

Los curanderos y santeros del Alto Río Negro como exponentes de un sincretismo cultural amazónico *

Carmen MÁRQUEZ
Antonio PÉREZ

1. INTRODUCCION

Los fenómenos sociales que analizaremos en las páginas siguientes se encuentran localizados principalmente en las márgenes de los ríos Negro, Guainía y bajo Casiquiare. A estos efectos, consideramos como Alto Río Negro a la zona que se extiende desde San Gabriel da Cachoeira (unos setenta kilómetros más abajo de la boca del río Vau-pés) hasta el alto Guainía y de la cual excluimos el alto Casiquiare, río arriba de la boca del afluente Basiba, por encontrarse deshabitado desde hace unos veinte años y por pertenecer con más derecho a las culturas orinoquenses Dearwa (también llamada Piaroa) Ye'kwana (o Maquiritare) e incluso Yanomami (o Guaica).

La zona así delimitada pertenece a la cuenca amazónica y se halla cubierta por bosque tropical lluvioso con bosque bajo y por sabanas inundables (*rebalses*, en el habla local) en la divisoria con la cuenca del Orinoco que señalan los ríos Temi y Atabapo. No obstante, algunos de los elementos lúdicos y religiosos que hoy nos ocupan también se observan en puntos situados en los alrededores de San Fernando de Atabapo (por ejemplo, en Guarinuma, San Antonio o Macuruco), lo que supone una expansión de la cultura rionegrina más allá de sus estrictas fronteras naturales.

Nuestras observaciones se centran en lo que denominaremos la subzona de San Carlos de Río Negro, capital del departamento Río Negro, Territorio Federal Amazonas, Venezuela. Se trata de una po-

* Ponencia presentada en el 43 Congreso Internacional de Americanistas, Vancouver, Canadá, agosto de 1979.

blación fundada en 1759-1760 que ha contado a lo largo de su historia con un número de habitantes que osciló entre los 400 de su creación, los casi 2.000 cuando el auge de las explotaciones caucheras durante la Segunda Guerra Mundial y los 650 actuales. El resto de los asentamientos de su área de influencia suelen oscilar entre 70 y 150 personas, con un mínimo de 20 (los llamados *sítios*) de forma tal que, por ejemplo, toda la orilla o *costa* venezolana, desde Cocuí hasta Victorino, está poblada por unas 2.500 almas.

La subzona, si bien carece de comunicaciones terrestres, cuenta con tres pistas de aterrizaje, asistencia médica rural, Guardia Nacional, Misiones Salesianas y una estructura administrativa sumamente desarrollada; por ejemplo, treinta y dos (32) organismos, casi todos ellos públicos, mantienen funcionarios en San Carlos, por lo que el sector terciario de su población activa se acerca al 50 por 100 de la misma. En contrapartida, sólo quince (15) familias trabajan *conucos* (huertos) siguiendo en su labor el mismo método de tumba, roza y quema, conocido en el resto del Amazonas y en la selva tropical lluviosa. En el resto de los asentamientos, esta proporción sector servicios-horticultura se invierte a medida que la concentración humana disminuye, de tal manera que, en los centros más pequeños, todas las familias cultivan conucos, generalmente unifamiliares.

Barés, Warekénas, Baniwas y Turripákos, todos ellos pertenecientes a la familia lingüística arawaka, pueblan el área. A ellos habría que añadir los mal denominados yerales o indígenas que hablan la Iingoa Geral o ñeengatú y que pueden variar étnicamente desde campesinos inmigrantes o empobrecidos mestizos hasta indígenas Arawakos, Betoyas o Tupíes en un proceso de transculturación que, a veces, los lleva a adoptar el yeral no sólo como *lingua franca* en sus contactos interétnicos, sino incluso como lengua materna. La difusión de la más uniformizada de las culturas amazónicas tiene como agentes principales a estos indígenas cuya movilidad espacial y crecimiento demográfico son más elevados que los de los grupos arawakos antes citados. No obstante, como son frecuentes los matrimonios interétnicos, las fronteras culturales entre todos ellos son muy difusas.

Asimismo, son muy variables los grados de aculturación presentes en los distintos grupos étnicos. Por ejemplo, podríamos citar como recientemente desaparecidos a los Mandáhuacas, grupo muy afín al Baré (cfr. López Sanz, op. cit.), del cual sólo queda una familia en Solano pues, aunque se rumorca que subsiste alguna comunicación en la zona Pasimoni-Baría-Maturacá-Cababurí, resulta sumamente improbable tal afirmación.

Los Barés, antiguos pobladores del bajo Casiquiare y alto río Negro, también pueden considerarse como extintos, toda vez que

solamente una veintena de personas, todas ellas mayores de cincuenta años, hablan dicha lengua. Se tienen noticias de que en el alto Xié, mezclados con Warekénas muy influidos por la cultura baniwa, quedan algunos poblados barés pero no hemos podido comprobar la exactitud de esta información.

Los Warekénas han sido dados por extintos por algunos autores que carecían de datos venezolanos («una língua e tribo atualmente extinta é a Warikéna, antigamente localizada no Xié», Galvão, 13). Sin embargo, hoy en día, se concentran en la cuenca del río San Miguel. También se les encuentra en puntos dispersos del Orinoco, especialmente en Quiratare. Son algo más del centenar, casi todos ellos saben castellano y el grupo mantiene a duras penas su cohesión social pues son muy fuertes sus tendencias emigratorias y sus conflictos políticos internos.

Los Baniwa constituyen un grupo más numeroso y mejor estudiado que los anteriores. Parecen tener su origen en el río Isana (Brasil) y en la subzona a la que nos limitamos se localizan en Maroa (450 habitantes), capital del Departamento Casiquiare, T. F. Amazonas, Venezuela. Aunque en Colombia y en Brasil conservan buena parte de sus características tradicionales, en la subzona venezolana están prácticamente integrados en la sociedad nacional.

Los Kurripákos son muy afines a los anteriores. Nimuendaju (cit. en Galvão, op. cit.) distingue en el Isana tres dialectos principales: el Káru (Carítana) en su curso bajo, el Karúpaka (Coripaco) en su parte alta y el Un-hum (Cadaupurítana, muy cercano al anterior) en los ríos Tunuí y Aiari. Otro trabajo más reciente señala cinco *falas*: Kárru, Korripapa, Korripaco, Kame y En-hen, considerando las dos primeras y el Name como similares (Oliveira y Galvão, 29). Además, en San Carlos distinguen popularmente tres variaciones dialectales de esta lengua: el *victorinero*, hablado en la comunidad de Victorino; el *cabecereño* del alto Isana y el *venillero* del Guainía. Por otra parte, tenemos noticia de no menos de trece clanes exogámicos, algunos de los cuales utilizan dialectos propios.

Los Kurripákos, a pesar de las muy variadas identificaciones grupales de las que se les hace objeto, representan la tribu más compacta de la subzona. Suelen bajar el río Guainía para visitar periódicamente San Carlos donde son utilizados como la mano de obra estacional más barata, entrando así en competencia con los Yerales que suben de Brasil. Es el único grupo que mantiene viva su lengua, dándose el caso, excepcional en la subzona, que se encuentran en él jóvenes y niños que no hablan castellano, portugués ni yeral. Es el grupo que más rápidamente ha sido evangelizado por los misioneros protestantes de las «Nuevas Tribus», lo cual se traduce en el abandono inmediato de buena parte de sus ceremonias tradicionales que

son sustituidas por comidas comunitarias, cánticos y estudios bíblicos.

