

## CHAMANISMO Y ORGANIZACIÓN SOCIAL ENTRE LOS ANTIGUOS CARIBE DEL NORORIENTE DE VENEZUELA\*

PELÁEZ MACHADO, GUILLERMO 

Centro de Estudios y Creación Artística Armando Reverón  
Universidad Nacional Experimental de Las Artes, Caracas

**Correo Electrónico:** guillermopelaez@gmail.com

### RESUMEN

Este trabajo, es una aproximación al estudio del fenómeno del chamanismo caribe en el Noreste de Venezuela, durante el proceso de conquista e instauración misional. Se parte de un entendimiento del chamán como un individuo vinculado al proceso histórico en que ha surgido y a lo largo del cual ha debido transformarse al producirse el contacto con los europeos. Se pretende establecer algunas ideas en torno chamán como figura socialmente conservadora o potencialmente transformadora, al estar asumiendo un rol de liderazgo. Por ende, este trabajo, aun cuando enfocado en el fenómeno chamánico, pretende aproximarse al estudio de la religiosidad y su relación con el poder político.

**PALABRAS CLAVE:** Caribe, chamán, chamanismo, organización social

### SHAMANISM AND SOCIAL ORGANIZATION AMONG THE ANCIENT CARIB FROM THE NORTHEASTERN REGION OF VENEZUELA

#### ABSTRACT

This work is an approach to the study of the phenomenon of Carib shamanism in the Northeast of Venezuela, during the process of conquest and mission establishment. It starts from an understanding of the shaman as an individual linked to the historical process in which he has emerged and throughout which he must have been transformed by contact with Europeans. It is intended to establish some ideas about the shaman as a socially conservative or potentially transformative figure, assuming a leadership role. Therefore, this work, even when focused on the shamanic phenomenon, aims to approach the study of religiosity and its relationship with political power

**KEYWORDS:** Carib, shaman, chamanism, social organization

---

\*Fecha de recepción: 28-02-2022. Fecha de aceptación: 02-06-2022.

## 1. INTRODUCCIÓN

La figura del piache o chamán,<sup>1</sup> ha sido objeto de amplio estudio antropológico en Venezuela. Los misioneros franciscanos, capuchinos y jesuitas, especialmente entre los siglos XVII y XIX, dedicaron algunas líneas de su trabajo a describir la actividad de estas figuras religiosas. Sin embargo, dichos trabajos cayeron frecuentemente en la dificultad para comprender el fenómeno del chamanismo dentro de las sociedades aborígenes y por otra parte, en un sesgo derivado del fin religioso y político al que servían (Moreno, Cortázar, Remigio y Torres, 2017). En décadas recientes, han abundado múltiples enfoques sobre el fenómeno chamánico, siendo particularmente relevante el trabajo etnobotánico para la identificación de plantas con potencial medicinal o con capacidad para alterar los estados de conciencia. Esta línea de investigación, que tuvo como punto de inicio el trabajo de Eliade (2001), Wasson y Hoffman (2008) ha servido para encontrar, como un elemento recurrente de muchas manifestaciones de religiosidad chamánica alrededor del mundo, el uso de ciertos compuestos químicos psicoactivos. Otros enfoques, con una perspectiva influenciada en gran medida por el relativismo cultural (Boaz, 1964), han intentado comprender el fenómeno chamánico desde la particularidad de cada grupo étnico (Adame, 2005). Sin embargo, para este trabajo se parte de la necesidad de emplear un enfoque que no signifique la pérdida de una visión totalizante (Kosík, 1988; Bate, 1993) de la sociedad en que se produce el fenómeno del chamanismo.

Para ello, se efectúa una aproximación al chamanismo caribe, tomando como espacio geográfico la región nororiental de Venezuela, territorio que durante buena parte del período colonial fue conocido como Provincia de Nueva Andalucía. Se le otorga particular relevancia al proceso histórico que marcó el fin de la organización social que los individuos pertenecientes al grupo lingüístico caribe tenían para inicios del siglo XVI y su consecuente transformación derivada del proceso de conquista y colonización. De este modo, se realiza un estudio que propone

una visión del chamanismo como un fenómeno inscrito en la dinámica de tensión social propia de un grupo étnico con un desarrollo social y económico propio, que se vio trastocado a partir del proceso de conquista e instauración de encomiendas y misiones.

En esta compleja dinámica social, hasta ahora ha sido poco estudiado en profundidad el rol social del chamán caribe. Surgen preguntas, por ejemplo en lo relativo a si el surgimiento del chamán-cacique de los arawako (Sanoja y Vargas, 1992, p.228) era también posible entre los caribes y qué tan propicias eran las condiciones para que deviniera en algún tipo de jefe. En este sentido, es importante definir el rol de los chamanes como una figura conservadora de la organización social no-estratificada, característica de la mayoría de grupos caribes de la zona o por el contrario, como una figura clave en medio de una posible tensión social conducente al surgimiento de un locus de autoridad y una eventual estratificación. Para esto, es importante abordar al chamán en función de las cualidades propias del período histórico en que se desenvuelve. Por ende, uno de los objetivos que se propone este trabajo, es identificar las diferencias en el rol social jugado por el chamanismo como debió haber sido durante los últimos momentos del período previo a la conquista europea y posteriormente durante la conquista y relativa consolidación de las distintas figuras coloniales, tales como la encomienda y la misión.

## **2. DESARROLLO**

### **2.1 Sobre el posible uso de la categoría “chamanismo” entre los caribe**

Para autores como Vitebski (2006), el chamanismo americano<sup>2</sup> tiene mucha relación con el chamanismo de Siberia. A este respecto, escribe:

A pesar de la gran distancia que hay al estrecho de Bering, el chamanismo suramericano tiene semejanzas notables con el chamanismo de Siberia, de donde emigraron los

nativos americanos... ...Las semejanzas con Siberia son quizá la más sólida prueba de la durabilidad básica de las ideas chamánicas...(p.46).

Esto vendría a ser un indicativo de que muchas de las ideas y prácticas presentes en el chamanismo americano, viajaron junto con los antiguos migrantes que atravesaron el estrecho de Bering. El problema de esta idea, es que si partimos de que los primeros pobladores de América llevaron una vida sustentada en la caza y recolección, agrupados en bandas (Sanoja, 2013, p.19), es poco probable que su religiosidad se haya mantenido inalterable al hacer su transición a una sociedad tribal y agraria. Esto es particularmente relevante, si entendemos la religión como un elemento intrínseco a un tipo de relaciones sociales, en algunos casos con un fuerte carácter superestructural que sirve, entre otras funciones, para sustentar determinado orden social (Harnecker, 1972, p.87). Por ende, la religión que necesitan las sociedades tribales para mantener su organización social, no puede ser la misma que necesitaban las bandas apropiadoras de hace 15.000 años.

¿Significa esta idea de Vitebski que la formación de las sociedades tribales, especialmente en la región del Trópico Americano, no pudo conllevar al desarrollo propio y totalmente autóctono de una religión con similitudes al chamanismo siberiano? Cualquier discusión sobre este asunto, saca a colación el riesgo de caer en alguna forma de difusionismo cultural que pudiera suponer la imposibilidad de un desarrollo de prácticas y creencias chamánicas en América, de manera independiente al chamanismo asiático. Más aún, en el caso de que como plantea Vitebski, el chamanismo americano sea herencia directa del chamanismo siberiano y partiendo de la relación intrínseca entre manifestaciones religiosas y organización social, sería necesario asociar el desarrollo de la agricultura en América, no con un largo proceso autóctono, prolongado desde hace al menos 10.000 años

sino que habría que asumir, falsamente, según nos confirman numerosos estudios efectuados al menos desde la década de 1950 hasta fechas recientes (Sanoja, 1997; Doughty, 2010), que las sociedades agrícolas también llegaron de afuera, junto con los chamanes.

