



## ¿Hacia un shamanismo “light”?

Cambios y adaptaciones en procesos religiosos  
en la Amazonía peruano-ecuatoriana (siglos XVIII al XXI)

María Susana Cipolletti

**Abstract.** – Drawing on eighteenth-century Jesuit sources as well as on results of an extensive fieldwork conducted since 1983, the author analyzes phenomena of persistence and change in the shamanism of the Secoya Indians (Western Tucano) in the Amazon region, on the Peruvian-Ecuadorian border. The changes include the gradual contraction of the social power of shamans to the religious realm, the reduction in the use of hallucinogenic plants, and the expansion of shamanism beyond the traditional sphere of action. [*Ecuador, Amazonia, shamanism, hallucinogens, cultural change, globalization*]

**María Susana Cipolletti**, etnóloga, Dr. phil. (Munich), catedrática no numeraria por la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität de Bonn (Instituto VII, Departamento de antropología de las Américas). – Editora de BAS (Bonner Amerikanistische Studien, 2006–2010). – 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); “Los mundos de abajo y los mundos de arriba: Individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá. Tomo de homenaje a Gerhard Baer” (Quito 2004). – Véase también bibliografía.

Jorge Lusitande (1963–2009)  
amigo y colaborador secoya, *in memoriam*

### Introducción

Acercarse al pasado de las sociedades indígenas amazónicas es una tarea ardua y con respecto a muchas regiones, imposible de realizar: Las fuentes coloniales son generalmente escasas y en su mayoría

superficiales, fruto de un contacto breve con la realidad que describían. A pesar de estas limitaciones, es posible obtener una perspectiva diacrónica con respecto a cambios e innovaciones en temas relacionados con la territorialidad y la expansión de etnias, pero más difícil, y aun imposible, en lo que hace a temas de índole religiosa y social. En el foco de las siguientes consideraciones se halla una sociedad indígena del noroeste amazónico, en el Ecuador y Perú actuales: la de los secoya, una etnia de lengua tucano occidental de la Amazonía ecuatoriana y peruana (unas 400 personas en Ecuador y unas 300 en Perú, que se autodenominan “airo pai”), cuyos antepasados fueron llamados entre otras denominaciones, “encabellados”, por las fuentes de la época.<sup>1</sup> Distintos factores posibilitan una perspectiva diacrónica. En esta región, que formaba parte de la antigua provincia jesuítica de Maynas,<sup>2</sup> algunas etnias se extinguieron o se fusionaron, y otras surgieron en la época colonial en fenómenos de etnogénesis. A diferencia de varias sociedades vecinas,

1 En las mismas se encuentran unas veinte denominaciones distintas para los grupos locales de lengua tucano. Generalmente se trata de denominaciones que refieren a alguna característica externa, como la de encabellados, por los largos cabellos que usaban ambos sexos. Markham (1895: 98 s.) supone que esta denominación fue introducida tempranamente por el P. Ferrer, que los visitó hacia finales del siglo XVI. Sobre las autodenominaciones de distintos grupos locales véanse Casanova Velázquez (1999) y Cipolletti (1997a: 79–84).

2 Existe una bibliografía relativamente extensa sobre la provincia jesuítica de Maynas, de la que se destacan Chantre y Herrera (1901); Golob (1982) y Stephan (2000).

la de los tucano occidentales muestran una notable continuidad. Si bien han sufrido una grave merma demográfica a partir del siglo XVII, y han perdido la hegemonía sobre su extenso territorio en la región de los ríos Napo y Aguarico que llegaron a controlar en el siglo XVIII, es posible rastrear sus huellas en las antiguas fuentes históricas, desde mediados del siglo XVII hasta la actualidad. Aunque los jesuitas comenzaron su actuación en Maynas en regiones más cercanas a los Andes en las primeras décadas del siglo XVII, los intentos de evangelización de los grupos tucano occidentales son posteriores al 1700. Esto se debió en parte a la lejanía de su territorio y el tremendo obstáculo que representaba la difícil orografía para descender de los Andes, pero también a su actitud contestataria, que fue siempre un escollo para la evangelización.

El tema central de esta contribución son las formas del shamanismo en la época colonial y los cambios y adaptaciones que sufrió a lo largo de los siglos. Uno de los supuestos de los que parte este trabajo es el anclaje profundo de la función shamánica en estas sociedades que se desprende, entre otros testimonios, de la siguiente observación del P. Maroni:

El mayor regocijo de esta nación es el de juntarse a oír los cantos y desvarios de los adivinos, en que gastan noches enteras, mezclando de cuando en cuando algunas danzas y músicas de flautas (Maroni 1988 [1738]: 190).

La provincia jesuítica de Maynas ocupaba las zonas al este de los Andes del Perú y Ecuador actuales. La hegemonía jesuítica y la ausencia de población no indígena hace que la mayoría de las informaciones de la época procedan de misioneros de esa orden, hasta su expulsión de las colonias españolas, en 1767. Aquí me referiré a ellas sin hacer una crítica de fuentes ni entrar en detalles.<sup>3</sup>

Luego de la expulsión, el final del siglo XVIII y todo el siglo XIX son, en muchas partes de la Amazonía, siglos de bastante silencio, que si bien no están totalmente exentos de informaciones, agregan poco a los temas aquí tratados. Entre los viajeros e incipientes etnógrafos se cuentan el viajero italiano Osculati (1854) y el alemán Tessmann (1930).<sup>4</sup> A partir de fines de los años 1960, inicia sus investigaciones en el Ecuador William Vickers (1976), a quien debemos las primeras informaciones con-

fiabiles con respecto a la mayoría de los rasgos de estas sociedades. A él continúan mis propias investigaciones a partir de 1983 hasta la actualidad. Con respecto a los grupos locales del Perú se cuentan, entre algunos otros, los trabajos de Belaúnde (2001) y Casanova Velázquez (1980, 1999, 2002).

Los jesuitas no buscaban primariamente dar una visión cabal del shamanismo desde una perspectiva émica, como lo entendían estas sociedades, sino que su interés respondía sobre todo a una actitud pragmática, ya que los shamanes significaban a menudo un obstáculo para la evangelización. El P. Uriarte, que vivió varios años con los tucano occidentales, menciona este hecho con claridad: “entre ellos se encuentran afamados hechiceros, a quienes dan entero crédito: les sirven y pagan y con ellos es nuestro principal trabajo” (Uriarte 1756: 91 s.).

