

**Cosmología y transformación
en la percepción de los *kichwa- lorocachi*
del pueblo ancestral *Kawsay Sacha*.
Río Curaray. Amazonía ecuatoriana**

*Cosmology and transformation in the perception
of the kichwa-lorocachi of the ancestral people Kawsay Sacha.
Curaray river. Ecuadorian amazon*

Diego Fernando Yela Dávalos

Universidad de Cuenca

diegoyela@gmail.com

Código Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7004-8101>

Resumen

Este artículo es resultado de un estudio más amplio que indaga elementos del sistema cosmológico kichwa. La temática ha sido explorada desde la década de los 80 a partir del llamado *giro ontológico perspectivista* que conjuga modelos teóricos resultado de diferentes trabajos etnográficos con un interés común por plantear alternativas al tradicional dualismo entre naturaleza/cultura. A partir de una metodología etnográfica basada principalmente en las percepciones de la gente local, el artículo tiene como objetivo evidenciar descriptivamente cómo ciertos marcadores culturales: chamanismo y construcción del cuerpo, mítica local y percepción territorial son retratados. De los datos recolectados se concluye que dicha retracción obedece a lo atractiva que se muestra la modernidad y sus tecnologías principalmente hacia las nuevas generaciones. Por otro lado, tenemos la pausa en el traspaso generacional de conocimientos tradicionales. Esto inserto en una particular dinámica socio económica en un territorio situado al margen de los polos urbanos de desarrollo moderno.

Palabras clave

Cosmología, transformación cultural, ontología, territorio, etnopolíticas, chamanismo.

Forma sugerida de citar: Yela Dávalos, D. F. (2020). Cosmología y transformación en la percepción de los kichwa-lorocachi del pueblo ancestral Kawsay Sacha. Río Curaray. Amazonía ecuatoriana. *Universitas*, 32, pp. 193-210.

Abstract

This article is the result of a larger study that investigates elements of the Kichwa cosmological system. The theme has been explored since the 80s from the so called perspectivist ontological turn that combines theoretical models resulting from different ethnographic works with a common interest to propose alternatives to the traditional dualism between nature / culture. Based on an ethnographic methodology based mainly on the perceptions of local people, the article aims to show descriptively how certain cultural markers: shamanism and body building, local mythic and territorial perception are retracted. From the data collected, it is concluded that said retraction is due to the attractiveness of modernity and its technologies, mainly towards the new generations. On the other hand we have the pause in the generational transfer of traditional knowledge. This is inserted in a particular socio-economic dynamic in a territory located outside the urban centers of modern development.

Keywords

Cosmology, cultural transformation, ontology, territory, ethnopolitics, shamanism.

Introducción

La Amazonía es el bosque tropical más extenso del planeta (6.7 millones de km²). Como ecosistema alberga el 10% de la biodiversidad en el planeta. El río Amazonas se extiende por más de 6600 km, se alimenta de cientos de afluentes y detenta una riqueza ictiológica única en el planeta. Es un espacio culturalmente diverso, donde conviven de un lado, pueblos vinculados en relación directa con los recursos naturales, y por otro, se dan procesos de urbanización acelerada marcados por ejes de desarrollo industriales y comerciales.

La provincia de Pastaza se encuentra en el centro sur de la región amazónica. Con una superficie de 29 375 km² detenta tres pisos ecológicos continuos: piedemonte andino, bosques muy húmedos premontanos y bosque pluvial premontano (Báez, 2004). Las altas precipitaciones mantienen un hábitat excesivamente húmedo la mayor parte del año. Hidrográficamente Pastaza tiene seis cuencas donde se sitúan los ríos *Copataza*, *Capahuari*, *Bobonaza*, *Corrientes*, *Pindoyacu* y *Pastaza*.

Antes de la presencia europea, las diferentes sociedades tribales pugnaban por definir territorios en concordancia a sus propias formas de manejo espacial.

Su adaptación a diversos biomas se mantuvo —como hasta estos tiempos— en ciclos de cultivo agrícola, barbecho, roza y quema, así como el aprovechamiento de la várzea dentro de patrones agrícolas itinerantes alternados con actividades de caza, pesca y recolección (Santos Granero, 1996; Vallejo, 2006).

Al momento de las primeras incursiones españolas de mano con las misiones franciscanas, grupos de filiación *tukano* se asentaban en la ribera del Napo, en tanto hacia el sur en el Pastaza se encontraban los *zápara* quienes se desenvolvían en un continuum de guerra y alianzas intertribales frente a tribus shuar. Los *zápara* para el siglo XVI ocupaban el medio y alto Curaray. Al siglo XVII este espacio se encontraba dominado por tribus encabellados, *avijiria* y *omagua*. Para la época colonial los jesuitas ocuparon los ríos Bobonaza, Tigre y Pastaza, en tanto los dominicos mantenían las misiones de los canelos y *zápara*. Hacia el siglo XVIII según datos de los misioneros, la zona estaba dominada por *chontoas* o *garrinchas* quienes luego fueron identificados como canelos (Vallejo, 2006, p. 227). Entre estos había distintos linajes —que perduran hasta ahora— como los Gualingas, Santis e Inmundas, quienes se extendían hasta la desembocadura del *Bobonaza* en frontera con los coronados o *andoa*.