Puede decirse que una tesis que plantea la relación directa entre el chamanismo siberiano y las diversas formas de religiosidad americana, niega o al menos obvia, una historia que a lo largo de milenios y a través de enormes esfuerzos, avances y retrocesos, llevó al desarrollo de unos modos de producción auténticamente americanos, con unos productos y tecnología totalmente propios así como las instituciones sociales respectivas (Sanoja y Vargas, 1992; Sanoja, 1997). Podemos decir que es tan absurdo creer que las sociedades tribales americanas no pudieron desarrollar una religiosidad con similitudes al chamanismo siberiano y de otras partes del mundo, como pensar que a lo largo de más de 12.000 años, una supuesta religiosidad traída desde Siberia, se habría mantenido inalterable a través de la evolución de las sociedades americanas en distintas fases históricas. Sin embargo, no es posible negar rotundamente una eventual influencia externa en las sociedades aborígenes, sucedida en los últimos 10.000 años, por cuanto la posibilidad de migraciones o misiones tardías de grupos del pacífico e incluso siberianos, es factible.<sup>3</sup>

No obstante, la relación un tanto forzada que Vitebski (2006) establece entre el chamanismo siberiano y el americano no es óbice como para considerar algunos aspectos de su trabajo a la hora de abordar el fenómeno de la religiosidad entre los pueblos aborígenes de América, en este caso los grupos caribes. Por ejemplo, establece una serie de características claves para definir el chamanismo, que a continuación se listan de manera resumida:

A. Creencia en una cosmología estratificada en que persisten distintos niveles y conexiones entre regiones celestiales con zonas terrestres y subterráneas.

B. Creencia en que los chamanes pueden salir de su cuerpo

y recorrer los distintos niveles cosmológicos.

C. El chamán no escoge serlo, sino que su selección, por alguna entidad sobrenatural, es anunciada por algún fenómeno natural como un rayo, por una enfermedad o incluso sueños.

D. Relación recurrente entre el chamán y la práctica de la herrería.

E. Capacidad de los chamanes para transformarse en animales.

Como se verá, es posible hallar varios de estos patrones entre los practicantes caribano, al menos en grado suficiente como para que se asocien con mucha de la teoría sobre los chamanes que tanto Vitebski, como otros autores, han desarrollado.

La cosmología estratificada se mantiene, por ejemplo, entre grupos ye'kwana, quienes reproducen simbólicamente esta visión del mundo en su vivienda colectiva (Barandiarán, 1966). Igualmente puede verificarse, tanto en crónicas del período colonial, como a través de trabajos etnográficos contemporáneos, la capacidad de los chamanes caribano, para viajar espiritualmente entre distintos niveles de la realidad y comunicarse con seres invisibles para los no-iniciados (Civrieux, 2014, p.38).

Con respecto al proceso de selección del chamán, no parece haber disponible un claro registro histórico temprano que sirva de indicativo de cómo se llevaba a cabo esta cuestión. Según el propio Vitebski (2006, p.42), la práctica del aislamiento voluntario para la iniciación chamánica, es recurrente en Sudamérica. Esto podría estar confirmado en el trabajo de Civrieux (1974b).

Con respecto a la herrería, esta no se desarrolló de manera autóctona entre los caribes, pero sí parece haberse integrado en los mitos una vez hizo su aparición a partir del siglo XVI, relacionándose con unas ciertas cualidades sobrenaturales en el pescador con anzuelo metálico y en las armas de fuego, las cuales se presentan relacionadas entre sí (De Civrieux, 1992, p.101-8). Este asunto de la relación entre el chamán y la metalurgia

es particularmente relevante, pues pudiera ser un indicativo de que la práctica y creencias chamánicas, estarían relacionadas, al menos en Asia, con cierto desarrollo de los medios de producción distinto al adelantado por los caribes. Esto pondría en estrecha relación al chamanismo con un modo de vida sedentario bien consolidado, en el que ha podido desarrollarse la metalurgia. Sin embargo, su incorporación en los mitos caribes, plantea dudas con respecto al carácter intrínseco de la relación entre desarrollo metalúrgico y surgimiento del chamanismo y nos acerca a la idea de que la metalurgia, por su profundo impacto cultural, debía jugar, en casi cualquier circunstancia en que fuera desarrollada, un rol importante dentro de la construcción mitológica, incluso en el caso de que como entre los caribes, esta tecnología llegara una vez que las grandes estructuras mitológicas estaban ya consolidadas.

Por último, la creencia en el nahualismo, está atestiguada por los reportes del fraile Antonio Caulín (1799, p.105) quien narra, hacia mediados del siglo XVII, la conversión de los chamanes en perros, tigres y otros animales.

Sin embargo, aun habiéndose verificado el cumplimiento de buena parte de las categorías establecidas por Vitebski, la definición de la religiosidad caribe como chamánica, no deja de ser discutible, especialmente si tomamos en cuenta que no existe acuerdo entre los especialistas a la hora de clasificar las religiones indígenas.

Si bien los caribes que estamos tomando como referencia para nuestro estudio, no habitaban propiamente en el Amazonas, podemos establecer relaciones entre sus prácticas y creencias, con grupos como los so'to, habitantes de esta región. Además, debemos partir del entendimiento del origen amazónico de los caribes y de su pertenencia a una suerte de horizonte civilizatorio, como lo ha llamado Biord Castillo (2001, p.132) tomando el concepto de Bonfil Batalla (1987). Para definir los rasgos primordiales de la religiosidad en los pueblos caribes inmersos en

este horizonte cultural amazónico, nos encontramos con una ya vieja discusión cuyas posiciones contrapuestas pueden resumirse, respectivamente, entre aquellas de ciertos autores para quienes las religiones amazónicas son animistas, para quienes son totémicas o en cambio, chamánicas (Ullán de la Rosa, 1999, pp.32-33).

Para este trabajo, partimos de una concepción amplia del concepto del chamanismo, según la cual, —siguiendo a Ullán de la Rosa—, si bien este existe inscrito en un marco de creencias de tipo animista, cumple funciones concretas en lo individual y lo colectivo. Esas funciones, son de marcado carácter social, por lo cual se consideran claves para comprender algunos aspectos relacionados tanto con la vigencia, como la transformación del chamanismo a partir de la invasión europea y el consiguiente cambio en el modo de vida y modo de producción. Para ello, se puede retomar a Vitevski (2006, p.91), cuando este plantea la importancia del rol social de los chamanes. Sin embargo, antes de continuar con el análisis específico del fenómeno chamánico entre los caribes, es necesario establecer algunas cuestiones en relación a su organización como sociedad tribal.

## **2.2 Caribes, de bandas a tribus**

De acuerdo a Vargas (1990, p.93), la formación económico social tribal, tiene como base económica la producción de alimentos, siendo resultado de la negación de la sociedad cazadora-recolectora. Se trata de una sociedad marcada por el predominio de prácticas productivas sobre prácticas apropiadoras, lo cual implica pasar de una sociedad organizada en bandas que se dedican a la caza, pesca y recolección, a grupos que inician la producción de alimentos y la domesticación de animales. Las relaciones sociales se complejizan con las fuerzas productivas, lo cual va de la mano con una mayor sedentarización, que permite que estos dos aspectos (relaciones sociales y fuerzas productivas) se desarrollen. Sin embargo, aun habiéndose vivido esta transición, esto no implica que las relaciones de cooperación propias de las bandas, desaparezcan por completo. Puede decirse



que la reciprocidad, como principio de intercambio económico de las bandas, no desaparece con la formación tribal. Esta reciprocidad incluso se refuerza, ya no con la misma función, destinada a mantener la existencia del grupo en medio de una gran precariedad, sino como mecanismo que favorece la cooperación.

Es importante mencionar que en el desarrollo agrícola adelantado por estos pueblos durante siglos, la transición de la vegetultura de rizomas como la yuca (*Manihot esculenta* Crantz) a la semicultura de productos como el maíz (*Zea mays*), es de gran importancia por la capacidad de almacenamiento que este último tiene. Para el siglo XVI, los grupos caribes del Oriente de Venezuela ya practicaban la semicultura (Sanoja y Vargas, 1992), por lo que el almacenamiento de excedentes podía ser mayor, cumpliéndose por ende una de las condiciones —siempre siguiendo la lógica anterior— para la estratificación social.

