

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador  
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades  
Convocatoria 2015-2017

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Antropología

La lancha de los *Yakuruna*: Una metáfora para la memoria del periodo cauchero del medio  
Napo en Angoteros, Perú

Neptalí Nehemías Pino Venero

Asesor: Michael Uzendoski

Lectores: Ivette Vallejo y Juan Álvaro Echeverri

Iquitos, abril del 2018

A Cata, la flaca.

[...] thus ethnographers delude themselves into thinking that they are merely describing “cultures” that already exist on the ground, as objective entities, while native people delude themselves into thinking that they are merely revealing relations that are likewise intrinsic to the make-up of the world.

*[... así los etnógrafos se engañan a sí mismos pensando que están meramente describiendo “culturas” ya existentes en el campo como entidades objetivas, mientras que la gente nativa se engaña a sí misma pensando que simplemente están revelando relaciones que le son ya intrínsecas al mundo imaginado]*

(Tim Ingold en el prefacio a la segunda edición de “The Invention of Culture” de Roy Wagner 2016, 99)

## Tabla de contenidos

<b>Resumen</b> .....	VIII
<b>Agradecimientos</b> .....	IX
<b>Introducción</b> .....	1
<b>Capítulo 1</b> .....	8
<b>Memorias en Textualidades Amazónicas</b> .....	8
<b>1. Memorias y Memoria</b> .....	8
1.1 Memorias e Historicidad (memoria historizada) .....	8
1.2 El halo de la historia del caucho .....	10
1.3 Recuerdos del caucho.....	12
1.4 Maestros con recuerdos sopladados .....	15
<b>2. Textualidades alternativas y la Memoria</b> .....	17
2.1 Los Textos en sociedades amazónicas.....	17
2.2 Líneas y memoria.....	20
2.3 El flujo analógico de significados .....	22
<b>3. Cuerpos y Memoria</b> .....	23
3.1 Cuerpos y su percepción.....	23
3.2 Interacción en el bosque silencioso.....	25
<b>Capítulo 2</b> .....	28
<b>Historia del caucho y campo de memorias en el Napo</b> .....	28
<b>1. La cuenca del Napo</b> .....	29
1.1 Napo en la colonia.....	30
1.2 El <i>kichwa</i> en el Napo.....	31
1.3 Intercambio de esclavos en el Napo antiguo.....	33
1.4 Estados independientes en el Napo.....	34
<b>2. El caucho en el Napo y el Putumayo</b> .....	38
2.1 En el Napo.....	38
2.2 En el Putumayo.....	40
<b>3. Campo de las memorias: los <i>angüteres</i> y la gente de Angoteros</b> .....	42
3.1 La cuenca medio del Napo de los <i>Angüteres</i> .....	43
3.2 Kichwas en Angoteros durante el caucho.....	46

3.3 Comunidad Nativa Monterrico de Angoteros.....	49
<b>Capítulo 3</b> .....	52
<b>El mundo de los dueños del bosque en Angoteros</b> .....	52
<b>1. Angoteros es conocida</b> .....	52
<b>2. El mundo de la gente del bosque; los <i>sacharuna</i>...</b> .....	56
2.1 La gente del bosque, los <i>sacharuna</i> .....	59
2.2 Los mundos de los dueños del bosque.....	60
2.3 Un mundo de Jerarquías.....	62
2.4 Dueños que poseen y cuidan.....	65
<b>3. Los sueños y su limbo al mundo real</b> .....	70
3.1 Soñar y cazar.....	72
<b>4. Samay y persona</b> .....	73
<b>Capítulo 4</b> .....	77
<b>El medio Napo cauchero en la lancha del <i>yakuruna</i></b> .....	77
<b>1. La gente del agua: los <i>yakuruna</i></b> .....	77
<b>2. Mirando a la lancha en un ritual con <i>jayawaska</i></b> .....	79
2.1 <i>Jayawaska</i> , la textualidad fenomenológica en Angoteros.....	84
2.2 Las lanchas y los modos de conocerlas.....	87
2.3 Las posesiones de los <i>yakuruna</i> en intercambio.....	89
<b>3. El chamán en el mundo de los <i>amu</i></b> .....	91
3.1 Chamanes y <i>Yakuruna</i> rivalizados.....	93
3.2 Chamán traficante generoso.....	95
3.3 La lancha de los <i>Yakuruna</i> , un imaginario del caucho en el medio Napo.....	96
<b>Conclusiones</b> .....	100
<b>Glosario</b> .....	106
<b>Lista de referencias</b> .....	109

## Ilustraciones

Figura 1. 1. Ubicación Actual de Angoteros.....	3
Figura 2. 1. Fragmento de “Croquis de los ríos Napo y Putumayo” de 1905.....	45
Figura 4. 1. La lancha de los <i>yakuruna</i> . ....	79
Figura 4. 2. Esquema metafórico de la lancha de los <i>yakuruna</i> .....	98

### **Declaración de cesión de derechos de publicación de la tesis**

Yo, Neptali Nehemias Pino Venero, autor de la tesis titulada “La Lancha de los Yakuruna: Una metáfora para la memoria del periodo cauchero del medio Napo en Angoteros, Perú” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría en Investigación en Antropología concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Iquitos, abril del 2018.



Neptali Nehemias *Pino Venero*

## Resumen

El presente trabajo es sobre la memoria del caucho en la cuenca media del Napo, en la comunidad nativa Angoteros, en Perú. Mi argumento es que la memoria del episodio cauchero del medio Napo, en Angoteros, está representada en las configuraciones y prácticas simbólicas del mundo de los dueños del bosque. Estos mundos se constituyen por imaginarios de flujos analógicos de significado que se generan en rituales con la *jayawaska*. Las imágenes presentes en estos rituales no son arbitrarias, sino que combinan percepciones de existencia en la amazonía y experiencias tangibles en el tiempo (posibles también de ser rastreadas en datos historiográficos). De ese modo, las memorias sobre el caucho en esta cuenca se encuentran—intuyo—en los rituales los cuales a su vez generan y se hacen textos; textos fenomenológicos. Para alcanzar a conocer esos textos fenomenológicos, me es preciso generar una discusión teórica sobre la memoria y cognoscibilidad, la textualidad y las nociones de cuerpo y superficies en el mundo amerindio. La discusión y reflexión antropológica tendrá como escenario el periodo de mayor comercio cauchero en el alto y medio Napo durante los años de auge de la extracción gomera desde fines del siglo XIX e inicios del XX. Algunos datos y etnografías seleccionadas sobre la Amazonía me serán de utilidad para este fin.

Esta tesis también está construida con datos etnográficos sobre los dueños del bosque y la gente del río en Angoteros. Las narrativas en la comunidad sobre éstos darán pie para trabajar analogías que nos conduzcan directamente a la relación de la contemporánea gente de Angoteros con el patrón cauchero ecuatoriano Daniel Peñafiel de inicios del siglo XX. Así, una vez descrito el mundo de la gente del bosque, esta tesis explorará a la *jayawaska* y a su dueño (amo/amu), en un rito, como componentes primordiales en la generación de textualidades donde es posible hallar el conocimiento sobre el bosque y el río en Angoteros. En estas textualidades se encuentran imágenes de las lanchas de la gente del río. El mediador en los rituales es el chamán, y es quien a su vez asume una posición ambigua dentro de las imágenes de la gente del río y de la gente en Angoteros hacia inicios del siglo XX.

Este complejo escenario me lleva a deducir que las memorias sobre el caucho en el medio Napo no deben, necesariamente, ser procuradas con recursos alfabéticos sino más bien exploradas en otros modos de pensar la memoria y conservar el conocimiento en la Amazonía. En ese sentido, las textualidades alternativas son para el presente documento un escenario reflexivo fructífero.

## Agradecimientos

Agradecer, más que un cumplido, es un acto conmemorativo. Y es en ese acto que trato de buscar memorias en viajes, clases, conversaciones y, sobre todo en momentos en los que dudé de la posibilidad de ver este documento terminado. Por ello agradezco profundamente a Catherine Banister, Michael Uzendoski, kaar Altamaint y compañeros y profesor del taller de tesis en FLACSO por su confianza—manifiesta en palabras de ánimo, reflexiones de campo, abrazos y compañía—en que esta tesis pudiera alcanzar buen puerto.

Entre los varios factores que confluyen para la culminación de una tesis están también los logísticos e institucionales, por ello mi gratitud a FLACSO Ecuador, sus Concejos Directivos, y en particular a gente y amigos del departamento de Antropología—Marcita, gracias por tu oportuna ayuda. Así mismo, mi agradecimiento al Concejo Académico por considerar que esta tesis era confiable de apoyo económico. Debo, además, reconocer el cuidado y atención de la Biblioteca Amazónica en Iquitos.

Sin el espacio de Angoteros esta tesis no hubiera sido posible, por ello me siento en deuda con el *apu* de la Comunidad, al vice *Apu* y todos aquellos que componen la junta directiva. Mis amigos, Lino Lanza, Valerio Coquinche, Mariano Oraco, Pepe Otavalo, Constantino Coquinche, Maximando Coquinche, Eduardo Coquinche, Guido Ashanga, Dilto Coquinche y a sus respectivas familias. A mis padrinos; Selmira Grefa y Rómulo Lozano de Ingano que me dieron ese cariño y ese empuje para iniciar un tiempo nuevo en Angoteros. A mis amigos de Ingano también, les debo mucho en este proceso. A más de ellos, Armando Leveau y Dominique; ¡Gracias!

Mis reflexiones teóricas y de campo tuvieron también bastante apoyo. Por ello mi gratitud a Michael Uzendoski por la paciencia y sabiduría para escuchar mis datos de campo y proponer el mejor camino para que el argumento de la tesis fluyera. Las conversaciones con Fernando García, Eduardo Kohn, Cristina Cielo, Oscar Espinosa, Luisa Elvira Belaunde, Álvaro Echeverri, Fernando Santos Granero, Pedro Salas, Daniel Guevara, Teresa Campos, Carlos y Rodrigo Hurtado y Miguel Goldaráz las agradezco y les recuerdo con bastante aprecio y admiración.

Finalmente, siempre estaré agradecido a la familia y los amigos que me soportaron con ánimo, estadías y desayunos a lo largo del proceso de formulación, recolección de datos y elaboración del texto de la tesis. Les agradezco haberme regalado las buenas condiciones para tener presente hoy esta tesis y por no hacerme berrinche al no ver sus nombres escritos acá. Saben que los llevo en mis memorias y eso para mí—después de esta tesis—es mi punto de partida para pensar los días en este mundo de tiempos y realidades variables.

## Introducción

La presente tesis de maestría es una propuesta para pensar las nociones de memoria e historia en la Amazonia, particularmente en la cuenca del medio Napo peruano durante la época y auge del comercio extractivo cauchero. A lo largo de la presentación de datos etnográficos y la discusión de posturas teóricas alrededor de la temática seleccionada buscaré demostrar mi argumento de que la memoria del episodio cauchero del medio Napo, entre la gente de Angoteros, está definida por las configuraciones y prácticas simbólicas del mundo de los dueños del bosque y del río. Estos mundos se constituyen por imaginarios de flujos analógicos—configuraciones simbólicas de similitud—que se elaboran en espacios rituales con la *jayawaska*. Las visiones generadas en estos rituales no son arbitrarias, sino que por el contrario combinan memorias de acontecimientos y percepciones de mundo. En ese sentido sostengo que las memorias del caucho son posibles de percibir las en los rituales, los cuales a su vez generan y se hacen textos; textos fenomenológicos o textos rituales.

## La problemática

El imaginario del auge del caucho en la Amazonía fue— y, en algunas reflexiones aún es— construida unilateralmente bajo un modo de pensar el mundo en categorías históricas (historiográficas) que gira en torno a un único hombre de la historia (Ricoeur 2003), y por ende alrededor de un imaginario de humanidad y con ella su parafernalia. En ese sentido, la extendida historia del caucho se vale de la veracidad y la complicidad que la historiografía le ha otorgado. La búsqueda de escenas caucheras en documentos historiográficos—reportes aduaneros, registros gubernamentales, informes de viaje, investigaciones, fotografías, etc.— es una tarea complicada y capciosa, pues estos están dispuestos para la generación de un conocimiento histórico que soporta a uno de los imaginarios del caucho en el que fuertes y débiles, vencidos y vencedores, violentos y pasivos están ya definidos. De ese modo la historia del caucho cobra un sentido ambivalente; pues para algunos—ahora muy pocos—fue una agencia civilizadora para la Amazonia “salvaje y caníbal” de los siglos XIX y XX, y para otros el comercio gomero en la Amazonía carga en sí la crudeza del terror naturalizado para el alcance de esa modernidad anhelada por los nacientes estados nación del siglo XX.

Sostengo, en base a la reflexión de Gray (2005), que la historia escrita sobre la Amazonia ha sido imaginada desde una posición, bajo un modo textual y contada con muchos silencios. Me es preciso señalar que no pretendo poner en tela de juicio la validez de archivos en modo

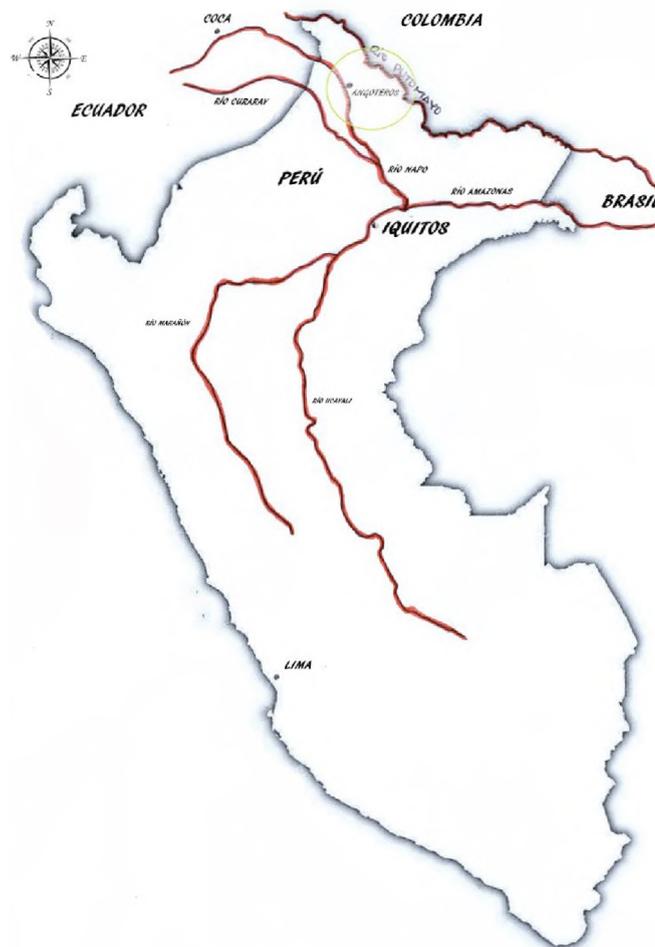
escrito pues gracias a estos ahora es posible configurar puntos de partida para cuestionar el conocimiento contemporáneo de la región amazónica generado desde Occidente; sin embargo, sí es posible, y creo que necesario, cuestionar los imaginarios que estos archivos han originado y soportado al relegar las imágenes y voces propias del bosque a meras manifestaciones orales de una memoria “iletrada”. Imágenes/voces cuyas referencias se hacen en esas textualidades alternativas que no han cesado de generar conocimiento a lo largo de las cuencas, en los varios momentos del bosque amazónico.

Aproximarnos al mundo cognoscente del bosque amazónico, nos expone frente a una vasta forma de memorias con sus modos de compartirlas, de transmitir las, de inscribirlas en superficies que no andan restringidas a cánones de textualidad homogéneos; alfabéticos podría llamárselas (Kohn 2013, Uzendoski 2012, Santos Granero 2012, Pineda 2012, Echeverri 2012, Viveiros de Castro 2010, Descola 2001, Rival 2004, Rappaport 2004, Gow 1996). Me aferro a pensar que muchas memorias—y quizás las más determinantes—sobre momentos en el bosque Amazónico a lo largo del episodio generadas por el comercio del caucho yacen a la penumbra de una interpretación unilateral del mundo. Así, posicionarnos ante un fragmento de la memoria en la amazonía, nos exige conocer aquellos amplios espectros de otras textualidades alternativas (Uzendoski, 2012) diseñadas en vastas superficies (Ingold, 2015), por ejemplo, en íconos (Kohn 2013), en los cuerpos y en las memorias rituales, en las que se conservarían memorias que podrían poner en jaque nuestra apreciación contemporánea de lo que fue y es el episodio cauchero del bosque amazónico.

Los momentos de auge del comercio gomero, entre otras cosas, nos vuelcan a considerar el modo en que el espacio amazónico fuera gobernado y mucho más importante aún, nos aproxima a pensar una reconfiguración étnica, lingüística y cosmológica de las cuencas en las que se germinaran episodios caucheros. El Napo, aunque fue marginalmente tratado por trabajos académicos sobre el caucho, fue una de estas. Las referencias historiográficas sobre esta cuenca, desde las primeras exploraciones por aventureros europeos en el siglo XVII (Carvajal 1955) hasta las exploraciones científicas de inicios del siglo XX (Osculati 1854, Karsten (1921)1998, Oberem 1980) nos esbozan la vasta diversidad étnica de la cuenca, las políticas coloniales y posteriormente republicanas, así como del predominio del kichwa como lengua franca para el intercambio.

La referencia al Napo me conduce contemporáneamente a las poblaciones de habla kichwa, los *napuruna*, quienes pueblan sus riberas. Un siglo y medio atrás el escenario hubiera sido otro; sin embargo, el comercio de sal con varios otros pueblos amazónicos en cuencas distintas desde el alto Napo hasta el Huallaga y la inmersión en dinámicas caucheras a diferentes niveles principalmente en el Medio Napo, hace de la gente kichwa del Napo, los *napuruna*, protagonistas de su cuenca al menos en los últimos ciento cincuenta años. El espacio de Angoteros en el medio Napo, área medular de intercambios, migraciones e interacciones, es el asentamiento *napuruna* contemporáneo que debe su aparición a dinámicas caucheras de inicios del siglo XX, por ello éste será el espacio para esta investigación.

Figura 1.1 Ubicación actual de Angoteros en el medio Napo



*Fuente:* Rediseñada en base a cartografía contemporánea del IG Perú (2016)

La problemática arriba descrita germina al presente documento. En él sostengo que la memoria del episodio cauchero del medio Napo, entre la gente de Angoteros, está definida por configuraciones y prácticas simbólicas del mundo de los dueños del bosque y del río presentes en ritos con *jayawaska*. Ello en vista que los textos historiográficos carecen de esta información y, por el contrario, dejan por sentada una caracterización de la gente del Napo como pasivos receptores de violencia externa sin posibilidad alguna de generar representaciones de resistencia o redefiniciones propias a sus experiencias. Sin embargo, el imaginario *napuruna* del caucho está en los rituales con *jayawaska* donde convergen analogías significantes entre los tiempos caucheros, los *napuruna* y una convivencia contemporánea con esos imaginarios. Por ello, las visiones alcanzadas en los rituales no son arbitrarias sino combinan hechos acontecidos y lógicas de mundo, es decir, aquellos rituales son portadores de conocimiento; son textos fenomenológicos o textos rituales de una memoria. Mi propuesta en este sentido es trabajar memorias del caucho en otras textualidades en el medio Napo, y para mostrar estas he organizado la presente tesis en cuatro capítulos.

### **Sobre los capítulos**

Mi interés en el capítulo 1 se centrará en la presentación de distintas propuestas teóricas trabajadas sobre la memoria, la textualidad y las superficies (cuerpos) en las cosmovisiones amerindias. En la primera de éstas pretendo discutir la limitación de las nociones de memoria e historia para conocer el modo en que experiencias amalgamadas de episodios extractivos son preservados. Para ello me aproximaré a la noción de historicidad con la cual espero mostrar el lastre teórico que atraviesa la historia del caucho. Las memorias historizadas, las historias cotidianas y la teorización sobre los dueños del bosque me darán pie, además, para discutir sobre la memoria en sociedades amazónicas. En un segundo momento de este capítulo, trabajaré en las textualidades alternativas presentes en sociedades amazónicas. Ello me permitirá discutir la propuesta teórica de Ingold (2015) sobre las líneas y su potencialidad para la creación de lugares. Finalmente me sumaré en la discusión antropológica sobre los cuerpos amerindios y los modos de percepción de los acontecimientos más allá de la humanidad de Occidente. Consideraré útil, además, recurrir a una propuesta teórica sobre la interacción en y del bosque amazónico para colocar en un escenario académico contemporáneo mi discusión sobre la memoria y los modos de conocer en la Amazonía.

El capítulo 2 es—académicamente—inevitable y contraintuitivo a esta tesis, pues está orientado a conocer la historiografía del caucho y el campo de memorias en el Napo. Este

capítulo me llevará a hacer un recuento de lo escrito sobre el Napo desde el siglo XVII hasta las primeras décadas del siglo XX. Para ello, consideré pertinente hacer hincapié en el Napo durante la colonia, luego éste bajo el control las órdenes católicas, así como la extensión del *kichwa* a lo largo de la cuenca. En un segundo momento del capítulo trataré la historiografía del caucho en el Napo y en el Putumayo. El tercer apartado de este capítulo lo orienté a conocer el campo de memorias de los *angüteres*<sup>1</sup>, los *napuruna* del Ecuador y de la actual gente de Angoteros. También consideré invaluable hacer mención a las referencias que se han hecho a los angoteros en los escritos sobre el Napo, lo cual me lleva a cerrar la tercera parte y el capítulo 2 discurrendo en puntos importantes sobre la presencia de la gente de Angoteros a lo largo del periodo cauchero de la cuenca y el silencio en el que se sumieron posteriormente.

Con el capítulo 3 comienzo mi presentación de datos etnográficos. Éste está orientado a conocer la realidad donde yacen las imágenes del caucho y sus dinámicas; el mundo de los dueños del bosque. Para ello, y previendo una posterior plataforma comparativa, reconstruiré un escenario cauchero que se conserva privilegiado en las narrativas de algunos pocos ancianos. Tras ello me abocaré a describir el mundo de la gente del bosque donde encontraremos analogías entre los tiempos con el patrón cauchero y el presente mundo de los *sacharuna* y *yakuruna*. Pensar alrededor de las representaciones de los *sacharuna*, su *amu*, la *sachawarmi* y el *yashingo*, me conduce a su esencia, sus jerarquías y sus cuerpos. Esto a su vez genera una inquietud por conocer las nociones de *amu* y lo útil del humo en Angoteros.

En un segundo apartado pretendo graficar las nociones de “mundo real” de la gente de Angoteros y la importancia cotidiana de los sueños en la interacción con la gente del bosque y del río. Ello me permitirá, en la tercera parte del capítulo, aproximarme a las nociones sobre el Ser y la categoría *samay*, el alma. Estas tres partes de la tesis me permitirán cerrar una imagen de la gente del bosque y sus representaciones análogas con los patrones durante el tiempo del caucho.

El cuarto y último capítulo tratará sobre el tipo de textualidad con el cual es factible alcanzar a conocer las memorias del caucho en Angoteros. En este capítulo trabajaré sobre la memoria en el espacio de Angoteros y no sobre la memoria de la gente de Angoteros acerca del caucho. Para ello describiré a la gente del río—los *yakuruna*—y sus interacciones con la gente de Angoteros. Posteriormente, me detendré unas páginas en los rituales con *jayawaska* donde es

---

<sup>1</sup> Reconocidos contemporáneamente como *secoya*.

posible encontrar y conocer al *kuraga* del *jayawaska*. Para ello, haré énfasis en la persona de la *jayawaska* y en cómo el modo en caminar con ésta les provee de visones sobre la lancha de los *yakuruna* a legos y chamanes al tiempo que la reproduce como metáfora. La metáfora de la lancha y la gente del agua es detentada y regalada por los chamanes así que estos serán mi punto de cierre al cualificar su presencia y sus representaciones en el mundo que se encuentra más allá de nuestra capacidad visual. Finalmente, en la última parte del capítulo, trabajaré sobre el esquema de la invención de la metáfora de Wagner y con ello mostraré la evidencia que me permite pensar el argumento de esta tesis. Finalmente, mis conclusiones recogerán algunas reflexiones en torno a cómo se piensa la memoria en el bosque amazónico con los varios puntos de quiebre que nos muestra la gente de Angoteros al momento de imaginarse en, y todavía, un escenario cauchero.

### **Metodología**

Esta tesis ha sido trabajada en tres fases. Un primer momento respondió a la necesidad de elaboración de un marco teórico y un estado del arte sobre el Napo y el episodio cauchero de la Amazonía. Ello implicó un trabajo de gabinete y una amplia revisión bibliográfica. Posteriormente estos se reajustaron con las nuevas luces que dejó entrever la experiencia de campo. A lo largo de este proceso, hubo reflexiones antropológicas que moldearon metodológicamente este trabajo. Una de ellas es la propuesta de Wagner (1989) según la cual, a pesar de ser los antropólogos diestros en el manejo de la cultura, no se debe perder de vista que ésta se inventa constantemente en las interacciones entre involucrados, y por ende no tiene caso objetivarla—o considerarla como tal. Y, por otro lado, la apuesta de Ingold (2015) por una antropología como un proceso de transformación y aprehensión constante, subyacieron a varias reflexiones en este documento.

El tiempo de campo de la investigación lo realicé junto a Cata, mi esposa. Una vez aceptados en la comunidad nativa de Angoteros, en el medio Napo, pasamos las primeras tres semanas viviendo en el espacio al costado de la casa de nuestro anfitrión. Tras consultar con la comunidad optamos por la construcción de una pequeña choza (casa rústica), en la cual permanecemos por nueve semanas más. El tiempo de campo de la tesis abrazó un total de trece semanas permanentes en Angoteros. Con nuestra nueva condición de “vecinos”, las visitas de casa en casa y de gente a nuestro tambo se intensificaron. De ese modo, pudimos recibir la visita de varios chamanes en casa y viceversa sin generar conflictos posteriores entre

familias<sup>2</sup>. La mayoría de conversaciones y entrevistas fueron en castellano y aquellas en *kichwa* fueron consultadas a vecinos para que se nos fueran traducidas y aclaradas. Mi principal herramienta en el campo fue la observación participante y me valí también de conversaciones grupales alrededor de tazones de masato con personas tras actividades comunales (grupos focales). El conocimiento del espacio fue, en gran parte, en compañía de personas seleccionadas por sus habilidades descriptivas y explicativas del área.

Sabiendo los tiempos de las actividades cotidianas en la comunidad, en mis momentos libres revisé mi propuesta teórica, unos apuntes, ideas garabateadas y algunas conversaciones grabadas. Esto me permitió retroalimentar las conversaciones y situarme más en la relación de la gente de Angoteros con los dueños del bosque y río. De regreso en Quito, organicé la información de campo una vez recuperados de los malestares generados por de la *Malaria falciparum* y dengue. La transcripción de los audios y la transcripción de las notas se organizaron en grupos temáticos (variables) que posteriormente se entrecruzaron para obtener áreas de análisis sobre los que trabajé los capítulos tercero y cuarto.

El análisis de datos fue enteramente cualitativo e inductivo, aunque en el proceso me valí de algunos datos cuantitativos trabajados por otros investigadores sobre el tiempo del caucho a los que haré referencia en tanto sea necesario. Para la redacción final reconstruí los capítulos primero y segundo buscando mantener la misma terminología a lo largo del documento.

Debo agregar que los nombres de la gente de Angoteros en la tesis son ficticios, lo cual no implica que no se haya contado con la autorización de los protagonistas para el uso de sus nombres oficiales. Cuando introduzco en el texto partes de las entrevistas y conversaciones que sostuve con mis interlocutores utilizo el código (NA, aa), donde NA son las iniciales del nombre y apellido de interlocutor y aa es su edad en años.

De este modo presento mi investigación advirtiendo que hubo particulares factores temporales y sociales que hicieron posible mi campo, los mismos que podrían variar para posteriores investigaciones en el área—o quizá no.

---

<sup>2</sup> La visita del chamán se restringe a su parentela extensa. Visitas fuera del espacio parental podrían ocasionar suspicacias de orden territorial y posibles conflictos por sospechas de ataques chamánicos.

## Capítulo 1

### Memorias en Textualidades Amazónicas

#### 1. Memorias y Memoria

El argumento que conduce esta tesis es que la memoria del episodio cauchero del medio Napo, entre la gente de Angoteros, está impregnada en el mundo de los dueños del bosque y del río. En ese sentido, el flujo analógico por el que discurren las imágenes del caucho permite aproximarse a estas memorias a través de textualidades alternativas manifiestas en rituales con *jayawaska*. De ese modo, en este capítulo, trabajaré reflexiones teóricas que me centren en la comprensión de memorias posibles de conocer bajo textualidades alternativas en un escenario de multi especies como el amazónico.

Por ello, en el presente capítulo, sostengo que aproximarse a la memoria de sociedades amazónicas es pertinente tener presente la elaboración de las metáforas y dentro de estas a la interacción de entidades en acontecimientos pasados y presentes para alcanzar a conocer la dimensión de la comprensión de interpretación analógica simbólica en la generación de nuevos conocimientos (memorias), como el del auge cauchero en la Amazonia de inicios del siglo XX. A condición de esto, a continuación, haré una revisión de postulados teóricos sobre las historicidades, textualidades alternativas, líneas y metáforas y sobre la interacción multi especies en el bosque amazónico. Al tratarse ésta de una investigación en el campo de la antropología amazónica, incluiré también referencias a etnografías sobre tierras bajas en las que es posible conocer mayores elementos en relación con los modos de conocer y conservar acontecimientos en la Amazonía.

#### 1.1 Memoria e Historicidad (Memoria Historizada)

Esta investigación tratará sobre la memoria y no de historia—historia en el sentido estricto en que Occidente crea y recrea el imaginario de sí en el tiempo y el espacio. Por ello, mi atención no se centra en hacer de la memoria en el Napo un tipo de soporte más amplio de la historia, ni hacer de la memoria una especia que condimenta al insípido tiempo, se centra, más bien, en pensar a la memoria como un modo de personificación e imaginación del pasado, el aprehender un acontecimiento con las concomitantes sociales que ello implica; su historicidad y su textualidad. (Whitehead 2003).

Whitehead en su trabajo sobre historia e historicidad (2003) pone en relieve la importancia de una conceptualización de la historicidad al momento de acercamos a conocer “algunas otras” historias pues, fue en el momento de la conquista europea que se generaron mutuas interpretaciones de historicidades, inclusivas y exclusivas, las cuales hoy—considero—siguen presentes. De ese modo, por memoria historizada comprendo esa proclividad cultural que genera cierta consciencia histórica, la comprensión de un momento, para significar las historias de una sociedad (Whitehead 2003, xi).

Es útil, sin embargo, generar una doble entrada aprehensiva a la memoria historizada. Si bien es cierto, y como refiere Ricoeur; “la memoria es referente de una experiencia individual en la que uno no sólo se acuerda sólo de sí, qué ve, qué siente, qué aprende, sino también de las situaciones mundanas en las que se vio, se sintió y aprendió” (Ricoeur, 2003; 57), la memoria no implica una automática experiencia personal. La memoria no está aislada de un contexto socio temporal que la hace memorable. Así, la historicidad nos remite a un escenario con menos carga individualizada, quizá más próxima a sociedades cuyo sentido comunitario de convivencia les permiten pensarse como parte de una conciencia historia. Whitehead, sostiene que “la historicidad no puede ser un aislado cultural puesto que la historicidad permite ver cómo fue ese entendimiento de lo externo” (2003, xvi).<sup>3</sup>

Entonces, cuando pienso la memoria y la historicidad de acontecimientos, no es posible hacer de lado el detonante cultural, y cultural en el sentido que le es propio a lo humano, a una humanidad no restringida a Occidente. Así, hablar de historicidad—que dentro de la reflexión académica social pareciera ser el modo menos unilateral de comprender la historia—, es reconocer nuestro difuso límite de intentar conocer ese universo de aprehensión que acompaña a un acontecimiento que fenomenológicamente es posible conocerlo en el universo académico (Whitehead 2003, Ricoeur 2003, Wagner 2016).

La minuciosidad reflexiva en torno a la memoria la ha hecho amplia, al punto que es necesario delimitar el grado de validez de una memoria con relación a la distancia que ésta

---

<sup>3</sup> Incluso, en el contexto temático en el que aborda esta investigación, sería pertinente pensar a la historia y el ejercicio de poder que la subyace. Trouillot sostiene que “History is the fruit of power, but power itself is never so transparent that its analysis becomes superfluous. The ultimate mark of power may be its invisibility, the challenge, the exposition of its toots.” (Trouillot 1995, 160). En su afirmación, la búsqueda más allá de la ambigüedad de la historia es un legítimo interés por alcanzar a conocer los cimientos de un acontecimiento, un viaje atrás libre de escupitajos; sin embargo, la propuesta de esta investigación toma otro sendero en el que pensar la historicidad y la memoria no se vean atrapadas en sus límites culturales—y por culturales entiendo un producto humano.

tiene con un pasado fenomenológico. Ricoeur (2003), cualifica y caracteriza tipos de memoria, pero continuar con esta discusión nos remontaría a Heidegger y demás filósofos de la historia. Sin embargo, considero oportuno dejar en claro que el modo en que pienso la memoria, la historicidad y el tiempo en esta investigación, no implica un desligue del pasado fenomenológico, sino por el contrario, pensar la memoria, su amplitud, y la historicidad, me sumergen en un momento acontecido y que no sólo pervive por el trabajo humano de recordarlo, sino que pervive como acontecimiento en sí mismo, y como mostraré en adelante, el caucho no sólo es una memoria del pasado sino una presencia afectiva del presente, un tema trabajado en los rituales y relatos contemporáneos de la comunidad.

## **1.2 El halo de la historia del caucho**

La Amazonía de fines del siglo XIX e inicios del siglo XX ha sido engendrada en un modo histórico foráneo al punto que contemporáneamente es un tanto difícil apreciar la distancia entre la historia de este escenario y aquella que se sucedió en el corazón de las grandes metrópolis de Occidente (Gray, 2005). Las narrativas históricas sobre ambos espacios se construyeron en torno al “único hombre de la historia” (Ricoeur, 2003), desde una lógica temporal, y en la que el progreso determinaba un tiempo primigenio a ser superado constantemente bajo patrones de vida estilizados en sociedades cuyo poder a más de ser económico, es hegemónico.

Una reflexión mesurada alrededor de textos contemporáneos sobre la historia amazónica de los últimos años del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX evidencian una actitud de denuncia al modo de proceder productivo/extractivo en la región—violencia sistemática, genocidio racial, acumulación indiscriminada, etc. Bajo ese lente, en este periodo extractivo se habrían vulnerado la vida e integridad de “otros” humanos por agentes del comercio y la civilización (Karsten [1921]1998, García Jordán 1991, Whitten 1987, Grandin, 2009). Este modo de comprender aquel pasado—ese en el que la “civilización” parece argumento válido para toda intervención— necesita generar interpretaciones de cómo los mundos que se mueven alrededor de Occidente giran en torno a las lógicas y valores de este último. Así, la—brutal—intervención comercial, militar y política en la región amazónica se condenan, pero no su eje epistémico, es decir, a pesar de que se las presente como denuncia, ésta sigue reproduciendo la distancia—sea cual sea—entre paradigmas occidentales de humanidad y otras humanidades.

En la región amazónica peruana, los barones del caucho, principalmente aquellos ligados a la empresa de Arana<sup>4</sup> —y por ende a las directrices del gobierno peruano (García Jordán 1991, Barclay 1995)— contribuyeron a prefigurar una imagen de lo amazónico antagónica a las de las “civilizadas” urbes europeas. Estas imágenes, en aquel entonces, remarcaron el prestigio que le otorgaba a Occidente una empresa civilizatoria como la de Arana (Stanfield 2009).

Gray (2005) da cuenta de los escritos que se produjeron por Carlos Rey de Castro, Carlos Larrabure y Correa, Pablo Zumaeta y Julio César Arana, quienes para justificar su intervención en la región del Putumayo adoptaron un argumento en común soportado en los apuntes de Eugene Robuchon (1907), para quien las poblaciones indígenas que se encontraban en el Putumayo practicaban un “canibalismo salvaje” que debería ser desterrado. Para Robuchon, explorador francés, los indígenas del Putumayo era sombríos y gente irreal. Los argumentos sobre el indígena salvaje empleados por los barones del caucho empataron perfectamente con aquellos sobre los que se basaba el estado peruano de los siglos XIX y XX (Barclay 1995). Era sabido que los barones del caucho tuvieron suficiente influencia en las políticas de Estado, incluso hubo casos en los cuales fueron ellos mismos quienes las elaboraron. La noción del salvaje, bárbaro, quizá caníbal y necesitado de civilización fue la tinta con la que se escribió el pasado del caucho en la Amazonía, y aunque a pesar de leerla desde el otro lado de la moneda, esa episteme es subyacente. Esto generaría a su vez una contraparte de aquel salvaje bárbaro—cuya esclavización había sido ya legitimada—por la de un “noble indígena” quien, por su carente agencia e innato carácter sumiso requería de protección y rescate e interlocutores. (García Jordán 1991, Barclay 1995, Stanfield 2009, Casement 1911, Hardenburg 1913).

