

**UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA  
SEDE QUITO**

**CARRERA: ANTROPOLOGÍA APLICADA**

**TRABAJO DE TITULACIÓN PREVIO A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE:  
LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA APLICADA**

**TEMA:  
ORALIDAD, PRÁCTICAS Y OBJETOS SAGRADOS DEL CHAMANISMO  
COFÁN EN LA COMUNIDAD DE PISURIE - 2014**

**AUTOR:  
MALIN EA DELPHINO FRANCO, DISSE**

**DIRECTOR:  
PATRICIO GUERRERO ARIAS**

**Quito, mayo de 2015**

**DECLARATORIA DE RESPONSABILIDAD Y AUTORIZACIÓN DE USO  
DEL TRABAJO DE TITULACIÓN**

Yo, autorizo a la Universidad Politécnica Salesiana la publicación total o parcial de este trabajo de titulación y su reproducción sin fines de lucro.

Además, declaro que los conceptos y análisis desarrollados, así como las conclusiones del presente trabajo son de exclusiva responsabilidad del autor.

Quito, febrero de 2015

Malin Ea Delphino Franco, Disse

Pasaporte: X1570954

## **AGRADECIMIENTO**

Agradezco de corazón a la fraternidad del chamán Don Avelino Quenamá, que vive con sus hijos y familias, en la comunidad A'í de Pisurie Canque, en la Amazonía ecuatoriana, por posibilitar la investigación etnográfica en dicha comunidad. Por lo tanto, agradezco a todos los participantes activos en la investigación, la misma que no hubiera sido posible sin su apoyo.

Agradezco el inmenso amor de mis padres y familiares por el apoyo moral y económico para seguir estudiando y cumplir mis metas académicas. Gracias por su motivación y su paciencia en este proceso.

Con este trabajo académico me gustaría agradecer a mi asesor de Tesis, Patricio Guerrero Arias, por su esfuerzo y dedicación. Sus conocimientos y su orientación fueron de gran importancia, su paciencia y su motivación han sido fundamentales para mi formación como investigador; su aporte me dio un sentido de seriedad, responsabilidad y rigor académico.

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>1</b>
<b>Problemática.....</b>	<b>1</b>
<b>Preguntas de investigación .....</b>	<b>1</b>
<b>Justificación .....</b>	<b>2</b>
<b>Objetivos .....</b>	<b>2</b>
Objetivos específicos.....	2
<b>Marco metodológico.....</b>	<b>2</b>
Estrategia de investigación cualitativa .....	2
Métodos y técnicas de investigación cualitativos.....	3
Métodos y herramientas conceptuales de la antropología simbólica .....	3
<b>CAPÍTULO 1.....</b>	<b>6</b>
<b>APROXIMACIONES TEÓRICAS Y ESPACIO-TEMPORALES .....</b>	<b>6</b>
1.1. El chamanismo, un camino espiritual hacia la sabiduría ancestral.....	6
1.2. Una mirada desde la antropología simbólica.....	7
1.3. La “Usurpación Simbólica” de la espiritualidad A’í.....	10
1.3.1. La trasladación de sentido simbólico en la nacionalidad A’í.....	14
1.3.2. Intercambio e interacción simbólica en la nacionalidad A’í .....	15
1.4. La dimensión espacial en la nacionalidad A’í.....	16
1.4.1. La dimensión simbólica del espacio en la nacionalidad A’í .....	18
1.5. La dimensión temporal en la nacionalidad A’í.....	19
1.5.1. La dimensión simbólica del tiempo en la nacionalidad A’í .....	25
<b>CAPÍTULO 2.....</b>	<b>27</b>
<b>LA ORALIDAD CHAMÁNICA A’Í.....</b>	<b>27</b>
2.1. El chamanismo en la nacionalidad A’í del Ecuador .....	27
2.2. La oralidad chamánica A’í.....	28
2.3. El lenguaje chamánico .....	29
2.4. El discurso chamánico .....	31
2.5. El mito y su relación con el chamanismo .....	32
2.5.1. La mitología tradicional de los A’í del río Aguarico .....	33
2.5.2. El tiempo actual en la mitología A’í .....	36
2.6. Mitología de la comunidad A’í de Pisurie Canqqe.....	37
2.6.1. Análisis general de los mitos de la comunidad A’í de Pisurie Canqqe .....	41
2.7. El chamanismo en la mitología A’í .....	42
2.8. El aprendizaje del chamanismo A’í, en la comunidad de Pisurie Canqqe.....	46
2.9. Chamanes y brujos en la nacionalidad A’í .....	47
2.10. Los cantos en el chamanismo A’í.....	48
2.11. Plantas de poder visionario: El yagé en el chamanismo A’í.....	50
2.11.1. Tipos de yagé en la comunidad A’í, de Pisurie Canqqe.....	54
2.12. La influencia de la religión Cristiana en el chamanismo A’í .....	55
<b>CAPÍTULO 3.....</b>	<b>59</b>
<b>LAS PRÁCTICAS CHAMÁNICAS A’Í.....</b>	<b>59</b>
3.1. Las prácticas chamánicas y su relación con la ritualidad .....	59
3.2. Los objetos sagrados del chamanismo A’í .....	62
3.3. El “ver” chamánico.....	64
3.4. La concepción de enfermedad en el chamanismo A’í .....	65
3.4.1. Tipología de las Enfermedades .....	67
3.5. La ritualidad chamánica de los A’í.....	68
3.5.1. El dispositivo ritual en la tradición A’í .....	69
3.5.2. Rituales de iniciación .....	70

3.5.3. Rituales de curación .....	72
3.5.4. Ritual de extracción.....	74
3.5.5. Ritual de nacimiento de la bebida visionaria del yagé .....	76
3.6. Reglas para el ritual sagrado del yagé .....	77
<b>CAPÍTULO 4.....</b>	<b>79</b>
<b>LA DIMENSIÓN ESPIRITUAL Y POLÍTICA DEL CHAMANISMO A'Í .....</b>	<b>79</b>
4.1. La espiritualidad chamánica A'í.....	
4.2. La dimensión política del chamanismo A'í.....	81
4.2.1. Los conflictos y las batallas chamánicas A'í.....	85
4.2.2. La falta de sustitución en el chamanismo A'í .....	86
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>88</b>
<b>Conclusiones teóricas .....</b>	<b>88</b>
<b>Conclusiones metodológicas.....</b>	<b>90</b>
<b>Conclusiones etnográficas.....</b>	<b>91</b>
<b>ÍNDICE DE ANEXOS .....</b>	<b>94</b>
<b>LISTA DE REFERENCIAS .....</b>	<b>96</b>

## RESUMEN

Esta investigación sobre la oralidad, las prácticas y los objetos sagrados del chamanismo de la nacionalidad A'í en el 2014 parte de una aproximación teórica y espacio temporal, desde la perspectiva de la antropología. Luego se trabaja sobre la oralidad chamánica de los A'í, de manera que podemos entender el lenguaje, el discurso y la palabra chamánica, que se remarca en la sabiduría chamánica A'í de esta comunidad. Se aborda también la dimensión mitológica de la tradición chamánica A'í. Comprenderemos cómo se expresa el aprendizaje del chamanismo A'í, en la comunidad de Pisurie Canqque. Se destaca la diferencia entre el chamanismo y la brujería, además de comprender el sentido que tienen los cantos chamánicos para esta nacionalidad. Se aborda el uso de las plantas de poder visionario, como la bebida visionaria de yagé y se muestra la actual influencia católica y occidental en la transformación del chamanismo A'í.

De esta forma, nos acercamos a una comprensión de las prácticas chamánicas de la nacionalidad A'í, partiendo de una conceptualización de estas prácticas y de las enfermedades en el chamanismo A'í. Luego, se aborda la práctica del “ver” chamánico y la práctica con objetos simbólicos sagrados que el chamán A'í Don Avelino Quenamá utiliza para dirigir el ritual. Esto nos permite abordar la ritualidad chamánica A'í que se encuentra en los rituales de iniciación, de curación y en el ritual de preparación de la bebida visionaria del yagé. Entendemos cómo actúa el sistema de creencias entorno a la ritualidad A'í. Por último, se comprende la relación que tiene el chamanismo A'í con la dimensión espiritual y política.

## **ABSTRACT**

This investigation about the orality, the practices and the sacred objects of the shamanism of the A'í nationality in the year 2014, is based on a teorical, temporal and spatial approach, from an anthropological perspective. It gives an understanding of the orality of the A'í, showing the most important characteristics of the language, the discourse and the shamanic words that are found in the shamanic wisdom of this socio-culture. The thesis explores the mythological dimension of the A'í, tradition in the community of Pisurie Canque. It analyses the difference between shamanism and sorcery or black magic and discusses the importance of shamanic songs in this nationality and its use of visionary plants, such as the sacred yagé substance. The thesis discusses how the influence of the catholic and occidental cosmo-vision transformed the A'í shamanism.

The practical aspects of A'í shamanism are expressed in rituality. The thesis discusses the nationality's understanding of illnesses, the practice of the "shamanic seeing" and the practice with sacred objects that the shaman Don Avelino Quenamá uses to lead the rituals. Important in the A'í nationality are the rituals of initiation, healing and the ritual to prepare the visionary substance of the yagé. The thesis also analyses the belief system surrounding A'í rituality and discusses the relationship between the A'í shamanism and the spiritual and political dimensions of the nationality. The thesis concludes that, in order to conserve their tradition, the A'í nationality is living a "war of the senses", symbolically, which is expressed in the spiritual and political dimensions of their nationality.

## INTRODUCCIÓN

### **Problemática**

Esta tesis es una aproximación a la espiritualidad chamánica de la nacionalidad A'í que propone acercarnos a una comprensión de sus dimensiones simbólicas, su oralidad y sus prácticas con objetos sagrados. Por consiguiente, se analizan las problemáticas presentes en la esfera política y espiritual de los A'í, en la cual se evidencia la lucha por preservar el sentido simbólico tradicional de la cosmo-existencia A'í. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que el sentido tradicional se contrapone por el sentido de racionalización capitalista en esta etapa de globalización, que hace uso de los medios masivos de comunicación y de otras herramientas para operar procesos de usurpación simbólica, que le permiten reformular los imaginarios simbólicos a favor del mercado mundial; este es el contexto que enfrenta la cosmo-existencia A'í en la actualidad.

### **Preguntas de investigación**

Las preguntas que se plantea y responde esta investigación como guía del presente trabajo son las siguientes:

#### General

¿Cómo se manifiestan la oralidad y las prácticas chamánicas A'í, en la comunidad de Pisurie Canqqe?

#### Específicas

1. Oralidad: ¿Cómo se manifiesta la dimensión simbólica de la oralidad en el chamanismo A'í?
2. Prácticas y objetos sagrados: ¿Cómo se manifiesta la dimensión simbólica de las prácticas con objetos sagrados en el chamanismo A'í?
3. Espiritualidad y Política: ¿Cómo se manifiesta la dimensión espiritual y política en el chamanismo A'í?

## **Justificación**

Esta investigación aspira aportar a nivel académico, político y personal, un análisis de la espiritualidad chamánica A'í en la Amazonía Ecuatoriana, comprendiendo el patrimonio cultural sobre este fenómeno espiritual a partir de un estudio antropológico. Al entender los imaginarios simbólicos que tejen el sentido de la oralidad y de las prácticas con objetos sagrados en el chamanismo A'í, desde una perspectiva antropológica, se aspira a contribuir con un estudio que refleje el sentido que tiene el chamanismo A'í para los actores sociales que lo practican en el contexto espacio-temporal de su vida.

Esta investigación, por último, se justifica también en el hecho de que nos permite comprender la dimensión espiritual y política del chamanismo A'í, en la cual se reflejan la lucha de sentidos y las relaciones de poder. Por lo tanto, esta investigación aspira comprender el nuevo horizonte del sentido del fenómeno espiritual del chamanismo A'í, en el 2014.

## **Objetivos**

Objetivos generales: Comprender cómo se manifiestan la oralidad y las prácticas del chamanismo A'í, en la comunidad de Pisurie Canqqe.

### **Objetivos específicos**

Oralidad: Comprender cómo se manifiesta la dimensión simbólica de la oralidad en el chamanismo A'í.

Prácticas y objetos sagrados: Comprender cómo se manifiesta la dimensión simbólica de las prácticas con objetos sagrados en el chamanismo A'í.

Política y espiritualidad: Comprender cómo se manifiesta la dimensión política y espiritual en el chamanismo A'í.

## **Marco metodológico**

### **Estrategia de investigación cualitativa**

Esta investigación sobre la oralidad, las prácticas y los objetos sagrados del chamanismo A'í, hace uso de las teorías cualitativas que son propuestas por Ana Lía Kornblit; Sautu; Boniolo; Dalle y Elbert (2005) entre otros, para la elaboración de la metodología de investigación con los respectivos instrumentos y técnicas para este estudio, las cuales se señalan a continuación (Kornblit, 2007). (Sautu, Boniolo, Dalle, & Elbert, 2005, p. 45)

La investigación cualitativa postula que la realidad es subjetiva e intersubjetiva. De esta forma reconocemos que los investigadores son actores sociales intervinientes en los procesos socio-culturales. (Sautu, et al., 2005, p. 47)

### **Métodos y técnicas de investigación cualitativos**

Los métodos que fueron utilizados para esta investigación cualitativa son:

A. Etnográfico (Sautu, et al., 2005, p. 47)

El estudio etnográfico en la comunidad A'í, de Pisurie Canque se realizó desde el 03 al 28 de marzo de 2014. El trabajo de campo fue también posible a partir de las visitas y observaciones vivenciales continuas realizadas por el investigador, a la familia del chamán Don Avelino Quenamá, desde el año 2011.

B. Comparativo: Esta investigación hace uso del enfoque comparativo, que propone el estudio de la cultura y del ser humano a fin de entender las diversas tramas del sentido de esa diversidad y de la diferencia cultural. (Guerrero, 2010, p. 355)

Las técnicas de producción de datos a partir de los métodos seleccionados para esta investigación, son las siguientes:

A. Análisis de documentos

B. Entrevistas

C. Observación del participante (Sautu, et al., 2005, p. 47)

### **Métodos y herramientas conceptuales de la antropología simbólica**

Esta investigación parte del trabajo etnográfico realizado en la comunidad A'í de Pisurie Canqqe que comprende la dimensión de sentido que se expresa en la oralidad y en las prácticas con objetos sagrados en el chamanismo A'í a nivel político y espiritual, para los actores sociales que lo viven y lo practican en un contexto comunitario. De esta forma, la antropología simbólica nos permitirá comprender el tema de estudio, a partir de una concepción holística, que integra la dimensión espacial, la dimensión temporal y la dimensión de sentido simbólico. Esto nos permite integrar el enfoque holístico, el enfoque descolonizador y el enfoque sistémico en la investigación.

El enfoque holístico: La antropología tiene un enfoque totalizador de los fenómenos y de la realidad. Es así como la metodología propuesta por la escuela de antropología simbólica, a partir del enfoque de Guerrero (2010), propone el estudio de tres dimensiones, que guiarán el proceso de comprensión de la realidad del fenómeno espiritual del chamanismo A'í. (Guerrero, 2010, p. 359)

- A. La dimensión del espacio: La dimensión espacial, nos permite entender que el fenómeno espiritual del chamanismo A'í, se produce en determinado espacio, escenario o área socio-cultural que se encuentra marcado por las esferas macro o globales y micro o locales. (Guerrero, 2010, p. 359)
- B. La dimensión de la temporalidad: La dimensión temporal nos permite comprender que el fenómeno espiritual estudiado tiene historicidad y puede ser leído en sus dimensiones temporales tanto diacrónicas (Pasado), como sincrónicas (presente). (Guerrero, 2010, p. 359)
- C. La dimensión del sentido: Esta última esfera del análisis holístico, nos ayuda a entender cuáles son los significantes, significados y significaciones de la acción social y política A'í. De esta manera, un análisis detallado de la dimensión de sentido nos permite el estudio del universo simbólico de la cosmo-existencia A'í, que se muestra en el chamanismo, en la comunidad de Pisurie Canqqe, en el 2014. (Guerrero, 2010, p. 354)

Enfoque Descolonizador: La antropología a pesar de las herencias coloniales hoy muestra un gran potencial para descolonizarse a sí misma. Este enfoque descolonizador es aplicado en la presente investigación sobre el chamanismo A'í,

para aportar al proceso de descolonización epistémico, social y político, de manera que el presente trabajo tiene la perspectiva de plantear nuevas miradas que revitalicen las propias raíces de la identidad A'í, creando un dialogo con ésta, a partir de nuestras propias especificidades culturales. (Guerrero, 2010, p. 353)

Enfoque Sistémico: Esta investigación, al utilizar el enfoque sistémico, nos permite comprender que la cultura debe ser entendida como un hecho social total, en el cual se expresan interacciones de distintas dimensiones, como lo social, lo político, lo económico, lo ideológico, lo religioso, lo espiritual, etc., de esta manera nos permitirá considerar sus relaciones mutuas como parte de un hecho cultural. (Guerrero, 2010, p. 354)

## CAPÍTULO 1

### APROXIMACIONES TEÓRICAS Y ESPACIO-TEMPORALES

En este capítulo establecemos un acercamiento al camino espiritual del chamanismo A'í, desde la perspectiva de la antropología simbólica, que parte de un análisis de la dimensión espacial, y de la dimensión temporal de la nacionalidad A'í, y en particular de la comunidad A'í de Pisurie Canque, en la cual habita la familia del chamán Don Avelino Quenamá, la misma que nos autorizó gentilmente, que se llevara a cabo el estudio etnográfico que permitió a esta investigación, obtener la información requerida para responder a las preguntas de investigación, e iluminar la dimensión de sentido, que se expresa en la dimensión simbólica, espiritual y política del chamanismo A'í.

En este capítulo, llegamos a comprender el chamanismo como un camino espiritual hacia la sabiduría ancestral. Esto nos permite entender la oralidad chamánica de los A'í, la misma que se encuentra en continuo cambio en los tiempos actuales.

#### 1.1. El chamanismo, un camino espiritual hacia la sabiduría ancestral

El antropólogo estadounidense Michael Harner (1980) sostiene que en la sociedad occidental, los chamanes son conceptualizados como médicos tradicionales o doctores brujos. Por consiguiente, el chamán es el guardián y transmisor de un remarcable cuerpo de conocimientos ancestrales. Este cuerpo es utilizado por los chamanes para generar el bienestar y realizar la curación chamánica a las personas que creen en su poder. Harner observa que los métodos chamánicos son de gran similitud en culturas que se han encontrado separadas por los mares, por miles de años. De esta manera, la uniformidad básica de los métodos chamánicos sugiere que los seres humanos a partir de sus intentos y sus equívocos, llegaron a las mismas conclusiones en este ámbito terapéutico, relacionado con la dimensión espiritual. (Harner, trad. 1980, p. xiii)

En la práctica chamánica, el chamán involucra tanto sus emociones como su pensamiento, su corazón y su mente. De esta forma, el esfuerzo del chamán está en ayudar a su paciente a trascender su definición ordinaria o normal de la realidad, lo cual incluye trascender la definición que el paciente tiene de sí mismo. El chamán muestra a su paciente que no está solo emocional o espiritualmente con sus problemas con respecto a la enfermedad y a la muerte. Es así como Harner (1980) nos ayuda a conceptualizar el chamanismo como una respuesta totalizadora de curación, debido a que los chamanes se encuentran descubriendo cada vez más alternativas para archivar el bienestar del ser humano, lo cual nos permite comprender sus cualidades positivas para la medicina occidental y concluir que los métodos chamánicos del conocimiento ancestral son de gran efectividad debido a que han sido puestos a prueba por el tiempo y por la práctica. (Harner, trad. 1980, p. xiv)

## 1.2. Una mirada desde la antropología simbólica

Esta investigación, desde la perspectiva de la antropología simbólica, hace una interpretación del comportamiento simbólico de la nacionalidad A'í, que nos permite acercarnos a la comprensión de las diversas significaciones y de los sentidos de su cosmo-existencia<sup>1</sup>. La antropología simbólica interpreta la cultura como un sistema de símbolos, de significados y significaciones socialmente construidos y compartidos, los mismos que dan sentido a las acciones de los seres humanos y de las cosas. (Guerrero P., 2002, p. 5)

De esta forma la realidad A'í, representa un sistema integrado entre dos dimensiones fundamentales: Por un lado podemos encontrar la dimensión material, tangible externa y visible, que corresponde al plano físico, observable y que se expresa en

---

<sup>1</sup> La espiritualidad y la sabiduría del corazón de nuestros pueblos es una expresión no solo de la cosmo-visión sino de la cosmo-existencia de estos pueblos. La cosmo-visión es una categoría antropológica que no considera una dimensión vital presente en su propia definición semántica, la vida como eje o la vida como horizonte. En la sabiduría andina y amazónica de las culturas indígenas, por el contrario, no se teje la trama de la vida o el milagro del vivir, fuera del orden cósmico de la existencia. En consecuencia, la espiritualidad y los horizontes que tienen esta dimensión han permitido a estas socio-culturas encontrar el sentido de su ser, su sentir, su pensar, su decir y su hacer en el cosmos, y en la vida, como un acto de profundo amor a la vida y a la naturaleza de la cual forma parte, construyendo el sentido en los territorios del vivir. (Guerrero A. P., 2011, pp. 30-31)

forma s gnica. El signo, en consecuencia posibilita captar la dimensión material de la realidad A' , debido a que no se refiere al sentido, el mismo que se encuentra contenido en el símbolo. Este nivel de lectura de la realidad es denominado el nivel de lectura denotativa de la realidad. Por otra parte en la realidad existe la dimensión simbólica más profunda y holística, la dimensión no material, debido a que además de la percepción sensorial directa, el ser humano dispone de otros sistemas de conocimiento y lenguaje que le permiten representar su realidad, ausente. Esta dimensión es simbólica y se encuentra más allá del plano físico debido a que es una dimensión que es más bien interna, profunda, invisible, intangible y que por esto puede ser comprendida únicamente a partir de los símbolos. (Guerrero P., 2002, p. 14)

Es así como llegamos a entender que el símbolo está constituido por tres elementos: El significante, que es su aspecto concreto sensible, la parte externa, material, observable en el signo del símbolo. El significado, que es el carácter óptimo necesario para la evocación de la realidad. Se refiere al contenido que representa el símbolo. Por último la significación que tiene que ver con el uso social que se hace del símbolo. Mientras que el signo corresponde al mundo físico, el símbolo corresponde al mundo de la cultura, que la sociedad ha sido capaz de producir para dar sentido a su existencia. Esto implica que quienes forman parte de la nacionalidad A' , deben vivir sus significados y sus significaciones, para poder operar en la realidad y tener un sentido apropiado de su ser y estar en el mundo. Los símbolos al ser fuentes de sentido, permiten asignar significados y significaciones a los procesos, hechos y fenómenos de la realidad, la naturaleza y la sociedad. (Guerrero P., 2002, p. 15)

El imaginario o universo simbólico de la nacionalidad A'  es en consecuencia el conjunto de significados y significaciones contruidos por esta cultura, la misma que ordena y legitima los roles cotidianos que constituyen el marco de referencia para poder entender y operar en la realidad del mundo. Este universo simbólico se encarga del ordenamiento de la historia y el ordenamiento de los acontecimientos colectivos en una unidad de coherencia necesaria dentro de una temporalidad en la que tiene sentido un pasado mítico, más no ilusorio, para entender sus experiencias presentes. (Guerrero P., 2002, p. 17)

Al leer a las culturas como discursos sociales, los universos simbólicos que la cultura construye tienen una profunda importancia política debido a que todas las culturas y sociedades tienen sus propios “universos discursivos”, entendidos como estos lugares desde donde se habla y se responde y que no son necesariamente códigos lingüísticos. De esta forma, la dimensión política<sup>2</sup> que obtiene su sentido de la dimensión simbólica, es la constatación que tenemos en la historia, debido a que todo proyecto de dominación ha sido posible únicamente a partir de la construcción de nuevos universos simbólicos, de nuevas visiones del mundo y de nuevos sentidos de la experiencia humana. (Guerrero P., 2002, p. 18)

Las funciones principales del símbolo, que se evidencian en esta investigación, siguiendo a Guerrero (2002: 18), son:

- A. Función relacional: El símbolo cumple una función relacional, establece un vínculo o unión entre los seres humanos que forman parte de una sociedad y una cultura, de manera que posibilita ampliar la interacción y la cohesión social.
- B. Función Referencial: El símbolo determina un acto social comunicativo que permite establecer referentes de identidad y alteridad, de pertenencia y diferencia, generando el sabernos parte de un colectivo.
- C. Construcción de sentido: El símbolo hace posible la construcción del sentido sobre nuestro ser y estar en el mundo. El conjunto de ejes de sentido que guía la acción humana se conoce como isotopías. Por consiguiente la tarea que plantea la antropología simbólica es la interpretación hermenéutica de dichas isotopías.