2. EL DABUCURI

Las festividades principales de los grupos anteriores eran las del *dabucuri*¹. Su desarrollo en el alto Río Negro ha sido ampliamente documentado por diversos autores. Si, exceptuando los breves apuntes de Humboldt o Thirion-Montauban, seguimos el orden cronológico de las primeras narraciones sustanciales, hallamos que, en 1845, informaba S. Acevedo que los indígenas hablaban castellano, pero que seguían practicando «las fiestas del látigo» (cit. en Tavera Acosta, 52) o «ceremonias del botuto... (que) parecen más vivaz entre los indígenas del Brasil... (y) parece que han sido creadas por la astucia marital de los indios a fin de mantener a sus mujeres en una sujeción y obediencia pasiva» (cit. en Tavera Acosta, 54).

Entre los años 1849 y 1852, Wallace y Spruce exploran el río Negro y dan noticia de algunos dabucurís. El primero de ellos no llega a mencionar la palabra, pero entre la relación que hace de varias fiestas en distintos grados de cristianización² se pueden calificar (por su detallada descripción nos permitimos hacerlo) como dabucurís los que presencié en Ananárapicóma y en Jauarité, río Vaupés, junio de 1851 (Wallace, 193, 201). En ninguno de ellos se menciona que les estuviera vedado a las mujeres la vista de ciertas flautas.

Spruce parece ser el primer autor que utiliza la palabra «dabocurí», empleándola en el sentido restringido de «fiesta de los indios Barrés». Hace una narración minuciosa del celebrado en Camanáos (cerca de San Gabriel da Cachoeira) en abril de 1852, lugar que, por aquellas fechas, debía constituir la frontera sur del territorio baré en su repliegue hacia el norte. Tampoco hay ninguna indicación de flautas tabúes para las mujeres. Ahora bien, seis meses después, en Panuré, río Vaupés, asiste a un dabucurí muy numeroso, unas 300 personas, en el que sí aparecen los botutos sagrados adjetivados, además, como únicos «fetiches», no adorados pero sí muy respetados, del Orinoco-Río Negro (Spruce, II, 416).

¹ Aunque *adábuku* signifique «fruto» en baré y sean llamadas «fiestas del seje» (seje, *Jessenia bataua*) (cfr. González N., 1975), no disponemos de datos suficientes para comprobar la historia de la difusión del vocablo «dabucuri», pero sí nos resulta evidente que los había no sólo de seje, sino también de muchos otros productos de la recolección, caza o pesca.

² En Montealegre, río Amazonas, p. 107; Serpa, p. 111; Nossa Senhora da Guia, arriba de la boca del Vaupés, p. 144; Yavita, sobre el Temi, cuenca del Orinoco, p. 176; Tomo, en el bajo Guainía, p. 184, y Marabitanas, alto río Negro, p. 186 (Wallace, op. cit.).

Otros estudios (cfr. García, Galvão, Saake, Reichel-Dolmatoff, Biocca y González N.) enfatizan diversos aspectos de la fiesta:

a) Como rito de la fertilidad por el significado fálico de los bailarines golpeando la tierra con sus pies e instrumentos de percusión después de la recolección (Lowie, 53) y porque las mujeres han de creer que los frutos dejados en la casa comunal son dones religiosos (v. *infra*, \neq 4, sobre el tema del Hijo del Creador).

b) Se distingue entre dabucurí de *ambaywa* (yagrumo, *Cecropia* spp.) y dabucurí de Yuruparí (Galvão, 48) y también entre 'dabucurí or ceremonial exchange of food... essentially a ritual of alliance' y 'cachirí, a simple social gathering' (Reichel-Dolmatoff, 159).

Creemos que podrían identificarse en este caso las fiestas de *cachirí*³ y las del yagrumo como fiestas menos formalizadas mientras que el dabucurí propiamente dicho requeriría el uso de las llamadas *flautas de Yuruparí*, y sería expresión de un ritual más complejo que amalgamaría las festividades de recolección, iniciación y alianza. Esta clasificación se refleja en el habla popular de la subzona que nos ocupa: según ella, los dabucurís son divididos en 'de pilón' y 'de yapururo'⁴.

Aunque aún se realizan, los dabucurís han pasado a ser reuniones informales con un carácter semi-clandestino, a celebrarse sin convocatoria pública, al azar, en sitios alejados de las arterias más importantes de la navegación.

Quizá el último dabucurí del que tenemos noticia escrita sea el realizado en enero de 1963 en la boca del río Vaupés, con participación de indígenas Tucanos (familia lingüística Betoya), bajo la dirección de un anciano Baré (Biocca, I, 209). Por lo demás, entre Barés y Mandáhuacas de las cercanías de San Carlos, se celebró un dabucurí de pilón en el caño Winapé en hacia el año 1940, ofrecido a C. C.

³ *Cachirí, bureche, yarake, padzuáro, dzanáka, curia, cachaça* y *tilado* (destilado) son distintas denominaciones de las bebidas fermentadas y/o destiladas que se extraen de la yuca (*Manihot esculenta*), caña de azúcar (*Saccharum officinarum*) y batata (*Ipomea batatas*).

⁴ El término *pilón* corresponde al *lime-marking ground pounder* (Lowie, 43), *foot drums* (Steward, 888), *stamping tube* (Izikowitz, cit. en Lowie, 43), *baton de rythme* (sic) (Métraux, cit. en Lowie, 43), *bastone di ritmo* (Biocca, I, 212) o *bastao de ritmo* (Galvão, 49). Solían tener un metro de longitud, con un diámetro exterior de 25 centímetros (Spruce, I, 312 y ss.). Estuvieron fabricados con un tronco hueco de *Cecropia*; posteriormente, pasaron a utilizarse los varios *palos de hoyo* o *molongó* (*Malouetia glandulifera* especialmente, *Ochroma* spp. y *Ambelania laxa*) por su menor peso.

Yapururo es el nombre de una entre las muchas flautas de Yuruparí. Es el «botuto» de los cronistas españoles y tiende a identificarse erróneamente con la flauta de Yuruparí propiamente dicha. El resto de las citadas flautas adoptan nombres de animales y su número varía según los autores: seis (García, 268), catorce y nueve (según autores no identificados, cit. en González N., 1975, 319), diez (Saake, 34 y ss.), cinco (Galvão, 49) o nueve (Biocca, I, 423).

poco antes de la llegada de los Salesianos y que, según nuestras noticias, fue el último de los realizados públicamente. Dos mujeres llegaron a cantar el *Marié* (canto de los «trovadores» rionegrinos que se acompaña con la percusión de los pies y los pilones pero no con las flautas), esta vez no con el carácter erótico de negociación matrimonial que solían implicar, sino como última y expresa afirmación étnica. Quizá se consumieron «más de 300 cabezones» (*Emys macrocephala*, Spix), quelonios que constituían un factor tan importante en la dieta baré que a este pueblo se les podría llamar «la gente de los cabezones». A pesar de ser llamado «de pilón», ya para entonces el paso más difícil del baile, el *brinquito* con los pilones (que llegaba a requerir la ayuda de una mujer intercalada entre dos hombres) estaba casi completamente sustituido por el *zapateado*, paso más simple, que acompañaba a los yapururos.