Los cambios que se dieron entre los siglos XVIII y el presente en la práctica del shamanismo se reflejan especialmente en cuatro fenómenos:

- a) la unidad existente entre poder político y shamanismo, que recién se diluyó en tiempos recientes, a raíz de la acción de actores externos, sobre todo la de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano Wyclife Bible Translators (de aquí en más ILV), a partir de 1955 y la influencia creciente de la sociedad nacional.
- b) las denominaciones, funciones y atributos de los shamanes,
- c) el uso de vegetales psicotrópicos y
- d) los nuevos rumbos que toman las funciones shamánicas en la actualidad, que tienden, entre otras cosas, a la conquista de nuevos espacios de acción.

### Shamanes y “principales”

El primer contacto de cierta duración entre grupos locales de lengua tucano occidental y españoles se dio en 1637 en el río Santa María, en el Perú actual, que los secoya consideran el corazón de su territorio. La aseveración del franciscano de la Cruz, que formaba parte de la expedición del capitán Palacios, será un leitmotiv en todos los autores jesuitas: los shamanes poseían un alto estatus y tenían ciertas prerrogativas con respecto a los demás, pero no impartían órdenes; por otra parte, no existían caciques y por lo tanto se desconocía el poder centralizado:

... usan de algunas hechicerías, por lo cual entre ellos hay algunos viejos que con sus embustes engañan a los otros, y por ello, les tienen algún respeto. Pero obligación no la tienen a nadie, ni entre ellos hay principales, ni cabeza, ni gobierno y muy poca policía (de la Cruz 1653: 276).

3 Estos temas han sido tratados en otro lugar (Cipolletti 1997a: 199–228).

4 Las informaciones de Tessmann (1930) son ineludibles e importantes en cuanto a la cultura material; con respecto a otros temas, por el contrario, abundan en errores y malentendidos.

En este tenor se expresan también el jesuita Niclutsch (1781: 66 s.), que vivió diez años con ellos en el río Napo, y su colega Franz Xaver Veigl (1785). Según este último, elegían un guía para la agresión y la defensa, pero no lo reconocían como jefe, y del mismo modo que lo elegían lo dejaban fácilmente de lado. Al mismo tiempo lo acusaban de brujo y a veces lo mataban por este motivo, todo lo cual atentaba contra la formación de grupos sociales que tuvieran cierta continuidad (Veigl 1785: 292 s.).

La unión entre función religiosa y un mínimo poder de decisión política es mencionada por numerosas fuentes, la cual era habitual también entre otras sociedades de la región:

No dejara de facilitarse algo la empresa si cada parcialidad siquiera tuviese su caudillo á quien obedecer; pero aun este alivio falta en muchas dellas, porque, ó no tienen cacique, ó si lo tienen es tan corta su autoridad y jurisdicción que no tienen otro mando que el de su casa, y sólo en ocasion de borracheras y peleas tienen algún séquito por la fama que le asiste de valiente y grande hechizero (Zárate et al. 1735: 327).

La falta de caciques era un serio obstáculo para los jesuitas, que necesitaban un representante para asentar a los tucano occidentales y fundar una misión, de modo que trataron de establecer la función del cacicazgo, logrando introducir un cambio importante, si bien momentáneo, en este aspecto.<sup>5</sup> La evangelización presuponía la sedentarización de los grupos tucano, y era necesario que se hallara al frente un representante indígena que tuviera el poder de impartir órdenes. La obediencia que exigían fue comprada en la mayoría de los casos a través de las herramientas de hierro, pero en algunos casos los misioneros significaban una defensa de los portugueses que llegaban a veces a esta región en búsqueda de fuerzas de trabajo.

Es decir, que en el siglo XVIII había los que denominaban “principales”, generalmente shamanes, alrededor de los cuales se nucleaban los grupos locales y que asumían el papel de representantes ante los jesuitas. Pero los hechos hablan claramente sobre la escasa autoridad que aquellos tenían: en ocasión de una epidemia, los pobladores de una misión escaparon al interior de la selva. El “principal” se

queja ante el jesuita que se niegan a regresar, y él no tiene el poder para hacerse obedecer. En un ejemplo más craso, los pobladores abandonaron una misión, dejando al “principal” solo en ella (Chantre y Herrera 1901: 380 s., 367).

Vale la pena detenerse en un caso concreto, pues nos provee un ejemplo extremo de influencia jesuítica y, al mismo tiempo, la respuesta indígena de acuerdo a sus propias pautas culturales. Se trata de un indígena llamado Zairaza, de quien los jesuitas destacaban su inteligencia y cooperatividad. A juzgar por lo reducido de su grupo local, que comprendía unas pocas casas en el río Aguarico en el momento del contacto, era poco reconocido socialmente. En 1742, decididos a anclar la función y el poder de los caciques, y atraer bajo su control el hinterland del río Napo, los misioneros organizan una visita de las autoridades en nombre del Rey en las nuevas misiones de los ríos Napo y Aguarico. El asentamiento de Zairaza es elegido como escenario de las festividades, durante las cuales se entregan bastones de mando a los caciques de cada grupo. El asentamiento de Zairaza se funda como misión bajo el nombre de San Estanislao de Zairaza (1739–1742), y a él se le otorga un título desconocido hasta entonces, el de gobernador de la región del río Aguarico. El otorgamiento de un poder supralocal es una innovación en la historia de los tucano, del mismo modo que los bastones de mando, que hasta entonces se otorgaban en los Andes. Evidentemente, el reconocimiento de las autoridades implicó un crecimiento notable en el prestigio de Zairaza, ya que en un año su grupo local creció hasta abarcar 300 personas, una cifra considerable para un asentamiento tucano occidental. Su estrella, sin embargo, duraría poco: dos años más tarde, la mayoría de los habitantes lo habían abandonado, en un proceso de fisión característico de los grupos locales de esta lengua. Un par de años más tarde, los jesuitas encuentran en la antigua aldea a unos pocos pobladores: Zairaza había muerto y el resto se había dispersado (Chantre y Herrera 1901: 361 ss.; Jouanen 1943: 361 ss.). Es decir, que la innovación introducida por los jesuitas no prosperó y la historia tucano siguió su curso habitual: fisión, regreso al hinterland y a la forma de vida no sedentaria.

Los datos de la época colonial muestran entonces que no existía una función política separada de la función shamánica. El hecho de que la escasa autoridad política existente proceda del contexto del shamanismo era aún evidente alrededor de 1968, cuando William Vickers comenzó a trabajar entre los Secoya del Ecuador, que además fue el primer autor en tiempos actuales en señalar la unidad de estos conceptos (1976: 155 s.).