En el siglo XIX se instauró el sistema de haciendas que a través del peonaje controló la cuenca del Curaray. La sociedad indígena se integró a las redes de comercio local mediante las misiones y la dinámica de hacienda. En este contexto se dio un importante colapso demográfico de los *zápara*, quienes hasta la primera década del siglo XX ocuparon la cuenca del Curaray, la misma que pasó a ser de dominio *kichwa* hasta la actualidad. Estas transformaciones suponen cambio de patrón lingüístico y cultural *zápara* por el *kichwa*. Sin embargo, la virtual desaparición de los *zápara* no constituye un acto físico, encontrándose estos subsumidos en el complejo *kichwa* (Muratorio, 1987; Santos, 1996; Vallejo, 2006; Trujillo, 2001; Moya, 2007; Bilhaut, 2011). En este sentido también se transformó el sistema de manejo del espacio, el cual pasó a ser ocupado por *ayllus* o familias ya denominadas *kichwa* basadas en asentamientos comunitarios con formas de organización asentadas en el parentesco y la figura de un chamán fundador (Vallejo, 2006, p. 34; Whitten, 1976, p. 170).

Lorocachi pertenece al pueblo ancestral kichwa *Kawsak Sacha*. En el año 2008 fue reconocido por el Estado ecuatoriano a través del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE). Para el año 2011, *Kawsay Sacha* obtuvo la titulación de su territorio con 190 000

hectáreas habitadas aproximadamente por sesenta familias. Las comunidades que la conforman son: Nina Amarun, Macao, Sisa, Lorocachi, Jatun Playa, Victoria; y en el río Pindo, la comunidad de Yanayacu.

Kawsay Sacha mantiene un sistema rotativo de autoridades elegidas cada dos años en asamblea general. Las principales amenazas a su gestión territorial se pueden sintetizar en: 1) presión de contingentes madereros que suben desde el Perú, actividad registrada desde hace más de dos décadas; 2) las presiones desde San José de Curaray hacia los recursos del río, pesca y sobre recolección de huevos de charapa; y 3) la expansión de la frontera extractiva hacia el centro sur de la Amazonía ecuatoriana.

El 22 de octubre del 2018, el Estado ecuatoriano anuncia la licitación de los bloques 86 y 87. El crudo sería llevado al oleoducto norperuano mediante acuerdos con PETROPERÚ. El Estado afirmó haber realizado un análisis de impactos de los bloques 86 y 87, concluyendo que el impacto sería mínimo ya que en esos bloques no existen comunidades. Sin embargo, estos bloques e sobrepone a los territorios de las comunidades *kichwa* de *Kawsay Sacha*, *shiwiar*, *zápara* y de Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario (PIAV).

La estrategia metodológica aplicada para extraer datos se basó en la aplicación del método etnográfico: trabajo de campo, observación directa y participante. Se establecieron relaciones de confianza con los sujetos conocidos¹ (informantes) para aplicar diferentes herramientas: prospección del espacio físico y social, historias de vida a adultos mayores, micro talleres para establecimiento de genealogías, trazo de mapas de área, micro talleres de oralidades y percepción de recursos naturales. Para completar la observación participante se trabajó con registros de diario de campo.

Dentro de las herramientas testimoniales, se hizo entrevistas abiertas a diferentes miembros de la comunidad, así como a personas externas con conocimiento de la dinámica cultural *kichwa*. Se trabajaron dos historias orales alrededor de las perspectivas sobre la eticidad *kichwa* basadas en el *sumak kawsay*, (buen vivir) *sumac allpa* (buena tierra, ecosistemas saludables) y el *sacha runa yachai* (conocimientos tradicionales).

1 Irene Vasilachis propone una redefinición entre el tradicional investigador e informante por la epistemología del sujeto cognoscente y el sujeto conocido. Esta última se dispone a hablar allí, donde la epistemología del sujeto cognoscente calla, mutila o limita. La propuesta intenta que la voz del sujeto conocido no desaparezca detrás de la del sujeto cognoscente, o sea tergiversada como consecuencia de la necesidad de traducirla de acuerdo con los códigos de las formas de conocer socialmente legitimadas (Vasilachis, 2009, p. 50).

