

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2017-2019

Tesis para obtener el título de maestría de investigación en Antropología Visual

Las huellas y el camino.
Relatos y conciencia histórica de una comunidad sápara de la Amazonia ecuatoriana.

Ramiro Javier Aguilar Villamarín

Asesora: Anne-Gaël Bilhaut
Lectores: Ana Lucía Ferraz y Fernando García

Quito, marzo de 2023

Dedicatoria

A mis dos abuelas, mi tía Martha y mi tío Alfonso. Siempre les llevaré en mi corazón.

A mis padres y hermana, espero que el contenido de estas páginas los llegue a sorprender y descolocar; que esto los lleve a cambiar en su forma de pensar y sentir la realidad. Espero me lleguen a leer.

A las y los colegas fotógrafos, espero que encuentren en la indagación sobre la imagen cosas nuevas que aporten a su teoría y praxis.

A periodistas y científicos que trabajan en la Amazonía, espero que el recorrido histórico y teórico les ofrezca más luces de porqué esta región es tan valiosa (*spoiler*: no es por su biodiversidad).

Y, finalmente, a quienes son hoy, fueron ayer y serán mañana la comunidad de Turikia. Espero que este trabajo les sirva, directa o indirectamente, a mantener y mejorar su bienestar y a salvaguardar su historia y su modo de existencia. Larga vida a Turikia y a la Nación Sapara.

Epígrafe

Todo esto que ve aquí,
todo este mundo...
es mentira.
—Iyari, 2019

Después de todo, ¿qué es una cosa, o incluso una
persona, sino un nudo de todas las líneas,
de todos los senderos de crecimiento y
movimiento, que se aglutinan a su alrededor?
—Tim Ingold, 2007

Índice de Contenidos

Resumen	XI
Agradecimientos	XII
Introducción	1
Capítulo 1. Fotos y relatos	9
1.1. Piromanía.....	9
1.1.1. El fuego representado.....	9
1.1.2. Prender fuego para dibujar con él.....	15
1.1.3. El riesgo de arder.....	18
1.1.4. La fotografía quemada.....	26
1.1.5. El fuego consumió todo. Solo quedan cenizas.....	30
1.2. Acordar(se).....	30
1.2.1. Primero, recordar.....	31
1.2.2. Segundo, narrar.....	35
1.2.3. “El signo llega a ser la arena de la lucha de clases”.....	39
1.3. Usar el alfabeto es solo una forma de escribir.....	40
1.3.1. Muchas voces en un solo tejido.....	43
1.3.2. Entramado de voces: entramado de espacios y tiempos.....	45
1.4. Amazonía e historicidad.....	51
1.4.1. El territorio es (un) escrito.....	54
1.5. Conclusión.....	56
Capítulo 2. Metodología	59
2.1. Encuadre y enfoque.....	59
2.2. Mi subjetividad y condicionantes.....	61
2.2.1. La forma.....	62
2.2.2. La identificación.....	65
2.3. Una vez en campo.....	69
2.3.1. El cuerpo.....	69
2.3.2. Yo en medio de Turikia.....	71
2.4. Herramientas.....	78
2.4.1. Para los relatos.....	79
2.4.2. Descripción, fotonarración y sus excesos.....	86
2.5. Conclusión.....	96

Capítulo 3. Historia: la Amazonía y los sapara	98
3.1. Antes de la Conquista	98
3.1.1. El jardín tutelado	98
3.1.2. La complejidad de la Amazonía precolombina	105
3.2. Conquista y colonias	109
3.2.1. Sapara, no zápara	109
3.2.2. Contacto y genocidio	111
3.2.3. Maynas y las misiones católicas	114
3.2.4. Los sobrevivientes nativos	117
3.2.5. Los Sapara en esas épocas	119
3.3. La República, los kichwas amazónicos y el caucho	122
3.3.1. Sobre las misiones dominicas	122
3.3.2. El kichwa, puente a una nueva identidad	123
3.3.3. El caucho	127
3.4. El siglo XX: Petróleo y evangelismo	132
3.4.1. El Fin del caucho	132
3.4.2. El inicio del petróleo	132
3.4.3. La guerra del '41	133
3.4.4. La Shell, las misiones evangélicas y el Instituto Lingüístico de Verano	136
3.5. Conclusión	140
Capítulo 4. Turikia, descripción y kallari	143
4.1. Turikia, en palabras	144
4.1.1. Una ardilla pequeña	144
4.1.2. El <i>muntun</i>	146
4.1.3. Lo que vi	148
4.1.4. Dinero	153
4.1.5. Las casas	154
4.1.6. Religión	156
4.1.7. La indispensable chicha	156
4.1.8. Bosquejo de un modo de vida	160
4.2. <i>Kallari Timpu</i>	160
4.2.1. Los talleres y la escuela	160
4.2.2. La noche del martes	163
4.2.3. “ <i>Sapara historiaga shukmanda...</i> ”	166

4.3. Conclusión	171
Capítulo 5. El caucho, Santa Rosa y la guerra del '41	174
5.1. Los tiempos del caucho.	174
5.1.1. Una mañana de octubre (prólogo)	174
5.1.2. Caucho, “peruanos” y <i>pumaguna</i>	176
5.2. Santa Rosa del Conambo	180
5.2.1. Los hermanos Malako y Alberito	180
5.2.2. El fin de Santa Rosa	184
5.2.3. Un pequeño nuevo relato	188
5.3. La guerra del '41.	188
5.3.1. El fin de un tiempo, el inicio de otro	188
5.3.2. Lanchacocha	192
5.4. Conclusión	194
Capítulo 6. “Quedamos regados por territorio como semilla”	197
6.1. La compañía Western.	199
6.1.1. Saracancha, la desaparición del lojano	201
6.2. Nuevas tensiones, nuevas migraciones	204
6.2.1. Turikia: “Mata” de las comunidades sapara	204
6.2.2. La llegada de los achuar	207
6.2.3. El “brujo malo”	211
6.3. Los pozos de petróleo.	212
6.3.1. Iyari (Prólogo)	212
6.3.2. En Turikia “se pararon duro”	214
6.4. Conclusión	220
Conclusiones	224
Glosario	233
Lista de referencias	235
Anexos	245

Lista de Ilustraciones

Figuras

Figura 1.1. El espacio-tiempo social como una estructura hexadimensional.....	47
Figura 1.2. Representación del espacio-tiempo sapara en relatos intertextuales	50
Figura 3.1. Ubicación de los grandes grupos étnicos en la región del Alto Napo después de la Conquista y durante el s. XVI.....	110
Figura 3.2. Ubicación posterior a la Conquista de los grandes grupos étnicos en el Alto Napo	110
Figura 3.3. Ubicación de grupos indígenas en el Alto Napo durante el auge del caucho.	111
Figura 3.4. Mapa geográfico de Ecuador de 1985, levantado por el IGM.....	135

Fotografías

Fotografía I.1. Árboles sobre el sendero	2
Fotografía I.2. Amanecer en Turikia	5
Fotografía I.3. El inicio	8
Fotografía 1.1. La representación	11
Fotografía 1.2. La ortiga	14
Fotografía 1.3. El disparo	16
Fotografía 1.4. La familia de Iyari en casa	19
Fotografía 1.5. Cosecha de maíz	21
Fotografía 1.6. El arma	23
Fotografía 1.7. Minga	25
Fotografía 1.8. El fuego	29
Fotografía 1.9. El recuerdo	32
Fotografía 1.10. La narración	34
Fotografía 1.11. La enunciación	36
Fotografía 1.12. El signo	38
Fotografía 1.13. El entramado	42
Fotografía 1.14. Las voces	44
Fotografía 1.15. El tendido	49
Fotografía 1.15. Detalle de un jardín	52
Fotografía 1.16. Uno de los jardines	55
Fotografía 2.1. Un recorrido	58

Fotografía 2.2. El enfoque	60
Fotografía 2.3. El encuadre	60
Fotografía 2.4. Una de las formas	63
Fotografía 2.5. Alteridad	66
Fotografía 2.6. Anochecer	68
Fotografía 2.7. Caminar	70
Fotografía 2.8. Reflexión	72
Fotografía 2.9. Natalia	74
Fotografía 2.10. Corinne	74
Fotografía 2.11. Hogar	77
Fotografía 2.12. El puerto	80
Fotografía 2.13. Mapa	82
Fotografía 2.14. Recorrido	85
Fotografía 2.15. Trabajo	87
Fotografía 2.16. Tomando fotos	90
Fotografía 2.17. Jugando con la cámara	92
Fotografía 2.18. Selfie	95
Fotografía 3.1. Uchupoto	97
Fotografía 3.2. Paisaje 1	102
Fotografía 3.3. Paisaje 2	104
Fotografía 3.4. Tránsito	107
Fotografía 3.5. Ciencia	113
Fotografía 3.6. Religión	115
Fotografía 3.7. El pasado	120
Fotografía 3.9. Yuca	126
Fotografía 3.10. El veneno	130
Fotografía 3.11. Mono colorado muerto	134
Fotografía 3.12. Propaganda	139
Fotografía 4.1. Cotidianidad 1	142
Fotografía 4.2. Proteína	145
Lámina 4.1. La Comunidad	147
Fotografía 4.3. Cosecha	149
Fotografía 4.4. El internet	152
Fotografía 4.5. La cancha central	155

Fotografía 4.6. Chicha 1	157
Fotografía 4.7. Chicha 2	157
Fotografía 4.8. Cotidianidad 2	159
Fotografía 4.9. Conversaciones	159
Lámina 4.2. Taller de relatos <i>kallari</i>	162
Fotografía 4.10. Relatos nocturnos	165
Fotografía 4.11. La noche	168
Fotografía 4.12. Curaka	170
Fotografía 5.1. Lichi caspi	173
Fotografía 5.2. Abuela	177
Fotografía 5.3. Muerte	179
Fotografía 5.4. Malako	182
Fotografía 5.5. La casa de Alberito	185
Fotografía 5.6. Alijo	187
Fotografía 5.7. Entierro	191
Fotografía 5.8. La puerta	193
Fotografía 6.1. Territorio	196
Fotografía 6.2. Tradición	198
Fotografía 6.3. Chicha 3	200
Fotografía 6.4. Comida y relatos	202
Fotografía 6.5. Akameno	205
Fotografía 6.6. El contexto	208
Fotografía 6.7. El miedo	210
Fotografía 6.8. Interlocución	213
Fotografía 6.9. Tabaco	215
Fotografía 6.10. Desde el cementerio a la pista de aterrizaje	217
Fotografía 6.11. El doble sol	219
Fotografía 6.12. Textualidad	222
Lámina C.1. Aprendizaje	225
Fotografía C.1. Escribiendo el paisaje	228
Fotografía C.2. Historia	232

Tablas

Tabla 1.1. El espacio-tiempo social como una estructura hexadimensional	46
Tabla 6.1. Primeras comunidades del territorio Sapara y sus fundadores	206

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Ramiro Javier Aguilar Villamarín, autor de la tesis titulada “Las huellas y el camino. Relatos y conciencia histórica de una comunidad sápara de la Amazonia ecuatoriana.”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de investigación en Antropología Visual 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.

Quito, marzo 2023



Ramiro Javier Aguilar Villamarín

Resumen

Turikia es una pequeña comunidad sapara, ubicada en la densa selva amazónica de la provincia de Pastaza. El territorio de este lugar posee huellas de una historia mucho más grande: la de la nación Sapara. Estas son el texto que sostiene los relatos de Turikia, narraciones que mezclan elementos míticos, pasados y actuales. Así, tejen entre sí un gran relato que da prueba del recorrido que esta nación indígena ha atravesado en los últimos siglos.

La presente investigación nació del diálogo con la comunidad, entre su interés por hallar herramientas para velar por su bienestar y mejorar su calidad de vida y mi interés de ligar mi investigación de tesis con las necesidades de un grupo humano marginalizado por el Estado y la sociedad capitalista occidental. Así, nació la voluntad en ambas partes por rescatar la historia de Turikia, como una forma de reafirmar la legitimidad de su soberanía sobre el territorio que ocupan, tanto sus habitantes como el resto de sapara a lo largo de los ríos Conambo y Pindoyacu.

Desde los estudios sobre la textualidad, la historicidad y la fotografía, esta tesis indaga la historia de Turikia a través de los relatos de sus habitantes; memoria en la que persisten las narraciones de sus antepasados. Esta historia da cuenta de la transformación de los sapara de este territorio, de su conexión y parentesco con los antiguos o *rukuguna*, y de cómo esa conexión es un tejido de textualidades que se conecta con, desde y hacia, su paisaje. Ya que la descripción alfabética no es suficiente para abarcar esta complejidad, uso la fotografía como propuesta textual paralela a la palabra escrita, procurando restituir y desbordar ante el lector los escenarios y contextos de enunciación de los relatos, ambos claves para entender la ritualidad y ligazón con el territorio que posee la memoria sapara de Turikia.

Agradecimientos

A la comunidad de Turikia por la apertura y posibilidad de construir con ellas y ellos el conocimiento de esta investigación. Agradezco a Oswaldo Ruíz, a Flavio y Juan Carlos, a Benigna, Rosalía, Milton, Juventino, Carmen e Irma. Gracias por su paciencia conmigo, por el techo y la comida, y por dejarme estar con ustedes en ese mundo tan diferente y valioso que sus abuelas y abuelos han construido.

A Anne-Gaël, profesora, asesora de tesis y amiga, de quien aprendí mucho sobre la Amazonía y lxs sapara, esta tesis se debe a su enseñanza, guía y ayuda. A Michael por su guía y tutoría en todo lo que respecta al tema amazónico y kichwa. La influencia de ambos se refleja en esta la tesis. A Corinne por acompañarme en campo y enseñarme con el ejemplo el ejercicio etnográfico, y por el apoyo en algunos de los momentos más difíciles allá.

A mis compañeros y amigos de maestría, sin orden particular: Julieth, Yoana, Silvia, Amanda, Carlos, Emilio, Carolina, Esteban, Carol, Gloria, a las dos Alexandras, Jazmín, Daniel, Abiud, Wong, Andrés. Sin sus conversaciones, discusiones, debates, chistes, fiestas, ayuda, retroalimentación, no hubiera aprendido tanto ni hubiera disfrutado los dos años de maestría. Estoy muy agradecido de haberlos conocido y de haber compartido este trocito de camino.

Finalmente, de manera muy especial agradezco a Natalia Pineda, ya que todo esto es su culpa. Desde que la conocí hace años me sembró la curiosidad por la antropología y este es el resultado. Además del amor, está la admiración por esta pedagoga y antropóloga. Agradezco mucho su presencia y cariño durante el tiempo de esta tesis. Pero por sobre todo, agradezco todas las reflexiones y debates que hemos compartido ya que estas se encuentran en el presente volumen. Ella es otra coautora más de esta investigación.

Esta tesis fue producida gracias al apoyo económico de la Beca de Posgrados Nacionales (2017) de la Secretaría de Educación Superior, Ciencia y Tecnología (Senescyt) y la Beca para Financiamiento de Tesis para Maestría (2018) de FLACSO Ecuador.

Introducción

Dentro de la Amazonía ecuatoriana, en la parroquia Montalvo, cantón Puyo, provincia de Pastaza, se encuentra la comunidad Sapara de Turikia,¹ que en lengua Sapara refiere a una ardilla pequeña de la selva. Posee alrededor de 50 habitantes quienes han deseado rescatar la historia de su comunidad. Escribirla representa para ellos un recurso que contribuirá en la legitimación de su derecho sobre el territorio que habitan, esto tanto para los sapara de Turikia, como para el resto de la nacionalidad que está asentada en las riberas del Conambo, uno de los principales ríos que cruzan el actual territorio sapara.

A partir de este anhelo y necesidad he construido la presente investigación. Partiendo de los estudios sobre la textualidad, la historicidad y la fotografía, esta tesis indaga la historia de Turikia a través de los relatos de sus habitantes; memoria en la que persisten las narraciones de sus antepasados. Esta historia indagada da cuenta de la transformación de los sapara de este territorio, de su conexión y parentesco con los antiguos o *rukuguna*, y de cómo esa conexión es un tejido de textualidades que se conecta con su paisaje. Ya que la descripción alfabética no es suficiente para abarcar esta complejidad, uso la fotografía como propuesta textual paralela a la palabra escrita, buscando desbordar la descripción del proceso de investigación y los contextos de enunciación de estas memorias Sapara.