Es importante aclarar que si bien los símbolos son construcciones culturales que dan sentido a la práctica humana y ponen en acción a la sociedad A'í, con la que se da una relación dialéctica que pone en acción las construcciones simbólicas,

---

<sup>2</sup> “Mientras que la política y las ciencias políticas tratan otros temas, como las ideologías políticas, la dimensión política de la sociedad se limita al poder, y relega la ideología a la dimensión de valores.” De esta forma, la dimensión política se encuentra en todas las entidades sociales o culturales. Bartle, P. (08 de 02 de 2012). *CEC*. (E. L. Sada, Editor) Retrieved 1 de 4 de 2015 from La dimensión Política: <http://cec.vcn.bc.ca/mpfc/modules/dim-pols.htm>

no debemos olvidar que estos símbolos a su vez, son un producto de la acción social, de manera que reflejan las contradicciones existentes al interior de toda sociedad. Estas contradicciones pueden ser de clases, étnicas, culturales religiosas, espirituales o regionales, o como modos de pensar y hacer la sociedad en confrontación. (Guerrero P., 2002, p. 16)

### 1.3. La “Usurpación Simbólica” de la espiritualidad A’í

La usurpación es el proceso mediante el cual el poder se apropia, despoja y se apodera de un recurso material o en este caso simbólico que no le pertenece, sin tener derecho a ello. Por lo tanto se trata de un hecho ilegítimo, que se ejerce a través de mecanismos de imposición y violencia material o simbólica, o a través de mecanismos de seducción y complicidad. (Guerrero P. A., 2004, p. 44)

Por consiguiente, la usurpación simbólica de la espiritualidad A’í, en la comunidad de Pisurie Canqque, es comprendida en esta investigación como un proceso de robo que permite el despojo de bienes simbólicos que son parte del patrimonio cultural de la nacionalidad A’í, lo cual genera la actual re-significación del universo simbólico de esta nacionalidad indígena, en la cual se está generando un déficit simbólico que va transformando las raíces socio-culturales de los A’í.

La usurpación del sentido espiritual A’í nos permite comprender que el símbolo, al ser constructor de sentido, posibilita la usurpación simbólica que es un proceso de usurpación del sentido de la acción social, debido a que la fuerza constructora de sentido que tienen los símbolos, resultan necesarios para la legitimación y el ejercicio del poder. De esta manera la usurpación simbólica de la espiritualidad es parte de la naturaleza del poder, que se manifiesta en el territorio A’í, hasta la actualidad. (Guerrero P. A., 2004, p. 44)

Esto nos permite comprender que la lucha de sentido en la dimensión espiritual, que se generó entre los actores sociales de la tradición A’í, y los actores sociales representantes de la religión cristiana, evangélica, y de la socio-cultura occidental, tuvo como resultado la usurpación simbólica de una parte de la espiritualidad

chamánica A'í, al dividir y dar otro sentido a la dimensión espiritual tradicional, tal y como se remarcará en el capítulo sobre la influencia cristiana en el chamanismo A'í.

En esta investigación entendemos a las tradiciones como “formas de interpretar la realidad”, a partir de las cuales el ser humano da significado a la experiencia heredada que se manifiesta en la memoria de su tradición. Por lo tanto las tradiciones forman parte del acumulado social de la existencia de una cultura y son la raíz de su memoria colectiva, que se basa en sus marcos de significados y de sentido que emplean para interpretar la realidad. (Guerrero P.A., 2004, p. 70)

La tradición chamánica A'í se expresa en la oralidad y en las prácticas rituales, las mismas que en parte han servido a los sectores subalternos como recursos para la acción movilizadora, o como un marco de significación e interpretación de gran fuerza emotiva tal como se representa en los rituales chamánicos A'í. Es así, como la tradición chamánica A'í, en la comunidad de Pisurie Canque es constructora de lazos relacionales entre individuos, y entre generaciones.

Shills, citado en Guerrero (2004), plantea que la tradición es:

“Un conjunto de creencias o costumbres, de saberes y experiencias que se transmiten a través de la socialización de generación en generación y que influyen en la interpretación del mundo y la vida, que dan valor simbólico a la experiencia cotidiana; proceso de transmisión que puede ser consciente o inventado. (Guerrero P.A., 2004, p. 70)

Hobsbawm (2002), citado en Guerrero (2004), nos permite comprender por tradición inventada, a una serie de prácticas que se hallan articuladas con un pasado adecuado. Estas se encuentran regidas por una serie de normas que son aceptadas explícita o tácitamente por un ritual de naturaleza simbólica, que mediante su reiteración trata de incluir determinados valores y conductas sociales. Esto abre una vía de realización a la construcción de una continuidad ficticia del pasado, buscando acudir al recuerdo y a situaciones del pasado, para poder dar sentido a situaciones futuras. La tradición es esencialmente colectiva, de manera que la invención de tradiciones, tal como lo ha señalado Hobsbawm, es un proceso de formalización y ritualización

que construye la relación de una colectividad, sea real o imaginado, con el pasado (Guerrero P.A., 2004, pp. 70-71)

Al realizar la etnografía en la comunidad de Pisurie Canqque podemos entender que muchas de las costumbres tradicionales de la espiritualidad A'í han sido transformadas, a causa de la educación occidental, la evangelización y a causa de otras costumbres que ha traído la globalización. En el chamanismo esto nos permite comprender que hoy el chamán Don Avelino Quenamá, cura tanto con espíritus tradicionales como con espíritus cristianos:

Se puede curar tanto con los espíritus tradicionales como con los espíritus nuevos como Jesús y María de la religión cristiana. Se puede curar tanto con los diablos de la naturaleza como con los santos del cielo. Los espíritus son los que curan, a los pacientes. (Avelino Quenamá, comunicación personal, 14 de junio 2014)

Los chamanes reinventan y revitalizan las tradiciones de las que son portadores, reformulando las diversas manifestaciones de lo socio-cultural. Sin embargo, al ver el fenómeno de la tradición desde el discurso de los sectores hegemónicos, éste hasta la actualidad ha sido entendido como esos modos habituales de conducta que son legados del pasado y por lo tanto tienden a impedir el progreso de la civilización moderna. (Guerrero P.A., 2004, p. 70)

El chamanismo A'í no ha podido ser re-semantizado por el poder en su totalidad debido a que se conserva gran parte de la tradición A'í a partir de la espiritualidad chamánica. Sin embargo, se han re-semantizado diversos sentidos simbólicos en perspectiva de los nuevos objetivos e intereses que se plantean los sectores hegemónicos de la región, de manera que se ha usurpado parte del imaginario chamánico, lo cual se refleja en la usurpación de la ritualidad y la mitología tradicional que ha integrado contenidos simbólicos occidentales en la dimensión espiritual.

Otro ejemplo en el cual se evidencia la usurpación de la tradición, es la forma en la cual se educa a los niños en la comunidad A'í de Pisurie Canqque, en la cual existe una pequeña escuela con un profesor, el mismo que no tiene el tiempo suficiente para

poder abarcar una educación bilingüe que permita el aprendizaje de la sabiduría tradicional de esta nacionalidad indígena, de manera que se educa a los niños de forma occidental.

Esto demuestra que la usurpación simbólica de la tradición se manifiesta a través de un desplazamiento y déficit del sentido a partir del cual se percibe y se vive el pasado que representa su tradición y se actúa en el presente representado por la globalización. El chamanismo vivido por la familia del chamán Don Avelino Quenamá, nos ayuda a comprender que el pasado y el presente no son de igual repercusión para todos los habitantes de la comunidad A'í de Pisurie Canque. Esto es visible en las generaciones más jóvenes que, con cada vez más frecuencia, tienden a adaptar los patrones y símbolos del imaginario de la globalización occidental al verse obligados a integrarse en forma dependiente al sistema económico capitalista de las ciudades y la industria.

Al comprender que la nacionalidad A'í, aún vive en un universo simbólico o de sentido en cierto grado propio, debemos remarcar que el poder del mercado a partir de la usurpación simbólica intenta reinventar la tradición A'í, empujándola a construir nuevas prácticas, y nuevos discursos en su oralidad, de manera que se va imponiendo una nueva arquitectura de la ritualidad basada en sus formas sémicas tradicionales.

Un ejemplo es que hoy la comunidad de Pisurie Canque tiene luz eléctrica, la misma que reemplaza el sentido de una serie de funciones tradicionales permitiendo conectar los electrodomésticos como la televisión, la radio y la refrigeradora. Otro ejemplo son las escopetas, que han reemplazado el sentido de las armas de casería tradicional o la ropa, que antes era más tradicional. De esta forma, se han ido generando nuevas arquitecturas rituales que van transformando el sentido de la tradición A'í, apoyándose en los medios de comunicación masivos asociados a la educación occidental que genera las necesidades que impone la globalización.

El estilo de vida que tiene la familia del chamán Don Avelino Quenamá, a partir del chamanismo, ha podido atesorar una parte de la tradición chamánica A'í; pero por otra parte, los actores sociales A'í de la comunidad, hoy en día también requieren de

dinero para solventar sus gastos para la subsistencia como el pago de los medios de transporte o la luz eléctrica, de manera que en la actualidad se han sustituido muchas de las necesidades tradicionales, por las necesidades que impone el mercado capitalista.

Debemos remarcar que el proceso de invención de la tradición A'í no solo se manifiesta a través del fenómeno de usurpación simbólica. Si se comparte un mismo horizonte de sentido y un mismo universo simbólico, se llega a manifestar una continua re-semantización del sentido de ese pasado, para que este pueda ser vivenciado ritualmente, en el presente. Esto se puede comprender por ejemplo, en el horizonte de sentido que comparte la nacionalidad A'í, con la Siona y la Secoya, que son portadoras de su respectiva tradición chamánica, que parte del complejo del yagé como el centro de su ritualidad.

### 1.3.1. La trasladación de sentido simbólico en la nacionalidad A'í

La trasladación de sentido se extiende a las dimensiones de lo simbólico debido a que la dominación se ejerce a través de formas sutiles de control, no solo material, sino sobre todo de los imaginarios y los cuerpos. El procesos de usurpación simbólica, que genera la trasladación de sentido en la nacionalidad A'í, se debe a que si bien los símbolos desde el poder son necesarios para la construcción de un determinado sentido de lo social, una vez usurpados éstos no pueden mantener el mismo sentido de manera que requieren ser re-significados. (Guerrero P. A., 2004, p. 44)

Esto es visible en la forma en la cual opera la resignificación de la espiritualidad A'í, a partir de la sustitución de los dioses tradicionales del chamanismo A'í, lo cual muestra la trasladación de sentido que se manifiesta en la mitología y la ritualidad A'í de la comunidad de Pisurie Canqque. Un ejemplo que nos permite comprender este proceso se expresa en la mitología a partir de la resignificación del dios primordial de la cultura A'í, el dios Chiga, el cual en la mitología recogida de la comunidad A'í de Dureno y Pisurie Canqque, es revestido con la simbología del nuevo dios judeo cristiano, Jesucristo.

“La usurpación simbólica genera un sentido de lo real que se ve transfigurado, re-semantizado; pues las interacciones simbólicas que construyen un sentido de la vida se ven alteradas y reducidas a un mero intercambio simbólico que empobrece, distorsiona, enajena y degrada el significado y la significación de los símbolos usurpados, lo que lleva a su empobrecimiento y degradación, a su exotización, y a su folklorización hasta quedar como meros referentes sýgnicos...” (Guerrero P. A., 2004, p. 44)

Si bien este proceso de usurpación simbólica que se está llevando a cabo en la nacionalidad A’í empobrece su significado tradicional, esto no quiere decir que no se construya o se reconstruyan otros sentidos de la existencia A’í. Al hacer esto tanto desde el poder como desde las sabiduría A’í, los nuevos sentidos generados no responden únicamente a los intereses políticos de los sectores hegemónicos que los instrumentalizan. Es así como la usurpación simbólica construye, dentro de una misma ritualidad tradicional, nuevas prácticas y discursos que cada vez se alejan más de los sentidos originarios que tenían los símbolos tradicionales. (Guerrero P. A., 2004, pp. 44-45)

### 1.3.2. Intercambio e interacción simbólica en la nacionalidad A’í

Según la teoría del interaccionismo simbólico, formulada por Ervin Goffman y Herbert Blumer (1982), citados en Guerrero (2004), “toda acción humana esta mediada por un <<marco>> simbólico que construye significado o sentido a la acción social a través de redes simbólicas compartidas, compuestas de símbolos (lenguaje) y expectativas de conducta (roles).” (Guerrero P. A., 2004, p. 45) Por lo tanto, la interacción simbólica se refiere en consecuencia, a la interacción de significados y significaciones que se dan al interior de las comunidades de la nacionalidad A’í, que construyen su propio sentido de la existencia.

Cuando el símbolo cumple su función y construye ese sentido socio-cultural, como en la sociedad A’í, esto se denomina eficacia simbólica. Cada miembro, al comprender y compartir el significado y la significación, se siente en comunicación afectiva con los demás miembros del grupo que se unen alrededor del símbolo. De lo contrario se da lo que se denomina intercambio simbólico, en el cual no se llega a dar

una interacción simbólica, debido a que para ésta se requiere de la captación interna del símbolo, su vivencia profunda. (Guerrero P. A., 2004, p. 46)

Por consiguiente, la interacción simbólica que se lleva a cabo entre los mismos A'í y en menor grado, con otros grupos indígenas ha reforzado y transformado el sentido de pertenencia y diferencia de esta socio-cultura, debido a que la interacción simbólica refuerza la identidad y renueva el sentimiento de ser parte de una colectividad que implica una red de relaciones y de sentido que brindan seguridad. Estas relaciones operan debido a que se han establecido de antemano otras relaciones de sentido, económicas sociales y políticas como se evidencia en el complejo del yagé que es compartido por las nacionalidades Secoya, Siona y A'í.

De esta forma, los chamanes A'í, a partir de la interacción simbólica, dan acceso a los beneficios sobrenaturales para el pueblo A'í; además de aliviar las tensiones psicológicas y sociales y fortalecer las relaciones de parentesco ritual. Esto nos permite comprender que el ritual chamánico hace posible la revitalización y el fortalecimiento de ese sistema de representaciones tradicionales en el que la nacionalidad A'í sustenta su visión del mundo. (Guerrero P. A., 2004, pp. 46-47)

La etnografía nos permitió comprender que los chamanes A'í realizan intercambios e interacciones simbólicas en la ritualidad chamánica de la comunidad de Pisurie Canque. La interacción simbólica hace posible la reproducción ideológica del grupo A'í, que es de suma importancia en las condiciones materiales y simbólicas, en las representaciones de su vida y en el surgimiento de prácticas para enfrentar las situaciones de marginalidad a las que se expone la nacionalidad A'í. El intercambio simbólico por otra parte, muchas veces se evidencia en las relaciones que los A'í mantienen con los colonos y blancos de la región; esta relación es distante debido a sus diferencias socio-culturales.

#### 1.4. La dimensión espacial en la nacionalidad A'í

El territorio<sup>3</sup> ancestral A'í, se encuentra en la zona fronteriza entre Ecuador y Colombia; en Ecuador dentro de la provincia de Sucumbíos. Las comunidades A'í se asientan irregularmente a lo largo de ambas márgenes del río San Miguel, del río Aguarico y sus tributarios. En el río Aguarico existen diversas comunidades A'í, partiendo de la comunidad de Dureno que actualmente es el mayor asentamiento A'í en el Ecuador. La comunidad A'í de Pisurie Canqqe, en la cual se realizó la etnografía, está ubicada aproximadamente a 60 kilómetros de Dureno, en el río tributario del Aguarico, denominado río de Pisurie. Esta comunidad se encuentra liderada por el chamán Don Avelino Quenamá con la ayuda de su familia.

El territorio A'í, se encuentra dividido por el río San Miguel que separa Ecuador de Colombia corriendo hacia el este desde los andes. Los A'í hasta la actualidad, viven en grupos familiares extendidos, que se encuentran relacionados por lazos exogámicos. En cada comunidad, existe por lo menos un chamán; la cultura A'í además mantiene lazos exogámicos con nacionalidades vecinas como con Sionas, Witotos, Secoyas, Inganos y en algunos casos con colonos de la región. (Scott, 1996, p. 24)

Antes éramos Piaguaje debido a que mi tatarabuelo era Santos Piaguaje. Él fue el padre de Aniceto Quenamá, quien es mi abuelo y padre de Don Avelino Quenamá. El primo del chamán Santos Piaguaje, el chamán Guillermo Quenamá, le cambió el nombre a mi familia de Piaguaje a Quenamá por circunstancias que desconozco. (Don Benito Quenamá, comunicación personal, 22 de junio 2014)

Scott (1996), sin contar los poblados del Putumayo, propone que los A'í viven dentro de una extensión trapezoidal, que se extiende sobre el eje oeste-este, entre los 0°30' de latitud norte y los 0°00', a ambos lados de la frontera entre Ecuador y Colombia con 120 Km. de largo y 80 Km. de ancho. Por lo tanto, el territorio A'í se encuentra demarcado por los ríos Aguarico, San Miguel y Guamanes, por los tributarios y por

---

<sup>3</sup> Desde la tradición social, el territorio se entiende como el sistema socio-ecológico que reúne la sociedad y el medio que ésta habita. Guenet, M. (27 de 7 de 2013). *Catastrophía Urbana*. Retrieved 1 de 4 de 2015 from Módulo de introducción al catastro: <http://catastropiaurbana.blogspot.com/2013/07/modulo-i-introduccion-al-catastro.html>

las franjas de selva adyacente tanto en Colombia como en Ecuador. (Scott, 1996, p. 24)

El reconocimiento del territorio A'í se produce en varias etapas, en sus inicios, las jurisdicciones eclesiásticas (1945: 652) dividieron a los A'í, denominando al primer grupo como los del sur, al segundo como Cofanes y al tercer grupo como pertenecientes a la socio-cultura de Sucumbíos o de San Miguel. Scott parte de Vivanco (1941, 99) quien propone que los Franciscanos fueron retirados de su jurisdicción en 1680 para concentrar toda su fuerza en los ríos Putumayo, Caquetá, San Miguel y sus tributarios. (Scott, 1996, pp. 27- 28)

Codazzi, (1889: 4), citado en Scott (1996), propone que recién en la década de 1860 Colombia y Ecuador empiezan a elaborar mapas de sus respectivas tierras amazónicas para explotarlas, tomando nota de grupos étnicos, su distribución y sus características etnográficas generales. De esta forma fueron Wolf y el geógrafo ecuatoriano Villavicencio quienes finalmente elaboraron un mapa del oriente ecuatoriano en 1859 situando a los A'í en las márgenes del río Aguarico y del río San Miguel, el mismo que representa la frontera de Ecuador con Colombia hasta la actualidad. (Scott, 1996, p. 30)

#### 1.4.1. La dimensión simbólica del espacio en la nacionalidad A'í

Tal como lo señaló Hall, citado en Guerrero (2004), todo lo que hace el ser humano está ligado a una experiencia del espacio y ésta se encuentra modelada por la cultura. En definitiva, el espacio es una construcción cultural. Por lo tanto, en todo acto ritual el espacio debe ser tomado en cuenta como isotopía o eje de sentido fundamental. (Guerrero P.A., 2004, p. 59) Esto se expresa en la forma en la cual el chamanismo A'í, construye su propia concepción de la espacialidad en el territorio A'í, de la Amazonía ecuatoriana.

En el fenómeno espiritual del chamanismo A'í, se pueden encontrar claras marcas territoriales, las cuales pueden ser entendidas como esos espacios de autorrealización de sujetos que se encuentran identificados por prácticas materiales y simbólicas compartidas, en las que se escenifican imaginarios que se materializan en el lenguaje,

y en los usos que se hace de ese espacio que es el que va construyendo un sentido de pertenencia social a la nacionalidad A'í. Esto nos permite entender que la fuerza simbólica del ritual, hace posible una transformación del espacio cotidiano o profano, en espacio ritual o sagrado, en el cual se evidencia una apropiación y re-configuración simbólica de dicho espacio de manera diferenciada. (Guerrero P.A., 2004, p. 60)

De esta forma, en el territorio A'í los sectores dominantes que se ven representados por ejemplo en la industria de extracción de los recursos naturales, muestran su capacidad para apropiarse de los espacios tradicionales de los sectores subalternos. En conclusión, podemos decir que existe un proceso de usurpación simbólica del espacio A'í desde el poder, al lograr una re-apropiación simbólica del espacio comunitario A'í, debido al evidente proceso de colonización que implementa la religión cristiana en el territorio A'í y los diversos frentes extractivistas. (Guerrero P.A., 2004, p. 76)

### 1.5. La dimensión temporal en la nacionalidad A'í

La nacionalidad A'í llega a Ecuador, a la región de Dureno, debido a las visiones del chamán líder de aquella época, Santos Piaguaje, el mismo que decide en donde fundar la comunidad de Dureno. Este pueblo ahora es el centro urbano más grande de la nacionalidad A'í en Ecuador. (Benito Quenamá, 20.6.2014, Pisurie Canque)

Scott (1996) propone que la nacionalidad A'í fue encontrada en la expedición de Díaz de Pineda en 1536 (Friede 1952: 203; Elías Ortiz, 1965, 73-74), de manera que paso a ser parte de la gobernación de Quijos, como resultado de la conquista española (Porras, 1961: 22). La arena de las márgenes del río Aguarico, y del San Miguel, que tienen oro, atrajeron la atención de los españoles desde el principio, de manera que Bonilla (1972: 16), escribe informes sobre la esclavitud de los A'í, Ingas y Sibunduy en asentamientos mineros en la región. (Scott, 1996, p. 25)

Al comprender la dimensión temporal de la nacionalidad A'í, nos podemos dar cuenta que el término “Cofán”, bajo el cual se ha designado a esta nacionalidad indígena, no significa nada en su propio lenguaje, debido a que esta socio-cultura se

auto-denominan “A’í”, lo cual significa ser o persona. De esta forma Scott, un investigador destacado del chamanismo A’í concluye:

“El término Cofán, es occidental y se refiere a un grupo de personas que hablan un lenguaje común (Castelvi, 1938; Rivat , 1955; Borman, 1962), que viven en las fuentes de dos grandes ríos del alto Amazonas, el Aguarico y el San Miguel y en corrientes convergentes y cercanas.” (Scott, 1996, p. 23)

Scott, al acercarse a una comprensión del chamanismo A’í desde el análisis de la dimensión que marca la etnohistoria, nos permite entender la dimensión temporal de los cambios a los cuales han sido sometidos los A’í, en su territorio hasta la actualidad. (Scott, 1996, p. 5)

Los A’í antes casi no sembraban debido a que había suficientes alimentos en la naturaleza. Sin embargo poco a poco se ha ido desarrollando una cultura agrícola A’í, la misma que hoy en día se presenta en casi todas las familias, en las cuales el hombre se ocupa generalmente de trabajar la tierra y de cazar. La mujer se dedica a sembrar y cuidar las cosechas. Las mujeres generalmente se ocupan del quehacer de la casa y del cuidado de los niños y los animales. (Luis Enríquez, comunicación personal, 19 de junio 2014)

Los A’í antes mantenían una economía de caza, recolección y horticultura incipiente, de manera que el chamanismo A’í surge en las economías de caza, a pequeña escala, en la cual los hombres se relacionaban con la naturaleza. (Scott, 1996, p. 17) La implementación de la agricultura en el caso de la nacionalidad A’í fue una necesidad adaptativa, que según Scott permitió mantener un sistema ideológico y ritual dentro de una economía de pequeña escala. (Scott, 1996, p. 14)

Desde el cambio de siglo la rápida y espontánea colonización del territorio A’í, permitió un crecimiento en las relaciones de mercado y el establecimiento de una sociedad conformada por misioneros extranjeros, por los descendientes de caucheros, y por las guarniciones militares aisladas. Sin embargo, a fines de los años 80 este patrón cambia radicalmente debido a la explotación petrolera que ayudada por

contratistas de mano de obra recluta nativos y colonos pagando salarios miserables en una región donde apenas circulaba el dinero, pero ciertos bienes siempre han estado en demanda. (Scott, 1996, p. 9)

Los testimonios de Antonio Quenamá, el hijo mayor del chamán Don Avelino Qenamá, nos permiten entender la temporalidad A'í a partir de tres grandes periodos que han marcado la historia de esta nacionalidad indígena:

#### 1. El periodo de la explotación de oro:

El primer momento de explotación y esclavitud A'í, se evidencia con la llegada de los españoles que en aquella época bajan a la Amazonía en búsqueda de oro. Ellos fueron los primeros en robar la libertad a los A'í que encontraban, haciéndoles lavar oro en los ríos, una actividad forzada por la esclavitud. (Antonio Quenamá. 21.6.2014, Pisurie Canqque)

Al realizar una revisión etno-histórica más detallada, Scott (1996) propone que los A'í fueron evangelizados por los españoles alrededor de 1602 a partir del jesuita Rafael Ferrer, el mismo que entró por primera vez al territorio A'í, por el río Aguarico (Cajiao, 1929: 4; Elías Ortiz 1965: 71; Steward y Metraux 1948: 651). Elías Ortiz (1954: 251), citado en Scott, destaca que en ese entonces las autoridades españolas estaban utilizando a los A'í como lavadores de oro aluvial. (Scott, 1996, p. 26)

#### 2. El periodo de la explotación de caucho:

La segunda parte de la colonización española se dio a partir de la época de la explotación cauchera. Esta actividad forzaba a la esclavitud a los pueblos A'í. El trabajo con las caucheras ya se venía expandiendo desde Colombia y Perú al Ecuador. (Antonio Quenamá. 21.6.2014, Pisurie Canqque)

En 1896, los frailes Capuchinos, una suborden de los franciscanos, entran a la región del Putumayo. Es aquí donde empieza el periodo moderno de la aculturación de los A'í. Monconill (1924: 26), citado en Scott (1996,) plantea que en el año de 1899, los capuchinos provenientes de la Cataluña española, ya habían realizado tres visitas a los ríos Putumayo y Aguarico, lo cual resulta de un informe del superior de los

Capuchinos de Ecuador y Colombia. Escandón, (1913: 66), citado en Scott, propone que la creciente actividad misionera de los capuchinos, coincidió con la creciente demanda de caucho, lo cual inició un periodo de conflictos entre los frailes y los caucheros con respecto al tratamiento mutuo de las diferentes nacionalidades indígenas, afectadas por la acelerada inmigración y obligadas a trabajar en toda la región del Putumayo. (Scott, 1996, p. 30)

En este sentido, los capuchinos, cuya presencia como institución “protegía” a los indígenas, fueron los primeros en estudiar seriamente la nacionalidad A’í. Se hicieron esfuerzos sistemáticos por recolectar descripciones etnográficas concernientes a la cultura material, la organización social y sobre el chamanismo (Cortes, 1914; Tulcán, 1920; Moncanillo, 1924: 40-43; Calella, 1929; Barcelona, 1927). Según Friede: (1942), citado en Scott, ninguno de estos estudios se acercan a una comprensión detallada de las prácticas explotadoras de la mano de obra que ejercían los caucheros y los agricultores de la Sierra, quienes por aquel entonces habían empezado a colonizar el territorio A’í. Tampoco se menciona la epidemia de sarampión que diezmó a los A’í en 1923, y de la cual la evangelización capuchina fue directamente responsable. (Scott, 1996, p. 31)

### 3. El periodo de la explotación petrolera:

En la tercera etapa de explotación, vinieron las empresas multinacionales de las instituciones petroleras. Esta etapa, se ve antepuesta por el esfuerzo de la religión cristiana, para integrar y convencer a los A’í de sus creencias religiosas. Al comienzo vinieron los misioneros cristianos capuchinos y después de haber vivido varios años con los pueblos A’í llega el instituto lingüístico de verano, conformado por los misioneros evangélicos. (Antonio Quenamá, comunicación personal, 21 de junio 2014)

Scott, (1996: 32) en su estudio, comprende que el río Aguarico se convierte oficialmente en territorio ecuatoriano, como resultado de la encuesta en 1929 de la comisión Limítrofe Colombo - Ecuatoriana. Durante esta consolidación del territorio Amazónico ecuatoriano, a fines de los años 20, los geólogos petroleros empiezan a explorar el norte del Oriente ecuatoriano. La exploración petrolera continuó, a veces empleando a los A’í y a miembros de otras culturas como trabajadores domésticos,

hasta que le fueron negados los derechos de producción a la "Royal Dutch Shell Petroleum Corporation", por parte del gobierno ecuatoriano, a principios de la segunda guerra mundial. De esta manera en 1968, el gobierno ecuatoriano después de realizar su exploración, autoriza la explotación y producción del petróleo (Granja 1947: 434; Ferndon, 1950: 4; Tschopp, 1953: 2306; Robinson, 1971).