Las percepciones sobre territorio, territorialidad y cosmologías se las recabó partir de dos discursos diferenciados, uno más ideológico y político y otro desde lo cotidiano/vivencial. El primer discurso lo representa un docente con educación media, y larga trayectoria en la ex OPIP quien maneja el conocimiento ancestral *Sacha Runa Yachai*. Otras perspectivas fueron trabajadas a través de entrevistas abiertas y profundas a personas de la comunidad que, si bien no están relacionadas con el trabajo político, detentan un excelente conocimiento de las particularidades culturales que se enfocaron en este estudio. Se destaca el trabajo con una persona conocedora de las prácticas curativas tradicionales basadas en la ingesta de *ayahuaska* (*Banisteriopsis caapi*).

La propuesta teórica se la plantea a través del perspectivismo amerindio amazónico la cual basa su postulado en el llamado *giro ontológico* sobre una forma de ver el mundo vigente en las tres américas indígenas que afirma que los seres humanos no son los únicos sujetos del universo (Ruiz & Del Cairo, 2016, p. 193. Viveiros de Castro, 2004). Según esta teoría el pensamiento indígena establece un solo sector de convivencia entre naturaleza y sociedad. Es decir, para estos pueblos, la relación con cada elemento de la naturaleza se convierte en parte de su universo vivencial, cotidiano y transespecífico. Dentro de las cosmologías y ontologías *shuar*, *candoshi*, *kichwa* o *kayapó* una persona puede ser pariente de un venado, tener un cuñado paujil, un antepasado jaguar o establecer una relación interdependiente con un cerro o una cascada. A diferencia de las sociedades modernas donde los sectores natural y social están separados, las cosmologías amerindias detentan un *continuum* en los mismos.

Problemática. La retracción del chamanismo como modelo de cohesión social

Para Viveiros de Castro el chamanismo amazónico se define como “la habilidad de ciertas personas para traspasar barreras corporales y adoptar la perspectiva de subjetividades alo-específicas con miras a dirigir relaciones entre estas y los seres humanos” (Viveiros de Castro, 2004, p. 43). También se lo relaciona con la estructura fundacional de un *ayllu* o con modelos recurrentes de cacicazgo amazónico (Whitten, 1976; Oberem, 1980).

Se evidencia que en Lorocachi el chamán o *yachag* ya no detenta la misma fuerza de articulación o cohesión en las relaciones sociales del mundo

kichwa como hace unas décadas. Tampoco se proyecta dentro de una estructura político religiosa que regule la convivencia del *ayllu*.²

Al momento de la investigación en la comunidad existían dos chamanes. El primero no cumplía ninguna función política ni otra relacionada a la curación. Con el tiempo perdió la confianza de gran parte de la comunidad, la gente no lo consultaba y la relación se mantenía entre acusaciones de prácticas relacionadas con daño o maldad; por su parte el chamán aducía envidia. Como resultado existió una conflictividad materializada en increpaciones mutuas y amenazas de muerte. El segundo era más respetado, tenía más conocimiento de herbolaria y tradición curativa, sin embargo, no era un referente de articulación social, vivía ocasionalmente en Lorocachi, ya que mantenía su residencia en la comunidad de Victoria.

Las percepciones apuntaban a identificar dos tipologías de chamanes, los *bankus* y los *tawakeros*. Los primeros pueden conversar con los espíritus de los muertos y son muy respetados. Se dice que constituyen el nivel más elevado que se puede llegar en la formación de la persona chamán. Sin embargo, los *tawakeros* son temidos por los mismos *bankus* ya que dominan con más precisión el arte de la magia, el daño y la brujería. Según aduce un entrevistado: “ellos ven en esperma y dicen este es fulano, sin que uno le diga nada” (Historia de vida, Jorge Cuji, *kichwa*. Lorocachi. Edad 70 años).

Varias narrativas apuntan a la existencia de chamanes enemigos de una comunidad específica, que encierran a los animales manteniendo a la fauna en encantamiento (*tupashca* o *ukuy tupashca*), causando un colapso en la dinámica de usufructo territorial.

Los *kichwa* reconocen particularidades hieráticas y la necesidad de interactuar con diversas clases de espíritus y divinidades tanto telúricas o uránicas como del inframundo:

Los chamanes toman *ayahuaska* y encierran en un puerto a todos los animales. Tienen sus soldados o *supay*. Cierran las puertas con candados. Otro chamán no puede abrir esta puerta a menos que sea más poderoso que el primero. (Historia de vida, Jorge Cuji, *Kichwa Lorocachi*. Edad 70 años)

2 En las familias *kichwa* de Lorocachi hay la persistencia de un abuelo chamán fundador del *ayllu*. Este detalle concuerda con la estructura de chamánismo y regulación *ayllu* definida por Whitten (1976).

En Lorocachi los informantes de edad avanzada identificaban espacios en su territorio donde los animales fueron encerrados por un chamán enemigo ya fallecido.³

La retracción de ciertos signos culturales en especial y de la práctica chamánica se la puede explicar por un lado a través del concepto de transculturación y etnogénesis. La transculturación (Reeve, 2002; Oberem, 1980), es un proceso histórico común a todos los pueblos de la Amazonía ecuatoriana. Consiste en la adquisición de una nueva identidad étnica a través de matrimonios interculturales. En Lorocachi se dieron procesos que han fluctuado históricamente a partir de los cuales nuevas codificaciones culturales se hallan constreñidas en gran parte por la influencia de la modernidad y el capitalismo a través de las misiones, la explotación cauchera desde las haciendas, el batallón instaurado y ahora alrededor de la atracción de las nuevas generaciones hacia elementos modernos situados en los polos urbanos principalmente.