La necesidad de construir esta historia, como herramienta para la legitimación de sus derechos sobre el territorio, tiene una raíz en un problema socio-ambiental e interétnico que se ha desarrollado por varias décadas. Para sus habitantes, Turikia es territorio, origen y vida, pero para el Estado ecuatoriano es parte del bloque petrolero 83. Éste fue licitado en el año 2012, en la XI Ronda de licitaciones petroleras. Las concesiones se concretaron en el 2015, pero antes de la misma ronda se dio un proceso de consulta previa que no cumplió con la normativa internacional (Vallejo y Duhalde 2017, 254). En resumidas cuentas, dentro del territorio ha existido gente a favor y en contra de la explotación. A esto se suma el interés por la administración de los ingresos provenientes del Programa SocioBosque del Ministerio de Ambiente, suscrito en 2009 y que involucra la preservación de 121.682 ha de bosque amazónico (Vallejo y Duhalde 2016, 227, 232).

¹ Su nombre actual, Torimbo, difiere del que tenía hace aproximadamente un siglo, las razones de porqué he decidido usar su nombre original en toda la presente investigación las detallo en el capítulo cuatro.

Fotografía I.1. Árboles sobre el sendero



Fuente: Fotografía de Iyari (2019).

Nota: Vista de los árboles que cubren uno de los senderos de Turikia. Un pájaro cantaba en ese momento.

Estos puntos conflictivos específicos tienen raíz en 1992, época en la que se delimitó el territorio llamado “Bloque Záparo” por parte del Estado ecuatoriano, bajo el gobierno de Rodrigo Borja (Bilhaut 2005, 8). Para aquel año, en este territorio ya se encontraban comunidades donde confluían otros pueblos y nacionalidades (Achuar, Shiwiar, Andoa, Kichwa principalmente) además de la Sapara, y estas han buscado también tener participación y control sobre el territorio. Las tensiones interétnicas tienen estrecha relación con un proceso de reconfiguración multiétnica del territorio que inició hace más de un siglo (Vallejo y Duhalde 2017, 252; Bilhaut 2003, 66-68), y también tienen relación con la actual administración de los recursos económicos generados por el territorio (como el caso del programa SocioBosque).

La configuración territorial impuesta por el Estado como “Bloque Záparo” llevó a que en 1996 se conformara una organización representante de los habitantes de este territorio, sean o no saporas: la UCTZE, Unión de Centros del Territorio Záparo del Ecuador. Un año después se formó otra organización, independiente de la primera, llamada ANAZPPA, Asociación de la Nacionalidad Zápara de la Provincia de Pastaza, misma que nació con un propósito distinto a la primera: “la recuperación, conservación y desarrollo de los elementos sociales, culturales, económicos y político-organizativos, que la definan como una nacionalidad indígena con sus propios derechos y dignidad” (Bilhaut 2005, 10). Esta división inicial ha acarreado conflictos en las últimas décadas, principalmente porque la UCTZE se reconfiguró como “Organización de la Nacionalidad Zápara” adjudicándose la representación de la nacionalidad e iniciando así una pugna entre dirigencias y por el control sobre el territorio que ha evolucionado y perdurado hasta el último año. Durante el tiempo que visité la comunidad (octubre 2018 – marzo 2019) esta escisión estaba presente, ambos grupos se nombraban como Nación Sapara del Ecuador (NASE) y poseían aliados de base en territorio. Para diferenciar estos dos grupos me referiré a la NASE exUCTZE como NASE-Shell y a la NASE exANAZPPA como NASE-Puyo, ya que sus respectivas oficinas se ubicaban en esos poblados.

Hacia el 2012, la NASE-Shell, siendo legitimada por el gobierno de Rafael Correa como representante oficial de la nacionalidad y el territorio Sapara, suscribió convenios con la Subsecretaría de Hidrocarburos, “dando aval al inicio de actividades petroleras en el territorio” Sapara (Vallejo y Duhalde 2017, 255). Esto agudizó el conflicto en la selva, ya que la NASE-Puyo siempre mantuvo una posición contra la explotación de petróleo.

Este conflicto permeó en Turikia, comunidad autodeclarada como antipetrolera, ya que se encuentra a unos 2 km de una de las bolsas de petróleo pertenecientes al bloque 83. Fue así que, entre el 2012 al 2016, la comunidad sufrió de amenazas e intimidaciones por estar en contra de la explotación, existiendo incluso muertes adjudicadas a acción shamánica (Entrevista a Kajicha, junio 2018; Vallejo y Duhalde 2016, 218-222).

Este tema lo indagué inicialmente con alguien de la comunidad. En junio de 2018 conocí a Kajicha en la ciudad de Puyo. Él es habitante de Turikia, fue mi contacto inicial y quien facilitó mi entrada y estadia inicial de una semana en su comunidad, esto último en octubre de 2018. En mi primer encuentro, Kajicha me contó que en Torimbo había “tristeza. Estamos sufriendo en territorio... por las consecuencias de las intromisiones petroleras, y eso no nos deja vivir en tranquilidad” (Entrevista a Kajicha, junio 2018).

La oposición a la explotación petrolera los había dejado con un clima de amenaza y vigilancia y, según él, inclusive los dos años pasados existió presencia de personas ajenas a Turikia y a las comunidades aledañas que han ejercido intimidación en los habitantes. Esta situación no es nueva en el territorio Sapara. Ya en los primeros años de este siglo se registraron enfrentamientos armados en las comunidades, y secuestro y maltrato a cargos directivos (Bilhaut 2005, 13), todo esto por la disputa entre las organizaciones del territorio.

En junio de 2018, Kajicha se posicionaba en contra de la NASE-Shell, principalmente por los conflictos y las muertes ya ocurridas en Turikia hace algunos años.² Sin embargo, pude notar que nuevas percepciones sobre la presente dirigencia de la NASE-Puyo estaban permeando en el territorio, especialmente en Kajicha. Para finales de octubre de 2018, el mismo Kajicha me notificó que fue elegido como nuevo presidente de la NASE-Shell en una asamblea que realizaron en la comunidad de Súraka (días después de mi regreso) y donde, según él, estuvieron presentes 15 comunidades del territorio. Esta asamblea no tuvo la presencia de la dirigencia de la NASE-Puyo que, según Kajicha, fue invitada. En esas fechas, esta última entidad estaba siendo legitimada ante el Estado como la NASE oficial por parte de la Secretaría Nacional de Gestión de la Política del Ecuador.³

2 Información más detallada sobre estos hechos en los artículos de Vallejo y Duhalde: *Chamanismo, petróleo e itinerarios legales inconclusos en la Amazonía de Ecuador* (2016) y *Políticas de desarrollo y ampliación de las fronteras extractivas sobre territorio sapara en la Amazonía ecuatoriana* (2017).

3 Aquí la nota informativa institucional de la Defensoría del Pueblo: <http://www.dpe.gob.ec/secretaria-de-la-politica-reconocio-a-nema-grefa-como-presidenta-de-nacionalidad-sapara-por-accion-de-proteccion-propuesta-por-defensoria-del-pueblo/>

Fotografía I.2. Amanecer en Turikia



Fuente: Fotografía del autor (2018).

Nota: El techo más grande es la “Casa Grande”, a su lado “el Internet”, hacia el fondo la pista área.

La diferencia de esta última disputa con las de años anteriores radica en que ambos bandos ahora se ubican como anti-petroleros. Queda entonces evidenciado que la pugna no es específicamente por intereses petroleros, sino por los beneficios económicos que el Estado provee por los recursos, específicamente por la preservación de bosques primarios en el marco del programa SocioBosque (implementado por el Ministerio de Ambiente de Ecuador). Este es un ejemplo de que las iniciativas estatales son enfocadas en lo estrictamente económico-financiero, y no poseen muestras en su aplicación de incluir la perspectiva y necesidades reales de las poblaciones indígenas. Al final, tanto la intención de explotar el petróleo como el programa SocioBosque, han colaborado en promover la disputa, la fragmentación y la violencia dentro del territorio Sapara.

Ante todo este contexto conflictivo, ¿por qué investigar sobre los orígenes de esta pequeña comunidad? La historia de Turikia involucra la indagación sobre las razones y motivos que los sapara tuvieron para su sedentarización, siendo que hasta inicios del s. XX eran un pueblo seminómada. Pero, en especial, porque Turikia se presenta como “la cuna de los sapara”, según varios informantes.

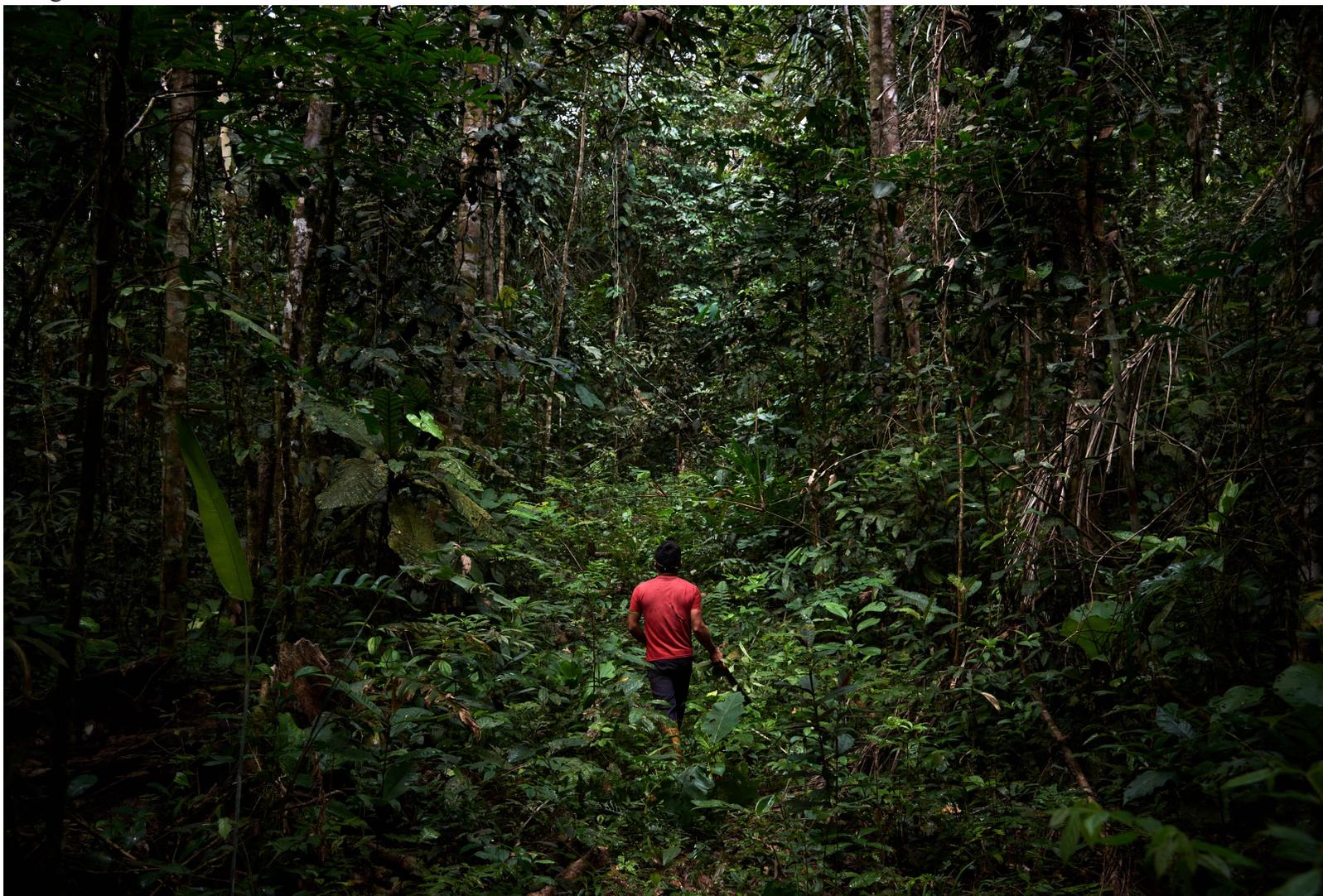
Cuando conocí a Kajicha, en junio de 2018, mi propósito era conversar y esclarecer con él qué tema de investigación resultaría importante y necesario para Turikia. Tomé su palabra como representativa de la comunidad. Este interés fue ratificado por su población en mi primer ingreso a la comunidad en octubre de 2018. Así partió la investigación, proponiendo su presente resultado como un texto que pueda servir a todos los sapara del Ecuador como herramienta de lucha y defensa de su territorio. Así expongo también mi intención y compromiso con este pueblo indígena amazónico, con la expectativa de que la investigación colabore en el fortalecimiento de la conciencia histórica de las y los saparas, en la consolidación de su lucha por su lengua y cultura, y en una herramienta que colabore en la resolución de los conflictos presentes y futuros que se desarrollen dentro del territorio Sapara.

La pregunta principal que he buscado responder es: ¿cómo se formó Turikia? Para responder esto, ha sido necesario primero responder: qué procesos históricos han atravesado los sapara previo a la conformación de su organización política, qué relatos perduran en Turikia sobre su historia, y cómo estos tejen una conciencia histórica en su población, es decir, dar cuenta de su forma de historicidad.

Este trabajo lo propongo también como un aporte que el campo antropológico y las ciencias sociales le deben al fortalecimiento de la autonomía y el bienestar de las poblaciones indígenas, como la Nación Sapara. Esto específicamente por la tradición y origen colonialista que han tenido estas disciplinas que, ahora, mediante investigaciones como esta, antropólogas y antropólogos comprometidos por el bienestar de los pueblos, buscamos subvertir.

Esta tesis se estructura de la siguiente manera. En el capítulo uno presento el marco teórico que encierra esta investigación, transitando desde una discusión sobre la fotografía, el relato, la narración, la textualidad e intertextualidad amazónica, la historicidad y el paisaje. Luego, en el capítulo dos, abordo la metodología usada en base a la teoría y las reflexiones pertinentes sobre mi punto de enunciación. En el capítulo tres inicio la indagación histórica que realicé sobre los sapara, y desde este punto paso a los capítulos cuatro, cinco y seis a la presentación de los relatos y sus respectivos contextos de enunciación, dando cuenta así de la consciencia histórica presente en estos. Finalmente cierro la investigación con las conclusiones y reflexiones pertinentes.

Fotografía I.3. El inicio



Fuente: Fotografía del autor (2019).

Nota: Kajicha me lleva a un antiguo asentamiento sapara que en época de la “guerra del ‘41” se convirtió en un destacamento militar.

Capítulo 1. Fotos y relatos

En este capítulo expongo el recorrido teórico realizado que me permitió planificar el trabajo en campo y que me ha servido como punto de partida para entender el entretejido narrativo de Turikia, y cómo éste forma una consciencia histórica Sapara. El orden en este capítulo refleja mi caminar teórico, desde mi más íntimo interés presente al iniciar esta maestría, hasta el bagaje requerido para abordar el tema de la memoria e historia en la Amazonía.

1.1. Piromanía

Fotografía: práctica, objeto, profesión, campo, etcétera. El lector en este punto ya se habrá dado cuenta sobre la presencia y carga que tienen las imágenes en esta tesis, de aquí la razón de iniciar esta revisión teórica con esta categoría tan amplia que se abre a diversas aristas de abordaje. Comienzo primero con la fotografía como imagen, luego como acto (incluyendo reflexiones sobre sus usos), para finalmente proponer un concepto en el cual baso mi propuesta visual.

1.1.1. El fuego representado

Cierre los ojos e imagine una foto, cualquiera, la que le venga a la cabeza, sea una ya tomada o alguna que no exista (aún). En este ejercicio, quizá visualice de primera mano el producto ya terminado, es decir, el papelito rectangular con lo que sea que imaginó. O quizá aparezca primero el contexto (lugar, personas, situación) y se vea a sí mismo con una cámara en mano, cuadrando aquella realidad en los límites de esos cuatro vértices del visor o la pantalla y, *clic*, tomando la foto. Sea cualquier caso, la imagen es aquello que reposa en ese rectángulo, y lo fotográfico es lo que se concentra en esa fracción de segundo en que el obturador, cual guillotina, corta lo real y lo aplana en las dos dimensiones de la imagen.⁴

Didi-Huberman (2012), en cambio, proponía visualizar una mariposa. Observar esa realidad implicaría perseguirla en su aleteo con la mirada, pero captarla en imagen implicaría atraparla, sumergirla en éter, abrir sus alas y clavarla en un corcho, un vidrio y un marco encima sellarían la imagen de una mariposa que ya no es, es su cuerpo inerte, es su muerte

⁴ Doy esta primera noción de imagen fotográfica en base a los aportes de Roland Barthes (1980 [2014]), Philippe Dubois (1983 [2010]) y Georges Didi-Huberman (2012), los cuales desarrollo en la continuación del texto.