Si bien en la sociedad tribal caribe hay ya un plusproducto de volumen variable que condiciona la complejidad y eventual estratificación de los grupos humanos (Vargas, 1990, p.95), en su mayor parte, los grupos caribanos del Oriente de Venezuela, parecen haber mantenido una casi total ausencia de estratificación, excepto en el caso palenque, que se describe brevemente más adelante. La explicación que Sanoja y Vargas (1992, p.223) dan al mantenimiento de la igualdad en una sociedad productora de excedentes, sería que esta estructura agrícola se desarrolló de manera muy tardía, en un momento en que ya la ideología relacionada con la vegetultura, estaba demasiado asentada.

En cambio, a diferencia del resto de los grupos caribes de la zona, los palenque habrían presentado rasgos muy distintivos, que llevan a diversos investigadores a vincularlos con grupos arawako, los cuales a diferencia del común de los caribanos, tenían sociedades organizadas con cacicazgos, claramente mucho más estratificadas.

Rodrigo Navarrete (2005), sintetizó las tres posturas respecto al tema de los palenques, al aseverar que para Acosta

Saignes, estos guardaban similitudes con los caquetío de coro (arawako). Para Acosta Saignes —siguiendo a Navarrete—, los arawako eran una “...sociedad progresista y en vías hacia la civilización, mientras que los caribes se mantenían simples, igualitarios y agresivos” (p.275). Para Marc de Crivrieux, se trataba de un grupo no-estratificado al igual que el resto de los caribano. Y por último, para Rodríguez Yilo, los palenque pasaron por un proceso de simplificación, derivado del impacto de la conquista.

Navarrete, quien propone una “síntesis integrativa” para incorporar evidencia documental y arqueológica, plantea en el terreno arqueológico una relación con los arawako que parece evidente, al haberse hallado en territorio palenque, cerámica con pasta arauquín, asociada a los grupos caribano, pero rasgos estilísticos barrancoides, asociados a los arawako. Al respecto, comenta: “*Sin ser determinantes, nuestras evidencias presentan ciertos rasgos diagnósticos, probablemente asociados a sociedades cacicales occidentales tardías, posiblemente dabajuroides*” (p.282). De este modo, las sociedades dabajuroides, de grupo arawako, habrían conformado un amplio horizonte cultural extendido desde Dabajuro (Falcón), hasta Sucre y Margarita, a excepción de la región central valencioide e incidiendo directamente al menos entre los palenque, si no en algún otro grupo que podría estar por estudiar.

Sin embargo, si tomamos en cuenta el desarrollo agrícola anteriormente descrito y más allá de la influencia arawaka en los palenques, las condiciones materiales probablemente estuvieran ya parcialmente dadas para una estratificación social, lo cual será especialmente relevante para estudiar el rol de los chamanes entre los caribes. Adicionalmente, hay otros factores que inciden en la posibilidad de una estratificación social, particularmente en lo relativo al sedentarismo. De acuerdo a Vargas (1990, pp.96-7), en la sociedad tribal vegecultora, los grupos tienden a su expansión. En cambio, en la sociedad tribal semicultora, hay una

mayor tendencia a radicarse en un mismo sitio. En una sociedad más sedentaria, el estrecho contacto entre las personas, hace que las relaciones pasen de ser familiares a políticas. Como ya se ha señalado, probablemente en vista de la ideología caribe, aún vinculada a formas de producción vegetadoras, pueden apreciarse rasgos como la tendencia expansiva de que dieron cuenta sus vecinos arawako y que registraron diversos cronistas del período colonial en las Antillas (Galich, 2013, pp.205-8).

Por otra parte, en parcial contraposición a la idea anterior, hay ejemplos concretos de una marcada sedentarización entre los caribes. Uno de los más notables sería en Uyapari, actual Barrancas del Orinoco, en que llegaron a existir unas cuatrocientas viviendas colectivas juntas, con una población de varios miles de habitantes (López, Ojer y Sanoja, 1990; Blanca, 1998).

Si tomamos en cuenta manifestaciones culturales como la arquitectura, especialmente la no-diferenciación de los espacios mediante estructuras de separación que señalen una estratificación (Barandiarán, 1966; Margolies y Gasparini, 1989; Peláez, 2021), es posible encontrar signos de una sociedad que no diferencia en clases a sus habitantes y mucho menos reserva un espacio para individuos esclavizados.<sup>4</sup> La excepción, la encontramos nuevamente entre los palenques, de quienes se reporta una arquitectura que sirve, además de a fines militares, para separar a los distintos estratos o clases que conforman su grupo social (Simón, 1987).

Surge aquí otra cuestión escabrosa a la hora de clasificar la organización social de los caribes. Diversos autores empleados para esta investigación, entre ellos Vargas (1990, p.244) y Bate (1998, p.202), emplean el término “clase” para referirse a los distintos estratos surgidos en los grupos sociales durante su proceso histórico. Vargas lo emplea especialmente en el marco de las sociedades que conformaban el modo de producción teocrático. Sin embargo, no debe dejar de plantearse la visión contrapuesta que proponen otros autores como Izquierdo-Egea (2020, p.113),

para quien solo pueden existir clases sociales si han desaparecido los vínculos de parentesco como base para la estratificación. De acuerdo a este autor, para que existan clases sociales debe haber una igualdad jurídica de todos los miembros de la sociedad:

En las sociedades estamentales, la desigualdad es legal y legítima, las clases solo aparecen con la disolución y la abolición de las distinciones entre estamentos... ..las clases sociales están indisolublemente ligadas al desarrollo del capitalismo” (p.115).

Ante esa y otras ideas enmarcadas en la misma posición teórica contraria a emplear el término “clase” más que en sociedades modernas, Grubisic (2018) objeta: *“El no considerar a las sociedades precapitalistas como sociedades de clase nos llevaría al absurdo de pensar que la única sociedad de clases en la historia de la humanidad es la sociedad capitalista”* (s/p). En cualquier caso, la concepción de Izquierdo-Egea (2020) no nos es particularmente útil a la hora de estudiar el surgimiento de distintos grupos de poder en las sociedades indígenas, tanto mediante sus procesos internos productivos, ecológicos y socio-culturales, como en relación con otras culturas indígenas y más adelante con los colonizadores, entre otras razones, porque tiende a ignorar la complejidad de los procesos sociales de la Historia Antigua de América, dando a entender que las sociedades de clases solo son posibles a partir del surgimiento del Sistema Mundo Moderno.

Resumiendo la posición de autores como Harris (1989) y Vargas (1990), el surgimiento de clases sociales, está intrínsecamente relacionado con la producción de excedentes alimenticios. Sin embargo, aun tomando en cuenta esta relación, para Vargas (p.98), la producción de excedentes, no es condición sine qua nom para la jerarquización. En cambio, siguiendo a esta autora, la producción de excedentes, deviene en un hecho históricamente relevante, cuando coincide con la división social del trabajo, lo cual da pie a la sociedad de clases, con un grupo

que se apropia de la producción excedentaria. En medio de esta dinámica y de acuerdo a esta posición teórica, en la fase inicial de la Formación Económico Social Tribal, el chamán, cacique o señor, puede usar su autoridad para distribuir el excedente. Sin embargo, solo sería hacia la fase final de la FES tribal, en que este podría empezar a apropiarse del producto excedentario.

En medio de la dinámica social tribal a la que se ha hecho referencia y en la que hacen vida los chamanes, emerge también la figura de la jefatura como “...una forma intermedia de organización política entre la tribu y el estado...” (Chirinos y Colmenares, 2000, p.21). Esta figura, aparece claramente entre los Yukpa, un grupo también caribe, aunque habitante del Occidente de Venezuela.

