, que también mueren. Esto asustó tanto a los Huaorani, que dejaron de atacar (Texto 192, Fernando/Jorge, 1983).

El poder de los shamanes, así como el de sus jaguares auxiliares, tenía un límite: no podían vencer y devorar a los shamanes huaorani, debido al *rawë*¹⁸ que emanan sus cuerpos. Esta calidad-sustancia se ve como un fuego, del cual surgen llamas al intentar atraparlos. Fernando volvió a tocar este tema en varias oportunidades y a referirse a un determinado jaguar, que es el único que puede vencerlos, es decir, no se trató de una mención *ad hoc* y dada una sola vez, si no de un aspecto que lo preocupaba. Se trata de *yái wí watí*, un jaguar macho, que es bicé-

falo y una figura doble (lleva unido a su lomo otro jaguar más pequeño).¹⁹ *Yái wí watí* ruge de modo tal que ensordece a los shamanes huaorani y les frota el cuerpo con hojas para extraer el *rawë*, luego de lo cual puede devorarlos.

Estas informaciones hacen evidente que los Secoya atribuían un gran poder a los shamanes huaorani, entre quienes sabemos que la actividad shamánica despierta suspicacia pues se la asocia fuertemente a la brujería (High 2015: 160). No podemos saber si esto era también así hace más de medio siglo, o si aquí el shamán proyecta a un shamanismo desconocido la relevancia que tiene este fenómeno en su propia sociedad. Por lo demás, el arrojo y la agresividad huao despertaba posiblemente en los Secoya la convicción que estaban protegidos por shamanes poderosos.

Relatos no shamánicos

Algunas tradiciones orales sudamericanas se refieren a una época de paz con algún grupo vecino que sólo posteriormente se convirtió en una relación hostil. También aquí, un relato menciona una época lejana en la que algunos Secoya y algunos Huaorani establecieron una relación amistosa: Dos hermanos, ambos shamanes, llamaban a los animales de cacería (una función habitual en el pasado) y se bañaban con una hierba olorosa (*wa'i mañá*), que atraía a los animales de caza. Parte de la cacería la entregaban a sus amigos huaorani, como asimismo hachas, azúcar, sal, que iban a buscar a Iquitos, a cambio de que hicieran ciertas tareas. Estos no aceptaban ropa, pues afirmaban que cuando se vestían se les caía posteriormente la piel.²⁰ Unos Secoya que los visitan se asustan de esa amistad; quieren casarse con las hermanas de los shamanes, pero estas se niegan. Los hermanos beben *yajé* y anuncian a sus hermanas que los Secoya vendrán a matarlos, a una hora determinada; solamente una de las hermanas se salvará. Ella logra esconderse durante la matanza, y al quedarse sola llora desconsoladamente. Los tres hermanos asesinados vuelven para despedirse de ella antes de ir a su morada en el mundo superior.²¹ Le entregan achiote que traen del

16 Los indígenas de la región llaman *kuraka* (del quechua “jefe”) a los shamanes (*yajé unkukë* = “bebedor de *yajé*”) cuando hablan castellano.

17 En un relato similar contado por Matilde Payaguaje, hermana de Fernando, un shamán arroja a un enemigo una lanza brujada con *ñamasé*, la epilepsia. En otra versión de Fernando, recogida por sus jóvenes parientes (Payaguaje 1990: 21), es el shamán quien se transforma en venado para la venganza. Posiblemente se trata de un malentendido de los jóvenes que recogieron el relato entre transformación y enfermedad enviada, ya que según él, los shamanes no se convierten en venados.

18 *Rawë* es la sustancia de la enfermedad, la brujería concreta y el estado que produce la misma.

19 Fernando era muy preciso en sus informaciones, aquí me indicó que este jaguar tiene dos cabezas, pero ambos cuerpos comparten los órganos internos.

20 Este rasgo provoca también hilaridad en la relatora y los oyentes.

21 Se considera que los muertos recientes son llamados de regreso por un llanto extremo, y se aparecen a sus seres queridos antes de dirigirse al mundo de los muertos, situado en el mundo superior.

cielo,²² con el cual se baña, logrando así hacerse invisible cuando los asesinos de sus hermanos vuelven a buscarla. Al volver de visita los Huaorani se enteran de lo sucedido y juran vengarse de los asesinos. A partir de ese momento, los Huaorani hacen incursiones en las casas secoya y matan a todos los que pueden, inaugurando para siempre las relaciones de hostilidad. A su vez, los Secoya se vengán convirtiéndose en jaguares y devorándolos. Finalmente, los Huaorani se retiraron hacia el interior del monte (Textos 133, 1017, Matilde/Celinda, 1983 y 1985).