(12-17). Barthes (1980 [2014]) refería también a la imagen fotográfica como Muerte (142-145), pero la enfocaba como un monumento desechable, recordatorio y testimonio de lo que eventualmente morirá. La foto posee así una astilla puntiaguda cuyo corte escapa a la descripción: el Tiempo (146-153).

Barthes (1980 [2014]) propuso dos elementos heterogéneos para la imagen fotográfica: el *studium* y el *punctum*. El primero es la información que de por sí muestra la foto (54-58). El segundo, en cambio, remite a su propuesta de ciencia subjetiva, siendo un detalle de la foto que “despunta... lastima, me punza” y que se expande “más-allá-del-campo” (59, 79, 99) o cuadro, y en especial, escapa a la descripción (90), es decir, se presentaría como un síntoma.

Mi intención no es recurrir a estos términos para definir la imagen fotográfica, sino, en específico, tomar el concepto de *punctum* en tanto Tiempo. Para explicarme un poco más, retomo a Didi-Huberman (2014). En su ejemplo de la mariposa propone dos conceptos: la sustancia y el accidente (12), siendo la primera la realidad que experimentamos (la mariposa en su aleteo alejándose de nosotros), por ende, la verdad y presencia de aquella realidad; y la segunda, su imagen (la “muerte”), la representación y ausencia de esa realidad (14). Esta analogía refiere a la discusión por la cual ha atravesado la imagen fotográfica desde su nacimiento: desde entenderse como un espejo de lo real (mímesis) a ser vista como lo real alterado, codificado, transformado, juzgado así también como mentira y falsedad (Dubois 1983 [2010], 20, 21-42).

Esta discusión no es exclusiva de la imagen fotográfica, la llamada “crisis de la representación” ha sumergido en esta misma duda a toda imagen, texto o soporte que ha pretendido “reflejar” la realidad. Este debate ha calado hondo en la disciplina antropológica y se ha extendido a buena parte de las ciencias sociales. Tanto necesaria como inevitable, la discusión ha permitido que el contexto y situación de investigación se transparenten cada vez más, incentivando así la crítica y autocrítica de sus procesos, resultados y aplicaciones, así como ha llevado a revalorizar el componente ético y político en todo el proceso de investigación científico-social. De aquí la necesidad de un marco reflexivo en todo trabajo (en este caso, lo desarrollo más adelante).

Fotografía 1.1. La representación



Fuente: Fotografía de Josselyn (2019).

Nota: Chamarekaw prefirió no usar la cámara, pidió a su hija que le tomase fotos. Aquí colecta tallos de yuca para su siembra en otra *chakra*.

La tela de duda sobre la veracidad de la imagen se ha extendido con mayor razón sobre los medios de comunicación, en especial por el uso histórico que han dado a la misma (trato esto en un próximo subcapítulo). Sin embargo, hablar de crisis en su caso no sería tan acertado. Claro está que existe un halo de incredulidad, pero este no supera la espectacularidad sobre la que muchos medios se han fundado y mantienen. Se configura hasta el día de hoy como un mercado de imágenes donde el consumidor es privilegiado (Ritchin 2010, 159) por sobre el ser humano. Y es así, justamente, mediante una “economía visual” (símil a lo propuesto por Poole 1997 [2000]) que sus representaciones se venden como verdades, o mejor dicho, su circulación las instaure como tales; más aún en esta época de redes sociales y la Internet.

Las razones para dudar sobre la veracidad de la imagen fotográfica se multiplican si tomamos en cuenta las alteraciones y efectos que se pueden realizar sobre ella en laboratorio (químico o digital). Son técnicas que han tenido diferentes usos históricos y no podemos obviarlas. Tal parecería que la imagen fotográfica sería una mentira, una fabricación con base en una realidad pero que podría negar a la misma. Sin embargo, aquí hablo solo de una posibilidad.

Según Dubois (1983 [2010]), la imagen fotográfica es una “huella de un real” (21). El autor toma la propuesta semiótica de Peirce, quien diferencia tres tipos de signo: ícono, símbolo e índice (o *index*), siendo el primero el que se asemeja a su referente real (pinturas, dibujos), el segundo establecido por convención colectiva o social (lenguajes), y el tercero es el que mantuvo una “conexión real” con su referente; Dubois (1983 [1986]) coloca a la imagen fotográfica en esta última categoría (56). Para el autor, el haber estado en presencia del referente es condición ontológica de la fotografía; es obvio que solo es posible fotografiar lo que está presente ante nosotros, ante la cámara. Este rasgo de lo fotográfico proviene de su principio técnico:

Lo que vemos ante nuestros ojos no es más que la luz reflejada en los objetos que tenemos delante. Con una cámara fotográfica, esta luz pasa por los distintos cristales del lente y se refleja y refracta de tal manera que forma una imagen dentro de la cámara. Esta imagen-reflejo se registra en un papel (filme) o sensor (digital) fotosensible el momento que la cortinilla (obturador) que la oculta de la luz se abre por fracciones de segundo (o más, dependiendo de la configuración de la toma), permitiendo que aquel reflejo se asiente sobre el soporte fotosensible y formando así la imagen fotográfica.

En el caso de la fotografía clásica (mal llamada, analógica)⁵, la luz que entra por el lente quema (literalmente) la superficie del filme (película fotosensible), produciendo así una imagen en negativo que en laboratorio será revelada. Esta quemadura es la que ha inspirado a tantos teóricos en la teorización (y, a veces, romantización) de la fotografía. Benjamin, Dubois y Didi-Huberman coinciden en hablar sobre esta referencia, sea como una imagen que arde cual cenizas o como la quemadura de una realidad. Ahí radica el noema de Barthes (1980 [2014]), su “esto ha sido” (29, 121), su magia, su “emanación de lo real” (137); es llaga cerrada que parece aún sangrar, es huella aún caliente de un fuego que ya no vemos, es accidente de una sustancia que ya no es.

Pero, ¿qué decir entonces de la imagen fotográfica digital? Autores como Fontcuberta (1997; 2010; 2016) dictaminan que eso ya no es fotografía, sino postfotografía, hiperfotografía, algunos nombres le han dado. Pienso que parte del romanticismo sobre la fotografía acabó con la llegada e instauración de su versión digital. En vez de tener un filme que se quema con la luz, tenemos ahora un sensor electrónico que la capta y transforma en píxeles; en vez de granos de haluro de plata, hoy tenemos fotodiodos. A diferencia del filme, el sensor no se quema (a menos que tomemos una foto directamente al sol, sin protección alguna, dejando la cámara inservible). No hay fuego en esta ecuación, solo registro. Pero el hecho de que esta imagen no se haya “acercado al fuego” (como diría Didi-Huberman) no le quita su ontología, su rasgo intrínseco de huella, de *index*.

No niego que existan grandes diferencias entre lo que fue la fotografía antes de la llegada de lo digital y lo que es ahora, pero esto tiene que ver más con sus procesos de difusión, revelado y, por sobre todo, con su materialidad. Pero a pesar de esto, el núcleo fotográfico, a mi parecer, permanece intacto. No importa la cámara que tengamos, sea de filme o sea digital, para hacer fotografía sigue siendo necesario estar ahí (o que la cámara, por lo menos esté ahí), ante el referente, ante su presencia, ante su realidad y existencia. Esto es lo innato, singular y único de la imagen fotográfica: la “unión existencial” (Dubois 1983 [1986], 58) con lo real.

⁵ El término “analógico” para referir a la fotografía de filme fotoquímico se ha popularizado, pudiendo dar la impresión de que esta tecnología toma fotografías “análogas” a la realidad. Rudolf Arnheim, en su obra de 1975 «Film as Art», (citado en Dubois 1983 [2010], 35) presenta un escrito suyo de 1932 donde deja claro que el encuadre, el ángulo de visión, la distancia, entre otras variables, son en sí alteraciones de la realidad que vemos a través de nuestros ojos, todas necesarias para la fotografía. De aquí que la fotografía, desde sus inicios, no sea analógica o análoga de la realidad.

Fotografía 1.2. La ortiga



Fuente: Fotografía del autor (2019).

Nota: Ramita de ortiga amazónica, usada para calmar dolores.

Hasta aquí lo que más he podido acercarme a definir la imagen fotográfica. Lo digo así ya que hace falta abordar lo que la envuelve: la fotografía, en sí. Profundizando: lo índicial o indexical de la imagen fotográfica es lo que la particulariza, pero no la define; es su núcleo, pero no es su todo. Sobre esto, Dubois (1983 [1986]) argumenta al nombrar su libro y un capítulo homónimo del mismo: el acto fotográfico; y sobre este abordaré en seguida.

1.1.2. Prender fuego para dibujar con él

Una imagen no existe de por sí, tuvo un proceso de creación y un proceso de difusión (este último está ausente en ciertos casos). Así mismo, la imagen fotográfica es producto de la fotografía como práctica, como acto. Para Dubois (1983 [1986]) “no es solo una imagen producida por un acto, es también, ante todo, un verdadero acto icónico «en sí», es consustancialmente una *imagen-acto*” (54). El autor define entonces que la imagen fotográfica conlleva una dimensión pragmática intrínseca: “no se puede pensar la fotografía fuera de su inscripción referencial y de su eficacia pragmática” (61), en otras palabras, la fotografía, como imagen-acto, es tanto su producto como su modo de producción.

Insisto, reafirmo y parto de esta definición mi abordaje sobre la fotografía. Pienso que muchos enfoques caen en un romanticismo, a veces exacerbado, del núcleo existencial de la fotografía. Hablar sobre el Tiempo y la Muerte (con mayúsculas, como los usa Barthes), la ausencia permanente del referente, la realidad aprisionada, entre otros símiles sobre los que he leído, han permitido, en un abordaje poético, que esta técnica y tecnología se tejan teóricamente con el arte, mejor dicho, con el campo artístico. Sí, la fotografía guarda en su núcleo un fragmento (de) real (y verdad), que no existe más ni existió previo a su captura, pero esto solo la caracteriza del resto de producciones, no la define.

Algo, a la par que contrario, complementario, de lo que he abordado aquí, lo expone Tagg al definir una carga, un peso, en la fotografía. Para el autor, el problema no radica en la foto “en sí” (porque no existe una “foto en sí”), sino en el significado de la misma:

Cada fotografía es resultado de distorsiones específicas, y en todos los sentidos significativas, que hacen que su relación con cualquier realidad anterior sea algo sumamente problemático, y plantean la cuestión del nivel determinante del aparato material y de las prácticas sociales dentro de las cuales tiene lugar la fotografía (Tagg 1988 [2005], 8).

Fotografía 1.3. El disparo



Fuente: Fotografía del autor (2019).

Nota: Casquete vacío de un cartucho de escopeta sobre un palo en pleno monte, seña de que alguien dio caza a un animal allí.

Aunque Dubois insista en el *index* y en un abordaje de corte fenomenológico sobre la fotografía,⁶ también admite que existe una distorsión constitutiva en la fotografía, o dicho de otra manera, la cámara provee “efectos de realidad” sobre la imagen. Sin embargo, para el autor no es un rasgo que niegue su principio:

[La] autonomía y... plenitud de significaciones sólo se establecen por el hecho de sentar, transformar, llenar a posteriori, a título de efectos, una singularidad existencial primera que, en un momento y en un lugar dados, ha llegado a inscribirse sobre un papel muy acertadamente llamado «sensible». *Es esta necesidad absoluta de una dimensión pragmática previa a la constitución de toda semántica* lo que distingue a la fotografía de todos los demás medios de representación (Dubois 1983 [1986], 74).

Pero para Tagg (1988 [2005]), la fotografía:

No puede referirse ni ser referida a una realidad prefotográfica como si de una verdad se tratara... no es una ‘emanación’ mágica, sino un producto material de un aparato material puesto en acción en contextos específicos, por fuerzas específicas, con unos fines más o menos definidos. Requiere, por tanto, no una alquimia, sino una historia, fuera de la cual la esencia existencial de la fotografía es algo vacío y no puede proporcionar lo que Barthes desea: la confirmación de una existencia; la marca de una presencia pasada; la reposición del cuerpo de su madre (10 – énfasis mío).

Estos dos enfoques, el uno de corte fenomenológico, el otro, materialista, se avizoran impares, pero en realidad ambas visiones se complementan. La diferencia radica en las nociones de lo que yo llamaría un núcleo fotográfico. Para Tagg, el núcleo es su significado, su peso y carga, sin significado no hay signo, es decir, no hay foto (que no signifique algo – principio básico de la semiótica). Para Dubois, el núcleo es su dimensión pragmática, su acto de existencia, su génesis, su origen, es decir, el disparo de la cámara.

Pero la dimensión pragmática no existiría sin una intención de significación, por más abstracta que esta sea. Y la capacidad o posibilidad de significado en la foto no sería posible sin la existencia de una realidad externa y anterior. Es decir, el problema con Dubois es que toma como “efecto” al significado de la foto, cuando en realidad está ahí, atado y fusionado al

⁶ “La imagen indicial tendrá por efecto general *implicar plenamente al sujeto mismo en la experiencia*, en lo *experimentado* del proceso fotográfico” (Dubois 1983 [1986], 74).

disparo. El autor sí se percata de esto pero no lo relaciona con un proceso de significación sino con un “deseo” melancólico del fotógrafo hacia el referente, algo que él cataloga como “pulsión fotográfica” (Dubois 1983 [1986], 77-78). En cambio, Tagg niega a la fotografía como “evidencia” de una realidad, cuando lo que está en la imagen fotográfica tuvo necesariamente que existir para que pueda haber fotografía. En todo caso, la evidencia que niega Tagg⁷ refiere a la interpretación de la foto, es decir, el significado que le damos y tomamos cual verdad.

En resumen, existe un real verdadero representado en la imagen fotográfica. Pero, por su condición de representación, es imposible desligarla del proceso de significación, mismo que se ata a un contexto social, histórico, cultural y económico, a una ideología que parte de la mirada (argumentaré esto último más adelante). “Lo real... ha quemado un agujero en la imagen” menciona Benjamin en su obra de 1931, «Perite histoire de la photographie», (citado en Didi-Huberman 2012, 30). Así, la realidad se presenta como un fuego cegador del cual solo podemos ver e interpretar sus huellas; de aquí la analogía que Didi-Huberman (2012) hace sobre la fotografía: una imagen que arde por el fuego de lo real que la ha tocado.

1.1.3. El riesgo de arder

Siguiendo con aquella metáfora, faltaría aún abordar la razón de aquellas cenizas. Dubois hablaba de una “pulsión”, expresión que se relaciona íntimamente con el acto de pulsar el disparador. De aquí que este autor, como Barthes y Rouché (citados por Dubois 1983[1986], 69-70) ligen este proceso más al dedo índice antes que al ojo o a la mirada. No voy a entrar a discutir la connotación psicológica que implicaría esta pulsión, más bien, esta relación ojo-dedo-cámara evidencia la intervención de una intención. La fotografía es este acto que carga a la imagen una significación que desborda el cuadro rectangular de la misma.

¿Cuáles son las razones de esta carga en la fotografía? La respuesta yace en los usos que se le ha dado a esta actividad históricamente. En un estudio realizado por Bourdieu (1965 [2003]) a mediados del s. XX donde se indaga en los usos que diferentes clases sociales francesas daban a la fotografía, el autor propone que las razones y motivaciones que subyacen al acto fotográfico no responden a la intención de quien fotografía, sino a las funciones y “condiciones objetivas” sociales que determinan a la intención (53).

⁷ Este enfoque lo deja claro en su obra *The Disciplinary Frame. Photographic Truths and the Capture of Meaning* (2009), donde aborda el uso de la fotografía como evidencia jurídica y tecnología de disciplinamiento de la mirada. Este punto lo abordaré a mayor profundidad en el apartado metodológico.

Fotografía 1.4. La familia de Iyari en casa



Fuente: Fotografía de Iyari (2019)

Nota: Fotografía posada, luego de recolectar yuca en la *chakra*.

Parte su discusión desde el uso más extendido de la fotografía, un uso básico o “tradicional”, que el autor define como “fotografía doméstica”. Esta se basa en documentar los eventos relevantes dentro del grupo familiar o social de quien fotografía: reuniones, celebraciones; este uso tiene relación directa con la integración del grupo social (Bourdieu 1965 [2003], 80).