Hardenburg, el primer extranjero que “oficialmente” daría a conocer cómo se vivía la extracción del caucho en la cuenca del Putumayo fue—occidentalmente<sup>5</sup>—impactado por una imagen fotográfica que él mismo captó de unos indígenas encadenados “bajo claras evidencias de haber sido sometidos a largos periodos de trabajo como esclavos en la extracción de la goma codiciada por los patrones del caucho peruanos” (Hardenburg 1911). Hardenburg, denunciaría estas “atrocidades—del hombre blanco y mestizo—” en los Estados

---

<sup>4</sup> Julio César Arana, peruano, migrante a la región del oriente amazónico, conformaría, junto a sus cuñados, la Peruvian Amazon Company. Esta empresa de capitales británica monopolizaría el comercio del caucho en la región del Putumayo y el alto Amazonas las primeras décadas del siglo XX.

<sup>5</sup> En referencia a la responsabilidad que se atribuían algunas sociedades occidentales con respecto al mundo y sus poblaciones. A inicios de siglo XIX un tiempo moderno se estaba gestando, y junto a éste conceptos sobre lo humano, lo racional, el comercio, la tecnología. El mundo se delimitaba y cobraba forma desde el norte global.

Unidos y Europa, escenario social en el que sus argumentos—desbordada violencia física y mercantil sobre los indefensos salvajes—calaron sin menor demanda que una prueba objetiva (fotografías y personas) y alegatos algunos testimoniales.

Por otro lado, Roger Casement, agente británico asignado al caso del Putumayo tras la denuncia de Hardenburg, en una primera visita al Amazonas daría cuenta de la brutalidad con la que se trataba a los indígenas y la forma inhumana, horrenda y atroz que la imagen de lo indígena había adquirido a los ojos de Occidente (Casement 1911). Para Casement, lo indígena fue objeto de todo tipo de depravaciones llegando incluso a sentir culpa por cómo un sistema económico como el liberal—sistema que él defendía como pilar del desarrollo del siglo XX—pudo tornarse “mal acondicionado” a la Amazonia en la que el problema—para Casement— no era la goma sino la falta de mayor mano de obra y una mejor planificación de actividades extractivas con indígenas. La dicotomía de lo civilizado, lo productivo, y una moral infinitamente humana y europea fue el escenario reflexivo en el que se gestó la lectura de este pasado. No está demás subrayar que, en su afán objetivo y de culpabilidad ajena de su sociedad, Casement optara por trasladar consigo a dos hermanos huitoto, *Arédomi* y *Omarino*, quienes serían una muestra viva de lo que acontecía en el Putumayo.

A pesar la continuada elaboración de trabajos académicos, y no sólo, con características arriba descritas, contemporáneamente, la etnografía antropológica en la Amazonía está hallando algunas otras entradas a la temática del caucho que exploran experiencias endógenas del comercio gomero a lo largo de varias generaciones. Estas memorias leídas bajo nociones de historicidad aportan contextos más amplios de los conocidos hasta entonces sobre las personas y/o pueblos desplazados durante aquel episodio extractivo de la Amazonía.

### **1.3 Recuerdos del caucho**

La antropología no ha sido ajena a cómo contemporáneamente las familias descendientes de aquellas poblaciones víctimas a lo largo de la encarnizada extracción cauchera han procesado y asimilado los recuerdos y memorias sobre el caucho próximas al Napo y el Putumayo. Los trabajos que a continuación referiré los considero puntuales ejemplos de cómo pensar el periodo cauchero en la región de modo alternativo.

Álvaro Echeverri (2012) trabaja con los muinane del Caquetá. Le interesa saber cómo la memoria del caucho es reinsertada contemporáneamente en las generaciones más jóvenes. En “Canasto de Vida y Canasto de las Tinieblas”, Echeverri narra la experiencia de dos

generaciones muinane al momento de conocer los lugares donde ancestros de estos fueron torturados y aniquilados por la Casa Arana y sus secuaces. En ésta, la generación mayor trata de no revivir emociones de momentos de violencia extrema vividas en la estación Matanzas (por caucheros y entre otros pueblos indígenas) pues todas esas historias que se les contaron—y que les generan vergüenza—son de un canasto de tinieblas y se tratan de memorias privadas. Por el contrario, el canasto de vida, que es de moral pública, habla de una relación armónica no sólo con quienes se comparte un territorio, sino con el tiempo, y ello es dar una nueva mirada a la violencia durante el caucho. En ese contexto es que la nueva generación emplea el uso de la escritura para recrear una memoria, para construir una nueva perspectiva hacia la vida en comunidad en el Putumayo.

Paradójicamente, son los artefactos de la escritura que los jóvenes han aprendido de los blancos lo que permite cerrar el círculo de esta operación de la memoria. En contraste con los ancianos, quienes confían en el discurso oral en muinane como su manera de registrar y dar sentido a su viaje, los jóvenes llevan cuadernos, lapiceros y lápices de colores para llevar un registro escrito. (Echeverri 2012, 477)

El registro escrito nubla aquellas narrativas violentas *muinane* del caucho y genera pacíficas intenciones que la nueva generación requiere para una convivencia pública contemporánea. Para el autor estas dos formas, la oral y la escrita, son complementarias para las dos generaciones pues al preguntárseles por la experiencia vivida en su viaje las respuestas están moldeadas en códigos manejables y afrontan la memoria del caucho de modo indirecto. La violencia entre clanes, familias indígenas y caucheros se mezclan en una misma memoria violenta que no se desea renacer, y estas generaciones muinane han optado—en parte por el contexto social colombiano—hacer uso de una textualidad de los “blancos” para no traspasar dolor sino expectativas de convivencia armónica y una identidad colectiva en el futuro, las cuales se encuentra en un canasto de vida, en una buena moral pública. El aporte de Echeverri nos conduce a ver cómo los muinane han elegido cómo recordar el caucho dentro de una canasta de vida y no en una canasta de tinieblas que es donde se gestara.

Por otro lado, Guyot (1983) escribe sobre la memoria y el olvido de *O'ioi* para contar la percepción *bora* del comercio cauchero y los intercambios de personas y mercancías que la precedieron. El texto está construido sobre el relato de *O'ioi*, quien cuenta, entre varias experiencias que su abuela le contara sobre el tiempo del caucho, que “aquellos [otros indígenas asentados en el putumayo] que no tenían con qué pagar [artículos a los

comerciantes], [...] pagaban con sus hijos. Por un fusil ellos entregaban un hombre: por dos puntas de lanza, un muchacho y una muchacha: por un cuchillo, un niño.” (Guyot 1983, 9). Si bien es cierto, la autora reflexiona alrededor de las desigualdades generadas en contra de la familia bora de *O'ioi*, a mí me parece útil prestar atención a cómo la abuela de *O'ioi* comprende el panorama de alianzas de otros grupos y otras familias bora con comerciantes y caucheros. La comprensión contextual de lo que sucedía a lo largo del comercio cauchero es una actitud que lecturas posteriores le sustrajeron a las familias en los ríos donde la violencia alrededor de la extracción gomera se desbordaba. No se trata, pues, de considerar los relatos y narrativas como evidencia de acontecimientos en la Amazonía, como en un primer plano parece que se hiciera con el relato de *O'ioi*, sino más bien aproximarse con perspicacia (endógena) a la violencia que le subyació al auge extractivo del caucho.

Al reflexionar sobre el caucho en la región (Napo y Putumayo), no es posible obviar una referencia a los trabajos de Michael Taussig. En “Chamanismo, Colonialismo y El Hombre Salvaje” Taussig (2012) trata sobre la atrocidad y la brutalidad generada en la cuenca del Putumayo durante el auge del comercio cauchero. Su trabajo sobrepone varios momentos y perspectivas de cómo los acontecimientos en el Putumayo estaban siendo comprendidos. En esa aglomeración de puntos de vistas hay un elemento que resalta con fuerza y se trata de aquellos códigos de herencia colonial sobre los cuales se piensa la amazonía y su gente. Estos códigos estaban por encima de colonizadores e indígenas, generando reacciones diversas que se institucionalizaran en un desborde de violencia justificada y formalizada en historias sobre la selva y sus habitantes.

Lo que resulta crucial de comprender es la manera cómo funcionaban esas historias para crear, mediante el realismo mágico, una cultura de terror que dominaba tanto a blancos como a indios. [...] Todas las sociedades viven de ficciones consideradas reales. Lo que distingue la cultura del terror es que el problema filosófico de la representación epistemológica, ontológica o bien filosófica—la realidad y la ilusión, la certeza y la duda—llega a ser infinitamente más que “simplemente” un problema filosófico de epistemología, hermenéutica y deconstrucción. Llega a ser un medio de alto poder de dominio, y durante el auge del caucho en el Putumayo este medio de oscuridad epistemológica y ontológica fue más profundamente adornado e impulsado a la conciencia como el espacio de la muerte. (Taussig 2012, 157)

Para Taussig lo que se sabe del caucho y las aberraciones que se sucedieron en su extracción, debe ser entendido en la dimensión misma de su formulación. Su aprendizaje de la curación

de la mano de un chamán le permitió al autor a comprender cómo las familias en el Putumayo vivían e reinterpretaban para sí mismos y para los demás sus memorias del caucho.

En ese sentido, con los ejemplos considerados apelo a considerar una prudencia reflexiva al aproximarnos a entender el caucho y su desborde de violencia. Algunos trabajos etnográficos sobre los dueños del bosque también han generado un modo de pensar la memoria acerca del episodio cauchero de la amazonia. La conexión entre dueños del bosque y acontecimientos nos remite a memorias.

#### **1.4 Maestros con recuerdos solapados**

La maestría en la Amazonia, entendida ésta como la interacción de los humanos con entes del bosque, no ha recibido una atención analítica protagónica que le permita aproximarse a pensar la concomitante rememorativa de acontecimientos por los cuales un pueblo habría pasado.

Sobre los espíritus maestros, Carlos Fausto grafica “o universo amerindio como um mundo de donos e o dono como o modelo da pessoa magnificada capaz de ação eficaz sobre esse mundo”. (Fausto 2008, 329). Las personas magnificadas capaces de acción sobre este mundo me llevan a considerar las cualidades de esas personas y sobre todo el puente que se tienen entre afecciones cotidianas en este mundo con personas actuales no contemporáneo.

La personalidad de los dueños del bosque se ha pensado, en base a la vasta información etnográfica, con relación a su fuerza de posesión. Los dueños poseen y el modo de poseer que tienen nos puede llevar a conocer algunas experiencias en el tiempo amalgamadas en personas. Bonilla (2005), en su trabajo con los *paumari*, sostiene que el relacionamiento con el patrón cauchero de inicios del siglo XX, posteriormente con los traductores de biblia del SIL, y contemporáneamente con comerciantes minoristas, han tomado elementos del universo cognoscente de los *paumari* en el que necesitan protección y para ello deben mostrarse carentes de ésta. Bonilla escribe:

[...] que essa teoria paumari do clientelismo e do controle do outro através de sua pacificação representaria, sem dúvida, uma transformação do tema da familiarização na Amazônia. A transformação do predador/inimigo em patrão/domesticador se faz através do reposicionamento dos próprios Paumari, que se deslocam literalmente da posição de presa/freguês para a posição de ser domesticável/empregado. Assim, preferindo a submissão à devoração, eles talvez controlem o perigo da predação (Bonilla 2005, 59)

Para Bonilla, la predación—lógica perspectiva amazónica—ha tomado una nueva representación contemporánea en las interacciones de los *paumari* con los mercaderes, y esta a su vez no ha dejado de ser mediada a través del mundo de los dueños o maestros del bosque.

Por otro lado, Walker (2012) en su trabajo sobre el intercambio demoniaco en el río Chambira, sostiene que el intercambio contemporáneo de los *urarina* con los comerciantes en lanchas es, posiblemente, un modo de intercambio tomado de la era del comercio del caucho en la cuenca pero que no apareció con éste, sino que se adaptó fácilmente pues en su bosque ya hubo dueños con características similares aparentemente tomadas del tiempo de convivencia con los misioneros católicos.

While it may never be possible to know for sure [la procedencia del metal], my suspicion is that Moconajaera [espíritu maestro] is a pre-contact personage whose characteristics facilitated an identification with the Christian Devil, rather than an Amerindianized version of the latter. Either way, as the personification of fire, Moconajaera remains the logical outcome of a process of abduction through which the capacities of the aforementioned goods become more readily explicable. (Walker 2012, 152)

Walker destaca esa práctica predecesora de intercambio e interacción de los espíritus maestros con la gente urarina del río Chambira. Ésta sería pues una práctica y representación habitual a los dueños del bosque y no un nuevo conocimiento y representación surgido hace un siglo.

Tanto Bonilla (2005) como Walker (2012) reconocen un mismo punto de partida para pensar el contemporáneo relacionamiento con los dueños del bosque; una condición previa que permitió que las experiencias de momento se impregnaran en el “cuerpo” de los dueños del bosque, que abdujeran un momento en una persona. Si bien estas etnográficas dan cuenta de aspectos distintos—la primera una dependencia y el segundo un intercambio— ambas toman la imagen de los dueños del bosque bajo interpretaciones estructurales y no como un mero producto de interacción entre varios elementos, también bióticos en el escenario.

Kohn (2013) explora también el bosque de los espíritus maestros donde moran los *awilaruna*. Sus reflexiones en torno a este mundo permiten no sólo pensar a los dueños como una amalgama de experiencias, sino también como una constante recreación relacionada con cómo el espacio es construido por la movilización de recursos bióticos. Escribe:

It is my contention that the realm of the spirit masters superimposes ethnic, pre-hispanic, colonial, and postcolonial hierarchies on the landscape because all of these various

sociopolitical arrangements are subject to similar constraints regarding how certain biotic resources can be mobilized across space. (Kohn 2013, 3454)

Kohn resalta un aspecto que considero determinante al pensar el mundo de los dueños: su interacción con todo elemento biótico. Si bien es cierto, el mundo del bosque nos presenta una amalgama del tiempo y se encuentra en un escenario considerado como “no real” y no humano, ésta no puede pensarse lejos de las interacciones con otros seres que se encuentran en ese mundo. Por ello, y esto se verá adelante, navegar el mundo de los dueños del bosque en esta tesis no es un mero ejercicio mental rememorativo sino una realidad de interacción que no halla límites espaciales de interacción ni límites corporales de existencia.

Esta primera sección del capítulo 1 pretende colocarnos en una posición respecto a la memoria y la historicidad al momento de reflexionar sobre el escenario mítico, acontecimientos, el bosque y la cotidianidad. Nos ha puesto, también, frente a una memoria del caucho que fuera escrita unilateralmente e nebulosamente humana. Por otro lado, y de mano de la antropología, enmarqué algunas aproximaciones a acontecimiento en varias cuencas del Amazonas más acordes al modo de ver y hacer memoria en la amazonia; la maestría en el bosque. Los espíritus maestros o los dueños del bosque—y del río—es potencialmente una detonante de conocimiento. Aproximarse a esta, considero, requiere de una apertura a la comprensión de las otras formas de textualidad presentes en la Amazonía.

## **2. Textualidades Alternativas y la Memoria**

### **2.1 Los textos en sociedades amazónicas**

Este trabajo no es el primero en volcarse a otros modos de pensar el tiempo, su noción, y los acontecimientos que devienen en complejas formas de aproximación a otras textualidades. Los senderos por los que ha transitado la pragmática de estas reflexiones han hecho énfasis en el modo que esas memorias han sido inscritas en modos alternativos de textualidad.

Entonces, explorar conocimiento de acontecimientos en otras formas de textualidad alternativa, no es una moda académica de las Ciencias Sociales, sino más bien una contundente propuesta crítica al modo en que Occidente *unilateraliza* —quizá con desdén—la aprehensión del entorno, el contexto y con ello; la transmisión de parte del conocimiento. Aproximarse a ese terreno es comprender otros mundos.

De acuerdo con Uzendoski, un texto en la Amazonía se define por las líneas de movimiento y de memoria que definen un lugar, un lugar lleno de líneas visibles e invisibles que definen el paisaje. Uzendoski, define la textualidad amazónica como algo multidimensional y en movimiento constante:

In these lifeworlds, textuality is a lived practice of analogical flow (Wagner 1977), of creating and experiencing “lines” (Ingold 2007; Mentore 2005; Schuler Zea 2010; Colloredo-Mansfeld 2011) that move through the body, plants, animals, and the landscape. These lines are not just metaphors but relations of interaction and communication, and the forms that such lines take are curving, looping, and circular. New lines are often reconstituted from old ones, so the relations are dynamic, moving spirals, inversions, and figure-ground reversals. Such textual lines are not always visible; sometimes they come into view only to disappear again, as when a storyteller tells a myth or in dreaming. (Uzendoski 2012, 57)

Me es importante tener presente de la propuesta de Uzendoski que las textualidades son relaciones de interacción y comunicación y que la continuidad en el tiempo, es decir, su dinamicidad debe ser una condición al momento de pensar otros escenarios. Si bien es cierto, la condición de la textualidad de Occidente yace principalmente en su visualidad, la textualidad a la que pretendo aproximarme en esta tesis es fenomenológica y serán esporádicamente visibles en un ritual.

Peter Gow, en “¿Podía leer Sangama?” (1996) versa sobre la dudosa capacidad de *Sangama*, un chamán *yine* (*piro*), para leer la prensa pese a su condición de analfabeto. Según relata su primo Zumaeta, Sangama aseguraba hablar con el texto del cual decía que tenía forma de una mujer con los labios pintados de rojo. Él afirma conocer lo que su hija, río abajo, le quería comunicar, así como algunos acontecimientos en Belén do Para o en Europa.

Ante ello, Gow explora en el diseño gráfico de la escritura *yine* (*yoma*) un modo de textualidad que se inscribiría en el cuerpo. Gow argumenta que los *yine* asimilaron históricamente el componente gráfico de la escritura europea con su propia categoría de “diseño” (Gow 1996, 273). Esta transmutación de la literacidad alfabética en códigos de diseño faciales y sobre cerámicas no continúan el mismo patrón interpretativo estructural de la gramática (significado/significante) sino que es en sí misma una forma de interacción con un ente, con un cuerpo.

De hecho, la experiencia de *Sangama* con la lectura era explicada por él mismo bajo el patrón que se seguía al momento de interactuar con la ayahuasca. En Sangama, la *ayahuasca* tiene forma femenina y se le aparece en visiones con los labios pintados en rojo, le habla y comparten información. El modo extrahumano y extraliterario de comprender el conocimiento de la ayahuasca hacia de Sangama un capo en otras textualidades. Es pertinente mencionar, además, que esta textualidad, la generada en la mujer de la ayahuasca era en sí misma una experiencia viva, y no creación humana.

Gebhart-Sayer (1985) en su trabajo sobre los diseños corporales y cerámicos de los *shipibo* muestra el modo en que estos son inscritos sobre superficies a través de canciones las cuales serían en realidad un tipo de conversación entre las participantes al momento de narrar algo extra presente; es decir, cuando sus conversaciones atraviesan dimensiones de tiempo y espacio más allá de lo humano. Estos diseños gráficos son entonces generados a lo largo de una serie de interacciones con otros seres de su cosmos por medio de canciones. La autora del trabajo diría; “esos diseños se pueden escuchar de modo visual... y los diseños pueden verse acústicamente” (1985, 170) Estas grafías, distantes del tipo de generar literacidad de Occidente, nos generan otras nuevas rutas de aproximación, en este caso a través de las canciones gráficas de diseños *shipibo*, a la comprensión del tiempo, del pasado en el entorno.

En otro momento, Uzendoski y Calapucha (2012) a lo largo de su análisis sobre la narración *kichwa* del origen de la luna, en la cual el ave nocturna *Iluku (Nyctibius leucopterus)* es protagonista de desavenencias y transmutaciones corporales, resaltan la importancia semiótica de los movimientos corporales y el tono de la voz al momento de narrar la historia de la luna. Para los autores es determinante considerar las maneras en que una narrativa es transmitida para comprender su compleja relación con el paisaje y otros seres que pueblan el cosmos.

El significado detrás de estas historias es una relacionalidad axis mundi así como una condición humana definida por las relaciones poéticas con lo celestial, lo ecológico, y el espíritu de los otros. La relación entre las aves, gente, rocas, ríos, el viento, el paisaje, y varios otros seres proporciona a las personas un profundo vínculo emocional y social para el mundo ecológico en torno a ellos. (Uzendoski y Calapucha 2012, 59)

Lo anterior me da pie para considerar teóricamente dos elementos en torno a las textualidades alternativas: el primero está en relación al vínculo emocional y social con el mundo ecológico; su adhesión en múltiples cuerpos. Esta posibilidad ya nos contrapone con un modo

de conocer que está fuera de los cánones de Occidente en que la humanidad sólo se remite a lo humano y por ende el resto; animales y cosas, no pueden entrar en esta interacción cognoscente. Segundo, el significado de historias, como el cuento de la luna, no son componentes aislados de una narrativa que distingue entre lo que se escribe o habla, sino que está relacionada con todo un accionar de mundo, es pasado y presente en la cotidianidad. Estas dos condiciones me sugieren que el pasado de un acontecimiento puede estar inscrito, con la misma validez que Occidente le otorga a la escritura, en otros cuerpos, bajo textualidades diferentes.

Las etnografías en tierras bajas que giran alrededor de textualidades alternativas dejan entrever algunos ejemplos de manifestaciones de estas otras textualidades. Así, éstas son posibles apreciarlas en grafías que se generan al momento de tejer cestos *makuna* ((Medina 2003), en los posiciones, tamaños y formas de árboles (Rival 2004), en líneas corporales y los caminos (Calavia Sáez 2004), en los paisajes e incluso en las siluetas que forman el cuerpo al expresar una narrativa o una melodía (Uzendoski 2012; Santos Granero 2007, Rappaport 2004). Estas otras textualidades como lo señalara Uzendoski (2012) están presentes en la creación y experimentación de líneas.

## 2.2 Líneas y memorias

Ingold, en su texto *Líneas* (2015), llama la atención a un viraje hacia las otras textualidades (textualidades alternativas) que el proceso de colonización occidental—que bajo sus términos es: “la imposición de un tipo de línea sobre otra” (Ingold 2015)—ha opacado justificando su superioridad en base a una presuposición de ausencia de grafías alfabéticas dentro de escenario comunicativo no occidental. Ingold no pretende moverse en la crítica de la imposición de la escritura a una linealidad de la conciencia humana—no sólo—, sino plantea una aproximación a esa creación de líneas desde que la gente habla y gesticula (2015, 195)

Para Ingold “el texto es un artefacto que se construye donde antes no hubo nada (o, de haber algo previamente, erradicándose en el mismo proceso de creación)” (2015, 402). Por ello, la escritura no es únicamente alfabética, sino que es un proceso de inscripción artefactual y fenomenológico de un acontecimiento en superficies de y para el postrer. La textualidad refiere a esas líneas de significación que forman diversos modos de recuperación de conocimientos de acontecimientos.

Estas otras textualidades están insertas en narrativas, en convención, y son éstas las que se crean y recrean sobre una superficie sobre la cual se entrelazan líneas. De ese modo, se genera una semiótica social que los remite a dar cuenta de su origen, así como interpretaciones de su entorno contemporáneo. Lo pasado y lo presente están inscritos sobre una superficie (memoria materializada) y se soporta en una textualidad (Ingold 2015).

Es importante señalar que el aporte de Ingold al trabajar sobre las líneas no es la búsqueda de otros modos de escritura ni de literacidad únicamente, sino comprender *el hacer lugares y alcanzar sitios* a través de líneas. Para ello trabaja los conceptos de moverse a *lo largo del mundo* y moverse *a través del mundo*. Ambos términos evocan líneas, pero la primera da cuenta de una forma de habitar un lugar y la segunda hace referencia a la capacidad de conectar sitios. Es bajo las nociones de esta primera premisa—habitar—donde considero que es posible conocer esos otros modos de textualidad que una modernidad aceleradamente violenta pretende nublar con su velocidad interpretativa y gráfica. En el pensamiento de Ingold, habitar no es puntual, es decir que no puede desarrollarse sin generar interacciones con otros. Escribe:

En otro tiempo fue el trazo un gesto continuo, pero ahora bajo el influjo de la modernidad, la línea se ha disuelto en una sucesión de puntos. Tal fragmentación (...) tuvo lugar en los terrenos del viaje, donde el deambular fue reemplazado por el transporte con destino fijado; del mapeo, donde el esquema dibujado se reemplaza por la ruta planeada, y de lo textual, donde el cuentacuentos se reemplaza por el guion escrito. (Ingold 2015,1473).

El viaje, el mapa y el texto, son excelentes referentes para explorar escenarios en que acontecimientos pasados aguardan cognoscibles. Estos tres, constituidos por líneas dejan entrever las posibilidades de pensar textualidades alternativas en su base constitutiva y *performática*, es decir que mientras se piensan los viajes y se ejecutan los mapas, o se crean textos, se proyecta una textualidad.

En ese sentido, el considerar los alcances de Ingold para el presente documento será de ayudarnos aproximarnos a los datos sobre el recorrido de los dueños del bosque y el modo en que estos habitan un espacio. Si bien es cierto, el habitar una región del Napo por sí mismo ya es un acto en el que intervienen líneas, son estas mismas las que generan una imagen de cómo ese habitar es una presencia personificada, viva, que genera textualidades, y más cautivante aún; con facciones de hace un siglo, pero con interacción contemporáneas para nada

desactualizadas. Las líneas de Ingold en este escenario generan una metáfora, la cual propongo atenderla bajo la noción de flujo analógico de Wagner.

### **2.3. El flujo analógico de significados**

En esta tesis vengo sosteniendo que la memoria del caucho en el medio Napo se encuentra analógicamente significado en los cuerpos y lugares de los dueños del bosque y dueños del río. Sugerir que está analógicamente significado implica que las imágenes del caucho se encuentran en modo metáfora y es necesario establecer y ubicar los dos elementos de esta para dar con una aproximación al significado; una memoria del caucho.

Para Wagner (1989) el flujo de la analogía que envuelve un tropo o una metáfora deja entrever una transición en el conocimiento de una interpretación convencional, simbólica, a una en la que ésta última deja de representar una cosa en sí, para hacerse otra, nueva, en sí misma. Es decir, la analogía de Wagner genera un conocimiento completamente nuevo, con elementos significantes desconectados de su convención simbólica habitual. Wagner al centrarse en el mito Daribi sobre la vida sostiene que:

The flow of analogy, the interrelation among known, conventional relationships, articulates their sequentiality and significance in terms of cultural conceptions of generation, nurturance, or whatever other terms the myth of life might assume. The flow itself may be dealt with, in part, through the modes and protocols in which people relate to one another—taboos, avoidances, joking, reciprocity—but its major symbols are usually those of body substance, spirit, or lineality (1989, 34)

Aquello que Wagner pretende alcanzar al trabajar la noción de flujo analógico es esa generación de un conocimiento inventado que desafía la convencionalidad del significado otorgándole un nuevo espacio—quizá “deshumanizado”—de conocimiento, es decir, un conocimiento que no se sujete al rigor interpretativo de significado-significante, sino que por el contrario traza un nuevo modo de convención sobre un elemento potencialmente significativo nuevo. Duchesne (2012), parafrasea a Wagner de la siguiente manera.

Cuando un símbolo se usa de un modo no convencional, como en una metáfora o algún otro tropo, un nuevo referente se introduce simultáneamente con la nueva simbolización. Dado que ni el significante ni el significado pertenecen al orden establecido de cosas, sólo podemos referirnos al acto de simbolización como un acontecimiento —el acto de invención en el que forma e inspiración llegan a figurarse una a la otra. [...] De este modo, la tensión y el contraste

entre el símbolo y lo simbolizado colapsa y se puede hablar de algo así como la construcción de un símbolo q se significa a sí mismo: “a symbol that stands for itself”. (Duchesne 2012, 3)

La noción de flujo analógico alberga en sí la invención de conocimiento, invención que; sin embargo, requiere de una convención simbólica para mostrarse. Esta convención contraintuitivamente está presente al momento de considerar un hecho como un tropo o una metáfora. Wagner sostiene también que:

Una metáfora y, por extensión, un tropo en general equipara un punto de vista convencional con otro, o sustituye uno por otro, y obliga al intérprete a sacar sus conclusiones sobre las consecuencias. [Una metáfora] Provoca analogías, como percepciones a través del lenguaje, por así decirlo, y estas analogías o percepciones se convierten en la intención y el contenido de la expresión (Wagner 1989, 6).

Me es importante resaltar acá que los tropos y las metáforas para Wagner generan analogías que son percibidas en sí mismas como expresión e intención; focos de intención, lo cual en lenguaje perspectivista podría ser también una persona en sí. Por ello, mi atención a la propuesta de Wagner en cuanto al flujo analógico es clave para esta tesis puesto que las memorias del caucho en el medio Napo contemporáneo yacen en metáforas, o tropos, que se soportan, además, en las superficies y cuerpos propios de textualidades amazónicas.

### **3. Cuerpos y Memoria**

El flujo analógico de significados se manifiesta en una textualidad dentro de la cual se ha quebrado la convención para dar cabida a una innovación. Este nuevo escenario sobre el que se construirá una nueva significación puede valerse de superficies, que a manera de cuerpos, nos imbuje en otras percepciones de mundo.

Esta tesis pretende conocer memorias del caucho en otras textualidades. Estas, por medio de un flujo analógico simbólico nos muestran un mundo cognoscente diferente al que estamos— en Occidente—habitados. En ese sentido, es determinante tener presente las nociones de superficies (y cuerpos) que la antropología ha ido trabajando a lo largo del conocimiento de pueblos en la Amazonía.

#### **3.1 Cuerpos y su percepción**

Eduardo Viveiros de Castro propone que;

Como ya habían señalado diversos etnólogos, aunque casi siempre de pasad, numerosos pueblos del Nuevo Mundo (verosíblemente todos) comparten una concepción según la cual el mundo está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista; todos los seres existentes son centros de intencionalidad según sus respectivas características y capacidades. (Viveiros de Castro 2010, 432)

La propuesta conceptual de Viveiros de Castro surge de los presupuestos cosmológicos de una metafísica de la predación. Esto es un relacionamiento de un depredador con una presa bajo un particular punto de vista que depende de la posición que adquiera uno en el presente en relación al cuerpo del otro, en frente o alrededor. Estos puntos de vista yacen en cada persona o le son propios a cada ente con capacidad de personabilidad.

En el pensamiento de Viveiros de Castro, que a su vez toma elementos de las reflexiones sobre la persona de Deleuze y Guattari, la principal característica de una persona es su posibilidad de intencionalidad de afectación en el espacio que lo rodea. Pero esta cualidad de persona, con agencia e intencionalidad no es una intrínseca al cuerpo humano (al cuerpo humano que Occidente reconoce como suyo y la legitima a través de sus agencias académicas y sociales) sino que es lo común a todos los otros cuerpos en el bosque, vale decir, animales, árboles, espíritus, muertos, fenómenos naturales, tropos, etc. De ese modo, lo común a esos cuerpos es su humanidad no visible—su convención—; su cualidad de persona, mientras que su diferencia yace en el cuerpo que portan—su innovación (Wagner 1989).

El autor de *Metafísicas Caníbales* genera el concepto de Multinaturalismo para reconocer la capacidad de agencia en cada uno de esos cuerpos/naturalezas/objetos, y lo contrapone con la hegemónica conceptualización del multiculturalismo de Occidente.

[...] la utilización de la expresión **Multinaturalismo** para designar uno de los rasgos distintivos del pensamiento amerindio en relación con las cosmologías “multiculturalistas” modernas: en tanto estas últimas se apoyan en la implicación mutua entre la unicidad de la naturaleza y la multiplicidad de las culturas [...], la concepción amerindia supondría, por el contrario, una unidad del espíritu y una diversidad de cuerpos. La “cultura” o el sujeto representarían la forma de lo universal, y la “naturaleza” o el objeto la forma de lo particular. (Viveiros de Castro 2010, 450)

Así, Viveiros de Castro introduce el concepto de Multinaturalismo para hacer referencia a la variedad de naturalezas con personabilidad que interactúan en el bosque amerindio. El Multinaturalismo, a diferencia del multiculturalismo que propone el relativismo occidental

sobre la unidad del cuerpo humano y la diferenciación entre estos por sus particularidades culturales (alma), pone de manifiesto a las varias naturalezas en un mismo plano de valor.

Esta interacción entre cuerpos con cualidades de personidad es posible conocerlas en los mitos—y considero que también en tropos—cuya narrativa característica es, comúnmente, la humanidad anterior a todos los animales y objetos. Es decir, en un plano presente, es posible reconocer a través del mito la bidimensionalidad de los cuerpos; humanos anteriores, objetos presentes.

Entonces, los cuerpos amerindios generan diferencias a partir de sus particularidades de intención mientras comparten una misma cultura (comer, beber, bailar, etc.) la cual les permite generar reproductividad social por medio de una lógica predatoria. Sin embargo, hacer referencia a una unidad de espíritu, a una cultura en común bajo cuerpos diferentes nos pone a la sombra de un dilema de tipo cultural sobre la cultura.

### **3.2 Interacción en el bosque silencioso**

Eduardo Kohn (2013), ahonda la reflexión sobre los diferentes cuerpos animados del cosmos y extiende la comunidad y las interacciones dentro de ésta a lo no humano sin requerir de humanos para su cognición. Esto sugiere que su propuesta pretende mostrarnos un bosque que piensa y *recuerda* sin la posibilidad de una intervención humana.

Kohn, moldea un modo de conceptualizar la interacción amerindia mediada por la noción de semántica—comunicación soportada en íconos que generan índices con significado—antes de cuestiones simbólicas propias de caracterización de la comunicación humana. La interconexión de íconos en un universo ausente de lenguaje genera un índice de algo. En un mundo como el del bosque amazónico, los índices abundan y los pocos que llegan a ser captados por el lenguaje, es decir, aquellos que ingresan a un mundo simbólico (significado y significante) no pierden su cualidad de tales, sino que ingresan en un nuevo escenario que sólo es posible conocer a través de convenciones humanas. Bajo estos marcos un mundo extrahumano, mayor de índices, queda fuera de comprensión pues están exentos del mundo humano. La amplia gama comunicativa del bosque evidencia entonces un proceso de aprendizaje y experiencia, y parece que sería mejor llamarlo, un proceso evolutivo de adaptación a nuevos acontecimientos con resultados favorables para la existencia continuada.

En ese sentido, este acostumbramiento/adaptación del y en el bosque es un tipo de conocimiento—memoria—en sí misma. Ello me lleva a considerar que la memoria para Kohn, es un ícono que alberga en sí la posibilidad de un acostumbramiento y a la vez la ausencia de algo que le diera la forma presente. Es decir, en los pueblos amazónicos, es posible leer las formas entre otros seres—como el oso hormiguero y las hormigas—como un texto de significados compartidos entre humanos y los no humanos. (Kohn 2013, 1613)

Kohn argumenta que dentro de los diferentes modos de cuerpos bajo el bosque amazónico la relación entre éstos no está inscrita en cánones simbólicos, sino que se trata de una constante reconfiguración interpretativa, una generación constante de nuevos acontecimientos. Kohn, en “How Forest Think” escribe:

An anthropology beyond the human aims to reach beyond the confines of that one habit—the symbolic—that make us the exceptional kinds of beings that we believe we are. The goal, is not minimize the unique effects this habit has but only to show some of the different ways in which the whole that is the symbolic is open to those many other habits that can and do proliferate in the world that extends beyond us. The goal, in short, is to regain the sense of the ways in which we are open wholes. (Kohn 2013, 1468)

Los alcances teóricos de Kohn (2013) para comprender las dinámicas internas al bosque, son oportunas para los fines que me propongo en esta investigación. Ir más allá de lo antropológico, moverse en el terreno de lo no humano contraintuitivamente no nos alejaría de la comprensión de lo humano, sino por el contrario nos permitirá un mejor abordaje del mismo pues al considerar un mundo cognoscente intraespecies nos aproximamos más a conocer mejor las posibilidades de otras textualidades en el espacio de Angoteros. Con ello, es preciso remarcar que los textos en los universos amazónicos incluyen también condiciones intraespecies. Esto es, que en una misma paleta cognoscente pueden interactuar tanto caminos, como ríos, o árboles, o entes, tropos, o animales.

## **Conclusión**

Finalmente, y a modo de cierre, lo largo del capítulo 1, he mostrado—sobre la evidencia de una historia cauchera en el medio Napo escrita unilateralmente—que es necesario recurrir a una textualidad propia del bosque amerindio para que, por medio de la noción del flujo analógico de significado, se llegue a comprender cómo las imágenes metafóricas sobre los dueños del bosque y del río en el medio Napo nos podrían conducir a memorias sobre el

caucho. Como se vio, tener presente las nociones de historicidad de Whitehead (2003) y de memoria de Ricoeur (2003), nos da cabida para poner en contexto teórico la unilateralidad contemporánea de la historia del caucho. Por otro lado, la necesidad de una aproximación al mundo cognoscente de la Amazonia me sumergió en las propuestas teóricas sobre textualidades alternativas de Ingold (2015) y Uzendoski (2012). Tomo las reflexiones de ambos para la construcción de la noción de textualidades alternativas para la presente tesis.

Una textualidad carga en sí conocimiento. La Amazonía nos expone frente vasto campo de textualidades—muchas de ellas por conocer—y una de éstas es en modo tropo o metáfora. Para alcanzar a comprender estas, recurrí a la noción de flujo analógico de significado de Wagner (1989), y éste obviamente centrado en un escenario de interacción multinatural y de cuerpos en perspectiva (Viveiros de Castro 2003), y más allá de condiciones humanas para su sola existencia (Kohn 2013).

Con lo arriba expuesto pretendo aproximarme más a esclarecer mi intuición de que la memoria del episodio cauchero del medio Napo, entre la gente de Angoteros, está impregnada en el mundo de los dueños del bosque y del río—puntualmente en la metáfora de la lancha de la gente del río—, la cual es posible conocerla a través de textualidades alternativas generadas en rituales con *jayawaska*.