Marc De Civrieux (2014, p.50), reporta en su trabajo etnográfico efectuado entre caribes del Oriente de Venezuela, la presencia de jefes o capitanes (kahihanya) que no tienen más autoridad que la de repartir equitativamente los alimentos. De acuerdo a Harris (1989, pp.195-6), la figura de un jefe como el descrito por De Civrieux es más bien la de un “cabecilla”, individuo que detenta tal rol en la medida de su propia capacidad y se encarga no solo de repartir los bienes producidos, sino de mediar para lograr la conciliación y ser portavoz de la opinión pública, en caso de ser necesario. En cualquier caso, no tiene ninguna autoridad concreta sobre el resto de los individuos del grupo, cada uno de los cuales conserva intacta su autonomía. De acuerdo a Harris, la función del cabecilla, propia de un grupo social no estratificado, antecede a la del “gran hombre”, a la del “jefe” y finalmente al surgimiento del Estado. Otros autores como Lowie (1948), haciendo referencia más específica a los indígenas de distintas regiones de América, catalogarán esta figura de autoridad como titular chief, que sirve para clasificar a individuos que ejercen una jefatura que los distingue de los demás miembros del grupo, casi únicamente por su capacidad para la oratoria, empleada para hacer que las personas lleguen a acuerdos y para

distribuir bienes.

### **2.3 El rol social del chamán**

Habiendo establecido algunos rasgos generales de la organización social caribe y definida la figura del cabecilla, o titular chief, como una de las más probables entre los caribes, conviene volver a la figura del chamán para intentar establecer algunas posibles relaciones. Para Vitebski (2006), los medios que usa el chamán, son mayormente psicológicos, mientras que sus objetivos son de carácter sociológico, pues inciden en “*curar y mantener a la comunidad*” (p.156). Este mantenimiento de la comunidad consiste, por sobre todas las cosas, en perpetuar el funcionamiento comunitario, lo cual implica el sostenimiento del status quo. De acuerdo a Vitebski, el rol del chamán, tiende a cumplir un papel conservador. Por ende, vendría a ser natural que ante la irrupción de las distintas formas de colonización, los chamanes jueguen un rol de oposición hacia la imposición cultural y específicamente hacia los misioneros, quienes ejercieron un rol activo y en buena medida plenamente consciente de la necesidad de transformar los hábitos de vida de los indígenas. Esto último, se evidencia especialmente en las cartas del fraile capuchino José de Carabantes (1964, pp.84-6) a su financista, el Marqués de Aytona, mientras se encontraba en Nueva Andalucía hacia la segunda mitad del siglo XVII.

Sin embargo, como lo reporta Marc de Civrieux producto de su trabajo etnográfico entre los caribes, el chamán:

“...no es sacerdote, ni enseña, ni actúa en los rituales colectivos del ciclo de vida en el nivel familiar, él se mantiene alejado de la vida rutinaria del grupo local, no asume responsabilidad en la iniciación de los varones ni en la transmisión de la ley o tradición mítica, ni en los rituales colectivos de los hombres.” (p.49)

Esta ausencia en el cumplimiento de un rol superestructural protagónico, es particularmente importante, por cuanto sirve de parcial indicativo de su carácter prescindible para el grupo. El

grupo no necesita que el chamán le aporte los elementos míticos, culturales y educativos para poder mantener su estructura organizativa ni su sistema referencial de valores. Surgen entonces al menos tres interrogantes de gran importancia en torno al rol social del chamán, previo a la invasión europea: ¿Los chamanes caribes eran figuras realmente conservadoras, como lo plantea Vitebski? ¿Eran actores de un choque social entre los intereses colectivos y la emergencia —con su propia figura— de una suerte de locus de autoridad? ¿Tenían un rol más bien neutro?

En el contexto de la Nueva Andalucía, el rol del chamán pudo llegar a traspasar su función ritual, para convertirse en un líder político y militar. Antonio Caulín (1779, pp.241-243), reportó la existencia de una serie de rebeliones caribes que durante varias décadas tuvieron en jaque la consolidación del territorio colonial. A partir de 1667 y probablemente hasta 1680, habría sido clave la figura del piache Caygua, como líder de estas rebeliones y partícipe protagónico en el proceso de negociación con los españoles. Estas, eran rebeliones llevadas a cabo por una confederación de tribus caribes, en las que el rol de Caygua, se habría sustentado en su prestigio y dotes de oratoria para integrar a estos distintos grupos. Esta idea de confederación de tribus entre los caribes, encabezadas por líderes que no detentaban un poder político más allá de la coyuntura específica de una acción militar, ha sido descrita ampliamente por Biord Castillo (2001), Morales Méndez y Arvelo-Jiménez (1981). Por otra parte, el rol de liderazgo sustentado en la oratoria, como ya se ha señalado con anterioridad, es característico del titular chief. Por ende, tendríamos en Caygua la reunión de funciones políticas y militares propias de un cabecilla o titular chief, en un chamán.

Aun cuando la emergencia del chamán en un cierto tipo de figura de autoridad, evidenciada a través del relato de Caulín, no sugiere que este deviniera en un jefe, da pie para considerar la posible tensión social que pudo vivirse a lo interno de una aldea, la cual podría haber tenido diversas manifestaciones, que

se continuarán desarrollando y de las que destacan: 1) el conflicto entre los chamanes y frailes, 2) el liderazgo ejercido por chamanes durante la conquista, 3) el castigo al chamán inefectivo, y 4) el aspecto espacial y territorial.

Aunque ya se ha descartado la división espacial típica de una sociedad estratificada entre los caribes, Ruiz Blanco (1690, p.99) reporta que los chamanes caribes se formaban en lugares apartados, en construcciones hechas para tal fin, y en las que ponían encargados de cuidar para que ningún individuo ajeno al proceso de formación, pudiera entrar. Este aislamiento del chamán en formación, que lo coloca aparte de unos individuos que habitan un espacio colectivo y no-segmentado, sugiere, junto con otros elementos, la posibilidad de que en la figura del chamán estuviera conformándose un locus de autoridad. Claro está, para que la figura del chamán se consolidara como algún tipo de jefe, era necesario que la tensión social existente, terminara decantándose de una manera diferente a como habría sucedido hasta entonces en la mayoría de grupos caribes.

Esta tensión social, no solo se manifestaba en un ámbito espacial, sino también territorial. Childe (1996, p.219), deduce que en las primeras sociedades estatales, así como sucedía en la edad media, en que los clérigos disponían de una suerte de ciudadanía internacional, los sacerdotes deben haber tenido la posibilidad de actuar en distintas ciudades, a diferencia del resto de individuos, que debían fidelidad a una sola urbe. En el caso de los chamanes caribes, su accionar e incluso su suerte, estaban indisolublemente ligados a la de una aldea, de la que vivía retirado pero a la cual prestaba eventuales servicios, lo cual se relaciona con el hecho de que en caso de no poder ser útil, el chamán sufría un castigo, como se verá más adelante.

#### **2.4 Ritualismo y chamanismo entre los caribes**

Las actividades y creencias de los chamanes están descritas en varias crónicas, de las cuales las más resaltantes son las de los franciscanos: Matías Ruiz Blanco, editada en 1690 y



Antonio Caulín, hacia 1779, respectivamente. Buena parte de estas prácticas chamánicas no pueden entenderse a cabalidad sino dentro de un contexto específico de creencias en lo sobrenatural, diferente al marco teológico de los misioneros, por lo que los datos de estos no son suficientemente fiables, problema bien conocido y que han planteado diversos investigadores. Sin embargo, entre los datos de valor que nos aportan, es importante diferenciar las prácticas efectuadas por los chamanes, de aquellas desarrolladas por el común de la población indígena.

Conviene precisar, que tanto en la obra de los cronistas (Ruiz Blanco, 1690; Caulín, 1779) como a partir del trabajo etnográfico contemporáneo, se evidencia una distinción entre el chamán y otras figuras destacadas dentro de la comunidad. Marc de Crivrieux (2015), diferencia la figura del chamán de la del kahityana y el curandero. En el caso específico de los so'to, indica que el chamán no es de ninguna manera una figura central dentro de la comunidad (Civrieux, 2005; Civrieux, 2015). Por ende, una gran parte, por no decir la mayoría de prácticas con una connotación religiosa, no son efectuadas por chamanes ni ningún tipo de individuo especializado.