Otro relato, que es situado antes del nacimiento del relator, une varios *topoi*, como la incredulidad de los parientes con respecto a la cercanía de los Huaorani, lo que les produce la muerte, la capacidad atribuida a aquellos de aprender el idioma secoya, e introduce en el relato un encuentro con los *watí* (seres no-humanos, antropomorfos, con características de *trickster*): Algunas personas bajaron el río Napo y desembarcaron frente a la orilla donde viven los Huaorani. Un hombre, que se había alejado a pescar, encuentra al volver la bodoquera mordida, con huellas de dientes a lo largo y ancho de la misma. Avisa a su hermana y suegra, pero no le creen, de modo que se marcha solo en una canoa. Escucha decir en secoya: “Los Auca ya se fueron, ahora estamos libres, puede volver”. Pero él sabía que era una trampa y siguió remando. Se queda varado en medio del río, se acercan unos *watí*, que intentan sin éxito llevarse la canoa. Traen palos para empujarla, que en realidad eran serpientes, el hombre logra matarlas. Al amanecer dicen los *watí*: “Ya está anocheciendo, nos vamos”.²³

El hombre llega a casa de parientes, alcanza a decir solamente *au'wé* [= Aucas] y cae dormido hasta el día siguiente. Rompen las ollas y pertenencias de los muertos y salen a buscar los cadáveres. A la hermana, el suegro y el cuñado les habían colocado varias lanzas sosteniendo el mentón, como si estuvieran sentados y los habían cubierto con ortigas. Los embarcaron y llevaron a la casa para enterrarlos en el piso de la misma (Texto 196, Fernando/Jorge, 1983).²⁴

Una anciana va con sus nietos a recoger los frutos de la palmera chontaduro, ve a un Huao, que

había cruzado el Napo en balsa, subido a un árbol, recogiendo frutos. Al regresar, le avisa a sus parientes, pero éstos no creen que se encuentren tan cerca. Los Huaorani hablan en secoya, que habían aprendido, invitándola a tomar chicha. La gente se reúne a tomar chicha, luego quedan dormidos con la puerta abierta. Los atacantes se habían puesto sus coronas para no confundirse y atacarse entre sí. Lancean a una mujer que estaba preparando chicha y la sostienen con leña, para que parezca que está viva. Un joven se salva escondiéndose en un tronco hueco, después de matar a varios atacantes. Habían cruzado el río Napo en balsas. Los sobrevivientes entierran a los muertos y se van a vivir con otros parientes (Texto 254, Fernando/Marcelino, 1983). Otra versión de este relato me fue contada dos años más tarde, ubicando lo sucedido en el río Lagarto (Texto 912, Fernando/Marcelino, 1985).

Tres shamanes secoya se convierten en jaguar para atacar y devorar a los Huaorani. Al amanecer regresan a sus casas con el cuerpo teñido de rojo con la sangre de aquellos. Sus esposas los bañan con agua tibia para que recuperen su forma humana. Gracias a la acción de los shamanes, los Huaorani dejan de atacar, y abandonan el Perú para vivir en Ecuador (Texto 136, Matilde/Celinda 1983).

El pasado que no cesa

Dado que los relatos anteriores se refieren a sucesos a los que se atribuye una considerable profundidad cronológica, los Secoya no deberían temer en la actualidad a los Huaorani. Hasta hace un par de décadas, cuando comenzaron a organizarse reuniones y congresos indígenas, que reúnen a indígenas de distinta filiación étnica, prácticamente ningún Secoya viviente había visto a un Huao. Esto hace que la opinión de los ancianos y los jóvenes secoya difiera en gran medida, ya que los últimos han tenido muchos encuentros con ellos en circunstancias distintas.

Unas notas, extraídas de mi cuaderno de campo, escritas entre el 17 y días posteriores de junio de 1985, muestran que, de darse las condiciones propicias, el antiguo temor es actualizado. En esos días, algunos sucesos dieron pie a pensar que había Huaorani en pie de guerra cerca de los asentamientos secoya. Esto provocó mucho temor, y fue en esa circunstancia donde se me narraron repetidamente historias de los ataques del pasado.

17 de junio: Una noticia conmociona a los Secoya: los Auca (así los llaman, y lo conservo aquí) atacaron a dos empleados de la compañía petrolera que están abriendo trochas en el lindero del territorio.

22 Shamanes secoya poderosos traen del cielo o del inframundo plantas que tienen características poderosas, en este caso, una planta traída del cielo confiere la invisibilidad.

23 Entre otras características atribuidas a los *watí* se cuenta la interpretación inversa de día/noche.

24 En otra versión, más breve (Texto 988, Belisario/Marcelino 1985), el suceso se sitúa cerca de Pantoja, en el río Napo. Matan a un hombre, sosteniendo luego el cadáver con leña, como si estuviera vivo. Un muchacho logra escapar y volver a su casa, luego de tener un encuentro con los *watí*.

rio secoya con Tierras Orientales. Hace nueve días desapareció un trabajador; su búsqueda, que se hizo también con helicóptero, resultó infructuosa.

Ayer o anteayer fueron atacados otros dos trabajadores: uno murió, el otro fue lanceado y llevado posteriormente al hospital. Aparentemente ellos mataron a un Auca, cuyo cadáver aun no fue encontrado. El sobreviviente describe a los atacantes con el rostro y las pantorrillas pintados con achiote, lo que significa que están en pie de guerra.