Cuando llegan los primeros misioneros protestantes evangélicos desde los Estados Unidos, al igual que sus antecesores, éstos realizan un censo y recolectan información etnográfica antes de establecer sus misiones. Cooper citado en Scott (1996) realiza una aproximación al censo de los A'í, contando 517 individuos (1947: 5), y confirmó esta aproximación en su segunda visita en 1949.<sup>4</sup> Los misioneros sucesores de Cooper, los Borman en 1954, se asientan como familia en la comunidad A'í de Dureno. Ellos son quienes se encargaron de la re-evangelización posterior de los A'í en el río Aguarico. (Scott, 1996, p. 33)

Hacia finales de los años 60, las corporaciones petroleras de los Estados Unidos ya habían empezado a explorar y explotar un área rica en petróleo, la misma que lindaba con el territorio tradicional de los A'í colombianos. Este tipo de actividad económica produjo nuevos caminos para servir a los oleoductos y nuevos pozos, los mismos que eran perforados con maquinaria traída vía helicóptero. Desde entonces se fueron abriendo caminos de fácil acceso al territorio A'í para los migrantes en búsqueda de tierra, que habían sido alentados a abandonar las intensamente pobladas tierras andinas. (Scott, 1996, p. 34)

Desde 1970, el territorio A'í está siendo rápidamente colonizado de manera que gran parte del bosque tropical se ha convertido en tierra para la agricultura y la ganadería. Los Evangélicos misioneros protestantes trajeron una nueva red institucional a la alta Amazonía (Scott, 1996, p. 36). De esta manera podemos concluir que el contexto

---

<sup>4</sup> El censo más confiable hasta la actualidad, es el que establece la propia federación A'í-Cofán en el 2002, en el cual se cuenta cerca de 1000 A'í que conservan su lengua y su cultura mientras otros 500 reclaman la descendencia, que se encuentra representada por los poblados más pequeños. Este censo permite reconocer aproximadamente 800 miembros de la nacionalidad A'í, en Ecuador, contando las comunidades principales A'í, que son: Sinangué, Zábalo, Chandía Na'en, Tayosu Conqqe, Dovuno y Dureno. Chuquimarca, R. J. (24 de 2 de 2015). *codenpe*. Retrieved 2 de 2 de 2015 from inicio: [http://www.codenpe.gob.ec/index.php?option=com\\_content&view=article&id=134:cofan&catid=84](http://www.codenpe.gob.ec/index.php?option=com_content&view=article&id=134:cofan&catid=84)

temporal en el cual se halla la nacionalidad A'í de Pisurie Canqque en el 2014 se encuentra seriamente amenazada al imponerse una economía capitalista y virtualmente global, la misma que es más grande que las sociedades a las cuales subordina. Este proceso ha introducido consecuencias negativas bien conocidas para las economías comunitarias, las mismas que deben confrontar las enfermedades, los trastornos sociales y el etnocidio. (Scott, 1996, p. 6)

Yo y mi hermano Benito, hemos tenido que acceder al trabajo en las empresas petroleras debido a que la casa y la pesca sufrió serios desgastes debido a la contaminación ocasionada por el proceso de explotación de los recursos naturales en el territorio A'í en general. La explotación petrolera causó una serie de derrames que fueron ocasionando la contaminación en el agua, debido a la falta de tecnología de extracción petrolera. Esto ocasionó la muerte de los animales y seres humanos que cocinaban o tomaban esta agua, los cuales podían enfermarse de cáncer incluso años después. (Antonio Quenamá, comunicación personal, 20 de junio 2014)

El trabajo de Scott (1996) refleja el contexto temporal en el cual se halla la comunidad A'í de Pisurie Canqque en el año 2014. El trabajo de campo en esta comunidad, demostró que los actores sociales que la conforman, actualmente viven de la agricultura, la caza, la pesca, del comercio con artesanía o productos de la finca y del trabajo que ofrece la ciudad y la industria de la explotación petrolera o medioambiental en general. La producción agrícola es la principal fuente de ingresos económicos de la familia del chamán Don Avelino Quenamá, junto con el ingreso económico que le brinda la práctica de curación chamánica.

Las actividades masculinas y femeninas en la comunidad A'í de Pisurie Canqque son complementarias. Mientras que los hombres consiguen el alimento y el dinero, las mujeres se encargan de traer el agua, de cocinar, de cuidar la casa y a los niños. El cuidado, la siembra y la cosecha de los huertos agrícolas se realizan en conjunto. La construcción de nuevos hogares para la comunidad es trabajo de los hombres. A pesar de que algunas de las actividades tradicionales se han mantenido con vida, como lo demuestra las prácticas del chamanismo A'í, también se ha evidenciado un cambio radical en la oralidad y en las prácticas A'í tradicionales proporcionado por la religión, la política y la tecnología impuesta por los medios de comunicación

masivos que van reformulando el universo simbólico tradicional A'í. De esta forma la radio, la televisión y el internet, son de uso cada vez más cotidiano en la comunidad A'í de Pisurie Canque.

En este punto de la historia, algunos de los indígenas, que han participado en el proceso de explotación se han vuelto ricos. Ellos, al igual que los blancos, son los que contratan a los colonos y a los indígenas para que trabajen para ellos realizando trabajos de explotación, los mismos que generan corrupción interna a partir del dinero en sus fincas de producción agrícola. (Benito Quenamá, comunicación personal, 19 de junio 2014)

Esto nos permite comprender que las familias que más se ajustan a las empresas de explotación y al poder hegemónico, son las que mayor beneficio obtienen. Con esto se genera un choque cultural, el mismo que se expresa en la pérdida de sabiduría y del conocimiento tradicional en la comunidad debido a que el imaginario tradicional no encuentra su aplicación ni su justificación en el imaginario capitalista propuesto por la globalización. Este proceso de colonización ha obligado a, cada vez más jóvenes A'í de Pisurie Canque, a salir de las comunidades para estudiar en las universidades del país o adquirir algún subsidio del estado; otros adquieren algún tipo de trabajo que les permita ganar dinero.

#### 1.5.1. La dimensión simbólica del tiempo en la nacionalidad A'í

De la misma forma que el espacio, el tiempo también representa una construcción de la cultura. Podemos decir que todo aquello que hacen los seres humanos está ligado a experiencias temporales. (Guerrero P.A., 2004, p. 62)

En la ritualidad A'í, esta temporalidad se expresa con fuerza, debido a que el ritual chamánico es un momento intenso, en el que se expresa otra dimensión de la realidad; de esta forma, la concepción del tiempo que se establece en el chamanismo A'í crea un tiempo que rompe el tiempo profano, cotidiano y rutinario y crean una concepción del tiempo sagrado para la nacionalidad A'í.

El momento del ritual representa una intensificación de la vida que traslada a los participantes a las dimensiones de lo imaginario. Es importante reconocer la

dicotomía que se expresa sobre el tiempo y el espacio, debido a que sus representaciones son diferenciadas. (Guerrero P.A., 2004, p. 63)

La representación tradicional del tiempo A'í se vincula a un calendario que se rige por la maduración de la palmera del chontaduro, según la cual se cumple en un ciclo anual. Esto nos ayuda a comprender que las dimensiones temporales marcadas por el calendario de esta nacionalidad son distintas a las del calendario gregoriano.

La concepción del tiempo que se presenta en el imaginario social que da sentido a la identidad de la nacionalidad A'í nos permite comprender que para ésta, el antes es un referente para encontrar su ancestralidad que da sentido a su existencia y que va configurando la memoria colectiva y su tradición. Por otra parte, el tiempo presente o el después, en la concepción A'í, involucra la institucionalización por las autoridades locales que genera un nuevo orden adaptado a la globalización.

Por lo tanto, podemos comprender que la vivencia de la ritualidad chamánica establece una conexión temporal entre el pasado y el presente, para poder transmitir la sabiduría chamánica de generación en generación. Un ejemplo, es el ritual chamánico con la substancia visionaria del yagé, en el cual se refleja la sabiduría chamánica A'í de Don Avelino Quenamá, que hoy en día demuestra una influencia de la religión cristiana, debido al proceso de heterogeneidad cultural que genera la globalización.

## CAPÍTULO 2

### LA ORALIDAD CHAMÁNICA A'Í

En el segundo capítulo nos aproximamos al camino espiritual del chamanismo A'í, al acercarnos a la comprensión de la esfera de la oralidad chamánica, que se expresa en el lenguaje y en el discurso chamánico, que utiliza el chamán Don Avelino Quenamá con su familia y en la comunidad de Pisurie Canqque. Es así, como el trabajo de campo realizado en el año 2014, nos permitió comprender la mitología presente en la nacionalidad A'í, en la comunidad A'í de Pisurie Canqque, lo cual nos muestra el sentido que se da en la mitología A'í, al chamanismo y la forma en la cual los chamanes transforman los mitos de los que son portadores a partir de su palabra chamánica.

En este capítulo se aborda también la forma en la cual se manifiesta el aprendizaje del chamanismo A'í, en la comunidad de Pisurie Canqque y la manera en la cual el chamán A'í, Don Avelino Quenamá, diferencia entre chamanes y brujos. Al referirnos al sentido de los cantos chamánicos para esta nacionalidad indígena, se desarrolla también una comprensión de la relación que los A'í comparten con otras nacionalidades indígenas como la Secoya y la Siona, basada en el uso sagrado de la substancia visionaria del yagé y otras expresiones socio-culturales que se evidencian debido a su cercana convivencia que ha generado lazos exogámicos. Se analiza también el sentido de las plantas de poder visionario y de la substancia visionaria del yagé.

Por último se analiza la influencia católica en el chamanismo A'í de la comunidad de Pisurie Canqque, que ha producido una transformación de la oralidad y del camino espiritual del chamanismo A'í en general.

#### 2.1. El chamanismo en la nacionalidad A'í del Ecuador

Al permanecer durante siete meses, entre 1968 y 1969, en el territorio A'í, el interés por el chamanismo del yagé lleva a Scott a comprender la espiritualidad chamánica A'í, de manera que realiza un macro estudio regional de las comunidades A'í, los

colonos y los trabajadores de las petroleras. (Scott, 1996, p. 5) Al visitar a todas las comunidades A'í, enfocándose en la comprensión del estatus social de los chamanes y de las ceremonias chamánicas del yagé, Scott se refiere al “complejo del yagé”, que representa la base de una red de solidaridad grupal entre los A'í y otras culturas amazónicas que usan esta sustancia visionaria. (Scott, 1996, p. 8)

Por lo tanto, el complejo del yagé es definido como un mecanismo que regula la cooperación y el conflicto en la red de relaciones con los parientes y con la socio-cultura mestiza o extranjera de la región. De esta forma se remarca que las creencias, el ritual y la conducta chamánica de los A'í, con respecto al yagé, expresan consecuencias terapéuticas observables para los creyentes. Esto nos permite comprender al complejo del yagé, como un sistema medicinal que sirve de medio para juzgar la realidad, y como la base ideológica de la solidaridad social de este pueblo. (Scott, 1996, p. 8)

Por lo tanto, la actividad de curación de las enfermedades con determinados objetos sagrados, que se expresan en la ritualidad chamánica A'í de la comunidad de Pisurie Canque, ocurre en un contexto de creencia compartida y ritualmente dirigida por el chamán A'í Don Avelino Quenamá.

## 2.2. La oralidad chamánica A'í

En la nacionalidad A'í, muchos conocimientos prácticos y mitológicos, son transmitidos a través de la tradición oral, a partir de los mitos. Los A'í siempre tuvieron sus propios mitos de origen para poder transmitir su sabiduría chamánica de generación en generación, de manera que nunca se recurrió a algún tipo de documentación escrita de los conocimientos chamánicos A'í. Es por esta razón, que el conocimiento de cómo usar el yagé, mantiene una función central en el chamanismo A'í, debido a que representa parte de un largo aprendizaje del chamán, el mismo que recibe su reconocimiento únicamente a través del respeto a los procedimientos tradicionales. (Scott, 1996, p. 199)

Las creencias y el conocimiento del chamanismo A'í, en gran medida giran en torno a la sabiduría sobre el yagé, visto como la energía de curación. De esta manera, Scott

señala que la oralidad chamánica, se enfoca en los aspectos del ritual del yagé, que tienen importancia especial para los A'í. En este sentido podemos ver que los chamanes crean su oralidad, utilizando a la metáfora como un lenguaje paralelo a las experiencias y a los estados de conciencia. (Scott, 1996, p. 199)

Es importante remarcar que el conocimiento chamánico que se manifiesta como la base de las creencias y de los mitos chamánicos A'í, giran en torno a un sistema ideológico que trata la enfermedad como un proceso energético y social, dentro del cual el chamán controla el conflicto, las anomalías, y el desorden (Scott, 1996, p. 200). Al describir la realidad, según la interpretan los propios chamanes A'í, se expresan un conjunto de relaciones conceptuales y simbólicas, que conforman el centro de la oralidad chamánica A'í. Por lo tanto, el chamanismo A'í parte de una profunda relación entre el consumo físico del yagé y el proceso socio-cultural de adquisición de información necesaria acerca de la realidad chamánica percibida con el yagé. (Scott, 1996, p. 166)

### 2.3. El lenguaje chamánico

La etnografía realizada en la comunidad A'í de Pisurie Canque nos permite acercarnos a una comprensión de la dimensión del lenguaje<sup>5</sup> presente en el chamanismo A'í. Bidou y Perrin (2000) nos posibilitan comprender los aspectos más relevantes del lenguaje chamánico, partiendo del mundo de las manifestaciones musicales Secoya. En ambas nacionalidades las canciones chamánicas, cantadas en los rituales destinados a ingerir sustancias visionarias, son una expresión de la tradición chamánica. Los rituales chamánicos del yagé se muestran como círculos relativamente cerrados frente al público, los mismos que parten de ciertas reglas que ha generado la ritualidad, con un sentido predeterminado por la tradición. Al concentrarnos en las imágenes presentes en las canciones chamánicas, podemos ver las relaciones que existen entre ellas y la mitología A'í. Estas canciones, reflejan la manera en la cual se articula el lenguaje chamánico en la socio-cultura. (Bidou & Perrin, 2000, p. 10)

---

<sup>5</sup> El término lenguaje se refiere al término lengua que en antropología se refiere al: "ejemplo específico de un sistema de lenguaje humano que es compartido, por un grupo que también comparte cultura y valores." Concha, D. (8 de 2002). *Concha Doncel Online*. Retrieved 4 de 1 de 2015 from Glosario de antropología: <http://www.conchadoncel.com/antscglosario.htm>

También el mundo de los animales, de los minerales y de las plantas tienen un significado en el lenguaje chamánico A'í de Pisurie Canque. Este lenguaje, cada chamán debe aprenderlo en su camino. Además el lenguaje chamánico es utilizado en la terapia y en la curación, lo que demuestra que es a través del lenguaje que el chamán A'í mantiene una relación dialógica con los seres que se encuentran en las distintas regiones cósmicas de la dimensión espiritual, para proteger a su comunidad de los peligros potenciales. (Bidou & Perrin, 2000, p. 30-31)

El chamán A'í, Don Avelino Quenamá, al realizar los rituales sagrados de curación a partir de su poder chamánico puede curar a sus pacientes. De esta forma, este chamán utiliza la oralidad chamánica para poder conceptualizar la enfermedad a partir de la tradición chamánica y de su experiencia, para contextualizar la ritualidad A'í de la comunidad, con sus cantos que narran el contenido de las visiones de la mitología tradicional.

El yagé (banisteriopsis) es considerada la planta de poder visionario más utilizada en la nacionalidad A'í. El ritual chamánico, en el cual participan jóvenes y adultos con preeminencia masculina, se realiza bajo la supervisión del chamán. Los rituales chamánicos constituyen acontecimientos especiales en estas nacionalidades, debido a que representan la única oportunidad que tiene la gente común, pero con una vocación espiritual, para contemplar a los seres espirituales de su tradición que acuden al ritual. (Bidou & Perrin, 2000, p. 12)

Otro aspecto del lenguaje chamánico que se evidencia entre los A'í, es que éste se articula en distintos planos, el chamán conoce y usa el lenguaje específico de ciertas especies animales, de manera que puede dialogar con estas y convencerlas a que acepten a servir como alimento para el hombre. (Bidou & Perrin, 2000, p. 29) De esta forma en la nacionalidad A'í el lenguaje chamánico no solo se inserta en la esfera espiritual, sino que también asume un papel en las actividades cotidianas de subsistencia y por ende se refleja en el bienestar material del grupo. En este sentido las canciones forman parte de un lenguaje esotérico. Éstas encausan y determinan la percepción del individuo debido a que enseñan a ver a los dioses y espíritus en una experiencia compartida con otros individuos. (Bidou & Perrin, 2000, pp. 31-32)

En tiempos pasados, en los cuales la ingestión de las plantas sagradas de poder visionario era un hecho aún más habitual desde la infancia o temprana adolescencia, las canciones y el lenguaje chamánico cumplían un papel aún más fundamental en la enculturación del individuo. Al cantarlas se conocía a las deidades espirituales tradicionales, de manera que la participación en las creencias chamánicas era un factor de coherencia social. (Bidou & Perrin, 2000, p. 32)

Hoy en día, el ritual de tomar yagé en la nacionalidad A'í del Ecuador ha disminuido considerablemente a causa de la falta de sustitución en los linajes de chamanes que será abordada al conceptualizar la dimensión política del chamanismo A'í. Otro factor que ha dificultado la enculturación tradicional de los actores sociales A'í, es que las mujeres en la comunidad de Pisurie Canque y en otras comunidades en Ecuador han dejado de tomar la sustancia visionaría del yagé debido a que tienen miedo de esta parte de la sabiduría de sus raíces tradicionales A'í. Por lo tanto, el lenguaje chamánico A'í en la comunidad de Pisurie Canque posibilita profundizar en la experiencia espiritual de los actores sociales permitiendo la articulación social propia de las nacionalidades que participan en el complejo del yagé tales como la nacionalidad Secoya y la Siona con la cual mantiene lazos exogámicos.

#### 2.4. El discurso chamánico

Bidou y Perrin (2000) proponen que el discurso chamánico consiste esencialmente en una repetición sistemática de trozos de la oralidad chamánica, situados en diversos lugares del mito. De esta forma se genera la cadena referencial que da ritmo al desarrollo de la palabra chamánica en forma de una secuencia de nombres y lugares que guardan inscritos en ellos, la secuencia de los acontecimientos originales y de las primeras intervenciones de los chamanes con el tema. De esta manera se remarcan que el mito y las palabras chamánicas se encuentran estrechamente relacionados y sin embargo constituyen dos formas diferentes de discurso, dos géneros de lenguaje y dos prácticas diferentes correspondientes a dos relatos particulares del mundo. El mito es un conocimiento simbólico compartido por el conjunto de la nacionalidad, por lo cual los miembros de la misma no desconocen el

orden de las cosas y las conductas adecuadas que hay que mantener en los diferentes lugares de la vida. (Bidou & Perrin, 2000, p. 37- 38)

De esta manera el trabajo del chamán consiste en la transformación de la materia, efectuada, no a partir de una manipulación manual, sino a partir de una actividad interior del cuerpo y del corazón del chamán, utilizando las palabras como herramientas para lograr un engendramiento en la materia. Es por esta razón que muchas culturas indígenas consideran a Jesús, como el gran hacedor de milagros de la tradición cristiana y como un gran chamán. (Bidou & Perrin, 2000, p. 39)

## 2.5. El mito y su relación con el chamanismo

La eficiencia del discurso chamánico está estrechamente relacionada al mito. El mito está presente en todas las socio-culturas del planeta, debido a que cubre todos los aspectos de la creación en los imaginarios y con ello dice todas las propiedades de lo real. En la nacionalidad A'í, el mito al mismo tiempo que cuenta la creación del mundo, de las cosas y de las personas, informa sobre el origen del mal y del bien; habla de los agentes maléficos del mundo de las cosas y de los seres humanos. Además habla de las desgracias que hoy le ocurren a los seres humanos, las cuales son las mismas desgracias que tuvieron que soportar los primeros seres humanos. (Bidou & Perrin, 2000, pp. 35-36)

De esta manera, es a través del mito que el chamán delimita la creación, y con ello, el sentido de la vida. Bidou y Perrin (2000) comprenden que no existen aspectos de la vida en los cuales la acción del chamán no haya estado presente con palabras específicas que repiten las palabras chamánicas originales, incluidas en el imaginario simbólico de su creación mítica. Es por esta razón que el chamán, para poder intervenir en el mundo, conoce todos los detalles y los episodios míticos, envolviéndolos en una comprensión propia para poder unir de forma significativa cada uno de estos episodios y detalles míticos a la cadena de su repercusión, benéfica o maléfica sobre otros actores sociales. (Bidou & Perrin, 2000, p. 36) Esto es visible cuando el chamán Don Avelino Quenamá da sentido al mundo de sus pacientes a partir del discurso chamánico que se basa en la mitología A'í; por ejemplo, cuando

se refiere a la interpretación de las enfermedades espirituales como el mal aire, que será abordado en el capítulo sobre las enfermedades chamánicas A'í.

Es así como llegamos a comprender que los mitos estudiados en esta investigación sobre el chamanismo A'í, tienen sentido en su totalidad y es por esto que debemos entender la interpretación y el sentido que le da la propia nacionalidad A'í, a su cosmo-existencia. Estos mitos se han desarrollado en un contexto socio-cultural con una dimensión espacial y temporal particular. La dimensión mitológica se manifiesta en la transmisión oral de la sabiduría chamánica entre generaciones y en la ritualidad chamánica, de la comunidad de Pisurie Canque, tal como lo demuestran los mitos de la comunidad de Pisurie Canque, que serán abordados después de comprender la mitología de los A'í, en la región del río Aguarico.

#### 2.5.1. La mitología tradicional de los A'í del río Aguarico

Calícano y Ángel (1995) se acercan a una comprensión adecuada de la mitología tradicional y de la cosmo-existencia A'í del río Aguarico, presentando un conjunto de relatos recogidos a fines de la década del setenta, en un estudio etnográfico en la comunidad A'í de Dureno, la cual se encuentra a aproximadamente 60 km de la comunidad A'í de Pisurie Canque. Los mitos A'í en general hacen referencia a las formas cosmo-existenciales y espirituales más significativas y a la manera en la cual éstas se encontraban vinculadas a la mitología A'í, para la gente que vivía en la comunidad durante esa época. (Calícano & Ángel, 1995, p. 5)

El dios primordial de los A'í, se llama Chiga, este dios es representado como el creador del gran todo. Este dios divide la realidad en dos tiempos de existencia: El tiempo primordial de los orígenes del mundo y el tiempo actual que se expresa desde la colonización occidental y cristiana, en la cual este dios tradicional se encuentra alejado de los seres humanos. Chiga es descrito como una especie de demiurgo increado y eterno. Su principal función es la de crear el universo, y sus diferentes planos como los seres humanos, los animales, algunos elementos ergológicos y la introducción de ciertas pautas de conducta socio-cultural. (Calícano & Ángel, 1995, p. 14)

El dios cosmológico Chiga, con su voluntad genera al mundo a partir de un trozo de su materia fecal. Esta tierra en el tiempo original se convierte en isla, lo cual supone la base en la cual surge la vegetación y los animales. Chiga, luego recorre a los ámbitos del mundo terrestre y después de completar el ordenamiento del espacio y el tiempo se retira a los confines del universo dejando que los seres humanos tomen la responsabilidad de su creación divina. (Calífano & Ángel, 1995, p. 15) Por lo tanto, en la socio-cultura tradicional A'í, el mundo físico, el cielo, la tierra, los bosques, los ríos y los hombres conforman la potencia eficiente de Chiga, la misma que se completa con la creación de los seres espirituales que pueblan el entorno natural de los A'í. (Calífano & Ángel, 1995, p. 17)

Otro modo de accionar de Chiga, reside en las enseñanzas que este dios hace a los hombres sobre la construcción y el empleo de ciertos objetos sagrados, facilitando el hallazgo y el uso de la substancia visionaría del yagé y la implementación de ciertas normas sociales. Es así como este dios manifiesta su presencia a través de los canales de la sabiduría chamánica, prescritos por la nacionalidad A'í. (Calífano & Ángel, 1995, pp. 19-20)

Esto nos permite comprender que el chamanismo A'í, que vive Don Avelino Quenamá en la comunidad de Pisurie Canqque, reconoce la sabiduría del dios Chiga, al permitir que se continúen efectuando los rituales del yagé tradicionales. Sin embargo, tal y como veremos en el mito del tiempo actual A'í de la comunidad, hoy en día el dios tradicional Chiga es revestido como el dios judeo cristiano, Jesús Cristo, a quien se le atribuye las características espirituales del dios Chiga. Es así como la heterogeneidad cultural, en el caso de la comunidad, ha generado una ritualidad que expresa tanto creencias espirituales tradicionales como cristianas. Esto se remarca en la ritualidad en torno a la substancia visionaria del yagé, que se manifiesta por ejemplo en las curaciones y en los rituales de iniciación del chamanismo A'í que serán abordados en el próximo capítulo.