La etnogénesis es un estado complementario a la transculturación que supone la construcción de nuevas categorías de identidad que trascienden divisiones étnicas locales (Reeve, 2002). La figura del chamán en este caso no está asumida como modelo inmanente con un sentido articulador social y político del *ayllu*, pero sigue evidenciada a través del discurso en ciertas narrativas y principalmente en referencia a la estructura mítica y de parentesco. En este sentido vemos que la cautela hacia la actividad chamánica se muestra en las afirmaciones identitarias y de competencia que surgen en ciertos contextos en el marco de conflictividades tanto al interior como al exterior de la comunidad.

En la actualidad muchos chamanes son asesinados por acusaciones de homicidio. Las denuncias las promueven tanto la gente común como otros chamames, por lo general enemigos, quienes identifican al supuesto asesino. Como consecuencia de esta problemática en las narrativas de los informantes persistía la idea del poco interés manifestado por las nuevas generaciones para involucrarse en el aprendizaje del chamanismo. En otro aspecto se hablaba de la dificultad y persistencia psicológica y física que supone ciertas

3 En este sentido en varias entrevistas y conversaciones especialmente con personas mayores, se afirmaba que los registros en la reducción poblacional de fauna silvestre tenía su origen en la actividad de ciertos chamanes quienes “encierran a los animales”. En Lorocachi se dio un conocido caso al respecto, se sostenían el hecho de que un chamán X encerró a los animales en el *ukupacha* o inframundo. Una vez que este individuo abandonó la comunidad, poco a poco las poblaciones de animales se restablecieron (Información extraída del micro taller de recursos naturales, Lorocachi 2018).

prácticas formativas como las abstenciones sexuales y alimentarias (*sasi*) que tiene que soportar un aprendizaje de chamán.

Bajo estos parámetros se pretende contestar a la pregunta cómo se expresa la transformación cultural de ciertos signos relacionados con sus sistemas cosmológicos en este caso el chamanismo, la mítica y la construcción social del cuerpo.

Transformaciones en la cosmología *kichwa*

Dentro de las míticas y cosmológicas de los pueblos indígenas en general y de los *kichwa* en particular, notamos que el proceder de los seres de la naturaleza se fundamenta como una ontología más dentro de las percepciones asociadas con la interpretación del mundo y explicitadas en sus prácticas de manejo territorial.⁴ En este sentido, es patente la relación social que los humanos establecen con animales y ciertas subjetividades del entorno. A manera de ejemplo —con ciertas variaciones de forma con respecto a otros grupos amerindios amazónicos— en la cosmología *kichwa* se notan que ciertas entidades transespecíficas (espíritus, *supay*, *ayakuna*) residen en diferentes contextos territoriales y detentan atribuciones humanas, incluso investidos en ropaje de humanos. Para los *kichwa* todos los animales de la selva poseen una entidad (*supay*) que los guía por el territorio, los protege de los humanos, tiene forma de animal, inclusive van investidos con ropaje humano.

La entidad articuladora del mundo espiritual con la esfera de lo masculino es *Amazanga* quien es el *dueño* de los animales de la selva. A este únicamente lo pueden *ver* las personas chamanes, quienes —como se anotó— sirven de canalizadores entre estas entidades y el mundo de lo tangible, generalmente a través de estados modificados de conciencia basados en el uso de sustancias psicoactivas como el *ayahuaska*.

4 Etimológicamente ontología significa el “el estudio del ser”: *ontos*: ser, ente, y *logos*: estudio, discurso, ciencia, teoría. La ontología estudia la naturaleza del ser, su existencia y realidad. Desde la antropología contemporánea se teoriza a partir del llamado “giro ontológico”, lo cual ha influido en la comprensión del *corpus* de interpretación cultural dentro de la relación naturaleza sociedad. En este sentido el “giro ontológico” atrae una serie de planteamientos relacionados entre sí en la búsqueda de alternativas al modelo naturalista de la racionalidad moderna cartesiana. Estas propuestas discuten un modelo que pone en dilema la manera en que la antropología tradicional interpreta las formas de interacción de las sociedades con su entorno (Ruiz, & Del Cairo, 2016). En este sentido se define subjetivación-objetivación a la forma como toda sociedad genera representaciones sobre el mundo (cosmología), tanto objetiva como subjetivamente, esta última especificada especialmente en los campos de la religión y las artes.

En síntesis, estos *supay* del *allpa* o de la biosfera cuidan el territorio o *kaipacha* y establecen una relación constitutiva con el chamán.