Según Luis, el lugar donde se dio el ataque se halla, caminando a paso rápido, a unas dos horas y media de aquí (San Pablo). Belisario está muy preocupado por sus dos hijos y una de sus nueras, que salieron hace un par de días de cacería por esa zona. Hoy deberían volver.

Hablando con Esteban y Emilio, mi marido comenta, risueño, que yo tengo un poco de miedo. La respuesta al unísono no se hizo esperar: “Nosotros también!”²⁵ Varios Secoya que viven en casas aisladas a lo largo del río (Aguarico) vienen a recabar informaciones y comentar lo sucedido. Esto da pie a acalorados comentarios sobre los ataques del pasado. Ramón y Elías (dos hermanos que eran muy activos en la presentación de los problemas del grupo en la sociedad nacional, antes de que se creara la federación indígena), salieron muy temprano a Quito, con la intención de contactar a Raquel Saint o a otra persona del ILV (Instituto Lingüístico de Verano). Quieren pedirle que sobrevuelen la zona en helicóptero y les hablen con altoparlante en su idioma para disuadirlos de atacar.²⁶ Algunos hombres proponen incluso acudir a los militares para que vengán a bombardearlos, si fuera necesario. Mi comentario acerca de que no es indicado pedir ayuda a los militares para que maten a personas de otro grupo indígena no tuvo la más mínima repercusión.

18 de junio: Las conversaciones sobre los Auca siguen vigentes: Matilde me contó varios relatos so-

bre sus ataques y en todas las casas que visito las conversaciones giran en torno a ellos. Los nietos de Belisario no fueron a la escuela porque “Tienen pena [están preocupados] por su mamá”, refiriéndose a los tres familiares que están de cacería en el monte y debían regresar ayer. (Lo hicieron dos días más tarde.)

La falta de noticias ciertas pone muy nerviosos a los pobladores de la aldea, de modo que Reinaldo fue con su canoa a otras casas, para averiguar si hay novedades. Acaba de pasar río abajo una canoa repleta de soldados, lo que produce acaloradas suposiciones sobre si se trata simplemente de un cambio de personal en el destacamento situado en la zona limítrofe con Perú, o si se trata de soldados que van a perseguir a los Auca.

El relato del ataque es contado en todas las versiones de modo similar: se dice que antes de ser atacados, los trabajadores escucharon el aullido de los monos machines. Ahora se comenta que en la casa de David, en la boca del Shushufindi, se escucha por la noche a los monos machines – o sea, la imitación de su aullido a cargo de los Auca. Una mujer ha abandonado su casa allí, donde estaba sola, para instalarse aquí con su hermana.

Durante varios días nadie sale de cacería ni a recolectar a las chacras situadas en la dirección en que se supone están los Auca.

19 de junio: En realidad, yo también siento aprensión cuando anochece. Pienso que si cruzaron el Napo deben estar en una situación desesperada del otro lado del río, y las casas abiertas en las que vivimos, con una pared de *guadúa* que, cuando uno está de pie, alcanza hasta la cintura, no serían mucha defensa. Fernando no niega su posible cercanía, pero con la serenidad que es habitual en los ancianos, me tranquiliza, afirmando que no se animarán a atacar un lugar donde vive mucha gente.

Se comenta que una persona que vive más abajo en el río Aguarico recuperó y llevó a su casa la lanza con la que atacaron los Auca. A partir de aquí trato de contactar a esta persona. Cuando lo logro, resultó que ella nunca tuvo la lanza y ni siquiera la vio. Nadie tiene otras informaciones.

20 de junio y días posteriores: Con el correr de los días, todo aquello que se daba como seguro se diluye en el aire: No hubo muertos ni heridos, de pronto nadie vio ningún Auca, nadie vio tampoco la lanza, etc. Al final, lo único que queda como hecho verídico es que un trabajador se perdió en la selva.

De destacar es aquí cómo los Secoya actualizan lo que conocían de la tradición oral: atribuyen a los atacantes huorani el haberse pintado con

25 Los Secoya poseen una concepción de la valentía que no es la del arrojo físico. No tienen empacho en confesar que sienten miedo. La persona que se considera como valiente es la que se anima a hacer experiencias profundas con alucinógenos, ya que son consideradas como muy peligrosas.

26 Este método fue aplicado por los misioneros norteamericanos, luego de aprender el idioma huao de muchachas que habían escapado y vivían en haciendas. La historia de la pacificación de los Huorani y la influencia de los misioneros del ILV, es quizás la que ha recibido más atención en la bibliografía entre todas las de las tierras bajas. Informaciones extensas pueden consultarse en Cabodevilla (1994: 317 ss.). Elliot (1961) y Wallis (1996 [1960]) expresan la perspectiva de los misioneros. Entre los numerosos escritos críticos sobre esta institución, véase Stoll (1982).

el color rojo del achiote, describieron las lanzas, de las cuales habían rescatado una y en la noche oían el canto de los monos machines, que en realidad era una imitación hecha por los Huaorani.

Los Huitoto

El grupo más presente en la tradición oral secoya sobre relaciones hostiles es, luego de los Huaorani, el de los Huitoto. Las informaciones sobre ellos no están, sin embargo, caracterizadas por el mismo temor y carecen de detalles truculentos.