Para preparar la fiesta, que solía celebrarse en verano (diciembre-abril), cuando mayor era la abundancia de frutos, pescado y quelonios, los hombres sustituían a las mujeres en la recolección de los frutos; eran ellos quienes suministraban toda la comida, aunque la elaboración de la masa de la yuca amarga (la *katibía* baré, nombre que, entre ellos, también adoptaban, en ocasiones, los dabucurís), seguía a cargo de las mujeres. El sitio se escogía, casi con completa seguridad, según el número de muchachas púberes, es decir, cuando y donde las distintas fratrías querían intercambiar mujeres (Reichel-Dolmatoff, 166). Aunque hay referencias de dabucurís preparados incluso en dos días (Wallace, 201), tan escaso plazo era debido a las presiones de los viajeros europeos. En circunstancias normales, los preparativos para la fiesta no podían durar menos de quince días (García, 268), lapso que se mantuvo cuando, hacia 1850, comenzó su transformación ante el empuje de las Fiestas de Santos. Al mismo tiempo que se verificaba tal transición, se ampliaba el área recorrida por los emisarios en sus viajes de invitación. Si antes éstos no pasaban de dos o tres, al deslizarse de familiar a panétnica la celebración, dependió menos del ciclo de subsistencia marcado por las dos estaciones (invierno y verano) de la zona y aumentó a la docena el número de los emisarios que podían llegar a alejarse hasta cien millas en sus periplos (Wallace, 186). Más tarde, cuando las fechas y los lugares de las nuevas Fiestas de Santos se hicieron populares, llegaron a adquirir tal vitalidad que, en ocasiones, se desligaban del ciclo de movilidad espacial (seminomadismo) de la zona. Existieron pueblos que, aunque deshabitados, eran centro anual de festividades (por ejemplo, Nossa Senhora da Guía, Wallace, 144) y otros que pasaron a especializarse como huéspedes festivos. Tal es el caso de Marabitana cuyas famosas fiestas de principios de mayo ocupan, desde hace más de un siglo, buena parte de las actividades de sus habitantes.

Existen dudas sobre la personalidad de quién decidía ordenar la fiesta. La mayoría de los textos citan dos autoridades: quién vive en el sitio donde se va a celebrar el dabucurí («giver», en los escritos anglosajones) y quién le ofrece la fiesta («ruler»). Sólo un autor, y de dudosa exactitud,, señala al chamán como encargado de fijar fecha, lugar y participantes (García, 268). No obstante, nuestras tareas de campo nos inducen a sostener, apoyados en la importancia que pudo tener el chamanismo en estas sociedades y de la cual hablaremos más adelante, que era un determinado chamán, el *soplador*, el que marcaba el ritmo de las celebraciones.

3. INTERACCION DABUCURIS-FIESTAS DE SANTOS

Ahora bien, a medida que se iba acentuando la actividad de los europeos, los dabucurís sobrevivían debido principalmente a que no entraban en conflicto directo con las nuevas fiestas, pues éstas solían desarrollarse durante el invierno; dicho de otra forma, eran fiestas que no dependían de los suministros acarreados en las pesadas embarcaciones que sólo podían navegar con aguas profundas: después de las crecientes de mayo, comenzaban las fiestas introducidas por los europeos.

Tras las guerras independentistas se produce un dilatado vacío evangelizador y administrativo. Un siglo después se reanuda el empuje colonial: «Vieram, inicialmente, os Franciscanos da Província de Sto. Antonio. A seguir a Companhia de Jesus. Depois, a Orden Carmelitana, os Mercedários, os Capuchos da Piedade. Finalmente os Frades da Concciação da Beira e Minho... Em 1910 foi criada a Prefeitura Apostólica do Rio Negro e em 1915 os Salesianos iniciaram seu trabalho na área» (Massa, 21 ss.) y, por la parte venezolana, el 26 de octubre de 1940, llegaron los Salesianos a San Carlos.

Debido a que los Franciscanos fueron pioneros en la evangelización, los santos más popularizados tuvieron su impronta desde un primer momento (cfr. Gómez, 856 ss.; especialmente, 863-872). San Antonio, San Juan y San Pedro, todos ellos en junio, junto con San Carlos Borromeo («Gorroneo», es pronunciado a veces) en octubre-noviembre, son los más celebrados en la subzona; les siguen San Joaquín y San Alberto, especialmente entre la población de origen brasileño. San Benito (en diciembre, principio de verano en la subzona) es muy popular en el bajo Amazonas (cfr. Wagley, 188 ss.), donde coincide con el final del estío pero pierde influencia a medida que se remonta el río Negro.

Las Fiestas de Santos adaptaban paulatinamente los tabúes locales. Por ejemplo, como un recuerdo de las flautas de Yuruparí, en

San Carlos, las mujeres, antes de 1940, tenían prohibido tocar al santo, de lo cual se desquitaban monopolizando a la Virgen del Carmen; igualmente uno de los instrumentos del dabucurí, la *wári* (venezolano, *Mazama* spp.), triple flauta, era especial patrimonio suyo.

Las Fiestas de Santos fueron adoptando el sistema de emisarios de los dabucurís y con ello comenzó a crearse un núcleo de herederos de los antiguos maestros de baile (*bayáru*, Reichel-Dolmatoff, 159) y de viajeros fluviales cada vez más especializados que, finalmente, van a asumir el papel de guardianas del santo y de limosneros. En muchos lugares se crean *irmandades*, *órdenes terceras* o *folías* como organismos de ayuda mutua ante los desequilibrios económicos planteados por la preparación de las fiestas. Ahora bien, en San Carlos, donde la cohesión social es menor, estas asociaciones no van a prosperar, por lo cual los limosneros o recaudadores de ofrendas para el santo se confunden con las jerarquías lúdicas elegidas anualmente y sólo puede citarse, en la actualidad, un ejemplo de santero profesional: A. R.

El radio de las peregrinaciones fluviales de los limosneros de la subzona varía actualmente muy poco con relación al tamaño de la población donde se celebra la fiesta. El contar con motores fuera de borda no ha aumentado la movilidad, antes al contrario, la crónica escasez de combustible (a pesar de estar en Venezuela y de que aquél se reciba en invierno) ha limitado sus desplazamientos a 10-20 kilómetros del lugar de residencia; en algunos casos, incluso se limitan a cruzar el río para notificar a la otra orilla el comienzo de las fiestas. Jamás pernoctan fuera de su hogar, por lo que la comunicación con las demás localidades se vuelve más superficial. Mientras tanto, hay aldeas del bajo Amazonas en las que, dos veces al año, el santo viaja hasta 125 millas río arriba recogiendo regalos (Wagley, 200).

Sin embargo, en este contexto, A. R. aprovecha íntegramente las nuevas posibilidades de locomoción lo cual le obliga a participar activamente en la vida política del área pues los continuos desplazamientos que realiza requieren un gasto de combustible, respuestos y embarcaciones que sólo los organismos oficiales le pueden suministrar a bajo precio. Provisto de estas ayudas, el santero también ha de proveerse de nuevas imágenes pues la estancia permanente de los misioneros quita de las manos de las cofradías las antiguas para concentrarlas en las iglesias y capillas (cfr. Wagley, 198), acabando, asimismo, con las citadas asociaciones. La imagen no tiene por qué representar a un santo conocido: también puede referirse a categorías cristianas abstractas como «el divino», «la trinidad» o «el espíritu santo». El santero aloja en su casa a la imagen para lo cual necesita disponer de un local digno para festejar al santo o para alojar a los posibles peregrinos, caso de que adquiera suficiente renombre el nue-

vo culto. Si posteriormente abandona esa residencia, es posible que el recuerdo del santo siga manteniendo vivo ese asentamiento.

Sus viajes le van a llevar hasta Manaos o Puerto Ayacucho (capital del Territorio Federal Amazonas, Venezuela), lugares donde encontrará los últimos candidatos a creyentes entre sus paisanos emigrados a los suburbios de aquellas ciudades. Se detiene en todas las poblaciones ribereñas pidiendo velas, ron, *cachasa*, cintas, provisiones o dinero en metálico para honrar y festejar al santo. Debido a estas visitas y a la distancia recorrida, el tiempo de viaje suele oscilar entre tres y seis meses convirtiendo su labor en un continuo peregrinaje. Es frecuente que sus imágenes y relaciones profesionales sean heredadas por algún hijo/a.