El mundo actual percibido desde la perspectiva del mito del tiempo primordial A'í, es visto como el tiempo presente. Este tiempo se caracteriza en general por la ausencia o lejanía relativa de Chiga, el mismo que en la actualidad como habíamos

remarcado, es revestido con los atributos del dios cristiano. Esto significa que al trascender al tiempo actual, este dios en parte cobra una nueva presencia relacionada al cumplimiento de los nuevos imperativos éticos impuestos por la evangelización. Es así como el escenario cósmico de este tiempo presente es percibido como una compleja estructura, en la cual se encuentran las antiguas creencias influenciadas de forma peculiar. (Calíano & Ángel, 1995, pp. 21-22)

En la comunidad A'í de Pisurie Canque se considera de suma importancia el plano cósmico de los astros, por lo cual debemos remarcar la fuerte presencia del sol, la luna y de las estrellas en la cosmo-existencia de esta nacionalidad, la cual toma en cuenta los ciclos lunares y solares para establecer su calendario. La calidad de los astros celestes en la mitología A'í, es la siguiente: El sol es asimilado a la figura del dios Chiga que navega por el cielo con su canoa a vapor impulsada por el joven Puifa, que representa una entidad Cocoya<sup>6</sup>. La luna, llamada Cobn, es percibida como una mujer buena de rostro y apariencia brillante que es dueña de las dantas (Tapirus terrestres), que se desplazan por el círculo cósmico y se bañan en las aguas del mar mientras va botando semillas a modo de juego. Por último, las estrellas llamadas Orfe, son personas de ojos brillantes que han escapado del plano terrestre debido a que fueron abandonados por sus madres en castigo por haber matado a su padre; el hombre en la mitología es perteneciente a su vez, al plano subterráneo. (Calíano & Ángel, 1995, p. 25)

La investigación realizada por Calíano y Ángel (1995) nos muestra que este ciclo temático sobre los espíritus Cocoyas, presenta un cúmulo de significaciones que cambia notablemente los alcances dados al término por Borman (1976). El término alude a seres de gran tamaño, a ciertas especies de animales como el tigre, la boa y a ciertos seres espirituales potentes como los Vajos y los Cuancuas, además de referirse a lugares o cosas; algunos Cocoyas toman apariencia humana. Estos seres o sitios son integrantes de la realidad A'í, de manera que interactúan frecuentemente con los A'í en su propio ámbito a causa de las consecuencias de sus acciones o por la presencia respetada pero siempre temida del chamán, cuyo estatus lo liga a estos seres. (Calíano & Ángel, 1995, p. 28)

---

<sup>6</sup> Los espíritus *Cocoyas*, son descritos por los misioneros como entidades amenazadoras. Este término es traducido por Borman como demonio o diablo (1976: 9). (Calíano & Ángel, 1995, p. 27)

Si bien los planos cósmicos entre los A'í se asemejan en cuanto a su constitución, en cada uno de ellos habitan las teofanías de morfología e intencionalidad diferente en relación a los seres humanos. En el plano subterráneo, se destaca la presencia de los Cuancuas, que por algunos autores son descritos como una especie de Cocoyas. Estos seres espirituales según la mitología A'í, mantienen una actitud fundamentalmente benigna o positiva hacia los seres humanos, debido a que su conducta es parecida a la humana. (Calífano & Ángel, 1995, pp. 35-36)

El fenómeno de comunicación entre estos diferentes planos se remarca en el hecho de que los Cuancuas residen en aldeas del submundo a los cuales los seres humanos pueden acceder únicamente a través de túneles o pasajes desde el plano terrestre. Los Cuancuas son considerados dueños de los puercos tapires y del petróleo que sirve a los seres humanos. Su apariencia humana mantiene ciertas características insólitas tales como su estatura, el modo de alimentación y su capacidad de metamorfosis. Estas teofanías por lo tanto son responsables de la introducción de ciertos bienes de la cultura y de la naturaleza a la nacionalidad A'í. (Calífano & Ángel, 1995, p. 37)

“Demiurgos celestes, espíritus del bosque, de las aguas, genios del mundo subterráneo, temidos demonios o benefactores anhelados, todos ellos pueblan el imaginario cósmico del hombre A'í, dando forma peculiar a su modo de percibir la realidad.” (Calífano & Ángel, 1995, p. 37)

#### 2.5.2. El tiempo actual en la mitología A'í

En el tiempo presente el mundo perceptible está organizado a partir de un centro que es determinado subjetivamente por la posición espacial que ocupa el hablante o narrador. Esta posición espacial representa parte de la residencia o la comunidad, que está rodeada por un espacio vagamente circular abovedado en sus dos ejes. Este espacio se dispone en tres grandes planos ordenados según su eje vertical de la siguiente manera (Calífano & Ángel, 1995, p. 63):

A. El plano celeste o superior, que está dispuesto en forma de bóveda o domo y se encuentra constituido por tres sub-planos, de los cuales el más alto constituye la

residencia del dios Chiga, mientras que los dos inferiores son un ámbito reservado a los astros celestes.

B. El plano terrestre se organiza a partir del ya mencionado centro de residencia humana y de los Cocoyas, y se encuentra ubicado en una posición intermedia por debajo del plano celeste. Sus ámbitos constitutivos son los bosques, los ríos, las montañas y los animales ubicados en torno al mencionado centro habitado.

C. Finalmente, el plano subterráneo es el centro de residencia de los Cuancuas y se ubica por debajo del plano terrestre, accesible por medio de pasajes o túneles.

D. Por último la nacionalidad A'í, hace referencia a la existencia de un plano suprasensible en el cual residen los seres denominados “la gente del yagé”. Este plano es descrito como un lugar paradisiaco, al que solamente acceden los chamanes y los iniciados. (Calífano & Ángel, 1995, p. 64)

Por lo tanto, la continuidad tradicional del espacio y del tiempo en la cosmo-existencia A'í se expresa en la interacción entre estos planos. Esto le permite comprobar al chamán, la presencia esporádica en todos los planos, de espíritus, criaturas o personajes que parecen propios de un ámbito o tiempo particular. De esta forma el chamán que tiene el poder visionario, es capaz de atravesar las fronteras del tiempo y del espacio para convertirse en intérprete y canal del conocimiento de los misterios del universo. (Calífano & Ángel, 1995, p. 65- 66) Por consiguiente, el chamán en la mitología A'í, se vuelve una figura ambivalente en cuanto a la intencionalidad de su conducta, según se presente como ofensor o defensor de la comunidad, líder político y mediador social, como médico o terapeuta. (Calífano & Ángel, 1995, p. 67)

## 2.6. Mitología de la comunidad A'í de Pisurie Canque

La mitología A'í de Dureno es coherente con la mitología chamánica en la comunidad A'í de Pisurie Canque en la cual encontramos una gran cantidad de sabiduría ancestral. Estos saberes son fundamentales para mantener la identidad y la cosmo-existencia A'í. De esta forma, los mitos que hemos seleccionado nos ayudan a

comprender la forma en la cual se expresa el universo simbólico de la nacionalidad A'í en la comunidad de Pisurie Canqque.

En el primer mito, que está relacionado con los tiempos primordiales de los A'í, se resalta la manera en la cual se establece el primer contacto A'í con los seres espirituales denominados Cuancuas. Este mito nos es contado por Benito Quenamá, el hijo menor del chamán Don Avelino Quenamá. El segundo mito de esta comunidad A'í es más contemporáneo y se remite a la segunda parte del tiempo A'í en la cual el dios Chiga, ya se encontraba en los confines del universo. En este mito se remarca la forma en la cual la cosmo-existencia A'í se encuentra con Jesús, el nuevo dios que en última instancia es asumido como una expresión de Chiga.

El primer mito que comprende el tiempo primordial A'í, nos es contado por el chamán Benito Quenamá, el 23 de junio del 2014:

Se cuenta que en tiempos muy antiguos, existió un joven A'í que no le gustaba la cacería. El joven se llega a preocupar debido a que no era capaz de traer carne a la casa. La mujer del joven A'í, se lamentaba debido a que tenía hambre y las frutas y las verduras no la satisfacían ni la nutrían por completo. De esta manera ordena al joven a ir a cazar. Cuando el joven vuelve a la casa con las manos vacías, la mujer se encuentra decepcionada, y le reclamaba ser un mal cazador. Sin embargo finalmente, el joven le explica que él no sabía matar a los animales y es por eso que no podía cazar.

Se cuenta que en el mismo pueblo, vivía un vecino que adoraba ir de cacería. Este vecino casaba sin cesar y mataba a los animales del bosque incluso cuando ya tenía suficiente para su familia. Es así, como la mujer del joven que tampoco sabía cazar fue a pedir carne al vecino cazador, para poder sobrevivir con su marido. La mujer después de un tiempo le dice al joven A'í, que él debía volver a intentar de cazar carne para la familia, porque ella se iba a ir de la casa si es que no le daba carne de comer. Si ni siquiera iba a poder alimentar a sus hijos.

El joven A'í entonces decide volver a la selva para encontrar algún animal comestible que cazar. Después del tercer día de haber caminado, el joven encuentra a una familia de tapires que se encontraban comiendo tranquilamente, pero no se atreve a matarlos

debido a que de pronto el joven A'í podía entender lo que conversaban los tapires: "Mami, mami, dame leche", decían los bebes y así sucesivamente. De esta manera el joven A'í decide seguir a la familia de tapires y espera cuidadosamente la noche para poder cazarlos.

Al cuarto día los tapires, le llevan a una cueva, en la cual de pronto desaparecen. El joven A'í decide seguir a los tapires y al caminar, se dice que vio a los tapires, que caminaban por un camino que les llevaba al subterráneo. De pronto se dio cuenta que los tapires lo llamaban al seguirlos. Cuando el joven llega al final del camino, se da cuenta que se encontraba en un pueblo, y que los tapires lo saludaban dándole la bienvenida. Ellos fueron quienes le dijeron que él entendía a los tapires y a otros animales, debido a que él ahora se había convertido en el dueño de los tapires. Estos tapires al pasar el tiempo, se manifiestan como los espíritus de la tierra, los Cuancuas.

En este pueblo habitaban los Cuancuas, los espíritus de la tierra que podían adaptar formas diversas frente al joven A'í. Su sangre era de petróleo y es por eso que a veces se convertían en pequeños duendes de petróleo o en personas que tenían una apariencia de monstruos. Durante un año, el joven aprende de su estadía en donde los espíritus de la tierra. Los espíritus Cuancuas, también podían tomar otras formas, ellos dominaban la forma y se convertían en seres invisibles. Los duendes eran más duros que la piedra. También tomaban apariencias femeninas. Los espíritus de la tierra, los Cuancuas, le enseñaban su estilo de vida, y su camino espiritual del chamanismo al joven A'í, mientras que el joven les enseñaba de su experiencia personal, de las enseñanzas que había recibido como ser humano.

Después de vivir un año con los Cuancuas, estos le dicen al joven A'í, que debía ir de regreso a la comunidad, debido a que los espíritus Cuancuas, para descansar, iban a convertirse en piedras por un año. El joven A'í entiende inmediatamente a los espíritus, y se despide para ir de regreso a su pueblo. Cuando sale de la cueva, se da cuenta que muchos tapires lo seguían, de manera que llega al pueblo con varios tapires, para dar de comer a su mujer y a su familia que lo esperaba. El Joven A'í vive feliz con su mujer y permanece en la comunidad. Después de un año, se da cuenta de que su vecino, el mismo que le había dado carne al comienzo del mito, le viene a visitar.

El vecino cazador le pide de favor al Joven A'í, que éste le permita conocer la cueva en donde vivían los espíritus de la tierra, los Cuancuas, de los que el joven A'í le había

hablado. Es así, como el joven, que ya se estaba convirtiendo en un hombre adulto, decide regresar a la cueva de los tapires, para encontrarse con los Cuancuas y llevar a su amigo. Al llegar a la cueva, el joven A'í, y su vecino cazador se encuentran con los espíritus Cuancuas que continuaban viviendo en el pueblo de aquel lugar subterráneo. Ellos estaban felices de recibirlos, y los tratan muy bien, de manera que el joven A'í y el amigo vecino se quedan todo un año más, aprendiendo de los espíritus Cuancuas, y compartiendo su sabiduría humana.

El mito cuenta que al pasar el año, los espíritus Cuancuas vuelven a advertir al joven A'í y a su amigo cazador, y les piden de favor regresar a su pueblo, debido a que los Cuancuas debían regenerar su energía y descansar como piedras durante un año así como siempre había sido. El Joven A'í, se pone en marcha para salir de la cueva, pero cuando llama a su amigo cazador, este no quiere salir.

De pronto el joven A'í escucha a su amigo gritar: “No importa amigo, anda tu nomás. Yo me voy a quedar aquí para ver qué sucede”. Cuando el Joven A'í está saliendo de la cueva dice que escucha un fuerte ruido, así como un temblor atrás suyo, y escucha como golpean las piedras una sobre otra. Cuando vuelve corriendo a ver a su amigo ya era demasiado tarde. Su amigo estaba atrapado debajo de una enorme piedra. Y en donde había estado el pueblo de los espíritus Cuancuas, únicamente había inmensas rocas. El Joven A'í, regresa apenado al pueblo para contar la noticia y se encuentra con su familia, con su mujer y con sus hijos. Él es quien se vuelve el primer líder de los A'í. (Benito Quenamá, comunicación personal, 23 de junio 2014)

El segundo mito comprende el tiempo actual A'í, y nos fue contado por el chamán Luis Enrique y el chamán Benito Quenamá:

Se cuenta que en una época, en la cual todavía no existían las enfermedades ni el mal espíritu, Jesucristo, vivía en la amazonía y viajaba por ella para enseñar sus sabidurías a las nacionalidades indígenas que en ese entonces se encontraban viviendo en la selva amazónica. Es así, como se cuenta que Jesús se encontró con los A'í, para transmitir su conocimiento y su sabiduría, la misma que fue útil al pueblo A'í para vivir en paz y lejos de los malos espíritus. Jesús dejó la Chucúra para los A'í y la chicha para los Quichwas. Después le entregó la sabiduría sobre las plantas sagradas a los A'í. Fue dios, fue Jesús quien le dio el yagé a los chamanes A'í más poderosos, para que puedan liderar a su pueblo y protegerlo en contra de los malos espíritus que estaban por llegar según los mitos.

El yagé y otras plantas consideradas sagradas, les permitieron a los chamanes A'í, encontrar buenas tierras para sus pueblos y sanar a su gente. Estas tierras como había dicho el dios Jesús, estarían siempre llenas de animales para la cacería y la pesca. Las tierras serían siempre fértiles para la agricultura. Además de esto, el yagé le permitió ver a los chamanes A'í, los peligros y beneficios para su pueblo, a ver el pasado, el presente y el futuro, para poder liderar y curar al pueblo A'í con sabiduría.

Se dice que uno de los chamanes, quienes recibieron el poder de dios Jesús, que les permitía curar, fue el chamán Guillermo Quenamá, quien fue un importante líder A'í. El mito cuenta que Jesús en aquella época no sabía casar y cuando vio al chamán Guillermo en la playa este le pregunta, en donde se podría adquirir un buen sitio para sembrar las chacras del pueblo A'í. Jesús responde que habrá que tomar yagé en conjunto para poder ver con claridad, en donde se hallan aquellas tierras.

En la ceremonia de yagé se dice que Jesús y el taita Guillermo Quenamá ven las tierras que hoy representan el territorio de la nacionalidad A'í. También ven la cacería, y vieron que en estas tierras aún no había mal alguno. Desde entonces, los chamanes de nacionalidad A'í, empezaron a tomar aún más yagé, debido a que esta bebida visionaria, según las enseñanzas de dios, era la sangre de Cristo y por esta razón debía ser utilizada para curar a los enfermos. El Cuerpo de Cristo representa el territorio amazónico, los ríos son sus órganos. Se cuenta que Jesús dividió la Amazonía en cuatro partes que representaban su cuerpo y las distribuyó a las nacionalidades indígenas. Una de estas partes, fue elegida para el pueblo A'í. (Luis Enríquez, comunicación personal, 19 de junio 2014)

#### 2.6.1. Análisis general de los mitos de la comunidad A'í de Pisurie Canque

Al realizar un análisis general de la mitología A'í podemos comprender que en la comunidad de Pisurie Canque existe una riqueza enorme de sabiduría chamánica ancestral. Esto se remarca, por ejemplo en la forma en la cual los mitos de la comunidad nos permiten entender la relación que existe entre la espiritualidad A'í tradicional y la religión cristiana. Los mitos de la comunidad A'í de Pisurie Canque nos permiten comprender la relación entre los dos órdenes del tiempo: el tiempo de la creación primordial y el tiempo actual. Otro eje fundamental en los mitos nos permite entender el origen de las prácticas productivas en la sociedad

A'í. De esta forma el saber de los chamanes de la comunidad de Pisurie Canqqe, se expresa por ejemplo en su sabiduría sobre las plantas, los animales, y el mundo de los espíritus.

El primer mito nos permite comprender la dimensión espiritual tradicional del chamanismo A'í, debido a que en él se describe cómo un joven A'í entra en contacto con el mundo subterráneo de los espíritus Cuancuas, que son los protectores de este mundo subterráneo y a la vez se manifiestan como los Tapires que sirven de alimento a los seres humanos de la comunidad A'í de Pisurie Canqqe. En este mito se puede encontrar diferentes símbolos tradicionales del chamanismo que se puede ver por ejemplo en el sentido que le es atribuido a los espíritus Cuancuas, quienes a su vez son protectores del petróleo que corre por sus venas y maestros para los seres humanos que se encuentran abiertos para sus enseñanzas, sin faltarles al respeto.

En el segundo mito se refleja la cosmo-existencia A'í actual, la misma que se encuentra marcada por el proceso de usurpación simbólica que se ha venido realizando desde el establecimiento de la conquista con las misiones evangélicas y cristianas que estuvieron trabajando en la Amazonía ecuatoriana.

Al acercarnos a una comprensión sobre lo que significa la mitología tradicional para la gente de la comunidad, pudimos darnos cuenta que los actores sociales A'í todavía conservan un remarcable tesoro de conocimiento ancestral a partir de su mitología y su ritualidad; sin embargo, con el pasar del tiempo las generaciones nuevas de A'í, ya no se encuentran comprometidas con la tradición A'í de la misma forma que sus padres, de manera que en la actualidad se tiende a remplazar los mitos tradicionales por los mitos occidentales y modernos que sustentan la visión de la globalización actual. Por lo tanto, los mitos recogidos en la comunidad de Pisurie Canqqe, nos permiten reconocer la evidente trasladación de sentido simbólico en el universo simbólico de la nacionalidad A'í, a partir de la usurpación simbólica de la espiritualidad tradicional, la misma que en la actualidad se ve reforzada por el proceso de globalización.

## 2.7. El chamanismo en la mitología A'í

El contenido mitológico, debe gran parte de su particular configuración, al aporte constante de la experiencia chamánica A'í. Calíano y Ángel (1995), llegan a concluir que el imaginario del mundo que tienen los A'í se ha forjado a través de la interacción dinámica y constante de dos canales o vías principales de acceso a la comprensión de los fenómenos que dan sentido a su vida. El primero de ellos está relacionado con los mecanismos propios de la transmisión generacional, de los conocimientos implícitos en la narrativa oral, y de la experiencia cotidiana del ser humano común. El segundo canal de información se encuentra relacionado con los aportes producidos por la actividad y la práctica chamánica que refuerza y enriquecen los contenidos simbólicos debido a que integran e interpretan a través de un complejo proceso mitológico, algunos de los nuevos e inevitables elementos que trae el tiempo actual para la conciencia indígena. (Calíano & Ángel, 1995, p. 38)

De esta manera la mitología del chamanismo ha servido para mantener con vida, gran parte de la vieja tradición indígena prehispánica, desde la época colonial hasta los tiempos actuales. Landon (1990: 13-3), citado en Calíano y Ángel (1995) comprende que el chamán ha sido el personaje rector de la vida en las comunidades A'í desde la desaparición de las viejas jefaturas tradicionales en los primeros tiempos de la colonización. El chamán siempre fue el líder espiritual religioso y político, que protegió a las comunidades de sus enemigos y propició sus actividades económicas.

Él es el médico por excelencia y el director del ritual de yagé, debido a que el arte que Chiga enseñó a los chamanes A'í, consiste en la ingestión del yagé para desarrollar el ser, el ver y el saber chamánico. (Calíano & Ángel, 1995, p. 39)

Un chamán A'í ha pasado por la etapa inicial de aprendizaje durante su juventud con su padre u otro chamán. Este aprendizaje consiste básicamente en ingerir grandes cantidades de yagé durante un tiempo prolongado con el objetivo de lograr resultados tales como la transformación paulatina del “ppuendaya'pa” o alma del iniciado, en una entidad Cocoya apta para recibir las enseñanzas, las técnicas y los cantos chamánicos. Como se puede observar, el yagé, es junto con el tabaco, el vehículo más importante usado tanto en el proceso inicial como en las acciones positivas o negativas que el chamán realiza cotidianamente, gracias al poder que le da la

metamorfosis de su qquendya'pa que se manifiesta en el ritual chamánico. (Calíano & Ángel, 1995, p. 44)

Las visiones provocadas por el yagé durante la iniciación y el aprendizaje de los cantos y de las técnicas chamánicas, y posteriormente las sucesivas experiencias que el chamán va acumulando a lo largo de su vida, son fuente de su sabiduría y poder. Estas visiones son especies de coloreadas percepciones mentales de formas y sonidos naturales y culturales, tales como animales, pájaros, lugares, personas, dioses, demonios, y unos personajes conocidos en la mitología A'í, como “la gente del yagé”. (Calíano & Ángel, 1995, pp. 46-47)

Robinson (1972: 89-93), citado en Calíano y Ángel (1995) describe a la gente del yagé en la mitología tradicional, como hombres A'í que viven en una especie de paraíso, donde reina la felicidad y al cual solo pueden acceder las almas o los qquendya'pa de los chamanes en sus viajes visionarios para recibir las enseñanzas y cantos de los mismos, que le permiten luchar contra las enfermedades, la brujería, la falta frecuente de alimentos y para defender a su comunidades de daños por los enemigos. (Calíano & Ángel, 1995, p. 48) Esto nos permiten comprender que en la comunidad de Pisurie Canque se mantiene la creencia en la “gente del yagé”, lo cual se demuestra en los testimonios realizadas con el chamán Don Avelino Quenamá y sus hijos, que hablan de la gente del yagé como grandes maestros espirituales de su propio linaje de chamanes A'í, con la ayuda de los cuales se puede realizar la curación y el aprendizaje chamánico.