<sup>5</sup> Los jesuitas propulsaron una serie de cambios que en varios casos influyeron profundamente en la subsistencia de estos grupos: además de vencerlos para que se asentaran a orilla del río Napo en vez de hacerlo cerca de pequeños cursos de agua de la *terra firme*, utilizaron a los omagua como dadores de rasgos culturales que hasta entonces eran ajenos a los tucano occidentales, como la construcción de grandes canoas y la pesca con arpón (véase Cipolletti 1997b).

La denominación *kuraka*, del quechua “jefe”, que era la cabeza en un *ayllu* andino (sobre los usos de esta expresión véase Friederici 1960: 227), fue utilizada así en las fuentes (*curaca*, Anónimo 1753; Uriarte 1986). En la actualidad, los secoya denominan *yajé unkukë* (bebedor de *yajé* o ayahuasca) al shamán, expresión que traducen al español como “*kuraka*”, es decir que los consideran como sinónimos en dos lenguas diferentes. Existen asimismo algunas denominaciones de jerarquización de los poderes shamánicos,<sup>6</sup> que posiblemente sean una elaboración individual.

### El campo semántico y las características shamánicas

Generalmente, los autores del siglo XVIII llamaban a los shamanes simplemente “brujos” o “hechiceros”, de modo que vale la pena referirse a la diferente explicación que se halla en un manuscrito jesuítico (Anónimo 1753), que recoge un extenso vocabulario sobre la lengua que se hablaba en la región del río Napo. Allí se compara a por lo menos ciertos “brujos” con sacerdotes, lo cual es poco común, pues generalmente se hacía hincapié en características como engaño y superstición. El manuscrito diferencia al “brujo insigne” (*vinia pai* y *jujaque*) del “brujo” (*raube neque*). Los primeros son sacerdotes, brujos y médicos, que beben por las noches *pejí* (denominación tucano de *Datura* y *Brugmansia*) y *yajé* (*Banisteriopsis*), para poder hacer predicciones:

Brujo, raube neque, raube nehuati.

Brujo insigne: *vinia pain* ... *jujaque*.

... bebidas que toman de noche para adivinar. pegi el / yaje esto lo toman los *vinia* Paitistas. los que / son entre ellos como sacerdotes brujos y curanderos (Anónimo 1753).

El manuscrito no explica el significado de las denominaciones indígenas, pero es posible hacerlo a partir de la lengua actual: en el año 1989 conversé con tres personas secoya acerca de parte de las ex-

presiones de este manuscrito, de lo cual surgieron numerosos hechos sugestivos<sup>7</sup>:

A juzgar por el adjetivo utilizado, la expresión “*Brujo insigne: vinia pain*” se refiere evidentemente a un shamán que se destacaba por sus conocimientos. En transcripción del idioma actual es *wiñá pái: wiñá* significa joven, tierno, que no muere. *Pái* o *páin* significa en primer lugar ser humano, persona, pero se refiere asimismo a seres antropomorfos no humanos. *Wiñá wái* o *wiñá pái* es la denominación para los seres celestes extra humanos, con los cuales entra el shamán en contacto y que personifican los ideales de perfección y belleza, que los seres humanos tratan de imitar, sin llegar jamás a alcanzarlos plenamente (Cipolletti 1985: 312).

El hecho de que sus antepasados llamaran *wiñá pái* a algunos shamanes, sonó en 1990 a oídos de los secoya (incluido el shamán), como una blasfemia, ya que la denominación para los seres celestes no puede ser aplicada en la actualidad a un ser humano, por más profundos conocimientos que éste posea. Es decir que la denominación sigue existiendo, pero sufrió a través del tiempo un cambio semántico considerable. Es muy probable que esto se deba a un decrecimiento de los poderes atribuidos a los shamanes o una merma de la posición de los shamanes en su sociedad.

Como sinónimo de shamán aparece también en el manuscrito *jujaque*, que en una primera traducción es “el que reza”. Por “rezar” se entiende la acción en la que el shamán pronuncia ciertas palabras sobre la bebida alucinógena antes de beberla. Una traducción más precisa es “el que pronuncia las fórmulas”, que son justamente las que otorgan su poder a las sustancias psicotrópicas.<sup>8</sup>

Otra denominación del manuscrito es “*brujo, raube neque*”: *Rawë* o *dawë* es también hoy la denominación para el especialista religioso que daña a los demás. Esta denominación es contextual, pues depende del grupo local al que pertenece el individuo que la utiliza: el “buen” shamán de una aldea es visto por los habitantes de otra como *rawë*. Se trata de una expresión semánticamente rica: *rawë* es, además de la persona que envía el mal, las pequeñas flechas que éste envía para dañar a una persona, así como también la enfermedad que surge a conse-

6 Un anciano shamán, Fernando Payaguaje, clasificó a los practicantes del shamanismo en relación a su mayor o menor conocimiento de las sustancias psicotrópicas: la categoría más alta es *ñatiasike*, “el que ve muy bien”, seguido por *satitosaisake* (*satitó* significa “desplazarse de un lugar a otro”) o “el que puede ver más allá”. En el nivel más bajo se encuentra el *jopaike* (*jopó* significa “la mitad”), para el shamán mediocre, que puede “ver”, pero sin contornos claros. El lo comparaba con alguien que hizo sólo un par de años en la escuela (Fernando Payaguaje, textos 480 y 923, 1984, 1985, ms; archivo de la autora).

7 Las personas con las que hablé no tuvieron dificultades para reconocer las palabras del siglo XVIII, aunque una cantidad considerable de estas ha caído en desuso, como los neologismos formados por los jesuitas relativos al cristianismo, como por ej. “campana”, véase Cipolletti (1992).

8 Es decir, que las plantas psicotrópicas se eligen y preparan por un lado de acuerdo a sus conocidas propiedades naturales, pero estas no son suficientes, son las fórmulas shamánicas las que le otorgan el poder.

cuencia de esta acción. Este mismo campo semántico se halla entre los siona de Colombia, con los cuales los secoya están íntimamente emparentados (véase Langdon 1992).

Durante un período de más de 150 años, desde la expulsión de los jesuitas hasta las primeras décadas del siglo XX, no se encuentran, según mi conocimiento, informaciones sobre estos temas. Es el etnógrafo alemán Tessmann quien proporciona unos pocos datos, equivocados y/o mal entendidos. Según este autor, *dawö* es el brujo, ya que no hay personas que hagan el bien, sino solamente maleficios. También afirma que hay un especialista llamado *lutari*, que no posee capacidades sobrenaturales sino que conoce solamente las medicinas (Tessmann 1930: 217 s.). Esta denominación es confusa, porque en tucano no existe la consonante “l” ni los tucano actuales la reconocen. En un comentario sobre Tessmann, Espinosa Pérez (1955: 154) reconoce en esta expresión las palabras *dawe rutáki*, como se llama “al que saca espina o maleficio”. Obviamente no se trata de un sustantivo, como lo entendió Tessmann, sino, como lo explicó Espinoza Pérez, de una forma verbal para caracterizar la acción del shamán en su tarea de curación, que consiste en extraer las flechas o espinas enviadas por un shamán maligno del interior del cuerpo del enfermo.