Antes analizar esta discusión teórica con la data etnográfica en Angoteros, considero—contraintuitivamente a esta tesis—pertinente poner en contexto historiográfico, social y étnico el episodio cauchero del medio Napo desde fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, así como a la gente de Angoteros. De ese modo el capítulo a continuación reúne recoge una demandan académica de datos más historiográficos que etnográficos, que dejan entrever sobre qué datos se construyera un imaginario del medio Napo y su historia cauchera.

## Capítulo 2

### Historia del caucho y el campo de memorias en el Napo

Este capítulo—como lo señalé páginas arriba—es contraintuitivo a la presente tesis, pues los datos que presentaré son de corte historiográfico. Dada la esencia académica de este trabajo no sería pertinente, en modo alguno, prescindir de datos históricos al referir a un momento del bosque amazónico dominado por lógicas extractivas caucheras. Por ello, a continuación, esbozaré una escueta presentación historiográfica del caucho en la cuenca del Napo.

En el capítulo 2 argumento que el episodio cauchero en el Napo ha sido escrito e imaginado bajo preconcepciones etnocéntricas foráneas, cuyas retóricas desdeñaron—asumo que inadvertidamente y no adrede—la agencia de los pobladores indígenas del Napo, relegándolos a meras víctimas de un desborde de violencia exógena generada alrededor de las dinámicas extractivas del caucho. A esto, me es oportuno dejar en claro que una aproximación a la historiografía del Napo como ésta no pretende, bajo ninguna circunstancia, nublar o hacer de ojos ciegos a la violencia acometida durante el auge del comercio cauchero y su extracción, sino más bien cuestionar la violencia simbólica, el etnocentrismo occidental y las inadvertidas prácticas coloniales con las que se escribieron y se continúan describiendo algunos momentos caucheros del Napo. O, como lo vería Taussig ¿cómo acercarnos al terror cauchero si en el proceso de hacerlo recreamos una fábula sobre lo indígena heredada de prácticas coloniales? (Taussig 2002, 132). En ese sentido, con este capítulo pretendo sumar más elementos críticos a mi intuición general de que las memorias del caucho en el medio Napo se encuentran en otras textualidades, las cuales, por medio del flujo analógico de significado, en metáfora, nos conducen a dueños del bosque y del río y sus interacciones con la gente de Angoteros.

Consideraré necesario, además, escarbar en algunos momentos relevantes del Napo. Entre ellos están; el Napo gobernado durante la colonia, la difusión del idioma *kichwa*, las reducciones católicas, la esclavitud y la economía extractiva republicana de la cuenca del Napo.

Adentrarme en este periodo implicará, además, hacer referencias rápidas a exploradores, historiadores y a algunos documentos gubernamentales, así como explorar referencias acerca

de los *angüteres* (*angoteros*), los *napuruna*<sup>6</sup> y las memorias que se conserva de éstos en narrativas e historias personales.

### **Región amazónica**

El Oriente, como es conocida la región amazónica (alta y baja) del Ecuador, desde su referencia y conocimiento durante la colonia y la república, despertó un interés principalmente extractivo, ya que esta área fue como una vasta fuente de materias primas capaces de sostener y solventar iniciativas productivas ajenas a las dinámicas del bosque, pero sí acordes con las de la Corona española (Oberem 1980). Ello supuso—en el imaginario de entonces—la necesidad de pensar a esta región como prístina, y más aún, como sumida en un aislamiento arcaico que debía ser subvertida (Martínez Sastre 2014, 2015, Stanfield 2009). Sin embargo, la región oriental del Ecuador ya guardaba en sí una larga y constante dinámica de intercambio comercial precolombina en la que el quechua<sup>7</sup>, la lengua del inga, la *lingua general* de comercio en la era del Imperio incaico y mucho antes, fungió de eje comunicador. En estos intercambios precolombinos—conocidos por medio de textualidades alfabéticas del siglo XVI—circulaban bienes de prestigio (Monumenta amazónica 1989) así como esclavos (Oberem 1980, 100, 202). Los españoles, y sus varias generaciones que migraron bajo el idílico Dorado, sacaron provecho de esta área de intercambio precolombino dándole continuidad a las relaciones comerciales en la época colonial (Deler 2007, 77).<sup>8</sup>

### **1. La cuenca del Napo**

La primera exploración de la región oriental fue a cuatro años después de la fundación de Quito. El Napo fue el primer río amazónico en ser explorado (Carvajal 1955). Su motivo fue el control territorial de una zona referida como el fantasioso Dorado del imaginario europeo

---

<sup>6</sup> En la tesis me referiré a los kichwa del Napo como *napuruna* y cuando haga mención a los kichwa de Angoteros escribiré; la gente de Angoteros. Esto porque en Angoteros no se usa el nombre de la localidad seguido del término *runa* como en el alto y medio Napo.

<sup>7</sup> A lo largo del Capítulo 2 de la presente tesis, usaré el término *quechua* para hacer referencia al idioma general de los tiempos del imperio de los Incas, principalmente en las regiones del Perú. Y, usaré la palabra *kichwa* para referirme a la lengua que se habla en la región del Oriente del Ecuador. Las varias fuentes consultadas usan indistintamente las palabras *quichua*, *kichua* y *quichwa*. Ante ello opté por considerar el modo en que la palabra *kichwa* es referenciada contemporáneamente en la zona en la cual me aboco al estudio.

<sup>8</sup>De estas relaciones da cuenta Jacinto Jijón y Caamaño en 1921. Un extracto de su texto dice: “*Y hasta la llegada misma de los españoles, en el siglo XVI, luego de un larguísimo proceso de mestizaje con influencias diversas, todavía hubo pueblos indígenas, como los Puruháes y Panzaleos, que continuaban vinculados al Oriente, no ya solamente por recuerdos y tradiciones, sino hasta social y políticamente, o sea con lazos de sangre y de mutuos intereses militares y económicos.*” En Martínez Sastre (2015) haciendo referencia a Mejía (1995, 36).

(Gonzales Suárez 1901). Esta fantasía implicaba el acceso a riquezas y la consecuente detentación de poder político y prestigio social en las dinámicas políticas coloniales en expansión.

Gonzalo Pizarro y Francisco de Orellana ingresaron al Oriente con un fin expedicionario colonial hacia el año de 1541, pero fue el segundo quien llegó a recorrer la región conocida como el país de los Canelos, en los ríos Orellana, Napo y finalmente el Amazonas hasta su desembocadura en el Atlántico. Años más tarde, en 1557, Juan de Salinas, recorrió el río Marañón.

### 1.1. Napo en la Colonia

El interés que despertó esta área se vio agudizada por las posteriores caracterizaciones de corte político-extractivas generadas durante los primeros años de gobierno colonial desde Quito, y Europa—por supuesto. Para su administración política, la región del Oriente fue denominada la región de los Quijos y, dentro de ella, entre 1541 y 1560, se establecieron 16 asentamientos y al menos 4 gobiernos (Martínez Sastre 2014, 101). En este entonces, la población de Quijos fue en su mayoría indígenas *yumbos*<sup>9</sup>—llamándose a sí mismos *runakuna* (gente en idioma kichwa)—y *sabelas* o *aucas*—varias familias indígenas sentadas en el río Curaray y del bajo Napo—(Oberem 1980, 136).

La ocupación del Oriente fue preminentemente extractiva. Oberem (1980) da cuenta de cómo a lo largo de un periodo de cien años (1541-1640) la gestión colonial promovió no sólo una reconfiguración de las poblaciones indígenas asentadas en la región como estrategia de prácticas extractivas y productivas impulsadas por aquellos, sino también levantamientos organizados principalmente por los caciques *quijos* de pueblos en el alto Napo—el más nombrado de estos levantamientos es aún un ícono de resistencia presente en la región<sup>10</sup>. La ocupación de esta región por el gobierno colonial no hubiera sido posible si no se hubiese contado con la logística y resolución de misioneros peninsulares católicos.

---

<sup>9</sup> En esta tesis, los términos *yumbos* y *quijos* se toman de las referencias hechas en textos originales. En textos etnohistóricos las denominaciones de *quijos* y *yumbos*—aunque no me muestro de acuerdo—harían referencia a los ancestros de los actuales *napuruna*.

<sup>10</sup> *Jumandi*, cacique del Loreto, junto a los *pendes Beto* y *Guami*, se levantan en contra la gestión colonial hacia 1578 y 1579. Estos tres caciques traicionados por indígenas de otras ciudades españolas—asentadas en la región andina del Ecuador—, pierden en su intento de tomar la ciudad de Baeza, lo cual les significó un juicio en la Audiencia de Quito y su posterior muerte (Oberem 1980, Muratorio 1987).

Ante la frustración de las autoridades civiles de la Audiencia de Quito, así como la del Virreinato, y en vista de las complicadas condiciones económicas que representaba el Oriente por cuestiones geográficas, demográficas (disminución de las poblaciones durante primeros años de colonia), productivas, (escases de recursos), la iglesia fue llamada para tomar control sobre el área y de este modo la ocupación del mismo (Martínez Sastre 2015, 25). La rivalidad entre congregaciones por hacerse de mayor territorio—lo cual significaba mayor posesión de asentamientos y posibilidad de insertarse en actividades productivas y extractivas como el lavado de oro—generó la promulgación de una Cédula Real hacia el 31 de diciembre de 1642, la cual dejó en manos de sacerdotes franciscanos la evangelización del nororiente en la que se encontraban las gobernaciones de Mocoa y Quijos, y a los jesuitas se les dio carta libre para que se hicieran cargo de la evangelización en zona Sur, en la gobernación de Maynas (Gonzales Suárez 1901).

Según Hudelson (1987, 128) entre 1632 y 1767 los jesuitas fundaron 152 misiones, lo cual deja entrever una labor de expansión territorial agresiva, mas no así fuertes en el tiempo, pues muchas de estas misiones fundadas sucumbirían años después por descuido de la misma congregación y por complicados acuerdos de corte políticas.

## 1.2. El *kichwa* en el Napo

Este proceso expansivo misional, entre muchas otras cosas, se sustentó en el empleo del *kichwa* como *lengua general* presente en la región andina y amazónica precolombina. Estos procesos de *kichwización* no conservaron en sí unanimidad de opiniones, pues algunos como Whitten (1987, 42-44) afirman que no se trataría de un *kichwa* promovido por las acciones misionales jesuitas; el quechua<sup>11</sup>, sino más bien de una preexistencia de variedades de *kichwa* en diferentes pueblos amazónicos incluso antes de que la gestión colonial del comercio se iniciara. Para Hudelson (1987, 26) se trataría más bien de una variante del quechua de los Andes del sur utilizados por misiones jesuitas para fines misionales, pero no se cuenta con datos históricos que den prueba de ello.

El *kichwa* a lo largo del tiempo misional de los siglos XVII y XVIII alcanzó tal predominio que facilitó la labor de los jesuitas, más aún cuando ésta se trataba de la fundación de misiones, en las reducciones. En las reducciones fueron los jesuitas quienes establecían

---

<sup>11</sup> En referencia al quechua andino aprendido por los jesuitas en el Cuzco del siglo XVII y luego utilizado en la enseñanza de doctrina católica.

modos de convivencia e— aunque no fieles a su doctrina de fe— impusieron un idioma general comercial dominado por ambas partes; el *kichwa*.

En un alegato para la Audiencia de Quito en el contexto de crisis de la orden jesuita en la región oriental, en el siglo XVIII, el gobernador de Maynas— provincia que incluía la cuenca del Napo— Francisco de Requena y Herrera, escribe:

[...] siendo muy digno de lamentarse el grande descuido que ha habido en esta parte, y que los primeros Misioneros no hubiesen enseñado el español como establecieron desde el principio el idioma general del Inga antiguo del Perú, el cual entienden los más de los indios viejos, con que se manejan en lo más poblado de la Misión, como el más común, y con el que, por el comercio, y traro de unas naciones con otras se va propagando, particularmente por los pueblos que tienen más comunicación. (Requena y Herrera 1785, 661)

Si bien es cierto, Requena y Herrera lamenta la ausencia del castellano, es posible identificar en este momento al *kichwa* y al quechua como particularmente propio a indígenas y a misioneros.<sup>12</sup>

Establecer el *kichwa* dentro de las reducciones habría portado en sí una serie de prácticas sociales y dinámicas de interacción soportadas en el predominio de los jesuitas y sus demandas institucionales. En esas circunstancias, las reducciones se habrían convertido en los nuevos escenarios de creación de poblaciones bajo lógicas coloniales, es decir poblaciones coloniales a pesar de su condición de originarias. Taylor sostiene que el proceder jesuita con sus reducciones daría pie al “marco de creación de ciertos grupos étnicos coloniales y de la transformación de relaciones inter-étnicas indígenas, correlativas a estos procesos de etnogénesis” (Taylor 1994, 19).

A partir de esto último, considero oportuno abordar aquellas lógicas económicas que se generaron en las reducciones, así como en las encomiendas y que siglos después harían parte de dinámicas extractivas similares; el comercio de gente.

---

<sup>12</sup> Al tiempo al que hacemos referencia, quichuizar eran sinónimo de civilizar pues, como muestra Federica Barclay, para esa época “dando cuenta de la caleidoscópica configuración étnica de algunas de las áreas indígenas amazónicas” la imposición de un idioma establecido por la interacción cotidiana soportaría mejor prácticas civilizatorias. (Barclay 1998, 128)

### 1.3. Intercambio de esclavos en el Napo antiguo

En las reducciones los misioneros tuvieron que lidiar con sus demandas productivas y prácticas esclavistas previamente establecidas en el Napo y retomadas posteriormente por colonos y gobernadores españoles. Digo retomar pues la práctica de esclavización<sup>13</sup> parece haber sido frecuente en la cuenca, al menos en el alto Napo, a la llegada de los primeros españoles (Monumenta Amazónica 1989). Oberem relata:

Parece incluso, que en la región del río Napo no sólo hay españoles sino también indios que se dedican a la trata de esclavos. En el contexto de la descripción de una expedición represiva que tuvo lugar en 1669 contra los "Abijaras" a orillas del río Curaray, Chantre y Herrera informa que se hablaba de que indios de la región de Sucumbías habían matado al Padre Pedro Suares y al cacique de los abijaras, que habían tomado presos a muchos abijaras vendiéndoles luego en la Provincia de los Quijos. Más tarde resultó que los asesinos del Padre eran los mismos Abijaras, pero la manera de informar sobre la venta de los presos permite la conclusión de que, en aquella época, esto se repetía con cierta frecuencia. (Oberem 1980, 100)

Oberem considera que el comercio de gente como esclavos fue anterior a la colonia. Por otro lado, Trujillo (2001, 186) sostiene que los záparos, en el Curaray, estuvieron dedicados al tráfico de esclavos con algunos hacendados hacia mediados del siglo XIX. Los foráneos posteriores en la región, llámense estos colonos, patronos, caucheros y hacendados, incorporan las mismas dinámicas para saciar su demanda de producción extractiva.

El hecho de que se le haya dado continuidad a prácticas de tráfico de personas y esclavización presentes en la zona limita la posibilidad de considerar a los religiosos y caucheros como referentes de un quiebre de prácticas productivas extractivas diferentes a los ya establecidos en la región. Pues como se verá en adelante, a fines del siglo XIX e inicios del XX, estas dinámicas esclavistas extractivistas adquirirán nuevos tonos.

A pesar de la "satisfacción" que representaba la labor de los misioneros en campo para la orden jesuita, este periodo de primera presencia de jesuitas decae. Los jesuitas son expulsados de las colonias españolas en América del Sur debido, principalmente, a su intromisión en el carácter productivo colonial. La salida de los misioneros trajo consigo la discontinuidad en la

---

<sup>13</sup> Es oportuno aclarar que la esclavitud a la que hago referencia es aquella descrita por los gobernadores de los quijos (Oberem 1980), quienes ven a ésta como un servicio a los caciques y sus familias. En el tiempo posterior a la conquista, la práctica esclavista se agudiza al modo de los europeos llegados. Es decir, ésta era empleada para la producción extractiva a más de los servicios para las autoridades políticas españolas.

administración de las reducciones. Este momento, Gonzales Suárez lo describe así: “los pueblos se disminuyeron y el número de los pobladores de cada pueblo disminuyó también, y no se hizo ni una sola reducción nueva de infieles, con haber tantos en aquellos ríos y montañas” (Gonzales Suárez 1901, 186).

A lo largo del periodo colonial, y durante la actividad jesuita, la población indígena de la cuenca del Napo disminuye. Evidentemente, las enfermedades y epidemias en lugares cerrados—reducciones y pueblos coloniales amurallados (Monumenta Amazónica 1989)—eran detonantes para la desestabilización demográfica. Así mismo, el posicionamiento de colonos españoles en áreas de control de comercio cuyo fin era detentar el comercio de esclavos con el apoyo de otras poblaciones indígenas rivales de los *napuruna*, agudizó la reestructuración del espacio habitado por poblaciones indígenas y colonas nativas a lo largo de la cuenca alta y media del Napo. Taylor (1994, 30), por ejemplo, sugiere que los *napuruna* se vieron frente a la decisión de mudarse a escenarios similares al que las misiones habían propiciado; esto era trabajar con algunos colonos insertos en prácticas productivo-esclavistas próximas al pillaje, o retornar a la selva, lo cual implicaba una nueva readaptación a condiciones de vida sean estas ribereñas o de monte adentro.

En esta primera sección del capítulo mostré un escenario de comercio de gente precolombino que pervivió a lo largo del periodo colonial. En ésta—una región imaginada por sobre su abundancia de recursos—, el *kichwa* y el comercio de esclavos marcaron las condiciones de intercambio y dinámicas comerciales precolombinas. Al arribo de los peninsulares invasores, el *kichwa*, así como el comercio de esclavos se reestructura bajo programas y jerarquías coloniales sin que ello la desaparezca, sino más bien la transmute en unas menos evidentes. Los datos presentados acuden a soportar mi intuición de que el Napo fue escrito con una tinta etnocéntrica (colonial) en la que la gente del Napo fue relegada a comunes y corrientes víctimas de un desborde de violencia exógeno. Ante este escenario es oportuno conocer cómo a lo largo del periodo poscolonial, en la república, el intercambio y las dinámicas de comercio sólo tomaron nuevos nombres y no se modificaron en su esencia.

#### **1.4. Estados independientes en el Napo**

El grito independentista de 1830 insertó, indirectamente, a la nueva república ecuatoriana en una economía internacional extractiva cuyas demandas eran generadas por mercados liberales del norte mundial. Los primeros años de vida republicana para el Ecuador fueron complicados.

Un conjunto de problemas sociales, con residuos de guerras civiles que devinieron en fuertes regionalismos con posturas políticas radicales, se hicieron presente en el escenario. La construcción de un Estado unido era necesaria; sin embargo, el escollo más agudo fue una vasta demanda de intereses particulares de caudillos locales por poder gubernamental. Todos querían parte—y buena parte—en la nueva República (Stanfield 2009, Martínez Sastre 2015). En sus fronteras, sus difusos límites eran aprovechados por países vecinos para hacerse de territorio bajo posesión de uso. Perú, Colombia y Brasil, habían logrado movilizar su nacionalismo en la región Oriental también de la mano de comerciantes caucheros o señores ribereños (Barclay 1998). El Napo, el Putumayo y el Amazonas eran las principales cuencas de disputa.

García Moreno, hacia la década de los sesenta y setenta del siglo XIX, fue elegido como presidente del Ecuador. La anexión del Oriente a las dinámicas republicanas era parte primordial en su agenda. En su gobierno, la orden jesuita regresa al Ecuador hacia 1869. A estos se les encomendó la educación y algunas “tareas civilizatorias” de la naciente nación ecuatoriana en la región del Oriente donde anteriormente habían conformado reducciones. Las reducciones, como modelo de gestión territorial colonial, se habían desarticulado en casi un siglo de ausencia y a pesar de ello, retomaron algunas de ellas sin mayor éxito. Sumado a esto, es necesario considerar la débil organización interna con la que retornaban los jesuitas. Moreno Tejada, deja entrever que:

[...] El destino de la misión jesuita fue producto de su debilidad interna y de la falta de apoyo gubernamental, en una época de avance del liberalismo. Los mayores problemas internos se debieron al hecho de que los padres [sacerdotes] no crearon reducciones aisladas, sino que por motivos prácticos se establecieron en los “pueblos” ya existentes. A cambio de la cercanía indígena, los jesuitas tuvieron que lidiar con una larga tradición socioeconómica, basada en las relaciones de crédito entre pequeños comerciantes y *napuruna*. A esto hay que añadirle la intensificación del tráfico comercial a finales del XIX, durante el boom cauchero. Casi todo, en una palabra, estaba en contra de la misión; y los frecuentes castigos físicos tampoco ayudaron a ganar el favor indígena. (Moreno Tejada 2012, 193)

A pesar del apoyo gubernamental con el que contaron los jesuitas a su retorno, las dinámicas de una joven república que no contaba con una logística extendida ni programas para alcanzar el Oriente, hizo de la tarea misional un lastre más que una empresa liberal, la cual estuvo destinada a una lenta y forzosa retirada (Martínez Sastre 2014, 126).

De ese modo, la misión jesuita cae en 1896 sin poder hacer frente a las fuertes nuevas dinámicas comerciales establecidas en el área y al poder local de comerciantes colonos. El comercio de pieles de animales, cortezas, ganado, la destilación de aguardiente de caña, el tráfico de esclavos, el pillaje, el saqueo y el patronazgo en su versión amazónica, habían tomado el alto y medio Napo por asalto (Esvertit 2008, 83; Oberem 1980, 114). Aunque no fue un hito en el Oriente ecuatoriano, la zarzaparrilla, demanda por los Estados Unidos para las industrias farmacéuticas, fue exportada desde el Ecuador, a través de Colombia sin mayores impactos en la política nacional ecuatoriana (Stanfield 2009, 37).

### **Un gobierno liberal ecuatoriano para el Napo**

En la segunda mitad del siglo XIX, Quito y Cuenca eran los centros de poder político en la Sierra, y Guayaquil en la Costa. El Oriente, desamparado, a duras penas mantenía un nexo político con Quito. Sin una logística adecuada para que leyes y disposiciones regulares puedan ser efectivas en la región, los asignados estatales para el Oriente vieron en muchas ocasiones cómo ante sus ojos se diluían sus sueños de ser una gran región. Los colonos, nacionales y extranjeros, ocuparon una posición hegemónica de dominio y control de los recursos, y las poblaciones indígenas suponían fuerza comercializable para éstos y, para el Estado, ingenuamente, potenciales defensores del territorio patrio.

Luego de que blancos de varios países convencían o forzaban a los indígenas a trasladarse alrededor o fuera del Oriente, el gobernador tenía la obligación de actuar, pero éste se encontraba inseguro sobre muchos puntos cruciales. ¿Cuál era su jurisdicción y cómo podía vigilarla sin un escuadrón armado y una lancha confiable? Los indígenas ¿habían sido reclutados para trasladarse o lo habían hecho libremente? Las preguntas del gobernador resaltaron la inevitable realidad, una tenue presencia administrativa del Ecuador en el Oriente. (Stanfield 2009, 139)

El Oriente estaba a la suerte del mejor postor. A pesar de ello, los gobiernos liberales concluyeron que era necesaria la integración del Oriente al resto del país. Es así que se plantea el ferrocarril del Alto Curaray-Baños-Pelileo, como complementario a las obras del ferrocarril que uniría Quito con Guayaquil. El boom cacaotero que vivía el Ecuador motivó una reflexión sobre el territorio y su accesibilidad (Martínez Sastre 2014, 129). Aparecían buenas noticias para el Oriente y la posibilidad de trabajar el incipiente negocio del caucho que hacia la década de los ochenta del siglo XIX crecía aceleradamente en la cuenca baja del Napo, en el Putumayo y en el Amazonas. Sin embargo, las dificultades administrativas no permitieron

conectar al Oriente con la Sierra y, por otro lado, las confrontaciones políticas entre conservadores y liberales crearon un clima de inestabilidad política que nubló la atención sobre la región Oriental.

La segunda mitad de la década de los ochentas, el Napo exportó varias mercaderías (latex), trabajadas por caucheros llegados de todo sitio, sin control alguno de aduanas (Stanfield 2009, 143). El Perú, desde su prefectura en Iquitos, hacia fines de 1890, declaró su presencia legítima en el medio Napo, en Tiputiní. A pesar de las advertencias que recibían las autoridades civiles ecuatorianas de parte de los religiosos y algunos comerciantes, la presencia ecuatoriana en la zona fue casi nula sin poder hacerles frente a las tropas peruanas armadas con hombres de negocios caucheros como estrategias bélicas (Faura 1964, 371).

Con el gobierno liberar del Eloy Alfaro poco se pudo hacer por el Oriente. A pesar de la afamada inauguración del ferrocarril que unía la Sierra con la Costa, las disputas partidarias entre conservadores y liberales ocupó la mayor parte de su tiempo. La expulsión de los jesuitas en su gobierno no fue determinante para el Oriente, pues el negocio de la goma ya corría por su propia cuenta hacia Iquitos de la mano de comerciantes, pillos, avaros y algunos oportunistas gobernadores locales (Martínez Sastre 2014, 148).

Perú se hacía de más tierras en el Napo y Putumayo de la mano de caucheros. Las negociaciones diplomáticas fueron insulsas para el Ecuador, pues por la posesión *de status quo* el Napo era peruano, y esto sin tener aún una resolución internacional que así la confirme. Las rencillas frecuentes entre peruanos y ecuatorianos devinieron en enfrentamientos de Angoteros en 1903<sup>14</sup> y Torres Causano y 1904 en Solano; estos enfrentamientos fueron protagonizados por indígenas de ambos países.

Perú logró hacerse de una posición privilegiada al inicio del *boom* cauchero con Iquitos como centro (Stanfield 2009), mientras que el Ecuador, por su desidia política hacia el Oriente y sus líos partidarios no estuvieron preparados a la altura de la circunstancia. A pesar de atravesar por un periodo liberal bastante prometedor, fue su misma administración pública la que la saboteó. Martínez Sastre, escribe.

---

<sup>14</sup> El Combate de Angoteros de 1903, según la Marina de Guerra del Perú, se da por una ocupación de tropas ecuatorianas del territorio de Angoteros. La irrupción de las tropas peruanas deshizo la ocupación ecuatoriana. Meses después sucedería lo mismo con en Torres Causano (Martínez Sastre 2014, 129)

En cuanto al ciclo de la etapa liberal, a pesar del empeño puesto y las numerosas leyes expedidas, su recorrido y alcance fue limitado debido, principalmente, a que era imposible establecer una estructura administrativa eficaz en un lugar alejado, con fronteras imprecisas, con un gran desconocimiento del territorio y con una comunicación muy complicada.  
(Martínez Sastre 2015, 57)

Si bien la ausencia del gobierno nacional fue evidente, el comercio gomero no se detuvo por ello. La cercanía de la casa Arana en el Putumayo y la dependencia comercial de Iquitos, le dio al Napo nuevas dinámicas comerciales de la mano de nuevos patrones y algunos bribones.

## **2. El caucho en el Napo y el Putumayo**

### **2.1. En el Napo**

El medio y bajo Napo, una vez tomados por el Perú, soportarán dinámicas económicas extractivas principalmente impulsadas por nuevas tecnologías modernas, entre ellas el barco a vapor. En empleo de lanchas a vapor se inició con potencia a partir de 1880 (Barclay 1998, 137) en la cuenca del Napo y si bien es cierto, el caucho extraído del Napo fue relativamente poco en comparación al Putumayo, Ucayali, Yavarí y Marañón (Moreno Tejada 2016, 16; San Román 1994, 146), las poblaciones que fueron movilizadas y traficadas para trabajar en las estradas en el Putumayo y diferentes cuencas del Amazonas en el Perú, Bolivia y Brasil fueron muchísimas.

La presencia de comercializadores y traficantes fluviales no ecuatorianos en el Napo generó ligeras alertas al gobierno ecuatoriano<sup>15</sup>. Su respuesta principal fue el establecimiento de leyes que favorezcan a los productores caucheros nacionales. Ello implicó que los convirtiesen, además, en autoridades civiles lo cual, contraintuitivamente, los enfrentó a su lealtad económica hacia Iquitos y, por otro lado, a su lealtad hacia su ciudadanía ecuatoriana. La dependencia económica (mercadería para exploración y extracción de caucho así como dinero en efectivo trasladada en lanchas a vapor) de Iquitos le era social y económicamente costoso a los intereses nacionales de Quito.

La mano de obra indígena, por otro lado, era escasa e importante al mismo tiempo.

Características que la convirtieron en ganga y motivo de todo tipo de tretas para alcanzar un

---

<sup>15</sup> Si bien es cierto la cuenca media y baja del Napo estaba bajo posesión de Perú, éste aún seguía siendo oficialmente territorio ecuatoriano. Por ello, autoridades civiles como religiosas alertaban de intromisiones de militares peruanos confiando en que acuerdos diplomáticos podrían solucionar el lío. En el campo, era imposible, para el Ecuador actuar con prontitud.

control sobre ella. Para evitar su tráfico y por consiguiente su permanencia en territorio ecuatoriano, el gobierno promulgó una ley para 1899 que ponía fin las labores de indígenas sin contratos legales, a los repartos forzosos, así como al tráfico de personas, especialmente niños (Oberem 1980, 117; Muratorio 1987, 168). Regatones ecuatorianos eran en su mayoría quienes hacían el traslado de poblaciones tras establecer acuerdos con otros grupos indígenas para persecución de familias y pueblos enteros en la ribera y monte adentro. Peruanos y colombianos, sin mayores reparos se adentraban en el medio Napo para actividades similares mientras que la milicia procuraba tomar control sobre sus ríos (Stanfield 2009, 130).

El tránsito de la goma y de poblaciones en y desde el Napo para aquel entonces, fue intenso en la última década del XIX y la primera década del XX (Barclay 1998). Familias de *napuruna* se movían a los territorios de sus nuevos patronos. Pues, a más de la extracción gomera en el Napo, los patronos estaban abocados a un tipo de contrabando de la goma hacia el Putumayo (Moreno Tejada 2016, 18). Las aduanas brasileras se encontraban en Tabatinga, y para evitar los impuestos en este paso fronterizo se emplearon los varaderos del Napo al Putumayo. El más importante de estos fue el Aguarico (Figura 2. 1.) seguido de otros menores, pero no menos importantes.

El comercio no fue gomero únicamente, la producción y transporte de alimentos varios desde y al Napo movilizaron grandes embarcaciones a vapor para satisfacer la demanda. Cabezas de ganado—en el bajo y medio Napo—y arroz fueron bastante trabajados en los fundos de los patronos, señores ribereños (Barclay 1998, 147). Las pocas tiendas en algunos fundos—Angoteros contó con una—también demandaron artículos comerciales como ropa, herramientas y pólvora. Estos productos y artículos movieron también el comercio cauchero (Moreno Tejada 2016, 17)

Del lado peruano, y con el soporte político de Lima, las prácticas expansivas, tanto militares como comerciales marcharon de la mano. Para 1898 en Tiputini, la avanzada peruana recibió a indígenas ecuatorianos atraídos por las ventajas comerciales y la protección que representaba la armada del Perú. La salida de este grupo se dio en medio de reportes de ataques y enfrentamientos violentos contra colonos y entre indígenas (Stanfield 2009, 166). En julio de ese mismo año, un nuevo comisionado peruano para el Napo ingresó en la zona con soldados y buques de vapor armados, tras el reclamo peruano de que el territorio de ese país se extendía hasta donde el Napo era navegable (Stanfield 2009, 167). Autoridades

ecuatorianas del Oriente no podían hacer nada frente a estas intromisiones y, por el contrario, prestaron apoyo a militares y comisiones peruanas a cambio de favores económicos en Iquitos y a lo largo de la cuenca (Stanfield 2009, 179). Algunos patrones y comerciantes ecuatorianos se hicieron del medio y alto Napo (Barclay 1998). Entre ellos, Peñafiel parece haberse hecho de las áreas aledañas a la boca del Aguarico hasta la quebrada Aushiri (Foletti 1985, 167), abarcando un tercio del medio Napo.

De ese modo, a lo largo del auge cauchero se vivió una alta dinámica comercial de goma y productos alimentarios en el alto y medio Napo. Éstas suministraban a los pequeños fundos dedicados sin exclusividad a la extracción de caucho. Hacia el mismo tiempo, los varaderos entre el Napo y el Putumayo contribuyeron a un intercambio de menor coste entre estas dos cuencas (Fuentes 1908, 161).

Es a finales de la década de los noventa del siglo XIX que Julio Cesar Arana, el futuro hombre importante del Putumayo, cobró presencia política en la región. Es elegido como el primer alcalde de Iquitos luego de que Moyobamba fuera relegada de su posición de capital departamental. Arana, a pesar de no haber visitado el Napo, lo dominó. La dependencia comercial de los caucheros en el noreste peruano del poder de Arana fue tal que hombres, sueños y mercancías fluían a través del Napo por deseo y codicia de Julio César.

## **2.2 En el Putumayo**

En el Putumayo, el escenario fue distinto al del Napo puesto que el flujo comercial, así como el control militar, fue detentado por el Perú hacia fines del siglo XIX e inicios del XX. Los altos del Putumayo se encontraban—según la armada colombiana—bajo el poderío militar de Colombia. El intento de Colombia por controlar el Putumayo y el Caquetá fue una rememoración del *boom* de la cascarilla que décadas atrás había aportado fondos al tesoro nacional—aunque la mayor cantidad fue a parar a manos de la familia Reyes—al mismo tiempo que proveyó a los agentes del comercio un conocimiento detallado de poblaciones y áreas explotables en la cuenca (Stanfield 2009, 192).

La presencia de caucheros peruanos y brasileros a las orillas del Putumayo alertó al gobierno colombiano de iniciar y fortalecer programas “civilizadores” nacionales, así como el establecimiento de fronteras claras con sus vecinos. Se hizo un llamado a las misiones capuchinas, y sus agentes de campo, para que iniciasen la tarea a través del adoctrinamiento y conglomeración de poblaciones indígenas en nuevos centros poblados en el Caquetá y el

Putumayo desde 1904 (Delgado 2015). La tarea no fue fácil, pues a pesar de la confrontación directa con traficantes nacionales y extranjeros de personas y resinas, los capuchinos tuvieron que lidiar con los efectos de la guerra de los mil días que sumió a Colombia en un desconcierto político total.

Ante la bonanza generada por el caucho para el Perú, la extensión territorial en el Oriente, y en el Putumayo principalmente, el comercio gomero se leyó como una tarea encomendada por capitales extranjeros, gobierno y las dinámicas propias que había generado en Iquitos. Lima, encargó a militares para la expedición de la cuenca. Con Ildefonso Fonseca, la guardia peruana ingresó y se apoderó de tierras en el Putumayo que posteriormente pasaron a manos de Julio César Arana. Éste en poco tiempo sometería/compraría, a los caucheros colombianos y ecuatorianos asentados en el área, y con ellos, a la mano de obra de poblaciones indígenas— y no sólo—para su negocio (Stanfield 2009, 180). En menos de tres años, Arana, de la mano de militares peruanos, tomó el Putumayo medio, con accesos exclusivos a las cabeceras de cuenca del Igaraparaná y el Caraparaná—áreas de extracción de la mejor calidad de caucho.

Hacia 1904 el control peruano sobre el Napo y el Putumayo era absoluto. Arana, que había comenzado a frecuentar el Putumayo en 1899, para 1907 consolidó su dominio en la región (Stanfield 2009, 185). La administración del negocio gomero del Putumayo quedó a cargo de su cuñado Pablo Zumaeta, quién posteriormente, delegaría funciones de administración de dos centros de provisión—estaciones—de caucho; la Chorrera en el Igaraparaná y el Encanto en el Caraparaná. Para fines de la primera década, estas dos estaciones serían mundialmente referenciadas gracias a las descripciones sensacionalistas<sup>16</sup> de Hardenburg (1913) y Saldaña, y posteriormente, el informe de Casement (1911), las cuales generarían el rechazo de la opinión pública de la extracción “peruana” de caucho y con ella la se iniciaría una intervención internacional del Putumayo<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> La calificación de sensacionalistas a las denuncias hechas por Hardenburg y Casement pueden entrar en discusión. Mi lectura de los hechos acontecidos y el modo en que ha sido leído en Europa y en los Estados Unidos, presentan un desfase a tomar en consideración. Para una aproximación detallada e informada sobre lo que se dijo y lo que se hizo (sin que ello suene a justificación) consultar el trabajo de Stanfield (2009, 232)

<sup>17</sup> Fue Roger Casement (1911), el caso emblemático con todo el trasfondo intelectual que le es propio. El Libro azul (CAAAP&IWGIA, (1911)2011), en el que se recoge el informe sobre el Putumayo de Casement y otros británicos, se sientan las bases de la caracterización pasiva que le fue atribuido al indígena sometido al comercio. El estilo de Casement, sutil, reflexivo y comparativo —entre la Amazonia sudamericana y el Congo africano— refleja su indignación ante los hechos que atestigua. Si bien es cierto, la narración responde a su época, sus observaciones fueron directas y se basan en lecturas acuciosas de las barbaridades del caucho. Lo que se lleva a percibir a través de él es unilateral; el pasivo indígena y los otros (Gray 2005, Stanfield 2009).