Al respecto escuchemos lo que nos dice el chámán Benito Quenamá y su padre, el chamán Don Avelino Quenamá:

La gente del yagé se manifiesta en las visiones del yagé como personas y son los que curan en las ceremonias del yagé. Estos espíritus toman formas diversas, como los santos cristianos, como Ángeles, como extraterrestres o como los espíritus tradicionales que visten la ropa ceremonial tradicional A'í. Según las creencias del paciente, el chamán invoca solo a los espíritus que le permiten curar el espíritu del paciente. (Benito Quenamá, comunicación personal, 16 de junio 2014)

Los participantes en la ceremonia de curación, comparten el estado de conciencia que genera el yagé. Al compartir un mismo estado de conciencia en la limpia, con el canto que se realiza en el ritual, llamamos y viajamos al mundo de la gente del yagé, para comunicarnos con ellos y actuar en el mundo espiritual. El chamán tiene que luchar y vencer a los malos espíritus para poder sanar a los enfermos. (Avelino Quenamá. 15 de junio 2014)

Si bien la gente del yagé reside en un plano sin ubicación espacial y al que solo puede acceder el qquendya'pa o espíritu del chamán iniciado y formado por la vía de la planta visionaria, su presencia se hace notar en el plano terrestre debido a que ellos son los dueños de algunas especies de animales y tienen poderes de curación así como la sabiduría de las plantas. Es durante el aprendizaje del chamán que su qquendya'pa, su espíritu o alma que reside en su cuerpo, realiza un cambio ontológico en su naturaleza humana y se convierte en una entidad Cocoya con capacidad de acceder a otros órdenes de la realidad. De esta forma el chamán puede interactuar con sus diversas teofanías a fin de conseguir ciertos fines útiles, tales como la cura de ciertas enfermedades, o la apropiación de la caza, la pesca, la recolección y la agricultura. (Calífano & Ángel, 1995, p. 49)

Finalmente, los mitos tradicionales de la nacionalidad A'í, nos permiten comprender que el chamán, después de su muerte, asume plenamente su condición de Cocoya de manera que abandona su cuerpo humano para transformarse en tigre e ir a vivir en la cabecera del río, en donde es la morada de la diosa *Ttesi Chan*, la madre de los tigres, que se representa como una entidad Cocoya con figura de tigre. (Calífano & Ángel, 1995, p. 61)

La muerte de la condición humana y social del chamán implica también el renacimiento de su qquendya'pa a un nuevo estado bajo la forma de tigre, en la cual participa en la misma naturaleza cocoya. Al marchar hacia arriba, rumbo a la cabecera del río el qquendya'pa del chamán, reside con la madre de los tigres hasta su muerte. Este chamán tigre se incorpora a su nueva forma de existencia junto a los espíritus del bosque y del río en un ámbito más apropiado a su íntima naturaleza. Su muerte por causa de los hombres lo vuelve a enviar río abajo a la comunidad en la

cual nace nuevamente en forma humana, la misma que muere y aniquila su condición de Cocoya para siempre. (Calífano & Ángel, 1995, pp. 62-63)

## 2.8. El aprendizaje del chamanismo A'í, en la comunidad de Pisurie Canqqe

El aprendizaje chamánico A'í en la comunidad de Pisurie Canqqe consiste básicamente en la fuerza de la oralidad y las prácticas chamánicas con objetos sagrados determinados para el uso ritual, como el yagé y en ocasión el guanto una especie de floripondio, con diferentes maestros espirituales, en diferentes ámbitos y contextos socio-culturales de la región amazónica, con preeminencia en el territorio A'í. Por esto consideramos que el chamán Don Avelino Quenamá, maneja el universo simbólico de la oralidad chamánica A'í, la misma que le permite realizar los rituales chamánicos de curación. De esta forma, el testimonio nos ayuda a considerar cuál es la forma en la que se lleva a cabo el aprendizaje chamánico en la comunidad de Pisurie Canqqe a partir de la experiencia de aprendizaje chamánico del chamán Don Avelino Quenamá:

También mi papa, Don Aniceto Quenamá era chamán; él fue quien inició a sus hijos en el camino para llegar a ser chamanes A'í, con las ceremonias tradicionales de iniciación chamánica que parten desde los siete años, al tomar por primera vez el yagé. A partir de esta edad, el joven debe tomar yagé en cada ceremonia, para ir avanzando en su camino, y desarrollar su visión chamánica. Los chamanes A'í, tomamos yagé hasta la muerte. (Avelino Quenamá, comunicación personal, 7 de junio 2014)

En estos testimonios podemos comprender una parte de la vida del chamán Don Avelino Quenamá, el mismo que siguió un camino chamánico tradicional, que le permitió desarrollar su propia visión acerca del chamanismo A'í. Se nos permite entender también a una parte del universo simbólico, el cual es vivido actualmente por el chamán Don Avelino Quenamá fundador de la comunidad de Pisurie Canqqe, el mismo que después de haber concluido con su aprendizaje en donde su padre, en Dureno, viajó durante más de cinco años para poder continuar con su aprendizaje como chamán.

A los 14 años me fui de la casa, y estaba viajando por las comunidades para aprender bien el chamanismo. En ese tiempo yo anduve aprendiendo dos años en Duwino, una comunidad A'í, con mi tío Legario Quenamá. Después otros dos años me tocó aprender en Sinangué, una comunidad Siona y A'í en donde aprendí con Aquilino Aguinda. Luego, aprendí a ser chamán por un año más en Capueno, en una comunidad A'í en donde pude aprender del chamán Víctor Sukuma. Por último tuve la ocasión de aprender por un año más, en San Pablo, en una comunidad Siona en la que pude aprender de Aurelio y Fernando Piaguaje.

A los 19 años, después del aprendizaje, después de 6 años en los lugares mencionados, regresé a donde mi padre que en ese entonces vivía en Dureno y le ayudé por un tiempo en su trabajo como chamán dirigente de la comunidad. Mi padre, Don Aniceto Quenamá, en ese entonces se encontraba casado con mi madre Lucrecia Quetta, quienes cuidaron de mí dándome parte de sus propias tierras para poder formar la comunidad de Pisurie Canque y para poder vivir en paz con mi familia. (Avelino Quenamá, comunicación personal, 8 de junio 2014)

Los rituales chamánicos de iniciación A'í que se llevan a cabo en la comunidad de Pisurie Canque, nos permiten entender la dimensión de lo sagrado que se evidencia en la ritualidad entorno al aprendizaje chamánico con el yagé. Es así como Don Avelino Quenamá ha llegado a desarrollar y formar una concepción propia del funcionamiento del chamanismo A'í, lo cual lo destaca como gran curandero y chamán hasta los días actuales. Es aquí donde podemos comprender que el camino de aprendizaje llevó a Don Avelino Quenamá a la práctica personal del chamanismo A'í en la comunidad de Pisurie Canque, en la cual continúa viviendo y curando a sus pacientes. El chamán Don Avelino Quenamá además de cuidar de su comunidad, en ocasiones continúa viajando para realizar rituales del yagé en las comunidades A'í de Colombia o Perú, en donde tiene familiares.

## 2.9. Chamanes y brujos en la nacionalidad A'í

El conocimiento que le permite curar ciertas enfermedades al chamán, también le permite producir las mismas en defensa de su propio bien personal o del bien de la familia y de la comunidad A'í. De esta forma, en muchas ocasiones sucede que los chamanes al defender su comunidad son vistos como brujos por los invasores contra

los cuales el chamán se está defendiendo y viceversa. Es así como un chamán puede defenderse de los brujos que lo amenazan, sin ser visto como brujo por su familia o su comunidad que lo ve como el chamán defensor y líder de la comunidad.

Con los siguientes testimonios de Don Avelino Quenamá, podemos comprender la concepción que este chamán tiene frente a la brujería y al chamanismo:

El yagé muestra clarito quién le hizo brujería al paciente, quién le pagó al brujo, para que se haga algún tipo de brujería y cuál es el tipo de brujería que se hizo. La brujería llega a ser un medio para unir y separar a las personas, para enfermar y manipular el destino a favor del ego, a cambio de dinero u otro tipo de objetos materiales valiosos. Cuando el chamán cura este tipo de magia negra, las flechas que se habían enviado, regresan a la persona que pagó dinero al brujo, de manera que el brujo no tiene por qué estar enfadado con el chamán que cura al paciente.

Este chamán propone su sabiduría que le permite diferenciar entre el bien y el mal, debido a que esto es parte de su tarea tradicional como chamán A'í. La sabiduría de la nacionalidad A'í se expresa como un resultado de su mitología y su ritualidad, la cual muestra estar relacionada con el manejo de la substancia visionaria del yagé.

La diferencia esencial entre brujos y chamanes está en que los unos actúan para el mal y los otros para el bien, de esta manera el arma de los chamanes es la luz y el amor, mientras que los brujos utilizan el odio y la oscuridad para poder causar daños a nivel espiritual. El chamanismo es para hacer el bien, para ayudar a las personas y a la comunidad. El chamán es el guía de la comunidad, es como un doctor tradicional que debe elegir sus especializaciones y así va recolectando la sabiduría para tener el poder de dirigir a su gente y curar ciertas enfermedades. (Avelino Quenamá. comunicación personal, 22 de junio 2014)

El sentido espiritual del chamanismo A'í que se expresa en las palabras del chamán Don Avelino Quenamá, por consiguiente está en ayudar a otros seres humanos como curandero y líder. Esto nos permite comprender la concepción que este chamán plantea, acerca de las dimensiones éticas y políticas presentes en el chamanismo A'í.

## 2.10. Los cantos en el chamanismo A'í

Al comprender la forma en la cual actúan los cantos chamánicos en el chamanismo A'í, los testimonios del chamán Don Avelino Quenamá, nos ayudan a comprender que éstos en la tradición chamánica A'í, permiten al chamán la comunicación con el mundo de los espíritus:

Los cantos son enseñados a los chamanes por los dueños del yagé, los yagé A'í. Ellos te dicen como cantar y como curar. Por ejemplo cuando en Santa Cecilia, ya no había casería alguna, el chamán cantando pudo encontrar rápidamente otros lugares para cazar, lo cual trajo gran beneficio para su pueblo. Él vio en donde se puede vivir en paz. (Avelino Quenamá, comunicación personal, 20 de junio 2014)

Por consiguiente, los cantos juegan un rol importante en los rituales chamánicos A'í, debido a que permiten la curación a través de las palabras chamánicas, las mismas que sirven para comunicarse con el mundo espiritual, y mantener una influencia sobre el inconsciente del paciente, el mismo que al ser A'í, puede entender gran parte de su contenido. Estos cantos, que el chamán utiliza durante el ritual del yagé, le sirven para guiar el trance chamánico. Algunos cantos chamánicos son transmitidos al discípulo, por su maestro espiritual para ayudarlo. Esto sucede cuando los discípulos todavía no han adquirido sus propios cantos chamánicos. En este sentido, el chamanismo A'í en la comunidad de Pisurie Canqqe hace uso del canto para transmitir sabiduría y conocimientos que permiten espantar a los malos espíritus, curar las enfermedades y defenderse de los enemigos.

Para poderme comunicar con los espíritus tengo que cantar. Los chamanes cantan para poder curar a los pacientes. El yagé A'í, es el espíritu del yagé que nos enseña a cantar, a soplar y a espantar a los malos espíritus. El espíritu del yagé toma diferentes manifestaciones según la forma en la cual se lo siembra y se lo cultiva. (Avelino Quenamá, comunicación personal, 4 de junio 2014)

El canto del chamán se acompaña con el sonido de las hojas del viento (surupanga), que al ser batidas por la mano del chamán, hacen el efecto del viento que toca las hojas de los árboles en los bosques. Es importante mencionar que en ocasiones, el chamán Don Avelino Quenamá utiliza pequeñas flautas de hueso de águila, que

producen un sonido de frecuencia muy alta, la misma que se aplica en el momento de la limpia espiritual del paciente. El chamán puede curar enfermedades leves solo al utilizar el canto; sin embargo, para enfermedades más graves se debe ingerir yagé, para dar más fuerza a los cantos y abrir al chamán a la comunicación con el mundo espiritual que se expresa en el universo simbólico del chamanismo A'í.

Según Harner (1980), cada chamán tiene por lo menos un canto de poder, el mismo que usa para despertar a sus espíritus guardianes, y a otros ayudantes que lo ayudan en la curación, y en otros trabajos chamánicos. Estos cantos son parte del poder curativo de un chamán. Se demuestra que el uso continuo de los cantos chamánicos de poder, refuerza su efecto curativo y ayuda a entrar en un estado chamánico de conciencia con más facilidad. Estos cantos usualmente incluyen una descripción de lo que ve el chamán en su trance chamánico. (Harner, trad. 1980, p. 94-95)

El antropólogo Tsamani realiza su estudio sobre el yagé en la frontera de Ecuador con Colombia. Este investigador plantea que el chamán debe aprender a fluir en el estado visionario que proporciona el yagé y debe dominar el canto del yagé antes de ofrecerlo. Solo de esta manera, el chamán puede guiar a otros y a sí mismo a un estado de éxtasis chamánico. De esta manera el chamán puede dar más fuerza a su visión y a la de otros, debido a que su canto intensifica el poder de la visión. (Tsamani, 2003, p. 53) Por lo tanto el canto es un regalo de la visión chamánica y representa un conjuro. La voz, los sonidos y el ritmo juntos constituyen la música del yagé, la misma que se potencia y se manifiesta a través de la voz del chamán, quien realiza el ritual de la limpia. (Tsamani, trad. 2003, p. 56- 57)

#### 2.11. Plantas de poder visionario: El yagé en el chamanismo A'í

Los A'í son los dueños del espíritu contenido en el yagé, el “yagé A'í”, debido a que ellos fueron los primeros en recibir la medicina para poder guiar a su pueblo. Esta medicina sagrada después fue entregada a los Secoyas y a los Sionas, los cuales convivían con los A'í hasta que una batalla los separó. Esta medicina sagrada les fue entregada directamente por dios, quien habitaba la Amazonía hace tiempos inmemorables, en los cuales todavía no existía mal alguno en la tierra. Los cantos chamánicos y las diferentes tradiciones muestran que se pueden aprender de los

maestros chamanes que están encarnados, en los espíritus del yagé o “gente del yagé” y de los espíritus de la selva que no son humanos. (Benito Quenamá, comunicación personal, 10 de junio 2014)

En su etnografía, Scott (1996) se da cuenta que todos los adultos A’í comparten un perdurable respeto por los rituales chamánicos del yagé, así como su participación en los mismos, sin tomar en consideración su intervención en las transacciones mercantiles. (Scott, 1996, p. 13)

Esto se remarca en la vida que tiene la familia del chamán Don Avelino Quenamá, en la comunidad de Pisurie Canque. En esta familia el chamán que tradicionalmente recibía hamacas hechas a mano u otros obsequios como alimentos por realizar las curaciones, hoy en día recibe dinero para poder alimentar a su familia y brindar educación a sus hijos.

El chamanismo A’í hace uso de la substancia visionaria del yagé, debido a que ésta le permite profundizar en la oralidad y en la práctica chamánica, de manera que sirve como una herramienta fundamental en el trabajo chamánico. El ritual y la mitología del yagé está presente desde hace tiempos inmemorables en diferentes socio-culturas de la Amazonía sudamericana como la de los A’í, o la de los indígenas Tukanos del Vaupes, que demuestra ser una parte fundamental del complejo del yagé. Por lo tanto, los autores a los cuales haremos referencia a continuación nos ayudan a establecer una comprensión adecuada de la ritualidad del yagé, en la región amazónica. El uso de esta bebida visionaria expresa profundas significaciones y significados simbólicos que forman parte integral del universo simbólico del chamanismo A’í. La concepción que el chamán A’í Don Avelino Quenamá y su familia, tienen sobre la substancia visionaria del yagé, remarca el profundo respeto por la dimensión de lo sagrado y por el mundo espiritual.

Albert Hoffmann define el yagé como una substancia mágica en el extremo noroeste de América del Sur, usando por las nacionalidades indígenas para liberar el alma de su confinamiento corporal, para que viaje libremente fuera del cuerpo y regrese a él a voluntad. El alma, así liberada, lleva a su poseedor de las realidades de la vida cotidiana a un reino maravilloso que considera real, en el que se le permite

comunicar con sus antepasados y con los personajes mitológicos que dan sentido a su cosmo-existencia. El yagé tiene varios nombres nativos: Ayahuasca, Caapi, Dápa, Mihi, Kahi, Natema o Pínde según el pueblo que lo emplea. Esta bebida es utilizada en la profecía, la adivinación, la brujería y la medicina, de manera que se encuentra profundamente arraigada en la filosofía y mitología de las socio-culturas. (Hofmann, Schultes, & Rälsch, 2000, p. 124)

Es por esta razón que el yagé ha llamado la atención a la ciencia occidental, al igual que el peyote o los hongos sagrados de México, debido a que nuevos artículos periodísticos han exaltado sus poderes telepáticos. De hecho, en la investigación química, de la Banisteriopsis se llama “Telepathine” al primer alcaloide aislado. (Hofmann, Schultes, & Rälsch, 2000, p. 126)

“Los efectos de la bebida varían según el método de preparación, el contexto en el cual se toma, la cantidad ingerida, el número y tipo de mezclas, el propósito con el cual se usa, así como el control ceremonial que ejerce el chamán.” (Hofmann, Schultes, & Rälsch, 2000, p. 126)

Las plantas de poder visionario, además, sirven al chamán para diagnosticar enfermedades, resguardar a su pueblo de un desastre inminente, para adivinar las acciones del enemigo o profetizar el futuro. Más allá de ser el instrumento del chamán, el yagé en el chamanismo, penetra en la mayoría de los aspectos de la vida cotidiana de los actores sociales A'í. Según Hofmann, Schultes y Rälsch (2000), los seres humanos que ingieren yagé, sean chamanes o no, ven a todos sus dioses y a los primeros hombres y animales y llegan a comprender el lugar que ocupan en su vida. De esta manera el yagé, es considerado la gran medicina ancestral por diversas culturas indígenas incluyendo la de la nacionalidad A'í, que forma parte del complejo de yagé. (Hofmann, Schultes, & Rälsch, 2000, p. 127)

“Es mucho lo que queda por saber del ayahuasca, caapi, yagé. Resta poco hasta que la adaptación forzada a la cultura de los blancos o incluso la extinción de las tribus haga imposible el estudio de los secretos de estas costumbres y tradiciones antiguas y del empleo de uno de los alucinógenos más fascinantes y culturalmente importantes.” (Hofmann, Schultes, & Rälsch, 2000, p. 132)

Peter Furst (1980) estudia a los pueblos indígenas del Amazonas en cuanto a lo psicofarmacológico. Este autor propone que hasta la actualidad, nadie puede afirmar en qué momento los indígenas del alto Amazonas descubrieron los efectos proporcionados por la enredadera de las almas, el yagé. Furst se basa en Lathrap, (1970), para proponer que el uso del yagé se remonta a épocas tan antiguas como la característica cultural de la selva tropical, que estuvo basada en una intensa agricultura de raíces y que parece haber estado bien establecida desde el año 3000 a. c., o incluso antes. (Furst, 1980, p. 44)

El ritual del yagé se lleva a cabo correctamente de acuerdo a las tradiciones sagradas como las del chamanismo A'í, comenzando desde el momento del corte de la enredadera y la preparación de la sustancia hasta la ingestión y la interpretación de sus efectos visionarios. Este proceso es altamente formalizado y circunscrito de principio a fin por una serie de requerimientos ceremoniales y tabúes. (Furst, 1980, p. 44) Por ejemplo la calabaza en la que se sirve el yagé, en el caso de los A'í de la comunidad de Pisurie Canque, sirve para contener el líquido visionario y por ello es un objeto ceremonial sagrado y necesario, que simboliza la entrada al vientre materno.

Furst (1980) llega a proponer el “yagé” en relación a los orígenes míticos de la sociedad citando a Reichel Dolmatoff (1972: 97-102), quien parte del ritual del yagé, que trata de diálogos ritualizados que narran el mito de la creación y las genealogías de las fratrías exógamas, habla de los orígenes de la humanidad, del yagé y del orden social que es conmemorado con canciones y danzas acompañadas por sonidos instrumentales. (Furst, 1980, p. 45)

La ritualidad A'í, en la comunidad de Pisurie Canque, gira en torno al uso de la sustancia visionaria del yagé y otros objetos simbólicos sagrados, que sirven como herramienta al chamán Don Avelino Quenamá, que demuestran ser parte del conocimiento de la sabiduría ancestral de la nacionalidad indígena A'í, que se remarca en la ritualidad actual en Pisurie Canque.

Según Furst (1980), el propósito que persiguen las nacionalidades indígenas al tomar yagé es el retorno al útero, al origen de todas las cosas. Durante el ritual, el individuo entra a través de esta puerta que representa la vagina, para fundirse con el mundo mítico de la creación. El retorno al útero además constituye una aceleración del tiempo y corresponde a la muerte. Es por eso que de acuerdo a las tradiciones indígenas, en el ritual del yagé el individuo muere, pero renace en un estado de sabiduría debido a que al despertar del trance chamánico está convencido de la verdad de su sistema espiritual, puesto que ha visto con sus propios ojos las personificaciones de los seres sobrenaturales y de las escenas míticas narradas en el pasado. (Furst, 1980, p. 46)

### 2.11.1. Tipos de yagé en la comunidad A'í, de Pisurie Canqqe

El yagé A'í, es el espíritu del yagé y a la vez es su dueño. Con la preparación del yagé sembrado por los A'í, las visiones nos conectan con la gente del yagé A'í de nuestro linaje. Es así, como los espíritus del yagé toman diferentes formas. Son nuestros taitas y nuestras mamas y los chamanes de nuestra línea que han cargado la tradición de generación en generación. Esta gente que vemos y con la que conversamos en nuestras visiones, es la gente del yagé.

Al preparar el airuyagé, el mismo yagé que crece de forma natural en la selva. Las visiones que tenemos nos muestran más bien animales y espíritus de la selva. Pero no nos muestran a la gente del yagé. Esto es, debido a que el airuyagé fue sembrado por los diablos, por los espíritus de la naturaleza, que se manifiestan en las visiones. Ellos son los dueños del airuyagé y ellos también te enseñan a curar. El airuyagé te hace aprender hasta más rápido, debido a que la pinta es más fuerte. (Benito Quenamá, comunicación personal, 15 de junio 2014)

Dos especies cercanas del género malpigiáceo *Banisteriopsis* (*B. Caapi* y *B. Inebrians*) son las plantas más importantes en la preparación del yagé. Además existen diversas familias de plantas que pueden ser agregadas a la bebida básica, para alterar su efecto visionario. Las mezclas más comunes se preparan con hojas de *Diplopterys Cabreraza* y con las de los Rubiáceos *Psychotria Suaveolens* *Carthaginesis* o *P. Viridis*. (Hofmann, Schultes, & Rälsch, 2000, p. 124) De esta

forma se evidencia que los A'í creen que las especies sagradas del yagé, poseen distintos efectos.

Entre los chamanes A'í, existe la distinción entre dos tipos de yagé fundamentales: El yagé y el airuyagé. El chamán hace uso tanto del yagé como del airuyagé debido a que ambos, tanto los espíritus de la naturaleza, como los de la gente del yagé, tienen poderes chamánicos de curación que enseñan a los seres humanos que se encuentran en el camino del yagé.

Ellos son los mismos que nos enseñan la forma en la cual se practica la curación y el canto. Como se debe curar al paciente y cuál es la enfermedad que este tiene. En el yagé se puede ver con claridad, quien nos hace daño, quien es nuestro amigo, y quien es nuestro enemigo y nos trata de robar energía. Cuando un chamán siente que es más fuerte que otro espíritu, de hecho lo es. Él sabe cuándo va a vencer. (Benito Quenamá, comunicación personal, 15 junio 2014)

Al participar en un ritual del yagé, la visión se puede sentir, escuchar y ver como en la vida real. Don Avelino Quenamá, cuenta que el chamán A'í puede moverse en ella según su propósito y su intención espiritual. Es por esto que para los chamanes A'í, las visiones y los sueños son considerados parte de la vida real, y mantienen una importancia fundamental en las decisiones a nivel político y espiritual de la comunidad de Pisurie Canqque.

## 2.12. La influencia de la religión Cristiana en el chamanismo A'í

En los mitos de la mitología A'í en la comunidad de Pisurie Canqque, se puede observar algunos elementos de la re-evangelización cristiana y católica, las mismas que se imbrican en la cosmovisión tradicional, tal y como remarca el testimonio del chamán Benito Quenamá:

Después de la separación espiritual, económica, ideología y política entre los A'í, ocasionada por los conflictos entre el grupo de los evangélicos, el grupo de los católicos y el grupo de los A'í tradicionales, que conformaban el pueblo en ese entonces, no se pudieron encontrar acuerdos de reconciliación debido a la falta de confianza y solidaridad mutua. Esto hizo que muchos de las grupos sociales volvieran

a las raíces de la tradición A'í, de manera que la tradición A'í volvió a recobrar vida a partir del sincretismo religioso. (Benito Quenamá, comunicación personal, 17 de junio 2014)

Esto da como resultado una nueva estructura cosmo-visional que si bien sigue tomando en cuenta el papel que juega el dios Chiga en la cosmovisión antigua y en la creación del universo, en la actualidad este dios es incorporado en una normativa ética diferente a la tradicional. Un ejemplo es la lucha con el demonio que plantea la religión cristiana y la ubicación de ambos imaginarios espirituales: Uno en el plano uránico y el otro en el plano terrestre. (Calífano & Ángel, 1995, p. 16)

Esta fuerte influencia de la religión impuesta en la comunidad A'í, nos permite comprender la forma en la que se está transformando el sentido simbólico de los conceptos, como por ejemplo el de los espíritus del inframundo denominados Cocoyas, los cuales son puestos como sinónimo de diablo cristiano, que representa lo demoníaco. También el concepto de dueño, clave en las culturas cazadoras, sudamericanas, ahora es atribuido a Cristo cuando en realidad se refiere a Chiga en última instancia. (Calífano & Ángel, 1995, p. 16) Esto muestra que los dioses y espíritus tradicionales de la cultura A'í, han sido satanizados y usurpados simbólicamente por la iglesia cristiana.

El padre cristiano José Miguel Goldáraz (2004), quien trabaja desde ya más de la mitad de su vida con la comunidades indígenas nativas del Napo (Napo Runa), propone que a la socio-cultura mestiza ecuatoriana, que se encuentra derivada del pensamiento occidental, se le hace difícil el entender, el comprender y el creer. Esto se debe a que estas actividades son distintas del conocimiento racional. En la sociedad mestiza, solo aquello que se puede conocer según las leyes de la ciencia, analizar según las normas de la investigación y deducir según las reglas de la lógica, es considerado como conocimiento, el mismo que por lo contrario no es validado, ni para su realidad ni para sus manifestaciones. (Goldáraz, 2004, p. 26)

A diferencia del saber indígena A'í, en la tradición bíblica se propone que el conocimiento occidental se fundamenta en una creencia, que se tiene por cierta. En estas nacionalidades indígenas sin embargo, no es relevante que la razón alcance a

verificar o comprobar la realidad, de manera que se le da un crédito completo a la misma (Goldáraz, 2004, p. 27). El aprendizaje del chamanismo A'í, es un proceso que requiere de la experiencia chamánica, que permite la verificación de la sabiduría que ha recibido el chamán, de sus maestros espirituales. Es así como podemos concluir que las plantas visionarias, ayudan y son necesarias en el proceso de verificación de la sabiduría chamánica A'í.