### Denominaciones, poderes, atributos

La similitud existente entre los atributos y funciones de los shamanes de las tierras bajas, no excluye el hecho de que la relevancia que se les otorga en distintas sociedades sea diferente. Para los secoya, además de la función de la terapia y su calidad de mediador con seres que pueblan otros estratos cósmicos, es importante su poder de convocar a los animales de caza y a los peces, lo cual se halla directamente relacionado con la subsistencia del grupo. Un episodio sucedido a mediados del siglo XVIII muestra claramente este atributo. Debido a una serie de problemas – entre otros, un intento de asesinato y la negativa a ser bautizado – de un individuo llamado Tiunra y calificado por el jesuita Uriarte como “viejo brujo”, Uriarte encierra a éste y a su hijo en el cepo. El shamán amenaza a sus parientes y aliados con las siguientes palabras:

“Yo he de conjurar de parte del diablo el río y el monte,<sup>[9]</sup>

9 Seguramente Uriarte traduce como “diablo” la expresión *watí*, que abarca a seres no humanos de características no necesariamente malélicas, que a menudo son ayudantes de los shamanes.

para que no tenga el Padre qué comer”, y cogiendo polvo entre los dedos les hablaba: “Esto habéis de comer, si el Padre no me suelta” (Uriarte 1986: 124).

Un atributo shamánico era entonces la relación íntima del shamán con los animales de caza. Tiunra, que tenía el poder de alejarlos, seguramente poseía el poder de convocarlos, aunque no se afirme aquí explícitamente. Esta concepción acerca del poder shamánico perdura, como veremos más adelante, hasta la actualidad, y con ella se explica en parte la disminución de la cacería en las cercanías de las aldeas.

### Shamanes y sustancias psicotrópicas: una relación a lo largo de los siglos

Es ya un hecho muy conocido el papel fundamental que tienen las sustancias psicotrópicas en numerosas sociedades amazónicas. Desde los trabajos seminales de Schultes (1969, 1970, 1979; Schultes y Hoffmann 1980) la bibliografía ha aumentado enormemente (ya hace más de dos décadas, Luna 1986, citó más de 200 títulos con respecto a una sola de estas plantas, la *ayahuasca* [*Banisteriopsis*]). Como hemos visto, para el Alto Amazonas existen informaciones tempranas.<sup>10</sup>

La utilización en menor o mayor grado por las sociedades de la Provincia de Maynas fue atestiguada por autores jesuitas, especialmente la liana *ayahuasca* (*Banisteriopsis*) y el floripondio (*Datura* sp., *Brugmansia* sp.) (Maroni 1988 [1738]: 172; Veigl 1785: 189). Las dos últimas pertenecen a la familia de las solanáceas, la mayor variedad se encuentra en los Andes y sus partes bajas orientales, por lo cual se supone que allí se halla su centro originario (Lockwood 1979; Plowman 1977, 1979, 1981).

Entre los tucano, *yajé* es la denominación para la liana *Banisteriopsis* (*ayahuasca*), *pegí/pehí* para las especies *Brugmansia* y *Datura*. Ciertos shamanes secoya utilizaban asimismo *Brunfelsia* sp. (*ujajay*), la más temida de estas plantas, utilizada solo

10 El uso de sustancias psicotrópicas en las selvas se halla tan bien documentado en las fuentes históricas que el artículo de Gow (1996) está equivocado en su presupuesto. Según este autor, la idea de que el uso de la ayahuasca se extendió de las selvas y lo indígena a lo urbano y mestizo es falsa histórica y etnográficamente, ya que la influencia fue a la inversa, y se dio sobre todo en la época del boom del caucho. Este punto de vista, afirma, es especulativo, ya que le falta información en la que apoyarse (Gow 1996: 92). Tanto le faltan las fuentes históricas que prácticamente no cita ninguna, lo cual en un artículo de esta naturaleza es un contrasentido tal que hasta siembra en el lector la duda si está escrito en serio.

por unas pocas sociedades indígenas.<sup>11</sup> Una descripción de una sesión donde se bebían estas plantas se encuentra en Chantre y Herrera (1901: 80 ss.). Si bien este autor no lo atribuye a ningún grupo determinado, las palabras y expresiones que consigna son claramente de origen tucano.

El manuscrito anónimo de 1753 afirma:

floripondio, peghí, esto es lo que uzan mas los vinia / paenistas, ya para adivinar o para pedir algo / al Demonio. Ciertam. [ciertamente] los antiguos [sic] alcanza / ron pacto con el Demonio por medio desta mata (Anónimo 1753).<sup>12</sup>

Esta afirmación muestra que los shamanes del siglo XVIII en el río Napo utilizaban con preferencia variedades de *Datura* y *Brugmansia*, lo que contrasta con su reducido uso en la actualidad, ya que se temen sus efectos extremadamente potentes y la dificultad de dosificarla correctamente.

Para la época colonial, por lo tanto, existen informaciones certeras de los jesuitas, especialmente hacia mediados del siglo XVIII, que muestran la unidad existente entre la especialización religiosa y una muy laxa autoridad – que a veces se concretaba en una especie de poder político momentáneo y circunstancial – así como el profundo anclaje del shamanismo en estas sociedades y la ingestión de sustancias psicotrópicas.

### Cambios y adaptaciones en la práctica del shamanismo

Veamos a continuación algunos de los cambios surgidos en las funciones shamánicas, los atributos de los shamanes y el uso de sustancias psicotrópicas y, posibilitada por los procesos de migración y globalización, la conquista de nuevos terrenos de acción.

En este ámbito se han dado cambios profundos, que partieron de la necesidad de adaptarse a la sociedad nacional y desarrollar estrategias de super-

vivencia. La mayor influencia fue la ejercida desde 1955 hasta 1981 por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Por un lado, los jóvenes inteligentes, que hubieran sido tradicionalmente los candidatos a shamanes, se formaron como pastores y maestros bilingües.<sup>13</sup> Los pocos shamanes ya formados en esa época eran ágrafos y su función se circunscribió al ámbito religioso, mientras que las decisiones políticas quedaron en manos de pastores y maestros. Este proceso se profundizó a partir de 1993, con la creación de la federación indígena OISE (Organización Secoya del Ecuador), que es dirigida por hombres jóvenes, que manejan el español y el discurso de las autoridades nacionales y de las organizaciones no gubernamentales.