El uso doméstico ha sido el más difundido entre clases. Aunque el estudio date de mediados del siglo anterior, en la actualidad, por la popularización de las cámaras digitales y su integración en los masificados dispositivos de telefonía celular, este uso no solo se ha mantenido vigente, sino que ha mutado (incluyo al *selfie* aquí) y responde ahora, sobre todo, a una economía visual global de la imagen digital. Este último punto no lo desarrollaré, responde a otros intereses ajenos a esta investigación y requeriría otra indagación de igual o mayor volumen. Lo que tomo en cuenta es la vigencia actual de un nuevo uso doméstico de la fotografía; es algo evidenciable hoy en día en las fotos de redes sociales y en los masificados dispositivos celulares.

Otro uso de la fotografía remite a lo que Bourdieu (1965 [2003]) llama un “interés intrínseco por la fotografía... [algo que] supone la neutralización de las funciones tradicionales... y que, en ausencia de esas determinaciones, el solo hecho de practicar la fotografía constituye una anomalía” (80). Este interés lo encuentra cultivado en los clubes fotográficos y grupos de aficionados, mayoritariamente formados por miembros de la clase media y media-alta, que poseen una aspiración artística y que en su búsqueda se oponen a lo que cada grupo considera un uso corriente o tradicional de la fotografía:

No hay nada menos raro que la fotografía, puesto que existen cámaras baratas y de fácil manejo y que la inclinación (y no solamente la aptitud) a utilizarlas no es fruto de un aprendizaje ni de una educación determinados. De ahí que atribuir un valor a una actividad tan accesible exija la referencia, aunque sea negativa, a la práctica corriente: los diferentes grupos de una sociedad estratificada pueden someter la práctica fotográfica a normas diferentes, pero todos tienen en común el hecho de diferir (cada uno a su modo) de la norma que rige a la práctica más corriente. Así, la fotografía proporciona una ocasión privilegiada de observar la lógica de *la búsqueda de la diferencia por la diferencia* o, si se prefiere, del esnobismo que consiste en vivir las actividades culturales no en sí mismas y por sí mismas, sino como una forma de la relación con los grupos que se dedican a ella (Bourdieu 1965 [2003], 88).

Fotografía 1.5. Cosecha de maíz



Fuente: Fotografía de Josselyn (2019)

Así, sumando estas propuestas, la práctica fotográfica (el acto), sea que se le dé un uso doméstico (visto también como documental) o exista una pretensión artística detrás, responde a la pertenencia de un grupo social: “Ni natural ni creada deliberadamente, la necesidad de fotografías y de fotografiar es, en realidad, el reflejo en la conciencia de los sujetos de la función social a la que sirve su práctica” (Bourdieu 1965 [2003], 112); los usos y funciones de la fotografía siempre son sociales.

El enfoque de Bourdieu, centrado en las diferencias que la práctica fotográfica presenta entre clases,⁸ lo lleva a concluir que existe un interés de clase que determina los usos y funciones de la fotografía. Siendo más preciso, los usos sociales de la fotografía responden a un *ethos* de clase: “el conjunto de valores que, sin alcanzar la explicación sistemática, tiende a organizar la “conducta vital” de una clase social” (Bourdieu 1965 [2003], 166). Este recorrido sociológico me sirve ahora para notar que la “pulsión”, origen de la imagen fotográfica, es apenas el clímax de la intención, condicionada por los valores de un grupo social.⁹

Pero el *ethos* no resuelve el problema de los significados que puede tener una fotografía. Aquí vuelvo a Tagg (1988 [2005]), quien discute ampliamente la significación fotográfica. Para el autor, está determinada por “convenciones históricamente establecidas” (9). Esto no solo implica que el significado dependerá de la época histórica, sino que entran en juego variables, como instituciones y sistemas discursivos (11), que condicionan la creación y lectura de fotografías. Para Tagg, es un problema de discurso, poder y Estado (desde Foucault), donde el acto fotográfico no es producto de un individuo aislado, sino de un sujeto disciplinado que responde a instituciones, y cuyo producto tendrá un significado social determinado por un sistema de representación específico (Tagg 1988 [2005], 15,18-19).

A nivel técnico, la cámara fotográfica es un medio tecnológico de poder y conocimiento (Tagg 1988 [2005], 14) que se ha instaurado, en los últimos siglos de historia occidental, como uno de los instrumentos documentales y de evidencia por excelencia. La cámara de fotos es:

8 Para Bourdieu (1964 [2003]), está el estímulo desigual en la adquisición de equipo fotográfico, siendo la clase media quien más invertía en esto (83). La clase obrera presentaba en su mayoría una prohibición interiorizada que mezclaba tanto la imposibilidad de adquisición como también un sentido de no-pertenencia a esta actividad (54-55). Mientras el campesinado no demostraba un mínimo interés en la práctica fotográfica, lo consideraba un lujo, una aspiración a distinguirse y deslumbrar al resto y, por ende, un riesgo para ser menoscabados, además que se presentaba como un atentado a la lógica de su inversión económica (ampliación del patrimonio o modernización de herramientas del trabajo) (89).

9 Opto aquí por usar “grupo social” antes que “clase” para dar a notar que existen más variables (identidad étnica, sexual, edad, religión, etc.) que complejizan la estratificación en sociedad o grupo humano amplio.

Fotografía 1.6. El arma



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Matiri con flechas, listo para su uso en la cacería.

Una habitación, pero una habitación con un propósito: el entrenamiento de la luz, su grafía –literalmente, *foto-grafía*, sometiendo la luz a la norma puntual de la ley geométrica incorporada de la habitación. La cámara es, entonces, un lugar para aislar y disciplinar la luz (Tagg 2009, 1 – traducción mía)¹⁰.

Aunque puede verse como coincidencia, el hecho de que la cámara fotográfica haya sido inventada el mismo año (1839) y en el mismo lugar (Francia) que Auguste Comte empieza a escribir su *Discurso sobre el espíritu positivo*,¹¹ dice mucho del contexto e intereses históricos a los cuales responde este aparato. En 2003, Christopher Pinney habla sobre esto en «Anotaciones desde la superficie de la imagen,: fotografía, poscolonialismo y modernidad vernácula»:

El perspectivismo cartesiano –en el que el mundo llega a verse como una imagen, como una zona de representación establecida como algo exterior a la existencia– rompe una morada premoderna positivamente valorada. La creación de imágenes se convierte en algo inseparable de la modernidad... Contemplar el mundo y construir el mundo como imagen implica que el hombre se sitúa a sí mismo frente a la naturaleza y antes de ella, como algo exterior: el mundo “se sitúa en el ámbito del conocimiento humano y de su disposición a poseer” (citado en Naranjo 2006, 289).

Técnicamente, el dispositivo no es el mismo de hace casi dos siglos, ha cambiado en múltiples formas, pero su principio sigue ligado al proyecto moderno. Tagg (1988 [2003]) se pregunta cómo la imagen producida se reduce a una garantía fenomenológica (9-10), y queda claro si reflexionamos en cómo hemos podido tomar un pedazo rectangular de papel, un plano bidimensional captado por la perspectiva de un solo ojo/lente, como fragmento de una realidad que es tetradimensional (tres dimensiones espaciales, una temporal) y a la cual percibimos sin ángulos delimitantes, con la profundidad que nos proveen nuestros dos ojos y con la complejidad que implican cuatro sentidos más (tacto, sabor, olor, sonido). En resumen, esto es producto de un proceso histórico donde las instituciones, artística y científica, han hecho posible que el disciplinamiento de la luz se instaure como garantía de realidad.

Tagg (2009) insiste en que hay una violencia tras el significado (xxiii), efecto de la instauración de un lenguaje y, a la par, de una instrumentalización (xxvi) de la fotografía; viendo a esta última como “no dada, pero un específico, inestable efecto discursivo” (xxix).

¹⁰ Todas las citas de Tagg (2009) son traducciones mías.

¹¹ Dato obtenido en De Miguel y Ponce de León (1998, 83).

Fotografía 1.7. Minga



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Karika en un breve descanso en medio de la *minga* que la comunidad entera realiza en su *chakra*.

Y a la par, tanto lenguaje, uso, significado, se instauraron en una “economía de significado”:

Un régimen de sentido, que garantizó un nuevo orden de verdad y habilitó una nueva estructura de documentación cuyo efecto institucionalizado fue revertir el eje político de representación, convirtiéndolo no más en un signo de poder y prestigio a ser guardado, sino un signo de sumisión (Tagg 2009, xxxi).

Esto se relaciona con la propuesta de Poole (1997 [2000]) sobre la economía visual:

La palabra *economía* sugiere que el campo de la visión está organizado en una forma sistemática. También sugiere claramente que esta organización tiene mucho que hacer con relaciones sociales, desigualdad y poder, así como con significados y comunidad compartida. En el sentido más específico de una economía política, también sugiere que esta organización lleva consigo una relación –no necesariamente directa– con la estructura política y de clase de la sociedad, así como con la producción e intercambio de bienes materiales o mercancías, que forman el alma de la modernidad (16).

Economía visual implica producción, circulación, consumo y acumulación de imágenes. Es decir, hablamos de representaciones, de significados, de discursos; de instauración de verdad. En el caso de la fotografía, no todo se resume al campo del arte. Quizá este sea mi mayor problema personal: gran parte de la literatura fotográfica remite al arte; no es una disciplina científica, pero sí disciplina (del verbo, disciplinar). Pensamos que la fotografía, por ser arte, habla desde o remite a una verdad externa del Estado y de sus aparatos de control. Pero el arte no deja de ser una institución, ligada al Estado y a una historia, sociedad, cultura, y economía capitalistas. Economía, por sobre todo. Es necesario romper con esta romantización e idealización de la imagen, y de aquí mi necesidad de iniciar con este abordaje teórico complejo sobre la fotografía.

1.1.4. La fotografía quemada

¿Pareciera que caigo en un pesimismo? Sí, desde el momento histórico en el que hablo, creo indispensable ser pesimista. No porque carezcamos de escapatoria, sino porque es indispensable ser crítico y autocrítico para hallar rutas de quiebre, ya no de resistencia, menos aún de escapatoria. Pensar en la tradición moderna de la posibilidad de un sujeto emancipado me lleva a reflexionar en algunos de los autores leídos y dar cuenta que estos piensan en una

(suerte de) fotografía emancipada. La evasión de las estructuras sociales no conlleva el triunfo de una agencia autónoma del sujeto. No es una tarea actual ni urgente pensar en la posibilidad de que la agencia triunfe ante la estructura, quizá incluso caiga en un tema de fe. Lo que es necesario es reflexionar sobre las posibilidades de agrietar las estructuras; con esto me refiero al hablar de quiebre.

No creo en un proyecto emancipador de la fotografía, sino en una fotografía crítica, que busque el quiebre estructural, no por la mera emancipación, sino con el objetivo último y final de la transformación radical de la realidad. Autores como Fontcuberta (2011) reducían este tipo de debates a un tema de ética (17, 107, 124-129), y mucho del debate en torno a la imagen (ligada a los medios de comunicación) decanta en el debate ético sobre la representación. Pero la ética implica una postura política, de aquí que al hablar de la primera siempre se ligará a la segunda. Repito así: transformación radical antes que emancipación.

Dentro de toda la complejidad de relaciones de producción, condiciones históricas e instituciones estatales que plantea Tagg (1988 [2003], 42-45), él aún veía una luz de lo que en un inicio llama resistencia: el desarrollo de estrategias, prácticas, discursos, nuevas instituciones y movilizaciones “que pudieran cambiar las formas y el lugar desde donde pueda expresarse y escribirse de nuevo con alguna utilidad” (47). Es decir, entrar en los procesos de negociación y conflicto que limitan el significado de la imagen (Tagg 2009, xxxii), recurriendo a lo que “marca el trazo de un recordatorio inextirpable, una roca de tropiezo, el real que es antónimo de toda verosimilitud..., el inolvidable olvido que no se presta a significación” (Tagg 2009, xxxiii-xxxiv). Así es como Tagg (2009) tampoco escapa de referir a esa realidad indispensable, necesaria para la existencia del *index*. Aun así, esta dimensión puede ser demasiado “real” para darle un uso de resistencia:

La imagen es siempre muy pequeña o muy grande –obstinadamente diciendo menos de lo que se quiere y más de los que se desea... Ante el *éxtasis* del realismo se establece la *pobreza* de la fotografía, siempre decepcionante, nada más que manchas; ante la *probidad* del realismo se establece el *exceso* fotográfico, siempre indiscriminado, siempre abierto a la posibilidad en cada etapa de su proceso, siempre fuera de control en su impulso reproductivo (xxxvi).

Tagg (2009) no propone una solución, vía o posible camino, él mismo admite estar “buscando un paradigma de práctica” (xxxvii). Mira con sospecha toda la producción creada “en

nombre del' *otro lado* del poder" (xxxvii), y queda claro que aunque se busque las usuales figuras discursivas de resistencia en la fotografía, siempre existirá un exceso que la ate a las instituciones (tradicionales) de significado. Más allá de pesimismo, es una aceptación de la violencia del significado: "En nombre del terror de lo real, debe haber un corte... *"Mejor un fin con terror antes que un terror sin fin"*. El significado debe llegar. Es solo violencia" (xxxviii).

Aunque Tagg critica a Barthes por su tratamiento de la fotografía como "emanación del referente", éste último autor comparte con el primero el abordaje sobre la violencia de las fotos: "El horror consiste en esto: no tengo nada que decir de la muerte de quien más amo, nada de su foto, que contemplo sin jamás poder profundizarla, transformarla" (Barthes 1980 [2014], 143). Páginas enteras de significado brotan de la fotografía de la madre de Barthes, él habla tanto de esta foto y sin embargo no la muestra. Quiso guardar la foto para sí, su significado para sí, el horror de su muerte para sí; y así, evadir el terror del corte. Sabía que de ser mostrada el significado ya no sería suyo, por más que acompañe la foto con el mismo número o más de páginas escritas; la foto desbordaría con su exceso la realidad.

¿Cómo definir entonces a la fotografía? Pues, tomar todos los aportes y mezclarlos en una cacerola solo complejizaría aún más la revisión que hemos hecho. No aspiro a dar aquí una conclusión definitiva, sino proveer una síntesis que sirva de base para entender por qué las fotos de esta tesis están aquí, en este orden, tejidas con el texto, sus textos y textualidad. El significado llegará.

Concluyendo esta sección, propongo: la fotografía es un acto social de representación, producido mediante un dispositivo tecnológico que ordena la luz reflejada de una realidad exterior y la marca en un plano bidimensional dentro de un límite rectangular (sea en papel fotosensible o en un archivo digital), produciendo así una imagen. Este acto involucra el contexto previo a la producción de la imagen, la captura y génesis de la misma (pulsión), su tratamiento y modificación posterior, y su difusión. Estos procesos se configuran según los usos sociales que se destinen a la fotografía y responden a intereses discursivos de los contextos y grupos sociales en los cuales se produce, inserta o circula la imagen fotográfica.

Fotografía 1.8. El fuego



Fuente: Fotografía de Iyari (2019)
Nota: Pishaka cuece una pequeña ave.

1.1.5. El fuego consumió todo. Solo quedan cenizas.

La fotografía muestra un pasado, pero siempre habla en presente; otra muestra de su violencia. Tapa la boca del referente para cargar el peso de los significados que recibe en su circulación. En toda la revisión anterior apenas hablé del pasado, y de esa diferenciación que la fotografía marca, corta, tajante en el tiempo. Referí apenas al valor documental que tiene y que le ha servido para instaurar discursos de verdad y una práctica doméstica que se ha difundido globalmente. Pues esto tiene mucho que ver con la memoria y la historia.

Pero, ¿si la fotografía habla desde el presente, cómo puede servir para dar cuenta de un pasado? “Esto no ha sido”, sólo el *index* ha sido, sólo el *index* es; éste debería ser el noema de la fotografía. Sólo la huella existe, el resto es interpretación.

Entonces, para dar cuenta de un pasado es necesario sumar las huellas, “asumir el riesgo de poner, unos junto a otros, fragmentos de cosas sobrevivientes... ese riesgo tiene dos nombres: *imaginación* y *montaje*” (Didi-Huberman 2012, 20). Estos dos son los elementos fundamentales de la narración, y es cómo una historia se construye. Así, en este contexto, es posible decir que el montaje de fotos propone una narrativa fotográfica, o fotonarrativa.

Los retazos de pasado se ordenan, se documentan, se hacen historia. Y aquí cabe dejar claro que las fotografías no son retazos de pasado, sino ya documentos. Éstas no evocan memorias, sino que las señalan; otra violencia más. Para entender mejor esta relación, abordo en seguida el tema de la memoria.