Por su parte, *Nunguli* es la entidad que rige el mundo de lo femenino, enseña a las mujeres a cuidar de la chacra, a preparar chicha de yuca entre otras actividades relacionadas con el mundo agrícola. De esta manera los discursos mitológicos son mediados siempre por estas dos esferas: *Nunguli* y la chacra, femenina, *Amazanga*, masculina.

Otra variable está formulada por Whitten (1976, p. 59) en su análisis sobre las actividades masculinas y femeninas donde considera importantes estos discursos constituyentes con esferas simbólicas asociadas a espíritus principales o símbolos clave. En este sentido, las mujeres, la chacra y el espíritu femenino *Nunguli* por una parte y los hombres, la selva y el espíritu masculino *Amazanga* por otra, están estrechamente vinculados formando una complementariedad en la esfera simbólica del mundo *kichwa*.

Tenemos una noción adicional que engloba a los espíritus del agua o *yaku supay* a la que Whitten (1976) denomina hidroesfera, representada por un tercer símbolo clave: *Sungui*. Se establece posteriormente una dicotomía entre cultura y naturaleza a la que se considera equivalente a la dicotomía entre *Nunguli* y *Sungui*. El contraste entre *Nunguli* y *Sungui* está mediado por *Amazanga*. Así *Amazanga*: hombres y selva están vinculados, tanto a la cultura como a la naturaleza, mientras que *Nunguli*: mujeres y chacra representan la cultura y la naturaleza domesticada.

Estas tres entidades en su condición de símbolos claves, son paradigmas que ordenan la comprensión de la gente sobre el sistema ecológico en el que habitan (Guzmán, 1997, p. 207).

Las formas de la práctica chamánica

En varios estudios amazónicos se puede ver la persistencia y durabilidad del chamán como un canalizador de *mundos* y poseedor de la sabiduría cosmológica (Calavia, 2004; Descola, 2004; Chaumeil & Chaumeil, 2004; Reeve, 2002; Oberem, 1980; Whitten, 1976; Viveiros de Castro, 2004). El perspectivismo amerindio está relacionado con dos sistemas significativos perdurables: la estimación simbólica de la caza y la relevancia del chamanismo (Viveiros de Castro, 2004, p. 42). Se afirma que el campo del conocimiento local, en especial del conocimiento del mundo de la caza se aborda

desde varias ópticas, entre estas la cognitiva y etnobiológica, relacionadas estas con una multiplicidad de temas, especialmente los saberes y conocimientos del mundo de lo sobrenatural.

Los *kichwa* asignan aspectos demográficos a los diferentes períodos de tiempo relacionándolos con la estructura del *ayllu* y con el chamanismo, es decir antes hubo más *runa* (personas) ancestrales que ahora contemporáneos. La estructura de un *ayllu* en los *kallaric uras* (tiempos o narrativas antiguas) concuerda con la definida por Whitten para los *kichwa canelo* como una red hipotética de almas entrelazadas entre sí que se extiende hacia atrás desde antes de los *tiempos de la destrucción* hasta los *tiempos antiguos* (Whitten, 1976, p. 169).

Dentro de lo que supone las formas de las prácticas, los informes describen cómo los chamanes usan su poder insertándose en el sueño (*muskuy*) de sus víctimas. Atrapar el *muskuy* de una persona significa tomar su alma en el sueño y enfermarla (Bilhaut, 2011). En otros casos los chamanes evían animales peligrosos cuando la gente está en vigilia como se nota en el siguiente testimonio:

A mí el *Sinchi Yachag* me mandó al tigre para que me ataque, pero tenía cinco perros cazadores, eso me pasó aquí en Lorocachi. Ahora que ha muerto el *Sinchi Yachag* estoy tranquilo, a mí y a mi esposa no nos dejaba tranquilos, en nuestra casa, nosotros quedamos dormidos y quería matarnos en el sueño, pero como digo yo soy católico y todas las tardes pido a Dios y no me permitió y el perro también ladraba y cuando me iba al monte me mandaba al tigre. Hay veces que comía tres o cuatro de esos ajíes picantísimos en el plato, eso el que come ají se le corre el tigre. Eso decían los viejos cuando uno va al monte el tigre sale, y cuando uno deja la pisada el tigre es que pone la mano, para comprobar ha de ser y ahí no más llega la mano y le quema al tigre. Cuando no es así el tigre busca para matar.