El escándalo del Putumayo—extensamente conocido en trabajos históricos y antropológicos amazónicos—fue un ícono para pensar un caso excepcional de terror cauchero en la cuenca, sin embargo, es preciso tomar en cuenta que las muertes generadas a todo nivel de violencia sean estas por las enfermedades (Stanfield 2009, 189), por el tráfico de personas, así como el enganche y el peonaje eran—intuyo—prácticas conocidas en la región mucho antes de que la extracción del caucho se hiciera corriente en el Putumayo<sup>18</sup>. En ese sentido sostengo que pensar el Putumayo como un escenario en el que pueblos indígenas “indefensos” y carentes de agencia pudieron ser doblegados fácilmente por colonos y caucheros—temerosos del bosque amazónico, sus chamanes, y sus fieras—es una lectura acomodadiza y etnocéntrica de lo que fue el caucho en las dinámicas de intercambio en el Putumayo y, también, en el Napo. Me es preciso aclarar nuevamente que mi lectura de los hechos en el Putumayo no pretende, en modo alguno, hacer odios sordos a la violencia acometida durante el auge del comercio cauchero, sino más bien cuestionar la violencia y el etnocentrismo con los que se escribieron y describieron los hechos violentos y las pasiones en el Putumayo. Y ese fue mi punto en la segunda sección del capítulo 2; que a lo largo de una primigenia vida republicana y durante el comercio cauchero, la cuenca del Napo ha sido retratada, hegemónicamente, unilateral. En este ejercicio se han obviado—no adrede—agencias indígenas amazónicas, así como posibilidades de conocer este mismo periodo en otras textualidades y sus agentes.

### **3. Campo de las memorias; *los angüteres* y la gente de Angoteros**

La cuenca media del Napo es el área donde esta tesis busca memorias de un episodio cauchero. Ésta ha sido un espacio trajinado y poblado bajo una gran diversidad étnica descrita en documentos generados a lo largo de la colonia, en expediciones misioneras y exploraciones varias (Gaspar de Carvajal 1955, Osculati 2003). Sin embargo, mi aproximación a esta área en la presente tesis se restringirá a las descripciones del medio Napo de las últimas cinco décadas del siglo XIX y primeras del siglo XX.

#### **3.1 La cuenca media del Napo de los *angüteres***

Hacia la década del setenta del siglo XIX, el sacerdote jesuita Fonseca, da cuenta de los *angoteros*, a quienes refiere como amables y con una feliz disposición de contar con un

---

<sup>18</sup> Para las últimas del XIX y primera década del XX, fue un área de bastante tráfico y comercio cauchero. Su centro fueron las estradas caucheras de Arana; la Chorrera, principalmente. La preminencia de ésta generó altos flujos comerciales en el Napo, Curaray, Tigre y Pastaza (Trujillo 2001, 211).

misionero (Jouanen 1977, 39). Los datos que manejó Fonseca, además, referenciaba a varios otros pueblos distintos a los *záparas*, los cuales eran *santamarías*, *auchiras*, *payaguas*, *tamboyacús*. Todos estos, incluidos los angoteros—*angüteres* en otros textos—, se encontraban en la cuenca media del Napo.

Años antes, en 1854, Gaetano Osculati arribó a la ranchería de los *abijiras*<sup>19</sup> en el Napo, éstos, temerosos ante los constantes ataques de sus enemigos; los *angüteres* o *encabellados*, huían de sus cómodas malocas por resguardo. Para el explorador europeo el medio Napo, étnicamente configurado por varias familias, tenía un escenario bastante violento en el que los *angüteres* se enfrentaban a otros pueblos indígenas aliados como los *abijiras*, *simiguais* y a varios *santa marías* (Osculati 2003, 226).

Los encabellados—suponiendo que se trataría de los *angüteres*—también han sido referenciados por Villavicencio (1984, 173). Para éste, distinto a la percepción de Fonseca, la agresividad de los *angüteres* era en represalia a los males que les hicieron los cultivadores de la zarza (en referencia a la corteza de Zarparrilla). Según Villavicencio, los *angüteres* buscaban atacar por la noche y robar herramientas que encontraban a su paso. Así mismo, en la década de los sesenta del siglo XIX, Orton (1876) da cuenta que el comercio de la zarzaparrilla fue peligroso en el Putumayo en vista de las agresiones sufridas por los *angüteres* o putumayos. Y para Barclay (1998, 134) el comercio de la zarzaparrilla en el Napo fue el antecedente extractivo directo del caucho en la región y el Napo.

Otro sacerdote jesuita, P. Pozzi, al marchar hacia el Curaray bajó con su escolta en 1875, conoció a los *avishiras*, *piojes*, *angoteres* y *zaparas* (Jouanen 1977, 97). Pozzi, al igual que Fonseca, no pudo adoctrinar a estas poblaciones por falta de un intérprete (Jouanen 1977, 34, 97). Este último dato es relevante pues deja entrever que para la mitad del siglo XIX el *kichwa* aún no estaba extendido en el Napo, pues las familias de *napurunas* (*kichwa* parlantes), quienes protagonizarían dinámicas caucheras en el medio Napo, aún no migraban del alto al medio y bajo Napo.

A lo largo de las dos últimas décadas del siglo XIX el comercio cauchero se hacía fecundo en el Napo lo que generó un tráfico fluvial intenso no sólo para el comercio sino también para la

---

<sup>19</sup> Posiblemente asentados en las proximidades de la quebrada del actual Aushiri, a unos 12 kilómetros río abajo del actual Angoteros.

exploración científica (Trujillo 2001, 180). Para ese entonces, la búsqueda de poblaciones indígenas para mano de obra en la extracción de la resina había generado ya algunas correrías.

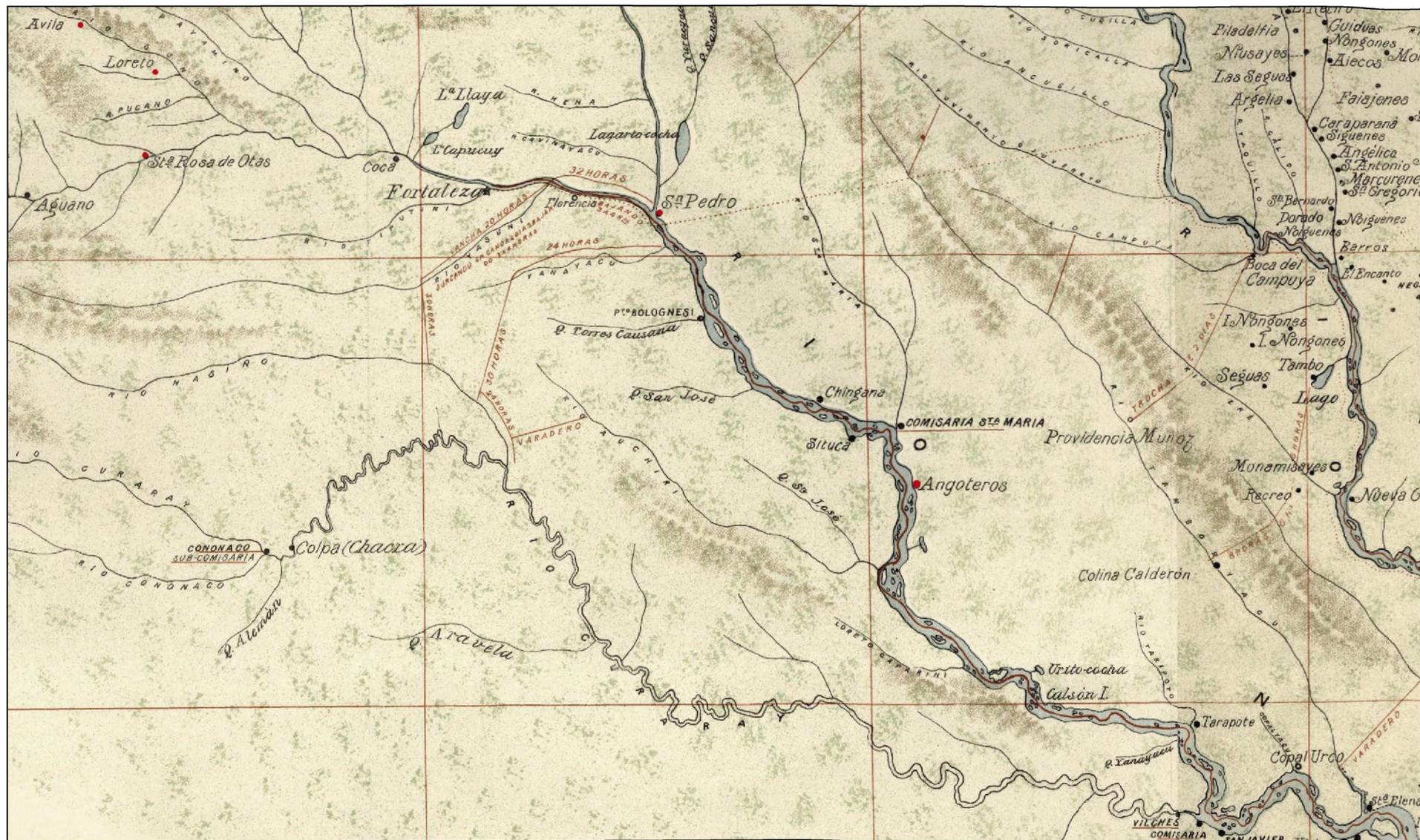
Así, en 1891—en un contexto en que excesos de los caucheros colombianos colmaban toda tolerancia—los *angüteres* (o *putumayos*) tendieron una emboscada a un grupo de trabajadores de caucho dando muerte a un cauchero colombiano y a su esposa peruana junto a indígenas *kichwas* y *zaparos* en la cuenca media del Napo (Stanfield 2009, 146). Y para 1896, militares peruanos denuncian que David Andrade, cauchero ecuatoriano, generaba enfrentamientos entre indígenas para conseguir esclavos comercializables. Puntualmente, se denunciaba la violencia de los *huitoto* contra los *angoteros*, éstos últimos arrasados por los primeros en el Putumayo.

Los *angüteres* o *angoteros* eran un mismo pueblo que posteriormente fueron conocidos como los *secoya*, y hoy en día, autodenominados, *airo pai* (Belaunde 2001). Los *angüteres* poblaron la media cuenca Napo, caminaban por tierras y quebradas entre el Putumayo, Santa María y posiblemente, hasta la quebrada del Aushiri. José Miguel Goldaráz, en conversación personal, sugiere que *angüteres* y *aushiris* podrían haber sido la misma familia con movimientos estacionales entre la quebrada del Aushiri y de Santa María (Mapa 2.3).

Estas condiciones previas de ocupación del medio Napo, contrastan con las posteriores referencias—post boom del caucho—a la situación étnica de la cuenca. Hacia 1916, Karsten, un explorador austriaco, recorre el alto Napo con información sobre la belicosidad y estado de “salvajismo” de los *avishiris* en el medio Napo. Aunque en su expedición no alcanzó a bajar más allá de la boca del Aguarico, su temor hacia os *avishiri* se contrastó con la admiración que le generó saber una extensión “cultural” del kichwa en gran parte del medio Napo (Karsten 1998, 115).

Figura 2. 1. Fragmento de “Croquis de los ríos Napo y Putumayo” de 1905.

Detalles de los ríos Napo, Curaray, Aguarico y Putumayo. Y las quebradas: Aushiri, Santa María, Tamboryacu, Angoteros y Campuya



Fuente: Original de Croquis De los ríos Napo y Putumayo elaborado con datos del coronel Pedro Portillo. Escala de 1:1,000,000.

El medio Napo, antes de fines del siglo XIX fue territorio de los *angüteres*, *encabellados* o *angoteros*. En Angoteros la palabra *angutero* deviene—explican—de dos palabras kichwas: *angu*, sogal/iana y tere, bebedor asiduo. Esto en referencia al gusto que tenían y tienen los airo pai (secoya/angütere) por el bejuco del Yoco (*Paullinia yoco*) a diario por las mañanas (Belaunde 2001, 26). La gente contemporánea de Angoteros no son los *angoteros* o *angüteres* a los que se hacían referencia en los textos citados. Estos últimos hoy en día se encuentran en las quebradas de Santa María, en familias airo pai/secoya. El episodio cauchero del Napo modificaría la configuración étnica y pondría lo kichwa y sus familias como protagonistas de la cuenca y lo que en ella sucedería.

### 3.2 Kichwas en Angoteros durante el caucho

Hacia fines del siglo XIX los *napuruna* del alto Napo llegan al sector medio del Napo entre la quebrada de Santa María y la quebrada de Angoteros<sup>20</sup>. Llegaron junto a Daniel Peñafiel, quien estableció su fundo Monterrico próximo a la quebrada de Santa María y se avocó a la extracción de la goma cauchera (Santos Granero y Barclay 2002, 238, San Román 1994, 148). Durante el auge del comercio cauchero en la cuenca, los traslados de indígenas fueron frecuentes y al parecer las correrías contra pueblos kichwa no fueron frecuentes pues los *napuruna* posiblemente entregaban a sus hijos al patrón al ver que no podían pagar la deuda en la que caían con los patrones. (Foletti 1985, 179; Barclay 1998, 146). Trujillo (2001, 186) afirma que los pueblos záparo comerciaban con patrones y hacendados, en el Napo y Curaray, correrías sobre grupos tukano y algunos de la familia záparo. Los *napuruna* se encontraban ya en las haciendas y por ende tuvieron un hostigamiento más extractivo que comercial.

El área principal de comercio fue el alto y medio Napo, y a través de varaderos, caucheros y empleados alcanzaban el Putumayo en el que se encontraba la Peruvian Amazon Co. Hacia fines del siglo XIX, una masiva migración del alto hacia el medio Napo (Oberem 1980, 117) fue movida desde sus inicios por el comercio cauchero y sus dinámicas marginales presentes también en la cuenca del Tigre, Pastaza y Curaray (Trujillo 2001, 211). De ese modo, las lanchas a vapor de las casas comerciales de Iquitos, así como las de los nacientes patrones caucheros del Napo se hacían frecuentes en el medio y alto Napo (Moreno Tejada 2016,

---

<sup>20</sup> Karsten (1998, 115) considera que la reconfiguración étnica de la zona ha sido dinamizada por comerciantes blancos y caucheros llegados de varias partes del mundo. Para 1918 no había un pueblo indígena dominante. Los *napuruna* han sido transportado a varias partes del Perú (1998, 116). Hay toda clase de gente llegada para el comercio entre el Napo y el Curaray (1998, 127)

Trujillo 2001, Barclay 1998). Los varaderos eran utilizados por la gente que trabajaba para el patrón, y de ese modo el Napo con el Putumayo eran recorridos por los *napuruna*. Peñafiel, tenía puesto sus intereses en estos varaderos. Fuentes (1908, 161) recoge un momento sobre estos varaderos: “Don Daniel Peñafiel, dueño del puesto Angoteros en el río Napo, piensa abrir un varadero de su puesto al río Putumayo pasando por el Tambor yacu y que concluya en la quebrada del Campuyá”. (Mapa 2.3).

Para aquel entonces, 1890, y a pesar del alto flujo comercial que ya se vivía en la cuenca media y alta del Napo, los *angüteres*—actuales *secoya*—todavía se encontraban en el Napo medio, entre la quebrada Santa María y el río Aguarico (Jouamen 1977, 39, Foletti 1985, 179; Barclay 1998, 132). La migración del alto al medio Napo, en este contexto, fue negociada, aunque bajo condiciones desequilibradas, entre patronos y los *napuruna*.

Los del Gobierno dieron el permiso y Peñafiel nos llevó. Había dos capitanes: mi padre y otro llamado Luis Coquinche. Se fueron con guaguas, mujeres, abuelos, se fueron alegres, pensando de regresar con plata; no sabían ellos. De Concepción salieron cincuenta, de Loreto cincuenta, de Avila cincuenta, de Payamino treinta, de Archidona veinticinco. (Foletti 1985, 165)

A pesar del impacto que generaban las lanchas a vapor y la circulación de varias monedas internacionales devaluadas (Stanfield 2009, 176), el comercio de gente del alto Napo no fue nuevo—como ya lo sugerí anteriormente—en la cuenca. Las misiones jesuitas y franciscanas ya habían generado también modos de interrelación extractivo comercial con los *napuruna* del alto Napo. Jouanen (1977) y Gianotti (1996) hablan de experiencias, propias y contadas, de misioneros católicos en el medio Napo inmiscuidos en proyectos productivos con y sobre los indígenas. Incluso vale resaltar un encuentro que Gianotti tuvo con un *napuruna* que encontró en su camino a la quebrada Santa María. Éste le dijo que quería ir con él porque su patrón lo maltrataba mucho y con él (el misionero) también trabajaría bastante, pero sin (mucho) maltrato (Gianotti 1996, 98).

En el medio Napo, con Peñafiel, a los *napuruna* recién llegados les fue encomendado el cuidado y protección de los intereses del patrón con el que estuviesen. Así, los abuelos de la gente del Angoteros de hoy, ayudaron a reducir a los *secoya* de las quebradas de Angoteros y Santa María (San Román 1994, 161); posteriormente estuvieron presentes en el exterminio de

los *aushiri* en la quebrada Aushiri (Foletti 1985, 183) y también eran responsables de controlar que los empleados no indígenas del patrón no fugaran por las noches<sup>21</sup>.

El combate de Angoteros en 1903 fue protagonizado, en parte por indígenas y militares de Ecuador y Perú y se localizó en la actual comunidad de Angoteros, en aquel tiempo; Monterrico (Faura 1964, 397). En el combate de Torres Causana, se menciona el apoyo de Peñafiel a las labores de inteligencia de militares ecuatorianos: “El avance de los ecuatorianos fue guiado por Daniel Ignacio Peñafiel de nacionalidad ecuatoriana, haciendo después su marcha por trochas conocidas por éste” (Faura 1964, 371) Y para 1904 Angoteros estaba dedicado a la extracción de caucho y una que otra producción agrícola (Herrera 1908, 169).

La gente de Angoteros, los *napuruna* llegados del Ecuador, en los primeros años de la primera década del siglo XX recolectaron caucho junto a Peñafiel, transportaron víveres y mercadería moviéndose a lo largo del territorio en el medio Napo y de igual forma tomaron parte en las incursiones violentas hacia otros pueblos (Jouanen 1977, Foletti 1985)

La caída del comercio cauchero no movió más a los *napuruna* de sus nuevos asentamientos. Daniel Peñafiel murió hacia la década de los veinte y su hijo, Oscar Peñafiel, se hizo cargo del fundo. En un nuevo escenario cauchero limitado, el fundo se debió adoptar a las nuevas dinámicas económicas. Ahora la gente de Angoteros se movilizaba desde un punto fijo, desde la comunidad, y aunque no abandonaron el fundo ni a Oscar Peñafiel, se dedicaron marginalmente a la ganadería, destilados de caña y cultivo de granos (Santos Granero 2002, 238). En la década de los cincuenta, el fundo Villa Luisa (parte del territorio de Angoteros) es referenciado como una hacienda estable y con 250 habitantes aproximadamente (Faura 1964, 403). Las nuevas modas comerciales se subsiguieron y Peñafiel, una vez dedicado a la extracción de palo de rosa, en las décadas del sesenta se encontró junto a otros patrones, en la quebrada del Tambor<sup>22</sup> con la misma agenda extractiva.

Así mismo, me es importante resaltar que a lo largo del siglo XX la distancia entre el Napo y el Putumayo fue cubierta en largas caminatas por la gente de Angoteros a través de los varaderos. La exploración en busca de caucho, el contrabando del Napo al Putumayo y posteriormente el trabajo en la extracción de palo de rosa para su destilación, fueron los

---

<sup>21</sup> Este último es testimonio de personas y descendientes del personal que trabajó para Peñafiel en la quebrada del Tambor y en Lorocaño.

<sup>22</sup> En conversaciones con gente de Iquitos que trabajara para Peñafiel en la quebrada del tambor y Lorocaño.

motivos para el tránsito por las quebradas de Santa María, LoroCaño y el Tambor, entre el Napo y el Putumayo. Antes de la guerra de peruana ecuatoriana el paso fronterizo de los *napuruna* fue sin restricción alguna. Tras la guerra (1941) y hasta fines de los noventa, el paso de *napuruna* entre ambos países estuvo prácticamente prohibido. Este límite se establecería también en sus contextos rituales contemporáneos<sup>23</sup>.

En la década de los setenta, un rechazo de la población al patrón, sumado a la llegada de SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social) durante el gobierno del presidente Juan Velasco Alvarado en 1971, hicieron que Peñafiel abandonara, de viejo, Angoteros. Su salida estuvo condimentada, además, con la llegada de un misionero oblato del Canadá, Juan Marcos Mercier Coquinche, a quien la gente de Angoteros acogió con agrado en la comunidad hasta su muerte en el 2006 (Mercier 1979, Goldaráz 2005).

### **3.3 Comunidad Nativa Monterrico de Angoteros**

El actual Angoteros se ubica en la cuenca media del Napo<sup>24</sup>, a unos 90.6 Km de la frontera peruana-ecuatoriana por la cuenca del mismo nombre (Mapa 1.1). Su población asciende a 1890 personas, correspondientes a 430 familias aproximadamente (Censo regional 2015). Es la comunidad nativa (CN) más grande de la cuenca, incluso con mayor población de la capital del distrito de Torres Causana, jurisdicción política de la que depende.

En Angoteros dicen ser loretanos, en referencia a su pertenencia al departamento de Loreto en el Perú. A pesar de su alta demografía, Angoteros no es sede de la municipalidad distrital, sin embargo, de sus casas y reuniones kichwa se sucedieron varios alcaldes desde la década de los noventa. Su participación política es activa y siempre mediada por su organización institucionalizada, la ORKIWAN (Organización Kichwaruna Wankurina del Alto Napo).

En Angoteros la gente trabaja la chacra, cada familia (7 personas aprox.) al menos posee 1 hectárea de yuca cultivada y otra similar de plátano, y en una menor área y por temporadas maní, maíz, arroz y zapallo. A más de estos, la recolección de frutos (cacao, zapote, chonta, macambo, etc.) son actividades alrededor de la preparación de alimentos. En los jardines que

---

<sup>23</sup> En la celebración de Hatun Puncha, fechado en la pascua católica, se marca la diferencia entre peruanos y ecuatorianos, ambos con restricción de acceso a su territorio.

<sup>24</sup> La cuenca del Napo tiene una temperatura media de 22 C° anuales. El desnivel de la cuenca desde su confluencia con el aguarico hasta su desembocadura en el Amazonas es de 90 metros. Angoteros se ubica surcando hacia la margen derecha del río Napo. Sólo la quebrada de Loro Caño atraviesa su territorio con un nivel de corriente inconstante a lo largo del año. Las principales áreas de caza no se encuentran dentro del territorio de Angoteros. Ésta se realiza próxima a la quebrada Tambor.

tienen alrededor de casa encuentran lo necesario para sazonar las comidas (ajíes y culantro). Las gallinas son los animales en casa. Algunos niños y niñas cuidan con esmero a mascotas crías de animales de caza. La caza es la actividad principal de los varones, y eventualmente consiguen trabajos remunerados en proyectos de construcción ejecutados por el gobierno o alguna institución privada. Son pocas las familias que cuentan con un profesional (docente, enfermero/a) entre sus miembros. De ser el caso, éstas por lo general construyen sus casas con una sala amplia para las celebraciones de mingas, cumpleaños, pascua, navidad y San Juan. Todas las parentelas en Angoteros tienen al menos a uno de sus miembros en la escuela, ello les permite saber a grandes rasgos lo que pasa en la comunidad ya que toda nueva información es filtrada por la asociación de padres y madres de familia del colegio.

La Comunidad Nativa Monterrico de Angoteros cuenta con una posta de salud nivel II, lo cual implica contar con un médico, un odontólogo, una obstetra, un/a enfermero/a y dos técnicos en salud de la misma comunidad. Los programas de asistencia social del gobierno peruano funcionan en la comunidad desde el 2015.<sup>25</sup> Hay también gente que sabe de hojas y otras que saben sobar (aliviar dolores). Por lo general el cuidado del bienestar de los niños pasa por las madres y abuelas. La cualidad de residencia uxirolocal de las familias en Angoteros hace del conocimiento de la abuela materna de la casa una fuente de consulta constante.

Angoteros tiene una superficie irregular con pequeñas lomas que elevan hasta 50 metros del nivel del río. La tierra es roja-arcillosa y el bosque es, en su totalidad, secundario. Las viviendas están espaciadas, algunas de estas están construidas con materiales locales (pilares de pona y techos de hojas de Irapai), otras pocas emplean calamina (techos de zinc) y concreto para las bases. Las casas se ubican a lo largo de la ribera. Por la comunidad se extiende una red de veredas de concreto (carreteras) que alcanzan 1.8 kilómetros de sur a norte y 200 metros de este a oeste. En la parte superior y central de la comunidad se encuentra el Colegio Nacional Monterrico de Angoteros N° 60329. En sus aulas se concentran niños, niñas y adolescentes de 1° de Inicial (3 años) a 5° de Secundaria (17-18 años), haciendo un total de 504 estudiantes. Este colegio cuenta con más de 50 profesores, de los cuales 40% provienen de Iquitos, un 35% es de la cuenca de Napo y sólo un 25% son nacidos y crecidos en la cuenca del Napo. Sus adjudicaciones son anuales por ello su variación en años.

---

<sup>25</sup> Los programas sociales puestos en marcha son: CunaMás (atención médica y dietética a neonatos), Caliwarma (asistencia alimentaria a todos los niños en edad escolar), Juntos (atención a mujeres madres de familia), Pensión 65 (Pensión mensual de 100 soles a adultos mayores de 65), Vaso de Leche (desayunos para familias escasos recursos monetarios para leche mazamorra de maíz y pan de harina).

## Conclusión

En el capítulo 2 he mostrado historiográficamente el escenario cauchero del medio Napo y Angoteros. En éste he hecho hincapié en Napo precolombino—donde dominaba en principio, sostengo, un comercio sobre el uso del kichwa como *lengua geral* y una dinámica de tráfico de esclavos—, un Napo en la colonia, otro en la república y finalmente durante el comercio cauchero. He tratado, además de resaltar la continuidad solapada de dinámicas comerciales y de intercambio en la cuenca a lo largo de cinco siglos, así como la presencia *napuruna* en el episodio cauchero del alto y medio Napo.

Posteriormente, y con algo más de detalle, esboqué un recuento de la presencia de la gente de Angoteros, *napuruna* del Ecuador, en la cuenca del medio Napo. En ésta me fue posible mostrar que la presencia de *napuruna* en Angoteros no puede ser vista lejos de su cercanía a Peñafiel, comerciante cauchero hecho patrón—por tres generaciones—desde la llegada de los *napuruna* hasta su salida en la década de los setenta del siglo XX. Me es oportuno, además, señalar que a lo largo de este tiempo se ha tejido un espacio entre el Napo, el Aguarico y el Putumayo, proceso en el que los *napuruna* fueron protagonistas.

Los datos que presenté me ayudaron a mostrar lo que sostuve al inicio del capítulo, que el episodio cauchero en el Napo ha sido imaginado bajo preconcepciones etnocéntricas que anularon la agencia de los pobladores del Napo, relegándolos únicamente a víctimas de un desborde de violencia exógena. En el capítulo a continuación, me sumergiré en aquellas memorias del caucho en y de la gente de Angoteros bajo un modo de textualidades alternativas amazónicas.

## Capítulo 3

### El mundo de los dueños del bosque en Angoteros

En el capítulo anterior mostré fragmentos históricos del caucho en el Napo construidos estos desde fuera del Napo. Ahora, en el capítulo a continuación pretendo adentrarme etnográficamente en el imaginario contemporáneo del caucho en el medio Napo, puntualmente, en Angoteros. En esta sección de la tesis, sostengo que las memorias sobre el caucho fluyen en el mundo real de los dueños del bosque, donde entes no humanos interactúan con otros bajo condiciones humanas: la condición de la gente de Angoteros. Esta propuesta la concibo también dentro de mi argumento principal el cual es que la memoria del episodio cauchero del medio Napo, entre la gente de Angoteros, está impregnada en el mundo de los dueños del bosque y del río. Ésta es posible conocerla a través del flujo analógico de significados impregnado en la metáfora de la lancha de los yakuruna. Esta metáfora es cognoscible en los rituales con *jayawaska* y, por el conocimiento que porta en sí misma, es potencialmente un tipo de textualidad; una textualidad alternativa.

En ese sentido, el capítulo 3 está ordenado de la siguiente manera. En una primera parte haré un breve recuento testimonial del traslado de los abuelos de la gente de Angoteros a inicios del siglo XX, desde el alto Napo al medio Napo. En un segundo momento me adentraré en el mundo de la gente del bosque, llamados *sacharuna* [del kichwa; *sacha*; de monte/selva y *runa*, de gente/personas], y su diaria presencia en el qué hacer cotidiano de Angoteros. Ello me conducirá a diferentes escenarios de interacción entre y con una gran mayoría adulta de la comunidad generando así un contexto adecuado para abordar la noción de realidad en Angoteros. Un fragmento de la realidad en Angoteros se halla en los sueños y a estos me abocaré en la tercera parte del capítulo. Me es oportuno señalar que trabajar con los sueños y su interconexión con el mundo de los dueños del bosque implica también explorar las nociones de persona y dentro de ésta, los modos corporales de la memoria.

#### 1. Angoteros es conocida

Los tatarabuelos y cuartos abuelos de la gente de Angoteros fueron del alto Napo, de las localidades de Ávila (*Awila*), Concepción y Loreto<sup>26</sup>, en el actual territorio ecuatoriano. Su arribo se dio en un contexto en que la extracción de la resina del caucho marchaba hacia su

---

<sup>26</sup> Las poblaciones de Avila, Loreto y concepción, del Ecuador, no sólo fueron movilizadas del alto al medio Napo, sino también al Curaray y otras cuencas en el Amazonas (Trujillo 2001, 299)

auge y a la par de las disputas territoriales entre el Perú y el Ecuador. Para aquel entonces, todo tuvo, de algún modo, una ligazón con las dinámicas del caucho; la demanda del producto comenzaba a modificar étnicamente la cuenca amazónica; familias llegaban y otras se retiraban. Los nuevos patrones o señores ribereños (Barclay 1998) aparecieron, y junto a estos, dinámicas, lanchas a vapor y poblaciones que les proveían legitimidad ahí donde se encontrarán, o arribarán. La cuenca media y baja del Napo fue particularmente repoblada en este escenario bajo el control y determinación de comerciantes ecuatorianos, peruanos y colombianos que posteriormente se erigieron como patrones en un territorio ecuatoriano regentado por el Perú.

Daniel Ignacio Peñafiel, junto a un grupo alrededor de treinta familias *napuruna* del alto Napo arribó, hacia la última década del siglo XIX, a la quebrada de Angoteros, entre las quebradas de Santa María y Aushiri, en el medio Napo (Mapa 2.3). El sector de Angoteros generaba temor a los *napuruna* recién llegados pues en sus anteriores viajes hacia el río Huallaga en procura de sal, estos y sus abuelos fueron atacados y muchas veces asesinados por los *aucas*<sup>27</sup>—*angüiteres*— mientras dormían en los bancos de arena del Napo remontando el río en el tiempo de los huevos de taricaya (aprox. abril y mayo). Sin embargo, hacia fines del siglo XIX, el bullicio del caucho había depositado escopetas en manos de los *napuruna* y los *angüiteres* consecuentes con su tradición fiera lucharon a pesar de su inadvertida y pesada desventaja frente a la pólvora.

Cuentan que los *napuruna* recién llegados eran fuertes. Caminaron tierra adentro en busca de familias *angüiteres*, pero solamente encontraron algunas malocas abandonadas. En sus exploraciones por los alrededores, flechas y dardos envenenados atravesaron cuerpos *napuruna* desde las copas de los árboles y de entre los estanques de agua encharcada. Los enfrentamientos se prolongaron algunos días, quizá semanas. El temor se palpitaba alrededor. El miedo a los chamanes *angüiteres* acrecentaba la angustia en la posesión de la nueva tierra; sin embargo, metal en mano, los *napuruna* se hicieron del territorio medio del Napo mientras grupos de *angüiteres* enterraban a sus muertos bajo sus malocas, y algunos otros huían hacia el Putumayo, a sus afluentes y a la quebrada de Santa María (Mapa 2.3).

---

<sup>27</sup> Por la generalidad del uso del calificativo *auca* para hablar de un grupo de familias de diferentes lenguas que poblaban el medio y bajo Napo opté por tomar la denominación con la cual se me fueron relatados estos hechos.

Los *napuruna* del alto Napo se habían hecho del sector de los *angüteres* (actual Angoteros) por lo que debieron abocarse a la recolección de las resinas de caucho y leche caspi (*Couma macrocarpa*) en los alrededores para el patrón Peñafiel.

Los relatos sobre el arribo de la gente, hoy en día, mantienen una misma línea narrativa. Aquellos que gustan de detalles incluirán en sus historias la fuerza de los chamanes *angüteres*—hoy llamados hermanos *secoya*—y las angustias de los viejos para ingresar en el bosque por el temor a los dardos envenenados. Otros trataran de señalar al otro lado del río como una posible ubicación de la Villa Luisa, uno de los asentamientos del fundo de Peñafiel antes de la ocupación de Monterrico, actual ubicación de Angoteros.

Han pasado entre tres y cuatro generaciones de aquel arribo.<sup>28</sup> En las conversaciones, la referencia al patrón Daniel Peñafiel no genera cejas fruncidas, sino que es recordado como aquel que trabajó con los viejos, poseedor de maquinaria, lanchas y recursos inagotables, y finalmente como padre de Oscar y abuelo de Jorge Peñafiel, último Peñafiel que abandonara en la década de los setenta, de viejo, la zona de Angoteros. Las referencias anteriores están revestidas de una adjetivación constante de millonario, barrigón, papá, poderoso e incluso mucho más que, sus contemporáneos, militares peruanos y aún más que los chamanes de Angoteros de aquel entonces.

Hablar de patrón cauchero es narrar su posesión lanchas<sup>29</sup>, yates<sup>30</sup>, maquinarias en general, un enorme abasto de menajes y artículos para la caza, pesca y para la inmersión en el bosque en busca de gomas y resinas. A Oscar Peñafiel, hijo de Daniel, le tocó el último repunte del comercio cauchero hacia fines de la década de los treinta, posteriormente alcanzó a trabajar leche caspi, balata (*Manilkara bidentata*), semillas de tawa para botones, pieles de animales y, a partir de la década de los cuarenta, extrajo y destiló palo de rosa. Esta última fue su fortuna, y la dinámica en la que se soportó su explotación fue la misma del caucho; la deuda inducida o habilitación.

Hoy en día, preguntas y respuestas alrededor de cómo fue el tiempo del caucho son difusas e insípidas. Las respuestas se entrecruzan entre aquellas que consideran que el tiempo a lado del patrón fue una secuencia de trabajos sin pagos, endeudados constantemente, pero siempre con

---

<sup>28</sup> Tomo como referencia a la actual generación entre los 30 y 50 años de edad.

<sup>29</sup> “La firma (Peñafiel e hijos) tenía una lancha a vapor grande y dos albarengas, además de varias embarcaciones a motor más pequeñas que operaban a lo largo de la ruta Napo-Iquitos.” (Santos Granero 2002, 265)

<sup>30</sup> Embarcación mediana con un motor de CC 120 -250 fuera de borda.

lo necesario para moverse en el monte—“*sólo pagaba a la gente con pedazos de tela. Uf! tela tenía qué cantidad. Los rucos [ancianos en kichwa de Angoteros] tenían en sus casas tela, hasta hacían corbata*” (VC, 53). Por otro lado, hay quienes piensan en el patrón y recuerdan a sus abuelos cuando las hordas de militares arrasaban con centros poblados en busca de nuevos reclutas—“*los militares le conocían, el sargento, el cabo. Patrón era. Ese pagaba para que no se lleven su gente, así cuidaba para que sigan trabajando.*” (MN, 68)

Sin embargo, las historias contadas tienden a resaltar la capacidad de acumulación de este patrón, el poder de su palabra, así como su disponibilidad de medios para moverse con facilidad—“*Tenía como 200 ó 300 ganados. Cuando quería, llevaba ese ganado a Iquitos, a Lima no sé. En su avión, se iba así. A veces en lancha. Uf! Cuando quería agarraba su yate y se largaba*” (LL, 39) —desde Angoteros hasta Iquitos y Lima. Las referencias a sus posesiones se hacen siempre resaltando su abundancia acumulada, y de ese modo se definen sus miles de gallinas y cerdos, su casa grande, sus yates de gran motor, sus aviones y sus cantidades inmensas de dinero en efectivo.

En un momento aparte, mientras hacía mis primeras visitas exploratorias de casa en casa en busca de un hilo que me permita engancharme al caucho, Feliciano, un minucioso anciano en sus setentas, entremezcló a chamanes con el patrón y resaltó el temor de los viejos chamanes hacia un tipo de poder chamánico detentado por Peñafiel. Feliciano contó que “*[la gente] le tenía miedo, tenía miedo. Tenía [el patrón] mágica. Agarraba esa caja de fósforo. Le pinta (untaba sus dedos con) y le saca afuera humo. —“yo soy brujo” yo soy magio [mágico]—decía el patrón. Comía ese fósforo prendido y luego sacaba humo por los dedos. Por eso le hacía temer a la gente. Comía su cigarro.*” (MN, 68)<sup>31</sup>

A más de sus posesiones y su indirecta condición de chamán, las referencias a Peñafiel, el patrón cauchero, no son extensas, pero sí inexactas. Y cuando ya parece que los rincones nebulosos de la memoria son alcanzados, tras un silencio y antes de terminar sus ideas en relación a la pregunta, con la voz en tono suave y una mirada que se pierde en su alrededor, la gente en Angoteros suele lanzar un; “*patrón es patrón pe. Él tenía todo, era nuestro patrón*”.