El santo suele ser bondadoso. No castiga el adulterio, robo o asesinato sino, simplemente, la «falta de respeto» para con él (Wagley, 220; Métraux, 216). No obstante, se está entrando en una nueva fase religiosa puesto que, a medida que se le van pidiendo más milagros, aumenta su propensión al castigo. Actualmente, además de las penitencias que puede imponer a los que, comprometidos en el ofrecimiento de una fiesta, no cumplen con sus requisitos, el santo también impone penas por delitos sociales de menor cuantía que no estén relacionados con la vida rural; por lo tanto, aún no entra en conflicto de competencias con los Espíritus del Agua y del Monte (o selva), pues son éstos⁵ quienes se encargan de velar por el cumplimiento de las prohibiciones de caza, pesca, alimentación, higiene y desplazamientos.

Dos grupos de espíritus intermedios serían los de los Muertos y los de los Diablos; si bien es cierto que los dabucurís tenían facetas identificables con un rudimentario culto a los antepasados (las invocaciones que se les hacían antes de las altamente ritualizadas prime-

⁵ Salvaje, Salvajito (denominaciones que aparecen ya en los cronistas de Indias y que se solían aplicar al mono marimonda, *Ateles belzebuth*, jamás a los indígenas (Rivero y Bueno, cit. en Gumilla, 308-309)) y Máwari en su acepción criolla,

Yuruparí y Curupira (Tupinae, grande; Wakaruna, pequeño), Anhangá o Inhangá (a veces considerados como de Muertos), en yeral,

Yamádu, Inámaro o Kuro (= raya, *Potamotrygon hystrix*), Isadánari, Dúho (= cangrejo), en baré,

Makúlida, Hiwemi, en warekéna

Boráro (grande), Uahtí (pequeño), en desana,

«Diabo do Mato» para los *caboclos*,

Maboya, en las Antillas,

Munyía, en el Ecuador,

Yawahoo, en Guayana,

Sisimite o Tzitzimítl en el norte de Centroamérica,

Che Vinitic, demonio de los Mayas (Termer, 241-242),

son todos ellos personajes míticos similares a los Hombres Lobos del medioevo europeo, los Barghaist, Loup-garou, Lobishomen, etc. (cfr. Spruce, II, 404, 438).

ras ingestiones de licor, tabaco, coca, *Paullinia*, *Banisteria*, *Anadenanthera* o *Virola* que servían para justificar intrínsecamente la celebración), no es menos verdad que es mínimo el papel desempeñado por aquellos espíritus en la cosmogonía local. Además, no hay evidencia de un culto a los *ancestrales* como el descrito por otros autores (Goldman, cit. en Galvão, 46). A pesar de lo dicho, a medida que avanza el proceso de urbanización del área, los Muertos cobran más importancia pues cuentan con el apoyo de la fantasmagoría criolla⁶ en la cual pueden integrarse fácilmente. Hasta el momento, puede decirse que la conexión «muertos-santos» aparece muy débilmente articulada.

Por lo que respecta a los espíritus llamados Diablos (los principales eran: Iyéhe e Inténte, en baré; Dakapa, en banía; Nákai, en kurrípako; Idhénawi, en warekéna; Nukápaka, en kárrro), carecían de gran peso específico en las mitologías locales por lo que, sin haberse relacionado especialmente con los santos, son de las creencias que están desapareciendo con una mayor celeridad.

De lo anterior deducimos, volviendo al personaje del santero, que éste no puede aspirar a erigirse en intérprete del santo en orden a provocar su intervención en caso de enfermedad, guerra, muerte o brujería, pues el santo no tiene aún esas competencias. De hecho, ni siquiera actúa como mediador en los matrimonios o como ayuda en los extravíos de cosas (terrenos en los que ya sí interviene el santo), pues los afectados no requieren intermediarios. Tampoco se auto-atribuye ninguna relación con el posible castigo que el santo infrinja a los que le hayan faltado al respeto. Además, recordemos que, a diferencia de entre los Omagua o Tapajós que habitaban la várzea, no se han encontrado ídolos en esta zona, excepción hecha de la estatuita del caño Dukíapo (cfr. Zerries, op. cit.) por lo que las imágenes son difícilmente consideradas como objetos sacros.

El papel del santero, por lo tanto, es laico y tiene gran cuidado en limitarse a su laicidad pues, de lo contrario, entraría en conflicto

⁶ La Llorona, el Perro que Lloro, la Bola de Fuego, los Esqueletos y la Carretilla Nocturna son algunos de sus temas más frecuentes en San Carlos. Resultan ser adaptaciones, mínimas pues suelen limitarse a acentuar la antropofagia, de creencias difundidas en toda Venezuela e incluso (por ejemplo, en el caso de la Llorona) en todos los países de lengua castellana (cfr. Rodríguez, Rojas, Machado, González y Arismendi, en *Archivos Venezolanos de Folklore*, núm. 8, Caracas, 1967).

Otros temas típicos como pudieran ser el Amante Incestuoso Nocturno, la Calavera Rodante (cfr. con los anteriores Esqueletos y con final del ≠ 4), el Vuelo Mágico (sustituido por la Caminata Subacuática Mágica) o la Pierna Afilada (Lowie, 55), el Barco Encantado, Matintaperera (hombre lobo), la *Mae de bicho* o el Espejo Virgen (Wagley, 232) son casi ignorados en la sub-zona. Finalmente, es de señalar que el concepto de Canaima, tan extendido en Guayana, es aún menos frecuente que los anteriores resultando prácticamente desconocido.

con las jerarquías misioneras lo cual podría significarle graves problemas políticos. Asimismo, aunque menospreciado por ellos, intenta mantener buenas relaciones con los «brujos», quienes, con estas compañías no buscadas, sienten invadido su actual y limitado campo de acción y ligeramente menoscabado su prestigio, pero cuyas protestas de cristianismo, centradas en su amor a los santos, les llevan a tener que admitir al santero. Sobre estas relaciones y sobre el fraccionamiento de las funciones características del chamanismo, volveremos más adelante.

4. NUEVAS FIESTAS Y SINTESIS CULTURAL

En estos momentos, puede considerarse que se ha realizado la transición de las fiestas tradicionales a las Fiestas de Santos no solamente porque los dabucurís, tanto los de pilón como los de yapururo, sean mínimos y clandestinos de hecho (notas que van en contra de la esencia misma de su celebración), sino también porque las ceremonias iniciáticas (Kariamá, Galvão, 48 ss.; Kalídama, Kasíjmakasi en González N., 1975, pp. 96 ss.) han perdido gran importancia. Carecemos de información escrita y sólo disponemos de fragmentarias observaciones sobre los antiguos ritos funerarios, pero no creemos arriesgado suponer que no disfrutaban de la importancia que tienen en otras sociedades vecinas como pueden ser la Yanomami o la Dearwa. Al parecer, se enterraba al difunto con algunas de sus posesiones dentro de la vivienda o se construía una pequeña habitación adyacente a la cocina pero no hay evidencia de rituales más complejos.

Consideramos, por lo tanto, que, en lo que a las fiestas se refiere, los objetos rituales no prececeros se limitaban a las flautas de Yuruparí, las vasijas que contenían las drogas y los porta-cigarros. Las demás flautas, los pilones, ornamentos personales, tambores de dos parches (introducidos por los europeos), la cestería en general (ritualizada sobre todo en las iniciaciones, cfr. González N., 1975, 164, 271) y los látigos⁷ que usaban profusamente, eran destruidos al finalizar las ceremonias.