### Atributos de los shamanes y uso de sustancias psicotrópicas

Además de las conversaciones mantenidas con numerosos secoya entre 1983 y 2009, he tenido la feliz oportunidad de reflexionar sobre estos temas durante unos diez años con un sabio especialista religioso secoya hasta su fallecimiento en 1993 (Cipolletti y Payaguaje 2008). De la comparación de sus concepciones con los desarrollos actuales del shamanismo surgen rasgos que, o bien han dejado de tener vigencia, o bien han perdido en parte su razón de ser debido a cambios históricos, que incluyen las formas de aprovechamiento del medio ambiente. Como señalamos más arriba, una de las funciones más importantes de los shamanes en el pasado era convocar a los animales de caza y a los peces, un poder que lo hacía en última instancia responsable del bienestar y la supervivencia física del grupo.

Los testimonios de dos personas de distinta edad y ubicación social muestran la unión existente entre la práctica del shamanismo, la ingestión de sustancias psicotrópicas, y la cacería y la pesca. El primero es del shamán Fernando Payaguaje, el otro de su sobrino Celestino Piaguaje, que fue uno de los primeros jóvenes que sufrió la influencia de los misio-

11 Las clasificaciones émicas son a menudo más complejas que las científicas, pues se basan en otros parámetros. Los secoya diferencian seis variedades de *Banisteriopsis*, siete de *Brugmansia* y *Datura* y cuatro de *Brunfelsia*, cada una de las cuales tiene una denominación propia y a la cual se le atribuyen distintas formas de actuar. Estas 17 especies distintas se reducen, desde un punto de vista botánico-científico, a cuatro o cinco (Vickers and Plowman 1984: 18, 28 s.). Con respecto a los siona de Colombia, véase el sugestivo trabajo de Langdon (1986).

12 Los jesuitas oscilaban al juzgar la realidad de los poderes shamánicos; en muchos casos tildaban a los shamanes de mentirosos y engañadores; en unos pocos casos, como aquí, les atribuían un poder real, que procedía de haber hecho un pacto con el Demonio.

13 Si bien la influencia de los misioneros de esta institución religiosa fundamentalista fue siniestra en varios aspectos, es innegable, por otra parte, que el hecho de que los jóvenes aprendieran la lengua de la sociedad nacional y recibieran una formación como maestros, les dio una posición privilegiada con respecto a la de los colonos ecuatorianos de la región. Esto hizo que no hubiera de parte de estos últimos la actitud peyorativa tan común en otros países del continente. La bibliografía sobre la actividad del ILV es cuantiosa. Para el caso de los secoya véanse Vickers (1981) y Cipolletti (1997a: 242–253) y sobre la evangelización del ILV en regiones vecinas, Robinson (1981), Stoll (1985).

neros del ILV y también el primer maestro bilingüe secoya.<sup>14</sup>

Luego de describir un elaborado rito para llamar a Okomé, el dueño de los peces, añadió Fernando Payaguaje:

Al día siguiente, después de ver al Okomé, al amanecer, cuando uno baja al río se ven muchísimos pescados, el río se ve negro porque está lleno de peces. Entonces comienzan a pescar, usando plátano u otros cebos, y se pesca en grandes cantidades. Esto [sucede] después de tomar *yajé* ... Actualmente ya no tomamos *yajé*, por eso no vienen pescados en gran cantidad. ... Cuando se toma *yajé* se llama a los puercos<sup>[15]</sup> para matarlos y que las familias tengan que comer (Cipolletti y Payaguaje 2008: 80 s., véase también 98 s., 141 s.).

Al día siguiente, cuando se pasa la borrachera del *yajé*, [los hombres] cogen las armas para salir a matar a los puercos según las indicaciones que les da el *kuraka*. El indica todos los lugares por los que va a pasar la manada de puercos. ... Puede matar muchos puercos porque no son ariscos, no corren, como hacen otras huanganas. ... Algunos *kuraka* no pueden llamar a los puercos por falta de especialización (Cipolletti y Payaguaje 2008: 82, 98).

A su vez, Celestino Piaguaje recuerda su niñez y adolescencia, en las décadas de 1950–60:

En esa época funcionaban los shamanes protectores de la comunidad ... atraían los puercos de la selva, *sajinos*,<sup>[16]</sup> dantas, y otros animales salvajes ... Los puercos de la selva no vienen por sí solos, sino atraídos por el shamán protector, otras veces éste indicaba dónde estaban y era cierto. Eran palabras certeras dichas en cada toma de *yajé* y la información que daba estaba asegurada ... Ahora existen los puercos, pero no cerca de nosotros, porque no hay shamanes legítimos para atraerlos. ... así, paulatinamente, se fueron acabando hasta las pequeñas manadas de puercos, a medida que se extinguían los shamanes (Piaguaje 2007: 28).

Para tener éxito en la cacería se preparaba el gran *yajé* con el cual el shamán protector realizaba el rito de atraer a los puercos selváticos, también podía atraer a los peces, para que cazadores y pescadores pudieran hacer su trabajo con seguridad. Tras el rito iban por la selva y encontraban pisadas frescas de danta a la cual seguían hasta matarla ... A los puercos también se puede seguir y matar, pero los

atraídos por el shamán protector vienen hasta la casa y no es preciso ir a buscarlos, esos puercos no son ariscos (Piaguaje 2007: 60).

Ambos hacen depender entonces la presencia de animales de cacería de los poderes del shamán: las presas no se encuentran simplemente porque forman parte del medio ambiente, sino como respuesta al llamado. Además, el poder shamánico realiza otra proeza: se afirma que los animales no huyen sino, por el contrario, se acercan a las viviendas, o sea que no mantienen una conducta habitual. Es decir que el shamán tenía el poder de transformar el comportamiento “natural” de los animales de caza en una conducta “cultural”.

Con el decrecimiento constante de las actividades de cacería, la relación directa entre el shamán y los animales fue perdiendo vigencia paulatinamente.<sup>17</sup>

### Hacia la conquista de nuevos espacios

Desde hace un par de décadas, los especialistas religiosos de numerosas etnias sudamericanas han expandido sus tareas a ámbitos distintos a los tradicionales, generalmente la capital de los respectivos países. Así, hay shuar que atienden pacientes en Quito, shipibo en Lima, etc.