Entre las prácticas religiosas que no llevaban necesariamente a cabo los chamanes, se cuentan algunos ritos de agradecimiento, que se realizaban en conjunto, cantando y bailando ante figuras o ídolos a los que se les atribuía algún bien. Un ejemplo notorio de magia simpática, según la han definido diversos autores (Pardal, 1998), consistía en endosar al cuerpo huesos de animales terrestres y peces, para propiciar su cacería (Caulín, 1779, p.96). Otro ejemplo del empleo de cierta forma de magia, es el descrito por Caulín según el cual, durante una incursión militar, dos jóvenes que se quedan en la aldea son azotados, ayudando con su aguante e imperturbabilidad, a la victoria en el combate remoto. La antropofagia ritual, parece haber tenido también una función bélica, ya que al ingerir corazones pulverizados de los enemigos, se pretendía obtener su fuerza para futuras incursiones. Otra de

las prácticas de connotación ritual efectuadas por los indígenas habría estado relacionada con los eclipses, durante los cuales hombres y mujeres efectuaban actos que Caulín atribuye a “... *la enmienda de su ociosidad y pereza en el trabajo*” (p.95). Otra práctica ritual practicada por las personas comunes, consistía en guardar batracios y tratarlos con mucho cariño, considerándolos propiciadores de la lluvia. Cuando aun así faltaba la lluvia, los animales eran azotados sin causarles ningún daño para provocar la anhelada precipitación (p.96).

Por su parte, y siguiendo las crónicas de Caulín, la actividad del piache se diferencia del rol ritual del común de las personas, en que se encuentra especializado. Una de las actividades en que los piaches parecen concentrar su actividad es en la de lanzar maleficios y a su vez, liberar a otros de sus respectivos maleficios. Estos procedimientos, que a los ojos de los profanos implicaban sobar, rezar, fumar tabaco, succionar partes del cuerpo, administrar brebajes y atar hierbas al cuerpo del enfermo, debieron ser lo suficientemente efectivos como para que rápidamente las familias criollas asentadas en la región, confiaran en dichos tratamientos, disponiéndose a pagar cuanto fuera necesario a los chamanes, como se verá más adelante.

Entre otras creencias y prácticas de los piaches, destaca la comunicación con los espíritus, que los frailes identifican con demonios y que por intermedio de esta comunicación, efectúan tareas imposibles para el resto de individuos (Caulín, 1779, p.99). Puede decirse que en el caso de los caribano, además del lanzamiento y liberación de maleficios, los piaches parecen estar especializados en la comunicación con seres espirituales, pero también en labores de curación por el empleo de plantas, cuyo efecto era, en muchos casos, emético y que se relacionaba con la curación de un mal espiritual. Esta práctica se llevaba a cabo no solo en el contexto pre-colonial, sino incluso ya establecidos los poblamientos hispánicos. Caulín (1779), reporta lo siguiente:

...quiero hacer mencion de una vanisima, y perniciosa

observancia, en que se hallan generalmente comprendidos, no solamente los Indios Infieles, y Christianos, sino muchos de los Españoles Americanos, que debieran enseñar à los Indios con el desprecio de sus supersticiones, y secuela de nuestras catholicas verdades. Luego que el Indio, ò otra persona, de los que viven entre ellos, adolece de alguna enfermedad extraordinaria, ò dolor vehemente, hacen juicio, que es maleficio, ò veneno, que le ha dado algun brujo, que por estas Provincias llaman Piaches. Aumentase la dolencia por la falta de medicina, y verdaderos Medicos, que hay en esta tierra; y luego, sin mas consulta, hacen diligencia de un brujo, para que los cure, prometiendoles la correspondiente gratificacion, si dán al enfermo libre de la enfermedad, ò dolencia”. (p.98)

De esta idea de la “gratificación” esperada por los chamanes, es posible deducir que en el contexto de la aldea tradicional, muchas veces estos intentarían ejercer una influencia interesada por sobre el resto de la población, ya fuera mediante la obtención de regalos o prestigio. Sin embargo, en la sociedad indígena, esta influencia estaba bien delimitada por el predominio de lo colectivo sobre lo individual, al punto de que los chamanes podían convertirse en víctimas mortales en caso de no cumplir con sus promesas. Ruiz Blanco (1690), reporta:

Si la enfermedad es graue, llaman à un hechizero para que los cure con enfalmoz: este los chupa, y fopla, clama invocando al demonio, y le ruega, que no le lleue al enfermo, que todavia puede viuir: y fi por defgracia fe muere, los parientes matan al Medico, poque errò la cura. (p.33)

El castigo aplicado al chamán ineficiente, parece ser un claro indicio de que este seguía estando claramente al servicio del colectivo. Posteriormente, en la sociedad colonial, el chamán se hallará nuevamente en peligro, esta vez producto de la victoria

simbólica y militar del cristianismo, aun cuando la visión práctica de los indígenas y de los mismos colonizadores, llevó a que ante la incapacidad de los sacerdotes para curar enfermedades y maleficios, se siguiera recurriendo a los chamanes.

## **2.5 El chamán en el contexto productivo de la aldea**

El chamán no es un individuo que aporte significativamente a la economía del grupo, sino que más bien debe ser sustentado por el resto de la comunidad. A este respecto, Marc de Civrieux (2015), escribe:

Él, a pesar de su apariencia física humana, no es un hombre terrestre sino un “espíritu celeste” encarnado en un cuerpo humano para vivir cerca del grupo y protegerle... ..Por eso vive retirado, marginado, aparentemente no integrado al grupo, no participando activamente en la vida comunitaria y viviendo en una habitación apartada, fuera de la casa comunal, como un extraño (p.49).

De acuerdo a esta información, puede deducirse que el chamán no es un individuo que ocupe un lugar preponderante dentro de la aldea caribe, y que tampoco participa de las labores domésticas. Esto lo confirma Tauste (1964), cuando hacia mediados del siglo XVII, escribe en referencia a los chamanes:

Estos tales son los que menos trabajan, porque, como les tienen veneración y temor por los embustes que les dicen, les fabrican sus casas y hacen sus labranzas; y, si acaso no tienen comida, se la ofrecen muy gustosos los demás por tenerlos propicios. (p.193)

Sin embargo, entre los caribes que para el siglo XVI no han desarrollado ningún tipo de estratificación social, el chamán es una figura hacia la cual no se guarda una particular reverencia. Por el contrario, puede llegar a sufrir la hostilidad del grupo, como ya se ha señalado. Su supervivencia como individuo y la supervivencia de su rol social está condicionada por la

efectividad de su proceder en beneficio de los miembros activos de la sociedad. Este trato hacia el chamán, contrasta notablemente con el que se le brinda a los ancianos, niños pequeños, enfermos y mujeres divorciadas, quienes eran sostenidos por el grupo mientras fuera necesario (De Civrieux, 2005, p.152). Al enfermo o al anciano no se les castiga por no poder servir a la comunidad, pero al chamán sí. Aun cuando no hay evidencia que sugiera la acumulación de excedentes por parte de los chamanes caribe, es posible inferir que en vista de que su sustento no deviene de una relación directa con su trabajo, tenía la posibilidad de acumular bienes aportados por individuos agradecidos con sus favores. Por su parte, en la exclusión de la cotidianidad y en el castigo del chamán inefectivo, puede identificarse la fuerza social que impide el ascenso y consolidación del chamán en jefe. Él, con las cualidades adquiridas a través de su entrenamiento, tal vez podría intentar obtener beneficios políticos o económicos superiores a los del resto de miembros de la aldea, pero el colectivo no se lo permite. Se evita así el encumbramiento del chamán, que acontece, por ejemplo, entre los arawako.

A este respecto, Sanoja y Vargas (1992) no solo coinciden en establecer una clara relación entre las funciones de gobierno y ritualística, sino que plantean la categoría del cacique-sacerdote arawak. Más aún, afirman que *“la transmisión del oficio de cacique-sacerdote, parece haber sido de naturaleza hereditaria, lo cual acentuaba el carácter de las desigualdades sociales dentro de la población aborigen”* (p.228). De este modo, se aprecia un claro contraste entre el rol marcadamente político de las figuras religiosas entre los arawako, con el orden social caribe en que la mayor parte de la religiosidad es de dominio colectivo y la especialización del chamán está supeditada exclusivamente a los intereses del grupo y no al suyo propio.