Yo maté tres tigres mandados por chamanes, este chamán de ahora ya me hizo prueba en culebras, en boas, en brujerías, y no me pudo tocar, eso que es mi compadre. Ya los chamanes de afuera me indicaron que es él, que es para mí, pero afectó a otro, pero como no me topó a mí y afectó a mis nietos. Yo le hablé claro, le dije compadre, porque me dañas si me haces daño, hazme a mí no a mis nietos a mi nuera, le dije frente a frente, si quieres má-tame a mí ya estoy cansado de la vida, pero de frente. (Historia de vida, Jorge Cuji. 70 años)

Para los *kichwa* una vez que un chamán malo muere es motivo de tranquilidad, pues su alma ya no puede hacer daño. En el mismo testimonio el informante relata:

El chamán *Sinchi Yachag*, me enfermó un día me encontré muriéndome, algo soñé le hizo daño a mi hijo, le saltó el mal a él, le dio muchos granos en la cabeza y estaba ya pudriéndose. En el hospital no pudieron curarle. Desde que el guambra tenía 15 años él empezó a joder, cuando uno vive tranquilo en su casa en paz con su familia le tienen envidia los chamanes.

En esta narrativa se puede ver ciertas etapas de la enfermedad chamánica. La primera es cuando el chamán enemigo toma el *muskuy* de la víctima y salta el daño al hijo de ésta. Tanto niños como mujeres son susceptibles de ser heridos por los dardos espirituales del *yachag* enemigo. La segunda es la curación que siempre se la hace a través de un chamán más poderoso que el causante del daño.

Según Whitten la enfermedad y envidia mantienen un singular paralelismo. Esta tiene que ver mucho con la estructura del *ayllu* y las relaciones de parentesco que se dan al interior de este. Muchas veces los dardos espirituales dirigidos contra una persona rebotan y vuelan por el espacio del *ayllu* hasta que penetra en una casa dirigiéndose hasta el cuerpo más vulnerable de un niño o un joven (Whitten, 1976, p. 176).

La enfermedad que no puede ser curada con simples medicinas, hierbas caseras o en su defecto ruegos a los espíritus o a los santos cristianos, es considerada directamente daño chamánico. En este sentido, entre los *kichwa* de Lorocachi se manifestaban encuentros de envidia mediados por un daño que realiza un chamán pariente o conocido. Éstos son contratados para matar o *ven* en la víctima un potencial enemigo o rival. El matar se articula a un ejercicio de aprendizaje chamánico, claramente expresado por quienes tienen que atravesar una serie de demostraciones herméticas para perfeccionar su proceso empírico de aprendizaje.

Expresiones míticas y transformación cultural

El mito como un dispositivo funcional construye ordenamientos temporales y espaciales definidos en su descripción y evento. El mito es un dispositivo que ubica a la humanidad en tiempo e historia (Surrallés & García

Hierro, 2004). Su conceptualización puede abstraerse como una secuencia estática de acontecimientos pre-situados diacrónicamente. En una intersección entre los mundos cotidiano y simbólico se puede comprobar que la narrativa mítico-discursiva de los sectores natural y social, son en esencia disímiles a las que distinguimos en las sociedades occidentales o blanco mestizas, donde mantenemos una brecha intersectorial definida entre naturaleza y sociedad.

Es patente que ciertas estructuras sociales de pensamiento mítico se integran en el mundo de lo tangible e intangible. En el caso que nos ocupa, los chamanes son agentes que relacionan las diferentes mundologías, desde la esfera de lo subjetivo sobrenatural hasta el mundo tangible.

La expresión mítica configura un *telos* donde los escenarios son definidos por una superorganicidad deontológica. A manera de ejemplo en ciertas míticas kichwa se nota cómo un jaguar perdona la vida a un cazador, o un *paujil* aconseja a un chamán o la madre de las *chakras* o de la agricultura *Nunguli* mantiene una relación con las mujeres. Esto indica que a través de la mítica se muestra a estas subjetividades como entes civilizadores, docentes, consejeros y castigadores. En suma, estas entidades están supeditados a una deontología persistente, dentro del marco del animismo expresados en la mítica local.

Para el pensamiento indígena, en la discursividad del mito, los seres de la naturaleza se perciben desde el *status* de humanidad, mas no de especie; es el animal y los vegetales quienes se encuadran en muchos casos deontológicamente en relación a los humanos. Estos demuestran sus cualidades específicas para orientar sus empresas cotidianas especialmente a través del mundo de los sueños y las premoniciones. Las diferentes transformaciones y transmutaciones antropozoomórficas se materializan en el ámbito social y son confrontadas en el campo del parentesco reconstituyéndose dentro del mito y la realidad a través del chamán como árbitro de los diferentes espacios de su mundo⁵. Muchos *ayllu kichwa* se identifican con un antepasado pariente animal y chamán, rasgo mítico que también se ha retractado en las representaciones modernas de la y el sujeto *kichwa*. En la mitológica de este pueblo están presentes héroes culturales *zápara* lo cual se explica a partir del proceso de transculturación y etnogénesis que ha subsumido la cultura *zápara* en la *kichwa*.

5 Como ejemplo tenemos en este texto el relato de Jorge Cuji en relación al chamán Sichi Yacchag quien le envió un jaguar a través del sueño con intencionalidad de daño.