1.2. Acordar(se)

Memoria y narración están unidas. Hacemos relatos desde nuestra memoria, sean cuentos de un pasado profundo o reciente, o de una proyección, un futuro o una ficción que se ancla en la memoria de lo que ya conocemos. Para apoyar esto iniciaré una breve revisión sobre estos dos conceptos y su interrelación, sin dejar de lado su relación con la fotografía.

1.2.1. Primero, recordar

Reconocida como una facultad biológica, la memoria cobra su dimensión cultural en su materialización: el lenguaje. Vista en un inicio como un proceso individual y subjetivo, los aportes de Maurice Halbwachs (1968 [1995]) dan un giro a esta concepción, denotando que toda memoria individual forma parte de una colectiva, de la cual depende y a través de la cual se forma. Esta memoria colectiva se estructura dentro de una organización social determinada formando así lo que podemos llamar una memoria social; todo esto a través de los denominados “marcos sociales” (209-213). Así, la memoria, en su dimensión social, se entiende como un tejido de recuerdos superpuestos y contradictorios, en tensión por los intereses de diferentes grupos presentes en la esfera social. Esta permanente y constante (re)organización del pasado se da a través de formas de olvido como de formas narrativas destinadas a la transmisión de memoria, estas formas son también llamadas vectores de memoria (Aprea 2012, 20-31).

Los vectores se materializan en indicadores (conmemoraciones, libros, filmes, entre otros) que, valga la redundancia, señalan lo ocurrido, instauran un sentido y ofrecen “representaciones singulares del pasado... [que] juegan un rol activo en la construcción de memoria colectiva” (Aprea 2012, 27). La fotografía estaría incluida en esta categoría, tanto su producción singular como los montajes materializados en fotoreportajes, fotoensayos, fotolibros, entre otros formatos similares.

Sin embargo, la (re)organización del pasado contiene una permanente tensión que, dentro del campo de las ciencias sociales, se ha planteado como la dicotomía entre memoria e historia, ambas representaciones narrativas del pasado. Las dos se han configurado opuestas en distintos rasgos: entre lo particular y lo universal, la verosimilitud y la exactitud, la instauración y la aclaración, el desorden y el orden, la emoción y la ciencia, la fundación y la legitimación, las temporalidades, etc. (Aprea 2012, 35-37). Hay que reconocer que “la historia, pese a las críticas que establece sobre la memoria, trabaja necesariamente sobre ella” (Aprea 2012, 40). De aquí que la historia se configure como un discurso narrativo científico sobre la memoria; discurso que, a través del tiempo, se ha ligado y ha legitimado relaciones de poder y dominación.

Fotografía 1.9. El recuerdo



Fuente: Fotografía del autor (2018)

Nota: La mano de Paraja.

Esto empata con lo propuesto por Tagg sobre la fotografía, vista como una tecnología discursiva que responde a instituciones de poder. Entonces, ¿sería más una tecnología histórica antes que un vector de memoria? Quizá la respuesta no está en escoger bandos, sino en notar que los mismos vectores de memoria son tecnologías históricas. Tratamos a la Historia como aquella disciplina que responde a intereses de grupos de poder y que procura, mediante su discurso, mantener el *status quo*, y nos rebelamos ante esa tradición formando otra institución: la de la(s) memoria(s), configurada como un “contradiscurso”, la “otra” historia. Pero (aquí de nuevo un pesimismo), este nuevo campo, ¿no termina respondiendo a intereses de otros grupos de poder y, a la postre, mantener el mismo *status quo*? Aquí vuelvo a la propuesta de crítica y autocrítica.

He basado esta revisión en el estado del arte que levanta Aprea (2012) sobre los estudios de la memoria y el documental audiovisual. Los filmes, como vectores de memoria, han servido para configurar una memoria social contestataria en ciertos momentos y regiones (Aprea refiere a la escuela documental argentina y su abordaje sobre la época de la dictadura). Pero ante ejemplos valiosos es necesario ver con ojos críticos y dar cuenta de la entrada de este tipo de vectores de memoria a circuitos y campos (artísticos y/o de medios masivos de comunicación) que cargan de nuevos significados a los vectores. Así, su discurso inicial se transforma. Puede haber casos donde se apacigua, se vuelve menos peligroso, otros donde se reconfiguran como exóticos, amarillistas o alternativos, o se incentivan estas líneas creando nuevos vectores que responden a la economía visual regente.

Sin embargo, no todo es absorbido por las instituciones, es por eso que la memoria social es un campo tan conflictivo. Ligado a lo que mencioné líneas arriba, creo que no hay que aspirar una emancipación o, en este caso, victoria en el conflicto, sino la transformación radical de este campo que siempre va a ser conflictivo.

Entonces, la fotografía es tecnología histórica y vector de memoria, sin que implique contradicción; ya de por sí hay tensiones en los campos donde se inserte. Lo indispensable a tener en cuenta es qué memorias direcciona y a qué historia tensiona. Así, repito, es un problema tanto ético como político.

Fotografía 1.10. La narración



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Patawka encadena un tema con otro, con otro y con otro mientras con Corinne lo escuchamos.

Y en esta dimensión política, si abordamos la historia sobre los pueblos indígenas de América, queda claro cómo el colonialismo ha implantado una visión hegemónica de la “historia escrita” como la única válida, dejando así de lado el componente oral, en otros términos, la memoria (oral) de los pueblos; es decir, sus relatos. Entonces, la propuesta es buscar subvertir esta noción y reconocer esta memoria, reivindicándola ante las pretensiones de la historiografía tradicional y regente, y esta es la razón por la cual continúo esta revisión teórica abordando el tema de la narración.

1.2.2. Segundo, narrar

Propongo a continuación revisar cómo la narración formaliza un discurso, conocimiento, pensamiento sobre un momento espacio-temporal, y cómo de aquí su posibilidad de (ser) historia, en otras palabras, configurar una forma de historicidad.

Comienzo refiriendo a Bakhtin (1981)¹² y sus análisis sobre la novela, que en conjunto con una obra de Volóshinov¹³ forman una teoría sobre el lenguaje. Haciendo un esfuerzo por sintetizar, Volóshinov (1929 [2009]) inicia con la propuesta de que “la palabra es el fenómeno ideológico por excelencia” (33), siendo ésta la unidad sémica del lenguaje, visto éste último como un sistema. Aquí, el término “ideológico” es abordado como una caracterización de la forma de pensamiento histórica-geográfica presente en un grupo social determinado o, como el autor refiere, un “colectivo semiótico” (47). Su propuesta es entender al lenguaje como un fenómeno social, ya no un sistema muerto y estático de signos y reglas, sino un terreno donde los intereses de grupos sociales, condicionados históricamente, desarrollan su lucha ideológica. De aquí que toda experiencia deba materializarse en una expresión: “no hay vivencia fuera de su encarnación sémica” (136).

Lo que se dice (el enunciado, la palabra) no es algo que nace del sujeto, sino que es de origen social. Así, toda experiencia vivida en la subjetividad de un individuo no posee forma sino hasta cuando se encarna en expresión, en discurso: “el centro organizador de cada enunciado, de cada expresión no se encuentra adentro, sino afuera: en el medio social que rodea al individuo” (Volóshinov 1929 [2009], 149).

¹² El libro al que refiero aquí (*The dialogic imagination. Four Essays*) es una edición realizada en 1981 por M. Holquist de ensayos de Bakhtin escritos a lo largo de las décadas de 1910, 20 y 30's. Mayor información, referirse a la Nota del traductor e Introducción (Bakhtin 1981, xiv-xvii).

¹³ En la actualidad, hay quienes adjudican la autoría de esta obra (*El marxismo y la filosofía del lenguaje*) a Bakhtin. El que se haya publicado con el nombre de Volóshinov, amigo y colega de Bakhtin, se explica en teoría por la censura a la que el autor fue sometido en la época que la escribió.

Fotografía 1.11. La enunciación



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Es noche de luna llena, entre la candela de un chimbuzo y la chicha los relatos emergen en la casa de Panakeshu.

La exterioridad de la palabra, no solo da cuenta de su origen social e ideológico, sino también de su rasgo dialógico. Para el autor, toda vivencia encarnada en expresión posee una audiencia, sea estrictamente determinada (como un interlocutor específico) o sea más amplia (p.ej., un auditorio). Pero esta audiencia siempre se define en relación a aquel colectivo semiótico al cual pertenecemos, y en base a las relaciones que se tejen entre individuos y colectivos (138). “*Quién habla y bajo qué condiciones habla: esto es lo que determina el significado real de una palabra*” (Bakhtin 1981, 401); en términos antropológicos, esto sería el llamado “contexto de enunciación”.

Aunque el móvil de Bakhtin parece enfocarse en la producción literaria, sus reflexiones alrededor del lenguaje novelístico han aportado enormemente a entender cómo opera el lenguaje como un acto, y cómo éste condiciona y se determina por las relaciones sociales de quienes participan en este acto. Así, las narraciones vienen a ser formas lingüísticas de carácter social y dialógico, donde es posible entrever las relaciones sociales que les dan forma, así como el tiempo y espacio desde donde y a cuál se refiere quien o quienes hablan; son actos sociales representacionales de una concepción del mundo (Visacovsky 2004, 155). En este sentido, las narraciones, como formas y actos lingüísticos, son entradas privilegiadas y necesarias para el estudio de la cultura:

Las tradiciones culturales y literarias (incluyendo a las más antiguas) son preservadas y continúan vivas no en la memoria individual subjetiva de un solo individuo y no en algún tipo de “psique” colectiva, sino más bien en las formas objetivas que la cultura misma asume (incluyendo las formas del lenguaje y el discurso oral), y en este sentido son inter-subjetivas e inter-individuales (y consecuentemente, sociales), desde ahí entran a obras literarias, a veces casi completamente sobrepasando la memoria subjetiva individual de sus creadores (Bakhtin 1981, 249 – traducción mía).

Esta dinámica social de la narración es compartida con la propuesta referida líneas arriba sobre la memoria colectiva de Halbwachs, y en este punto queda clara la relación: “las personas y las culturas se ofrecen como relato, existen colectivamente como relato principalmente oral, porque este es la forma en la que se materializa la memoria” (Meza Maya 2013, 55); la memoria se encarna en narraciones.

Fotografía 1.12. El signo



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Kajicha trabajando en la *minga* de la canoa comunitaria.

1.2.3. “El signo llega a ser la arena de la lucha de clases”

Aunque esta frase de Volóshinov (1929 [2009], 47) refiera específicamente al campo lingüístico y a su visión sobre las tensiones ideológicas inherentes al signo, la tomo como pie para relacionar esta propuesta con lo desarrollado sobre las fotografías y su narrativa.

Como revise ampliamente, la imagen fotográfica es *index*, por ende, es signo y su carga es la significación. Y si tomamos este aporte de Volóshinov, es posible dar cuenta de que la lectura de Tagg se concentra casi por entero en la estructura, dejando poco a la agencia y su posibilidad. La fotografía es también arena de una lucha ideológica, la carga de su significación está condicionada, pero no determinada. Y es esta, en tanto acto-huella, que presenta en sí la intersección de intereses que en su tensión producen significación.

Es por esto que refería líneas arriba a la “ideología de la mirada”. Ya que mirar no es lo mismo que ver: “el ver como percepción sensorial, vale decir la vista, y el mirar como construcción cultural” (Ardévol y Muntañola 2004, 35). La mirada da una lectura en nosotros de lo que vemos, y como toda lectura, se forma desde el bagaje social, cultural e ideológico que nos configura. Así, hallo en la fotografía “la arena”, es decir, el espacio y las huellas de una “lucha”, de las tensiones que configuran la carga de significado que lleva la imagen.

Y así, como vimos que el signo es externo y, por ende, social y dialógico, en este caso la fotografía no deja también de serlo. No solo remite a un diálogo con una “audiencia”, con quien mira la foto, sino, por su particular rasgo de *index*, también al diálogo entre quien fotografió y el/la/lo fotografiado; es un diálogo de tres vértices. De aquí que la instauración de un significado sea tan violentamente exigida (diría Tagg).

El uso y función de lo que acabo de exponer, para la presente investigación, lo desarrollaré en el apartado metodológico. Por ahora, concluyo que lo expuesto brinda una complejidad narrativa y mnemónica a la fotografía diferente de la complejidad que poseen los relatos orales. Estos últimos son encarnaciones de la memoria y se espera que tengan una versión escrita como salvaguarda. Pero, ¿qué sucede si los relatos han sido únicamente orales, como es el caso de muchos pueblos indígenas? A continuación abordo esto.

1.3. Usar el alfabeto es solo una forma de escribir

Como mencioné, la Historia trabaja con la memoria, es decir, está constituida por narraciones. La diferencia es que esta Historia (con mayúscula) solo da cuenta de las narraciones “oficiales”, aquellas que caben en esa pretensión positivista de verdad y objetividad dictaminada por Estado, instituciones, grupos de poder. A esto se suma la tradición eurocéntrica de la escritura alfabética, vista como soporte legítimo y único válido de la escritura historiográfica. Pero, ¿qué decir entonces de otros soportes, objetos y actos que no se materializan en narraciones escritas alfabéticamente?

Aunque esta pregunta se responde en una mínima parte con lo que he abordado sobre la fotografía y su capacidad narrativa, completo y expando aquí la respuesta con el aporte de Arnold y el concepto de textualidad: la capacidad que puede tener un objeto o acto de ser texto, de ser leído e interpretado, y de ser narración.

Arnold (2017), en un estudio sobre los textiles andinos, toma la propuesta de Derrida donde explica que los orígenes de la noción del ser y las concepciones sobre identidad (el Mismo) y alteridad (la relación con el Otro) yacen en la escritura (35): “Según Derrida, ninguna comunidad puede existir sin la escritura en el sentido más amplio... ya que ésta emerge con los orígenes del propio lenguaje” (36). Así, el textil deja de ser solo un objeto cultural para instaurarse, por sobre todo, como escritura, como texto.

Este abordaje permite reconocer como formas de escritura, o textualidad, a ciertas prácticas, gestos, simbología y pictografía, danzas y música propias de un grupo humano. Todas estas escrituras poseen una voz, configurando así un Yo y, por ende, un Otro (Arnold 2017, 36-37). Es decir, “la escritura abarca más de lo que se pensó anteriormente, y... las culturas comúnmente llamadas “orales” poseen formas complejas de atribuir significados” (Uzendoski 2009, 147-148). De aquí que los pueblos indígenas posean sus propias “formas de escritura”, es decir, sus propias textualidades.

Este principio de reconocimiento que usa Arnold para otorgar el status de “escritura” a los textiles propone entender que el lenguaje escrito no es una evolución del lenguaje oral, sino que son elementos que aparecen simultáneamente. Es decir, la oralidad necesita un soporte material narrativo (una escritura) que permita su lectura, es decir, que encarne una voz:

El texto como tal no aparece nunca como una cosa muerta; comenzando con cualquier texto –y a veces pasando por una larga serie de mediaciones– siempre llegamos, en el análisis final, a la voz humana, lo que quiere decir que nos acercamos al ser humano (Bakhtin 1981, 252-253 – traducción mía).

Esta visión empata con la del antropólogo Severi, quien propone que en las sociedades donde no ha existido una tradición escrita (alfabéticamente) se instauran otras técnicas de preservación de la memoria social a través de tradiciones iconográficas y orales complejas (Carrillo Trueba 2008, 66). Es decir, la memoria se preserva en “textos-otros”, en textualidades. “La *memoria mostrada*, una memoria que no representa los sonidos del lenguaje, pero construye alrededor de la representación mental una serie de condiciones de enunciación y preserva así, de manera original, la huella de la memoria común: la del rito” (Severi 2004 [2010], 20).

Severi propone una “memoria ritual” que se inscribe en la producción material de un pueblo, así como en sus ritos y tradiciones. En estos, las memorias son enunciadas, leídas, cobran una voz, de formas específicas y particulares, creando así un contexto de enunciación indispensable para la constitución y construcción de memoria.

Estas propuestas se opondrían al abordaje tradicional de la Historia (con mayúscula), proponiendo así una nueva perspectiva sobre lo que puede ser documentado y, por ende, montado en una serie encadenada y explicativa de eventos; es decir, en una historia (sin la pretensión mayúscula que caracteriza a la otra). De aquí también que los relatos orales no pueden ser reducidos únicamente a transcripciones, sino que deben ser complementados, en lo posible, con la restitución de los contextos en los que fueron enunciados y dar cuenta de los posibles soportes materiales que intervinieron en su enunciación.