Los Secoya llaman a los Huitoto Ke'ye. A su vez (y a diferencia de los Huaorani), los Huitoto distinguían claramente a los grupos tucano del Perú: a los Secoya o Angoterros los llamaban Wekóya, a los Kampuya Xifikuéne (Tessmann 1999 [1930]: 177).²⁷ Por lo demás, daban nombre en su idioma o por lo menos distinguían a varias etnias vecinas (Tessmann 1999 [1930]: 177). La denominación Wekóya es interesante, porque se reconoce en ella una expresión tucano occidental: *wekó* (loro), (*tsia*) *yá* (río). Esto significa que las relaciones mutuas, a pesar de ser hostiles, implicaron un mínimo acercamiento, suficiente como para que los Huitoto conocieran la autodenominación de aquellos.

Si bien el territorio huitoto se halla tradicionalmente en Colombia, entre los ríos Putumayo y Caquetá, hicieron incursiones en el pasado en Anguilla y Siekoyá, en el interior del actual Perú. La tradición oral secoya recuerda escaramuzas que se dieron en distintos lugares, entre ellos en Puipuyá, entre Ecuador y Perú. Además, los Huitoto tuvieron también encuentros hostiles con otros grupos tucano occidental que habitaban otras regiones, como los Coreguaje. Es muy probable que algunos clanes huitoto hicieran incursiones desde finales del siglo XIX en el piedemonte del río Caquetá, en Colombia, donde vivían aquellos (Nieto y Echeverri 2013: 165).

Los desplazamientos huitoto se debían en parte a su intención de alejarse de los caucheros, donde, en territorio colombiano, se hallaba la temida Casa Arana. Sin embargo, se ha señalado que no hubo solamente una violencia por parte de los patrones, sino también violencia entre los indígenas. Ciertas tribus y clanes aprovecharon las alianzas con patrones para hacer guerra contra otras tribus y anteriores enemigos (Echeverri 2012: 478), lo cual puede explicar en parte sus desplazamientos hacia el sur.

²⁷ Río Camboia, en idioma actual tucano de la región Kampu siaya, "río del árbol kampo" (Casanova Velázquez 1999: 217).

Los Secoya hacen hincapié en dos características que diferenciaban a los Huitoto tanto de otros grupos de la región como de ellos mismos: el plano circular de sus viviendas y el uso en enfrentamientos de lanzas envenenadas (Texto 695, Fernando/Jorge 1984). La planta circular de la vivienda puede observarse en una lámina de Jules Crévaux de fines del siglo XIX reproducida por Steward (1963: 753). Esto me planteó el interrogante acerca de un cambio en la forma de la vivienda, ya que Tessmann (1999 [1930]: 153, lámina 47) reproduce una fotografía de una vivienda huitoto de las primeras décadas del siglo XX, que tiene planta octogonal. Existía la posibilidad de que esta última forma de la vivienda fuera una innovación, que había desplazado a la maloca circular que describen los Secoya. Las informaciones de Juan Álvaro Echeverri, gran conocedor de los Huitoto, que agradezco, abren otra posibilidad: Todas las malocas (casas ceremoniales) de los diferentes clanes huitoto (incluyendo los clanes murui que son los que están ubicados más hacia el sur, en contacto con los secoya) son de planta octogonal. Este es el tipo de maloca que se llama "hembra". Las de planta circular son probablemente lo que denominan maloca "macho", una maloca de guerra que era construida por los Murui o clanes huitoto del sur. Según Echeverri, la planta de esta vivienda probablemente fue circular, aunque no lo puede asegurar, ya que nunca vio una maloca de ese tipo, que había caído en desuso, y solo tiene la referencia del nombre (Echeverri, e-mail del 18. 12. 2015). Estas informaciones permiten suponer que la tradición oral secoya recuerda una forma de la vivienda huitoto que no se construye hace muchas décadas.

El otro rasgo huitoto que se recuerda es el uso de las lanzas envenenadas, que según Tessmann se confeccionaban de madera de *Iriarteia* sp. y se envenenaban para utilizarlas tanto como arma de guerra como de cacería (Tessmann 1999 [1930]: 172, 180, véase lámina 52; y Steward 1963: 749). Esta era una particularidad huitoto, ya que en la región, las lanzas se envenenaban con *curare* por lo general para la cacería, pero en muy pocos casos para la guerra.²⁸

En estos encuentros, los Secoya capturaron algunos niños huitoto. Uno de ellos fue incorporado al grupo, al otro lo mataron por su mala conducta. En otra escaramuza raptaron tres niños, a uno de los cuales mataron por su comportamiento asocial,

²⁸ En el siglo XVIII, cuando actuaban los misioneros jesuitas en la región, había algunos grupos que envenenaban las lanzas para la guerra (sin adscripción étnica, véanse Chantre y Herrera (1901: 87). Veigl (1785: 92) niega su uso. A mediados del siglo XIX, los Ticuna y los Coto (= Mai Huna, Tucano occidental) envenenaban las lanzas que utilizaban en sus luchas (Almagro 1984: 134, nota 1).

ya que defecaba bajo la hamaca. A dos de ellos los criaron y adoptaron en el grupo (Textos 256 y 1156, Fernando 1983 y 1987). Uno de estos, ya joven, sale a pescar y escucha a varios Huitoto planeando un ataque a la aldea. Les avisa a los Secoya, quienes los persiguen, incendian la vivienda y matan a varios (Payaguaje 1990: 19). Posiblemente lo mismo ocurrió a la inversa, y los Huitoto raptaron a su vez niños secoya, aunque no he encontrado datos a este respecto en la bibliografía.