⁷ *Adabi* en baré y yeral, *kapési* en warekéna. Pasó a ser requisito indispensable en los dabucurís de yapururo la flagelación generalizada y de ahí se extendió a los pilón al producirse la confusión entre ambos pero no encontramos evidencia mitológica de que así fuera antes de la llegada de los europeos. Tampoco está claro que hombres y mujeres se azotaran mutuamente en el pecho (Galvão, 48), pues García, Spruce y Wallace ofrecen otras descripciones. Biocca, citando al P. Caetano, sostiene que, por medio de los latigazos propinados en las ceremonias de iniciación, se provocaban *carate* o *cará* (*purú purú*, en yeral), una micosis cutánea, como distintivo del clan (Biocca, I, 48-50). Actualmente, son muy escasos los individuos con carate, y sólo se les aprecia en las manos y tobillos. Ser *tiwe* (= caratoso, en baré) es, en San Carlos, sinónimo de asociat.

Otros posibles objetos rituales, además de los ya mencionados, serían los *canaletes de áparo* citados por Biocca y González N. y que son objeto por parte de los indígenas de una muy uniforme explicación mítica pero no hay información arqueológica sobre ídolos como los de piedra que Gillin, citando a Nordenskiöld, Harcourt, Bettendorf y João Daniel, ubica en zonas próximas (Gillin, 824). Los primeros postes religiosos van a aparecer con las Fiestas de Santos bajo la forma de *mastros* (mástiles) que se envuelven en ofrendas de frutos prohibidos al contacto; la transgresión de este precepto es castigada por la dignidad de la fiesta con ingestiones forzadas de licor.

Por lo demás, las fiestas del mastro son casi similares a las que se celebran en todo el Amazonas, incluso en lo que se refiere a las denominaciones de las autoridades lúdicas: *yuisés* (jueces) *principales*, *mordomos* (mayordomos), *yuisés de mastro*, etc. Comparándolas con las descritas por Wagley, es de señalar que en la subzona no solamente no hay irmandades o folías (ver *supra*, 3), sino tampoco *alvoradas*, *versinhos* ni cánticos específicos, no se les reconoce virtudes curativas a las hojas que cubren el mastro ni hay procesión en canoas ni curaciones nocturnas ni representaciones teatrales (por ejemplo, «Boi Bumba», «Cordao de Passarinho»), ni ofrecimiento de hijos al santo ni exvoto de cera o de madera. Es decir, hay un grave empobrecimiento con respecto al complejo ritual festivo que se da en el bajo Amazonas.

Señalemos que buena parte del dinero antes invertido en estas fiestas se encauza ahora en ceremonias inéditas como pueden ser las graduaciones escolares, las primeras comuniones católicas, la visita a la capital del Territorio o las conmemoraciones patrióticas, pruebas todas ellas del grado de introducción en la subzona del patrón sunuario de la sociedad venezolana.

Se incluyen elementos industriales, como pueden ser tocadiscos, discos colombianos (*porro*, *cumbia*, *vallenato*) y, en menor medida, brasileños (*carimbó*, muy raramente *samba*) y licores industriales de los tres países (en algunos casos fabricados con alcohol metílico) que tropiezan con legislaciones no tanto sanitarias como económicamente proteccionistas. En consecuencia, desaparecen las orquestinas rurales, no se aprende a tocar ningún instrumento musical (en San Carlos sólo tres personas saben tocar la guitarra y las flautas, o cualquier otro instrumento musical, han desaparecido por completo) y se ha olvidado el proceso de fermentación y destilado de las antiguas bebidas locales (ver n. 3), en parte debido a que está explícitamente prohibido por las nuevas autoridades el fabricarlas.

Por lo demás, hay menciones mitológicas (González N., 1975, 211) a las flagelaciones de los iniciados, así como observaciones de campo que subrayan el indeleble recuerdo que dejan en los azotados/as.

De mayor gravedad puede resultar la desaparición de organizaciones de matiz cooperativo como las ya citadas cofradías. Si bien es cierto que la dualidad de las dignidades activas del dabucurí (huésped y oferente, *giver* y *ruler*) obligaba a dicho par a dispendios especiales, resulta claro que la recolección, caza y pesca eran comunitarias por lo que no surgía ningún desequilibrio en la distribución de la riqueza ni eran imaginables grandes maniobras políticas con este motivo. Ahora, con una dirección colegiada muy numerosa (en San Carlos llegan a participar 38 personas en calidad de *fiesteros*), es alto el índice de abandono de las obligaciones lúcidas pues los mecanismos de prestigio y redistribución de bienes operan ya en una sociedad burocratizada en la que privan las jerarquías político-administrativas estatales y la acumulación de objetos suntuarios no artesanales. La laicidad de la sociedad nacional venezolana incide asimismo relajando la autoridad de los santos dándose incluso el caso de que yuises superiores que han emigrado a la capital del Territorio no regresan a cumplir su promesa en las fechas sacras, una «falta de respeto» al santo tradicionalmente considerada como gravísima.

Al no contar con un mecanismo de ayuda mutua institucionalizada como, por ejemplo, el *ayni* de los mayordomos o sacerdotes de Hualcán (cfr. Métraux, 215 ss.), los fiesteros, que aún no han interiorizado el ideal venezolano de la iniciativa individual puesto que conservan ciertos rasgos comunitarios, no suprimen pero sí tienden a reducir su aporte económico *per cápita* lo que, a su vez, se puede interpretar como expresión del debilitamiento de dos fenómenos claves de la sociedad tradicional:

a) La creencia en deidades propiciatorias accesibles al creyente que dejará paso a la concepción religiosa europea, con mayor énfasis en las dignidades punitivas y, sobre todo, en la mediación sacerdotal.

b) La catarsis económica como factor de equilibrio entre las nacientes clases sociales especializadas (limitada ya a las ceremonias fúnebres velorios) que será sustituida por la integración en la economía nacional de ahorro monetario y acumulación de bienes, en este caso, como vimos más arriba, suntuarios y, añadiríamos ahora, perecederos.

Como un resto del primitivo carácter de los dabucurís, el banquete comunitario que ofrecen los yuises el penúltimo día de las celebraciones se convierte en ágape, acto central del periodo festivo, comunión silenciosa de todo el pueblo que conserva, mejor que otros aspectos de las ceremonias como pueden ser los postes votivos o las alianzas procesionales, la unidad cultural de los asistentes a través de un ritual convertido en fin en sí mismo.

Asimismo, la falta de articulación entre los santos entendidos como adaptaciones indígenas del panteón cristiano y el resto de las deidades arawako-cristianas opera en detrimento de ambos que se ven así en el camino de su sustitución por las más modernas concepciones religiosas europeas. De hecho, ya se ha producido una considerable síntesis entre los héroes culturales arawakos y los cristianos. Por ejemplo, el tema de la creación del Universo, ajeno a la mitología arawaka, penetra a través del encumbramiento de una deidad al rango de primigenia. Así, Inapirikuli, Iapédzai-kuri, Yaperikuli, Nápiruli, Maripúri y Purunaminali (o Hüménihiukü entre los Tucanos, medida de la creciente influencia arawaka en estos aspectos), héroes similares de las distintas etnias, pasan a adoptar el papel de dios principal, identificándose unas veces con Dios Padre y otras con Cristo, aunque participan principalmente del carácter de aquél pues se les atribuye la Creación de los humanos y de su propia parentela. Llégase a decir que «hizo una mención en cruz con la mano», por la que «se abrió una luz en el cielo» y «creó entonces la tierra, el agua, luego las plantas y los animales» (González N., 1970, p. 47), ordenamientos lógicos obviamente extraños todos ellos a la cosmogonía arawaka.