En este sentido, hay una amplia variedad de relatos etnográficos que parecen evidenciar la tensa relación de poder que se establece entre el chamán y el resto de la aldea, no solo

en el área amazónica o caribeña, sino en regiones bien distantes. Ya en 1949, en su artículo titulado: *Le sorcier et sa magie*, Lévi-Strauss reporta episodios que evidencian el temor que le genera a un chamán canadiense, el no poder cumplir con las expectativas que se depositan en él a lo interno de la aldea pero también en comunidades vecinas, así como miedo de perder el prestigio e incluso bienes materiales que pudo ir acumulando producto de su práctica, conforme esta viene siendo exitosa. Se trata, por ende, de situaciones perfectamente extrapolables a nuestro contexto en la sociedad caribe.

Con la instauración de la colonia en sus diversas manifestaciones y conforme desaparecen las formas comunitarias de distribución de alimentos y otros bienes producidos en la aldea, el chamán caribe sobrevivirá solo al incorporarse a la dinámica económica de la colonia, cobrando por sus servicios que antes habría tenido que cumplir, so pena de sufrir la propia muerte y expuesto a los peligros que entraña su nuevo rol marginal dentro de una sociedad gobernada bajo principios católicos y en el contexto histórico de la inquisición.

### **3. DISCUSIÓN**

#### **3.1 El chamán como punto de quiebre de la sociedad caribe**

En la conquista de sociedades estatales como la azteca y la inca, la toma del poder pasó por el control de lugares de poder (palacios, templos y centros urbanos, principalmente) y la captura o secuestro del gobernante. En una sociedad no estatal, como la caribe, no era posible para los conquistadores, encomenderos o frailes, tomar un centro poblado o secuestrar a algún gobernante que bien simbólica u operativamente, marcara una victoria definitiva. Por ende, las batallas militares, junto con los combates simbólicos, se extienden al menos durante décadas, aún en el contexto de la encomienda y de la misión. En esta dinámica de gran tensión social y política, el fraile y el chamán chocan continuamente en enfrentamientos en que los indígenas toman partido por uno u otro. En esta suerte de batallas espirituales,

podía darse, por ejemplo, que el chamán pusiera una cuerda en torno a una vivienda y anunciara que quien la rompiera, quedaría tullido. Los frailes, para deslegitimar el poder espiritual del chamán, pasaban la cuerda sin sufrir daño (Tauste, 1964, pp.189-90)<sup>5</sup>. Esto se hacía ante la vista de los demás indígenas, lo cual debió haber sido un duro golpe para el respeto detentado por los chamanes y el rol que podían estar cumpliendo para coadyuvar al mantenimiento de la estructura social. El propio Tauste relata numerosos ejemplos de este combate por el favor y respeto de los indígenas. En ocasiones, los piaches le atribuían al bautismo in extremis, la muerte del enfermo; en otros casos, lograban convencer a los indígenas ya convertidos al catolicismo para que no se bautizaran (p.194). Los ejemplos de este conflicto entre frailes y chamanes son numerosos, particularmente en la obra de Tauste, pero por razones de espacio no se detallan en este texto.

En todo caso, para el mantenimiento de la estructura social, como se ha dicho, un rasgo de los caribano es su no-dependencia exclusiva de la figura del piache para cumplir un rol superestructural, ya que la responsabilidad en la transmisión de mitos o la enseñanza de las tabúes, la participación en ritos, etc., era compartida por otras figuras dentro de la comunidad. La importancia particular del piache, en el proceso de instauración colonial, radica fundamentalmente en que en su rol de especialista, al perder importantes batallas sobrenaturales y simbólicas con los frailes, se deslegitima buena parte del imaginario cosmogónico que se relaciona con la estructura social, lo cual abre una brecha por la cual puede entrar la cosmovisión cristiana, junto con su respectiva manera de producir y de vivir.

En caso de que, como se ha planteado anteriormente, el chamán haya podido jugar, previo a la invasión europea, un rol revolucionario como emergente figura de autoridad, con la conquista, necesariamente devino en una figura conservadora. Tal vez, la contradicción intrínseca de la sociedad caribe del siglo XV y XVI, que se manifiesta a su vez en la contradicción del

chamán como figura conservadora o posible autoridad emergente, se decantó con el proceso de conquista y colonización a favor de la primera opción. Esta solución conservadora, junto con la resistencia armada, habría sido ineficiente para mantener la organización social caribe intacta, por lo que ya establecida la colonia en sus distintas formas, el chamán se adapta al nuevo esquema económico y se vuelve prestador de un servicio como sanador físico y espiritual.

Al establecerse el modelo colonial, con su organización política y social así como religiosidad particular, el chamán mantiene su rol funcional en un plano individual, pero pierde la mayor parte del rol político y simbólico que había jugado durante la conquista y del que Caygua es un ejemplo notable.<sup>6</sup> Así, su rol como sanador, sustentado en distintos saberes, lo cual incluye también una forma de psicología, sigue activo, sirviendo incluso a los propios criollos, pero pierde su rol como co-sustentador del status quo, deviniendo nuevamente en una figura socialmente marginada, aún cuando requerida en repetidas ocasiones. Vemos de este modo que la marginación del chamán, que durante el período anterior a la conquista, debió obedecer a una resolución de la tensión sociopolítica intra-aldea, ahora obedece a su papel secundario en una sociedad en que al menos aparentemente, predomina una cosmovisión cristiana. Es importante acotar, que este proceso de instauración colonial se produce de manera múltiple: por una parte, aparece la religiosidad católica, pero también está el poder militar europeo, su inusitada violencia e incluso la instauración de una espacialidad propia, con viviendas y mobiliario que rompen en buena parte con el modo de vida indígena, especialmente con la familia extendida que habitaba espacios colectivos no-estratificados como el bohío o patar (Tiapa, 2016; Peláez, 2021).

Puede decirse que la función del chamán deja de ser útil como mediación social en la medida en que por una parte, su poder sobrenatural es desafiado y por la otra, conforme la sociedad que



ha coadyuvado a mantener en equilibrio, se ha transformado. Por ende, la función del chamán debe transformarse, lo que como se verá, da cuenta de su carácter histórico.

### **3.2 Carácter histórico del chamanismo**

Ante la problemática que surge por la posible apariencia a-histórica del chamanismo, de acuerdo a lo que se derivaría de su aparente existencia en sociedades con distintas formaciones económico sociales, puede decirse que buena parte de sus rasgos trascendentes, son los que tocan problemas de índole psíquico, específicamente aquellos que pudieran haberse mantenido a través de distintas fases históricas de la humanidad. Esto no significa de ninguna manera que la psique individual esté desconectada o en oposición a la organización social y el sentido común que predomina en una determinada sociedad, como lo deja ver claramente Vygotsky (1934). Por el contrario, la salud mental, generalmente puede relacionarse, en el estudio de distintos contextos históricos, con la capacidad del individuo para adaptarse al rol social que le corresponde. Cuando se dice que el chamán puede curar en un sentido psicológico, aún al margen de la ciencia psicológica moderna, esto es posible por cuanto este puede devolver al individuo a su rol funcional dentro de la sociedad en una fase histórica concreta. Si por ejemplo, anteriormente, el chamán podía devolver la salud mental a un individuo de manera que este volviera a sus labores en el conuco, ahora podría devolver la capacidad para que se desenvuelva mejor en un entorno burocrático. Por otra parte, aquellos aspectos del chamanismo que abarcan las relaciones socio-políticas y productivas de una determinada fase histórica, tienden a desaparecer conforme esta fase se disuelve. Este proceso sería tan gradual, que en nuestro caso de estudio, podemos encontrar manifestaciones de la cosmogonía antigua de los indígenas en la actualidad, aún ligada con procesos productivos que subsisten, al menos parcialmente, desde antes del siglo XVI, como es el caso del conuco. Esta cuestión es evidente, si entendemos la

agricultura en relación con una ideología que hace las veces de superestructura, como lo plantea Márquez. (2017, p.139).