Así de compleja se presenta la dimensión narrativa de la memoria en el caso de muchos pueblos indígenas. Para el caso de la presente investigación, falta abordar un rasgo más que es particular de los pueblos amazónicos: la intertextualidad.

Fotografía 1.13. El entramado



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Panakeshu teje una red para pesca.

1.3.1. Muchas voces en un solo tejido

Como mencioné, los pueblos indígenas poseen sus propias textualidades atadas a su memoria ritual particular, el caso de los pueblos amazónicos no es la excepción. Desde una perspectiva arqueológica sobre la historia de la Amazonía, es posible asegurar que los pueblos amazónicos, en su mayoría, comparten una matriz cultural particular. Tanto por la distribución y evolución que han tenido las lenguas nativas, por las prácticas culturales compartidas (como la técnica agrícola de la “roza y quema”, la creación de *terra preta*, la domesticación de la yuca, etc.), por la diseminación de la tecnología alfarera, así como también por su iconografía compartida y por el universo mítico que también muchos pueblos comparten. A esto se suma la lectura que Descola (2004) propone sobre la cosmología amazónica como animista, y la propuesta sobre el perspectivismo (Viveiros de Castro, 2004; Stolze Lima, 1996) como una forma de ontología amazónica. De aquí que es posible generalizar algunos aspectos culturales sobre los pueblos amazónicos.

Uno de estos aspectos es el de la intertextualidad, referida por Arnold (2017) quien a su vez toma el sentido de este término a partir de lo propuesto por Kristeva (1980) y Tedlock y Tedlock (1985). Así, intertextualidad refiere a “las interrelaciones entre los diferentes niveles históricos de un “texto” o entre las prácticas textuales y los “textos” de base” (Arnold 2017, 15), esto refiere a una interrelación tanto entre textos “nativos” como entre estos y otros textos o textualidades europeas insertadas, adoptadas o apropiadas.

En la Amazonía, la intertextualidad es compleja: “la cosmología se inscribe dentro del cuerpo, el mundo social y el paisaje ecológico del territorio” (Uzendoski 2015, 15). Es así como las narraciones amazónicas no presentan un solo narrador, sino que en el transcurso del relato se interconectan distintos narradores, distintas perspectivas, que van dando forma al cuento. Esto refiere a la teoría de Bakhtin (1981) sobre la “orquestración” en la novela, llamada por los académicos como “polifonía”: “El lenguaje literario no es representado en la novela como un lenguaje unitario, completamente acabado e indisputable – es representado precisamente como una mezcla viva de varias voces opuestas, desarrollándose y renovándose a sí mismo” (49 – traducción y resaltado míos).

Fotografía 1.14. Las voces



Fuente: Fotografía del autor (2018)

Nota: Naomi por el río Conambo.

Según Uzendoski (2015), quien toma el aporte de Ingold, “los cuentos son como tejer, y su propuesta raíz es de ver la vida como un *meshwork*, una textualidad en creación constante y de movimiento” (7). Es de esta forma que los relatos no son fijos ni estáticos, sino que se tejen en una coautoría de humanos y no-humanos (Uzendoski 2015, 7), a partir de la vida, experiencia, vivencia del mismo relator en comunión con su entorno (sociedad, animales, ancestros, territorio) (Uzendoski 2015, 6, 10). De aquí que esa coautoría implique una coexistencia de voces en la narración amazónica, de aquí su categoría de intertextual.

Ahora, estas diferentes voces presentes en las narraciones amazónicas remiten a perspectivas humanas y no-humanas, de un espacio-tiempo inmediato como de espacios-tiempos más alejados y distantes. De esta forma todos confluyen en el espacio-tiempo presente, es decir, en el mismo acto narrativo. Así, las narraciones se configuran como soportes y vehículos de memoria, que permiten su transmisión, la cual “no consiste solamente en legar un contenido sino una manera de ser al mundo”, menciona Candau en su obra de 1998, «Memoire et identité» (citado en Bilhaut 2003, 69). Para entender a fondo cómo la polifonía conjuga diferentes tiempos y espacios, remito a continuación una propuesta de representación de los espacios-tiempos Sapara, para así acercarnos aún más al tema de investigación.

1.3.2. Entramado de voces: entramado de espacios y tiempos

Existen diferentes maneras de representar el tiempo: los calendarios, los relojes, las estaciones, los años, las fiestas y festividades. De igual forma, hay muchas maneras de pensar el espacio, sea como comunidad, territorio, pueblo, ciudad, incluso acercándonos a lo más básico: izquierda, derecha, arriba, abajo, etc.

Este acercamiento a lo “básico” denota que estas representaciones funcionan en un plano subjetivo. Con esto quiero apuntar a que las representaciones sociales del tiempo y el espacio tienen un componente fenomenológico, es decir, son formadas a partir de la experiencia de un sujeto sobre un fenómeno; para el caso de grupos humanos, de varios sujetos en una colectividad. Interpreto esto desde lo propuesto por Toboso y Valencia (2008) sobre Merleau-Ponty y su noción de “campo de presencia”, mismo que remite a la “conjugación de pasados y futuros en un presente en el que el sujeto experimenta el flujo temporal en el doble movimiento de retener el pasado [...] y de proseguir el futuro” (121-122).

Desde este aporte, los autores citados proponen pensar en una representación del tiempo, ya no como una línea cronológica, sino como la relación entramada de memorias y expectativas en la vivencia presente (Toboso y Valencia 2008, 122,125). Esto sin excluir a la dimensión espacial, misma que reconocen como intrínsecamente ligada a la vivencia del tiempo. Basándose en los discursos sociales del tiempo (aporte que toman de Ramón Roca), Toboso y Valencia (2008) desarrollan un esquema hexadimensional del tiempo-espacio (Tabla 1.1), donde cada tiempo-espacio corresponde a un discurso social: escenario, horizonte y recurso.

Tabla 1.1. El espacio-tiempo social como una estructura hexadimensional

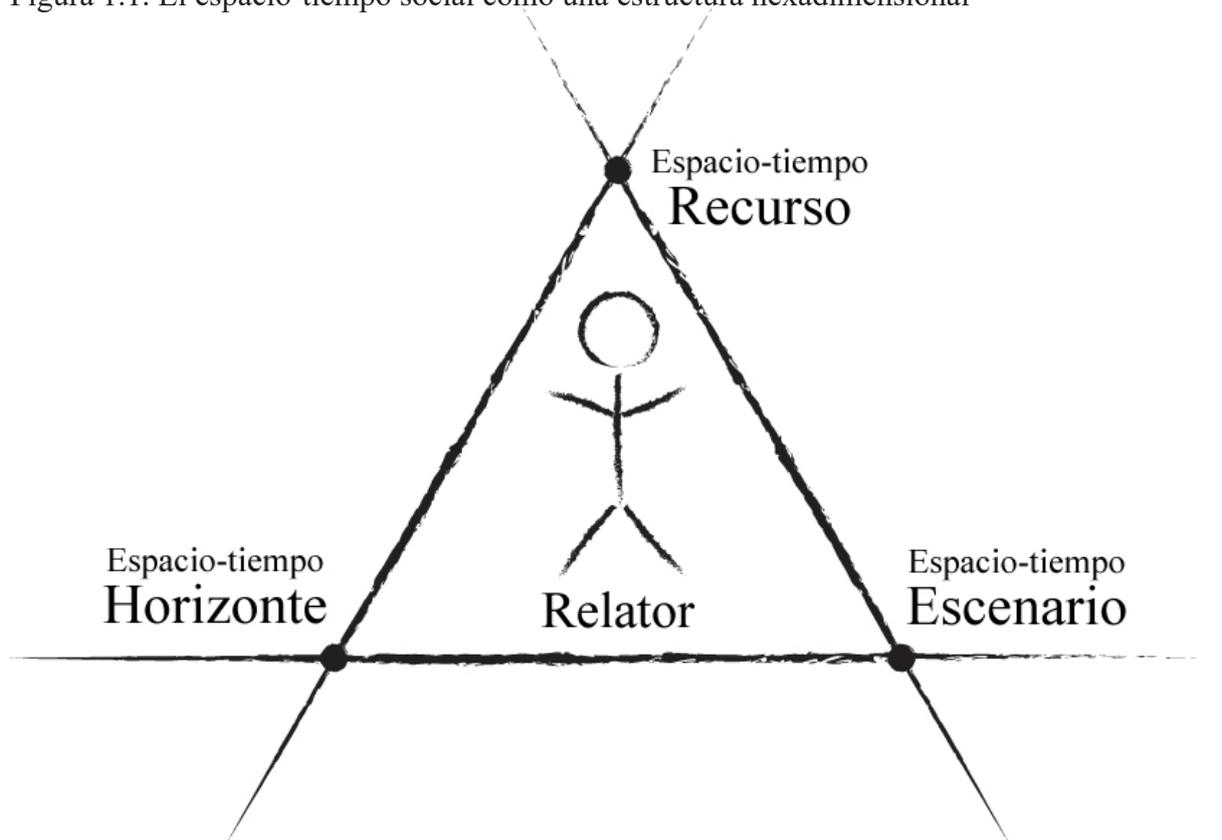
Metáfora	Espacio social	Tiempo social
Escenario	Espacio-escenario como territorio (continente de las actividades humanas)	Tiempo-escenario como sucesión: relaciones de causalidad (antes-ahora-después)
Horizonte	Espacio-horizonte socialmente constituido (territorialización y espacialización)	Tiempo-horizonte como duración: presente como gozne entre pasados y futuros
Recurso	Espacio-recurso socialmente significado (huellas y marcas sociales)	Tiempo-recurso como dispositivo colectivo de la intención: memoria. proyecto, utopía

Fuente: Toboso y Valencia 2008, 134.

El sujeto se halla en medio de las tres intersecciones de espacios-tiempos. Tiene ante sí un escenario: tiempo y espacio circundante al presente, pasado y futuro inmediatos. Tiene ante sí un horizonte: tiempo y espacio lejanos, distantes desde el presente, en un pasado remoto o en futuro aún por llegar. Tiene ante sí un recurso: tiempo y espacio que se disponen ante el sujeto, posibilidad de agencia y eje articulador entre el espacio-tiempo escenario y el espacio-tiempo horizonte. Una posibilidad de graficar esto lo ilustra la imagen 1.1.

Esta representación formulada por Toboso y Valencia se presenta amplia, no se cierra a una interpretación clásica lineal y cronológica sobre el tiempo, sino que, desde la fenomenología, se abre como una forma de organización que facilita la comprensión sobre otras formas de espacialidad-temporalidad. Uso este modelo para proponer una representación del espacio-tiempo Sapara, mismo que a continuación abordaré partiendo desde lo propuesto por Reeve.

Figura 1.1. El espacio-tiempo social como una estructura hexadimensional



Fuente: Toboso y Valencia 2008, 134.

En 1993, la antropóloga Reeve publica un artículo llamado *Narratives of catastrophe: the zaparoan experience in amazonian Ecuador*. En este, la autora presenta el análisis de un pequeño relato sobre la asumida extinción del pueblo Sapara en la Amazonía ecuatoriana. De este propone que para ellos existen tres concepciones “interpenetradas” sobre el espacio-tiempo: “tiempo-espacio mítico, tiempos del inicio, y los tiempos presentes” (Reeve 1993, 19). Aunque en conjunto denotan el recorrido desde el inicio de la vida hasta el presente, los tres existen “simultáneamente en el presente, como no-lineales, como vivencia en la experiencia *runa* hoy, cada uno refiriendo a un tipo específico de conocimiento. Hay muchos tiempos presentes porque hay muchas personas diferentes, cada una con sus propios sistemas de conocimiento” (Reeve 1993, 19). Tomando el análisis de Reeve, es posible ver que refiere a estos tres tiempos como vivencia, concepto que no hay que tomarlo gratuito.

Entonces, desde mi lectura, esa vivencia *runa* remite a aquel sujeto en el sistema propuesto por Toboso y Valencia. En este caso amazónico, y para simplificar la reflexión, no tomo al esquema como hexadimensional, sino como tridimensional, ya que tiempos y espacios confluyen en un mismo plano inseparable en el caso de los pueblos amazónicos. Así,

tendríamos que pasado y futuro confluyen en un presente marcado por tres vértices, y a su vez, los espacios-tiempos se sobrepondrían en el mismo esquema por su principio de interpenetración. No se triplicaría la misma tabla ni la imagen, los tres forman parte de la misma vivencia.

Ya que, según la autora, estos espacios-tiempos existen simultáneamente en el presente, no es posible aislar un/el pasado de cada uno de estos tipos. Dice Reeve (1993):

El conocimiento del tiempo-espacio mítico y los tiempos del inicio sirven como constructo de guía para la creación de significado, refleja y da coherencia a la visión del mundo, y provee metáforas para entender la realidad presente. La historia –no el simple recuento de eventos– es creada por actores, en diálogo con oyentes, refiriendo a una realidad presente compartida. Es continuamente recontada, re-creada, como parte de un proceso en marcha de producción social (19).

Es así que la escisión pasado/presente/futuro se vuelve ambigua. Desde una lectura superficial sobre Reeve, se distingue la poca o nada mención del futuro. Se puede caer así en una lectura muy tradicional sobre los pueblos indígenas, donde estos se encuentran “detenidos en el tiempo”. Sin embargo, Reeve (1993) afirma que en ese conocimiento que se desprende del pasado se crean nuevos significados o se reactualizan (19) de tal manera que se evidencia, a mi parecer, una preparación hacia futuro, una expectativa o una disposición. En este punto cabe recordar que varios pueblos amazónicos, como los sapara en este caso (ref. Bilhaut 2011), el mundo onírico brindaría un acceso (más directo) a lo que Toboso y Valencia llaman el vértice/plano horizonte: aquel espacio tiempo lejano, no inmediato, por venir o descubrir.

Finalmente, si tomamos en cuenta la intertextualidad tan presente en los relatos amazónicos, es posible notar expresiones en su oralidad como “dicen”, “se dice”, “dicen”, “dijo”, mismas que son una forma de reconocer la palabra de ancestros, de la selva, de los no-humanos (Uzendoski 2015, 8). El verbo “decir” trae consigo, no solo una coautoría y copresencia, sino que es el responsable de traer los espacios-tiempos horizonte y escenario hasta el espacio-tiempo recurso. El uso de esta técnica es posible verla en el relato que expone Reeve en su artículo, así como en los que se encuentran en esta investigación, junto con las numerosas intervenciones de la palabra “ya”, misma que trae los eventos pasados a un presente en relato.