El Hijo del Creador se va a llamar Kowai, Kuwe, Kúwai, Kuai, Katsimánali o Kúweti, y, según unos autores, aparece tardíamente en los mitos locales (Knobloch, 87) mientras que, para otros, era «a figura dominante na mitologia» (Galvão, 45). Al confluir con el mito, de origen muy incierto, de Yuruparí (interpretado en sus actos como héroe cultural, rito de la fertilidad, orgía diabólica o leyenda romántica (cfr. Reichel-Dolmatoff, 166), se producirá, hace quizá unos cien años (cfr. Stradelli, cit. en Galvão, 45; Biocca, I, 410) su fusión para, posteriormente, abandonar su sentido original hasta identificarse con el Diablo. No obstante, en este sincretismo predominan los matices mesiánico-prometeicos:

1. inventa y enseña múltiples adelantos a los humanos, padece martirio voluntariamente,
2. asciende al Cielo dónde vive blanco y resplandeciente, cuando se le invoca, regresa con alimentos para la comunión ritual o ágape ya citado,
3. y sirve de ejemplo a su creador hasta el punto que, en algunas versiones, le transfiere a éste el martirio evangélico: 'Inapirikuri tornó con el desiderio di mórire e di diventare come Juruparí. Egli andó in una terra lontana dove morí in crocc' (Biocca, I, 422).

Las mujeres se ven encarnadas en figuras sobre las que pesan las habituales nociones cristianas:

1. son culpables, por su curiosidad, del fin de la Edad de Oro y del consiguiente nacimiento del Trabajo,
2. viven cantando y bailando mientras los hombres trabajan hasta que el Hijo del Creador las arrebatara sus instrumentos musicales y las mata,
3. desobedecen al Creador,
4. la virgen Madre del Hijo del Creador le concibe, según las diferentes versiones, en uno o tres sueños,
5. y realizan duelos de fuerza con los hombres de los que, al perder, nace la conciencia de su debilidad.

Finalmente, es de señalar que, a pesar de la presión yeral, no hay menciones de los dioses tupíes (Mairá-Monan, Tupan) y que las señales de la influencia africana son muy débiles. Son muy escasos los individuos de ese origen que habitan en la subzona y suelen proceder de la costa del Caribe. Aparecen en un solo tema local, el del *negrito de Pariwabo*, y ello con un cierto matiz entre amenazante y grotesco próximo al de los Espíritus del Monte⁸. Añadamos que quizá sea de origen africano el motivo literario de *la Calavera que Rueda* (ver Esqueletos, n. 6) (Weeks, cit. en Lowie, 55).

5. LOS CURANDEROS

El mismo sincretismo que hemos venido observando en las páginas anteriores tiene otra manifestación particular en la actividad de los englobados localmente en la categoría de *brujos* o *payés*. Reciben distintos nombres según sea su especialidad: *sopladores*, *chupadores*, *curadores*, *rezadores*, *curiosos*, *tabaqueros*, *yerbateros*, *soñadores* e incluso, aunque obviamente nadie acepta para sí tal calificativo, *dañeros*. Estudiaremos la articulación de su cometido social en los dábucurís en 6, «Conclusión», pero antes, analicemos sucintamente sus características generales.

Las dos facetas más importantes de su tipología serían, por ese orden, las de soplador y chupador⁹. En el alto Río Negro se da una jerarquía en las técnicas curativas según la cual el soplador es más importante que el chupador (cfr. González N., 1975, 83) hasta el extremo de que para chupar, en tiempos no lejanos, no se necesitaba

⁸ A la pregunta de a quienes consideraban más inteligentes, si a los blancos, a los indios o a los negros, 22 jóvenes de San Carlos respondieron unánimemente que los negros eran los menos listos. Sólo uno aseguró que los indios fueran superiores a los blancos.

⁹ En las lenguas locales: soplador = ikapuyukareni, phedátei (baré), pjiyakjeli (warekéna), yanitabo (baniwa), kenapakaddari (kárro); chupador = ipuyukani (baré), sukakjeli (werekéna), yarwahe (baniwa).

ser brujo; especialmente entre los Barés, era práctica común (Spruce, II, 435). Ello puede ser debido a que el soplador es temido por su capacidad de hacer *daño*, facultad de la que carece el chupador.

Teniendo en cuenta que, a la llegada de los europeos, aquellas sociedades se encontraban en el tránsito de la sociedad de parentesco a la civil como lo demuestra la concentración de su población, la existencia de jefes con mando sobre extensos territorios y el empleo de esclavos o *macos*, hemos de suponer que estuvo muy extendido el chamanismo puesto que, hacia 1850, aún estaba tan difundida aquella técnica suya, a pesar de la Conquista y de la complejidad adquirida por su sociedad tribal. Aún hoy, la fama de los brujos del río Negro alcanza a ciudades importantes de los tres Estados que ocupan su cuenca y al bajo Amazonas (cfr. Wagley, 227).

Actualmente, se destacan cuatro brujos (D. F., K., E. M. y P. M.) como los más renombrados en la subzona. Los dos primeros en la parte de ésta situada al Sur del Casiquiare y los dos restantes al Norte del mismo río. D. F. y E. M. son de origen Baré-Mandáhuaca aunque en ambos casos sus esposas conocen mucho mejor dichas lenguas. K. y E. M. son, en realidad, Banúwas de distintos dialectos y pueden ser considerados como los menos aculturados mientras que P. M. y, sobre todo, D. F., nuestro informante principal en estos temas, representan el máximo sincretismo. Todos ellos residen en comunidades distintas de las de su juventud (no obstante, se da el caso de M., ya fallecido, quien vivió siempre en su lugar de nacimiento), D. F. y P. M. en los dos mayores asentamientos de la subzona, K. y E. M. en sitios relativamente apartados.

Su ámbito de actuación sobrepasa en algunos casos los límites de la zona. M. y D. F. han llegado a visitar Caracas, Bogotá y Belém, siempre solicitados por sus pacientes o llevados al hospital de la metrópoli por sus antiguos clientes para ser curados de las dolencias que, por su avanzada edad, les aquejaban (a los brujos). Salvo casos excepcionales, son personas todas ellas muy cercanas a la cultura criolla, incluso D. P., maestro iniciador de D. F., se crió en el casco urbano de Belém y no sabía ninguna lengua indígena, ni siquiera yeral.

El aprendizaje comienza en algún trauma infantil o de pubertad. El futuro brujo llega a «morir» de alguna enfermedad (nunca por accidente) y es resucitado, tatuado y sometido a dolorosas operaciones que se le hacen necesarias al maestro para poder *ver dentro* del discípulo. Ambos convivirán en peregrinaje por espacio de uno a cuatro años.

Su parafernalia se ha simplificado extraordinariamente. Una vez desaparecidos los cuarzos tallados, cristales de roca y *pedras de las amazonas* otrora insignias claves, les siguieron los bastones empu-

mados y los muñecos. El recado para aspirar *yopo* (*Anadenanthera peregrina*, como ingrediente básico) se ha reducido a un tubo y un plato de materiales diversos y casuales, sin elaborar. Los banquitos tallados, utilizados aún en el alto Orinoco vecino a la subzona, han sido sustituidos en ésta por bancos elementales. La maraca, antaño objeto máximo, infunde tanto respeto a los brujos actuales que no se atreven a utilizarla. Hace veinte años, al visitar un autor el río Vaupés, constataba la existencia de muchos «benzedores» pero de pocos «pajés de maraca» (Galvão, 51). En San Carlos, el último que se sirvió de ella fue Yakó, brujo que residía en el Casiquiare hace unos setenta años.