Para los *kichwa* en Lorocachi la metafísica relacional entre entidades y seres humanos se define en el mito, sin embargo, las transmisiones generacionales mitológicas se volatilizan y pierden continuidad. Según los datos recogidos, no existe interés en muchos padres jóvenes en edades de treinta a cincuenta años en transmitir la mítica tradicional a las nuevas generaciones. Los marcadores culturales relacionados con la transmisión de estas narrativas se volatilizan por diferentes transformaciones en el comportamiento generacional. Espacios de distensión y cohesión social tales como la *hora de la guayusa*, la discusión sobre los sueños o (*muskuykuna*) al amanecer se han rescindido, muchas familias jóvenes no lo practican. Por otro lado, el enfoque de las y los jóvenes hacia la modernidad es notorio. Las míticas tradicionales pasan a segundo plano para contraer míticas urbanas con sus respectivos significados. El acceso a actividades en estos contextos tales como el trabajo asalariado que son exiguos significan prestigio a quien los alcanza.⁶

La construcción social del cuerpo en la persona chamán

En la cosmología de las sociedades indígenas amazónicas se representa al cuerpo con connotaciones diferenciadoras. Este se manifiesta como aquello que conjuga a individuos de una misma comunidad en contraposición a los otros. A partir del estudio de las diferentes significaciones de la corporeidad, podemos entender mejor los fuertes sentidos que dan los individuos al intenso uso semiótico del cuerpo.

La abundancia de significados insertos en el cuerpo define la identidad de los individuos y el tránsito de valores que se dirige hacia un prototipo de objeto social, insertado este en el *socius kichwa* amazónico. En este contexto, la importancia del cuerpo se destaca como un objeto y sujeto capaz de servir como soporte de relaciones sociales y de intercambio, basadas estas en un modelo de fortaleza corporal.

Para los *kichwa* la construcción de la persona como chamán requiere de gran fortaleza física. La enseñanza se la imparte desde la infancia y es trabajada a lo largo de la vida mediante el *samai* (soplo, aliento, fuerza). Los padres insertan el *samai* en la región occipital de la cabeza del niño con ta-

6 Los espacios laborales sin embargo terminan por proletarizar a mujeres y hombres kichwa que en un porcentaje muy bajo llegan a niveles de escolarización medios.

baco. Este *samai* se transmite corporalmente de persona a persona. El padre que desea que su hijo sea chamán debe insertarle fuerza en el cuerpo. En este contexto donde el cuerpo juega un papel determinante vemos que el *samai* es transmitido no solo de cuerpo a cuerpo sino de alma a alma; es procesual y constructivo. De este modo el cuerpo es el lugar donde se localiza el aliento y vigor y la capacidad de transformación en la mentempsicosis de una persona.

La fortaleza corporal de una persona sea hombre o mujer es muy admirada. No es bien visto demostrar debilidad corporal ante otra persona. El hecho de ser un buen trabajador de la chacra, un buen cazador, y en algunas instancias un buen peleador o en otras un buen guerrero es motivo de satisfacción y orgullo para la persona que posee estas características y fuente de admiración o de envidia para el *otro*.

Muchos chamanes anulan el *samai* a una persona hasta hacerla morir, lo que supone un principio básico de la práctica chamánica de hacer un *daño* que es *quitar el aliento*. “La persona se apaga como una vela hasta morir cuando le hacen el daño los chamanes” (Mario Garcés, Lorocachi).

La etnográfica *kichwa* comprueba que la persona obtiene mucha fuerza o *samai* a través de una planta identificada localmente como *llaina*, sin embargo, en ciertas narrativas se veía imparcialidad al respecto de una dinámica mágico-mítica para la fortaleza del cuerpo, lo que revela un cambio en la forma de ver el espacio mítico:

Así como su papá ha criado limpio, sin *chiricaspis* sin nada he criado yo solo para *pukuna* eso si he hecho tomar *chiricaspis*, eso sí tomo hasta yo, tomo bastante para *samai* y soplar *pukuna*. Yo cocino y me tomo, le raspo el palito y con tabaquito cocino y tomo, esto le pone con buen *samai* a uno, pero no hay que tomar bastante, porque hace emborrachar, le da un frío, por eso es nombrado *chiricaspis*, o árbol frío. Aunque no tome mucho, pero si toma mucho hasta la lengua se le recoge y uno queda mudo ya, medido hay que tomar. El que no sabe toma mucho muere, es como veneno. (Historia de vida, Kisto Aguinda. 50 años. Nina Amaran)

Conclusiones

Se propone que para los pueblos indígenas la legitimidad de tierras asegura sus modos de vida, resguarda sus patrimonios simbólicos y permite re-

crear sus propias visiones territoriales. Sin embargo, el resultado de los procesos de territorialización impuestos por los estados nacionales se traduce en una débil consolidación de territorios indígenas, un acelerado deterioro ecológico y en muchos casos la deslocalización de su espacio territorial; en este sentido la transformación cultural se materializa en hechos tales como la inserción de grandes contingentes de población amazónica a espacios urbano marginales en contextos de inequidad socio económica. A pesar de todo, a partir de procesos etnopolíticos de recuperación territorial, las organizaciones indígenas de Pastaza junto a diversas ONG y a través de financiamiento internacional han logrado un reconocimiento legal de sus territorios.⁷