Discusión

Las informaciones anteriores trazan un cuadro, si bien parcial, de relaciones interétnicas hostiles que pueden ser ubicadas cronológicamente en la segunda mitad del siglo XIX hasta principios del XX. El escenario de las mismas es el territorio peruano, de donde determinados sucesos históricos hicieron migrar a ambos contrincantes – parcialmente a los Secoya y a los Huaorani – al Ecuador, sin que exista contacto entre ellos desde entonces. En el caso de los Secoya, huían de un patrón y cauchero que los explotaba hacia tierras escasamente pobladas en el Ecuador (Cipolletti y Payaguaje 2008: 131 ss.). También las relaciones con los Huitoto pertenecen al pasado, quienes habitan sobre todo en Colombia, si bien algo más de mil personas viven en el Departamento de Loreto, en el norte del Perú.

De una investigación en curso se desprende que la región fronteriza de Colombia sufre, entre 1890 a 1910, importantes transformaciones por la expansión de los frentes extractivos. La correspondencia de los misioneros capuchinos da algunas luces sobre como se reacomodaron estos grupos de la cuenca media del Putumayo. En 1910 unas 80 familias huitotos escapan del bajo Putumayo y se refugian en lo que hoy en día sería el área de frontera de Puerto Leguizamo en el Putumayo. La correspondencia de los misioneros muestra un conflicto con los caucheros, debido a que el proyecto de la misión era llevarlos a Puerto Asís, pero los caucheros de la región se les adelantan y hacen tratos con ellos para sacar caucho. Después de esto los de Casa Arana suben buscándolos, al parecer un grupo pequeño se queda en esta región. Aparentemente en la correspondencia existe alguna mención de encuentros bélicos entre Siona y Huitoto (e-mail de Camilo Mongua Calderón, 23. 3. 2017).

Considero que las relaciones hostiles con los Huaorani y con los Huitoto tienen validez histórica, si bien aparecen en ellas algunos rasgos legendarios. Podría argumentarse que los Secoya “confunden” a sus contrincantes y que podría tratarse de otros gru-

pos con quienes también mantuvieron esporádicamente relaciones hostiles. Sin embargo, los datos comprobables (la vivienda, la desnudez y el amarramiento del prepucio en caso de los Huaorani, el plano de la vivienda y uso de lanzas envenenadas en las guerras con respecto a los Huitoto), muestran su correcta identificación. Esto no debe sorprender, ya que lo que se recuerda es justamente aquello que actúa como marcador de la alteridad, o sea, lo que no existe en la cultura propia. Más difícil es calibrar la veracidad de rasgos que no tienen parangón en el presente: el más conspicuo es el hecho que los Huaorani colocaban a los enemigos muertos como si estuvieran vivos, sentados, sosteniéndolos de algún modo para dar esta sensación. Este rasgo, que es mencionado indefectiblemente por los Secoya, abre la posibilidad de que se trate o bien de una costumbre huao caída en desuso o de un rasgo o *topos* narrativo transmitido por la leyenda.

Lo más relevante no es probablemente que los Secoya hayan conservado en su tradición oral algunos rasgos de sus antiguos enemigos que les llamaban la atención porque eran distintos a los propios. Lo destacable es que la memoria huao no guarde recuerdo de ningún rasgo concreto de sus enemigos, ya fueran estos Secoya, Záparo o, en épocas posteriores, mestizos. Evidentemente la tradición oral huao está caracterizada por una casi total falta de interés por una identificación de particularidades de sus enemigos.

Los Secoya ven a los Huaorani del pasado como predadores en el ámbito real, lo que les hacía temerlos más que a ninguna otra etnia. A su vez, la tradición oral ubica a los shamanes como predadores en el ámbito de luchas de otro tipo. La calidad de predadores de los shamanes secoya se debe, sobre todo, a su relación íntima con los jaguares, ya sea como aliados e incluso teniendo jaguares hembra como esposas (Cipolletti 2008: 190 s.). En esta relación, que es típica de las sociedades amazónicas e incluso de las tierras bajas no amazónicas, los auxiliares de los shamanes (incluidos los jaguares) son vistos entre algunas sociedades como *pets* (Fausto 1999: 937). Entre los Secoya esto no es así, ya que es el shamán quien es un *pet* de las deidades, pero las relaciones con los auxiliares son distintas (Cipolletti 1988a).²⁹ La observación de Fausto (1999: 938) sobre que estos grupos conceptualizan la adquisición de poder shamánico como un proceso de hacer familiar a entidades no humanas, se da entre los Secoya, pero en relación inversa de los términos involucrados.