El dar de beber a turistas extranjeros es un hecho cada vez más habitual en la mayoría de las etnias y significa un ingreso monetario que no es de desear. Desde el trabajo seminal de Joralemon (1990) con respecto a los Andes, la bibliografía es cada vez más abundante (véanse, entre otros, Baumann 2003; Wörrle 2003). Si bien es innegable, como se ha argumentado para los tsáchila del Ecuador, que los cambios existen desde la época colonial y que el cambio es una parte constitutiva de la tradición sha-

14 La complejidad de las concepciones del shamán pueden consultarse en sus memorias (Cipolletti y Payaguaje 2008, y en Cipolletti 2008).

15 Puerco o *huangana*, como se utiliza más adelante, es la denominación para la más grande de las dos especies de pecari (*Tayassu pecari*).

16 *Sajino* es la denominación de la especie más pequeña de pecari (*Tayassu tayacu*).

17 Si bien es innegable que mermó la cantidad de los animales de caza, también lo es el hecho de que los jóvenes secoya no están dispuestos o no pueden dedicarle tantas horas a la persecución de la presa como lo hacía la generación anterior. Las actividades de la federación indígena, las reuniones de las numerosas asociaciones no gubernamentales que actúan en la región y la participación en diferentes proyectos de desarrollo exigen una dedicación que es incompatible con el tiempo y la dedicación que exige la cacería. Si bien la opinión general es que ya no se encuentran animales, sin embargo, los pocos hombres que dedicaron una noche a la cacería, como era antes habitual, capturaron recientemente *sajinos*. Otro hombre adulto, luego de comprobar que los diferentes proyectos en marcha no aportaban dinero como para comprar alimentos, y que sus pedidos de préstamo no fructificaron, tomó su escopeta y se “resignó” a salir de cacería. En este proceso son los ancianos los que más sufren, dado que no pueden cazar por sí mismos ni reciben, como era habitual en el pasado, parte de lo cazado para su sustento.

mánica (Ventura i Oller 2003), también es innegable que los fenómenos de migración y globalización han producido cambios de mayor profundidad que en épocas anteriores en la praxis ritual y social del shamanismo en prácticamente todo el mundo donde existen estas tradiciones (véanse los artículos editados por Aigle, Brac de la Perrière et Chaumeil 2000). El caso de los shuar es especialmente sugestivo, pues, como lo ha analizado Mader (2003), la migración los pone en contacto con clientes o pacientes de otras regiones y culturas, e hizo cambiar el espacio de atención, que pasó de pequeñas comunidades indígenas a pueblos y ciudades (Mader 2003: 99). En este proceso, algunos shamanes incorporan elementos de distintas tradiciones, como el naturismo, la danza del sol (adoptada de los indígenas norteamericanos), influidos por la reciente tradición procedente de México y transmitida por la Iglesia Nativa de Quito, con la cual algunos shamanes mantienen una relación íntima (Mader 2003: 103 s., 113–115).

Considerando los cambios de la praxis shamánica entre los secoya, es claro que el impacto del ILV fue quizás más profundo allí que en otras sociedades. Esto se debe, en mi opinión, a la alta ritualización que tenía la ingestión de sustancias psicótropas, para la cual se necesitaba un consenso social: aunque unos pocos tomaran, todos debían quedarse en sus casas y no realizar ninguna tarea, pues se consideraba peligrosa la posibilidad de ofender a los seres míticos con los que se entraba en contacto. Cuando surgieron los primeros conversos fue imposible lograr este consenso. Podría pensarse que los secoya hubieran podido cambiar esta conducta rigurosa, pero hasta tiempos recientes no lo hicieron. Hasta 1995 aproximadamente, los secoya no usaban alucinógenos en la aldea (aunque algunos hombres lo hacían en un asentamiento vecino) ni daban de beber a no indígenas (Cipolletti 1997a: 227). La ingestión de sustancias psicótropas se retomó y pasó a ser una actividad privada, que se realiza en la propia casa con un par de personas y en la cual los demás no están involucrados. O sea, que lo que en el pasado era público, se convirtió en privado.

En los últimos años ha surgido un fenómeno novedoso: a diferencia de otros casos, no actúan en las ciudades, sino fuera del Ecuador. Un norteamericano, que intentó infructuosamente organizar un proyecto de etnoturismo entre los secoya, tiene ahora un lodge en Costa Rica, en una región donde la naturaleza está protegida y es por lo tanto interesante para los extranjeros. Tres secoya (un shamán reconocido y dos que conocen bien la preparación de la *ayahuasca*) han viajado allí varias veces. Su trabajo consiste en dar de beber *ayahuasca* a los turis-

tas que lo deseen (el costo es de aproximadamente 20 US \$ por persona) y guiarlos en caminatas por la selva. La liana parece que no crece naturalmente en Costa Rica, por lo cual, para evitar llevarla en cada viaje desde el Ecuador, han tendido una chacra de la liana, que aparentemente se desarrolla en forma satisfactoria (testimonio oral de distintos secoya, San Pablo, Ecuador, enero 2009).<sup>18</sup>

Un hecho hasta ahora aislado es la visita efectuada a los secoya de un miembro de la llamada “Iglesia mexicana”, posiblemente la Iglesia Nativa de Itzachilatlan (Aurelio Díaz Tekpantalli). En esta visita, entregaron a un adulto mayor unos papelitos alucinógenos, que se dejan disolver en la boca (testimonio oral de Simón L., febrero 2009). Este hombre, que es uno de los primeros convertidos por el ILV, pero que había hecho anteriormente muchas experiencias con sustancias psicótropas, incurrió en lo que hacían los shamanes del pasado, pero esta vez sin guía, ingiriendo excesivamente los “papelitos”, lo cual le provocó estados mentales similares a una psicosis.<sup>19</sup>

## Discusión

La misión jesuítica había sufrido en el Napo y Aguarico serios reveses, y no es errado ver en el momento de la expulsión que había fracasado. Uno de los motivos es, en mi opinión, la fusión existente entre la esfera religiosa y la organización sociopolítica.

¿Que sucedió con el shamanismo secoya en los últimos 25 años? Por un lado se expandió, pero a la vez se limitó en sus tareas por motivos que no son esencialmente religiosos, sino que están conectados con cambios profundos a nivel del aprovechamiento del medio ambiente y en las formas de subsistencia.

Estas consideraciones ponen en evidencia que un cambio en un elemento de una estructura cultural produce un deslizamiento, un cambio en la totalidad, de la cual resulta una nueva reorganización de los componentes. Cabe preguntarse si, en vista de los nuevos desarrollos del shamanismo que observamos en América del Sur, debemos alejarnos de las definiciones tradicionales y examinar más de

18 Varios secoya comentaron con sonrisa pícaro que a los turistas les dan de beber “aguado”, marcando así las diferencias de la concentración de la bebida alucinógena. Hablamos de ella como si fuera comparable a 50 gr. de un medicamento, pero la diferencia entre “aguado” (como se le da a los turistas) o “denso como miel” (como se esperaba tradicionalmente que bebieran los shamanes) es considerable.