---

<sup>31</sup> Es necesario apuntar que, para el Napo de inicios del siglo XX, las acusaciones de prácticas chamánicas por los patrones, así como los indígenas era frecuente. Al parecer, el chamanismo era el medio por el cual se estructuraba la jerarquía del endeudamiento en el Napo. (Barclay 1998, 199)

En frecuentes ocasiones se me hizo complicado entrar en detalles sobre lo que significa el “tener todo” para alguien como Peñafiel. Agotado con mis intentos escrutadores, en un par de ocasiones me vi obligado a sugerir algunos detalles de contexto temporal de ese “*tener todo/tucui charirka*”. Y claro, la respuesta a mis intentos por clarificar ese “tener todo” le acompañaba un: “*sí, también, todo, todo*”. No eran mis primeros días, tampoco los últimos en Angoteros, así que me propuse esperar a otro escenario para indagar sobre el *todo* mientras trataba de dilucidar en qué contexto el *todo, ese todo*, cobra una dimensión irreducible.

## 2. El mundo de la gente del bosque

Días después, Julián—un atento conocedor del mundo del bosque—me invitó a conocer su casa y escuchar algunas historias sobre la pascua en Angoteros. Su conversación era calma, utilizaba brazos y manos para indicar caminos y curvas del río. Los tonos agudos y graves de su voz marcaban la intervención de jaguares o chamanes y con mayor protagonismo; la aparición de la gente del bosque. Cuando Julián dejó el tazón de masato en el suelo, inspiró suavemente al erguirse—quizá queriendo recordar más—, se llevó el dorso de la mano para limpiar el masato que le quedaba en las comisuras de los labios, miró por fuera de la ventana y dijo; “*¡Esos [la gente del monte] tiene todo, todo, todo!*” (VC, 54). Y no sólo fue Julián, pues en mis posteriores primeras aproximaciones a la representación de los *sacharuna*, lo primero que saltaba al oído era: “[...] *la gente que se encuentra en el monte, esos sacharuna, es así como nosotros, pero tienen todo, todo, todo. Ese es dueño del monte. Así tienen todo.*” (LL, 39).

El imaginario de los amos del monte, los dueños del bosque o los espíritus maestros han sido abordados a lo largo de aproximaciones etnológicas contemporáneas en la Amazonia. Entre ellos destaco los trabajos de Kohn sobre los *avilaruna* del Ecuador (2002; 2007); el trabajo de Costa (2007) en relación a los *kanamari* en el Brasil; los trabajos de Bonilla (2005) con los *pumari* del Bajo Purús, también en el Brasil; el trabajo de Déléage (2009) con los *sharanahua* en el Purús, en Perú, las reflexiones de Walker (2012) con los urarina del río Chambira en Perú y con más trascendencia los trabajos de Fausto en la amazonía brasilera (2001, 2008a; 2008b, 2016, Costa & Fausto 2010).

Referirnos a los dueños del monte, en ese sentido, se enmarca en una serie de recopilaciones de datos etnográficos, cada una en procura de resaltar los detalles de la particularidad que podría redireccionarnos a pensar momentos acontecidos atestiguados por y en poblaciones

amerindias amazónicas bajo perspectivas más amplias y textualidades distintas. En ese sentido, los *sacharuna*, la gente del monte tiene mucho que mostrar, aunque—en el campo académico de la antropología en poblaciones amazónicas—no necesariamente mucho de nuevo.

Los *sacharuna* poseen todo en cuanto es posible imaginar en el espacio de Angoteros. Tienen una casa grande, construida en concreto con algunos refuerzos de metal. En la casa se encuentran varios artículos en tela, en papeles, de plástico y metal. Está bien cuidada, pintada por afuera y por dentro. Sus techos son de calamina (zing ondulado) y algunos de hoja de *Irapay* (*Lepidocaryum tessmanii*). La gente del bosque vive en un pueblo, los niños juegan mientras los adultos discuten algunos temas de interés en casa. El *amu* [del castellano: *amo*, *dueño*] del bosque se encuentra en la casa, sentado. Tiene un reloj—algunos decían que es de oro—, lentes de sol y zapatos negros de cuero lustrado.

Demetrio, un chamán en sus entrados sesenta, con quien me fue posible recorrer algunos de los caminos que se adentran en la quebrada del Tambor, alcanzó a conocer a la gente del bosque tras su unión con una de las hijas del *sacharuna*, la *sachawarmi*<sup>32</sup>. Él cuenta que en este pueblo la gente come humo y toman bastante alcohol, prefieren el whiskey y el pisco. No comen, pues no tienen ano y el agua que toman tiene la apariencia de un refresco artificial que siempre es servida en vasos de plástico. En este pueblo, el otorongo es el perro de la casa, camina libre sin atacar a sus dueños ni a las aves de monte<sup>33</sup>. Las *pawas* [pavo de monte], están desparramadas en el patio tal cual lo hacen las gallinas en una casa en la comunidad. Los caminos y senderos que conducen de casa a casa son de cemento. Sobre éstos transitan carros y caballos. Es un pueblo que, aunque le llaman grande, nunca alcanza a ser referida como una ciudad semejante a Iquitos<sup>34</sup>.

En sus recurrentes visitas a la casa de su suegro—en el bosque—, lo que más sorprendió a Demetrio fueron los aviones, lanchas, yates y soldados que posee el *amu* del bosque. “[...] *los sacharuna fabrican sus propios motores, hacen su dinero y negocian. Con eso compran sus aviones, sus casas, pagan a su gente, esos soldados. Así están ahí.*”—cuenta Demetrio con su

---

<sup>32</sup> De *sacha*: bosque, monte y *warmi*: mujer en el kichwa de Angoteros. Sobre esta mujer del bosque se profundizará en adelante.

<sup>33</sup> Entre las que se puede contar, paujil, perdiz, pucacunga, mondete, etc.

<sup>34</sup> En las referencias al tipo de acondicionamiento descriptivo del mundo del monte, la relación con la ciudad grande próxima es clara. Los *avilaruna* por ejemplo, consideran que esta ciudad es como Quito (Kohn 2012) y los *urarinas* consideran a la ciudad de Moconajaera similar a Iquitos (Walker 2012).

mirada de asombro. Con estos motores, los sacharuna recorren todo el bosque alcanzando, incluso, a viajar hasta las ciudades de Quito, Iquitos y Lima. Sus aviones acuatizan y los soldados del *sacharuna* que protegen al pueblo se encuentran en constante actividad cuidando a la gente en la comunidad de Angoteros pese a su abstracta esencia corporal.

El territorio de los *sacharuna* es inmenso, pero sus casas están ubicadas próximas a una colpa<sup>35</sup> sino en la misma colpa, lugar que a su vez es la puerta de ingreso al enorme corral donde están guardadas y cerradas las manadas de huanganas—caminando por las trochas de Angoteros es posible dar con éstas. El encargado de cuidarlas es el *yashingo*<sup>36</sup>, el *amu* o dueño de los animales, uno de los *sacharuna*, que además está alerta a los cazadores solitarios y a aquellos que rondan las colpas. Antes—cuentan—se le escuchaba comúnmente golpeando las aletas de los árboles de Lupuna (*Ceiba pentandra*). Hoy, los encuentros con el *yashingo* han dejado de ser constantes. Aseguran que esto es debido a que la gente camina con machete (metal) y ahora muchos de ellos están bautizados desde niños por un sacerdote católico. Sin embargo, aquellos que cazan en el monte, reconocen que el *yashingo* sigue cuidando a los animales a pesar de no mostrarse a los ojos de legos. Guido, alentado por un tazón de masato tras una larga caminata, contaba que:

*Él es el dueño de las gallinas y los animales. Si le escapas a un animal, es yashingo que le cura. Una vez he baleado una sachavaca y me escapó, siete años después regreso a la colpa y mato, ahora sí, al mismo animal. Cuando le vi las heridas que le había quedado de cuando me escapó, ya estaban curadas. ¿Y eso? ¿Quién le puede curar así en el monte? ¿A ver? Es yashingo pe. Ese es quien le cuida todo. (GA, 45)*

El *yashingo*, *agamo runa* o *chulachaqui* (comúnmente así referenciado en castellano) despierta interés en cualquier experiencia de caza que es narrada, sin embargo, es la mujer del bosque, la *sachawarmi* quien desata más atención de la gente de Angoteros.

Una mayoría adulta de varones<sup>37</sup>, nunca en broma, afirma haberse encontrado con la *sachawarmi* en sueños. Cuando la encuentra en sueños, la describen de ojos claros, de cabello

---

<sup>35</sup> Comedero de animales donde es posible hallar sales minerales en medio bosque

<sup>36</sup> Conocido a lo largo de la región de Loreto, en el Perú, como Chullachaki. Se han hecho referencias, principalmente negativas, sobre este ser, sin embargo, el modo en que éste es percibido entre la gente de angoteros tiende a ser más benigno,

<sup>37</sup> Aunque no se me fue referenciado durante el tiempo en que se hizo la etnografía, sé que algunas mujeres sí llegan a conocer a las mujeres del monte (Mercier 1979, Kohn 2007)

*choclo* (castaño-rubio), lacio, hasta la cintura y de contextura delgada, aunque no del todo. Su amabilidad las precede, así como su cercanía a una o más hermanas. Las *sachawarmi* se presentan solas, mas no caminan así, siempre están en compañía de una(s) hermana(s).

## 2.1 La gente del bosque; Los *sacharuna*

Antes de unirse con una mujer del bosque, Demetrio, el chamán, el *yacharuna* [de; *yacha* (conocimiento/sabiduría) y *runa* (gente/persona)], contó que debió atravesar por pruebas que confirmen que su *samay/ánima* era fuerte. Le fue dicho que caminara hasta la quebrada del *Tambor* (Mapa 2.3), únicamente con un cuchillo en mano, con *wanduk* (*Brugmansia arborea*) y por la noche.

Una vez encaminado, le salió al encuentro un *yana puna*, un otorongo negro, éste se le acercaba a toda velocidad por enfrente con la boca abierta dispuesto a devorarlo. Huir o cubrirse por miedo al felino implicaba reprobado la primera prueba así que Demetrio se mostró sereno y lo atravesó por en medio de sus fauces. En una segunda prueba, una enorme anaconda negra<sup>38</sup> que serpenteaba el camino enfrente del chamán vino a toda prisa para devorarlo. La serenidad de Demetrio le permitió una segunda aprobación. Siguió caminando. De un momento a otro, dos rayos cayeron a lado suyo. A pesar del estruendo éste debió seguir adelante sin alterarse, ni cubrirse y—he de mencionarlo—sin hacer la señal de la cruz. Tras pasar las tres pruebas ante tres entes (personas): el otorongo, la boa y el rayo, antes de llegar a la quebrada del *Tambor*, en unos troncos arrumados, encontró a dos mujeres del bosque tal como las describieran otros antes. Ellas iniciaron una conversación en la que compitieron para ver cuál de las dos se quedaría con él. Una vez decidido y antes de mostrarle la casa en el bosque, la *sachawarmi* le convidó un cigarro de tabaco enorme, un *mapachazo*. El *yacharuna* debía fumar aquel cigarro enorme tragando todo el humo y solamente una vez superada la cuarta prueba, ella lo escogería como su varón.

Aquella tarde, Demetrio se mostró satisfecho y fuerte al haber pasado la prueba. Más de cuarenta años después de aquel momento, mirando el piso de *pona* con una sonrisa casi imperceptible, dijo: “*Todito ese humo se debe tragar, no debes botar. [Es cuando] Todo su ushay [esencia/poder] está poniendo en ti. Qué será pues, ese tabaco es su poder de ellos.*” (AC, 54)

---

<sup>38</sup> Las referencias a boas que embocan a los recién iniciados son frecuente durante las experiencias chamánicas en toda la región de Loreto, Perú. Ver: Chaumeil 2005. 171.

Ya aprobado, la *sachawarmi* decidió llevarlo a casa de su padre. Demetrio estaba mareado por el tabaco así que le pidieron que cerrara los ojos, parpadeó y cuando los abrió nuevamente ya se encontraba en la casa del *amu* del bosque, en la casa de los *sacharuna*. Éste le convidó un vaso de whiskey mientras sus otras hijas murmuraban en contra de la hermana que había ganado la disputa por el chamán. Ahí, finalmente, el *sacharuna* le entregó a su hija.

Demetrio quedó impactado con la amabilidad de su—ahora—suegro quien además le dio de su *poder/ushay* para que viva como hombre fuerte. La fuerza vino depositada en esferas<sup>39</sup> de diferentes colores (blanca, roja y verde) que le dio a escoger.

Una vez que cumplido su tiempo en el pueblo de la gente del bosque, el chamán joven regresó a casa de sus padres. El camino, cuenta, no se encontraba lejos. Abrió los ojos y ya estaba parado frente a una canoa junto a la *sachawarmi*, y en un par de minutos estaba ya a unos pasos de su casa. Ella se quedó en la canoa. Hoy en día, Demetrio de cuando en vez camina solo al monte. Quiere encontrar a su parentela del bosque y negociar, de ser posible, unas huanganas. La *sachawarmi* que le escogió está pendiente de él, le cuida. Su comunicación es constante y, a veces, Demetrio atina a llamarla a su número de celular (AC, 63).

## 2.2 Los mundos de los dueños del bosque

El reino de los espíritus maestros, el mundo de la gente del bosque, ha desatado una gama variada de aproximaciones amalgamadas de recuentos de acontecimientos que pueden haberse generado en ellos. Walker (2012) sostiene que la noción de dueños del bosque permite pensar la posibilidad de una preexistencia de las condiciones y de las relaciones de estos entes con posteriores experiencias de un pueblo, las cuales terminan por generar el apareamiento de otros, no nuevos, seres, a saber, espíritus maestros. Para Walker las condiciones sociales previas evocan un escenario de contraste, un referente al que regresar ofrezca garantías comparativas. Por otro lado, Kohn (2013) en relación al mundo de la gente del bosque entre los *awila runa* en el alto Napo, sugiere lo siguiente:

It is my contention that the realm of the spirit masters superimposes ethnic, pre-hispanic, colonial, and postcolonial hierarchies on the landscape because all of these various

---

<sup>39</sup> Las referencias etnológicas sobre los *napuruna* del Ecuador son sobre piedras especiales utilizadas por los chamanes para conservar en ellos el poder de sus espíritus. Ver: Guzmán-Gallegos 2012, Muratorio 1987, Whitten 1976). Entre la gente de Angoteros no se hace mayor referencia a piedras, sino más bien a estas esferas de colores. Aunque el ofrecimiento es para que se escoja una de estas esferas de colores, considero que el chamán las toma todas para usarlas, en dependencia de las circunstancias en las que se encuentre.

sociopolitical arrangements are subject to similar constraints regarding how certain biotic resources can be mobilized across space. (Kohn 2013, 3454)

Para Kohn, en el reino de los espíritus es posible encontrar experiencias en el tiempo, amalgamadas en una sola y presente. En la cita hay dos elementos a los que presto atención; primero, una jerarquía heredada y establecida con respecto a la posición de la “gente *runakuna*” con foráneos, y, segundo, a una demanda de control, forjada en base a la acumulación/distribución de recursos bióticos, sobre el espacio compartido y cohabitado.

Si bien es cierto, la contemporánea gente de Angoteros se ha hecho del espacio que hoy ocupan desde hace poco más de un siglo, el modo en que se vive la realidad del bosque comparte varios elementos de representación e interacción con los dueños del bosque semejante al de los *avilaruna*, pues al fin y al cabo tienen antecedentes familiares similares (Mercier 1979, Kohn 2002). De ese modo, la maestría en el bosque en Angoteros es imaginada, me atrevo a decirlo, no ajena a acontecimientos que guardan relación con memorias difusas narradas por padres y abuelos. Es decir, los *sacharuna*, son dueños conocidos antes de siquiera ser considerados tales.

### **Espacio de los *sacharuna* y la casa del dueño del bosque**

Las referencias y ubicación de la riqueza y abundancias en el mundo de los espíritus, entre sus motores, casas grandes y bien cuidadas, sus objetos, así como jaulas saturadas de animales han sido ya trabajadas (Kohn 2002, 2007, Fausto 2008a, Guzmán-Gallegos 2012, Walker 2012, Bonilla 2005). En estas es posible hacer referencias concretas a ciudades amazónicas (Quito, Iquitos, Belén do Pará, Manaus) en las cuales sociedades amazónicas sostuvieron relaciones de intercambio comercial indirectamente. En Angoteros, el escenario de la gente del bosque es análogo a un pequeño centro urbano temporal—un campamento cauchero—con todas las acomodaciones suntuosas empleadas por los patrones que las poblaron. A lo largo de los años de comercio cauchero, los campamentos entre el Napo, el Putumayo, el Aguarico y el Tambor eran frecuentes.

En Angoteros, la casa de Peñafiel tenía dos niveles con una tienda enorme en la primera planta desde donde, sentado, manejaba las cuentas de sus habilitados<sup>40</sup>. En el patio, sus perros rondaban y en el corral sus gallinas eran cuidadas por su gente. El piso de su tienda era de

---

<sup>40</sup> En referencia al sistema de endeudamiento inducido conocido como enganche en que se movía el comercio en el Napo. Actualmente la palabra habilitar es usada por algunos adultos.

concreto y el contorno del patio estaba delimitado con una cerca. Dentro de ella la hierba siempre permanecía *cultivada*/podada (IPA 1977, 70).

La proximidad entre las descripciones sobre el escenario del patrón cauchero y el *amu* del bosque es rica. Las constantes visitas de los chamanes al pueblo de la gente del bosque, en el monte, dan referencia a la posición central del *amu* del bosque, siempre en medio de la casa desde donde puede tomar control por sus aves o sus manadas de huanganas. Su patio (el bosque) está cultivado y los senderos por los que transitan están, en algunos casos, limpios, y en otros, asfaltados. Sus animales, jaguares y aves del monte, no pasan por desapercibidos.

### 2.3 Un mundo de jerarquías

El bosque de los *sacharuna* tiene su *amu*. Los *sacharuna* son bastantes y de variadas cualidades y todos estos son, a la vez, *amu* o *kuraga* de otros. A los *sacharuna* también se les llama *supay* en el kichwa de Angoteros. En el castellano de la región, *supay* es la traducción del castellano diablo, diablillo, demonio [muy próximo a la imagen del demonio de la tradición judeocristiana]; sin embargo, en Angoteros *supay* es ente/esencia/persona; la abstracción de una fuerza. La cualidad principal de los *supay* es su devoción por la sangre y la caza de ánimas [samay] desprotegidas. Por ello, el temor a encontrarse con uno de estos en el bosque es común y las precauciones ante tal hecho se hacen indispensables.

#### Los *supay*

A los *supay* es posible rastrearles en los relatos míticos, aún cuando el mundo se estaba constituyendo. Éstos quisieron remedar el trabajo *Pachayaya* [creador del cosmos de la gente de Angoteros] al formar a los *runa* la gente, sin embargo, todos sus esfuerzos de creación terminaron en animales y deformidades sociales. A pesar de la connotación que les precede, los *supay* fueron protagonistas de las acciones fallidas en la creación y en la elaboración de objetos culturales de desvirtuado valor actual (Mercier 1979, 13, 15).

Hacen parte de la variedad de *supay* algunos animales como el tigre negro, la boa y el venado rojo, éstos en la tradición de Angoteros son personas. También son *supay* el *amu* del bosque, el *yashingo* y la *sachawarmi*. Todos los *supay*, al menos cuando se los describe, son antropomorfos, pero al mismo tiempo comparten elementos de otras especies adquiridas en

ese tiempo mítico primordial. Otro *supay* es el rayo<sup>41</sup> y también lo son las lanchas que aparecen por las noches surcando el río Napo.

Intuyo que *supay* es la condición previa de la gente del bosque, pues el término hace referencia a la previa condición de humano. Es decir que no tienen cuerpo humano, necesariamente, pero sí realizan actividades de tales. Los *supay* también son *kuragas*, dueños, jefes de las diferentes especies de seres, a saber, con sus particulares detalles sobredimensionados. Por ejemplo, el *kuraga* del venado es el *chundarucu*, un venado con astas enormes; el *kuraga* de los monos frailecillos es el *Jurijuri*, un antropomorfo y robusto fraile violento y vengador a quien se le teme y cuya presencia nos generó una noche de zozobra constante mientras nos encontrábamos de caza monte adentro por algunos días.

Todas las especies en el bosque tienen un *kuraga*, su *amu*. Hormigas, avispas, serpientes, *jayawaska*, peces, y así en adelante. Estos toman cuidado sobre los demás, pequeños, como si se tratara de creación suya. A los *amu* les dicen también madres, aunque es más frecuente saber de ellos por *Kuraga* y eventualmente *amu*. Viven en forma humana, tienen su pueblo.

Se piensa también de los *supay* alrededor de los chamanes, pues estos primeros defienden al chamán de otros *supay* que pretenden destruir su alma. Esta misma expresión, en kichwa no haría diferencia semántica entre *supay* y *supay*, es decir que no es posible hallar una palabra que dé cuenta moral de éstos. No existe un *supay* bueno y otro malo—a no ser que se busque unir palabras fuera de contexto—sino una constante capacidad de agencia propia de un escenario amalgamado bajo una concreta posición jerarquía en una realidad impalpable.

### **El *yashingo***

El *yashingo* es un remarcable *Supay*. Cuida de las pjaras en las jaulas, y también está atento a algunos otros animales heridos en el bosque, principalmente aquellos que rondan las *colpas*. Hay quienes cuentan que río abajo hubo gente que se topó con un *yashingo* en el bosque, se hicieron amigos convidándole aguardiente y tabaco. Dos días después, borracho, el *yashingo* les contó dónde encontrarían caza cercana. Les dio el conocimiento de la ubicación del corral

---

<sup>41</sup> El caso del *supay* rayo es curioso, porque antes éste era el *kuraga* de las luciérnagas. Una vez éste castigó a un débil cazador y llegó a la casa de su mujer. Al advertir su cualidad *supay*, la gente familia le cortó la cabeza. Ya mutilado, el rayo, ahora solamente cabeza, se pegó a la vagina de la mujer sin alejarse de ella sino sólo a la hora del baño. Para liberarse, la mujer deberá ingeniárselas para hacer que la cabeza se vaya por el río. Es el momento en que es engañado y se pierde en el río. Luego se hace rayo. El *supay* rayo hoy sigue presente, enfrenta y vence a los débiles, como lo fue la tercera prueba al chaman antes de llegar a la casa del sacharuna.

de las huanganas mientras fumaban tabaco, lo cual es pensado como un modo de transmisión de poder. Es decir, el *yashingo* les dio de su *ushay/fuerza* y ahora esa gente ya conoce, tienen *ushay* y puede encontrar piaras de huanganas con facilidad. Si bien es cierto, el encuentro con estos ya no es frecuente, aún el retumbar de las aletas de las lupunas en medio bosque dice mucho de su presencia cercana y antigua.

De modo análogo, el patrón cauchero siempre contaba con ayudantes para lograr el cuidado de sus almacenes, lo mismo que responsables capataces para cuidar de la gente que se encontraba trabajando para él. El cuidado no supone ni supondrá un trato delicado sino por el contrario un control sobre la gente de Angoteros. Los ayudantes, y los nombres que estos pudieran tomar a lo largo de las descripciones históricas del caucho, fueron indispensables al momento de pensar el patronazgo dentro de la explotación del caucho (Moreno Tejada 2016, Stanfield 2009). Su presencia no se ha perdido con el tiempo, y la memoria de la gente de Angoteros lo recoge en uno de los *sacharuna*, en el imaginario de la gente del bosque.

### **La *sachawarmi***

De la *sachawarmi*, hija del amu del bosque, se sabe aún mucho más, sin embargo, es preciso resaltar las cualidades conciliadoras que ésta tiene, así como su presencia siempre grupal (Mercier 1979). Por otro lado, la belleza de la *sachawarmi* es remarcable y parece no alterarse. En Kohn (2002), Foletti (1985), Mercier (1979) y en el presente trabajo los datos recogidos describen a las mujeres del bosque como rubia-castañas, de tez clara, ojos claros, y de cuerpo delgado—aunque también las hay robustas. Se las asemeja a otras mujeres locales, aunque no necesariamente kichwa. Las *sachawarmi* son mediadoras entre el alimento, su provisión, y el conocimiento proveniente del bosque.

En la era cauchera del Napo, la parentela del Patrón no se encontraba en la hacienda junto a él. La llegada de ésta fue esporádica, agotadora, y principalmente numerosa. Las mujeres no se involucraban en las labores extractivas, sino únicamente en labores de la casa y eventualmente daban una mano en la tienda. No es posible determinar el tipo de relación que éstas tenían con las personas de Angoteros pues ni los ancianos ni sus memorias las mencionan; sin embargo, sí se ha dado cuenta de la participación esporádica de éstas a lo largo de procesos extractivos del caucho (Barclay 1998).

A más de ello, la *sachawarmi* es la única persona con capacidad de generar parentesco afín con la gente del bosque. Como se ha visto, el chamán, o los chamanes, son elegidos como

pareja de una *sachawarmi* (hay quienes hablan de dos o tres de ellas), incluso hijos e hijas y más aún, yernos y nueras. Tras esta nueva relación de parentesco, el acceso a la riqueza del bosque; los alimentos, está garantizado para quien, como Demetrio, se atreviera a conocerlos.

## 2.4 Dueños que poseen y cuidan

Fausto (2008) al caracterizar el mundo de los dueños del bosque y la relación que estos guardan con otras criaturas, resalta que: “Um dos traços importantes da relação é a assimetria: os donos controlam e protegem suas criaturas, sendo responsáveis por seu bem-estar, reprodução, mobilidade. A assimetria implica não só controle, más cuidado”. (2008, 333).

La afirmación de Fausto gira, en contexto, alrededor de la noción de posesión en el mundo amerindio, la cual—aclara—ha sido tibiamente considerada porque había la costumbre de confundir este modo de poseer con la posesión mercantil de Occidente (Fausto 2008, 336). En ese sentido, la asimetría con la que se posee y se es poseído, no implica un control irrestricto por el dueño o los dueños del bosque, sino más bien un tipo de consideración especial, un cuidado, una protección hacia lo que se posee.

El dueño del bosque es a la vez *kuraga* de otros dueños. El *yashingo* dueño de las huanganas, reconoce como *amu* al dueño del bosque. Las *sachawarmi*, también, tienen como *amu* al dueño del bosque. Estos dos, son responsables de las reservas de carne para la gente de Angotereros y por la distribución de fuerza para luchar contra daños (pajo) y ataques entre chamanes (encuentros de poder), respectivamente. Los dueños cuidan a su gente.

### *Amu, kuraga, su cualidad*

Estas dos manifestaciones—*kuraga* y *amu*—desde el mundo de los *sacharuna* connotan el modo en que se posee. El *amu* del bosque que describe la gente de Angotereros es hosco, mas no tirano. Es posible contar con su favor en tanto haya quién intermedie la petición. El *amu* no es padre, pero cuida de quienes estén bajo su poder indistintamente del cuerpo que posean y de la diferencia que reconozcan entre sí.

De los varios favores del dueño del bosque, la provisión de carne es la más apreciada. Esta se alcanza por medio de una negociación directa del chamán con el dueño. Esto es preciso, ya que, a pesar de la abundancia en el mundo de los dueños del bosque, el cuidado sobre las huanganas es para asegurar y regular su distribución. Así me lo mostraría un chamán mientras descansábamos apoyados en un árbol caído cruzado en el camino que nos traía de regreso de

la quebrada del Tambor. Habíamos salido por huanganas, encontramos huellas de una manada grande y solté un automático: “¡han salido varios, podemos coger algunas, cumpa!” Mi acompañante movió la cabeza de lado a lado y dijo “*Si salen (de sus corrales cuidados por el Yashingo) todas las huanganas este bosque no soportaría, todo destruirían, por eso todas están guardadas.*” (AC, 63) Que el bosque no soporte implica el desplazamiento o la desaparición de la población de huanganas a otras áreas, y con ellas las oportunidades para negociar con los chamanes, y estos a su vez con los sacharuna. El—posible—desbalance de alimento (carne) regulado por el dueño del bosque deja entrever la cualidad de su posesión; la de un flujo constante. Posee más no detenta, deja que sea de otros sin dejar de ser suyo. Los bienes ofrecidos, en este caso la carne, son precisos a pesar de que algunas familias puedan pasar hasta más de una semana sin carne en casa.

Ser *amu* dueño no es más complejo de lo que parece. Por ejemplo, el *amu* de la casa debe permitir eventualmente que la gente alrededor pueda disfrutar el *amor/llaquina* de casa con un día de compartir masato/chicha de yuca por toda la jornada. Lo mismo con la escopeta, con la red de pescar, o con el anzuelo: deben de ser compartidas. El *amu* de una mascota, que por lo general son personas menores en casa, debe dejar que esta mascota se pasee por la casa, y por las demás casas y compartir así la presencia de la mascota. En ese sentido, el *amu* del bosque, el *sacharuna*, no usurpa una mera acumulación de sus riquezas (animales, fuerza chamánica) como sí sucedía con el patrón Peñafiel, sino que la hace dinámica, la deja fluir. Ello implica conocer, a saber, lo que es tener fuerza de tipo chamánica.

Es importante esta consideración, pues el *amu* del bosque recoge en el imaginario de la gente de Angoteros elementos análogos al modo en que la memoria del patrón cauchero está presente. Sólo algunos elementos son análogos, pues la acumulación no es la misma de Peñafiel—de tipo capitalista—sino más bien es un modo de poseer al estilo de los espíritus maestros, esto es: hacerla fluir entre los napuruna. Sin embargo, existe entre los *sacharuna* una posesión que, a más de contenerla, es su esencia; el humo de tabaco.

### **Poseer tabaco en el bosque**

El alimento de los *sacharuna* es el humo. En varios de sus relatos, las personas de Angoteros reconocen que la gente del bosque no tiene ano, por ello sólo se alimentan con humo de tabaco, whiskey, pisco y aguardiente de caña. Esta característica ahumada parece recoger en sí varios elementos propios (fumar) y ajenos (es el patrón quien fuma).

Desde mis primeros días en Angoteros, me dejaron en claro que el *mapacho* (*Nicotiana rústica*) que hace de tabaco, es para protegerse de la proximidad de entes con no buenas intenciones. En la caza, monte adentro, fumábamos *mapacho* al culminar la jornada, antes de dormir, y principalmente previendo los encuentros en perspectiva con otros entes durante el sueño. Se fuma para tener buen sueño, para que en los encuentros oníricos con otros entes se cuente con favor y no con penas. Fumar *mapacho* monte adentro es singularmente íntimo, humano e imperceptiblemente histórico.

El chamán antes de ingresar con los *sacharuna* parece haber experimentado algo similar. Tras las tres pruebas para llegar al pueblo de los *sacharuna*—véase arriba—, debe aprobar un último reto; aspirar el humo de un “*mapachazo*” (cigarro gigante) que le fuera convidado por la mujer del bosque. Demetrio, mientras contaba cómo fue aquel momento, todo su cuerpo adquirió una posición rígida, tensa por unos minutos y luego liberadora con dedos, piernas y brazos abiertos y estirados. Su mirada no se alejó de su solemnidad, Todo el tiempo con los ojos cerrados como pretendiendo que le acompañara en su reingreso en el mundo del *sacharuna* nuevamente.

Arriba también mostré el momento en que Feliciano me contó que el patrón también comía humo: “... *ese era mágio*”. Peñafiel, el patrón cauchero, mostraba capacidades para comer cigarros y fósforos prendidos y botar sólo humo, así como para sacar humo de los dedos<sup>42</sup>. Y lo hacía en frente de quienes él sabía eran chamanes y legos. A esto hay que agregar que las grandes cantidades de habanos que eran consumidos, en reuniones y tiempo libre, por la familia y amigos del patrón, fue durante el intenso comercio en el alto y medio Napo en años previos y posteriores al cambio de siglo XIX al siglo XX.

Chaumeil sostiene que “en la amazonia se piensa a menudo que la identidad de un individuo varía en función de los alimentos que consume y que es posible apropiarse de las cualidades esenciales al comerlos o ingerir su alimento.” (1992, 169). Si bien es cierto, el chamán en Angoteros ingiere el alimento de los *sacharuna*, su posición como chamán humano transmuta, fluye análogamente a una nueva, en la que éste es considerado como parte del pueblo de la gente del bosque.

---

<sup>42</sup> Esta es una técnica que se alcanza al untar la yema de los dedos con el fósforo de los lados laterales de las cajas de cerillos. Una vez las yemas untadas, friccionadas generan calor y echan humo. El truco no es complicado de realizar, pero sí requiere de bastante preparación.

Comer, en este caso humo, es también apropiarse del poder que les confiere el tabaco a los dueños del bosque. Belaunde, en una narrativa mítica sobre el origen de los *shipibos* en el Ucayali, Perú, encuentra que el poder de conocimiento del *cocama* yacía en el humo del *mapacho* gigante que les fuera convidado. Éste, una vez aspirado, le confería fuerza a quién podía contenerlo el sí. Los *shipibos* pudieron contenerlo y por ende adquirieron habilidades para poblar su actual territorio (2012, 154). En ese sentido, intuyo que el humo del *mapacho*, tabaco, al igual que el conocimiento conferido por el *cocama* a los *shipibo*, constituye la esencia misma del poder de los *sacharuna* en el mundo presente y su realidad fenomenológica. Al ser esencia es cuerpo perspectivo, un cuerpo de humo que porta en sí la cualidad de su ser en la relación asimétrica que sostiene con otros seres.

En casa, el humo adquiere un uso más mundano. Santiago, un *napuruna* como cualquier otro de Angoteros, es rudo y es común verlo regresar a casa, tras andar en el bosque, rasguñado y salpicado de restos de cáscaras secas de troncos y hojas en el sudor. En casa, la delicadeza con que trata a su hijo de nueve meses es contrastante. Los niños en Angoteros son delicados, susceptibles a las esencias de los entes del bosque hasta los dos años de vida. Por ello, al llegar de la caza, Santiago opta por no cruzar palabra alguna con la gente—y quienes le conocen hacen como si no prestaran atención a llegada—, deja su arma y machete en el patio, toma el pequeño jabón y se dirige al río para un baño. A su regreso, tras cambiarse con un pantalón corto limpio, camina directamente al fogón, se sienta al costado para luego ahumar su cuerpo lo más posible. Solo entonces, se le escucha, su cara dibuja una sonrisa grande y se acerca a su pequeño niño de nueve meses. Lo carga. Se echa con él en el suelo y comparte algunos sorbos del masato que su mujer le ofreciera con el pequeño. Sólo con el humo auestas, Santiago puede proteger a su familia de las esencias de otros *supay* que en el monte se hubieran parado cerca de él. Al igual que cuando se hace humo en la chacra mientras se trabaja en ella para espantar a entes potencialmente dañinos transmutados en serpientes o espinas, la gente al llegar del monte se ahúma antes comer e interactuar para no enfermar.

Esta misma lógica retumba en el mundo del bosque y en el de Angoteros; quién porte humo en su cuerpo, o se haga de aquella esencia, protege, más no controla. Y así como Santiago es *amu* de su niño, el *amu* del bosque se alimenta de humo y no deja de proteger a la gente, principalmente, a la gente de Angoteros. Esta noción de protección presente en la gente del bosque me conduce a pensar otra característica de los *sacharuna*; su militarización.

## **Militares en el mundo de los dueños del bosque**

Otra cualidad que remarcar en la gente del bosque es su posesión de armamento, aviones, lanchas, ejército y, sobre todo, casas blindadas. Aunque, los chamanes y legos que conocen a la gente del bosque no mencionan que estos se encuentren en guerra, sí se hace referencia al poder bélico del *amu* del bosque.

Como ya se ha visto en capítulo 2, la última década del siglo XIX y las primeras cuatro del siglo XX han sido una constante riña bélica entre peruanos y ecuatorianos. Peñafiel, no quiso inmiscuirse directamente en el conflicto; sin embargo, sus acuerdos con militares peruanos, al igual que todos los patrones caucheros de la época, lo involucraba como uno más en la riña (Faura 1964, 371; Moreno Tejada 2016, 8). Quizá la manifestación más fehaciente de su poderío sobre las fuerzas militares fue su negativa a dejar que empleados suyos, la gente de Angoteros, marche a la guerra a pesar de las redadas que hacía la milicia peruana para hacerse de soldados. El servicio militar era obligatorio en la cuenca hasta la primera década de los dos mil, pero desde hace más de un siglo, la gente de Angoteros no participaba directamente en ella pues el patrón pagaba por ellos o los escondía. Son poquísimas las personas de Angoteros que hacen referencia al servicio militar sin que rememoren dolores espectrales y precipitadas fugas de cuarteles. Para Daniel Peñafiel no era necesario entrar en guerra, la sola coalición con militares le bastaba, pues hubo momentos en que el río Napo llegó a ser patrullado con su bote (Moreno Tejada 2016, 8). La superior capacidad bélica del Perú a lo largo de este tiempo (Stanfield 2009) mantuvo a raya muchas de las acciones productivas del patrón. No le era prudente inmiscuirse con su gente, le bastaba prestar una de sus lanchas.

Los elementos arriba señalados me permiten intuir que la analogía entre el *amu* del bosque con el patrón cauchero es posible. Recojo cuatro elementos que a mi parecer son determinantes al considerar el momento de imaginar este escenario. El primero tiene que ver con el carácter paternal del patrón y con la cualidad protectora del *amu* del bosque. Segundo, el escenario en el que ambos fluyen (casas, pueblo, animales) son los mismos. Tercero, para ambos el humo determina su precondition para la interacción con otros. Y, cuarto, tanto los *sacharuna* como los patrones conservan un poder por encima de demandas bélicas lo cual hace potencialmente guerreros, aunque no libren una batalla en particular.

Estos cuatro elementos fluyen en una realidad que la gente de Angoteros va formulando, entre otros espacios, a partir de experiencias oníricas y viajes siconáuticos.