Sin embargo, también es cierto que con la instauración del Modo de Vida Colonial (pudiéramos hablar del advenimiento de la modernidad) y más adelante, del republicano, se produce una pérdida del significado socio-colectivo del chamanismo, lo cual podría ser una de las causas del auge contemporáneo de algunos enfoques neo-chamánicos centrados en el bienestar individual (Basset, 2007). En este sentido, las sociedades no-estratificadas en que se impone el interés colectivo sobre el interés individual, dejan lugar a sociedades de clases en que se invierte dicha dinámica. De este modo, el rol del chamán como sanador y echador-curador de males a individuos concretos, por razones casi siempre privadas, más bien se refuerza con el establecimiento de la modernidad. No es que el chamanismo pierde su carácter social, como se deduce de Vitebski (2006) sino que pasa a ser manifestación de otro tipo de sociedad. Por ende, la psicología —cuando se convierte en uno de los campos primarios de acción del chamanismo— no está de ninguna manera contrapuesta a lo colectivo, sino que es expresión de una totalidad concreta (Kosík, 1988).

De este modo, el fenómeno del chamanismo se conservará hasta el presente al menos en tres formas principales: la primera, en comunidades indígenas que mantienen parte importante de sus tradiciones productivas y relaciones sociales; la segunda, en el caso de prácticas New Age, que se han desarrollado a partir del siglo XX y suelen mezclar enfoques ecológicos con el uso de enteógenos, entre otras prácticas más o menos recurrentes; y por último, formas populares de religiosidad, en las que se combina la tradición originaria de determinados pueblos indígenas, con elementos africanos, cristianos y/o espiritistas (De Civrieux, 1974b; Alí, 2011; López-Pavillard, 2018).

#### **4. CONCLUSIONES**

El proceso de estratificación no era tan ajeno a los caribe,

puesto que ya los palenques estaban en un proceso del que aparentemente habían surgido clases sociales. Esta estratificación podría haber sucedido en parte por influencia arawaka, pero también gracias a que entre los palenques se cumplían algunas condiciones específicas probablemente comunes a otros grupos caribes.

El proceso de surgimiento de clases está relacionado con la capacidad de producir excedentes y una marcada sedentarización. Esto último, se cumplía en algunos poblados caribes, especialmente en el de Uyapari. La producción de excedentes era posible, especialmente por cuanto se había establecido ampliamente la semicultura.

La especialización, otra de las condiciones que propician el surgimiento de clases sociales, no parece estar presente entre la mayoría de los grupos caribes. Sin embargo, la única excepción vendría a ser justamente la figura del chamán, lo cual da pie a valorar la importancia de su rol en el establecimiento de las condiciones para el surgimiento de una estratificación social.

El chamán vendría a ser una de las figuras con más posibilidades para convertirse en jefe y ante la tensión social que su rol genera, se le aparta de la aldea y se le castiga si falla en su función especializada. La presión que el conjunto de la aldea ejercía sobre el chamán, venía dada por causa de su especialización, lo cual se relaciona con su escasa productividad para la economía agrícola, cazadora y recolectora.

Si bien es difícil identificar realmente hasta qué punto habría sido posible la consolidación de una figura que integrara al chamán con el jefe o cacique, a la manera de los arawakos, en cualquier caso y salvo excepciones puntuales, hasta el momento del arribo europeo a la zona, cualquier posible intento de los chamanes por encabezar una sociedad caribe estratificada, habría sido mayormente controlado por fuerzas sociales igualitarias y conservadoras.

Cualquier rol potencialmente revolucionario del chamán,

se vuelve necesariamente conservador cuando llegan los conquistadores, especialmente los misioneros, más aún cuando la parcial derrota simbólica de los chamanes, coadyuva al prestigio de los frailes.

Con el establecimiento de la colonia, los chamanes caribes toman un nuevo rol marginal, aunque análogo al que tuvieron hasta el S. XVI y solo participan de la dinámica económica del poblado, como prestadores de servicios mágicos y curativos.

Queda pendiente para otras investigaciones en curso, definir hasta qué punto la cosmovisión estratificada presente en la mayor parte de las tradiciones chamánicas americanas, podría sugerir la presencia de un discurso con una tendencia a la estratificación social.

## NOTAS

- 1 Aunque para este trabajo se emplea la categoría de chamán como concepto amplio, a partir de las características identificadas por Vitebski y que se cumplen en buena medida en nuestra área de estudio (como se verá más adelante), se conservará el término: “piache”, que emplean algunos de los cronistas de la época, cuando se haga referencia a sus respectivos escritos. También hay registro del uso del término: “puidei”. “piazán” y simplemente la aplicación de la categoría de: “hechiceros” y “brujos”.
- 2 Es bien sabido que el término “chamanismo” deriva de un grupo tribal de la actual Federación de Rusia, cuyas prácticas religiosas y socioculturales, vienen usándose de manera genérica para referirse a diversas actividades similares en distintas sociedades no-estatales alrededor del mundo, especialmente en Asia, África y América.
- 3 Esto sería posible teniendo en cuenta que incluso después del último gran cambio climático de hace 12.000 años, el contacto humano entre Asia y América pudo no haber desaparecido por completo, como lo atestigua el hecho de que el estrecho de Bering aún

sigue permitiendo el tránsito estacional de pueblos que por milenios han habitado la zona y como parece sugerirlo la relación cultural evidenciada en alguna tradición cerámica de la costa occidental de Sudamérica con el extremo oriente de Asia (Sanoja, 2013).

- 4 Idea de la esclavización como práctica extendida entre los caribes es descartada por Acosta Saignes (2014) cuando afirma que los individuos capturados adquirirían las costumbres de sus captores y sus hijos se consideraban caribes, por lo que es imposible equiparar esta figura a la de la esclavitud típica de ciertas sociedades de clases.
- 5 En el relato de Carabantes, ante el atrevimiento de los frailes, los indígenas contestan: “ tumacare, que quiere decir, no importa que ahora no hayas quedado lisiado, que después lo quedarás” (pp.189-90)
- 6 Es cierto que los colonizadores crearon roles políticos mediante los cuales un indígena era investido de una suerte de liderazgo con la finalidad de actuar como intermediario. Esa nueva función política, que en algunos casos pudo ser asumida por los chamanes, escapa por lo pronto de esta investigación.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Saignes, Miguel. (2014). Estudios de etnología antigua de Venezuela. Caracas, Venezuela: Centro Nacional de Historia. Archivo General de la Nación, Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
- Adame, Miguel Ángel. (2005). Contribución conceptual y metodológica en torno al chamán/chamanismo. Boletín de Antropología Americana, N° 41. pp. 65–88.
- Alí, Maurizio. (2011). Dejé el chianti por el yajé: notas etnográficas sobre una hibridación indígena-metropolitana. Cuadernos de Antropología, N° 21. Rescatado de: <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5689725.pdf>
- Apud, Ismael. (2013). El indio fantasmal es reclutado en la ciudad.