19 Cabe preguntarse con qué sustancia se impregnan los “papelitos”. Para Simón, se trataba de una concentración de *ayahuasca*, probablemente se trataba más bien de una sustancia química (LSD?).

cerca los rasgos constitutivos de los “nuevos” shamanismos.

Finalmente, quiero aclarar que el título de este trabajo no implica ni una burla ni una crítica peyorativa. La expresión “shamanismo light” se asienta en tres motivos. Por un lado se abreviaron los tiempos de aprendizaje; en segundo lugar, ni la dieta ni la abstención de relaciones sexuales durante la época de aprendizaje mantienen el rigor que tenían en el pasado. Y en tercer lugar, se limitó el espectro de las sustancias psicotrópicas utilizadas, reduciéndose prácticamente a *Banisteriopsis*. Todo ello implica una drástica reducción de los rigores y sacrificios que implicaba la función shamánica.

Investigaciones en distintos archivos (1993–94) fueron financiadas por la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, Bonn). Mi última estada entre los secoya (2009) fue realizada en el marco de un proyecto sobre historias de vida, dirigido por Stephan Conermann y financiado por el rectorado de la Universidad de Bonn, Alemania. La institución Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD, Bonn) posibilitó mi participación en el Congreso de Americanistas de México (julio 2009), donde presenté una primera versión de esta contribución. Agradezco a la Dra. Irma Ruiz la lectura y corrección estilística del manuscrito.

## Bibliografía

**Aigle, Denise, Bénédicte Brac de la Perrière et Jean-Pierre Chaumeil** (eds.)

2000 La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes. Nanterre: Société d'ethnologie.

**Anónimo**

1753 Arte de Lengua, de las Misiones del Rio / Napo de la Nación / de los infieles, Quen / que, hoyos: Y dioma / General de los mas de ese Rio / Payohuajes: Senzehuajes: Anco / teres: en Cavellados .... New York: New York: Public Library. (Coll. Richmond, 30) [MS]

**Baumann, Franziska**

2003 Schamanismus und Tourismus bei den Quichua im ecuadorianischen Tiefland. Der Einstieg der *yachac* in das Tourismusgeschäft. In: D. Schweitzer de Palacios und B. Wörrle (Hrsg.); pp. 145–180.

**Belaúnde, Luisa Elvira**

2001 Viviendo bien. Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana. Lima: CAAP; Banco Central de Reserva del Perú.

**Casanova Velázquez, Jorge**

1980 Migraciones aido pai (Secoya, Pioje). *Amazonía Peruana* 3/5: 75–102.

1999 La misión jesuita entre los Aido Pai (secoya) del río Napo y del río Putumayo en los siglos XVI al XVIII, y su relación con los asentamientos indígenas. En: S. Negro y M. Marzal (coords.); pp. 209–220.

2002 Poblaciones indígenas y mestizas del alto Putumayo (Amazonía Peruana). *Investigaciones Sociales* 6/10: 23–45.

**Chantre y Herrera, José**

1901 Historia de las misiones de la compañía de Jesús en el Marañón español. Madrid: Imp. de A. Avrial.

**Cipolletti, María Susana**

1985 La concepción del cosmos de un shaman “Secoya” (Amazonia ecuatoriana). *Revista española de antropología americana* 15: 305–322.

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.

1997a Stimmen der Vergangenheit, Stimmen der Gegenwart. Die Westtukanen Amazoniens 1637–1993. Münster: LIT. (Ethnologische Studien, 32)

1997b Los tucano del Alto Amazonas. Un contramodelo al modelo de dinámica poblacional de Lathrap. En: M. S. Cipolletti (coord.), Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas; pp. 323–342. Quito: Ediciones Abya-Yala. (Colección Biblioteca Abya-Yala, 36)

1999 Jesuitas y Tucanos en el noroeste amazónico del siglo XVIII. Una armonía imposible. En: S. Negro y M. Marzal (coords.); pp. 223–242.

2008 “The Jaguar’s Pineapple.” Secoya Shamanic Violence and the Dangers of Cannibalism in the Ecuadorian Amazon. In: S. Beckerman and P. Valentine (eds.), *Revenge in the Cultures of Lowland South America*; pp. 187–200. Gainesville: University Press of Florida.

**Cipolletti, María Susana y Fernando Payaguaje**

2008 La fascinación del mal. Historia de vida de un shamán secoya de la Amazonía ecuatoriana. Quito: Ediciones Abya-Yala.

**Cruz, Laureano de la**

1653 Nuevo descubrimiento del Río de Marañón llamado de las Amazonas hecho por la Religión de S. Francisco, año de 1651. [Reprint en: *Quellen zur Geschichte Amazoniens*, 1. Bonn 1989]

**Espinoza Pérez, Lucas**

1955 Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano. Tomo 1. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Instituto Bernardino de Sahagún.

**Friederici, Georg**

1960 Amerikanistisches Wörterbuch und Hilfsörterbuch für den Amerikanisten. Hamburg: Cram, de Gruyter. (Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde, 53. Reihe B. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen, 29). [2. Aufl.]

**Golob, Ann**

1982 The Upper Amazon in Historical Perspective. New York. [Ph.D. Tesis, City University New York]

**Gow, Peter**

1996 River People. Shamanism and History in Western Amazonia. In: N. Thomas and C. Humphrey (eds.), *Shamanism, History, and the State*; pp. 90–113. Ann Arbor: University of Michigan Press.

**Hvalkof, Søren, and Peter Aaby** (eds.)

1981 Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs. (IWGIA Document, 43)

**Joralemon, Donald**

- 1990 The Selling of the Shaman and the Problem of Informant Legitimacy. *Journal of Anthropological Research* 46: 105–118.

**Jouanen, José**

- 1943 Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito. Tomo 2: La provincia de Quito, 1696–1773. Quito: Ed. Ecuatoriana.

**Langdon, E. Jean Matteson**

- 1985 Power and Authority in Siona Political Process. The Rise and Demise of the Shaman. In: J. Ehrenreich (ed.), *Political Anthropology of Ecuador*; pp. 129–153. Albany: Soc. for Latin American Anthropology.
- 1986 Las clasificaciones del Yajé dentro del grupo Siona. *Etnobotánica, etnoquímica e historia. América Indígena* 46/1: 101–116.
- 1992 Dau. Shamanic Power in Siona Religion and Medicine. In: E. J. M. Langdon and G. Baer (eds.), *Portals of Power. Shamanism in South America*; pp. 41–61. Albuquerque: University of New Mexico Press.