Otra diferencia que remarca el padre José Miguel es que el conocimiento bíblico sigue una línea vertical, que según la Biblia baja desde dios que con su luz, ilumina al hombre y a sus realizaciones, al mundo, a la historia y al conocimiento. Todo lo que se encuentra fuera de esa luz, es un saber y un conocer vano, carentes de realidad positiva. Por el contrario, en el saber Napo Runa y A'í, la realidad siempre está abierta a nuevas complementaciones o a conocimientos más completos y actuales. Es por esto que en estas nacionalidades se toma en cuenta por ejemplo, el contenido de los sueños, en las experiencias visionarias y del quehacer chamánico por considerar que estas mediaciones están más ligadas al espíritu de vida. (Goldáraz, 2004, p. 27)

Por lo tanto podemos concluir que el saber chamánico A'í, es en realidad productor de sabiduría. La descripción de los ejes de sentido que viven las comunidades Napo Runas, se articulan en gran medida a la del pensamiento que se expresa en la ideología de la nacionalidad A'í, la cual mantiene una relación parecida con su entorno natural y con la forma en la cual genera sabiduría chamánica, a partir de los patrones que le ofrece su contexto socio-cultural.

El chamán Don Avelino Quenamá, al mencionar a los espíritus con los cuales se puede curar, muestra esta heterogeneidad cultural que se ha generado entre las creencias espirituales cristianas y las del chamanismo A'í, debido a que el chamanismo es un sistema que permite integrar los símbolos otorgándoles un sentido nuevo que se ajusta al entorno socio-cultural en el cual son requeridos.

Se puede curar tanto con los espíritus tradicionales como con los espíritus nuevos, los espíritus cristianos. Se puede curar tanto con los diablos de la naturaleza como con los santos del cielo. Los curanderos curan con diferentes espíritus. Cuando una persona es cristiana, se cura con los espíritus cristianos, como Cristo, con José, María y con los

santos. Cuando una persona tiene su creencia en espíritus tradicionales, más bien se cura con los espíritus tradicionales. (Don Avelino Quenamá, comunicación personal, 16 de junio 2014)

Por lo tanto la notable influencia socio-cultural sobre la tradición A'í, a partir de la heterogeneidad cultural generada por las misiones católicas y evangélicas, en el periodo de colonización española del pensamiento occidental, nos permite comprender esta influencia de un universo simbólico distinto y externo al de los A'í, el mismo que se expresa en las creencias religiosas contrapuestas a las sabidurías espirituales de la nacionalidad A'í.

## CAPÍTULO 3

### LAS PRÁCTICAS CHAMÁNICAS A'Í

En el desarrollo del tercer capítulo podemos acercarnos a la comprensión del sentido que se manifiesta en las prácticas chamánicas para la nacionalidad A'í. Nos acercaremos a las prácticas chamánicas al entender la ritualidad chamánica A'í, la misma que se encuentran estrechamente relacionada con la substancia visionaria del yagé. Esto nos permite abordar la concepción de enfermedad en el chamanismo, en la cual se remarca una tipología de las enfermedades.

En este capítulo se remarca cuál es el sentido de las prácticas chamánicas a un nivel más profundo que el de la racionalidad, el cual se expresa en la ritualidad chamánica de la nacionalidad A'í. Esto nos permite comprender que los saberes chamánicos, son transmitidos en gran medida a partir de la enseñanza de las prácticas rituales fundamentales del chamanismo A'í, tal y como se muestra en la ritualidad entorno a la práctica de preparación del yagé, en las prácticas de iniciación, en la práctica de curación chamánica y en la práctica de tener la visión o del “ver chamánico”, para poder cuidar y guiar a la comunidad A'í.

#### 3.1. Las prácticas chamánicas y su relación con la ritualidad

Harner (1980) es bastante preciso al definir lo que realmente son las prácticas chamánicas a un nivel más profundo que el de la racionalidad occidental, el que se expresa en la sabiduría chamánica. Estas son el resultado de un largo aprendizaje chamánico, de manera que se presentan en la ritualidad chamánica que se expresa por ejemplo en la vida del chamán A'í, Don Avelino Quenamá. Los saberes chamánicos A'í son transmitidos en gran medida, a partir de la enseñanza de las prácticas rituales del chamanismo A'í. Estas prácticas consisten fundamentalmente en el arte de la curación chamánica y en el desarrollo de la visión o del “ver chamánico”, para poder cuidar y guiar política y espiritualmente a su comunidad.

Los chamanes de diferentes socio-culturas y desde hace tiempos inmemorables, pueden comunicar un entendimiento propio de esa realidad no ordinaria que se

manifiesta en el estado de conciencia chamánico, para aquellos seres humanos que nunca han entrado en él y continúan viviendo en una realidad ordinaria. (Harner, trad. 1980, p. xvii)

Harner (1980) propone que la práctica del chamanismo permiten al chamán, realizar el movimiento entre lo que se denomina un estado ordinario de conciencia y un estado chamánico de conciencia. La diferencia fundamental entre estos dos estados de conciencia puede ser remarcada por ejemplo a partir de la existencia de seres mágicos como el dragón, el unicornio o el mundo de los duendes y las hadas, los mismos que son reales únicamente en el estado no ordinario de conciencia. También la fantasía puede ser un término que utilizamos en el estado ordinario de conciencia para describir la vivencia del estado chamánico de conciencia. (Harner, trad. 1980, p. xvi)

En el chamanismo A'í, la etnografía realizada con la familia del chamán Don Avelino Quenamá, muestra esta diferencia entre la realidad ordinaria, que se encuentra marcada por los aspectos de la vida cotidiana, y la realidad no ordinaria que se relaciona con la ritualidad chamánica con el yagé. Estas dos dimensiones de la realidad se complementan en el chamanismo A'í, tal como se puede observar en la vida del chamán, de manera que son vistos como un gran todo. Esto nos permite comprender que el chamán Don Avelino Quenamá es capaz de moverse entre un estado de conciencia chamánico y un estado de conciencia ordinario.

Por consiguiente, podemos concluir que tanto el estado de conciencia ordinario como el estado de conciencia chamánico, pueden ser concebidos como verdadero desde su propio estado de conciencia. Sin embargo, el chamán tiene la ventaja de moverse con su propósito en ambos estados de conciencia a partir de su práctica. Según las investigaciones realizadas por este antropólogo, las personas que tienen más prejuicios en contra de las prácticas chamánicas, son las personas que nunca han podido experimentar un estado chamánico de conciencia, denominado el éxtasis chamánico. (Harner, trad. 1980, p. xvii)

Esto ha llevado a la cultura occidental actual, a apreciar las prácticas que nos permiten entrar en los estados no ordinarios de conciencia, lo cual se puede ver en la

amplia difusión de las prácticas chamánicas a nivel global. Otro ejemplo se manifiesta en la creciente práctica de la meditación, el uso de las drogas y sustancias visionarias y en nuestros mejores deportistas a nivel global que entran en un estado alterado de conciencia cuando alcanzan sus mayores metas. De esta manera es cada vez más inapropiado hablar de la superioridad de algunos pocos estados de conciencia sobre otros. (Harner, trad. 1980, p. xviii)

El chamán siempre ha sabido que una sola comprensión de la realidad no es tan solo parcial, sino que afecta gravemente a la salud física y espiritual humana. El chamán, usando milenios de conocimiento chamánico acumulado y su experiencia personal, sabe cuándo un cambio al estado de conciencia chamánico es apropiado e incluso necesario. En el estado chamánico de conciencia el chamán experimenta lo que es imposible en el estado ordinario de conciencia. Esto nos permite comprender que el chamanismo A'í es un camino espiritual que se basa en la práctica que permite acumular experiencia y el poder simbólico del individuo. El estatus como chamán puede ser conferido a los chamanes únicamente por las personas a las que intentan ayudar. (Harner, trad. 1980, p. xix)

Debemos remarcar que las prácticas y los conocimientos chamánicos como cualquier conocimiento pueden ser utilizados con diferentes fines dependiendo del camino en el cual son utilizados. De esta manera existe una diferencia fundamental en el camino del curandero del chamán y en el camino del brujo o hechicero que no es el eje de esta investigación. Es así como podemos decir que las prácticas chamánicas son las que nos permiten alcanzar un estado de bienestar y salud y que sirven para ayudar a otros. El verdadero significado del conocimiento chamánico está en la experiencia, de manera que el chamanismo es una estrategia personal de aprendizaje, para actuar en ese aprendizaje y confrontar la vida. (Harner, trad. 1980, p. xxi- xxii)

La concepción sobre las prácticas chamánicas que propone Harner (1980) evidencia el sentido que da el chamanismo A'í a su cosmo-existencia hasta la actualidad. Las prácticas chamánicas del chamán Don Avelino Quenamá, se desarrollan en la comunidad A'í de Pisurie Canque, sin embargo este chamán tiende a desplazarse a otras comunidades indígenas y ha salido a países como Perú y Colombia. De esta forma vemos que en el chamánico A'í, es necesario viajar para visitar a los enfermos

o realizar rituales en conjunto con otros chamanes. Esto es parte del trabajo de todo chamán A'í, quien no está aislado sino que al contrario, mantiene lazos de amistad y solidaridad con otros chamanes, pertenecientes a otras nacionalidades como la de los Secoyas y Sionas.

La ritualidad chamánica es parte intrínseca de la práctica chamánica A'í, que el chamán Don Avelino Quenamá realiza con determinados objetos simbólicos sagrados que se remarcan a continuación. Los rituales A'í de curación, los rituales de iniciación y los rituales de preparación visionaria del yagé, tienen un propósito espiritual particular, que se expresa en la dimensión simbólica del ritual dirigido por el chamán.

### 3.2. Los objetos sagrados del chamanismo A'í

El chamán A'í Don Avelino Quenamá hace uso de ciertos objetos simbólicos sagrados, tales como el yagé, el tabaco y la surupanga, etc. En el chamanismo A'í, a diferencia de otras socio-culturas, no existe una mesa de poder para poner los objetos sagrados, que tienen funciones importantes en los rituales chamánicos; sin embargo, el chamán tiene un pequeño armario para guardar el yagé y dos banquitos para proceder al ritual de curación a lado de la fogata que se encuentra en el centro. Este chamán cumple su función de curandero tradicional, líder político y espiritual de la comunidad, para guiar a sus discípulos y pacientes que requieren realizar los respectivos rituales.

Al hablar de los objetos simbólicos de poder en el chamanismo, Harner (1980) propone que en las tradiciones chamánicas es común el uso de objetos de poder que los chamanes encuentran en la naturaleza. El uso y la naturaleza simbólica de estos objetos de poder, son revelados al chamán en un estado chamánico de conciencia. Estos objetos están cargados de poderosas asociaciones y memorias debido a que fueron encontrados durante experiencias personales poderosas y conectadas con el trabajo chamánico de la tradición. (Harner, trad. 1980, p. 138 ) Estos mismos objetos de poder en el chamanismo A'í son parte de su ritualidad y ayudan a restablecer la memoria de las experiencias chamánicas con las cuales se encuentran relacionados.

Al comprender que el chamanismo A'í utiliza una serie de objetos simbólicos y sagrados, se puede ver la conexión que existe entre el chamanismo y el mundo de las plantas visionarias, de los animales y de los minerales, los cuales se representan en los objetos simbólicos que son sagrados y por lo tanto son vistos como espíritus que sirven de herramienta al chamán en la práctica chamánica. El chamanismo A'í no hace uso del alcohol, ni de las piedras de poder que utilizan por ejemplo los chamanes Quichwas. De esta forma existen distintos objetos que se usan en la práctica del chamanismo A'í, expuestos a continuación a partir del testimonio del chamán A'í, Benito Quenamá:

El yagé: El yagé es la planta visionaria más utilizada en la nacionalidad A'í, básica para los rituales chamánicos.

La surupanga: La Surupanga o hoja del viento permite al chamán mover la energía que está obstaculizando al paciente. Además estas hojas al hacer el sonido del viento, acompañan el canto del chamán durante la limpia.

La calabaza del yagé: La calabaza sirve para servir la bebida del yagé.

El tabaco: El tabaco es utilizado para soplar, y no se inhala en ninguna ocasión. Con el tabaco el chamán agradece a los buenos espíritus que se encuentran participando en la ceremonia y se ahuyenta a los malos espíritus.

Los collares y plumas: Los collares del chamán son para su protección durante el ritual del yagé. Estos objetos además le permiten al chamán, obtener mejores resultados en la búsqueda y una visión más clara y fuerte.

La vestimenta: La vestimenta del chamán A'í es importante en la ceremonia debido a que es su presentación ante el espíritu del yagé A'í. La vestimenta es idéntica a la que tienen los espíritus tradicionales del yagé, los cuales son parte de nuestro linaje de chamanes A'í.

Las flautas de hueso: La flauta permite crear un sonido de muy alta frecuencia, que ahuyenta los malos espíritus del paciente.

Los cristales de obsidiana: Estos cristales son extraídos de la parte afectada por la enfermedad, del cuerpo del paciente. (Benito Quenamá, comunicación personal, 15 de junio 2014)

### 3.3. El “ver” chamánico

Benito Quenamá, nos describe el ver chamánico con el yagé como un viaje, en el cual se puede percibir otras dimensiones de la realidad, para de esta forma aprender de los espíritus, sobre la sabiduría ancestral y poder tener una vida consiente que permita al chamán tener el poder de la curación y la autoridad espiritual y simbólica:

Cuando el chamán se llega a comunicar con la gente del yagé, ellos lo llevan a una casa de oro. En esa casa todo es de oro, y en las paredes están colgadas las coronas de plumas de los diferentes chamanes de la tradición. En otra pared están colgadas las armas tradicionales como la lanza y la cerbatana. Esta casa de oro está rodeada de un jardín, en el cual crecen diversas plantas medicinales y comestibles. Los espíritus del yagé le permiten, al chamán, aprender a usar estas plantas para curar y alimentar a su gente. (Benito Quenamá, comunicación personal, 22 de junio 2014)

Es por esta razón que el ver chamánico, que se manifiesta al ingerir la substancia visionaría del yagé, no trae alucinaciones, sino que ésta aporta con la visión chamánica. Al estudiar la concepción que tienen las socio-culturas indígenas sobre la visión chamánica, Tsamani (2003) propone que la visión es un sinónimo del "ver" chamánico (Tsamani, trad. 2003, p. 51). Es por esto que la visión chamánica o el ver chamánico, no es una ilusión, sino que se refiere a algo que en el chamanismo A'í, se percibe como real.

El concepto del ver chamánico se refiere a la experiencia descrita como “tener la visión”, que tiene el chamán cuando está en su trance extático. La visión chamánica no es una ilusión, debido a que permite al chamán, ver el futuro o las cosas ocultas. Cuando el chamán puede “ver”, el mundo se le presenta tal y como es, en sus formas variadas materiales y no materiales. (Tsamani, trad. 2003, p. 52-53). El ver chamánico que se presenta en la visión del yagé, tiene una simbología que va más allá de lo visual. La visión trata de claras imágenes ópticas que al mismo momento

de ser vistas son también sentidas y escuchadas por el chamán. Los chamanes ven lo que han conjurado; sin embargo, recién al ingerir el yagé, se presenta la visión. Por lo tanto, la visión es la parte desconocida de lo que se quiere conocer, es la revelación de lo desconocido. (Tsamani, trad. 2003, p. 57)

El chamán A'í, Don Avelino Quenamá y sus hijos Benito y Antonio Quenamá, nos han confirmado repetidas veces que el yagé es una fuente de poder chamánico, y que en sus visiones se llega a ver y a apreciar el mundo como en realidad es. El chamán en sus visiones puede ver a los espíritus del yagé, que son en parte de la naturaleza y en parte de morfología humana. Por lo tanto, el “ver” chamánico es comparable con el concepto de la “chíria” en el chamanismo A'í. La chíria es descrita por Benito Quenamá como una pantalla, como un estado de conciencia en el cual el chamán puede ver aspectos que pertenecen a su realidad no ordinaria según su intención y su proyección. De esta forma el chamanismo nos permite ver aspectos ocultos de la realidad ordinaria, que son accesibles a través del inconsciente.

Es por esta razón que el ver chamánico, se encuentra directamente relacionado con el pasado, el presente y el futuro del chamán. El ver chamánico A'í, implica vivir la visión chamánica, esto explica la forma en la que el chamán A'í Don Avelino Quenamá puede manejar las visiones para actuar en ellas al igual que en la vida real.

#### 3.4. La concepción de enfermedad en el chamanismo A'í

El yagé es muy sagrado en nuestra tradición. Sirve para estudiar y luego curar las enfermedades. Con el yagé se puede curar todas las enfermedades espirituales y la mayoría de enfermedades físicas. Mientras más poder tiene el chamán, más rápido se manifiesta la curación. El chamán tiende a tomar cada vez más yagé con el paso de los años, así va acumulando su poder y su experiencia en el camino del yagé. El chamán recibe los poderes de curación de los espíritus del yagé, para poder curar a los enfermos. Tomando yagé, se le pregunta al espíritu de la persona con que espíritus va a resultar la curación. Se le pregunta al espíritu de la persona si es que su espíritu tiene posibilidad de ser curado o si es que la enfermedad está demasiado avanzada para ser curada. Cuando la gente o los espíritus del yagé le dicen al chamán que el paciente va a morir, el chamán niega a proceder a la curación, mencionando las causas espirituales

de la enfermedad a la familia y al enfermo y el tiempo restante de vida que tendrá.  
(Don Avelino, comunicación personal, 14 de junio 2014)

Tal como se evidencia en el testimonio, la concepción de enfermedad en el chamanismo A'í y en general, parte del cuerpo humano como un vehículo espiritual y energético. Esto significa que las prácticas del chamanismo proveen de un cuerpo espiritual, físico y mentalmente fuerte, el mismo que se encuentra lleno de energía para poder resistir frente a las intrusiones energéticas externas, las mismas que son vistas como sinónimo de enfermedad e infección entre los A'í. El chamán resiste a las enfermedades debido a que en su cuerpo energético, ya no existe espacio para una intrusión de energías externas, la misma que causa la enfermedad en el estado ordinario de conciencia humana. (Harner, trad. 1980, p. 89)

El chamán que se encuentra en su trance chamánico, entra al mundo de los espíritus para preguntar al espíritu maligno que ve en el yagé, por qué le hizo daño al paciente, y lo amenaza con la muerte. Solo así el chamán lo ahuyenta para que se vaya y regrese a su dueño. Son los espíritus quienes ocasionan y controlan la enfermedad que se manifiesta físicamente. (Benito Quenamá, comunicación personal, 15 de junio 2014)

Es importante remarcar que el chamanismo A'í concibe que las energías y los espíritus que causan la enfermedad pueden entrar y salir del cuerpo energético que está contenido por una capa de energía luminosa que a su vez es porosa. De esta forma el chamán A'í, tiene la capacidad de extraer y de introducir energía en el cuerpo energético espiritual, a fin de que éste se pueda recuperar de las enfermedades e infecciones, las enfermedades que cura el chamán Don Avelino Quenamá, siempre tienen una causa espiritual y energética.

Las enfermedades para el chamanismo según Harner (1980) no son naturales del cuerpo, sino que éstas entran al cuerpo del enfermo debido a que el mismo no tiene la fuerza suficiente para resistirse a ellas. Según esta concepción que refleja la concepción de enfermedad que se mantiene en la comunidad A'í de Pisurie Canqqe, una persona únicamente se puede enfermar seriamente cuando se encuentra "des-espiritualizada", lo cual significa que ha perdido la energía del espíritu guardián que le brinda poder personal de protección. Por esta razón, la depresión y la debilidad, la

falta de confianza personal, o las lesiones físicas son síntomas que señalan una enfermedad espiritual en el chamanismo. (Harner, trad. 1980, p. 90)

Un ejemplo para comprender la concepción tradicional de las enfermedades, que se remarca en el chamanismo A'í de la comunidad de Pisurie Cnqque, es cuando el chamán Don Avelino Quenamá, habla sobre las causas de ciertas enfermedades que se remarcan en el capítulo sobre las tipologías de las enfermedades en el chamanismo A'í.

El joven que curé en la noche, estaba con un mal espíritu; estaba embrujado por un chamán que quería matar a este joven y al anciano. Él estaba embrujado por un espíritu del agua y al anciano parece que también le afectó este espíritu al bañarse en el mismo río, al cual el brujo le estaba echando brujería. (Don Avelino Quenamá, comunicación personal, 16 de junio 2014)

La curación de las enfermedades más graves con el yagé, va más allá de la curación de los malestares físicos, fisiológicos y psicológicos. Esta medicina ancestral cura a través del conjuro, de las enfermedades y de los enemigos, y por la sabiduría que desarrolla un estilo de vida luchador y espiritual en la persona. Quien vive la curación chamánica, recibe el permiso de los poderes del yagé para prepararlo y ofrecerlo a sus hermanos y a sus hermanas. (Tsamani, trad. 2003, p. 110)

#### 3.4.1. Tipología de las Enfermedades

El chamanismo A'í, puede curar las enfermedades que se explican a continuación, las mismas que el chamán Don Avelino Quenamá cura en la comunidad de Pisurie Canqque, tal y como afirma el testimonio del hijo del chamán, Benito Quenamá:

Embrujo: Cuando se envía o se recibe la energía de un embrujo, la persona se enferma grave y dentro de pocos días puede llegar a su muerte. El embrujo es cuando se envía energía oscura y tiene la forma de flechas de obsidiana. El embrujo o la flecha se pueden enviar con el soplo de un chamán, o con técnicas chamánicas de visualización. El ser humano afectado, ni se da cuenta, y después en los sueños el brujo empieza a robar la energía de las personas, hasta enfermarlas y matarlas. De esta manera la flecha no solo está en el paciente, sino que estas flechas crean un canal que permanece

conectado al brujo que envió la flecha, para poder robarle la buena energía en los sueños.

El susto: Cuando el ser humano sufre un susto o espanto, por ejemplo en un accidente, esto puede hacer daño tanto física como psicológicamente al espíritu y al cuerpo de la persona. De esta manera el chamán cura este susto ahuyentándolo, para que regrese de donde vino. Esto generalmente sucede a partir de la limpia y a partir del nuevo sentido que le da el chamán al paciente, para reformular su mundo.

Hechizo: El hechizo siempre está relacionado con algún objeto. De esta manera pueden existir cristales, espejos, piedras o huesos hechizados para generar un efecto bueno o malo para el ser humano. Nosotros creemos que la hechicería es como una mafia energética organizada.

Mal aire: El mal aire se genera debido a que el espíritu de un fallecido, un alma perdida, atraviesa a la persona en algún momento por diversas razones. De esta manera se puede generar un desequilibrio energético y espiritual, el mismo que se manifiesta en el desequilibrio de los centros energéticos, generando un tipo de enfermedad física, incurable por la medicina occidental hasta el día actual. El mal aire se evidencia a partir de la pérdida de la lucidez de la persona afectada que está soñando continuamente con los ojos abiertos y ya no puede diferenciar bien la realidad del sueño. Los enfermos de mal aire, no pueden dormir, tienen pesadillas y malas visiones, comienzan a vomitar sangre y a sentir escalofríos de manera que, si no se curan en donde un chamán tradicional, pueden morir en menos de tres días.

Envidia: La envidia es vista por el chamán, como una energía oscura y contraria a la luz del amor. Es por esta razón que puede enfermar hasta matar.

Pérdida del alma: La pérdida del alma se manifiesta por diversas razones. La causa fundamental es que el espíritu del paciente, se encuentra en un viaje astral del cual no puede regresar por voluntad propia. Es por esta razón que requiere la ayuda del chamán, quien lo puede guiar de regreso al mundo físico, al cuerpo del paciente. (Benito Quenamá, comunicación personal, 14 de junio 2014)

### 3.5. La ritualidad chamánica de los A'í

Los rituales chamánicos A'í, parten de los mitos chamánicos que preservan conocimientos ancestrales que son transmitidos a través del tiempo y del espacio. Su temporalidad alcanza desde los inicios del tiempo hasta el futuro. Es por esta razón que los chamanes que utilizan el yagé, deben aprender a mantener una posición ética y espiritual, para que estos puedan mantenerse a sí mismos en un estado saludable que les permita realizar la práctica de curación y transmisión de conocimiento. (Tsamani, trad. 2003, p. 109)

La presentación del espacio ritual, requiere de los objetos que adornan la maloca o casa de las ceremonias chamánicas. Parte de esta presentación siempre es una pequeña fogata, un lugar para sentarse, para poder realizar la limpia y para tomar el yagé. (Don Avelino & Benito Quenamá, 15. 6. 2014, Pisurie Canqqe)

De esta forma se remarca que la preparación y el ofrecimiento del yagé requieren de un espacio para el ritual en particular. El chamán de nacionalidad Siona, Francisco Piaguaje, según cita Tsamani (2003), llama a este espacio, "ñawé" (Casa del ver, del espíritu, casa del yagé). La sustancia visionaria del yagé es preparada en un ritual de nacimiento y después es servida en el espacio ritual. El chamán en el ritual conjura y bendice la medicina con su canto, y con las hojas del viento (surupanga), de manera que lo potencia con la claridad de su visión y activa su fuerza. El trance chamánico que experimenta el chamán en el ritual, crea otra relación con el tiempo, en el cual el presente del yo (del yo pienso), de la importancia personal y de la racionalidad pierde su sentido debido a que se expresan otras dimensiones de la realidad. (Tsamani, trad. 2003, p. 110)

El chamán Francisco Piaguaje es familiar del chamán Don Avelino Quenamá, de manera que la información obtenida de este chamán tiene gran importancia y muestra gran coherencia con la forma en la cual se llevan a cabo los rituales chamánicos A'í en la comunidad de Pisurie Canqqe.