Ciertos marcadores culturales cosmológicos pueden ser desestructurados de forma sistemática por presiones que la modernidad y el sistema de producción económico global a través de dispositivos tales como la amenaza del extractivismo presenta. A manera de ejemplo para un *kicwha* adolescente la inserción de las personas en el mundo del aprendizaje chamánico se verá retractada por situaciones tales como la falta en el traspaso generacional de conocimientos relacionados con la construcción de la persona chamán; la autocensura de los jóvenes en cuanto a continuar este conocimiento; los peligros que la práctica chamánica conlleva y sobre todo la atracción de las generaciones jóvenes hacia elementos de la modernidad y las nuevas tecnologías. De esta manera, revisando los modos de aprehensión de los diferentes elementos del entorno de los *kichwa* de Lorocachi, podremos observar una retracción del conocimiento de sus sistemas de cosmovisión: mitología, chamanismo, ritualidad, cosmografías, conocimientos herbolarios y medicinales; los mismos que pierden vigencia simbólica en el tiempo.

Si bien entre los *kichwa* hay una dualidad en su visión cosmológica, insertada en roles míticos de género: *Amazanga* para el mundo masculino y *Nunguli* para el femenino, es necesario investigar más si los roles femeninos están abstraídos únicamente al espacio doméstico o bien sus actividades equivalen a una esfera de domesticación de la naturaleza, mientras que el espacio masculino detentado por *Amazanga* engloba el espacio salvaje y no domesticado.

7 Para una información más detallada del proceso etnopolítico en la Amazonía centro, ver Martínez (2015), Silva (2003), Ortiz (2016), Vallejo (2006).

Bibliografía

- Báez, S. (2004). Sistematización de la experiencia de manejo territorial de los pueblos kichwas de Pastaza. En S. Báez *et al.*, *Desarrollo local con énfasis en la gestión de los recursos naturales: Una breve historia del espacio ecuatoriano* (pp. 189- 229). Quito: COMUNIDEC, TERRANUEVA, IEE.
- Bilhaut, A. G. (2011). *El sueño de los záparas. Patrimonio onírico de un pueblo de la alta Amazonía*. Quito: Abya-Yala.
- Calavia, O. (2004). Mapas carnales. El territorio y la sociedad Yaminawa. En Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA.
- Chaumeil, B., & Chaumeil, J. P. (2004). El tío y sobrino. El parentesco entre los seres vivos según los Yagua. En Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA.
- Descola, P. (1988). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya- Yala, IFEA.
- Guzmán, M. A. (1997). *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo género y parentesco en una comunidad kichwa ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala, CEDIME.
- Martínez, J. (2015). *El Paraíso en venta. Desarrollo, etnicidad y ambientalismo en la frontera de sur del Yasuní (Amazonía ecuatoriana)*. Quito: Abya-Yala.
- Moya, A. (2007). *Sápara. Los aritiakus. Hijos e hijas del mono colorado*. Quito: UNESCO.
- Muratorio, B. (1987). *Rucuyaya Alonso y la historia social del Alto Napo*. Quito: Abya-Yala.
- Oberem, U. (1980). *Los Quijos: historia de la transculturación de un grupo indígena en el oriente ecuatoriano*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Ortiz, P. (2016). *Territorialidades, autonomía y conflictos. Los kichwa del Pastaza en la segunda mitad el siglo XX*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana, Abya-Yala.
- Reeve, M. E. (2002). *Los quichua del Curaray. El proceso de formación de la identidad*. Quito: Abya-Yala.
- Ruiz, D., & Del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. [The Ontological Turn Debates on Modern Naturalism] *Revista de Ciencias sociales*, 55. DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res55.2016.13>
- Santos Granero, F. (1996). *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*. Quito: Abya-Yala.

- Surrallés, A., & García Hierro, P. (2004). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA.
- Trujillo, J. (2001). *Memorias del Curaray*. Quito: FEPP.
- Vallejo, I. (2006). *Derechos territoriales indígenas, movimientos etno-políticos y Estado: un estudio comparativo en la Amazonía de Brasil y Ecuador*. Tesis de Doctorado. Universidad de Brasilia.
- Vasilachis de Giardino, I. (2009). *Estrategias de investigación cualitativa*. España: Editorial Gedisa.
- Viveiros de Castro E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA.
- Whitten, N. E. (1976). *Sacha Runa: Etnicidad y adaptación de los kichwa hablantes de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala

Fecha de envío: 2019/10/31; Fecha de aceptación: 2020/01/28;

Fecha de publicación: 2020/03/01