**Lockwood, T. E.**

- 1979 The Ethnobotany of Brugmansia. *Journal of Ethnopharmacology* 1/2: 147–164.

**Luna, Luis E.**

- 1986 Bibliografía sobre el ayahuasca. *América Indígena* 46/1: 235–245.

**Mader, Elke**

- 2003 Kultur, Raum und Macht im Schamanismus der Shuar. In: D. Schweitzer de Palacios und B. Wörrle (Hrsg.); pp. 97–127.

**Markham, Clements R.**

- 1910 A List of the Tribes in the Valley of the Amazons .... *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 40: 73–140.

**Maroni, Pablo y Jean Pierre Chaumeil (eds.)**

- 1988 Noticias auténticas del famoso río Marañón, 1738. Iquitos: Instituto de investigación de la amazonia peruana; IIAP. (Monumenta amazónica, 4)

**Negro, Sandra y Manuel Marzal (coords.)**

- 1999 Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

**Niclutsch, Francisco**

- 1781 Americanische Nachrichten von Quito und den wilden Indianer in Maragnon. Sin lugar de edición. [Traducción al español y edición crítica de M. S. Cipolletti y M. Abram, Noticias americanas de Quito y de los indios bravos del Marañón escrito por Francisco Niclutsch, antiguo misionero en la misión quitense. Quito. En prensa]

**Osculati, Gaetano**

- 1854 Esplorazione delle regioni equatoriali lungo il Napo ed il fiume delle Amazzoni. Milano: Presso I Fratelli Centenari.

**Piaguaje, Celestino**

- 2007 ¿Cómo lograron la educación los Siocopai? = ¿Me yé' yeré' ni Siocopai toya ja'o? Quito: CICAME.

**Plowman, Timothy**

- 1977 Brunfelsia in Ethnomedicine. *Harvard University Botanical Museum Leaflets* 25/10: 289–320.

- 1979 The Genus Brunfelsia. A Conspectus of the Taxonomy and Biogeography. In: J. G. Hawkes et al. (eds.), *The Biology and Taxonomy of the Solanaceae*; pp. 475–491. London: Publ. for the Linnean Society of London by Academic Press. (Linnean Society Symposium Series, 7)

- 1981 Brugmansia (Baum-Datura) in Südamerika. In: G. Völger (Hrsg.), *Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich. Teil 2*; pp. 436–443. Köln: Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde. (Ethnologica NF, 9)

**Robinson, Scott S.**

- 1981 Fulfilling the Mission. North American Evangelism in Ecuador. In: S. Hvalkof and P. Aaby (eds.); pp. 41–50.

**Schultes, Richard E.**

- 1969 Hallucinogens of Plant Origin. *Science* 163/3864: 245–254.
- 1970 The Botanical and Chemical Distribution of Hallucinogens. *Annual Review of Plant Physiology* 21: 571–598. [Reprint in B. M. du Toit (ed.), *Drugs, Rituals, and Altered States of Consciousness*. Rotterdam 1977: 25–55].
- 1979 Solanaceous Hallucinogens and Their Role in the Development of New World Cultures. In: J. G. Hawkes et al. (eds.), *The Biology and Taxonomy of the Solanaceae*; pp. 137–169. London: Publ. for the Linnean Society of London by Academic Press. (Linnean Society Symposium Series, 7)

**Schultes, Richard E. und Albert Hoffmann**

- 1980 Pflanzen der Götter. Die magischen Kräfte der Rausch- und Giftgewächse. Bern: Hallwag.

**Schweitzer de Palacios, Dagmar und Bernhard Wörrle (Hrsg.)**

- 2003 Heiler zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors. Marburg: Curupira. (Curupira, 15)

**Stephan, Jörg**

- 2000 Jesuiten am Amazonas. Spanische Herrschaft und Mission in der Grenzprovinz Maynas 1619–1768. Stuttgart: Verlag Hans-Dieter Heinz. (Historamericana, 10)

**Stoll, David**

- 1985 ¿Pescadores de hombres o fundadores de imperios? Quito: DESCO.

**Tessmann, Günter**

- 1930 Die Indianer Nordost-Perus. Grundlegende Forschungen für eine systematische Kulturkunde. Hamburg: Friedrichsen; De Gruyter. (Veröffentlichungen der Harvey-Bassler-Stiftung, 2)

**Uriarte, Manuel de**

- 1756 Carta del mismo Padre .... En: D. Davin, *Cartas edificantes, y curiosas, escritas de las misiones estrangeras, y de Levante par algunos misioneros de la Compañía de Jesus*. Tomo 15; pp. 84–97.
- 1986 Diario de un misionero de Maynas. Iquitos: Instituto de investigación de la amazonia peruana; IIAP. (Monumenta amazónica, 2) [Escrito ca. 1771]

**Veigl, Franz X.**

- 1785 Gründliche Nachrichten über die Verfassung der Landschaft von Maynas in Süd-Amerika .... In: C. G. von Murr (Hrsg.), *Reisen einiger Missionarien der Gesellschaft Jesu in Amerika, aus ihren eigenen Aufsätzen*. Nürnberg: Bey Johann Eberhard Zeh.

**Ventura i Oller, Montserrat**

- 2003 Schamanische Austauschbeziehungen und Identität. Das Netzwerk der Colorados. In: D. Schweitzer de Palacios und B. Wörrle (Hrsg.); pp. 73–95.

**Vickers, William T.**

- 1976 Cultural Adaptation to Amazonian Habitats. The Siona-Secoya of Eastern Ecuador. Ann Arbor: Xerox University Microfilms. [Ph.D. Diss.; University of Florida]
- 1981 The Jesuits and the SIL. External Policies für Ecuador's Tucanoans through Three Centuries. In: S. Hvalkof and P. Aaby (eds.); pp. 50–61.

**Vickers, William T., and Timothy Plowman**

- 1984 Useful Plants of the Siona and Secoya Indians of East-

ern Ecuador. Chicago: Field Museum of Natural History. (Publication Field Museum of Natural History, 1356; Fieldiana, New Series, 15)

**Wörrle, Bernhard**

- 2003 Wissen, Macht und fremde Federn. Interethnische Heilerbeziehungen in Nordecuador. In: D. Schweitzer de Palacios und B. Wörrle (Hrsg.); pp. 27–71.

**Zárate, Andrés de, et al.**

- 1735 Relación de la mision apostólica que tiene a su cargo la provincia de Quito, de la Compañía de Jesús, en el gran río Marañon, en que [sic] se refiere lo sucedido desde el año de 1725 hasta el año de 1735. Sevilla: Archivo General de Indias. [MS. Quito 158]