### 3.5.1. El dispositivo ritual en la tradición A'í

Es importante remarcar que la ritualidad permite la construcción de un sentido social, es decir del conjunto de las relaciones social y culturalmente sancionadas,

simbolizadas, reconocidas y por ello voluntaria e involuntariamente legitimadas. (Guerrero P.A., 2004, p. 57)

Por esta razón, el ritual chamánico construye un sentido de identidad en el que la nacionalidad A'í encuentra su sentido de alteridad:

Yo cuando era joven me hice chamán con mi padre y al igual que el a los 14 salí de la comunidad de Pisurie Canque, cuando yo andaba tomando arto yagé. Después me cayó la brujería de los brujos de otros pueblos por andar curando a los enfermos como me enseñó mi padre. Ellos ya me conocían y cuando estaba casi muerto mi padre me vino a salvar y me llevo de regreso a la comunidad para curarme. Él tomando yagé me pudo curar, pero se demoró arto. Yo después deje el camino del chamanismo y ahora lo he estado retomando de a poquito, debido a que ya tengo más de 30 años. (Benito Quenamá, comunicación personal, 13 de junio 2014)

Esto nos permite comprender que los rituales, tal y como lo dice Auge (1998) citado en Guerrero, (2004), son “dispositivos rituales que operan como universos de reconocimiento”. Estos universos de reconocimiento son los que permiten dar sentido social a la vida en la comunidad de Pisurie Canque. Los dispositivos rituales tales como el ritual chamánico A'í del yagé, al crear un universo de reconocimiento que permite crear interacciones sociales, crea también la necesidad de reconocerse como parte de un colectivo.

### 3.5.2. Rituales de iniciación

Al comprender la forma en la cual se expresan las prácticas en los rituales de iniciación del chamanismo A'í en la comunidad de Pisurie Canque, podemos reconocer la relación que se teje entre las prácticas chamánicas y la sabiduría de los mitos de origen generadores de la oralidad chamánica A'í. Este hecho se remarca por ejemplo a partir la creencia en el mundo de la gente o de los espíritus del yagé (yagé A'í), descritos como los integrantes del linaje chamánico A'í.

Según nos cuenta el chamán Don Avelino Quenamá el 22 de junio 2014, en la comunidad A'í de Pisurie Canque, en la iniciación como chamán, el aprendiz A'í

no puede tener relaciones sexuales durante seis meses. En este periodo se debe tomar yagé cada dos días. Para aprender a ser chamán no se debe tener relaciones sexuales con mujeres que estén con su periodo o en los últimos meses de embarazo. Es importante el celibato y una dieta especial para el aprendiz.

Después de los seis meses de aprendizaje, tomando yagé cada dos días, el último ritual de iniciación para llegar a ser chamán consiste en tomar yagé durante siete días consecutivos. Si el aprendiz tiene relaciones sexuales o rompe con otra de las reglas que se imponen para llegar a ser chamán, el aprendiz se demora más en aprender. (Don Avelino Quenamá, comunicación personal, 22 de junio 2014)

La aprobación para ser chamán, se la recibe de un maestro cuando el aprendiz demuestra el poder que tiene al curar a otros seres humanos. El símbolo que utilizan los A'í para nombrar a un chamán, es la corona de plumas. Esta corona debe ser entregada al aprendiz en forma física por su maestro y en una visión de yagé por los espíritus del yagé. Cuando el chamán ya tiene el poder de curar, la gente del yagé, los yagé A'í que están en las visiones, le llevan al chamán a la casa del yagé. Esta casa es de oro. En las paredes uno puede ver colgadas las coronas de pluma de la tradición A'í, de diferentes tipos. Es allí, en donde se elige la que más le guste al chamán, para su propósito. Luego se llega a ver que el cuarto además almacena diferentes tipos de armas de guerra y de casería A'í. Se puede coger una lanza, una cerbatana o lo que quiera para ir de casería o para ir a luchar.

En esta casa la cual tiene varios cuartos que vemos en las visiones, vive la gente del yagé. Ellos son los que te dan el permiso para entrar a su casa cuando tienes el poder del yagé. El yagé para nosotros, es como oro. Mientras más se toma, más se va llenando el cuerpo de oro hasta que se vuelve brillante e indestructible como el sol. En esta casa del yagé, está un jardín con todas las plantas medicinales, las mismas que sirven para la curación de las enfermedades. La gente del yagé te enseña sobre el mundo de las plantas y de los animales. (Benito Quenamá, comunicación personal, 25 de junio 2014)

Son estos espíritus del yagé que enseñan a los aprendices del chamanismo A'í, en conjunto con el chamán, que actúa como un guía espiritual que regula el ámbito ritual. Esto le permite al aprendiz, desarrollar una comprensión propia del chamanismo A'í a través de la experiencia, para manejar los poderes místicos que le

permiten curar a los enfermos y defenderse a sí mismo y a su comunidad de peligros latentes en el contexto en el cual se halla.

Por lo dicho, es comprensible que el camino de iniciación en el chamanismo A'í, consiste fundamentalmente en establecer una profunda relación con el mundo espiritual, al cual posibilita acceder el yagé, para de esta forma poder trabajar en un estado chamánico de conciencia. El chamán A'í aprende a actuar en sus visiones chamánicas y a interactuar con los espíritus del yagé, los cuales curan y enseñan a curar a los pacientes en la realidad ordinaria. De esta manera el chamán A'í ejerce una influencia directa sobre la realidad ordinaria del paciente o del aprendiz al otorgarle un sentido sagrado a través de su visión chamánica.

### 3.5.3. Rituales de curación

La curación consiste en tomar yagé, mientras más fuerte mejor. Cuando se toma yagé, se conversa con los espíritus de las personas o del paciente. Con el yagé, se puede leer el espíritu de las personas como si fuera un libro abierto. Se le debe preguntar: Si es que el espíritu del paciente tiene curación. Cuál es la causa de la enfermedad. Quien fue el que le hizo daño al paciente. Por qué le hizo daño al paciente. (Don Avelino Quenamá, comunicación personal, 4 de junio 2014)

Los rituales chamánicos de curación representan los rituales más comunes de la práctica chamánica de curación A'í, en la cual se remueve las intrusiones de poder con los objetos simbólicos respectivos como las plantas visionarias sagradas y con las técnicas chamánicas acumuladas en la experiencia. En el caso de las enfermedades graves, el chamán A'í, Don Avelino Quenamá debe recurrir al yagé, para de esta forma poder realizar el ritual de curación, (de limpia) con mayor profundidad, y "ver" en donde se encuentra la enfermedad del paciente. El ritual del yagé comienza desde la preparación de esta bebida sagrada y visionaria por el chamán, el mismo que sirve esta medicina a los pacientes y a los aprendices.

El chamán A'í Don Avelino Quenamá es el guía espiritual del ritual del yagé en la comunidad A'í de Pisurie Canque, en la cual este chamán y sus hijos Benito y Antonio Quenamá, han construido una casa ceremonial para tomar yagé y recibir a las visitas. Este espacio consiste en un techo que cubre el piso de madera, en el cual

se recuestan los participantes. Al participar en los rituales de curación, el chamán Don Avelino Quenamá, después de haber ingerido el yagé, lo sirve, cantándole una bendición a cada calabaza que ofrece y a la cual sopla para después soplar a las manos de cada participante. Después se recuesta en una hamaca que se encuentra al lado de una pequeña fogata, cerca de los pacientes, para cuidar el proceso terapéutico con el yagé.

Cada paciente al ingerir la sustancia visionaría del yagé tiene una experiencia personal y en caso de necesitar ayuda puede recurrir al chamán que se encuentra cuidando el espacio ritual. Después de su experiencia visionaria y después del efecto más fuerte, comienza el ritual de curación de la espalda y la cabeza, con las hojas del viento, con el tabaco, con las manos y con el canto; con las flautas de hueso y en ocasiones utilizando los cristales de obsidiana, que le permiten extraer la mala energía.

Las enfermedades más leves se las puede curar sin yagé; sin embargo, el canto del chamán es esencial para realizar la curación. Muchas veces se cura con ortiga a los niños y a los adultos. Este ritual de curación ocurre en la vida cotidiana de los A'í, junto con los cantos chamánicos. El chamán ortiga al paciente en la región de espalda, pecho, hombros, brazos y pies. Esto en el caso de los niños y mayores puede aliviar el susto o la fiebre y otros síntomas de una enfermedad. Se remarca que la curación chamánica A'í tiene mayor efecto si el paciente realmente llega a tener fe en sus divinidades y creer en el ritual chamánico como un medio de curación. Por esta razón el chamán A'í Don Avelino Quenamá utiliza diferentes espíritus dependiendo del contexto espiritual del cual provenga el paciente, para que este tenga mayor fe en la curación.

Quando se cura con el yagé, se habla con los espíritus de la persona, como si el paciente fuera un libro. Para ver por qué está así y espantar al mal espíritu que ocasiona la enfermedad. Hay que asustar a los malos espíritus amenazándoles con los buenos espíritus. Se les dice, te voy a matar si no te vas! Lo que haces está mal. Solo así, el mal espíritu regresa a la persona o al lugar de donde vino. (Don Avelino Quenamá, comunicación personal, 8 de junio 2014)

Al enfatizar las prácticas de curación, los chamanes por un lado usan los poderes que les ofrecen el mundo de los animales y por otro lado el mundo de las plantas del jardín de la tierra. Mientras que los animales usualmente actúan como espíritus guardianes, las plantas tienden a servir como ayudantes y espíritus aliados, los mismos que ayudan al chamán en su trabajo. Todos estos seres derivan su energía del sol. Los chamanes Shuar por ejemplo, parten de que los seres humanos por el hecho de nacer tenemos un espíritu guardián, mientras que los espíritus aliados de las plantas usualmente son poseídos únicamente por chamanes. (Harner, trad.1980, p. 145)

En este sentido, las plantas aliadas que ayudan al chamán, tienen menos poder que los espíritus guardianes de los animales. Sin embargo, un chamán puede llegar a poseer cientos de espíritus aliados, de manera que el poder acumulado puede llegar a igualarse con el de su espíritu guardián. De esta manera la importancia de las plantas silvestres utilizadas en el chamanismo, está en la variedad de sus capacidades energéticas. Esto nos permite concluir que las plantas y los animales son vistos como entidades sagradas que a su vez son objetos simbólicos que sirven de herramienta al chamán A'í, en sus viajes astrales. Al ser consciente de la sabiduría sobre las plantas y los animales, se guarda un conocimiento sobre las propiedades de estas entidades, y el tipo de conocimiento que se relaciona con ellas en el contexto socio-cultural en el cual son empleadas. (Harner, trad. 1980, p. 146)

En la comunidad A'í de Pisurie Canque, el chamán Don Avelino Quenamá, dirigente de la actividad ritual, es un médico tradicional por excelencia, de manera que las personas solo recurren a los hospitales en casos de emergencias graves como lo representan las fracturas de huesos o la enfermedad de la malaria. Es así como se reconfirma la eficiencia terapéutica y medicinal del chamanismo A'í, la misma que se ha venido evidenciando desde tiempos que rebasan la historia de la humanidad.

#### 3.5.4. Ritual de extracción

Las piedras de obsidiana que tengo en la boca, yo las saco. Son las flechas que hay que chupar. Esas flechas de obsidiana son enviadas por los enemigos de los pacientes

y por esta razón el chamán las tiene que extraer, tal y como lo hice en el ritual de ayer de la joven y del anciano. Esas flechas habían sido enviadas por un brujo Quichwa que quiere matar a esa mujer. (Don Avelino Quenamá, comunicación personal, 6 de junio 2014)

Los espíritus de las plantas ayudan al chamán en el proceso de curación y extracción del sufrimiento personal del paciente, ocasionadas por las intrusiones de poder que causan la infección a nivel energético, físico y espiritual. La enfermedad o la flecha chamánica en este sentido, debe ser extraída por el chamán, cuando el paciente siente dolores locales, disconformidad y otros síntomas como la fiebre alta, la cual es un resultado de la intrusión de poder externo al paciente, que altera su temperatura. En realidad, esta concepción de enfermedad se distingue poco de la concepción occidental de infección. (Harner, trad. 1980, p. 148) Sin embargo el chamanismo A'í enfatiza tanto el aspecto ordinario como no ordinario de la enfermedad, al tratarla como un fenómeno social y espiritual.

Las intrusiones de poder suceden con mayor frecuencia en las zonas urbanas, en las cuales se encuentra la población más densa. Desde un punto de vista chamánico esto es debido a que muchas personas poseen el potencial de hacer daño a otros sin saberlo, con erupciones de su propio poder personal, cuando entran en un estado de desequilibrio emocional, tal como lo causa la ira o la depresión. Es por esto que un chamán sabe que la ignorancia de los principios chamánicos lleva a la pérdida del escudo de la verdad o de la conciencia, de manera que las personas cuando están débiles ya no se pueden proteger de las intrusiones de poder personal de otros actores sociales inconscientes al herir a otros seres humanos. (Harner, trad. 1980, p. 149)

Por lo tanto la tarea del chamán A'í en el ritual de curación es realizar la extracción de la energía y con ello del espíritu que causa la enfermedad tanto de forma física, mental, como emocional en el paciente. En la nacionalidad A'í, el chamán entra en un estado chamánico de conciencia, para remover las intrusiones de poder, que se le presentan en sus visiones de yagé. Cuando un chamán extrae o chupa para afuera ese mal espíritu, el chamán lo captura en un objeto de poder como los cristales de obsidiana, los mismos que luego son devueltos a la naturaleza. Esta técnica ancestral para extraer la mala energía, se basa en la sabiduría de que los cristales de obsidiana,

son los hogares de esas energías peligrosas que se extrae. El chamán muestra el objeto de poder al paciente y a la audiencia en un estado de conciencia ordinario para evidenciar el proceso de curación y refuerza el recuerdo de lo que sucedió en la realidad no ordinaria. (Harner, trad. 1980, p. 150)

### 3.5.5. Ritual de nacimiento de la bebida visionaria del yagé

Don Avelino Quenamá nos ha permitido en algunas ocasiones acompañarlo en la mañana, con la preparación del yagé. Pide recoger el agua de una pequeña vertiente al lado del río, para cocinar el yagé. Después hay que partir madera para el fuego, mientras el chamán se ocupaba de descascarar a la liana del yagé. Antes de cocinar el yagé se tiene que recoger las hojas necesarias para su preparación, (yagé uku). Al realizar el ritual de nacimiento de la manera descrita a continuación, el brebaje se tiene que cocinar mínimo siete horas. En este periodo el chamán debe cuidar el yagé y la fogata.

El ritual de preparación de yagé, a su vez, es visto como el ritual de nacimiento de esta medicina sagrada y visionaria, fundamental para el chamanismo A'í. Para preparar esta bebida sagrada, en primer lugar se debe proceder a encontrar y a cortar de manera ritualizada el yagé de los sembríos o de la naturaleza selvática misma dependiendo del tipo de yagé que se necesite. Solo un chamán iniciado puede tocar y cortar el yagé. Después de cortar las lianas de yagé se las machuca con un palo para sacar la mayor parte de la cáscara y se las pone a hervir en una olla para cocinar el yagé. La cáscara es amarga y lo amargo también cura diversa enfermedades. Sin embargo, la mayoría de veces el chamán Don Avelino Quenamá, saca la corteza por completo, para obtener una visión más clara.

Después de varias infusiones en el agua y después de haber agregado las hojas del yagé (yagé uku) y otras plantas que viabilizan y potencian el efecto de esta bebida, el chamán saca todos los restos de la enredadera y las hojas de la olla, y las pone en un montón alado de la fogata. Después de que el yagé se haya enfriado, se lo cierne en un recipiente. Este recipiente no debe ser transparente sino que debe proteger al yagé de los ojos, que según el chamanismo A'í, transmiten los pensamientos de las personas. Podemos ver que el sistema de creencias para preparar una buena medicina

de yagé en la nacionalidad A'í, es muy amplio, y está lleno de símbolos que dan sentido a las prácticas chamánicas de los A'í:

1. Al cocinar el yagé, es un mal augurio cuando se riega la espuma al lado de la olla. Esto es un símbolo para el alivio (vomito) que luego tendrá que salir del ser humano que ingiere este yagé. Para quitar la espuma de la olla, se debe usar una rama de hojas específicas.
2. La enredadera cortada de yagé, debe entrar a la olla en la cual es cocinada, de manera que una de las puntas estén hacia el atardecer del sol. De esta manera el yagé simboliza también el recorrido del sol. El atardecer del sol señala la dirección en donde se genera la buena visión.
3. El chamán cuando se acaba el yagé, no puede bañarse hasta volver a preparar la medicina del yagé.
4. Las mujeres no se pueden bañar en el río cuando el chamán está preparando la medicina del yagé, ni acercarse al lugar de preparación cuando se encuentran con su periodo menstrual.

### 3.6. Reglas para el ritual sagrado del yagé

Las reglas fundamentales para el ritual sagrado del yagé, según los testimonios de Don Avelino y Benito Quenamá, son parte del sistema de creencias A'í:

- A. Una mujer que se encuentra en su periodo de menstruación no debe acercarse a la medicina del yagé en las ceremonias. Las mujeres no pueden tomar yagé a partir de su segundo día de menstruación y no debe cocinar para la familia, debido a que en la comida se reflejan la energía, los pensamientos y sentimientos de la mujer que cocina. Tradicionalmente, la mujer con su periodo, recibía comida preparada por el hombre y se retiraba a una casita de madera que se encontraba a treinta metros de la casa.
- B. El hombre que se encuentra viviendo con una mujer embarazada no debe participar en los rituales de yagé, sobre todo en los últimos meses antes del parto.
- C. Una vez que se toma el yagé, no se puede dejar el lugar de la ceremonia antes de que el chamán haya completado el proceso de curación y despedido a cada uno de los participantes. Esta regla en caso de algún accidente, permiten culpar a las personas que realizan el ritual, de haber perdido el control sobre lo que hicieron o de brujería, lo cual es un delito legal ante el resto de chamanes.

D. Si el aprendiz sale a otras ceremonias, es mejor que lo haga en presencia de su maestro. Se dice que es preferible terminar de aprender bien la visión de un chamán antes de ir a aprender otra visión, de otro chamán, que puede explicar cuestiones similares desde otra visión completamente distinta, lo cual puede llevar a confundir a los aprendices. (Benito Quenamá; Avelino Quenamá, 19. 6. 2014, Pisurie Canqque)

E. En los sueños hay que tener cuidado porque te pueden robar la energía de vida. Los A'í creen en la existencia de flechas de energía oscura, las mismas que se representan en las flechas de obsidiana. Estas flechas son enviadas por otros chamanes o por brujos. Para chupar las flechas, hay que tener mucha fe en lo que se hace. (Benito Quenamá, comunicación personal, 21 de junio 2014)

Al comprender el sistema de creencias y tabús, que se establece en torno al uso adecuado de esta sustancia visionaria sagrada, en el contexto de la ritualidad chamánica A'í, se puede ver que las reglas se adecuan a las creencias espirituales en las cuales tiene fe el chamán Don Avelino Quenamá, a partir de su tradición y su experiencia. Estas reglas de la práctica chamánica permiten otorgarle sentidos simbólicos específicos al contexto ritual en el cual se desarrollan. Mientras que los rituales de curación se realizan con pacientes enfermos o con los aprendices, los rituales de encuentro entre diferentes chamanes crean lazos de solidaridad y ayudan a compartir conocimiento y a conservar la tradición chamánica A'í, a través de las prácticas chamánicas.

El tema de las flechas y del robo de energía se va más allá de la relación entre paciente y chamán, debido a que depende de la dimensión política del chamanismo. Los A'í mantienen la creencia en que estas flechas, al ser extraídas del paciente, regresan al chamán que las envió, lo cual le puede hacer daño o causar la muerte si no son extraídas por un chamán más poderoso.

## **CAPÍTULO 4**

### **LA DIMENSIÓN ESPIRITUAL Y POLÍTICA DEL CHAMANISMO A'Í**

El cuarto capítulo parte de un estudio de la relación que tiene el chamanismo A'í, con la dimensión espiritualidad y la dimensión Política que da sentido al chamanismo A'í, en la comunidad de Pisurie Canqqe.

Estas dimensiones se encuentran atravesadas por el fenómeno de usurpación simbólica, la misma que se muestra en la usurpación de la tradición, y de la espiritualidad a partir de una educación occidental y las fuentes de trabajo que genera la globalización, las mismas que obligan a los indígenas a desplazarse al sector urbano. Esto nos permite entender las relaciones de poder en el chamanismo A'í, a partir de los testimonios recogidos en el trabajo de campo, y al comprender el estatus social del chamán Don Avelino Quenamá como líder político y espiritual de la comunidad de Pisurie Canqqe.

Este capítulo nos permite comprender además las funciones políticas que destaca el chamán A'í, Don Avelino Quenamá al contrastar su visión chamánica sobre este asunto, con la visión chamánica de Fernando Payaguaje, un líder chamánico Secoya quien fue maestro de Don Avelino Quenamá de la comunidad de Pisurie Canqqe.

La usurpación simbólica que se muestra en las dimensiones de la ritualidad y de la mitología chamánica A'í tradicional, muestra la forma en la cual opera este fenómeno, y la forma en la cual el mercado capitalista hace uso de la usurpación simbólica para imponer un imaginario simbólico, el cual folkloriza y degrada el sentido de la espiritualidad chamánica A'í. Al llegar al final de esta investigación sobre la oralidad, las prácticas y los objetos sagrados del chamanismo A'í en la comunidad de Pisurie Canqqe - 2014, podemos visualizar las isotopías fundamentales, presentes en el camino espiritual del chamanismo A'í, en la comunidad de Pisurie Canqqe, en el 2014.

#### 4.1. La espiritualidad chamánica A'í

A pesar de la evangelización y la cristianización que se evidencia en la etnohistoria de la nacionalidad A'í, la espiritualidad chamánica se ha mantenido libre de la rigidez que se manifiesta en la religión cristiana y sus dogmatismos doctrinales. Esta puede ser conceptualizada de la siguiente manera:

“...la espiritualidad se presenta como un sendero para la liberación interior de las subjetividades y de las sociedades; la espiritualidad es una forma particular de construir sentido en los territorios del vivir, consiste en formas distintas de sentir, de pensar, de hablar y de actuar en el mundo y la vida, es un horizonte para interactuar con otros seres humanos o no humanos, con los que se construye el tejido de la existencia.” (Guerrero A. P., 2011, p. 22)

De esta forma, la espiritualidad chamánica A'í a partir de su mitología y su ritualidad, nos permite entender que somos parte de un cosmos vivo y espiritual, lo cual se evidencia en el respeto y el sentido simbólico que los A'í dan por ejemplo a la tierra, a las plantas, a los animales, a los seres humanos y al plano astral. Esta noción cósmica de la existencia, que hace posible la espiritualidad chamánica A'í, permite que el ser humano no se vea a sí mismo como aislado y separado de otros seres que forman parte del tejido cósmico, de manera que entiende que su ser y estar solo se construye en la interrelación con otros seres y con toda la naturaleza. Es desde esta perspectiva holística que brinda la espiritualidad, que el ser humano no solo es parte del cosmos, sino que en sí mismo representa un micro-cosmos que forma parte vital de la totalidad cósmica. (Guerrero A. P., 2011, p. 24)

En el caso de la comunidad de Pisurie Canque, el chamán se encuentra encargado de liderar política y espiritualmente a los actores sociales que creen en su poder y sabiduría. De esta forma, la espiritualidad chamánica A'í tiene una clara intencionalidad política, la cual permite que el chamán Don Avelino Quenamá tenga la fuerza de guiar y curar a su pueblo.

Al vivir más allá de la estricta individualidad, como lo hace el chamán A'í Don Avelino Quenamá, al curar a sus pacientes en la casa del yagé, se está llevando a

cabo una actividad espiritual. Los chamanes A'í utilizan su sabiduría y su experiencia chamánica, para ayudar a los seres humanos que requieren de su poder.

Por lo tanto podemos concluir que es ese actuar para y con los demás en los rituales chamánicos, que deviene en algo trascendente, y por lo tanto, espiritual. (Guerrero A. P., 2011, p. 25)

Un ejemplo de este actuar para y con los demás, que se expresa en la tradición chamánica, nos brinda el testimonio de Luis Enríquez, quien destaca que los chamanes A'í, hacen todo lo que está en su poder, para defender a su comunidad de los peligros latentes:

Se cuenta que el chamán Guillermo Quenamá, se convertía en puma, en jaguar, en boa, en duende, o tomaba otras apariencias humanas y no humanas. De esta manera se cuenta que tenía el poder de hacerse invisible, de matar a los enemigos y curar a los A'í con su chamanismo. Él había recibido uno de los bastones de mando de la tradición y con ello él era quien tenía el poder. Él fue quien heredó el bastón de mando a Antanasio Quenamá de la familia de Avelino Quenamá. (Luis Enríquez, comunicación personal, 27 de junio 2014)

De esta forma podemos concluir que la dimensión espiritual y política del chamanismo A'í, permite que la nacionalidad A'í continúe tejiendo su horizonte de vida tradicional, integrando símbolos occidentales en su ritualidad y su mitología, que se transmite en la oralidad y en las prácticas chamánicas con determinados objetos sagrados. Un objeto simbólico tradicional que continua vigente entre los chamanes A'í, es el bastón de mando, que es heredado a los chamanes más poderosos de esta nacionalidad.