- Neochamanismo, sus orígenes y su llegada a Uruguay. Cuadernos de Antropología Social. N° 38, pp.57-83.
- Arranz Gómez, Noa. (2021). Puentes entre chamanes y teúrgos: medicina antigua para tiempos modernos. (Trabajo de grado). Universidad de Valladolid, España.
- Basset, Vincent. (2007). Un fenómeno ritual moderno: el neochamanismo. XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara. Rescatado de: <http://www.aacademica.org/000-066/1818.pdf>
- Barandiarán, Daniel de. (1966) El habitado entre los indios Yekuana. Antropológica, Sociedad de Ciencias Naturales. n° 16, pp. 3-38.
- Bate, Luis Felipe. (1993). Teoría de la cultura y arqueología. Boletín de Antropología Americana, N° 27, pp. 75-93.
- Bate, Luis Felipe. (1998). El proceso de investigación en arqueología. Barcelona, España: Crítica.
- Blanca, Rafael. (2008). Poblamiento del bajo Orinoco. Revista Copérnico. Año IV. N° 8, pp. 34-48.
- Biord Castillo, Horacio. (2001) Los aborígenes de la región centro-norte de Venezuela (1550-1600): una ponderación etnográfica de la obra de José Oviedo y Baños. Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello.
- Boas, Franz. (1964) Cuestiones fundamentales de antropología cultural. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Solar.
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1988). La Teoría del Control Cultural en el estudio de procesos étnicos. Anuario antropológico, N° 86, pp.13-53.
- Carabantes, José de. (1964). Cartas. En Carrocera, Buenaventura de Los Primeros historiadores de las Misiones Capuchinas en Venezuela. Caracas, Venezuela: Academia Nacional de la Historia.
- Caulín, Antonio. (1779). Historia Coro-graphica, natural y evangélica de la Nueva Andalucía. Madrid, España.
- Civrieux, Marc de. (1974a). El hombre silvestre ante la naturaleza.

- Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- Civrieux, Marc de. (1974b). Religión y magia kariña. Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello.
- Civrieux, Marc de. (1992). Watunna. Un ciclo de creación en el Orinoco. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- Civrieux, Marc de. (1998). Los Chaima del Guácharo. Etnología del Oriente de Venezuela. Caracas, Venezuela: Banco Central de Venezuela.
- Civrieux, Marc de. (2005). Los Cumanagoto y sus vecinos. Barcelona, Venezuela: Fondo Editorial del Caribe.
- Civrieux, Marc de. (2015). Mito y religión Kunuhana. Barcelona, Venezuela: Fondo Editorial del Caribe.
- Chirinos, José Orlando y Colmenares, Rita. (2000). Poder político y organización social en comunidades yukpas. Opción, N° 33, pp. 11-33.
- Doughty, Christopher. (2010). The development of agriculture in America: an ecological perspective. *Ecosphere* Vol.1 N° 6, pp. 1-11. Recuperado de: <https://esajournals.onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1890/ES10-00098.1>
- Eliade, Mircea. (2001). El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. México DF, México: Fondo de Cultura Económica de México.
- Galich, Manuel (2013). Nuestros Primeros Padres. La Habana, Cuba: Fondo Cultural del Alba.
- Gordon Childe, Vere. (1972). Introducción a la arqueología. Barcelona, España: Ediciones Ariel.
- Gordon Childe, Vere. (1996). Los orígenes de la civilización. México DF., México. Fondo de Cultura Económica.
- Gubrisic, Agustín. (2018). La sociedad azteca en debate: Estado, clases y estamentos. *La Izquierda Diario*. Recuperado de: <https://www.laizquierdadiario.com/La-sociedad-Azteca-en-debate-Estado-clases-y-estamentos>
- Harnecker, Marta. (1972). Los conceptos elementales del materialismo histórico. México D.F., México: Siglo XXI editores.

- Harner, Michael. (1977). *Hallucinogens and shamanism*. Londres, Inglaterra: Oxford University Press.
- Harris, Marvin. (1989) *Nuestra Especie*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Izquierdo-Egea, Pascual (2020). ¿Clases sociales en las sociedades precapitalistas? *Arqueología Iberoamericana*, N° 46. Recuperado de: <https://www.laiesken.net/arqueologia/archivo/2020/4611>
- Levi-Strauss, Claude. (1949). *Le sorcier et sa magie*. *Les Temps Modernes*, año 4 N° 41, pp. 3-24.
- López-Pavillard, Santiago (2018). *Chamanes, ayahuasca y sanación*. Madrid, España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Lowie, Robert. (1948). Some aspects of Political Organization among the American Aboriginies. *Journal of the Royal Anthropological Institute* n° 78. pp.11-24
- Pardal, Ramón. (1998). *Medicina Aborigen Americana*. Madrid, España: Editorial Renacimiento.
- Kosik, Karel. (1967) *Dialéctica de lo concreto (Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*. Caracas, Venezuela: Grijalbo.
- Margolies, Louise; Gasparini, Grazziano. (1989). *Arquitectura popular venezolana*. Caracas, Venezuela: Fundación Eugenio Mendoza.
- Margolies, Louise; Gasparini, Grazziano. (2005). *Arquitectura indígena venezolana*. Caracas, Venezuela. Editorial Arte.
- Márquez Maury. (2017). Agroculturalidad y patrimonio bio-cultural: una mirada desde el patrimonio cultural. *Missoes, Revista de Ciencias Humanas y Sociales*. v.3 N° 1, pp.132-153.
- Morales Méndez, Filadelfo y Arvelo-Jiménez, Nelly. (1981). *Hacia un modelo de estructura social caribe*. *América Indígena*, N° 4, pp. 603-626.
- Moreno, María Rosas; Cortázar Rodríguez, Cynthia; Remigio Montero, María del Carmen. (2017). *Una conquista, dos visiones*. *InterNaciones*, N° 12, pp. 81-101.
- Navarrete, Rodrigo. (2005). *Empalizadas, Palenques y Caciques*:



- Arqueología y etnohistoria prehispánica tardía y del período de contacto temprano en el Bajo Unare (Llanos orientales venezolanos). *Boletín Antropológico*, vol. 23 N° 65, pp.263-293.
- Peláez Machado, Guillermo. (2020). *Alma ahuyentada. Religiosidad en la conquista de los pueblos Karibe. Ensayo y Error*, N°. 58, pp.56-69.
- Peláez Machado, Guillermo. (2021). *Los Caribes de Nueva Andalucía. Espacio y objetos en la instauración del Modo de Vida en las Misiones. (Tesis de maestría). Universidad Nacional Experimental de las Artes. Caracas, Venezuela.*
- Ramírez, María Clemencia. (1997). El chamanismo, un campo de articulación de colonizadores y colonizados en la región amazónica colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*. Instituto Colombiano de Antropología. Vol. XXXIII. pp. 167-184.
- Ruiz Blanco, Matías. (1690). *Conversión de Píritu de indios cumanagotos, palenques y otros. Madrid, España: Editado por: Juan García Infançon.*
- Sanoja, Mario. (1979). *Las culturas formativas del oriente de Venezuela. Caracas, Venezuela: Academia Nacional de la Historia.*
- Sanoja, Mario. (1997) *Los hombres de la yuca y el maíz. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana.*
- Sanoja, Mario. (2013). *El alba de la sociedad venezolana. Caracas, Venezuela: Archivo General de la Nación.*
- Sanoja, Mario; Vargas, Iraida. (1992). *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.*
- Simón, Pedro. (1987). *Noticias históricas. Caracas, Venezuela: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.*
- Tauste, Francisco de. (1964) *Misión de los religiosos capuchinos de la provincia de Aragón en la Provincia de Cumaná. En: Carrocera, Buenaventura de. Los Primeros historiadores de las Misiones Capuchinas. pp.165-255.*

- Tiapa, Francisco. (2016). Sistemas interétnicos, matrilocalidad y construcción colonial del patriarcado en el oriente de Venezuela, siglos XVII-XVIII. *Procesos Históricos*, N° 29, pp. 45-76.
- Ullán de la Rosa, Javier. (1999). El chamanismo de los indios Ticuna del Amazonas: Entre la religión, la magia y la representación dramática. *Antropológicas*. N° 3, pp.31-54.
- Vargas, Iraida (1990). *Arqueología, ciencia y sociedad*. Caracas, Venezuela: Trinchera.
- Vygotsky, Lev. (1934). The problem of the environment, en *The Vygotsky Reader*, pp. 338-354. Rescatado de: <https://www.marxists.org/archive/vygotsky/works/1934/environment.htm>
- Vitebsky, Piers. (2006). *Los chamanes*. Hohenzollernring, Alemania: Evergreen.
- Wasson, Robert Gordon; Kramrish, Stella; Ott, Jonathan y Ruck, Carl. (1992). *La Búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Wasson, Gordon; Hoffman, Albert; Ruck, Carl. (2008). *The road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries*. California, USA: North Atlantic Books.