### 3. Los sueños y su limbo al mundo real

En la sección 3 me abocaré a los sueños y a lo largo de mi presentación de datos trataré de mostrar que el mundo de la gente el bosque—un mundo intangible—es real en Angoteros. Una vez trabajada la realidad de este mundo, pasaré a considerar la importancia de los seres, las esencias vitales inmiscuidas en este mundo de realidades.

Una tarde en Angoteros, mientras conversaba con un amigo sobre el sueño y algunas de las implicancias de soñar con otras personas, entre bocanadas de tabaco, me dijo:

*Nuestro samay [alma] vive ahí adentro [de nuestro cuerpo]. Cuando no duermes ahí está y nos hace soñar cuando dormimos. Es ahí cuando parece que se retira, entonces, dónde estará. A veces, practico durmiendo durante el día y ¡frac! ¡Veo! porque quiero conocer quién está cerca [a su casa] de día. Luego me despierto. [...] Cuando descansas, el samay sale. Se puede entrevistar con cualquiera, con cualquier samay de los animales, otros también. Cuando yo muera nos vamos a entrevistar, en persona ya no pero sí en sueño. (LL, 39).*

Santiago, como muchos otros en Angoteros, no sale de casa si antes no ha sabido, por él o por alguien de su familia, de algún tipo de encuentro con el *samay* de otro ser en sueños. Los sueños son determinantes para comprender el día a día, son éstos el limbo entre un escenario carnal y la realidad en la que se discuten la continuidad de una existencia.

En el sueño el *samay* se despoja de la carcasa que recubre a un ser e ingresa en un plano en que los otros cuerpos, al igual que éste, se encuentran despojados de sus carcasas carnales sin que ello implique perder su forma humana. Es decir, siguen siendo cuerpo porque conservan la forma de su esencia como seres, sus intencionalidades siguen sin alterarse, y podrán comunicar aquello que vieron y sintieron una vez de regreso en el cuerpo. Al despojarse del cuerpo carnal no dejan de ser cuerpos existentes (Vilaça 2008).

A las personas que se encuentran en un sueño profundo se las suele referenciar como si estuvieran muertas; *wañuska*—les dicen. O también aquellas que súbitamente pierden conocimiento, agonizan con dolores espasmódicos, o se ahogan por una mala inhalación de aire, llegan a estar en condición de muertos, es decir, sin el cuerpo del *samay/alma*. Luego, a pesar de volver a mostrarse físicamente bien, se debe esperar unas horas o días en condición de muerto ya que la persona permanece como muerta en las historias de casa en casa hasta que se tenga certeza de que su *samay* ha regresado. Se dice que el alma está caminando por ahí y es necesario generarle algún tipo de protección, como transformar la forma de su *samay*

en una forma de ave, ya que de ese modo deja de ser vulnerable a los ataques de otros entes. *Se va volando pe, se escapa*—dice Santiago. La protección se alcanza una vez que se negocia ésta con el chamán. El chamán protegerá al *samay*, entre otras cosas, durante los rituales con *jayawaska*.

Las palabras de Santiago aún resuenan en mí al momento de pensar ese escenario. Escenario en el que la interacción entre los seres del cosmos se encuentra a condición de que ellos dejen de ser especies particulares para hacerse, al unísono, de un modo comunicativo; “humanos”. Esta comunicación, o sociabilidad, es real, cotidiana—sugiero—para la gente en Angoteros.

Viveiros de Castro, al abordar las bases lógico-amerindias del animismo propuesto por Descola, escribe que:

El juego de las semejanzas y diferencias es interno a una serie única, donde las especies naturales se diferencian entre sí tanto cuanto se diferencias de—y/o se asemejan a—la especie humana. (...) La humanidad no constituye una constante autónoma, pero sí la variable de una función, o sea, un punto de vista que puede ser asumido por cualquier especie. La función, ella misma, no es sino lo que llamamos realidad. (Viveiros de Castro 2005, 341)

Viveiros de Castro es claro en su abstracta reflexión. La realidad *napuruna* que conocemos como tal no está en la interacción humana—aclárese; la humanidad de Occidente—, sino en aquella interacción que es posible entre diferentes especies que al generar diferencia en entre sí son similares (animales, espectrales, fenomenológicas) y que al asumir un punto de vista se asumen a sí mismas como humanas, ingresando así a una sociabilidad de tipo humano, la serie única dominante. La intencionalidad y conciencia de los seres que pueblan el universo se antepone a su carcasa, al cuerpo que portan, incluso si estos, como en el contexto de la gente del monte, son cuerpos etéreos, impalpables.

Lo que pretendo resaltar acá es la intención de comprender el mundo no visible en Angoteros como un escenario real en el que los acontecimientos que se suceden tienen efectos directos en otros momentos, igual de reales, en el mundo al que los foráneos llamamos: visible.

Conocer a otros seres a través de los sueños, verlos desnudos sin su carcaza habitual no es exclusividad de un chamán o de algún experto soñador. Soñar es una facultad de la gente de Angoteros y de muchas otras familias en el alto, medio y bajo Napo. Sueñan todos y solamente algunos comparten su sueño de la madrugada, a la hora en que la *kuñuska/masato caliente* es servida en familia mientras el día se levanta.

### 3.1 Soñar y cazar

Partiré afirmando que los sueños que se cuentan son aquellos malos, aquellos que potencialmente serían interpretados como una enfermedad, una mordedura de serpiente, una pérdida de dinero o comida, o una muerte. Se habla de estos sueños para revertir su efecto. Sin embargo, “*si te sueñas bien no debes comunicar. Ya cuentas después pe, cuando el sueño ya está...*”—dirá un lego. Si callas un sueño es para que se dé, por ello los buenos sueños pocas veces llegan a saberse. Los buenos sueños giran en torno a la posibilidad de contar con algún favor en la provisión de alimento, noticias de dinero o visita de los antiguos y familia, principalmente.

Una mañana, cuando angustiado acudí a mi vecino para consultarle sobre un sórdido sueño mío—uno en que un jaguar me destripaba—, éste me dijo que soñar que un otorongo negro destroza tu cuerpo es buen sueño, es que vas a recibir visitas. Días después, fui a buscarlo temprano para compartir una *kuñuska*. El sol aún se mantenía bajo. Al llegar a su casa me dijeron que Santiago había salido al bosque de caza muy temprano, tras tomarse dos tazones grandes de *kuñuska*. Quedé sorprendido pues habíamos quedado en salir a buscar animales al día siguiente. ¡Se me adelantó! ¿Se molestó? ¿Soy de mala suerte? —imaginé varias posibilidades en busca de una respuesta lógica a su actuar. Esperé algo inquieto a lo largo del día. Por la tarde apareció con una huangana en el lomo. Al verme, dijo: “*he soñado bien. Una señorita me quería llevar a su casa. Esa sachawarmi. Eso era para encontrar animal. [...] Su alma (la del animal) ya tenía destino, yo solo tenía que andar y solito se va presentar. Por eso mira lo que encontré*”. Ahora entiendo que, si yo hubiera encontrado a Santiago y me hubiera contado de este sueño antes de su salida al bosque, estas líneas no hubieran existido.

La joven mujer con la que Santiago se entrevistó en el sueño era la *sachawarmi*, la mujer de la selva, y en su encuentro ella le invitaba a caminar por su casa (próxima a la colpa) porque el cuerpo de un animal estaba listo para él, ya no tenía *samay*. Santiago tenía la certeza que su salida al bosque no era una expedición con probabilidades, sino, y sin dudarle, fue a recoger la carne dispuesta para él. La entrevista—por usar la misma palabra con que me contaron la experiencia—que Santiago tuvo con la *sachawarmi* fue tan real como lo fue la conversación que tuvo conmigo al caer la tarde, en su casa mientras contaba los detalles de su expedición en el bosque entre sorbos de masato.

Con las experiencias anteriores, pretendo mostrar que la realidad en la que se mueve la gente de Angoteros no es la misma que Occidente demanda como real. De hecho, la interacción con los entes del bosque, al ser un acontecimiento fáctico es posible a todos, es decir, tanto legos como chamanes pueden acceder a este mundo en el que es su *samay*, despojado de su moralidad corporal, su *aicha carne*, la que experimenta interacciones con otros, en este caso, con el *sachasamay*<sup>43</sup>. Es el sueño una experiencia real, más aún especial y, sobre todo, cotidiana.

Sin embargo, comprender el sueño en la dimensión de la cotidianidad de Angoteros demanda explorar la noción de cuerpo en su dimensión carnal y otra no tangible. Por ello, considero que tratar sobre el *samay* es determinante para aproximarse a cuerpos que portan memorias.

#### 4. Samay y persona

Hasta ahora he traducido *samay* de la manera más convencional en que es referida en Angoteros; alma. De hecho, las dos palabras se entrecruzan en kichwa y en castellano, y cuando se explora sus raíces lingüísticas el camino no es extenso, y mucho menos concreto. *Samay* es alma<sup>44</sup> pero no sólo. El *samay* de una persona está compuesto de dos elementos. a) El *samay*, tipo aliento, es el soplo que un chamán da a un/a recién nacido/a durante sus primeras semanas de vida. b) El *samay indisamay* (lit. alma del sol), es sombra, y es comprendida como la cualidad que ancla a un ser en la comunidad de Angoteros.

Todo elemento biótico tiene este último tipo de *samay*, la gente del bosque no porta un alma como ésta. A pesar de lo importante que pareciera ser esta segunda para la vida en la comunidad, está relegado a una mera referencia de existencia tangible. La palabra *indisamay* se emplea para referirse a trabajos físicos y cuando se pretende poner en consideración la raigambre de algo o alguien. La palabra *indi*, lleva implícita la noción de *angu* (raíz, vena, liana). En ese sentido, el *indisamay* es la versión más mundana, más carnal del ser, aquella que, en un segundo plano, permite la existencia biológica de un ser.

---

<sup>43</sup> Si se tradujera literalmente esta palabra perdería sentido semántico, pues mis interlocutores la usaban con total soltura cuando me traban de explicar el carácter del encuentro. En ese sentido, *sacha samay* hace referencia al contexto de un encuentro con gente del monte en el mundo invisible. *Sachay samay* no es sujeto, es contexto de encuentro.

<sup>44</sup> Alma. Del lat. *ánima*. 1. f. Principio que da forma y organiza el dinamismo vegetativo, sensitivo e intelectual de la vida. 2. f. En algunas religiones y culturas, sustancia espiritual e inmortal de los seres humanos.

Por otro lado, el *samay*, en su primera noción, permite la existencia en las dos dimensiones, una en el mundo de cuerpo y sangre y la otra en el mundo real, el no tangible. Por ello, pienso el *samay* como ese principio de vida, pero un tipo de principio que deja de sí donde se mueve, algo más próximo a una esencia. *Samay* es esencia más no sustancia<sup>45</sup>. En la caza, por poner un ejemplo clarificador, al buscar huellas de animales, se emplea la expresión; *ricuri paypa samay/estate atento a lo que dejó* [olores, huellas, pelos en ramas]. En otro espacio, cuando alguien se retira de su asiento, y el área ocupada aún permanece caliente se considera que el *samay* de esa persona aún está ahí. Se debe esperar un rato para volverlo a ocupar.

Intuyo que *samay* es más próxima a esencia; sin embargo, el *samay* no puede ser poseído por alguien o algo si es que éste no tiene una interacción de alteridad que le permita un reconocimiento de existencia. En ese sentido, el *samay* sólo cobra sentido en tanto haya alguien que lo muestre socialmente. El niño, al nacer tiene *samay*, pero es un *samay* débil (*indisamay*), aún no tiene esencia. El *samay* sólo llega a existir una vez que el chamán o un familiar sopla en el niño, animando de ese modo su *samay* (*esencia*). Sólo una vez que este pequeño ser puede ingresar en un mundo social es que su *samay* cobra sentido.

Los *samay* en el bosque, todos aquellos entes que subyacen a una carcasa siempre están interconectados socialmente con sus dueños y su colectivo. Todo en el bosque tiene, como ya se sugirió, un dueño, y por ende hacen parte de una comunidad. Los *amu*, no sólo se encargan de cuidar y dar atención a su gente sino también les permiten una presencia vital: les proveen de una esencia social.

Por lo tanto, sostengo que hacer referencia a *samay* implicada una doble dimensión de reconocimiento. La primera a una existencia esencial, y la otra a la presencia de la esencia social de un ser en una dimensión supra humana. Planteo que una posible traducción de la palabra *samay*, en este contexto—con fines académicos reflexivos—, sea la de “esencia vital-social”. Ello implica que donde se encuentre el *samay*, podrá ser percibido ya que deja evidencias (olor, calor, rastro, presencia) de sí.

Debo aclarar que el *samay* por el hecho de abstraerse de la carne no deja de ser cuerpo. Vilaça (1998), nos ofrece una aproximación a pensar el modo del alma, su imagen y presencia en el

---

<sup>45</sup> Esencia: Aquello que constituye la naturaleza de las cosas, lo permanente e invariable de ellas. Sustancia: Materia caracterizada por un conjunto específico y estable de propiedades (RAE 2017).

mundo más allá de la carne en un (modo) cuerpo. El *samay* no deja de ser cuerpo una vez que abandona el cuerpo. En los sueños las personas tienen su imagen y personalidad última. Los muertos que se ven en sueños conservan la imagen que tuvieron al dejar la carne. En el mundo del bosque y del río, los chamanes que llegaron a hacerse parte de esos espacios permanecen con la imagen del último momento en que estuvieron con vida carnal. Ese hecho de Angoteros es distinto a lo que acontece en el alto Napo donde las personas rejuvenecen en el mundo del bosque cuando se los ve en sueños (Kohn 2013, 3153).

Las personas muertas conservan el *samay* esencia. Aún conservan sus imágenes y son claramente referenciados una vez que se encuentran con sus familiares en los sueños. Éstos, al igual que los *supay* poseen la misma esencia para que fluyan en el mundo de los *sacharuna*. La consideración del *samay* como cuerpo, con una capacidad de movilidad entre el mundo de la gente de Angoteros y la gente del bosque y del río, me permite pensar en un escenario real sobre el cual se definen la vida y la muerte, procesos determinantes para la existencia de una persona. Es en este mismo escenario que hallamos los cuerpos de los dueños y *amu* del bosque y río.

Finalmente, queda decir que el *samay* esencia es la condición que permite la interacción en el mundo de los *sacharuna*, un mundo real para la gente de Angoteros. Comprender la realidad de la gente de Angoteros implica entonces adentrarse en un escenario [académicamente] abstracto donde es posible encontrar momentos de un tiempo en el río o en el bosque en los cuales los *samay* interactúan hasta el presente. Lo abstracto de este escenario no desmerece su potencial condición de multinatural, pues, es en este mundo donde se encuentra no sólo la gente del bosque o personas de Angoteros únicamente, sino también animales, plantas y fenómenos climatológicos.

## **Conclusión**

A lo largo del capítulo 3 me he aproximado al mundo de los *sacharuna*. En éste cualifiqué a algunos de los *sacharuna*—*sachawarmi*, *sacharuna*, *yashingo*—, quienes son de ayuda para comprender momentos y personajes del tiempo del caucho en el medio Napo. El contexto de interacción de los *sacharuna* con la gente de Angoteros es un escenario real para ambos. A la gente de Angoteros les es posible acceder a este mundo a través de los sueños y es en ellos que se conoce la condición primigenia de existencia: la esencia social del ser, el *samay*.

Mostré que los *sacharuna* y los sueños dan cuenta del escenario real en el que se mueve la cotidianidad de las personas en Angoteros. Por ello, las memorias que se pretenden encontrar en esta tesis, al ser reales, las buscaremos en este escenario del mundo de los *amus*, en el mundo del bosque. Es en ese sentido, la necesidad de aproximarnos, en el capítulo 3 al mundo de los dueños del bosque y las condiciones de *samay* y *supay* responde a mi intención de conocer la interacción dentro de éste. Los elementos presentados en el capítulo 3 nos colocan de algún modo en el plato de las posibilidades de pensar memorias en la Amazonia; sin embargo, no son necesarias para conocer la condición particular que se vivió en Angoteros. Entonces ¿Qué le es particular al medio Napo, en Angoteros, para alcanzar a conocer cómo se vivió el comercio cauchero de fines del siglo XIX e inicios del siglo XX? La respuesta a esta pregunta la trabajaré en el capítulo a continuación.

## Capítulo 4

### El medio Napo cauchero en la lancha del *yakuruna*

En el capítulo anterior mostré que el mundo de los dueños del bosque enmarca un escenario real para la gente de Angoteros y es en este mundo donde es posible hallar algunas analogías que guardan en sí momentos sucedidos en el medio Napo. En el capítulo a continuación me centraré más en la gente del río, los *yakuruna* y las lanchas de los *yakuruna* para dar cuenta de la memoria de un momento del Napo. En el capítulo 4 sostengo que es en el imaginario de la gente del agua, los *yakuruna*, y principalmente en lo que acontece alrededor de la lancha del *yakuruna*, donde yacen memorias del medio Napo cauchero, puntualmente sobre D. Peñafiel, patrón cauchero en Angoteros a inicios del siglo XX. Estas imágenes son posibles conocerlas en rituales con *jayawaska*. Con esto pretendo alcanzar más evidencias para soportar mi argumento general de que la memoria del episodio cauchero del medio Napo está impregnada en el mundo de los dueños del bosque y del río, y el flujo analógico de significado por el que discurren las imágenes del caucho hace posible una aproximación a estas memorias a través de textualidades alternativas manifiestas en rituales con *jayawaska*.

De ese modo, con datos etnográficos, en una primera sección del capítulo caracterizaré el mundo y las dinámicas de los *yakuruna*, la gente del río. Sumergirme en el río me demanda también una aproximación a los viajes *siconáuticos* de legos y chamanes a lado del *kuraga* de la *jayawaska*. En la segunda parte del capítulo mi interés se centrará en el chamán, su interacción con la gente del río y su ambigua atención para con la gente de Angoteros. Finalmente, en la tercera parte analizaré todos los elementos encontrados alrededor del imaginario de la lancha de los *yakuruna* y el flujo analógico de significado de Wagner (1989).

#### 1. La gente del agua: los *yakuruna*

Los *yakuruna* son la gente del río, son *supay*. Son varios y están dispuestos jerárquicamente a orden del poder de la madre o *amu* de los *yakuruna*, a quien algunos también llaman el rey del río. El *amu* del río es una anaconda, también es una persona, y tiene la forma de una lancha en la que alberga a varios otros *yakuruna* que hacen parte de la tripulación. En Angoteros, los *yakuruna* tienen lanchas grandes que cargan enormes cardúmenes de peces guardados en costales y dispuestos en almacenes. Hay cardúmenes de peces de todas las variedades y sólo pueden ser liberados por medio de una negociación entre el *amu* de la gente del río y los chamanes.

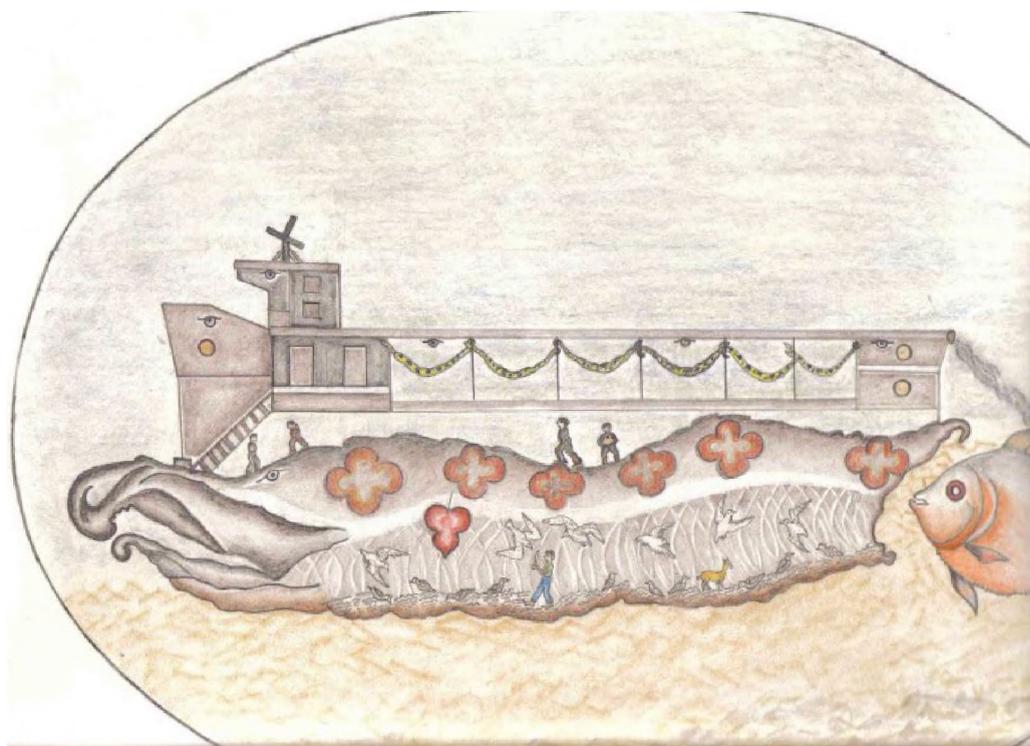
Ingresar a la casa (lancha) del *yakuruna* es como ingresar—narra el chamán—al palacio de justicia en Iquitos. Demetrio cuenta que ahí, en la lancha, tienen un buen generador de luz, la luz adentro es bastante potente y su haz se refleja en las paredes. Ahí las *taricayas* son como sillas y el *zúngaro* es como una banca. Los guardianes de la lancha son los *lagartos* y los *bufeos*, caminan en cubierta atentos a lo que suceda a las orillas del Napo. El *amu* de la lancha tiene como su sombrero a una raya y a las doncellas como sus machetes.

*... Esos yakuruna son como nosotros, así igualito. Son gente. Los días domingos toman su cerveza, su pisco, su wiski. También toman masato. También tienen mujer. Su madre [amu] del río está en su lancha, con su sombrero, en su hamaca. Eso no se mueve de ahí. Ahí queda. Manda su gente para que haga su tarea, para recoger esos samay (...) negocio no es con tripulantes, su amu [yakuruna] ya conversando con ese brujo antes, por eso es sorprendido. Ese yakuruna esperando a la gente para llevarle. (AC. 63)*

Al igual que la gente del bosque, la gente del río connota un colectivo. Los *yakuruna* son varias personas cuyas dinámicas giran alrededor de lanchas, varias lanchas que navegan a lo largo del río Napo. Su color varía en función del tipo de pellejo que tiene su *amu*, la anaconda. Hay lanchas de color negro, algunas de color verde y otras moteadas/*murú*. A pesar de que se las referencia como animales, es decir, como anacondas, una vez que se oye de éstas, se las ve como personas y tienen apariencia de lanchas.

Las lanchas de los *yakuruna*, por las noches, atracan en los puertos de las casas para recoger a los nuevos tripulantes—nuevas esencias vitales de personas de río arriba—que previamente han sido transados por el chamán ante el *amu* de la lancha a cambio de peces. Sus ayudantes, los *bufeos* y los *lagartos*, husmean las orillas del Napo y las palizadas en medio río en busca de *esencias vitales/samay* que, a condición de intercambio, han sido dejadas por los chamanes para la lancha del *yakuruna*. Los *yakuruna* navegan en busca de más tripulación para simplemente poseerlas pues esta última no tiene tareas concretas.

Figura 4. 1. La lancha de los *Yakuruna*



Dessin de Miguel Caritimari Arirama. Achual Tipishca, 2003

**Fuente:** La lancha del *Yakuruna* en la tradición kukama (Rivas 2011)

Las anacondas, como dueños de la gente del río, son irascibles y fuertes, y al ser *supay*, el chamán las puede poseer; la posesión del *poder ushay* que portan los *yakuruna* es gloria para el chamán que logre dominar una de ellas. Si bien es cierto que poseer una anaconda es una labor complicadísima, una vez lograda, el *ushay* de la anaconda en manos del chamán le provee de una fuerza de protección casi ilimitada. Ésta es una fuerza que protege aquello que se encuentra acumulado, así como un celoso resguardo de la integridad del chamán (seguridad bélica privada). Esto abarca protección a la posesión de una lancha, en el mejor de los casos, una muy bien abastecida con almacenes de peces.

## **2. Mirando a la lancha en un ritual con *jayawaska***

Julián, un lego excelente narrador de historias, cuando fue convidado a compartir *jayawaska* con un chamán, le dijo que durante su recorrido *siconaúutico* por el lugar de Angoteros (ello implica río y bosque), había reconocido, río abajo, una gran lancha muy cargada de peces, con

un faro parpadeante y con varias olas en medio, que se acercaba a la casa en la que se encontraban. La lancha era de color blanco—contó Julián—y pudo ver a los peces, en sacos, arrumados en almacenes. Había una gran variedad de especies de peces, entre las principales estaban; gamitana (*Colossoma macropomum*), paco (*Myleus pac*), zúngaro (*zungaro zungaro*), taricaya (*Podocnemis unifilis*), bocachicos (*Prochilodus nigricans*), etc. Julián, con los ojos cerrados—entiéndase: en el ritual con *jayawaska*—, vio cómo la lancha se acercaba a la casa en la que se encontraban; las olas que anunciaban su aproximación lejos de causarle miedo lo envolvieron en curiosidad por la gente del río. Escuchaba las pequeñas olas del río justo en el puerto de la casa, sabía que algo grande se aproximaba.

Pasando a otro escenario, en el mismo viaje *siconaítico*, esta vez Julián escuchó el gruñido de una manada de huanganas en el bosque. El ruido iba en aumento y de a pocos pudo identificar la ubicación de las huanganas. Éstas se encontraban del otro lado del río, eran como veinte. Al parecer el dueño de las huanganas, en un descuido, había dejado al descubierto la ubicación de sus animales, y ahora Julián lo sabía. Al día siguiente cuando le contó al chamán su experiencia de la noche anterior, éste atinó a responder, con una sonrisa vacilante, que se trataba de su lancha [*ñuca yakuruna kan*] y que las huanganas en el bosque eran las que él había liberado [negociado] hace unos días. Ambas, la lancha y las huanganas, se encontraban en la misma realidad. Días antes de escuchar la narración de Julián, el mismo chamán que estuvo con él me invitó a un ritual con *jayawaska*.

Una nueva emoción me tomó por sorpresa mientras entraba en la casa de Jerónimo. Afuera la garua menguaba, la temperatura ambiente era perfecta. Adentro, la tenue y parpadeante luz amarillenta de un viejo mechero me dejó reconocer entre los remachados mosquiteros a un viejo chaman a quien yo no hubiera imaginado como tal mientras caminaba de mañana por el puerto barroso de la comunidad. Santiago, el chamán, había llegado junto a su familia. Su aspecto era corriente, vestía una camisa ligera, celeste, gastada y algo arrugada, su pantalón sin remaches le llegaba los tobillos y no mostraba signos de haber caminado por el barro en la mañana. Junto a Santiago estaba su yerno y frente a éste se encontraba Jerónimo dueño de la casa quien me invitó a tomar asiento junto a él. Estábamos sobre el piso de pona (corteza de palmera), tratando de traducir a jocosas experiencias nuestro cotidiano día. Marcelo, nuestro vecino, aún no llegaba. Su demora acrecentaba más mi emoción pues días antes yo le había acompañado a preparar el jugo de *jayawaska* que tomaríamos esa noche.

En la casa de Jerónimo, los niños y algunas mujeres ya se habían acomodado en sus mosquiteros a la espera del espectáculo que suponía ver a al chamán impartiendo, una vez más, un ritual con *jayawaska*. El escenario que tenían en frente se componía de cuatro adultos, con igual vestido al del chamán, un fogón en brasas, una pequeña botella de plástico con el jugo color caqui del *jayawaska*, una botella grande con aguardiente mezclada con agua, un pote de agua, y una bolsa plástica transparente con unos cuantos cigarrillos de mapacho envueltos en papelillos blancos sin filtro. Alrededor de Jerónimo aún estaban los cuatro tazones de masato que no se habían terminado en la tarde.

Ya entrada la tarde, Marcelo llegó. Caminó inmutable desde la puerta, su paso marcial lo antecedió hasta sentarse al costado de Jerónimo. Una vez cómodo, estalló en risas que nos envolvió a todos en aquella jocosidad kichwa. Con Marcelo en el grupo, la emoción me tomó nuevamente por sorpresa. Ya todo estaba listo cuando alguien advirtió que se debía apagar el mechero parpadeante. Santiago anunció que no prendieran las linternas pasara lo que pasara pues aquello podría molestar al dueño de la *jayawaska*.

Antes de comenzar, me lanzaron la última recomendación: piensa en eso que quieres, cuando veas al kuraga de la *jayawaska* le dices que te muestre eso que quieres ver—dijo Marcelo muy formal. No era la primera vez que me advertían del *kuraga* de la *jayawaska* y de las ideas o preguntas que debía guardar conmigo hasta el momento del encuentro. Semanas antes Jerónimo me contó sobre sus primeros encuentros con el *kuraga* y de cómo este le había mostrado el lugar exacto donde se encontraban las huanganas. Yo ya había pensado en mi pregunta, la había estado practicando para el eventual encuentro.

En las cuatro semanas que llevaba en la comunidad había recogido diversas versiones sobre los kuragas, los espíritus maestros del bosque, sus casas, sus lanchas, sus aviones, en fin; sus espacios, pero mi búsqueda—creía yo—tiraba a otro lado. Yo buscaba un imaginario del caucho en la cuenca media del Napo. Mis preguntas en amenas charlas, algunas de estas muy flojas, se reducían a qué habían contado los abuelos sobre el tiempo en que el caucho se hizo del Napo o cuáles eran las rutas de transporte de caucho. No me sentía convencido, por ello, en caso de alcanzar a ver al kuraga de la *jayawaska* en el ritual en la casa de Jerónimo, mi pregunta sería por esa memoria del caucho, aquella que yo consideraba complicada de hallar en narrativas.

Con el mechero apagado, la habitación se hizo de haces de luz que pasaban por entre la unión de maderas, bajo esas luces Santiago sacó de su bolsillo un vaso pequeño de plástico. Era de color rojo y parecía haber estado en más rituales que su portador. Yo seguía aferrado a mi pregunta esperando no olvidarla el momento en que llegase el kuraga. Santiago sopló humo de tabaco en el vaso e inició la ceremonia. Los que nos encontrábamos a su alrededor seguimos sus indicaciones y cubrimos nuestros cuerpos con el humo de los *mapachos*. Mientras nos soplábamos los haces de luz parecieron cobrar vida en la habitación, todo parecía fluir suavemente. El yerno de Santiago fue el primero. Tomó de un trago el vaso con *jayawaska* y antes de que sus expresiones de asco se hicieran claras, ya tenía frente a sí el mismo vaso, pero esta vez con el aguardiente de la botella más grande. Se le dijo que no olvidara su pregunta y con un chiste terminó su turno. Luego vino Marcelo. Jerónimo se abstuvo asegurando que como dueño de la casa nos cuidaría. Finalmente llegó mi turno, recibí el vaso y de un trago mezclé mi cuerpo con la esencia del *jayawaska*. Por unos segundos pensé que no sería buena idea tomar el aguardiente después del trago de *jayawaska*, pero antes de abrir los ojos, tratando de reconocer con rudeza el sabor y textura del jugo de la liana, tenía ya frente a mí el vaso con aguardiente. Lo miré, y una voz de entre los mosquiteros dijo: *“¡es para se pase su amargo, para que sea dulce pe wawki[hermano]!”*

Calculo que al cabo de unos veinte minutos un placentero hormigueo me cubrió. Abrí los ojos y la luna llena ya se encontraba afuera, los bordes de las siluetas de arbustos que alcanzaba a reconocer ahora estaban envueltas por una ligera línea tornasolada. Aquí vamos me dije. Aún tenía mi pregunta en mente. Las siluetas se disolvían en frente a mí, mis dedos aprendían a reconocer cómo mi piel húmeda se deshacía mientras la acariciaban. Abrí nuevamente los ojos y Marcelo pasó gateando delante de mí, iba a vomitar al borde de la casa. Luego siguió el yerno y finalmente yo. El vómito nos sumió en una debilidad placentera. El silencio se apoderó de la habitación, yo aguardaba el inicio de los cantos de Santiago, pero el silencio parecía poder más. Busqué una nueva posición hacia el lado de la habitación que no tenía pared. Los árboles del jardín se mostraban en siluetas rígidas que poco a poco, con el borde tornasolado se hacían lianas. Jugaban. El chirrido del bosque se intensificaba, poquito a poco se acercaba. Volteé para ver a Santiago, Jerónimo, Marcelo y el yerno, cada uno parecía haber ya equilibrado su cuerpo, estaban sentados, murmurando.

Cuando regresé a mí, aquellas lianas en siluetas ahora se aproximaban, algunas eran iridiscentes, otras simplemente las acompañaban. Tomé valor y lancé mi pregunta. Nadie me

escuchó, nada pareció suceder. Me dije que volvería a intentarlo, pero los colores, el juego, los chirridos me distrajeron. Sin embargo, antes de percatarme ya le estaba diciendo a alguien que quería entrar en el sueño de mi padre—él se encontraba a más de tres mil kilómetros del Napo. Yo seguía de rodillas, flexible, ocupaba el borde de la casa con el jardín en frente. Las lianas jugueteaban alrededor mío, nos elevamos, reconocí algunas casitas de la comunidad por lo alto y luego vi el Napo, la luna lo hacía completamente visible. Admiré el Napo, sus aguas iridiscentes surcaban. Y ahí estaba una lancha, surcaba. No le presté más atención ya que las lianas esperaban que les diera las instrucciones para llegar a la casa de mi padre. Hablaba con aquellas lianas como si lo hiciera con una persona. Así llegamos la boca del Napo en el Amazonas, vi el puerto de Iquitos. Luego el alto Ucayali y después el alto Urubamba y así seguimos y seguimos, en cada parada había nuevas indicaciones. Al final llegué al sueño de mi padre. Luego, la demanda de las lianas por instrucciones para visitar más lugares me hacía buscar otros sitios en los que quisiera estar. Pasamos por un amigo, luego estuvimos en el mar y finalmente regresamos al Napo. Nuestro retorno—el de las lianas y yo—fue difuso, calculé que había pasado menos de una hora, quizá por ello las fuerzas ya no nos daban para más.

Nunca escuché los ícaros de Santiago. Jerónimo había tomado cuidado del yerno que seguía tendido en el suelo, al parecer no había seguido una dieta previa. Marcelo nos miraba desilusionado ya que no alcanzó a conversar con el kuraga de la jayawaska. Los mosquiteros ya no se movían y la luna parecía estar en su máximo esplendor. Esperé unos minutos hasta que comprobé que podía caminar para regresar a casa. Santiago se puso a curar al hijo de Jerónimo que semidormido fue retirado de dentro del mosquitero. Antes de salir, me dijo que nos veríamos mañana.

Al día siguiente, cuando le pregunté al chamán por los detalles de lo que vi, me dijo entusiasta que la lancha que yo había visto era su *yakuruna* y que dentro de poco pasaría por la comunidad a dejar unos cuantos peces. Cuando escuché a Julián, días después, entendí aquello que me describía mientras yo trataba de comprender la dimensión de mi experiencia siconaútica. Queda decir, aclarando, que antes de viajar por sobre el río con las lianas de *jayawaska*, yo no lo había relacionado con las lanchas y los *yakuruna* como una figura, esto me fue posible sólo después de que el chamán me regalara una visión, su visión.

Comprendí, luego, que los legos en pocos de sus varios viajes siconaúuticos pueden ver en el río una lancha, o lanchas, surcando el Napo. Las descripciones de estas lanchas no difieren en

mucho, pues todas éstas tienen faros grandes parpadeantes, están bien cargadas de peces que llevan, hay gente caminando en el techo y pasadizos y, sobre todo, se aproximan a las orillas de la comunidad, entre olas, siempre surcando el Napo.

Más allá de las analogías que se puedan encontrar y que están presentes en las descripciones, el interés de pensar las lanchas en el Napo y su relación con el tiempo del caucho me conduce a su carácter voluble y etéreo como referentes de memoria si éstas son vistas como elementos del paisaje cargados de imágenes en el tiempo. No es extraño leer que contemporáneamente la antropología se ha aproximado a conocer la historia de pueblos amazónicos al margen la textualidad de Occidente, recurriendo al paisaje, a las narrativas míticas y diversas formas de cuerpos como textualidades. Sin embargo, en el contexto del trabajo que vengo desarrollando en la presente tesis, los elementos portadores de memorias—la metáfora de lanchas de los *yakuruna*—no son cuerpos son tangibles, y mucho menos aún, inamovibles. La cualidad etérea de las lanchas y las circunstancias siconáuticas en las que son experimentadas, me conducen a un escenario cuyas características cobran lógica al aprehenderlas bajo nuevos códigos textuales, impresas más allá de lo humano, en una realidad de entes.

Las lanchas sólo se dejan ver una vez que se recorre el río, o las orillas de éste, junto a las lianas de la *jayawaska*, personificadas en su *kuraga*. Las lianas conocen Angotereros y discurren sobre su espacio permitiendo a su acompañante (lego o chamán) conocer lo que está escondido a los ojos humanos—aclárese; una humanidad occidental. En el campo, la *jayawaska* personificada, portaba conocimiento en sus lianas. Este conocimiento—sostengo—es en sí una textualidad, accesible en un contexto ritual fenomenológico.