Sus técnicas de curación, brujería (llamada, en este caso, daño) y adivinación son similares a las del resto de la Amazonía. Pasemos a distinguir brevemente entre aquellas que emplean *yopo* y las que han abandonado su uso.

5.1. TÉCNICAS CON INGESTIÓN DE YOPO

Los únicos que hasta ahora usan *yopo* como instrumento de trabajo son, por paradójico que pueda parecer, los chupadores, en los que, sin embargo, no se da el fenómeno de transferencia de los síntomas físicos o de los espíritus maléficos que aquejan al paciente, rasgo característico de algunos tipos de chamanismo.

La ingestión de *yopo* y el trance inducido por éste son de carácter público. El poder de visión y comunicación directa con el mundo de los espíritus adquirido de este modo le permiten al brujo identificar:

1. las fuerzas sobrenaturales o espíritus en particular que actúen como generadores del daño en cuestión,
2. las personas que han incitado tal acción, generalmente enemigos personales del afectado,
3. la localización de las sustancias materiales agentes del mal; estas sustancias (espinas, pelos, piedras o palos), insertas en el cuerpo del paciente, no coinciden necesariamente con las zonas afectadas por el dolor o enfermedad.

Seguidamente, succiona una o varias partes del cuerpo doliente y, con gran estrépito, escupe, vomita, sangra por la boca y, al fin, expulsa a los agentes del mal, que quedan así expuestos a la vista de todos. Más tarde, los recoge con gran meticulosidad del suelo y los guarda consigo una vez finalizada la sesión.

5.2. TÉCNICAS SIN INGESTIÓN DE YOPO

Entre las técnicas curativas que no necesitan de la ingestión de *yopo* citaremos las dos más conocidas de soplador y soplador-rezador.

El esquema de ambas sesiones curativas es de una semejanza tal que han sido confundidas con mucha frecuencia, ya que los pasos sucesivos se reducen a:

- a) palpar el cuerpo del enfermo,
- b) fumar tabaco,
- c) soñar sobre el caso descubriendo las causas y las *contras* del daño (sustancias que contrarrestan a éste),
- d) búsqueda en la selva de los productos necesarios y preparación de la *contra*.

Creemos conveniente hacer una breve descripción de las dos técnicas de manera que queden explicitadas sus divergencias pues son cualitativamente distintas, a pesar de sus semejanzas exteriores.

5.2.1. *El soplador*

Por lo que respecta a la técnica usada por el soplador, sus etapas principales son como sigue:

- a) el paciente, al entrar, es inmediatamente sentado en un banquito en una sala de la casa del brujo,
- b) el brujo palpa distintas partes de la anatomía del paciente y le interroga sobre sus afecciones (fiebre, dolor, fatiga, pesadillas, etcétera),
- c) el brujo fuma tabaco y sopla sobre el enfermo,
- d) el brujo pasa detenidamente la mano a modo de espátula por el tronco y extremidades del paciente y hace ademán de lanzar lejos 'la porquería', es decir, los agentes materiales del daño,
- e) el paciente, sosegado, pasa la noche como huésped en casa del brujo,
- f) el brujo se retira a su habitación a soñar sobre el caso y así ver claramente quiénes son los causantes de la enfermedad (caso de que sean personas suele abstenerse de denunciarlas por las consecuencias conflictivas que podrían acarrearle) y qué hierbas, tallos u hojas son necesarias para su curación,
- g) al amanecer, el brujo sale a la selva en busca de la medicina y la prepara machacando o estrujando en un recipiente con agua las sustancias vegetales indicadas en el sueño,
- h) cuando el brebaje ha macerado durante un par de horas, el paciente es sentado de nuevo en el banquito, con el torso desnudo, y 'bañado' teniendo que soportar los, a veces, dolorosos y violentos lanzamientos del agua medicinal que el brujo arroja sobre él y que hacen caer al suelo una serie de 'animalitos negros', dejando finalmente al cuerpo limpio y libre del mal.

5.2.2. *El soplador-rezador*

El soplador-rezador, por su parte, opera como sigue:

- a) el paciente describe sus dolencias,
- b) el brujo reza a solas por el espíritu del cliente,
- c) el paciente bebe un agua previamente rezada a modo de sortilegio por el brujo,
- d) el brujo fuma su tabaco y sopla sobre el paciente en forma de cruz,
- e) el brujo extrae con la mano cualquier agente maligno inserto en el cuerpo,
- f) por la noche, el brujo reza, en secreto, a su espíritu protector,
- g) sueña y ve las sombras de los espíritus negativos y descubre las medicinas apropiadas,
- h) por la mañana, recolecta en la selva, organiza y dosifica sus preparaciones.

5.2.3. *Diferencias, parecidos y otras técnicas curativas*

Observemos que las diferencias más evidentes son:

1. que el soplador intercede personalmente, sin intermediarios, en favor de su cliente,
2. que su casa es consultorio y hospedaje durante el tiempo del tratamiento,
3. que hay una ausencia absoluta de rezos,
4. que el banquito es el elemento escénico clave de la sesión, mientras que el soplador-rezador da a beber 'agua bendita' y manipula elementos cristianos tales como la señal de la cruz y jaculatorias e invocaciones a los santos.

En ambos casos, la técnica del unguento se utiliza en casos extremos, cuando la enfermedad se hace evidente a los ojos de los profanos y el descubrir las causas sobrenaturales no basta para su erradicación. Por ejemplo, en casos de llagas, diarreas, tumores o afecciones cutáneas en general.

Junto a la técnica del soplador-rezador podemos añadir una modalidad de oraciones por encargo que requieren un pago previo. Son éstos los llamados *trabajos para el espíritu* consistentes en una mezcla de adivinación sobre el destino limitada a un número concreto de años y medidas preventivas contra las adversidades detectadas. Así podríamos describir esta práctica:

1. el interesado acude a casa del brujo poco antes de la medianoche (momento considerado como idóneo para la comunicación espiritual),
2. sobre un papel de unos 10 × 5 centímetros y con ayuda de una moneda se dibuja una circunferencia y un diámetro horizontal; en la parte superior se escribe con números la edad de la persona

- y, en la inferior, el número de años que tendrá cuando finalice el trabajo que el brujo hará por él. Dicho trabajo consiste en las oraciones que se compromete a rezar en un plazo de tiempo determinado durante el cual será capaz de 'ver' los espíritus malignos en forma de animales: tonina, culebra de agua, perro y demás seres maléficos, exceptuando el jaguar o 'señor de los animales', poseedor de un espíritu muy poderoso que actúa en situaciones imposibles de predecir según este procedimiento,
3. el brujo describe al cliente sus visiones de peligro y esboza una secuencia de años favorables; después, le insta a concentrarse en un solo pensamiento o propósito que ha de dominarle simultáneamente a los duraderos esfuerzos mágicos del brujo (cualquier fallo en esta concentración mutua se castiga con la pérdida del control de ambos sobre la vida del cliente),
 4. al rezar sobre los signos dibujados, el papel queda empapado del poder protector que surte la oración; se procede entonces a doblar a modo de sobre dicho papel dejando expuesto el círculo con las dos fechas o cantidades y sellándolo con cera y con dos cintas estrechas de seda en forma de cruz,
 5. al cumplirse el lapso de tiempo indicado en la cifra inferior, la persona tratada habrá superado ciertas dificultades pero necesitará renovar todo el proceso para los años venideros. El número de años del cual se ha responsabilizado el brujo no está en relación directa con el pago exigido.