29 En canciones shamánicas, el shamán se autodenomina *jo'shae maká* – “animalito doméstico” (Cipolletti 1988a: 13 ss.).

Los Huaorani siguieron ocupando un lugar importante en la concepción shamánica tiempo después de que hubieran cesado los ataques reales, es decir se los siguió concibiendo como enemigos que era necesario combatir, cuando ya no existía el peligro real. Esto es similar al fenómeno observado entre los Yagua del Perú, donde, a partir de 1930, cesaron las batallas intertribales, que continuaron bajo un nuevo rostro, apoyándose en el shamanismo, sobre todo bajo una forma agresiva, como prolongación y complemento simbólico de conflictos guerreros (Chaumeil 1985: 146).

Aunque no es primariamente el objetivo de este trabajo, quiero explicitar una certeza, ganada a través de varias décadas de conversaciones con los Secoya y con el estudio de una gran cantidad de fuentes: la precisión con la cual la tradición oral secoya recuerda con precisión algunos datos del pasado. Entre éstos se cuentan informaciones sobre etnias con las que no han tenido contacto en mucho tiempo. Estas informaciones, que se refieren a formas de la vivienda, a la preferencia de ciertos alimentos, etc. aparecen como verídicas al compararlas con informaciones de fuentes escritas, independientes de los relatos secoya.

Los shamanes secoya son quienes mejor guardan la memoria de sucesos del pasado y tienen a menudo una gran curiosidad por ellos. El hecho de que acentúen la función protectora de sus colegas del pasado y el éxito de sus métodos de defensa, debido al uso de alucinógenos concuerda con el papel fundamental que cumplen en estas sociedades los shamanes y los alucinógenos, que han sido denominados acertadamente un constituyente central de su identidad a través de los siglos (Langdon 1990: 39, sobre los cercanamente emparentados Siona).

Las opiniones y puntos de vista secoya que hemos visto aquí eran hace tres décadas, en 1985, generales. La sugerencia de High (2009: 720) que los estudios de memoria social deberían tener en cuenta los distintos roles que adoptan diferentes generaciones cuando evocan el pasado puede aplicarse aquí a la perspectiva de los Secoya con respecto a los Huaorani: los jóvenes de hoy, que han conocido a jóvenes huaorani en reuniones y congresos indígenas, si bien los ven en una perspectiva de alteridad, no les temen como en el caso de los más adultos y ancianos que hemos descrito aquí.

Agradezco a Juan Carlos Echeverri sus informaciones sobre la maloca huitoto y a Miguel Angel Cabodevilla sus comentarios sobre los Huaorani.

Bibliografía

Albert, Bruce

1989 Yanomami "Violence": Inclusive Fitness or Ethnographer's Representation? *Current Anthropology* 30/5: 637–640.

Alès, Catherine

2008 On Cannibalism, Yanomami Warfare, Temporality, and Production of Life. In: S. Beckerman and P. Valentine (eds.); pp. 60–78.

Almagro, Manuel

1984 La comisión científica del Pacífico. Viaje por Sudamérica y recorrido del Amazonas 1862–1866. Barcelona: Laertes. [Ed. facsímil del orig. de Madrid 1866]

Beckerman, Stephen, and Paul Valentine (eds.)

2008 *Revenge in the Cultures of Lowland South America*. Gainesville: University Press of Florida.

Boster, James S., James Yost, and Catherine Peeke

2004 Rage, Revenge, and Religion. Honest Signaling of Aggression and Nonaggression in Waorani Coalitional Violence. *Ethos* 31/4: 471–494.

Cabodevilla, Miguel Ángel

1990 El bebedor de yajé. Fernando Payaguaje. Sushufindi: Cicame; Vicariato Apostólico de Aguarico.

1994 Los Huaorani en la historia de los pueblos del Oriente. Coca: Cicame.

Cabodevilla, Miguel Ángel, y Milagros Aguirre

2013 Una tragedia ocultada. Quito: Cicame, Fundación Alejandro Labaka. [Segunda ed.]

Casanova Velázquez, Jorge

1999 La misión jesuita entre los Aido Pai (secoya) del río Napo y del río Putumayo en los siglos XVII al XVIII y su relación con los asentamientos indígenas. En: S. Negro y M. Marzal (coords.), *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*; pp. 209–220. Lima: Pontificio Universidad Católica del Perú; Ediciones ABYA-YALA.

Chagnon, Napoleon A.

1968 Yanomamö. *The Fierce People*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

2013 *Noble Savages. My Life among Two Dangerous Tribes – The Yanomamö and the Anthropologists*. New York: Simon and Schuster.

Chantre y Herrera, José

1901 Historia de las misiones de la compañía de Jesús en el Marañón Español por el P. José Chantre y Herrera de la misma campaña 1637–1767. Madrid: A. Avrial.

Chaumeil, Jean-Pierre

1985 Échange d'énergie. Guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne. *Journal de la Société des Américanistes* 71/1: 143–157.