### **2.1 “Leyendo” *jayawaska*, la textualidad fenomenológica en Angotereros**

La *jayawaska*, cobra en este punto un sentido más de generación de lugares que el de una mística bebida sicotrópica. Intuyo que el *kuraga* de la *jayawaska* genera en sí imágenes análogas entre su discurrir sobre el río y su morfología de liana. Su modo de transcurrir sobre el espacio, por medio de lianas, en líneas, le inserta a uno directamente en el río y por asimilación a todo lo que en éste se sucede, y sucedió. Su movimiento habitante sobre el espacio, con líneas a través de lianas, teje ideas y memorias; reproduce imágenes cuyas significaciones son tomadas y trabajadas por los chamanes en ritos. La *jayawaska* genera un tipo de conocimiento y manifiesta una textualidad.

Ingold al aproximarse a pensar el espacio de los esquimales sugiere que;

[...] Para los esquimales, cuando una persona se mueve se convierte en una línea. Para cazar un animal, o encontrar a una persona perdida, se deja una línea de huellas por toda la extensión mientras se busca señales de otras líneas que puedan conducir a la presa. Es así que el país se concibe como un entramado de líneas que se entretajan y no como una superficie continua. [...] El esquimal se mueve por el mundo a lo largo de senderos de viaje. (Ingold 2015, 1483)

Ingold nos da luces para pensar el escenario de Angoteros de manera distinta. Son dos los elementos que aquí llaman mi atención. La primera es que las personas se hacen líneas (como el kuraga de la *jayawaska* que es, también, persona) y segundo, y no menos importante, es que esa línea se mueve a lo largo de senderos de viaje (en los rituales). Bajo estos dos alcances sobre nociones de movilidad y personalidad es que quisiera pensar la lógica de la memoria del caucho en Angoteros, pues es ahí donde las líneas se hacen personas mientras que entre los esquimales son las personas que se hacen líneas.

Chamanes y legos, en la comunidad, caminan y se mueven sobre el espacio haciendo líneas—siguiendo lianas—mientras son acompañados por el kuraga de la *jayawaska*. La esencia del *kuraga* es su conocimiento sin tiempo, movido en líneas y seguirle es seguir aquella línea cuyo tejido (habitar) no se inicia en el momento del encuentro sino es un acople a un movimiento ya iniciado sobre el territorio que en Angoteros es el flujo del río. Es decir que el conocimiento en líneas del espacio en la comunidad no conoce un pasado ni un futuro. Es, solamente, una imagen de ésta en el momento. En el kichwa del medio Napo, la palabra para liana, raíz y vena son las mismas; “*angu*”. La palabra *angu* implica movimiento y posición, y es característica de seres y cuerpos que aglomeran potencialidad social. *Angu* me aproxima más al río.

Cuando los chamanes ven al *kuraga* de la *jayawaska* caminan con él y ven al río, en uno de sus momentos—para el caso que nos entretiene; el momento del caucho de inicios de siglo. El momento visto se traduce en la imagen de las lanchas de los *yakuruna*. Los legos que logran conocer a este *kuraga* en sus esporádicas caminatas—en rituales nada extraordinarios—, también pueden referenciar la lancha del *yakuruna* con todas aquellas características del escenario cauchero de inicios del siglo XX.

Se cuenta, en esas cálidas conversaciones al caer del día y entre tazones de masato, que en las caminatas siconáuticas con el *kuraga* de la *jayawaska*, luego del primer contacto con la

esencia del *kuraga*—literalmente después del primer trago—, éste se acerca: “*viene sonando desde su cepa, tein, tein tein, tein, así viene sonando. Se le ve con jayawaska, sino nada.*” (EC.53)

Como he mencionado antes, todos los dueños del bosque tienen algún punto de residencia. El *kuraga* de la *jayawaska* yace en su cepa, en el monte, y de ahí parte para acompañar al chamán. El camino que hace el *kuraga* no se inicia en el espacio de reunión donde se encuentra el chamán, sino que pasa por quien pide acompañarlo para conocer. El *kuraga* caminará, le recogerá y le llevará a donde se le consulte, y en su andar, sin pretenderlo, atestiguarán a la lancha de los *yakuruna* en medio río, siempre en movimiento. El camino del *kuraga* se inicia en el bosque y en su zigzaguo alcanza el río. Es necesario considerar que mientras más metida en el bosque se encuentre la cepa de la *jayawaska*, ello es más próximo a la quebrada del Tambor<sup>46</sup>, el conocimiento del *kuraga* será mayor y la intensidad [tener una mejor experiencia cerca a la lancha] del viaje estará asegurada.

El *kuraga* del *jayawaska* es cercano a la gente de Angoteros, sin embargo, y a pesar de la proximidad y cotidianidad de la liana en la comunidad, “*la jayawaska, es conocimiento de los sacharuna, ellos se lo han apoderado, es de ellos, nosotros [la gente de Angoteros] no vemos*” (VC, 45). Hacer una separación cartesiana entre estas personalidades del bosque—el *amu* de los *sacharuna*, de los *yakuruna* y el *kuraga* de la *jayawaska*—complicaría innecesariamente nuestro propósito de comprender las líneas como portadoras de conocimiento. Por ello, planteo que veamos al *kuraga* de la *jayawaska* como una textualidad en sí misma del mismo modo en que se le refiere a ésta en Angoteros, un conocimiento. Este conocimiento es experiencia, es una aprehensión y discurre en líneas, siguiendo el trazo de las lianas, su modo de hacer líneas.

En ese sentido, caminar a lado del *kuraga* de la *jayawaska* siguiendo las líneas que éste traza, es una forma de habitar el espacio sobre el que la comunidad de Angoteros cobra vida. Las lianas durante el viaje *siconáutico* se manifiestan en personas y éstas, por su esencia de conocimiento portan experiencias amalgamadas de otros tiempos, y por la semejanza que la

---

<sup>46</sup> Como se escribió líneas arriba, la quebrada del Tambor ha sido determinante para el tránsito de mercadería y personas a lo largo de las últimas décadas del siglo XIX y las tres primeras décadas del siglo XX.

liana guarda con el río, es posible ver en ella imágenes del tiempo del caucho en el río a través de los barcos de los *yakuruna*<sup>47</sup>.

## 2.2 Las lanchas y los modos de conocerlas

Caminar con el *kuraga* de la *jayawaska* le permite al chamán conocer también a los dueños de las lanchas; las anacondas. La fuerza de estas últimas les provee a los chamanes de protección. Por ello pueden y deben hacerse de la *ushay/fuerza* de un *yakuruna*, es decir tienen que alcanzar a ser los *kuraga* del *samay* de una anaconda. Esto significa alcanzar la posesión de una lancha, aunque ello no implique que dispongan libremente de los costales de peces que se encuentren en ella. Las lanchas pueden o no tener peces—eso depende de la fiereza de la anaconda—sin embargo, la pertenencia legítima de los cardúmenes es hacia su madre, la anaconda.

A lo largo de mi estancia en el campo, hubo varios días sin pesca, y ante la constante falta de peces en redes y anzuelos, entre sorbo y sorbo de masato, jóvenes y adultos de Angoteros reclamaban que hoy en día no hay chamanes lo suficientemente fuertes para liberar aquellos cardúmenes escondidos por los antiguos *yacharuna*/chamanes. Contaban que en la desembocadura de la quebraba Correa en el Napo, en Correa Boca, está la lancha de Tobías Coquinche, un antiguo *yacharuna*, muerto ya, pero que aún vive dentro de su lancha.

---

<sup>47</sup> En Angoteros se sabe del árbol de los peces. Éste narra que *Apustulu* el hermano mayor de los hermanos míticos hizo una red para pescar los peces que él había creado. La red era de *chambira*. A más de esta red, fabricó otras tres herramientas para la pesca; una balista, una *wami* (trampa con palos en forma de embudo y amarrados con lianas) y una *wishinga* (una red en forma de cono invertido atada con lianas). En aquel tiempo un cedro de árbol contenía a todos los peces. Las venas (*angu*) de ese árbol eran como río. sus ramas eran como lianas colgadas, ahí vivían los peces en cantidad y *Apustulu* al conocer el árbol iba a pescar con su red ahí. Pero debía ser cuidadoso con su red de pesca pues al ser nueva no podía ser utilizada para cocinar ni cargar otro tipo de carne porque de lo contrario perdería su poder para la pesca. En la comunidad, los abuelos dicen que por eso tienen bastante cuidado con sus redes de pesca; han aprendido del *Apustulu*. Cuentan que antes había un ayllu, una familia a la que no le gustaba trabajar y pasaban los días tomando masato sin querer caminar para buscar carne. *Apustulu* tenía su ayudante y éste. que era *avisparuna*, fue capturado por la familia perezosa para que les dijera de dónde *Apustulu* conseguía sus peces. su comida. *Avisparuna* les contó del árbol y al ver que no podían pescar como lo hacía *Apustulu* decidieron cortar el árbol. Derribar el árbol les tomó más de un mes y una vez que lograron cortarlo no cayó pues estaba atado al cielo con una liana. Al verse en otro problema enviaron a la ardilla/*waywashiruna* para que cortara la liana pues tenía los dientes fuertes, como hoy en día, y para éste no sería un problema. Una vez cortada la liana, el árbol cayó llorando. Ya en el suelo, el árbol tomó forma de río. El tronco—*angu*—se hizo el río principal y sus ramas se convirtieron en pequeñas quebradas. las hojas se hicieron los peces que hoy vemos. Había de todo. Al enterarse, *Apustulu*, furioso, botó su abanico de plumas con punta de chonta, ésta se hizo raya. la que hoy hinca a la gente. Tiró también su *chumbi*/cinturón, ésta se hizo anguila. Arrojó más cosas en el río para que la gente no se olvidara que *Apustulu* quedó furioso al saber que había tumbado su árbol. *Apustulu* era posiblemente el dueño del río

... ahí está ese [Tobías], parece Patrón. Tiene... ujujuy! Cantidad de peje, de todo hay! Pero esos brujos de acá no se pueden sacar porque lo ha asegurado bien. No se puede hablar con él, pero antes, los viejos yacha [chamanes], se atacaban. Él tenía su ejército también y ha ganado a otros pero siempre le golpearon su lancha. Dicen que los rucus [viejos] han huequeado [agujereado] su lancha, por eso se puede escapar unos cuantitos pejes. Y eso se escapa a veces, por eso hay mijano<sup>48</sup>. Sino ujujuy! nada, no habría nada en este río (LL, 39)

Lo primero a remarcar, en lo dicho por Santiago, es que el chamán parece patrón y como tal es dueño de la lancha. La distancia entre el imaginario del patrón y la representación del chamán es un punto de partida para encontrar lo que le subyace a “la lancha”.

Las dinámicas comerciales caucheras en el alto Napo, entre otros factores, fueron posibles gracias a la facilidad temporal que los ríos ofrecieron para el transporte fluvial del material extraído del bosque (Kohn 2013, 3311; Moreno Tejada 2016, 13). A inicios del siglo XX el flujo de lanchas y comerciantes en la cuenca fue alto (Barclay 1998). Las lanchas transportaban vasta mercadería necesaria para la habilitación y las que se generaban con ésta.

La navegabilidad del medio Napo permitió el ingreso de lanchas de considerable tamaño que a lo largo de sus viajes derrochaban opulencia cauchera (Stanfield 2009, 208). La potencia de las luces reflejadas en el agua se dejaba ver a lo largo del río. El imaginario de aquella época aún se encuentra presente hoy en el mundo de los *yakuruna* cuyas lanchas son reconocidas por su luminosidad y su fiereza (olas) al momento de orillarse hacia Angoteros.

A más de ello, es importante notar que las lanchas que navegaron el Napo, y varias otras cuencas del Amazonas, eran impulsadas por vapor. Las lanchas y el vapor se recreaban la una a la otra en el escenario ribereño de la amazonia. Independiente del tamaño de la embarcación, una columna de vapor anunciaba la llegada del patrón o un algún tipo de comercio cauchero. El vapor de las lanchas conserva similitud con el humo del tabaco también empleado y detentado por el patrón. Párrafos arriba, las palabras de un chamán nos dejaron saber que los *sacharuna* se alimentan de humo. En el kichwa de Angoteros, el humo y el vapor son uno; *kusñi*. Y es precisamente el *kusñi* la cualidad indiscutible de la gente del bosque. Con todo lo anterior, intuyo que la asociación de las imágenes alrededor del *kusñi* nos aproxima una vez más a pensar un momento, una memoria en el río.

---

<sup>48</sup> Expresión loreana para referirse a la migración estacionaria de distintas especies de peces para desovar en las cabeceras de los ríos. A lo largo del año se pueden contar hasta cuatro momentos de migración. En el Napo, éstas se inician en la boca del Curaray y alcanzan la boca del río Aguarico (Figura 2. 1.).

Las experiencias en y con lanchas marcan la vida de la gente en Angoteros. Hacia los quince años, por ejemplo, los jóvenes aspiran trabajar y ser tripulantes de las lanchas comerciales. Son reclutados a pedido de los padres y muchas veces el trabajo se prolonga hasta por un año. Constantino, un amable napuruna cuarentón, narró que cuando él estaba en sus diecisiete, su patrón, dueño de una lancha, le salvó de los militares pagando por él. Era temporada de reclutamiento militar, y él junto a otros no sabían qué hacer para escapar, pero el dueño de la lancha los cuidó y protegió. Estos experimentaron la esencia de un patrón como lo hicieron sus padres y por ello, hoy, cualquier tipo de referencia a patrón connota en sí una clase de cuidado y es, obviamente, el cuidado que tienen hacia los peces que se encuentran en las lanchas de los *yakuruna*.

Hacer referencia a las lanchas de los *yakuruna*, incluso si estas son de chamanes ya muertos, connota posesión, aún si se trata de cardúmenes en reclusión, aislados en costales y confinados a los lóbregos almacenes de las lanchas. La reclusión de los cardúmenes implica, según cuentan, una limitada circulación de peces en el Napo de Angoteros. Se hizo común decir que un pez escapó del costal (del de los *yakuruna*) cuando caen en la red unos cuantos peces. Por ello, para pescarlos se requiere, no sólo de habilidades en el uso de la *tarrafa/atarraya* y otras tecnologías sino también de una buena gestión intraespecífica a nivel cósmico del político chamán.

### **2.3 Las posesiones de los *yakuruna* en intercambio**

Negociar un intercambio demanda una ágil intervención del chamán ya que éste puede morir en el intento si no es intuitivo y aguerrido. Se sabe que por una sarta de peces se le demandará al chamán entregar un tripulante, una esencia vital, un *samay* a cambio. Se considera un *samay* negociado aquel cuyo cuerpo cae en el río y desaparece sin más; por el contrario, los cuerpos ahogados y encontrados son *samay* que simplemente no han sido negociados, puesto que, además de tomar la esencia vital a cambio, los *supay* del río demandan sangre, es decir, un cuerpo carnal. La búsqueda de aquellas esencias vitales para el intercambio lo hace el chamán. Su labor implica andar, vagar río arriba y abajo, fuera del territorio de Angoteros hasta encontrar a las débiles esencias vitales descuidadas y negociarlas.

La demanda de los *yakuruna* por tripulantes nuevos es no es un hecho ajeno en el Napo, pues ésta ya se producía en el tráfico de poblaciones indígenas en el Napo a inicios del siglo XX. Si bien es cierto no se trataba de personas de Angoteros, el patrón Peñafiel traficó con

poblaciones indígenas del alto Napo para las estradas de caucho en otras locaciones. Éste no fue el único pues es bastante conocido el traslado de poblaciones de habla kichwa del alto Napo a lo largo de la Amazonía, al río Tambo en el Alto Ucayali (Karsten 1998, 134), al alto Madre de Dios (Rummenhöller 2003, Paredes 2009, 257) y otras áreas en Colombia y en el Brasil (Stanfield 2009, Moreno Tejada 2016, Foletti 1985, Muratorio 1987, Barclay 1998).

A inicios del siglo XX, subir a las lanchas caucheras—lanchas de casas comerciales demandadas por los productores de caucho (Barclay 1995, 142)—no implicaba retorno. Los cuerpos y principalmente los *samay* se perdían, no eran vueltos a ver en el puerto del patrón. Caucheros ecuatorianos estaban dados a este comercio y su destino principal eran las estradas en el Putumayo y el mercado de Iquitos. Hacia el Putumayo, la gente comerciada era llevada a través de varaderos en los puertos del Napo, uno en la boca del Aguarico (Foletti 1985, 166), otros en la boca de la quebrada Santa María y otro en Angoteros. Desde estos tres puntos, por medio de caminos y cruzando el río Tambor, es que se alcanzaba el Putumayo (Moreno Tejada 2016, 8). En todos estos espacios-puertos, los *napuruna* que trabajaban con Peñafiel atestiguaron el comercio de gente del alto Napo, pues era parte del negocio gomero el patrón (Barclay 1998).

El chamán, hoy en día, requiere hacer un viaje para conseguir aquellas esencias vitales para el intercambio de peces con el *amu* de la gente del río. Si el chamán intentara generar un intercambio con cuerpos y esencias vitales de la gente de Angoteros esto le acarrearía cuestionamientos a la efectividad de su *ushay*, y por ende a su esencia como tal, por ello el chamán debe caminar fuera de la comunidad en busca de esencias vitales ajenas. Ahora bien, los cuerpos que desaparecen en Angoteros, son, en efecto, el negocio de chamanes, pero de chamanes de río abajo, por lo general los chamanes cocama (AC, 63).

Por otro lado, y de modo complementario, es necesario considerar una idea muy extendida en Angoteros; la abundancia de peces. “[...] Si los pejes estarían sueltos, ¡chuta!, no habría río. Todo, todo estaría con pejes, todo se moriría porque no puede estar mucho acá.” (LL, 39). Al igual que con otros animales en el bosque, como la huangana, la abundancia condensada en el barco de los *yacuruna* no puede ser abundancia en el espacio de Angoteros.

El Napo, en el sector de Angoteros, carece de peces, pero abunda en *yakuruna*. Tres veces al año hay *mijano* [del kichwa *mikuna* comida], esto es una migración de peces con huevos hacia las cabeceras de cuenca para su desove de temporada. El *mijano* es un pequeño

momento—tres a cinco días—de abundancia en que se ven cardúmenes enormes brincando sobre la película del agua camino a la cabecera. Previo a este *mijano* los chamanes realizan una ardua tarea de negociación que es sabida meses antes de la creciente del río. La abundancia en Angoteros es pasajera pues no es suya, sino de la gente del río.

La abundancia de recursos generada por Peñafiel pasó por entre los anhelos de la gente de Angoteros. Las actividades extractivas del patrón cauchero se percibieron mercantilmente pues la gente de algunas comunidades en el alto Napo (Foletti 1985, 183) y la gente de Angoteros especulaba que el trabajo de los *napuruna* le permitió al patrón tener bancos y dinero. Esta riqueza, al igual que los cardúmenes, no fue de disponibilidad de la gente de Angoteros. Quizá fue, a saber, innecesaria su posesión pues, en el relato mítico del árbol de peces, la apreciación de peces está condicionada por factores generados fuera del mundo de la gente<sup>49</sup>.

Entre el mundo de la gente del bosque y el mundo de la gente del río quien media las interacciones con la gente de Angoteros es el chamán. Su presencia permite una interacción de intercambio no proporcional en la que los unos se encuentran obligados a proveer a la gente de Angoteros mientras estos últimos, los chamanes, fortalecen la presencia de los primeros a lo largo de sus memorias, es decir, al reproducirlos en imaginarios del tiempo del episodio cauchero del Napo. Pensar la transacción de los chamanes con los *yakuruna* en Angoteros, intuyo, nos conduce a ver la imagen simbólica análoga que adoptan los chamanes del patrón cauchero, pero no de cualquier patrón, sino exclusivamente de Peñafiel cauchero.

### **3. El Chamán en el mundo de los *amu***

La figura del chamán ha sido amplia y críticamente trabajada en las etnologías con pueblos amerindios y de tierras bajas. Su presencia en la configuración y reconfiguración de mundos, así como sus cuerpos y su intermediación cósmica merecen una atenta mirada y no menos, una locuaz caracterización. Comparto las palabras de Eduardo Viveiros de Castro al considerar que “el chamanismo puede ser definido como la capacidad manifiesta de ciertos humanos de [1] cruzar las barreras corporales y [2] adoptar la perspectiva de las subjetividades no humanas.” (Viveiros de Castro 2005, 343).

---

<sup>49</sup> Para conocer más sobre los detalles del árbol de los peces consultar: Uzendoski (2012) y Mercier (1979)

Estos dos puntos que propone Viveiros de Castro; (a) el de atravesar barreras corporales y (b) la de adoptar perspectivas de subjetividades no humanas, me serán de utilidad para caracterizar al chamán en Angoteros y su posición frente a una memoria del caucho. Y aún más, pensar los escenarios en los que se mueve este chamán requiere—considero—de un alcance más. Entrando en el Napo, Kohn aporta un elemento determinante para pensar el chamanismo *napuruna*. En sus palabras, el “Amazonian shamanism cannot be understood outside of the colonial hierarchy that in part created it and to which it responds.” (Kohn 2013, 3452). Esto me lleva a considerar la diferencia, y el grado de ésta entre las jerarquías coloniales y las jerarquías bajo dinámicas de patronazgo a lo largo de la vida de los *napuruna* en el Ecuador y en Perú. Bajo estas nociones sobre el chamán amazónico es que pienso al *chamán* en Angoteros. Por ello considero su posición jerárquica en un mundo en el que se encuentra transmutado y no así enajenado, aunque sí personificado en el imaginario de una época. La cualidad principal del *chamán* es su conocimiento/*yachana* multidimensional del tiempo y momento de la gente de Angoteros, así como el mundo de los dueños del bosque y del río. El chamán alcanza a conocer una vez que logra mirar con los ojos cerrados. Como se vio antes, el chamán para ingresar en el mundo de los dueños del bosque anula su percepción visual para ver con la *jayawaska*. Arriba grafiqué también que el conocimiento de los dueños del bosque es la *jayawaska* en tanto su esencia y poder son su manifestación no tangible a los ojos humanos. Conocer, es decir ver, en estos mundos es su poder, su fuerza, la fuerza del chamán.

Feliciano, me contaba que para hablar con el *kuraga* de la *jayawaska* es preciso conocer. “[...] no cualquiera puede hablar, mirar; tiene que conocer...” (MN, 63). Conocer es en sí la fuerza del poder chamánico en el medio Napo. La noción de conocer en Angoteros, sospecho, no es un ejercicio cognitivo, sino más bien se conoce porque se tiene fuerza. *Ushay* es la palabra en el kichwa de Angoteros para referir ese tipo de fuerza que no yace necesariamente en el cuerpo o en un conocimiento, sino en la ausencia de temor a mirar con los ojos cerrados, lo que implica moverse más allá del presente/*cuingaimanda* [es el verbo en kichwa]. *Ushay*, se aplica directamente a la esencia vital de una persona, a su *samay*, y por lo tanto es transmutable en cuerpos; los chamanes tienen *ushay*, y también los dueños del bosque.

Los *yacharuna* más fuertes han sido cultivados por sus padres. La protección contra entes de esencias vitales poderosas, así como su proximidad hacia chamanes reconocidos y, principalmente, las dietas y comunicación con y por medio de la *jayawaska* hacen parte del

poderoso cuerpo chamánico desde una corta edad. También hay quienes optan por ser chamanes una vez adultos, pero a estos últimos, a pesar de su eficacia, no se les llega a considerar con mayor fuerza de aquellos cuya formación se hiciera desde la niñez.

A lo largo de una vida, el chamán cuenta primero con el *ushay* obsequiado de un chamán más viejo y luego, durante su aprendizaje, encuentra algunas otras fuerzas que asimila para sí. Las más pretendidas son el *ushay* del *sacharuna* y del *yakuruna*. La primera es el poder por sobre los demás, aquella que les vale para recocer y tratar todo tipo de *paju*<sup>50</sup>, para lo cual requieren un libre acceso, casi con exclusividad, a los varios mundos que confluyen en el espacio de Angoteros. La segunda provee de una seguridad infranqueable, algo así como un blindaje militarizado. Estos *ushay* son el *sachasamay* (la esencia del bosque—bosque y río—, esencia no humana), y se alcanza tras mostrarse intrépido ante las pruebas, principalmente frente al mundo que sorprende [*cuingaimanda*].

La posesión de un *ushay* fuerte amerita y demanda evidencias. Los chamanes de Angoteros, están obligados a demostrar constantemente que su fuerza es superior, deben exhibir que aún son *kuraga* de su gente [los espíritus que poseen] y sobre todo deben exponer su fuerza en el mundo más allá del de Angoteros, en negociaciones y conflictos no mundanos.

### 3.1 Chamanes y *yakuruna* rivalizados

Los *yacharuna* sobreviven en pie de guerra en el mundo no visible. Ya desde mucho antes lo estaban. Los *chamanes* de antaño eran más y tenían mayor poder en comparación a los actuales—comentan algunos viejos de Angoteros. Los ataques entre ellos son frecuentes y no tienen una enemistad en particular, sino simplemente la pretensión de probar quién es mejor, quién somete mayor número de gente [del bosque y río], y quién posee las mejores armas de guerra, lanchas, yates y aviones.

El escenario del enfrentamiento es el bosque, pero con mayor frecuencia lo es el río. Es ahí donde yacen sus lanchas con paredes blindadas y bastante bien cargadas de armamentos y peces. En el bosque tienen algunos almacenes de armas (entre metralletas y misiles) y con sus aviones de guerra sobrevuelan la comunidad cuidando a las personas de Angoteros. Por las noches, los chamanes suelen viajar en su yate, con un motor de 200 caballos, a lo largo del

---

<sup>50</sup> El *paju* es una afección chamánica y de otros cuerpos sobre la carne y *samay* de la gente de Angoteros. Es descrita como unos dardos—virotos se llaman—que puede ser manifiestados una vez que el *samay* de la gente está siendo manipulado en otros mundos.

Napo. En recurrentes ocasiones visitan con sus soldados a sus compadres—su extensa parentela afín—para ver si hay alguna amenaza de *supay* merodeando la casa. Sus soldados son entes que fueron reclutados en sus andanzas en el monte y río: son *supay*. Su ejército no es homogéneo, algunos de sus combatientes son esencias vitales de jaguares, serpientes, águilas, ardillas, lagartos y así por delante. El chamán, *kuraga*, como general de guerra, ordena ataques, ejecuta planes de protección a favor de sí ya que se encuentra en constantemente asecho.

En la celebración de *Hatun Puncha*<sup>51</sup>, fiesta *napuruna* por pascua, todos nos juntamos en la casa de la fiesta por varios días, casi una semana. Era el momento perfecto para escuchar a los viejos contar sobre esas guerras y sus protagonistas. Uno de los ancianos contó sobre un chamán que de adulto recién se hizo sabio, y que obtuvo poder de otro chamán. Este chamán adulto no era fuerte del todo, pero aun así se midió con otros dos *yacharuna* en diferentes momentos. El primero de estos, un chamán desde niño, lo destruyó en una sola noche. A los dos días lo llevaron seis horas río abajo para que otro chamán lo sanara. Se recuperó y meses después molestó a un segundo *yacharuna* que también había obtenido su poder desde niño. Por segunda vez, Walter, el chamán quisquilloso fue destrozado. Su barco estaba agujereado y no tenía ningún arma ni otra pertenencia. Por segunda vez lo llevaron de emergencia a *Ingano*, la comunidad de su primo, el chamán que le atendió la primera vez. Ahí fue atendido por unas cinco semanas sin poder recuperar—con lástima—su fuerza de *yacharuna/chamán*, tuvo que contentarse con la sabiduría de plantas para sanar sus lesiones. El segundo chamán que destruyó a Walter cuenta que la lancha de este último no servía para mucho, quizás él no la había comprado, sino que el maestro que le había dado su poder, se la había “donado”.

Esta guerra se hizo épica. La volvimos a escuchar en varias ocasiones alrededor de un tazón de masato. Una vez más, la lucha entre chamanes a lo largo del río se dibujaba entre bromas en el mundo presente de la gente de Angoteros, y no por ello sus enfrentamientos cesaban en el mundo de la gente del río y del bosque. Aquella narración trajo a mi mente un mejor panorama para comprender los enfrentamientos entre caucheros ejecutados por gente que trabajara para estos en el Napo de inicios del siglo XX (Barclay 1998, 147).

---

<sup>51</sup> Hatun Puncha o Pascua, es la celebración de la semana en que se recuerda la muerte y resurrección de pacha yaya/díos y que a su vez marca el inicio de un nuevo año.

### 3.2 Chamán, traficante generoso

La atención que le ponen los chamanes a sus enfrentamientos no es distinta de sus habilidades para negociar con los *sacharuna* y los *yakuruna*. En el apartado a continuación no me referiré a los efectos aprendidos de un modo de hacer intercambio a las escalas de la era cauchera de la Amazonia, sino más bien a las posiciones que se asumen como propias en escenarios intercambiados.

En Angoteros, es el chamán quien necesita interceder en frente al *amu* del bosque para que autorice al *yashingo* y le deje apartar un par de huanganas de su corral—lo cual se traducirá en manadas de algo de cincuenta o sesenta individuos vagando en el bosque. Pero éste debe ser hábil al sacar huanganas. Si las saca pequeñas, las manadas que los cazadores encontraran serán flacas, pero si por el contrario, negocia por unas huanganas robustas, entonces las manadas que se encontraran en el monte tendrán bastante gordura, lo que es carne deliciosa y un cazador, y su familia, agradecida.

También es necesario interceder por peces. Páginas arriba describí el contexto en el que se encuentran los peces en las lanchas de los *yakuruna*, la imposibilidad de hacerse de un costal entero y el complejo pago que exigen los dueños de las lanchas por sus peces. El chamán, en el encuentro con los *yakuruna* para el intercambio de peces por esencias vitales, debe hacerse de una posición. Es él quien debe entregar los *samay* en intercambio. Es él quien debe buscarlas fuera de los lugares en Angoteros y presentarlas. Debe hacerse de una posición en el intercambio como antaño lo hacía Peñafiel en su difuso comercio de personas del alto Napo a las estradas caucheras en otras cuencas en el Perú, Colombia y Brasil. Me es útil recalcar que en el medio Napo la posesión de gente era la riqueza para la producción de los patrones (Barclay 1998, 210).

Con lo antes presentado, mi conjetura en este punto es que el chamán de Angoteros se mimetiza en la memoria análoga del patrón cauchero a lo largo de sus intercambios fluviales de personas del alto Napo durante las primeras décadas del siglo XX<sup>52</sup>. Si bien es cierto, el

---

<sup>52</sup> Las personas en venta llegaban a Iquitos, donde eran tazados y posteriormente incluidos en alguna lista propiedad de un cauchero, para llegar ahí era necesario abordar una lancha (Stanfield 2009). Me atrevo a sugerir con evidencia en los recuentos históricos sobre el tráfico de esclavos en Loreto, Perú, hacia 1910 (San Román 1994, Moreno Tejada 2016, García Jordán 2005), que Peñafiel embarcaba y desembarcaba su negocio en el sector de Angoteros, Santa María y la desembocadura del Aguarico desde donde alcanzaba las estradas en el Putumayo, área en que la Casa Arana compraba y estafaba por mano de obra para sus estradas. Es así que los puertos se hicieron referentes de ese flujo de personas, tal como hoy lo hacen los *yakuruna* a las orillas del Napo

negocio de personas traídas del alto Napo no era exclusividad ni mucho menos monopolio de Peñafiel, el modo en que este lo hizo fue y es relevante. Es necesario tener en consideración la protección de éste a la gente de Angoteros a pesar del constante flujo de personas comerciadas con otros patrones. Comercio que se iniciaba en los puertos, pues es sabido que los señores ribereños—como Peñafiel—tenían como centro de operaciones sus puertos (Barclay 1998, 150) desde y a donde llegaban los productos habilitados por las casas comerciales de Iquitos (Barclay 1998, 155). En ese sentido, tal como los *yakuruna* lo hacen hoy, los comerciantes en lanchas a lo largo del periodo cauchero de la Amazonía merodeaban las orillas del Napo, para traficar deudas y gente.

Me es importante remarcar que el comercio cauchero de Peñafiel fue movido por intereses eminentemente capitalistas acordes a la época. La protección que le preveía éste a la gente de Angoteros estaba condicionada por la rentabilidad que la acción le podría generar. Sin embargo, cuando se ve a Peñafiel a través del imaginario de los *yakuruna* y el chamán, éste pierde su proceder capitalista de la época y se transmuta más bien en un ser generoso y proveedor de protección paternal en Angoteros, un *amu*. Este poderoso modo de transfigurar la alteridad en Angoteros, da cuenta, entre otros varios elementos de la noción de *amor/llakina* que mueve relaciones bajo condiciones de parentesco a fin. Como se sugirió arriba, el patrón también era considerado un tipo de padre, un dueño.

### **3.3 La lancha de los *yakuruna*, un imaginario del caucho en el medio Napo**

Con los datos presentados anteriormente es posible conocer el imaginario contemporáneo sobre el caucho en el medio Napo en Angoteros de principios de siglo. Intuyo que el imaginario de las lanchas de los *yakuruna* es la principal configuración simbólica de similitud entre el tiempo del patrón cauchero en el medio Napo y el presente. Por ello, me atrevo a pensarla en modo memoria, así como su potencial textual en la que está referenciada.

Como ya vimos, para conocer la lancha de los *yakuruna* es necesario participar en un ritual cotidiano con *jayawaska* junto al chamán. En el ritual, el lego y/o el chamán tienen que ver la forma de alcanzar al kuraga de la *jayawaska* quien le permite caminar con él y de ese modo ver en el mundo de los dueños del bosque y del río. Una vez en el rito, es frecuente que la gente de Angoteros vea, desde la orilla, las olas que anteceden la presencia de la lancha del *yakuruna*. La lancha tiene un faro encima y viene cargada de peces almacenados en costales. En la cubierta están tripulantes, también *yakuruna*, que son identificados como los delfines de

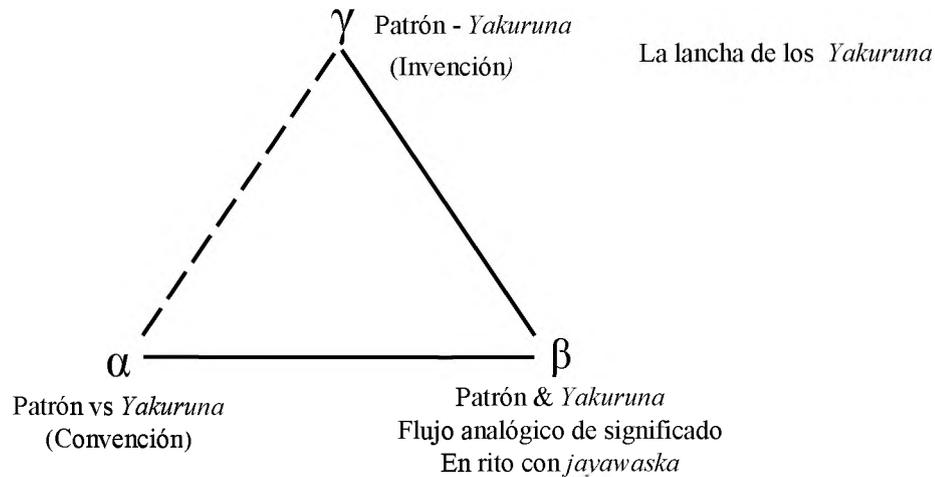
río, lagartos y otros supay. Las lanchas son vistas por las noches y los chamanes dan testimonio de que éstas andan por el río, y próximos a las orillas y en los puertos, buscando los *samay* que otros chamanes habrían negociado con anterioridad con el amu de los *yakuruna*. Algunos chamanes poseen un *yakuruna*, y cuando se trata de gente de río desconocido, los chamanes deben proteger a su gente con armamento y con la alteración del *samay* de una persona al transformarla en ave pues la rivalidad entre chamanes/*yakuruna* de río arriba y río abajo es constante. A su muerte, algunos de los chamanes, permanecen atados en sus lanchas a un lugar del río sin dejar que los peces almacenados huyan. Los *yakuruna* siguen vigilantes y circundantes en el medio Napo.

La lancha de los *yakuruna* es el núcleo de esta tesis y considero que si vemos a ésta bajo la propuesta de los flujos analógicos de Wagner (1989) nos adentraremos en la comprensión de este nuevo conocimiento de un momento en el río. Entonces, a la luz del esquema de invención metafórica de Wagner (Holbraad y Pedersen 2017, 89) veré tres momentos de la lancha de los *yakuruna*.

Como mostré páginas arriba, en Angoteros hay una idea concreta en que los *yakuruna* no comparten el mismo principio de existencia en el mundo con el patrón cauchero. Este primer momento lo llamaré  $\alpha$  y en términos de Wagner, por el método de obviación, esta sería una convención. El patrón, gente del pasado, es distinto de los *yakuruna*, gente en el presente. El patrón fue de carne y sangre, los *yakuruna* yacen en una realidad en la que no es posible palpar su sangre. En la cotidianidad narrativa de la comunidad, ambos pertenecen a momentos distintos y sus procedencias marcan su distancia.

Un segundo momento se da durante el rito con *jayawaska*, en el que el flujo analógico de significado entre el *yakuruna* y el patrón cauchero (Peñañiel) se entremezcla entre sí adquiriendo el primero las características del segundo, y el segundo siendo representado ambiguamente en la figura de espíritus maestros. A este segundo momento le llamaré  $\beta$ , y su principal característica es la amalgama de momentos en un imaginario y su posible identificarlas a lo largo de la representación del *yakuruna* con y como patrón; pues la acumulación, la posesión de tripulantes, la capacidad de provisión de alimento y el tráfico de esencias vitales (personas) son características medulares para comprender ello. El chamán juega entre estas dos representaciones, tomando a veces parte autónoma en su participación.