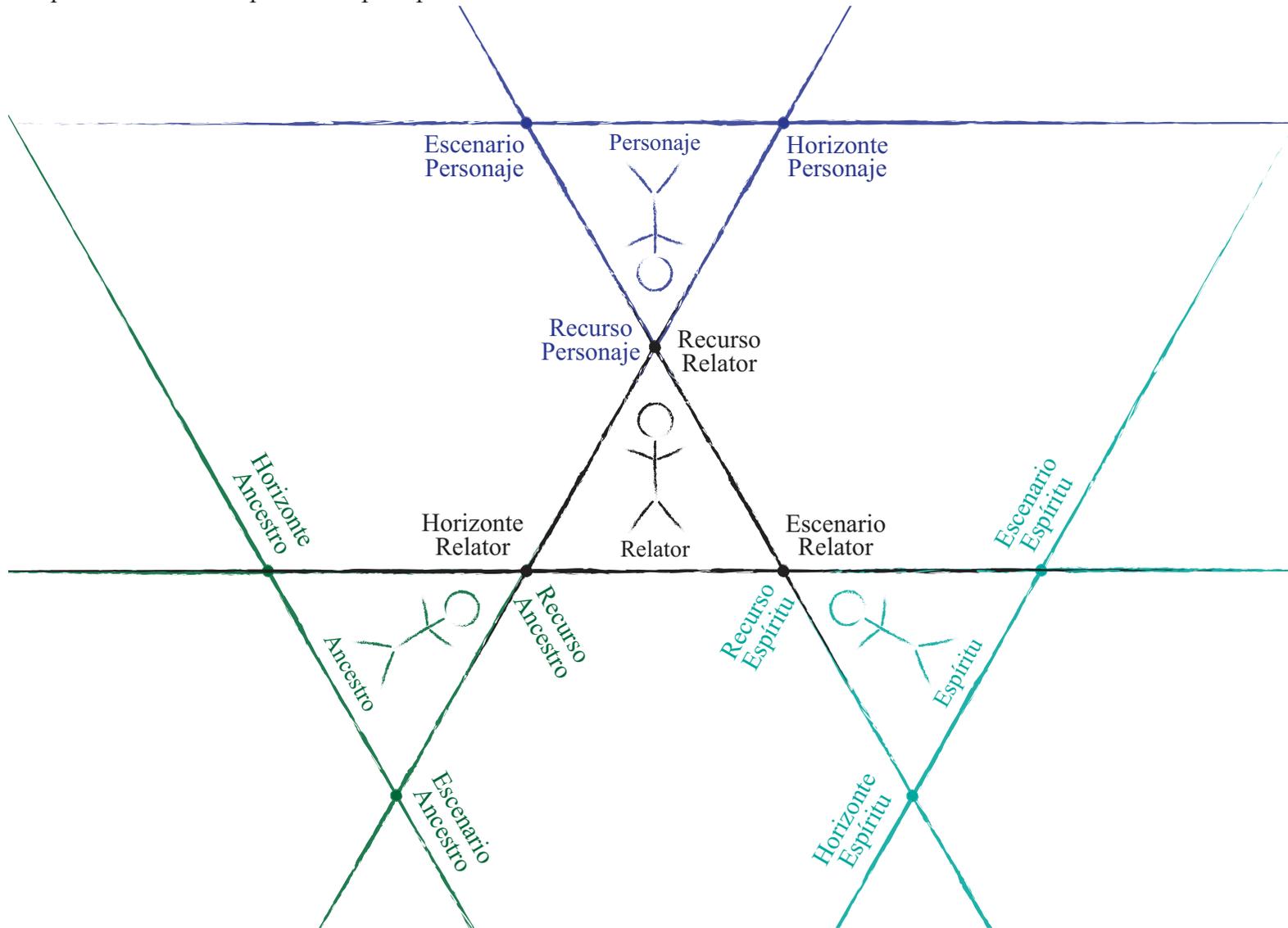
Fotografía 1.15. El tendido



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: El tendedero de ropa no fue suficiente.

Figura 1.2. Representación del espacio-tiempo sapara en relatos intertextuales



Fuente: Basado en la propuesta de Toboso y Valencia 2008, 134.

Así, mi interpretación sobre la interpenetración e interrelación de los tres espacios-tiempos sapara, radica en la lógica intertextual y relacional que se encuentran en los relatos amazónicos. Cada sujeto (relatores) con sus tres planos espacio-temporales, se relaciona en el acto narrativo con otros sujetos (ancestros, animales, vegetación, espíritus) que poseen a la vez sus tres planos espacio-temporales propios. Los vértices de estos planos se conectan en la narración, de tal manera que el horizonte de, supongamos, el relator, se conecta con el recurso del ancestro, y el escenario del primero con el horizonte de un espíritu, y así. Para clarificar esta idea, presento la imagen 1.2.

Se forma entonces un tejido vivo que trae hasta el presente, hasta la vivencia del relator,¹⁴ las diferentes vivencias de otros sujetos. Por esto, mi interpretación es que los tres espacios-tiempos Sapara propuestos por Reeve se superponen unos a otros solo en apariencia, solo si nos enfocamos en una representación líneal del tiempo. Mientras, si tomamos el aporte de Toboso y Valencia, tendremos que los espacios-tiempos Sapara pueden ser representados como la relación dinámica, el tejido vivo entre dimensiones espacio-temporales pertenecientes a los diferentes sujetos que se involucran en una determinada narrativa. De esta forma se entrama una representación de los espacios-tiempos Sapara, como producto y producción colectiva.

A continuación, me embarco en la teoría sobre cómo este tejido vivo llega a cobrar un sentido histórico para el pueblo o colectivo humano que lo produce. Para efectos de la investigación, refiero en específico al caso amazónico.

1.4. Amazonía e historicidad

En los pueblos amazónicos, la memoria en su acto narrativo teje relaciones de comunicación entre generaciones, con antepasados, entre vivos y muertos, entre humanos y no-humanos, en una red de parentesco que particulariza su conciencia histórica (Uzendoski 2016, 8; 2010, 49). Este parentesco (que no remite a lo biológico específico, como lo asevera Sahlins)¹⁵ teje una historicidad particular en la Amazonía, formada bajo una lógica relacional que instaaura un sistema de valores determinado (como lo propone Uzendoski 2010, 22-27; 38-42).

14 Podría referir aquí también al concepto de memoria ritual como una vivencia-relatada, como el canto al cual hace referencia Carlo Severi en su obra citada.

15 Referirse a la reseña de Iranzo (2014, 253): *What Kinship Is – and Is Not* de Marshall Sahlins (2013).

Fotografía 1.15. Detalle de un jardín



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Fruto del cacao en uno de los tambos del territorio, rodeado de hormigas.

Para el caso de la presente investigación, estas relaciones se desarrollan en un espacio particular: Turikia. Inserta en la Amazonía, Turikia no puede escapar al estigma recaído sobre el resto de sociedades amazónicas: ser considerados pueblos “sin historia”, “detenidos en el tiempo” (Whitehead 2003a, vii). Este estereotipo termina siendo un agravante para la Amazonía ya que el mismo tratamiento lo encontramos en el material etnohistórico de exploradores y viajeros desde épocas de la colonia (Whitehead 2003a, viii):

[L]as fuentes que podríamos usar para la construcción de etnohistorias amazónicas son tan pocas y tan insatisfactorias que bien podríamos actuar como si su pasado estuviera dado – una repetición cíclica y perpetua de formas socio-culturales fundamentales cuyas estructuras, antes que sus dinámicas, son la única vía para el estudio antropológico (Whitehead 2003a, ix – traducción mía).

Ante esto, tomo el concepto de historicidad, la cual se define como las formas o modos de temporalidad que poseen los pueblos (Hartog 2003 [2007], 39), es decir, el modo de entender y aprehender el tiempo y su historia, y apropiárselas;¹⁶ la conciencia histórica que poseen y forman los pueblos (Whitehead 2003a, xi). La historicidad es la forma en que un texto cobra sentido histórico para un colectivo de gente, la cualidad que permite a un relato categorizarse como histórico y ubicar espacio-temporalmente a un colectivo. Preciso aquí la diferencia entre historia e historicidad:

Por *historia* se entiende a esos textos culturalmente contruidos, representaciones visuales y aurales, narrativas verbales, y performatividades orales y somáticas que son los cuentos discretos que forman las *historias* específicas. La historia no es una abreviación o clave del “tiempo”, sino la creación del mismo tiempo. Por *historicidades* se entiende las inclinaciones culturales que llevan a ciertos tipos de conciencia histórica dentro de los cuales tales historias son significativas (Whitehead 2003a, xi – traducción mía).

En otras palabras, se debe tomar en cuenta tanto las fuentes etnohistóricas sobre los sapara como los relatos que surjan en campo, así como los “patrones y actitudes que dan lugar a esas historias indígenas y a la fabricación de la historia. [...] el esquema cultural y las actitudes subjetivas que hacen del pasado algo significativo” (Whitehead 2003a, xi – traducción mía); de aquí su conexión con la ‘memoria ritual’, en otros términos, al contexto de enunciación.

16 Una muestra de historicidad Sapara es cómo han modelado la organización de su nacionalidad basándose en uno de sus mitos, el de Kaji. Prueba de esto es la tesis de dos saporas: Graciela Grefa y Olimpia Vargas (2014): *Modelo socio organizativo de la Nacionalidad Sapara según el mito de Kaji*. Universidad de Cuenca.

Es en aquella significación del pasado que se tiende un puente con el presente y el futuro. Este pasado, su relato, tiene un escenario: es decir, la historia se teje en, desde y sobre lugares. De aquí que debo abordar aún un tema más: el paisaje.

1.4.1. El territorio es (un) escrito

Whitehead (2003b) propone el concepto de paisaje como “clave... para integrar ecología e historia” (60 – traducción mía)¹⁷ en el campo de las ciencias sociales, siendo que “una ecología representa la práctica humana *en* un paisaje. El hecho de que ninguna práctica humana toma lugar en un ambiente ‘prístino’, pero siempre en un paisaje formado por la práctica ecológica pasada de otros” (Whitehead 2003b, 60).

Así, el territorio amazónico se configura como lugar de agencia,¹⁸ un espacio donde la práctica humana y no-humana ocurre, es decir, “es más que el ambiente físico natural y refiere también a la inmanente presencia de la biota y la topografía, así como las actividades dinámicas de humanos, fauna, flora y el mundo espiritual” (Whitehead 2003b, 60). Y si tomamos lo que propone el perspectivismo (Viveiros de Castro, 2004), estas evidencias reafirmarían la visión de las sociedades amazónicas precolombinas como sociedades complejas de diversos seres: son las relaciones entre grupos humanos y no-humanos que posibilitan la construcción de estos contextos y ambientes bioculturales; es la comunidad de la biota entera, incluyendo humanos, la que conforma un paisaje determinado.

Medina (2003) propone que el paisaje es “social y culturalmente construido [y] para las sociedades indígenas es central para la reconstrucción de su espacio étnico ya que incrusta la cosmología, mitos e historia de la gente” (14 – traducción mía)¹⁹. En el artículo donde toma este concepto, narra sobre cómo los ye’kuana de Venezuela usaron la cartografía occidental para demarcar su territorio (Medina 2003, 15). Este proceso se construyó y reconstruyó en la historia de su pueblo, con miras de reclamar las tierras que son suyas históricamente ante el Estado (Medina 2003, 16). Sobre todo este proceso, Medina (2003) destaca que su “historia está grabada o incrustada en el paisaje” (19).

17 Todas las citas referentes a este texto son traducciones de mi autoría.

18 No descarto la posibilidad de que el mismo territorio sea un actor, que posea agencia en los relatos. Sin embargo, dejo el término planteado como punto de partida para el análisis posterior.

19 Todas las citas referentes a este texto son traducciones de mi autoría.

Fotografía 1.16. Uno de los jardines



Fuente: Fotografía de Josselyn (2019)

Nota: Yucas poblan la *chakra* de Chamarekaw.

Para el autor, el proceso de demarcación permite que futuras generaciones “continúen revisando, interpretando, analizando y reescribiendo su historia” (Medina 2003, 19).

Otro ejemplo de interés es el artículo de Whitehead (2003b) sobre los patamuna de Guyana. En este, el autor conecta el concepto de paisaje con historicidad, proponiendo que “la conciencia histórica está [...] presente en un paisaje, reflejada en el relato y memoria de la[s] forma[s] en que esas interrelaciones se han desarrollado a través del tiempo” (60). Esto se da desde una perspectiva donde la Amazonía es “considerada un artefacto cultural, tanto como un ambiente natural; un jardín tutelado, no una naturaleza salvaje y prístina” (Whitehead 2003b, 61).

En el caso de los patamuna, en el contexto del *performance* oral de conocimientos históricos y ecológicos se encuentra la íntima conexión entre identidad étnica, paisaje y un vínculo con el pasado (Whitehead 2003b, 62). Es decir, tomando lo desarrollado hasta ahora, es en la narración (como acto lingüístico) donde la memoria se conecta con el territorio.

Para los patamuna, la historia se incorpora a través de los rituales, específicamente en aquellos donde el cuerpo se transforma en diferentes formas, fuerzas y espíritus. La profecía para su pueblo se ata tanto al pasado como al futuro, y así, los rituales cotidianos proveen significado tanto al pasado como a un posible futuro. Todo esto a través de los cuerpos Patamuna, y de los rituales de transformación que ligan estos a ciertos sitios, flora, fauna y topografía, es decir, a un paisaje determinado (Whitehead 2003b, 74-75).

En resumen, el paisaje amazónico es propuesto como una producción cultural de lo natural, ligando la práctica ecológica con la memoria de su historia (Whitehead 2003b, 75-76). Así, este concepto liga al territorio con la memoria a través de la narración.

1.5. Conclusión

En este capítulo expuse cómo la fotografía y la narración son actos sociales representacionales cargados de significación y memoria, y por ende de tensiones. Los productos de ambos actos (fotografías y relatos) son otra forma de escritura distinta a la alfabética, es decir, son textualidades. Estas, mediante el montaje, crean un discurso, se transforman en historia(s).

En el caso de los pueblos indígenas, estas historias poseen enunciaciones orales, performáticas y materiales interdependientes e interrelacionadas en contextos particulares: la denominada memoria ritual. Así, para el caso de los pueblos amazónicos, con su particular y compleja interrelación de voces narrativas y eventos espacio-temporales, es decir, su intertextualidad, la historia se teje en sus relatos entre la voz del narrador, ancestros y espíritus del monte, partiendo de y proyectando el relato al territorio como escenario, como lugar de agencia, es decir, remitiendo al paisaje.

Es así que para poder entender aquí, en papel, la complejidad de los relatos Sapara de Turikia he recurrido al uso de la fotografía además del texto alfabético. Este recurso que, en su montaje, habilita un nivel narrativo, sirve como propuesta visual para restituir los contextos de enunciación y habilitar una entrada a la visualidad del paisaje.

Fotografía 2.1. Un recorrido



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Recorriendo el río Conambo con Iyari.

Capítulo 2. Metodología

Conforme a las bases teóricas expuestas preparé cuatro herramientas principales a usar en campo: los diálogos y entrevistas a profundidad, el mapeo colectivo, los recorridos por el territorio y un taller de fotografía. Pero previo a abordar sobre la aplicación de cada una, expongo a continuación el enfoque investigativo al cual respondo. A través de esta discusión, también expando mi propuesta mencionada de presentación del trabajo realizado.

2.1. Encuadre y enfoque

Esta es una investigación que se ha desarrollado desde las propuestas, enfoques y debates del campo antropológico, añadiendo también discusiones valiosas de otros campos de las ciencias sociales. El proceso de la misma la concibo como “una relación social en la cual el investigador es otro actor comprometido en el flujo del mundo social y que negocia sus propósitos con los demás protagonistas” (Guber 1991 [2008], 78). Es decir, la teoría expuesta en el anterior apartado es un “paraguas” que me ha servido para direccionar la relación social que he establecido con mis interlocutores, ante los cuales he negociado la indagación y he construido el conocimiento que, en este formato de tesis académica, presento ahora.

Vale también recordar que la propuesta de la antropología a las ciencias sociales se basa en la premisa de que los conocimientos sobre las sociedades son solo accesibles dentro de las mismas (Ingold 2015, 225), a través de conceptos y marcos de interpretación nativos, y ante estos, el investigador debe tener la apertura para dejarse cuestionar, entrar en crisis, contrastar, reformular sus propias categorías y sistemas de explicación (Guber 1991 [2008], 79).

Para complementar este enfoque, debo mencionar que existe un riesgo de abordar esta relación social (el proceso investigativo) como una forma más de recolectar datos, una labor documental, de información, retrospectiva, un estudio de y un aprendizaje sobre; pero, en contraste, la intención debe enmarcarse en ser transformativa, conversacional, prospectiva, un estudio con y un aprendizaje de (Ingold 2015, 220-222). Es necesario asumir un “compromiso ontológico”, es decir, reconocer que “debemos nuestro ser al mundo que buscamos conocer”, asumir responsabilidad sobre las respuestas que se construirán, comprometerse a un diálogo crítico, prospectivo hacia un resultado y futuro común (Ingold 2015, 224-226).

Fotografía 2.2. El enfoque



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Sareja posa para la foto en la *minga* de la canoa comunitaria.

Fotografía 2.3. El encuadre



Fuente: Fotografía de Kajicha (2019)

Nota: No recuerdo que me contaba Iyari en este momento, pero muchas conversaciones eran así. Aunque no la pedí, Kajicha tomó esta foto

La idea no es “descubrir” conocimiento, sino construir uno, entre interlocutores e investigador, que colabore en las intenciones de ambos, que sea consciente y crítica de sus condiciones de emergencia y existencia, y apunte a transformar las realidades mutuas, además de tejerlas en un compromiso involucrando posiciones éticas, científicas y políticas.

Ya que el requisito del conocimiento antropológico es que se produzca desde dentro, la metodología de investigación es la observación participante. Esta propone ubicar en una tensión al investigador donde a la par de observar y “recopilar datos” se involucra (en lo posible) en la vida y actividades cotidianas de sus interlocutores, el acceso a estas permiten que el investigador experimente de primera mano, a través de sus sentidos y vivencialmente, el punto de enunciación de actores e interlocutores (Guber 1991 [2008], 179-188).