Cipolletti, María Susana

1985 La concepción del cosmos de un shaman Secoya (Amazonía ecuatoriana). *Revista Española de Antropología Americana* 15: 305–322.

1988a "El animalito doméstico quedó hecho cenizas". Aspectos del lenguaje shamánico secoya. En: P. Bidou y M. Perrin (coords.), *Lenguaje y palabras chamánicas*; pp. 9–34. Quito: Ediciones ABYA-YALA; MLAL. (Colección 500 Años, 1)

- 1988b El tráfico de *curare* en la cuenca amazónica (Siglos XVIII y XIX). *Anthropos* 83: 527–540. [Reproducido en M. S. Cipolletti, Sociedades indígenas de la Alta Amazonía. Fortunas y adversidades (siglos XVIII–XX); pp. 35–66. Quito 2017]
- 1992 Un manuscrito tucano del siglo XVIII. Ejemplos de continuidad y cambio en una cultura amazónica (1753–1990). *Revista de Indias* 52/194: 181–194. [Reproducido en M. S. Cipolletti, Sociedades indígenas de la Alta Amazonía. Fortunas y adversidades (siglos XVIII–XX); pp. 181–194. Quito 2017]
- 1997 Stimmen der Vergangenheit, Stimmen der Gegenwart. Die Westtukano Amazoniens 1637–1993. Münster: LIT Verlag. (Ethnologische Studien, 32)
- 2002 El testimonio de Joaquina Grefa, una cautiva quichua entre los Huaorani (Ecuador, 1945). *Journal de la Société des Américanistes* 88: 111–135.
- 2008 “The Jaguar’s Pineapple.” Secoya Shamanic Violence and the Dangers of Cannibalism in the Ecuadorian Amazon. In: S. Beckerman and P. Valentine (eds.); pp. 187–200.
- 2011 ¿Hacia un shamanismo “light”? Cambios y adaptaciones en procesos religiosos en la Amazonía peruano-ecuatoriana (siglos XVIII al XXI). *Anthropos* 106: 463–473. [Reproducido en M. S. Cipolletti, Sociedades indígenas de la Alta Amazonía. Fortunas y adversidades (siglos XVIII–XX); pp. 311–334. Quito 2017]
- Cipolletti, María Susana, y Fernando Payaguaje**
2008 La Fascinación del Mal. Historia de vida de un shaman secoya de la Amazonía ecuatoriana. Quito: ABYA-YALA.
- Clastres, Pierre**
1976 Worüber lachen die Indianer? In: P. Clastres, Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie; pp. 126–147. Frankfurt: Suhrkamp Verlag. [Orig.: La société contre l’État. Paris 1974]
- Echeverri, Juan Álvaro**
2012 Canasto de vida y canasto de las tinieblas. Memoria indígena del tiempo del caucho. En: F. Correa Rubio, J.-P. Chaumeil, R. Pineda Camacho (eds.), El aliento de la memoria. Antropología e historia en la Amazonia andina; pp. 471–484. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. (Actes & memoires de l’Institut Français d’Études Andines, 32)
- Elliot, Elisabeth**
1961 The Savage My Kinsman. New York: Harper.
- Erickson, Pamela**
2008 Revenge, Bride Capture, and Gender Strategies for Survival among the Waorani. In: S. Beckerman and P. Valentine (eds.); pp. 93–116.
- Fausto, Carlos**
1999 Of Enemies and Pets. Warfare and Shamanism in Amazonia. *American Ethnologist* 26/4: 933–956.
- Ferguson, R. Brian**
1995 Yanomami Warfare. A Political History. Santa Fe: School of American Research Press.
- Ferguson, R. Brian, and Neil L. Whitehead** (eds.)
1992 War in the Tribal Zone. Expanding States and Indigenous Warfare. Santa Fe: School of American Research Press.
- Gondecki, Philip F. F.**
2015 “Wir verteidigen unseren Wald”. Vom lokalen Widerstand zum globalen Medienaktivismus der Waorani im Konflikt zwischen Erdölförderung und Umweltschutz im Yasuni im ecuadorianischen Amazonastiefland. Bonn. [Diss.: Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität]
- Heinen, H. Dieter, and Bruno Illius**
1996 The Last Days of El Dorado. A Review Essay on Yanomami Warfare. *Anthropos* 91: 552–560.
- Helbling, Jürg**
2006 Tribale Kriege. Konflikte in Gesellschaften ohne Zentralgewalt. Frankfurt: Campus Verlag.
- High, Casey**
2009 Remembering the *auca*. Violence and Generational Memory in Amazonian Ecuador. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15/4: 719–736.
2015 Victims and Warriors. Violence, History, and Memory in Amazonia. Urbana: University of Illinois Press.
- Langdon, E. Jean**
1990 La historia de la conquista de acuerdo a los indios Siona del Putumayo. En: R. Pineda-Camacho y B. Alzate-Angel (comp.), Los meandros de la historia en Amazonia; pp. 13–41. Quito: ABYA-YALA; MLAL.
- Nieto, Julio César, y Juan Álvaro Echeverri**
2013 “Si esto fuera una maloca de por allá, pues fuera otra historia”. La comunidad uitoto de Florencia, Caquetá. En: J. C. Suarez y C. G. Zárate (eds.), Un río de saber. Investigaciones desde la Amazonia colombiana; pp. 159–186. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. (Imani mundo, 5)
- Orywal, Erwin**
1996 Krieg als Konfliktaustragungsstrategie – Zur Plausibilität von Kriegsursachentheorien aus kognitionsethnologischer Sicht. *Zeitschrift für Ethnologie* 121/2: 1–48.
- Payaguaje, Fernando**
1990 El bebedor de yajé. Sushufindi-Rio Aguarico: Vicariato Apostólico de Aguarico.
- Reeve, Mary-Elizabeth**
2014 Amazonian Quichua in the Western Amazon Regional Interaction Sphere. *Tipiti – Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 12/1: 14–27.
- Reeve, Mary-Elizabeth, and Casey High**
2012 Between Friends and Enemies. The Dynamics of Interethnic Relations in Amazonian Ecuador. *Ethnohistory* 59/1: 141–162.
- Rival, Laura M.**
1996 Hijos del sol, padres del jaguar. Los Huaorani de ayer y de hoy. Quito: Ed. ABYA-YALA. (Colección Biblioteca Abya-Yala, 35)
2002 Trekking through History. The Huaorani of Amazonian Ecuador. New York: Columbia University Press.
2005 The Attachment of the Soul to the Body among the Huaorani of Amazonian Ecuador. *Ethnos* 70/3: 285–310.
- Robarchek, Carole, and Clayton Robarchek**
1998 Waorani. The Contexts of Violence and War. Forth Worth: Harcourt Brace College.
- Santa Gertrudis, Juan de**
1956 Maravillas de la naturaleza. 2 vols. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones. (Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 28–29)