Figura 4. 2. Esquema metafórico de la lancha de los *yakuruna*



**Fuente:** Tomado del esquema metafórico de Wagner.

La analogía de significado que se erige entre el *yakuruna* y el patrón cauchero recoge en sí elementos que fuera del tiempo lineal reconstruyen el imaginario de un acontecimiento. Ello me conduce a un tercer momento en la idea de Wagner. En éste, que llamaré  $\gamma$ , el *yakuruna* y el patrón cauchero Peñafiel se hacen un conocimiento y se retratan en la lancha de los *yakuruna* (Ver gráfico n° 4.3). En  $\gamma$  podemos conocer la invención del conocimiento sobre el patrón cauchero, y es a este nuevo conocimiento al que apelo para defender mi argumento general en esta tesis de que la memoria del episodio cauchero del medio Napo, entre la gente de Angoteros está en las configuraciones simbólicas de los dueños del bosque y del río, y en particular en la gente del río—los *yakuruna*—si queremos hacer referencia al patrón Peñafiel.

De ese modo, el esquema metafórico de Wagner nos permite aproximarnos a una memoria de un momento que yace en una textualidad fenomenológica que cobra sentido dentro del mismo rito que le provee de existencia. Obviamente, la comprensión de esta memoria en esta textualidad exige tener presente siempre el escenario real en Angoteros (el mundo de los dueños del bosque y del río) así como la condición de existencia, sea esta como *samay* o como *supay*.

## Conclusión

A lo largo del capítulo IV mostré cómo el imaginario de la lancha de los *yakuruna* en Angoteros nos puede llevar a la memoria del momento en el que el caucho dominó el medio Napo. Para ello me fue necesario, en la primera parte del capítulo, caracterizar a la gente del agua resaltando su cualidad humanizada similar a la de la gente del bosque, ambos, claro está, en un mismo universo no tangible y no por ello menos real. La principal característica de los *yakuruna* son sus lanchas y el modo para acceder a éste es a través de un rito en el que la *jayawaska*, la cual una vez personificada, puede mostrar estas interacciones en el universo del río a través de un transcurrir sobre el espacio de modo lineal.

En la segunda parte del capítulo resalté la importancia del *jayawaska* para la generación de un conocimiento sobre las lanchas, así como la posibilidad de pensar estas como un modo de textualidad que también podemos encontrar en el pasaje mítico del árbol de peces. Para la tercera parte me avoqué a los chamanes y su proximidad a las Lanchas, principalmente al momento en que los intercambios de almas con los *yakuruna* se realizan. Si bien es cierto la presencia de los chamanes es ambigua, pues intermedian la relación con los *yakuruna* a la vez que también son poseedores de lanchas *yakuruna*, se debe tener presente que sin estos no sería posible el ritual de acceso al mundo de la gente del río. Como mostré, en la intermediación de los *yakuruna* con la gente de Angoteros, se encuentran elementos para, a través del flujo analógico de símbolos, conocer como fue el comercio gomero en el medio Napo desde la memoria de la gente de Angoteros. Por ello, considero que en este momento el esquema metafórico de Wagner es un escenario analítico pertinente para acceder a una memoria del caucho a través de la metáfora de la lancha de los *yakuruna*.

## Conclusiones a la Tesis

A lo largo de la presentación de datos, la tesis discurre por reflexiones teóricas y análisis de datos en gabinete sobre el caucho en Angoteros, en el medio Napo. He mostrado y argumentado que la memoria del episodio cauchero del medio Napo, en Angoteros, está representada en configuraciones y prácticas simbólicas sobre el mundo de los dueños del bosque y del río. Estos mundos se constituyen por imaginarios de flujos analógicos de significado que se generan en rituales con la *jayawaska*. Las imágenes que se generan en los rituales no son arbitrarias sino combinan memorias de acontecimientos y experiencias tangibles que constituyen en sí un conocimiento. Este conocimiento al ser ritual es un texto. De ese modo, las memorias están en textos fenomenológicos o textos rituales. Hay cinco elementos que me permiten concluir esta investigación.

### 1. Los dueños del bosque son el imaginario del episodio cauchero del Napo

Aunque no se trata de una novedad para la literatura antropológica en sociedades amerindias (Fausto 2008, Kohn 2007), el mundo de los dueños del bosque (río y bosque) de Angoteros conserva en sí imaginarios de personajes y dinámicas de épocas que marcaron la Amazonía. En las varias descripciones que se recogieron sobre los entes que pueblan el mundo imposible a los ojos, el mundo de los dueños del bosque, se hace hincapié en su jerarquía y su apariencia.

En el mundo de la gente del bosque, entre los *sacharuna* nos fue posible tratar sobre el *amu* y los *kuraga*, la *sachawarmi*, el *yashingo* y los *tripulantes*. La posición jerárquica que cada quien ocupa se encuentra análogamente representada en el tiempo en que el patrón, un patrón en general, organizaba su agencia extractiva. Como *amu*, un patrón cauchero necesitaba de gente que le ayude a controlar y cuidar sus posiciones.

La segunda de las descripciones sobresalientes fue sobre la apariencia de estos entes. Todos son retratados como gente foránea y preferentemente caucásicos. Los ayudantes no son descritos con una apariencia muy diferentes que la gente de Angoteros, o al menos no caucásicos.

Un tercer elemento descriptivo sobresaliente lo conforman los valores de relacionamiento con la gente del bosque (bosque y río) y el patrón. Éste último protegía a la gente de Angoteros

porque, en la lógica capitalista de aquel entonces, le era rentable al negocio. Los dueños del bosque, aunque simbólicamente análogos a los patrones, han reinvertido generosamente esa protección, y en ella las condiciones no son de corte mercantil sino parental, de *amu*.

En base a lo anterior, concluyo que en Angoteros las imágenes de las memorias del caucho permanecen resguardadas en las representaciones de símbolos análogos que portan la gente del bosque y del río. Sólo una vez que se accede con agencia en este mundo, es decir en un viaje con el *kuraga* de la *jayawaska*, es posible generar interacciones con estos entes de modo similar a cómo se recuerda en angoteros el relacionamiento con el patrón.

## **2. El comercio fluvial cauchero es simbólicamente análogo a las actividades de los dueños del río**

Los datos de gabinete sobre el Napo no son extensos, pero sí puntuales. Ésta nos permitió hallar la dinámica de comercio alrededor del caucho—en lanchas de las casas comerciales de Iquitos rentadas por los patrones caucheros, señores ribereños (Barclay 1998)—que se extendía desde el medio y alto Napo hasta la cuenca del Putumayo a través de varaderos, en el Aguarico, en el Santa María y en Angoteros. Las facilidades comerciales que ofrecían estos varaderos permitieron el flujo de mercadería de habilitación y el comercio de familias indígenas para las florecientes estradas caucheras de la Casa Arana en el Putumayo.

La mercadería de mayor circulación fue utilitaria. Ésta era necesaria para el endeudamiento de las poblaciones a las orillas de la cuenca por los patrones caucheros. Se habilitaron escopetas, machetes, pólvora y una que otra herramienta. Las telas fueron imprescindibles también en este comercio al punto que en Angoteros—se sabe por los abuelos—era frecuente hallar rollos de tela guardados en la casa sin mayor uso pues no se requerían muchas ropas y por ende poca tela. Otro segmento de intercambio, determinante para el Napo, fue cubierto por el contrabando de caucho extraído del alto Napo, sus quebradas y algunos sectores del Aguarico, a través de los varaderos hacia el Putumayo, y principalmente a las estradas donde se extraía—al estilo de la casa Arana—la goma. El empleo de esta vía era principalmente para evitar el pago de impuestos fronterizos en Tabatinga, en Brasil. (Moreno Tejada 2016).

En los capítulos 2 y 4 consideré importante para esta tesis mostrar el traslado de poblaciones indígenas del alto Napo, a través de los varaderos, hacia las estradas caucheras en el Putumayo, así también a las cuencas del Madre de Dios, el Ucayali y el Alto Marañón. Es sabido que el nivel de operaciones de la casa Arana demandó de mayor número de personas

trabajando en la extracción y traslado de la goma. Los principales puertos donde se conglomeró este intercambio fueron los puertos de Aguarico y Santa María. Peñafiel, junto a otros patronos convenientemente ecuatorianos o peruanos, participaron en este intercambio una vez que establecieron sus residencias en puertos estratégicos, y junto a ellas poblaciones de *napuruna* venidos del alto Napo.

Por ello concluyo que prestar atención a las peculiaridades que el comercio de la goma adquirió en el alto y medio Napo, y principalmente al intercambio de indígenas del alto Napo ecuatoriano con el Putumayo y otras cuencas, nos permite alcanzar a comprender las analogías simbólicas que la gente de Angoteros teje sobre los *yakuruna*, y principalmente sus lanchas, con el tiempo del caucho. La circulación constante de lanchas de vapor comerciales movidas por intereses caucheros es posible encontrarla y conocerla hoy en las cotidianas descripciones que se hacen en Angoteros sobre las lanchas de los chamanes, sus *yakuruna*, y su acercamiento comercial a los pequeños puertos para el tráfico de almas.

### **3. El imaginario de la lancha de los *yakuruna* es presente y real**

Los sueños y la cotidianidad de encuentros con la gente del bosque, y del río, nos dan pie para comprender el contexto de realidad en el que se sumergen la gente de Angoteros. Si bien ya he señalado anteriormente que los seres del bosque son en sí una amalgama de varios momentos y escenas de convivencia junto a los patronos caucheros, la lancha del *yakuruna* porta en sí las cualidades de una memoria del tiempo en que el comercio cauchero se disparó en el alto y medio Napo.

La gente de Angoteros, entre legos y chamanes, una vez que se disponen a caminar con el *kuraga* del *jayawaska*, alcanzan a reconocer una alta dinámica social en el río, que está mediada por el avistamiento de una lancha, enorme, remontado el río con un faro parpadeante y sobre todo, muy bien cargado con cardúmenes de peces en sus almacenes. Estas lanchas son varias y solamente algunos pocos y fuertes chamanes pueden llegar a poseerlas. La interacción del chamán y legos con estas lanchas—y en general con todo el mundo de los dueños del bosque—es contemporánea e incluso es posible encontrar a la mujer del bosque comunicándose con el chamán a través de una llamada de celular.

Por ello concluyo que el encuentro con la gente del bosque y del río en sueños y a lo largo de los viajes *siconáuticos* en los rituales con *jayawaska* hacen parte de una realidad presente para la gente de Angoteros.

#### **4. El chamán intermedia la relación entre la gente del bosque y río con la gente de Angoteros, y asume en sí una ambigua representación de Peñafiel**

Si bien es cierto, el chamán puede poseer un *yakuruna*, éste no puede disponer libremente de los peces que carga ésta. Por ello, es necesario que negocie un intercambio con el *yakuruna*, la anaconda, quien le entregará las posibilidades de una pesca con buenos resultados y él deberá, a cambio, entregar el *samay* (esencia vital) de una persona siempre cuidando a la gente de Angoteros. Es así que el chamán emprende caminatas, junto a sus seres protectores, en busca de *samay* por el alto y bajo Napo. Éste nunca negocia con a gente de Angoteros.

Mostré anteriormente que durante la explosión del comercio cauchero en el Napo, la circulación de las lanchas a vapor determinó el intercambio en el alto y medio Napo. Peñafiel, el patrón cauchero que llegó a Angoteros con gente del alto Napo, se estableció próximo a la cuenca de Angoteros y desde ahí continuó con la comercialización de ecuatorianos *napuruna* hacia el Putumayo e Iquitos. A pesar de mostrarse aliado de otros caucheros comerciantes, resguardo de todo comercio a la gente que había llevado él desde el alto Napo. Esta protección—interesada por supuesto—se extendió décadas después, cuando el negocio cauchero era dinamizado desde el Asia.

Ante este escenario concluyo que el chamán en Angoteros, una vez en el mundo de la gente del río, interviene en el intercambio de personas (esencias vitales) como lo hacía, peculiarmente, el patrón Peñafiel cuidando sus intereses con la población *napuruna* que vinieran con él a finales del siglo XIX al medio Napo. Tanto el chamán como Peñafiel se apuestan en puertos a la espera del comercio y deben procurar protección para alcanzar, fuera de Angoteros, personas (esencias vitales) a cambio de alimentos/provisiones.

#### **5. La textualidad que permite conocer las lanchas es fenomenológica y ritual**

Las lanchas de los *yakuruna* son, análogamente, las lanchas a vapor del comercio cauchero de fines del siglo XIX e inicios del XX en el alto y medio Napo. Se alcanza a conocer a estas a lo largo de las caminatas—viajes *siconáuticos*/rituales—con el *kuraga* del *jayawaska* sobre el territorio de Angoteros. Caminar con el *kuraga* de esta liana, no es sencillo pues no todos alcanzan a comunicarse con él, hecho que es expresado con la imposibilidad de ver. Ver es cualidad del chamán, y esto se alcanza una vez que éste clarifica su caminar sobre el lugar de Angoteros.

Deambular por Angoteros con el kuraga de la *jayawaska*, en el ritual, requiere de estar atento a su llegada. Una vez iniciado el viaje *siconáutico*, minutos después del primer trago, el momento preciso el acontecimiento se da: se inicia a caminar con el *kuraga* de la *jayawaska* y éste muestra en visiones (ver) el río y lo que en él acontece y aconteció. Las lianas divagan en líneas que recorren Angoteros y atraviesan por escenarios a los que llamo memoria del caucho.

De ese modo concluyo que las memorias del periodo cauchero del medio y alto Napo en Angoteros son cognoscibles a través de las textualidades manifiestas en el ritual y que son posibles gracias al deambular de las lianas del *jayawaska* a lo largo de caminatas con el kuraga de ésta por el espacio del medio Napo. Es el *kuraga* de la *jayawaska* quien porta ese conocimiento, la memoria, y la conserva en las líneas de esas lianas que tejen la memoria del espacio en Angoteros.

Y finalmente, concluyo esta tesis sosteniendo que la metáfora de la lancha de los *yakuruna* nos aproxima al imaginario del medio Napo cauchero de fines del siglo XIX e inicios del XX. En este imaginario todos los entes que interactúan alcanzan a ser cognoscibles bajo representaciones simbólicas generadas a lo largo del comercio cauchero, en algunos casos estos pueden ser ambiguos. La metáfora—completa—de la lancha de los *yakuruna*, es el referente de una memoria en el tiempo, aunque los detalles de ésta sufran modificaciones en generación y a condición de la fortaleza de algunos chamanes.

Esta tesis es un trabajo académico, por ello, y a pesar de sostener que el imaginario de la lancha de los *yakuruna* es un conocimiento en sí y que se encuentra en una textualidad fenomenológica donde la interacción de entes es real y no necesariamente humana, me fue necesario generar un ejercicio de reflexión antropológica académica en el que, contraintuitivamente a la idea de esta tesis—que cuestiona una lectura histórica de algunos acontecimientos en la Amazonía—, debí establecer analogías temporales, soportadas en datos historiográficos, entre el tiempo de mayor comercio cauchero del río Napo con lógicas de vida contemporáneas en Angoteros. Como se vio a lo largo de la tesis, una textualidad alfabética tiene recursos algo limitados para conocer una memoria al nivel en que la metáfora de la lancha de los *yakuruna* preserva en sí: un momento en Angoteros.

De ese modo, quisiera decir que la metáfora de la lancha de los *yakuruna* no requiere de una validación explicativa para existir *per se* en Angoteros, sino más bien, es éste un

conocimiento “innovado” que existe desligado de una dependencia simbólica de aquello que lo pudo haber generado. El esquema de flujo analógico de Wagner es útil para comprender cómo aquello que he llamado memoria del caucho en esta tesis, es el marco de existencia post caucho en Angoteros, sin ser éste referido simbólica y análogamente como tal. Por ello, al recordar mis primeras preguntas exploratorias sobre el caucho en Angoteros, me hace sentido el no haber alcanzado respuestas “puntuales” a mi intención de querer conocer cómo se recordaba el periodo cauchero del Napo en Angoteros.

## Glosario

**Amu.** Palabra kichwa para el dueño de algo, es usado para humano y no humanos.

**Andoque.** Familia indígena que pobló y puebla la cuenca del Putumayo.

**Abijiras.** Posible grupo indígena cuyo asentamiento se localizaría en la quebrada Aushiri.

**Simiguais.** Otra familia indígena que poblara la cuenca media del Napo

**Angüteres.** Actualmente llamados secoya o airopai. Poblaron el medio Napo antes que a la gente llegada del alto Napo, los napuruna.

**Angu.** En kichwa; sogá, vena, liana.

**Apu.** Palabra en kichwa para designar al jefe de la comunidad.

**Aushiri.** Familia indígena que poblara la quebrada de Aushiri y con los que los angüeteros se enfrentaban frecuentemente.

**Auchiras.** También abijiras. Es posible encontrarlos como avishiras también.

**Awila.** Terminología kichwa para hacer referencia a Avila, en el Ecuador.

**Awilaruna.** Gente de Avila, en Kichwa.

**Chundarucu.** Venado jefe mítico. Es considerado un ente maligno, y su carne es muy peligrosa para menos en la casa, así como para las mujeres embarazadas.

**Cuingaimanda.** Palabra kichwa para designar la acción de ver con los ojos cerrados durante los rituales con *jayawaska*.

**Huitoto.** Familia indígena que pobló y puebla la cuenca del Putumayo.

**Indisamay.** Sombra.

**Iluku.** Avé mítica de la tradición kichwa. En el mito Iluku es mujer y su varón es la Luna.

**Jayawaska.** Banisteropsis Caapi, en otros contextos es escrita como Ayahuasca.

**Kuñuska.** Masato con poca fermentación, servido caliente por las mañanas. No tiene fines embriagantes.

**Kuraga.** Dueño, en kichwa, por lo general en relación a la responsabilidad sobre un grupo de seres.

**Kusñi.** En kichwa; humo o vapor.

**Masato.** Bebida fermentada de yuca. En otras regiones le dicen chicha de yuca o cerveza de yuca.

**Mijano.** Temporada en que peces remontada del río para desovar en las cabeceras de cuenta. Esta remontada se realiza tres o cuatro veces al año.

**Napuruna.** Démoninación kichwa para la gente de habla kichwa que habita el Napo.

**Pachayaya.** Creador mítico de la tradición napuruna. Es comparado constante con el dios creador de la tradición judeo cristiana.

**Payaguas.** Familia indígena que poblara el medio Napo, Hoy no se tiene referencia de ellos.

**Pawas.** Aves, pavos de monte.

**Sacha.** Bosque, monte.

**Sacharuna.** En kichwa, literalmente, gente del bosque, del monte. También hace referencia al dueño, al kuraga de la gente del bosque.

**Sachawarmi.** En kichwa, literalmente, mujer del bosque, del monte.

**Sachasamay.** Esencia del bosque, no es un ente, es una condición a la entes que viven en el monte.

**Samay.** Ánima, alma en contexto kichwa. En la presente tesis la propongo como esencia vital y social de las personas.

**Santamarías.** Pueblo indígena que pobló la cuenca del Santa María, posiblemente una facción de los Angüteres.

**Siconáutico.** Antes que una metodología, la siconáutica en esta tesis la entiendo como un modo de navegar por medio de una conciencia alterada—alterada de aquello que Occidente llama normal—inducida por una meditación como por sustancias enteógenas.

**Secoya.** Denominación local para los Airo pai que habitan la quebrada del Santa María, en el medio Napo.

**Supay.** Ánima de los entes no humanos, es previo a la humanidad de la gente de Angoteros. En contexto regional, en la amazonia peruana hace referencia directa a un ente demoniaco. El trasfondo ha sido tomado de la tradición judeocristiana.

**Tamboyacus.** Familias indígenas que poblaran la quebrada del Tambor, posiblemente relacionados con los huitoto o andoque.

**Taricaya.** Podocnemis unifilis. Tortuga de mediano tamaño que vive en ríos y lagos amazónicos

**Yacharuna.** Chamán, sabio o sanador. Puede connotar a una persona que realiza acciones peligrosas/ambiguas para proteger a su parentela, en ese sentido es posible encontrar yacharuna bueno o uno malo.

**Yakuruna.** En kichwa, literalmente, la gente del agua, del río o las quebradas.

**Yanapuna.** En contexto regional, un ente maligno asesino. Algunos pueblos en el Amazonas, como los cocama, interpretan su presencia como la encarnación de los patrones caucheros y su maldad al tratar con la gente en el bosque

**Yashingo.** O chullachaki, ser mítico de forma humana con una pierna de venado, pierna volteada, o palo. En la tesis lo referencia como el ayudante del dueño del bosque y está encargado de cuidar a las piaras (huanganas) del dueño del monte.

**Ushay.** Fuerza que portan los entes para interactuar en el mundo de los dueños del bosque.

**Wanduk.** Brugmansia suaveolens, floripondio.

**Wañuska.** Condición de muerto o muerta. No necesariamente hace relación a una muerte biológica. Un sueño profundo lo hace a uno/a estar en condición de muerto.

**Warmi.** Palabra kichwa para hembra.

**Záparo.** De la familia de los zápara.

## Lista de referencias

- Barclay, Federica. 1995. "Transformaciones en el espacio rural loretoano tras el periodo del caucho". En *La construcción de la Amazonia Andina (siglos XIX y XX)* coordinado por Pilar García Jordán. Quito: Abya Ayala.
- \_\_\_\_\_. 1998. "Sociedad y economía en el espacio cauchero ecuatoriano de la cuenca del río Napo, 1880-1930", en *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonia Andina (Siglos XIX-XX)* Editado por Pilar García. Lima: Fondo editorial PUCE y Universitat de Barcelona.
- Badiou, Alain. 2010. "La idea del comunismo". (traducción de A. Arozamena) *Memoria* 253: 54-60.
- Belée, Willian. 2013. *Cultural Forest of the Amazon. A Historical Ecology of People and their Landscapes*. Alabama: Alabama Press
- Belaunde, Luisa Elvira. 2012. "El cachimbo del cocama, una historia sobre alteridad y territorio en el Ucayali Shipibo – Conibo". En *El aliento de la memoria: Antropología e historia en la amazonia andina*, editado por Jean Pierre Chaumeil y Roberto Pineda. Bogotá: IFEA, CNRS, UNAL.
- Bilhaut, Anne-Gael. 2011. *El sueño de los Záparas*. Quito: FLACSO Ecuador y AbyaYala.
- Bonilla, Oiara. 2005. "O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari". *Mana: Estudos de Antropologia Social* 11: 41-66
- Cabodevilla, Miguel Angel. 1996. *Coca, la región y sus historias*. Quito: CICAME.
- Casement, Roger. (1911) 2005. *Putumayo caucho y sangre: relación al parlamento inglés*. Quito: Abya Yala.
- CAAAP&IWGIA. 2011. *Libro Azul del Putumayo. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Lima: Editorial IWGIA y CAAAP.
- Calavia Sáez, Oscar, 2004. Mapas carnales. El territorio y la sociedad Yaminahua. En *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García, 121 – 136. Lima: IWGIA
- Carvajal, Gaspar de. 1955. *Relación del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande de las Amazonas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Censo Regional. 2015. *Censo Regional Poblacional y de Comunidades Nativas del Napo*. Iquitos: Municipalidad provincial de Torres Causana.

- Centro Nacional de Memoria Histórica. 2014. *Putumayo: la vorágine de las caucherías. Memoria y testimonio. Primera parte*. Bogotá: CNMH.
- Costa, Luis Antonio. 2007. “As faces do jaguar: parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental” Tesis Doctoral, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- y Fausto, Carlos. 2010. “The return of animists: recent studies of Amazonian ontologies.” *Religion and Society*. 1: 89-109.
- Combès, I. y K. Lowrey. 2006. “Slaves without masters? Arawakan dynasties among the Chiriguano” *Ethnohistory* 53: 689-714.
- Chaumeil, Jean Pierre. 1992. “La vida larga, inmortalidad y ancestralidad en la Amazonia”. En *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*, editado por Cipolletti, M y Langdon E. 113-123. Quito: Abya Yala.
- Déléage, Pierre. 2009. *Le chant de l'anaconda: l'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*. Paris: Sociedad de Etnología.
- Deler, Jean-Paul. 2007. *Ecuador: del espacio al Estado Nacional*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Instituto Francés de Estudios Andinos y Corporación Editora Nacional.
- Delgado, María F. 2015. “Misioneros, indígenas y caucheros - hegemonía y negociaciones en el alto Putumayo durante el ciclo cauchero (1903-1908)”. Tesis de Maestría. FLACSO, Quito
- Descola, Philippe. 2001. Introducción a *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*, de Philippe Descola y Gísli Pálsson. México, D.F.: Siglo XXI Editores.
- Duchesne, Juan. 2012. “El pensamiento “coyote” de Roy Wagner”. *Revista 80 grados*. 2:1-10. <http://www.80grados.net/el-pensamiento-coyote-de-roy-wagner-2/>
- Echeverri, Juan. 2012. “Canasto de vida y canasto de las tinieblas: memoria indígena del tiempo del caucho”. En *El aliento de la memoria: Antropología e historia en la amazonía andina*. Francois Correa, editado por Jean Pierre Chaumeil y Roberto Pineda. Bogotá: IFEA, CNRS, UNAL.
- Esvertit, Natalia. 2008. *La incipiente provincia. Amazonía y Estado ecuatoriano en el siglo XIX*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Corporación Editora Nacional
- Jouanen, José. 1977. *Los jesuitas y el oriente ecuatoriano. 1868 – 1898*. Guayaquil: Justicia y Paz.

- Faura, Guillermo. 1964. *Los ríos de la Amazonía peruana*. Lima: MGP.
- Fausto, Carlos. 2012. Masters in Amazonia: Harry Walker's "Demonic trade: debt, materiality and agency in Amazonia" *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 18: 684-686.
- \_\_\_\_\_. 2008a. "Donos demais: maestria e dominacion a Amazonia" *Mana* 14: 329-366.
- \_\_\_\_\_. 2008b. "Too many owners: mastery and ownership in Amazonia". *Mana* 4(2): 329-366.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp
- Foletti, Alessandra. 1985. *Tradición oral de los quichuas amazónicos del Aguarico y San Miguel*. Quito: Abya Yala.
- Fuentes, Hildebrando. 1908. *Apuntes geográfico, histórico, estadísticos, políticos y sociales*. Vol. 2, Lima: Imprenta de la Revista
- Gebhart-Sayer A. 1985. "The geometric desing of the Shipibo-conibo in ritual context". *Journal of Latin America Lore*. 11(2):143-175.
- Gianotti, Emilio. 1996. *Viajes por el Napo. Cartas de un misionero. (1924-1930)*. Quito: Abya Yala.
- García Jordán, Pilar. 1995. Las misiones católicas en la Amazonía Peruana. Ocupación del territorio y control indígena (1821-1930). En *La construcción de la Amazonia Andina (siglos XIX y XX)*, coordinado por Pilar García Jordán. Quito: Abya Ayala.
- \_\_\_\_\_. 1991. La cruz y el caucho, o el conflicto permanente. Indios, caucheros y frailes en San Lorenzo del Amazonas en los inicios del siglo XX. En *Conquista y resistencia en la historia de América*, coordinado por Pilar García Jordán y Miquel Izard. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Goldáraz, José Miguel. 2005. *Mitos y tradiciones de los Naporuna: Napo mayumanta runakunapak sumak yuyarina yachaykuna*. Quito: CICAME.
- González Suárez, Federico. 1901. *Historia general de la República del Ecuador*. Tomo 6. Quito: Imprenta del Clero
- Gow, Peter. 1996. ¿Podía leer Sangama? Sistema gráfico, lenguaje y chamanismo entre los Piro (Perú Oriental). En *Globalización y cambio en la Amazonia indígena*, compilado por Fernando Santos Granero. Quito: Abya Yala.

- Gray, Andrew. 2005. Introducción a *En Defensa de los Caucheros*, de Monumenta Amazónica, 15 – 72. Iquitos: CETA.
- Grandin, Greg. 2009. *Fordlandia: The Rise and Fall of Henry Ford's Forgotten Jungle City*. NY Metropolitan Books
- Guyot, Mirelle. 1983. “El relato de O’ioi”. *Amazonia Indígena* 3(6): 3-10
- Guzmán-Gallegos, Mariela. 2012. “Tarjetas de identidad, huenas robadas u el libro de San Gonzalo: el poder de los objetos textuales en la cosmovisión runa. En *La Vida Oculta de Las Cosas: Teorías indígenas de la materialidad y la personificación*, coordinado por Fernando Santos Granero. Quito: Abya Yala
- Hardenburg, Walter. 1913. *The Putumayo. The devil's paradise*. Londres: EIPSIC.
- Heckenberger, Michael y Goes Neves, Eduardo. 2009. Amazonian Archaeology. En *Annu. Rev. Anthropol.* 38: 251–66
- Hill, Jonathan D. 2009: “History, Power, and Identity: Amazonian Perspectives”. *Studia Antropologica.* 3: 25-47.
- Holbraad, Martin y Pedersen, Morten. 2017. *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hornborg, Alf. 2005. "Ethnogenesis, regional integration, and ecology in prehistoric Amazonia: toward a system perspective" *Current Anthropology* 46 (4): 589-620.
- Hudelson, John Edwin. 1987. *La cultura quichua de transición. Su expansión y desarrollo en el alto Amazonas*. Quito: Abya-Yala.
- Ingold, Tim. 2015. *Líneas: Una breve historia*. Londres: Edición Kindle.
- IPA, Investigación y Promoción de la Amazonía. 1977. *Estudio Socioeconómico de los ríos Amazonas y Napo*. Iquitos: CETA.
- Karsten, Rafael. (1921) 1998. *Entre los Indios De Las Selvas del Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Kohn, Eduardo. 2013. *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. Londres: University of California Press. Kindle Edition.
- \_\_\_\_\_. 2007. “Animal masters and the ecological embedding of history among the Ávila Runa of Ecuador. En *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological*

*perspectives*, editado por Carlos Fausto & M. Heckenberger, 106-29. Gainesville: University Press of Florida.

- \_\_\_\_\_. 2002. "Natural engagements and ecological aesthetics among the Avila Runa of Amazonian Ecuador". Tesis doctoral, University of Wisconsin.
- Langdon, E. Jean. 1990. "La historia de la conquista de acuerdo a los indios siona del Putumayo". En *Los meandros de la historia en amazonía*, compilado por Roberto Pineda y Beatriz Alzate. Quito: Abya Yala.
- Martínez Sastre, Javier. 2015. *El paraíso en venta. Desarrollo, etnicidad y ambientalismo en la frontera sur del Yasuní (Amazonía ecuatoriana)*. Quito: Abya Yala.
- \_\_\_\_\_. 2014. *El paraíso en venta. Desarrollo, etnicidad y ambientalismo en la frontera sur del Yasuní (Amazonía ecuatoriana)*. Tesis doctoral. Universidad de Barcelona
- Medina, Domingo A. 2003. From Keeping it Oral to Writing to Mapping. The Kuyujani Legacy and De'kuana Self Demarcation Project. En *Histories and historicities in Amazonia*, editado por Neil Whitehead. Londres: University of Nebraska Press.
- Mercier, Juan Marcos. 1979. *Nosotros los Naporuna*. Iquitos. CETA.
- \_\_\_\_\_. 1978. *La tradición Oral Entre los Kichwaruna del Napo*. Tesis de Grado. Escuela Normal Superior MarceSantiago Champagnat.
- Monumenta Amazónica. 1989. *La gobernación de los Quijos (1559-1621)*. Iquitos: CETA.
- Moreno Tejada, Jaime. 2012. "Microhistoria de una sociedad microscópica: aproximación a la misión jesuita en el Alto Napo (Ecuador), 1870-1896". *Revista Complutense de Historia de América*. 38: 177-195
- \_\_\_\_\_. 2016. "Rhythms of Everyday Trade: Local Mobilities at the Peruvian-Ecuadorian Contact Zone during the Rubber Boom (c. 1890-1912)". *Asian Journal of Latin American Studies*. 29 (1):10-00
- Muratorio, Blanca. (1987)1998. *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo. 1850-1950*. Quito: Abya Yala.
- Oberem, Udo. 1980. *Los Quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el oriente ecuatoriano*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Orton, James 1876. *The Andes and the Amazon*. Nueva York, Harper and brothers publishers.

- Osculati, Gaetano. (1854)2003. *Exploraciones de las regiones ecuatoriales. A través del napo y de los ríos de las Amazonas*. Iquitos: CETA.
- Paredes Pando, Oscar. 2009. *Manuena-Guariguaca. En los Antis de Opatari. Amazonia sur oriental: siglos XVI-XX*. Tomo I. Cusco: MetaColor.
- Pineda, Roberto. 1990. "El comercio y la legitimidad de la violencia en el bajo Caquetá colombiano". En *Los meandros de la historia en amazonía*, compilado por Roberto Pineda y Beatriz Alzate. Quito: Abya Yala.
- \_\_\_\_\_. 2012. "La antropología histórica del Amazonas y los hombres y mujeres de carne y hueso". En *El aliento de la memoria: Antropología e historia en la amazonía andina*, editado por Francois Correa, Pierre Chaumeil y Roberto Pineda. Bogotá: IFEA, CNRS y UNAL.
- Pino, Nehemías. 2012. "Los dos cuerpos de una persona". Tesis de grado. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.
- Rappaport, Joanna. 2004. "La geografía y la concepción de la historia de los Nasa." En *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García. Lima: IWGIA.
- RAE, Real Academia de la Lengua Española. 2017. *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid, Editorial RAE.
- Reeve, Mary Elizabeth. 1988. *Los quichuas del Curaray. El proceso de la Identidad*. Quito. Abya Yala.
- Requena y Herrera, Francisco. 1785. "Descripción del Gobierno de Maynas y misiones en el establecidas en que se satisface a las preguntas que se hacen en la Real Orden del 31 de Enero de 1784". En Ponce, Pilar. 1994. *Relaciones historico-geográficas de la Audiencia de Quito*. Tomo II, Siglo XVI-XIX. Quito: MARKA y Abya-Yala.
- Ricoeur, Paul. (2000)2003. *Historia, Memoria y Olvido*. Madrid: Editorial TROTТА.
- Rival, Laura. 2004. "El crecimiento de las familias y de los árboles: La percepción del bosque de los Huaorani." En: *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García. Lima: IWGIA.
- Rummenh ller, Klaus. 1984. "Los Santarrosinos en el Departamento de Madre de Dios: Apuntes sobre su Desarrollo Histórico (2003a)". En: *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios*, editado por Huertas Beatriz y Alfredo García, 156-164. Lima: FENAMAD-IWGIA.
- San Román, Jesús. (1975) 1994. *Perfiles históricos de la Amazonía Peruana*. Iquitos: CETA.

- Santos Granero, Fernando. 2012. Introducción a *La Vida Oculta de Las Cosas: Teorías indígenas de la materialidad y la personificación*. Coordinado por Fernando Santos Graneros, 13 – 51. Quito: Abya Yala
- \_\_\_\_\_. 2009. *Vital enemies: slavery, predation, and the Amerindian political economy of life*. Austin: University of Texas Press.
- \_\_\_\_\_. 2006. "Sensual Vitalities: Noncorporeal modes of sensing and knowing in native Amazonia" *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland Southamerica*. 4: 57-80
- \_\_\_\_\_ y Federica Barclay (2002). *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto 1850-2000*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú
- Stanfield, Michael E. 2009. *Caucho, conflicto y cultura en la amazonía Noreste: Colombia, Ecuador y Perú en el Putumayo, Caquetá, Napo, 1850 – 1933*. Quito: Abya Yala.
- Taussig, Michael. 2002. *Chamanismos, colonialismo y el hombre salvaje, Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá. Editorial Norma
- Taylor, Anne Christine. 1994. "El Oriente Ecuatoriano en el siglo XIX: el otro litoral", En: *Historia y región en el Ecuador: 1830-1930*, editado por Juan Maiguashca, 17-67. Quito: FLACSO-Corporación Editora Nacional.
- Trouillot, Michael-Rolph. 1995. *Silencing the past, Power and the production of History*. Boston. Bacon Press. Edición Kindle.
- Trujillo, Nelson. 2001. *Memorias del Curaray*. Quito: FEPP, EPB y Prodepinde.
- Uzendoski, Michael. 2012. Beyond orality; Textuality, territory and ontology among Amazonian peoples. *HAU: Journal of ethnographic Theory* 2 (1): 55-80.
- \_\_\_\_\_ y Calapucha-Tapuy, Edith Felicia. 2012. *The ecology of the spoken word: Amazonian storytelling and shamanism among the Napo Runa*. IISantiagois: University of IISantiagois Press.
- Vargas Losa, Mario. 2013. *El sueño del Celta*. Madrid. Editorial Alfaguara.
- Vilaça, Aparecida. 1998. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo. *Revista de Antropología* 41 (1): 9-67.
- Villavicencio, Manuel. (1858) 1984. *Geografía de la República del Ecuador*. Nueva York: Imprenta de Robert Graighead.

- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz Editores.
- \_\_\_\_\_. 2005. "Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico". En *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del sur*, editado por Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho, Jean-Francois Bouchard, 335 – 347. Bogotá: IFEA.
- Wagner, Roy. 2016. *The invention of culture*. Segunda edición. Chicago: The University of Chicago press. Kindle Edition.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Symbols that stand for themselves*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Walker, Harry. 2012. "Demonic trade: debt, materiality, and agency in Amazonia." *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 18: 140-59.
- Whitehead, Neil. 2003. *Histories and historicities in Amazonia*. Londres: University of Nebraska Press.
- Whitten, Norman. 1987. *Sacha Runa: etnicidad y adaptación de los quichua hablantes de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya Yala.