#### 4.2. La dimensión política del chamanismo A'í

La política, la obsesión por el dinero y el poder, llevan a las personas a la corrupción. El único que se beneficia es el que participa y se forma a partir de una ideología corrupta, la misma que mantiene sus propias normas. Por esta razón, el trabajo en conjunto de la medicina occidental y la medicina tradicional nunca llegó a ser definitivo, de manera que los chamanes comprometidos hasta ahora continúan

realizando su trabajo en las comunidades y en los establecimientos privados. (Luis Enríquez, comunicación personal, 12 de junio 2014)

La política del gobierno ecuatoriano en el 2014, se encuentra construyendo un sentido de vida adaptado a la globalización que promueve los intereses políticos del mercado mundial que se proyectan en los medios masivos de comunicación. Esto es visible por ejemplo, en los medio de comunicación que se han implementado en el estilo de vida A'í, comenzando por la radio y la televisión que hoy en día son parte de la vida social en la comunidad de Pisurie Canque. Es en este contexto de globalización, que el chamán A'í Don Avelino Quenamá en la comunidad de Pisurie Canque, hasta la actualidad continua liderando política y espiritualmente a su familia, a la comunidad y a las personas que creen en su poder.

El estatus social de un chamán A'í como Don Avelino Quenamá, está determinado por el reconocimiento social de su poder chamánico en la comunidad, y en la forma en la cual ha sabido hacer visible ese poder chamánico en los procesos sociales internos. Es por esta razón que la función política y espiritual del chamán A'í, necesariamente se basa en un marco de creencias predeterminadas por las prácticas y la oralidad chamánica, que permite vivir las experiencias chamánicas que se llevan a cabo dentro de un contexto ritual y mitológico determinado.

Al entrevistar al chamán Don Avelino Quenamá, con su hijo Benito Quenamá, sobre la dimensión política del chamanismo en la comunidad, manifestaron que:

El chamán es considerado líder político y curandero de la comunidad. Él es quien impone el orden tradicional en la sociedad A'í, y a la vez es el curandero y médico de la comunidad y de su familia. Otra función política que cumple el chamán dentro de la tradición A'í, es que el chamán es visto como el sabio de la comunidad. De manera que también puede realizar matrimonios tradicionales y otros rituales. Mi padre puede hacer que las parejas tengan o no tengan hijos. Los chamanes pueden hacer que cambie el clima y pueden hablar con los animales y seres del bosque, que ellos mismo llaman. (Benito Quenamá, comunicación personal, 25 de junio 2014, Pisurie)

En la antigüedad, el chamán podía tener hasta cinco mujeres. Ellos cargaban toda la responsabilidad de la comunidad. De esta manera, su fracaso al liderar la comunidad o

al curar como médico tradicional a su gente, traía desconfianza por el mismo pueblo que perdía la creencia en el poder del chamán. Esto podía llegar a tal grado que incluso se podía acusar al chamán como un brujo poseído por malos espíritus, lo cual en tiempos antiguos podía llevar a su muerte por ejecución. (Benito Quenamá, comunicación personal, 23 de junio 2014)

De esta forma el chamán es como un centro de comunicación para la comunidad. Éste se comunica por un lado con el mundo de los espíritus, por otro lado con otros líderes políticos y chamanes, aprendices, enfermos y enemigos. Por esto el chamán establece una relación política con los pacientes y las personas que vienen a pedirle ayuda. (Avelino Quenamá, comunicación personal, 26 de junio 2014)

Para comprender como se manifiesta la dimensión política de la nacionalidad A'í en la comunidad de Pisurie Canqque, debemos considerar que el chamán Don Avelino Quenamá, realizó una parte de su aprendizaje en la nacionalidad Secoya con el líder chamánico Fernando Payaguaje, el mismo que le transmitió una parte de su sabiduría. Este chamán, se mira a sí mismo como uno de los últimos guardianes de la sabiduría de esta nacionalidad indígena, famosa por el poder de sus líderes chamánicos y propone que los verdaderos líderes espirituales son aquellos representantes finales de los linajes de los líderes chamánicos. (Payaguaje F. , 2008, p. 17)

Esto nos permite comprender que los verdaderos líderes chamánicos, han obtenido un conocimiento comprensivo de los aspectos del mundo material y del mundo espiritual a partir de las experiencias chamánicas obtenidas. (Payaguaje F. , 2008, p. 23)

También el texto “La Fascinación del Mal” escrito por Cipolletti y Payaguaje (2008), sobre el chamán Secoya Fernando Payaguaje, proponen que la sabiduría de un chamán se mide en gran parte en el ejercicio de sus poderes que se manifiestan en la dimensión política y socio-cultural: Visitar a otros mundos, llamar a los animales de caza, curar enfermedades provocadas por seres míticos o chamanes malignos etc. (Cipolletti & Payaguaje, 2008, p. 15)

La concepción de la dimensión política, del chamán Fernando Payaguaje acerca del poder chamánico, se remarca cuando afirma que el chamán que hace daño es aquel que ha permanecido en un nivel bajo de poder chamánico. Según este chamán, el mal siempre ha ejercido una especie de fascinación sobre los chamanes que se encuentran dispuestos a ampliar sus poderes, de esta manera los mismos pueden hacer daño voluntaria e involuntariamente, debido al poder que se halla en el interior de su cuerpo, el mismo que se exterioriza, de forma voluntaria e involuntaria. (Cipolletti & Payaguaje, 2008, p. 33)

Ningún chamán acepta haber hecho daño sin razón, sino que lo ha hecho en defensa o como respuesta al mal injusto hecho por otros. De esta manera el chamanismo también es una forma de ejercer justicia. La concepción que tiene el chamán Secoya, sobre la jerarquización de los chamanes, propone que el chamán que hace el bien tiene un nivel más elevado de poder espiritual. Es importante remarcar que según Cipolletti y Payaguaje (2008), la concepción de Fernando Payaguaje y sus reflexiones, tienen un paralelismo con la religión cristiana. (Cipolletti & Payaguaje, 2008, pp. 34-35) Este paralelismo puede ser reconocido también en el chamanismo A'í de la comunidad de Pisurie Canque, debido a que ambas nacionalidades indígenas estuvieron sujetas al proceso de colonización occidental que les forzó a adoptar la religión cristiana.

Podemos ver este paralelismo por ejemplo en la mitología A'í de la comunidad de Pisurie Canque, en la cual se remarca la existencia de Jesús de la religión judeo cristiana, el mismo que simboliza al Dios A'í primordial, llamado Chiga.

Por consiguiente, la etnografía permite comprender que los rituales del chamanismo A'í actúan como dispositivos rituales para acercarse a la dimensión tradicional de lo sagrado. Un ejemplo de esto es la existencia de rituales de iniciación y de curación chamánica que realiza el chamán A'í Don Avelino Quenamá, el cual en sus rituales del yagé crea sucesos que encierran un profundo contenido simbólico socio-cultural, en un contenido ritual. Por lo tanto, el dispositivo ritual en las comunidades A'í se crea a través de la dirigencia ritualizada del chamán con la substancia visionaria del yagé.

#### 4.2.1. Los conflictos y las batallas chamánicas A'í

Es importante remarcar que un chamán como hemos visto, muchas veces representa a toda una familia y puede llegar a representar a la comunidad entera. De esta manera, al curar al enfermo, el chamán que cura el espíritu del paciente, puede entrar en conflicto con el chamán que hizo daño al paciente. (Antonio Quenamá, comunicación personal, 18 de junio 2014)

Al considerar que el ritual es un espacio para los conflictos materiales y simbólicos que se evidencian en la dimensión política, podemos entender la forma en la cual el chamanismo A'í permite brindar solución a los problemas y curar enfermedades, dándoles un sentido espiritual que corresponde a la concepción tradicional del chamanismo A'í, tal como lo hace el chamán Don Avelino Quenamá en la comunidad de Pisurie Cnaqqe. Al acercarnos a una comprensión del sentido político de la ritualidad, la entrevista con este chamán y su hijo Benito Quenamá, nos ayuda comprender la concepción que esta nacionalidad tiene sobre las batallas chamánicas, y los conflictos entre chamánes.

Las batallas chamánicas, en general, se generan a partir de los conflictos a nivel político, debido al ejercicio de poder que se manifiesta entre los líderes de las comunidades. Esto trae consigo conflictos sociales intrafamiliares e ideológicos. Los líderes políticos usan todas las técnicas que les brindan su experiencia y práctica chamánica, para vencer en las batallas espirituales en contra de su rival.

Las personas que consideran que no poseen suficiente poder o conexión propia con el mundo espiritual, se ven más tentadas por contratar trabajos pagados de magia negra, de brujería. El brujo es contratado por algún tercero quien no posee el poder espiritual y sin embargo está dispuesto a pagar al brujo para hacer daño a otra persona.

Las peleas entre diferentes clanes chamánicos son mucho más poderosas y mucho más fuertes que las de los brujos, debido a que se pelean por intenciones verdaderas e intereses propios entre chamanes que representan a la vez, los intereses colectivos de familias y de pueblos enteros. (Benito Quenamá, comunicación personal 22 de junio 2014)

Por otra parte, la brujería únicamente, intenta manipular a terceros, de manera que se trata de una forma de ganar dinero, concediendo los deseos del cliente que se encuentra pagando. Otra forma de ganar dinero para los brujos en los tiempos actuales es el turismo con el yagé y otras medicinas ancestrales, el mismo que hace mucho daño y muchas veces termina tentando a los indígenas más inexpertos y que están en aprietos de dinero, a realizar ceremonias del yagé que terminan por descontrolarse.

El abuso del poder político, se hace visible en los casos de brujería, en los abusos sexuales y en las muertes ocasionadas por ejemplo por los militares, paramilitares y por la guerrilla que intenta sacar beneficio del yagé, para poder matar a otras personas durante las batallas en la selva. (Benito Quenamá, comunicación personal 22 de junio 2014)

#### 4.2.2. La falta de sustitución en el chamanismo A'í

Según Benito Quenamá, y su padre Don Avelino Quenamá:

El problema actual del chamanismo en el Ecuador, es la falta de sustitución cuando un chamán se muere. Esto se debe a que los jóvenes A'í de ahora, ya no quieren participar en las ceremonias de yagé porque quieren ser modernos, muchos incluso le tienen miedo a la medicina tradicional. Ese es el problema, que aquí la gente está asustada y ha olvidado el poder de la medicina chamánica tradicional.

Los jóvenes tienen miedo a ser juzgados por la sociedad moderna, la misma que niega sus raíces. Es por esta razón que la tradición chamánica en el Ecuador, se está transformando rápidamente, integrando nuevos símbolos espirituales debido a las necesidades que impone la globalización actual.

En el caso de Colombia hay más esperanza para la tradición del chamanismo A'í, debido a que hay una participación enorme de la juventud y de las mujeres en las ceremonias de yagé. (Benito Quenamá, comunicación personal, 10 de junio 2014)

El testimonio nos permite comprender que uno de los problemas graves en la dimensión política del chamanismo A'í, es la falta de sustitución entre generaciones. Esto se debe a que las generaciones más jóvenes se encuentran obligadas a adquirir

una educación occidental en las ciudades, y con el tiempo ya no tienen el mismo interés por la tradición A'í que se va sustituyendo por un estilo de vida moderno.

Otro factor que aleja de su tradición chamánica a los jóvenes A'í, es el trabajo con la industria de extracción de los recursos naturales. De esta forma, algunos A'í están siendo integrados al estilo de vida capitalista occidental que proporciona ciertas necesidades adaptadas al mercado mundial, las cuales van remplazando a las necesidades tradicionales en la vivencia de las generaciones A'í más jóvenes.

## CONCLUSIONES

### Conclusiones teóricas

El primer capítulo de esta investigación permitió una aproximación al marco teórico y espacio temporal necesario para abordar el chamanismo A'í. Al abordar las preguntas de investigación a partir de la antropología simbólica, se nos permitió comprender los aportes de los autores que han estudiado el tema y los aportes de los actores sociales A'í, que participaron de forma activa en el proceso de la investigación. Al acercarnos a una comprensión de la oralidad y las prácticas con objetos sagrados, en el chamanismo A'í, y el sentido que les es atribuido a estas dimensiones por los actores sociales dentro del contexto de la comunidad de Pisurie Canqqe, en el 2014, se puede ver que la nacionalidad A'í opera bajo distintas isotopías que proporcionan un sentido a su existencia.

En el segundo capítulo se conceptualizó al chamanismo de la nacionalidad A'í, lo cual nos permitió comprender la forma en la cual se articula la oralidad chamánica A'í en esta socio-cultura. Los aspectos más relevantes del lenguaje chamánico A'í, se representa en los cantos chamánicos y en la mitología de esta nacionalidad indígena.

La manera en la cual se expresa el discurso y la palabra chamánica, en la familia del chamán Don Avelino Quenamá, líder de la comunidad de Pisurie Canqqe, nos permitió un acercamiento al camino espiritual del chamanismo A'í en la comunidad, al comprender el aprendizaje que realizó este chamán, para formarse. Por consiguiente, la transmisión oral de la tradición chamánica, que se da entre generaciones A'í, permite aprender las prácticas chamánicas y actúa como la base de la transmisión de la sabiduría chamánica A'í que se expresa en su mitología y en su ritualidad. Esto se remarca a partir de la concepción que tiene este chamán sobre el chamanismo y la brujería, sobre la forma en la cual se expresan los cantos chamánicos y sobre el uso de las plantas de poder visionario, como el yagé en el chamanismo A'í.

En la actualidad, se han ido transformado los mitos y rituales tradicionales A'í generando una ruptura entre la tradición y la modernidad que se refleja en la

identidad de esta nacionalidad. Esto se manifiesta por ejemplo, en la influencia de la religión cristiana sobre la tradición y el chamanismo A'í.

El tercer capítulo aportó a la comprensión de las prácticas chamánicas A'í, que se expresan en la ritualidad chamánica. Se manifiesta que el chamán Don Avelino Quenamá, requiere de la práctica chamánica A'í, que involucra una serie de objetos simbólicos, para poder dirigir el ritual en un estado de conciencia chamánico. El tiempo que crea la ritualidad nos permite comprender la existencia de seres mágicos, como la “gente del yagé”, de manera que desarrollamos una comprensión de la forma en la que interactúa el chamán con el mundo de los espíritus A'í,

La concepción que tienen los A'í sobre las prácticas chamánicas, nos permitieron entender que existen diferentes esferas de prácticas tradicionales en el chamanismo A'í. Por una parte está la esfera de la curación chamánica en la cual encontramos diversas especializaciones, por otra parte está la esfera del liderazgo espiritual y político de la comunidad.

Los rituales chamánicos de curación A'í nos llevaron a entender la práctica del “ver” chamánico, que es un resultado del aprendizaje chamánico A'í. Es así como llegamos a comprender también el sentido que tiene la visión chamánica A'í. Esto nos llevó a abordar la concepción que el chamanismo A'í, remarca sobre la enfermedad, lo cual nos permitió comprender cuáles son las enfermedades que puede curar el chamanismo.

La ritualidad A'í nos permitió comprender la forma en la cual se manifiesta el dispositivo ritual. De esta forma el estudio comprendió los rituales de iniciación, los rituales de curación y de extracción, como los rituales de nacimiento de la bebida visionaria del yagé. Esto nos lleva a concluir que el camino espiritual del chamanismo A'í, mantiene un sistema de creencias en torno a la ritualidad con la sustancia visionaria del yagé, que es parte de sus sabidurías ancestrales sobre esta medicina, que son compartidas con otras nacionalidades que hacen uso del yagé.

El cuarto capítulo nos ayudó a comprender la dimensión espiritual y política que muestra cómo se articula la comunidad y los actores sociales de Pisurie Canque, al

chamanismo A'í. Esto nos permitió evidenciar el sentido que le es atribuido al fenómeno espiritual del chamanismo A'í por los actores sociales de la comunidad. Al abordar la dimensión política del chamanismo A'í se pudo entender que existe cada vez más interés del sector hegemónico sobre los sectores subalternos, lo cual se evidencia en el intenso aumento de la extracción petrolera y de otros recursos medioambientales en su territorio ancestral.

Por lo tanto, pudimos entender que la dimensión política del chamanismo A'í se manifiesta como una lucha por el sentido simbólico. Esta lucha se muestra en la esfera de la ritualización, que parte del dispositivo ritual como constructor del universo simbólico del chamanismo A'í. De esta forma el análisis de las isotopías más importantes del chamanismo A'í, nos permitió concluir que su tradición se va adaptando al contexto socio-cultural y a las posibilidades que éste le brinda para poder continuar con su existencia, conservando únicamente los patrones de su tradición que le sirven en la vida.

### **Conclusiones metodológicas**

El marco metodológico que se propuso a partir de los métodos y las técnicas de investigación cualitativa, nos ayudó a establecer una metodología que guió el desarrollo del marco teórico y de la investigación etnográfica, a partir del enfoque de una antropología simbólica. De esta forma, se pudo comprender cómo actúa la dimensión espacial, la dimensión temporal y la dimensión de sentido simbólico, del chamanismo A'í, en la comunidad de Pisurie Canqque, a partir de un estudio etnográfico que se enfocó en la oralidad y en las prácticas chamánicas con objetos simbólicos sagrados.

Al enfatizar las dimensiones de sentido fundamentales para el chamanismo A'í, la metodología realizamos un acercamiento adecuado a la ritualidad y a la mitología A'í, que se desarrolla en la comunidad de Pisurie Canqque en el 2014, partiendo del análisis de documentos al respecto. Por último, la metodología nos permitió comprender la dimensión política y espiritual del chamanismo A'í en la comunidad de Pisurie Canqque, que se expresa en la dimensión de sentido. De esta forma podemos concluir que la metodología abordada en esta investigación fue de gran

ayuda y nos permitió obtener la información necesaria para acercarnos a una comprensión de las preguntas de investigación y a los objetivos planteados.

Al realizar la etnografía en la comunidad de Pisurie Canqque, se pudieron realizar entrevistas a los diferentes actores sociales de la comunidad que participaron en la espiritualidad chamánica durante este periodo para comprender la dimensión de la oralidad chamánica A'í. Por otra parte, la observación participante resultó de gran utilidad para poder comprender la ritualidad chamánica, que se manifiesta en la comunidad A'í de Pisurie Canqque en el 2014.

### **Conclusiones etnográficas**

Al realizar la etnografía en la comunidad de Pisurie Canqque, fue de gran ayuda el contacto previo que el investigador estableció aproximadamente tres años antes de la investigación, con la comunidad de Pisurie Canqque y con el chamán Don Avelino Quenamá, y su familia, que permitió crear un ambiente de confianza para la obtención de la información requerida para comprender las preguntas de investigación. En este sentido, estoy inmensamente agradecido con la familia del chamán Don Avelino Quenamá, quien me ayudó a comprender las preguntas de investigación de una forma adecuada.

Al abordar las conclusiones etnográficas esta investigación ha dado frutos, al permitirnos comprender la oralidad, las prácticas y los objetos sagrados que se utilizan en el chamanismo A'í, el mismo que se refleja un camino espiritual con corazón, el cual es vivido por los chamanes A'í, tal como la demuestra mi experiencia personal con el chamán Don Avelino Quenamá. Esta nacionalidad indígena, mantiene un profundo amor y respeto frente a la vida y a la madre tierra, del cual la socio-cultural moderna y globalizada nos trata de alejar, al instrumentalizar la espiritualidad y proponerla como folklore en los medios de comunicación, y a partir del mercado capitalista que está ocasionando diversos conflictos socio-culturales en la nacionalidad A'í. De esta forma, pudimos comprender la manera en la cual se ha ido transformando la tradición A'í, a partir de la usurpación simbólica que se ejerce en la espiritualidad chamánica A'í de la comunidad de Pisurie Canqque.

Por otra parte el chamanismo A'í, que se expresa en la actualidad, nos ha permitido ver cómo la alteridad ha generado mecanismo para conservar su tradición a partir de la sabidurías que se expresan en la mitología y en la ritualidad chamánica A'í. De esta forma comprendemos que los actores sociales, que viven la espiritualidad chamánica, tienen su propia lógica de la vida, y del cosmos, la misma que corresponde al contexto espacio-temporal y de sentido simbólico en el cual se encuentran.

La oralidad chamánica en la comunidad de Pisurie Canqque, se expresa en la familia del chamán Don Avelino Quenamá, que a partir del lenguaje del discurso y de la palabra chamánica, permite la re-semantización continua de la tradición. Esto muestra que el chamanismo es un sistema que permite integrar diversos símbolos espirituales, que corresponden al contexto en el cual se vive; el mismo que se encuentra en continua transformación. El caso de la nacionalidad A'í, nos permite concluir que ni siquiera el proceso de colonización y evangelización de la religión cristiana, ha podido extinguir la tradición chamánica debido a que ésta se encuentra enraizada más allá de la dimensión de la oralidad en la dimensión de las prácticas chamánicas que se expresan en la ritualidad.

Por consiguiente podemos concluir que las prácticas chamánicas A'í permiten la transmisión de la sabiduría chamánica entre generaciones. La dimensión de la ritualidad en el caso de esta comunidad A'í es dirigida por el chamán Don Avelino Quenamá, el mismo que realiza los rituales de iniciación, de curación y de defensa de las personas que creen en su poder, con la ayuda de los objetos sagrados de poder, tales como las plantas visionarias y los cuarzos de obsidiana. Es así como esta investigación nos permitió comprender la forma en la cual se expresa la ritualidad y la oralidad en torno a la substancia visionaría y sagrada del yagé.

Esto nos permite concluir que el chamán A'í Don Avelino Quenamá, requiere de diversos objetos simbólicos de poder sagrado, del mundo de las plantas, de los animales y de los minerales, que le sirven como herramientas en su trance extático provocado por la práctica del chamanismo, y lo ayudan en los viajes astrales que realiza al mundo de los espíritus, para entrar en comunicación con ellos, con los

propósitos respectivos de cada ritual. De esta forma la etnografía muestra el significado más profundo de la dimensión espiritual y política de la vida A'í. De esta forma pudimos comprender la relación que se establece entre la dimensión de la espiritualidad, y la dimensión política del chamanismo, A'í en el 2014.

## ÍNDICE DE ANEXOS



Anexo 1, chamán Don Avelino Quenamá



Anexo 2, Casa para los rituales (interior)



Anexo 3, Casa para los rituales (exterior)



**Anexo 4, el chamán Don Avelino Quenamá, preparando la bebida sagrada de yagé**



**Anexo 5, La enredadera sagrada de yagé**

## LISTA DE REFERENCIAS

- Bidou, P., & Perrin, M. (2000). *Lenguaje y Palabras Chamánicas*. Quito: Abya Yala.
- Calífano, M., & Ángel, G. (1995). *Los A'Í Del Rio Aguarico: Mito y Cosmovision*. Quito: Abya Yala.
- Cipolletti, M. S., & Payaguaje, F. (2008). *La Fascinación del Mal*. Quito: Abya Yala.
- Douglas, A. (1982). *Mircea Eliade y el fenomeno religioso*. (J. F. Zulaika, Trans.) Paris, Francia: Cristiandad.
- Furst, P. T. (1980). *Alucinógenos y cultura*. San Francisco: Chandler & Sharp Publishers, Inc.
- Goldáraz, J. M. (2004). *Mushuk Pacha: Hacia la tierra sin Mal*. Quito: Ediciones CICAME.
- Guerrero, A. P. (2011). Corazonar la dimension politica de la espiritualidad y la dimension espiritual de la politica. *Alteridad n. 10, Revista de Ciencias Humanas, Sociales y Educación, No 10*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador
- Guerrero, A. P. (2010). *Corazonar una Antropología Comprometida con la Vida*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Guerrero, A. P. (2004). *Usurapción Simbólica, identidad y poder*. Quito: Universidad Simón Bolívar; Abya Yala; Corporacion editora nacional.
- Guerrero, P. (2002). *Módulo de estudio: Antropología Simbólica*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador.
- Harner, M. (1980). *The Way Of The Shaman*. (Malin Disse, trad.). New York, USA: Bantam New Age Books.
- Payaguaje, A., Lucitande, M., & Lucitande, J. (2008). *The Yage Drinker*. (Malin Disse, trad.). Quito, Ecuador: CICAME.
- Sautu, R., Boniolo, P., Dalle, P., & Elbert, R. (2005). *La construcción del marco teórico en la investigación social. En publicación: Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO colección Campus Virtual,.
- Schultes, R. E., Hofmann, A., & Rälsch, C. (2000). *PLANTAS DE LOS DIOSSES: Las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas*. (A. Blanco, Trans.) Mexico D.F.: Solar Servicios Editoriales S.A. de C.V. Fondo de cultura económica: Mexico.
- Scott, S. R. (1996). *Hacia una nueva comprension del shamanismo Cofán*. Quito, Ecuador: Abya Yala.

-Tsamani, K. (2003). *Ayahuasca- Yagé, Der shamanische weg zu neuen erkenntnissen*. (Malin Disse, trad.). Solothurn , Suiza: Nachtschatten.

### **Fuentes virtuales**

-Bartle, P. (08 de 02 de 2012). *CEC*. (E. L. Sada, Editor) Recuperado el 1 de 4 de 2015, de La dimensión Política: <http://cec.vcn.bc.ca/mpfc/modules/dim-pols.htm>

-Chuquimarca, R. J. (24 de 2 de 2015). *codenpe*. Retrieved 2 de 2 de 2015 from inicio:  
[http://www.codenpe.gob.ec/index.php?option=com\\_content&view=article&id=134:cofan&catid=84](http://www.codenpe.gob.ec/index.php?option=com_content&view=article&id=134:cofan&catid=84)

-Concha, D. (8 de 2002). *Concha Doncel Online*. Recuperado el 4 de 1 de 2015, de Glosario de antropología: <http://www.conchadoncel.com/antscglosario.htm>

-Guenet, M. (27 de 7 de 2013). *Catastrophía Urbana*. Recuperado el 1 de 4 de 2015, de Módulo de introducción al catastro:  
<http://catastropiaurbana.blogspot.com/2013/07/modulo-i-introduccion-al-catastro.html>