Steward, Julian H.

- 1963 The Witotoan Tribes. In: J. H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*. Vol. 3: The Tropical Forest Tribes; pp. 749–762. New York: Cooper Square Publ. (Smithsonian Institution; Bureau of American Ethnology Bulletin, 143/3) [Orig. 1948]

Stoll, David

- 1982 *Fishers of Men or Founders of Empire? The Wycliffe Bible Translators in Latin America*. London: Zed Press.

Storrie, Robert

- 2006 The Politics of Shamanism and the Limits of Fear. *Tipiti – Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 4/1: 223–246. [Special Issue in Honor of Joanna Overing]

Tessmann, Günter

- 1999 Los indígenas del Perú nororiental. Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de su cultura. Quito: Ed. ABYA YALA. [Original alemán, Die Indianer Nordost-Perus. Hamburg 1930]

Veigl, Franz X.

- 1785 Gründliche Nachrichten über die Verfassung der Landschaft von Maynas in Südamerika bis zum Jahre 1786. In: Ch. G. von Murr (Hrsg.), *Reisen einiger Missionarien der Gesellschaft Jesu in Amerika*. Aus ihren eigenen Aufsätzen. Nürnberg: Zeh. [Ed. española: Noticias detalladas sobre el estado de la provincia de Maynas en América Meridional hasta el año 1767. Iquitos 2006]

Verdier, Raymond

- 1981 Le système vindicatoire. Esquisse théorique. En: R. Verdier (éd.), *La vengeance*. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie. Vol. 1: Vengeance et pouvoir dans

quelques sociétés extra-occidentales; pp. 11–42. Paris: Éditions Cujas.

- 1986 De l'une à l'autre vengeance. En: R. Verdier (éd.), *La vengeance*. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie. Vol. 2: Vengeance et pouvoir dans quelques sociétés extra-occidentales; pp. 7–13. Paris: Éditions Cujas.
- 2008 *Vengeance, Societies, and Power in Amazonian Societies*. In: S. Beckerman and P. Valentine (eds.); pp. 259–269.

Vickers, William T., and Timothy Plowman

- 1984 *Useful Plants of the Siona and Secoya Indians of Eastern Ecuador*. Chicago: Field Museum of Natural History. (Fieldiana Botany, 15)

Wallis, Ethel Emily

- 1996 *Dayuma, Life under Waorani Spears. A Tragedy that Shocked the World, a Vision that Refused to Die*. Seattle: YWAM Publishing. [Orig. 1960]

Wasserstrom, Robert

- 2014 Surviving the Rubber Boom. Cofán and Siona Society in the Colombia-Ecuador Borderlands (1875–1955). *Ethnohistory* 61/3: 525–548.
- 2016 Waorani Warfare on the Ecuadorian Frontier, 1885–2013. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 21/3: 497–516.

Wasserstrom, Robert, and Teodoro Bustamente

- 2015 Ethnicity, Labor, and Indigenous Populations in the Ecuadorian Amazon, 1822–2010. *Advances in Anthropology* 5: 1–18.

Wasserstrom, Robert, Susan Reider, and Rommel Lara

- 2011 Nobody Knew Their Names. The Black Legend of Tetete Extermination. *Ethnohistory* 58/3: 421–444.