Otras prácticas mágicas aún más aculturadas, incluirían:

1. el pago por anticipado de oraciones personales, específicas y secretas,
2. las relaciones establecidas entre años de nacimiento y destino,
3. la adivinación por medio de espejos o recipientes con agua en los que se reflejan acontecimientos privados.

6. CONCLUSION

En ciertas ocasiones, los brujos conjugan sus actividades curativas con el oficio de santero en cuyo caso la imagen de su propiedad resulta especialmente milagrosa pues, por ejemplo, puede aumentar o disminuir de tamaño o tiene el don de la ubicuidad. Se dan, además, varias de las tradicionales funciones del chamán que están pasando a ser controladas por los santeros: hemos visto cómo del núcleo de emisarios del dabucurí y de los antiguos maestros de baile iba naciendo la profesión de Guardián del Santo quien conserva aún tales atribuciones. Pero no es sólo que el maestro de baile sea una versión moderna del maestro de ceremonias (cometido más amplio y claramente

chamánico) sino que otros cargos como, por ejemplo, dar nombres a seres o cosas y encontrar objetos perdidos también están actualmente en disputa entre curanderos y santeros, el primero más en manos de los brujos y el segundo en un punto equidistante entre ambos competidores.

Recordemos, asimismo, que pertenecía a los sopladores (muy raramente a los chupadores) la facultad de decidir lugar, fecha y asistentes a los dabucurís. Los *jefes de dabucurí* o *capitanes* eran grandes chamanes cuyos nombres (Mabahate, Yuribana, Colorao, Pedro Zapata...) aún se conservan, equilibradas las denominaciones indígenas y criollas en el recuerdo semimítico. Su insignia era un bastón, «de oro la empuñadura», y eran, asimismo, los que negociaban con los blancos el empleo de remeros y guías.

Al evolucionar estas fiestas arcaicas, el brujo pierde otra de sus atribuciones y se aleja más que el incipiente santero de toda ceremonia pública. Este, miembro de la comunidad local, interviene en su vida social mientras que aquél, forastero (nadie es profeta en su tierra, dice el refrán), abandona definitivamente los restos de su importancia política. De elemento clave en el reforzamiento de las leyes y de la cohesión social, de sustituto, incluso, en las sociedades permisivas, del líder político (Dole, 306), está derivando a una posición mucho más cercana a la del médico ideal que la del santero a la del predicador.

Aunque haya perdido toda conexión con las festividades, el curandero conserva una gran aceptación pública, no la universal de la que podía gozar como chamán, pero sí mucho mayor que la del santero, figura extraña en su propia tierra (y aquí podríamos volver a citar el proverbio anterior). Ambos, no obstante, son verdaderos profesionales. El curandero exige parte de sus emolumentos en metálico y, aunque se suele ayudar cultivando un conuco familiar, su nivel material de vida es inferior al del limosnero quien llega a ganar 3.000 bolívares (\$ 700) anuales, amén de las ventajas comerciales que sus viajes le puedan proporcionar. Modernamente, este desnivel tiende a equilibrarse desde el momento en que el curandero empieza a establecer una relación directa entre el pago en metálico y el éxito de su intervención.

En el conjunto general de la evolución de estas sociedades amazónicas, la pervivencia de estos dos personajes podría significar una especialización que, caso de mantenerse el medio ambiente sin graves deterioros, llevaría a la conservación del saber médico tradicional a través de los curanderos mientras que los santeros, una vez cumplido su papel de uniformizadores de las costumbres y de correo zonal, perderían importancia a medida que se perfeccionaran los medios de comunicación terrestres y fluviales y se refinara la administración misionera.

BIBLIOGRAFIA

- BROCCA, Ettore:
1965 *Viaggi tra gli indí*. 4 vols. Cons. Naz. Ri. Roma.
- DOLE, Gertrude E.:
1973 Shamanism and political control among the Kuikuru, pp. 294-307. En *Peoples and Cultures of Natives South America*, ed. Daniel R. Gross, Doubleday/The Natural History Press, Nueva York.
- GALVAO, Eduardo:
1959 A cultura indigena no rio Negro. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, Antropologia*, núm. 7. Belem.
- GARCÍA SIMÓN:
1942 Informe sobre el distrito de rio Negro. 1-12-1854. *Bol. Soc. Venezolana Ciencias Naturales La Salle*. VIII, núm. 51, pp. 264-282. Caracas.
- GILLIN, John:
1946-50 Tribes of the Guianas. En *Handbook of South American Indians*. Ed. J. Steward. Vol. III, pp. 799-860. Bur. Am. Ethnol., Smithsonian Inst. Washington.
- GONZÁLEZ NÁÑEZ, Omar:
1970 Orígenes del mundo según los baniwa. En *Venezuela misionera*. XXXII, núm. 370, pp. 46-47. Caracas.
1975 *Mitología Guarequena*. 2 vols., mimeof., UCV. Caracas.
- GÓMEZ PARENTE, Odilo:
1979 Promoción indígena: labor franciscana en Venezuela. En *Montalbán*, número 8, pp. 473-974. UCAB, Caracas.
- GUMILLA, P. José:
1963 *El Orinoco ilustrado y defendido*. Bibl. Academia Nac. Historia. Caracas.
- KNOBLOCH, F. A.:
1974 The baniwa indians and their reaction against integration. En *Mankind quarterly*. 15, 2, pp. 83-91.
- LÓPEZ SANZ, R.:
1972 *El baré. Estudio lingüístico*. Mimeof., UCV. Caracas.
- LOWIE, R. H.:
1946-50 The tropical forests: an introduction. En *Handbook of South American Indians*. Ed. J. Steward. Vol. III, pp. 1-56. Bur. Am. Ethnol., Smithsonian Inst. Washington.
- MASSA, Pedro:
1965 *De Tupan a Cristo*. 2.ª ed., 481 pp. Río de Janeiro.
- MÉTRAUX, Alfred:
1973 *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Aguilar. Madrid.
- OLIVEIRA, A. E. de, y GALVÃO, E.:
1973 A situação atual dos baniwa (Alto rio Negro) 1971. *O museu Goeldi no ano do Sesquicentenário, Publicações Avulsas*, núm. 20, pp. 27-40. Belém.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo:
1971 *Amazonian Cosmos. The sexual and religious symbolism of the Tukano indians*. The University of Chicago Press. Chicago.
- SAAKE, W.:
1961 Una narração mítica dos baniwa. *Rev. Antropologia*, IX, pp. 33-38. Río de Janeiro.
- SPRUCE, Richard:
1970 *Notes of a botanist on the Amazon and Andes (1849-1864)*. 2 vols. Johnson Reprint Co., Nueva York y Londres.

STEWART, Julián:

1946-50 Culture Areas of the Tropical Forests. En *Handbook of South American Indians*. Ed. J. Steward. Vol. III, pp. 883-885. Bur. Am. Ethnol., Smithsonian Inst. Washington.

TAVERA ACOSTA, B.:

1954 *Rionegro*. 3.ª ed., s. ed. Caracas.

TERMER, Franz:

1957 *Etnología y etnografía de Guatemala*. Ministerio de Educación Pública. Guatemala.

WAGLEY, Charles:

1976 *Amazon Town. A study of man in the tropics*. Oxford University Press. Londres.

WALLACE, A. R.:

1972 *A narrative of travels on the Amazon and Rio Negro*. Dover Publ. Nueva York.

ZERRTES, Otto:

[s.f.] Eine Seltene Holzstatue aus Venezuela. *Baessler-Archiv, Neue Folge*, Band IV, pp. 191-195.