El involucramiento en la vida de los interlocutores es lo que transforma la recopilación de datos en una construcción compartida de conocimiento y el proceso de investigación en una relación social. La idea es alejarse de esquemas positivistas y reconocer que el mismo investigador posee un bagaje de nociones, prejuicios, disposiciones, límites y privilegios. Esto le permite tanto contrastar (entre lo familiar y desconocido) como también someterlo a crítica, transformar ese bagaje, equivocarse y aprender de los errores, reconocer “posiciones desiguales en una estructura social asimétrica”, (Guber 1991 [2008], 181), es decir, reflexionar sobre sí mismo y reconocer que el conocimiento no se encuentra ahí para ser “descubierto”, sino que el mismo proceso de investigación, la relación social con los interlocutores, es la que construye un conocimiento.

Con estas bases he enfocado y enmarcado la investigación, y por esto me es necesario continuar aquí con un apartado reflexivo donde reconozco mi carga previa a la entrada de campo, mi experiencia en campo y, finalmente, mi punto de enunciación.

2.2. Mi subjetividad y condicionantes

He logrado identificar dos aspectos en los que mi subjetividad y contexto han condicionado a esta investigación. El primero es un tema de forma, el segundo es un tema de identificación en el plano político. En seguida abordo cada uno.

2.2.1. La forma

Desde mis años de adolescencia tuve una gran afición por la literatura y por algunos años cultive la costumbre de escribir. Aunque esta filiación ha disminuido y se ha transformado con el paso de los años, ha dejado en mí la tendencia de recurrir a algunas figuras literarias en mis descripciones. Es por esto que en los capítulos donde narro mi experiencia y contexto en Turikia, caigo en esta costumbre. Sin embargo, mi intención no es puramente estética, más bien, las figuras literarias han sido las herramientas que poseo para describir la complejidad del contexto de enunciación de las narraciones.

Además de esto, mi formación universitaria en comunicación social y mi experiencia laboral en periodismo han influido en la escritura general de la presente tesis, así como en la práctica fotográfica que desarrollé en campo. Con respecto a la escritura, debo explicitar aquí que aspiro a laborar en la difusión científica del campo antropológico, así como también ligar esto al limitado concepto que existe sobre “periodismo intercultural”. Es entonces que he pensado en cómo la difusión de las investigaciones antropológicas puede llegar a ser tan accesible como un producto periodístico para el público general. De aquí que, en esta investigación, he tenido que lidiar con la tensión entre este interés y el requisito de emplear el llamado “lenguaje académico”. Dudo de haber logrado algún equilibrio, sin embargo esta tensión es la responsable de la forma de esta tesis.

A esto se añade mi filiación por la fotografía. Yo no tuve una formación universitaria o superior en este campo, lo que he aprendido ha sido en base a la experimentación y la autoeducación, desde el uso de una cámara de bolsillo cuando estuve en la universidad y la lectura de artículos sobre técnica fotográfica en la Internet, hasta algunos cursos que tomé para poder certificarme y aspirar a ejercer la fotografía profesionalmente. En este camino entró el video como parte de la experimentación, formación y, sobre todo, ejercicio profesional, aunque mi filiación más fuerte siempre ha estado con la imagen fija. Mi interés inicial en la fotografía se ligó a lo artístico, sin embargo mi camino profesional me ha direccionado hacia el fotoperiodismo y la llamada “fotografía documental”.²⁰

²⁰ Referirse a la necesaria y fuerte crítica y análisis que expone Tagg sobre la fotografía documental en *El Peso de la Representación* (1988 [2005], 15-19) y en *The Disciplinary Frame* (2009, xxxii-xxxiv, 51-94).

Fotografía 2.4. Una de las formas



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Antropóloga, interlocutora y chicha. En el río Conambo.

Es desde esta carga tan querida y sentida hacia el ejercicio fotográfico que me propuse indagar y problematizar la imagen y su acto en esta investigación. Así, en base al marco teórico expuesto, me di cuenta que los requisitos formales y estéticos que demandan el fotoperiodismo y la fotografía documental responden a los intereses de los campos en que estos dos géneros se insertan: el periodismo y el arte.

Así también, desde la antropología, me di cuenta cómo la fotografía se ha configurado como herramienta científica de evidencia, registro y documentación, colaborando en la legitimación de discursos exóticos y racistas sobre “los otros”, es decir, en la construcción de discursos de dominación colonial que han buscado argumentar y legitimar la desigualdad como hechos materiales, históricos y biológicos (Poole 2000; 2005, 161; Naranjo 2006, Mydin 1992; Alvarado y Mason 2001; Calvo y Maña 1994; Harlan 1998; Pinney 2003).

Evidencio ahora cómo la fotografía, como puente entre antropología, arte y periodismo, fue instaurada (como Tagg propone) con el peso de un violento significado: el colonialismo. Este discurso representacional se ha reafirmado en su maleabilidad y en la constante y cambiante economía visual global, ligada al mercado del fotoperiodismo y la fotografía documental. Así, los discursos racistas y coloniales se ocultan ahora tras representaciones ambientalistas, de una “melancolía romántica” sobre el “anhelo del paraíso perdido”, un “neoexotismo” que ha convertido la cultura de los pueblos en artículos turísticos (Mydin 1992, 200-201).

En este debate se inserta también la pregunta sobre la capacidad de agencia que los miembros de las culturas tienen sobre sus representaciones y el universo que estas configuran. No solo está la contestación que estos puedan hacer sobre las fotografías, así como la creación de nuevas instituciones y contradiscursos (Harlan 1998, 231-232), sino también la posibilidad de que este colonialismo visual lleve a que los pueblos configuren su etnicidad como una mercancía, entrando así en una lógica neoliberal (Comaroff y Comaroff, 2009 [2011]), o en contraste también está la apropiación y resignificación que los pueblos hacen de estos discursos para procurar su beneficio y supervivencia (Uzendoski 2017, 237-240). En resumen, el panorama ante este neocolonialismo visual es complejo y varias estrategias para enfrentarlo se van tejiendo según las realidades de los diferentes pueblos indígenas.

Detallo esto porque la discusión teórica es crítica hacia la producción de imágenes sobre pueblos indígenas por parte de foráneos a la comunidad, en especial porque estos tienden

a ser blancos occidentales con los medios de producción de imágenes (cámara fotográfica) que la gente de la comunidad no posee (o no suele poseer – esto está cambiando con la masificación de los dispositivos de telefonía celular); en otras palabras, mi caso. Reconozco que poseo un bagaje y una tecnología que me ubica en una posición de privilegio en el tema de producción de imágenes, y en varios momentos de la investigación pensé en rechazar este privilegio. Sin embargo, el bagaje que poseo como estudiante de posgrado ya me ubica en un sitio diferente desde el inicio de la investigación, esto independiente de que decida usar o no la cámara de fotos. Así, pienso que el tema no es pretender que uno no posee estos privilegios, sino reconocer los condicionamientos que estos producen en nosotros y buscar la manera de negociarlos y emplearlos de tal forma que colaboren en el objetivo de la investigación y, en especial, dentro de la propuesta crítica de la antropología con la cual me identifico.

Es entonces que he usado la fotografía (como acto) en esta tesis para discutir mi mirada, es decir, poner en evidencia, a través de la imagen, el conflicto y tensiones que residen en mi práctica fotográfica, entre la tradición fotoperiodística/documental y la crítica antropológica visual sobre la fotografía. Así también, pongo en evidencia aquel diálogo (interacción) de tres vértices que referí en el apartado teórico: entre el campo e interlocutores fotografiados en Turikia, la o el lector y mi persona. Además de mi producción fotográfica, incluyo material producto del taller de fotografía que realicé con miembros de la comunidad, sobre esto referiré más adelante cuando aborde sobre las herramientas usadas en campo. Por ahora, resta abordar el tema de identificación política que también ha condicionado a la investigación.

2.2.2. La identificación

Dentro de estos dos años que he estudiado sobre antropología, llegué a aprender que sociedades distintas, como las amazónicas, no están desprovistas de esquemas jerárquicos y de desigualdad (Heckenberger 2003), de una cierta forma similar como sucede en la sociedad urbana a la cual pertenezco. En el momento de definir la población de mi tesis hubo un factor específico que llevó a decidirme. La gran mayoría de investigaciones sobre los sapara se ha llevado a cabo en la comunidad de Llanhamacocha, esto ha traído reconocimiento a esta comunidad y sus aldeañas, y con este, beneficios: voluntariados, turismo, y ayuda financiera internacional, entre los principales. En mí, se sembró la duda de que estos beneficios se extendieran al resto de comunidades Sapara. La sospecha me llevó a Turikia, comunidad alejada de Llanhamacocha, que apenas se menciona en investigaciones sobre los sapara.

Fotografía 2.5. Alteridad



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: En medio de una *minga*. La desición de cortar el rostro es porque no deseo exponer a mi interlocutor.

Reflexionando sobre este interés reconozco que existe una historia atrás de mí que me ha llevado a identificarme con los pueblos indígenas, y más aún, con los sectores más desfavorecidos de la población en general. Provengo de una familia de clase media-alta que, por la crisis financiera que golpeó al país en los 2000, descendió en sus condiciones socioeconómicas. En esa época, empecé a darme cuenta de lo privilegiado que fui y, a pesar de la crisis, de lo que aún era: nunca me faltó comida, ni techo, ni abrigo. Mis padres hicieron gran esfuerzo en mantenerme en un colegio privado hasta que me graduara. Posterior a esto, me dediqué a trabajar para reunir el costo total de mi educación universitaria, se lo debía a mi familia ya que no estaban en condiciones de costearme la educación superior (sea en institución pública o, peor aún, en privada). Así, durante dos años, fui vendedor en locales comerciales, repartidor en una empresa de mensajería, y limpiador y estibador en una fábrica de muebles. Eventualmente, conseguí una mejor plaza en otra fábrica donde me mantuve casi un año. Con lo reunido entré a la Universidad Central donde, entre academia, militancias y las realidades contrastantes del resto de compañeros, me formé políticamente en una línea marxista. Así, me fui dando mayor cuenta de que las clases oprimidas en este país tenían un fuerte componente indígena debido al colonialismo que se implantó desde la Conquista.

Este camino me llevó a asumir un compromiso por la transformación de la realidad y una empatía por la lucha de los pueblos indígenas. Aunque ahora no me ligo a militancias específicas, este compromiso ha configurado mi ejercicio laboral y académico desde entonces y, con los años, la conciencia política que he formado no ha dejado de alimentarse de la tan necesaria crítica y autocrítica, de la teoría y praxis que llevo como legado de aquella época.

Desde este punto de enunciación me atrevo a decir: mi identificación política con la gente de Turikía se da en esa desigualdad de atención y beneficios que se siente y evidencia en territorio, tanto por parte del Estado como de la NASE. Una desigualdad entre miembros de un mismo colectivo que se presenta como equitativo. Con esto no quiero implicar un “cómo debería ser” la Nación Sapara, la misma conciencia a la que refiero líneas arriba me ha enseñado que yo, como hombre urbano blanco-mestizo y, por ende, privilegiado, no tengo potestad ni derecho para dar juicios sobre los procesos que viven otras sociedades ajenas a mí; no tengo derecho a decir cómo deben o no deben ser los saporas. Pero esto no me imposibilita de identificarme con situaciones concretas de inequidad y desigualdad y, por ende, de solidarizarme y tomar algún tipo de acción concreta que procure transformar esa realidad.

Fotografía 2.6. Anochecer



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: En la casa de Panakeshu, Muija teje cerámicas en compañía de su cuñada y nietas.

Así se forma la razón por la cual decidí ir a una comunidad Sapara que apenas es enlistada en investigaciones y artículos, y a la cual ha ido una sola antropóloga en toda su historia.

Aquí añado que para mí ha sido un privilegio poder realizar la tesis en una comunidad así de alejada. Los recursos que he usado para embarcarme en este gran y costoso trabajo no han sido míos sino provistos por dos fondos: el primero que me ha otorgado la beca que obtuve por parte de Senescyt para cursar la maestría, misma que destinó USD 2,000 exclusivos para gastos de tesis; y el segundo fondo fue otorgado por Flacso-Ecuador como beca de investigación. De no ser por estos, no hubiera podido desarrollar esta investigación.

2.3. Una vez en campo

Continuando con esta necesaria reflexión, a continuación expongo los condicionamientos que configuraron mi posición en campo, así como también la inaccesibilidad que se me presentó a ciertos aspectos de investigación en Turikia.

2.3.1. El cuerpo

La primera lección que me dio el campo apenas llegué tuvo que ver con el cuerpo. Tuve un proceso arduo de adaptación a la selva, desde respirarla, alimentarme de ella, procurar mantener un cierto nivel de bienestar y comodidad en un contexto diferente. Estoy seguro que no soy el primero en sentirlo, toda y todo antropólogo debió haber experimentado lo mismo en su campo. En mi caso me resulta duro admitir que comodidades básicas como un inodoro o una ducha me hicieron mucha falta. Tuve que procurar tener agua potable a todo momento ya que no estaba acostumbrado a climas así de calientes y transpiraba todo el tiempo, hubo incluso momentos donde sentía que iba a deshidratarme.

Procuré sentirme medianamente bien entre otras incomodidades “menores”, detalles o “gajes del oficio”. Pero estas cosas mínimas son las que me han hecho reflexionar en esa diferencia que inicia en lo ontológico y se inserta en lo más material que tenemos: el cuerpo. Yo soy un ser de ciudad, mis interlocutores son seres de selva. Mi cuerpo está adaptado al caos de concreto y smog, al suelo apenas irregular de las aceras quiteñas, a la sequedad y frío de su aire, su clima templado, sus lluvias inesperadas y su sol tibio y, a la vez, calcinante.

Fotografía 2.7. Caminar



Fuente: Fotografía del autor (2018)

Nota: Naricha, hija de Kajicha, descalza en territorio como todas las y los niños en Turikia.

Por este motivo, la presente investigación también ha implicado un aprendizaje de mi cuerpo sobre un ambiente muy distinto, ante la bulla permanente de la fauna, el suelo selvático, la permanente humedad, el constante y a veces insoportable calor, la innumerable compañía de invertebrados, la frecuencia y cantidad de comida, entre tantas otras cosas que podría seguir enumerando.

Además, debido a un pequeño accidente en Quito que lesionó mi rodilla derecha en diciembre de 2018, me vi limitado de caminar por varias horas en la selva. Hice mi mayor esfuerzo pero había momentos donde el dolor no fue soportable. De aquí que no me sentí confiado de embarcarme en caminatas que duraran más de medio día. A esto sumo una falta de acondicionamiento físico: campos como Turikia, que se encuentran en medio de la selva amazónica, requieren un buen estado físico y una mínima preparación en tema de caminatas y resistencia cardiovascular. En mi caso, por los tiempos apretados de la maestría, me vi imposibilitado de entrenar. Aunque nunca he sido una persona sedentaria, creo que me hubiera beneficiado mucho de haber tenido un mínimo acondicionamiento previo ingreso.

Mi intención con esta reflexión es resaltar el hecho de que el aprendizaje antropológico no solo es intelectual sino corporal: se aprende e investiga con el cuerpo, con todo lo que experimentamos en campo y desde la contrastación que sentimos al insertarnos en un cotidiano ajeno.

2.3.2. Yo en medio de Turikia

Recuerdo que cuando conocí a Kajicha en Puyo, le mencioné sobre mi intención de vivir por unos meses allá y hacer las mismas actividades a las que ellos se dedicaban. Kajicha rio y me dijo: “ahí veremos”. Por parte de Turikia, no hubo exigencia de que viviera como uno de ellos, más bien, pienso que me vieron como un invitado que no estaba obligado a enrolarse en el trabajo diario que se hacía en la comunidad. Yo, por mi parte, procuré sumarme a la mayor cantidad de actividades que eran posibles, hasta cierto punto me sentía obligado, más por responder al método de la observación participante. Poseía poca habilidad con el machete, sin embargo, pude colaborar en muchas *mingas* usando como bien podía esta herramienta, también desyerbando a mano y colaborando en la acumulación de troncos para su quema en la limpieza de *chakras*.

Fotografía 2.8. Reflexión



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: El riachuelo que usábamos todos como fuente de agua, para aseo y lavado de ropa.

No aprendí a pescar, aunque pude acompañar en diferentes ocasiones a algunos en esta labor. Y en lo que tiene que ver con la cacería, fui acompañante pero ya que no sabía cómo moverme de manera rápida y ágil en medio de la selva, me limitaba a escuchar de lejos los ladridos de los perros o un eventual disparo que podía significar tanto éxito como fracaso. Prefería quedarme esperando en el camino a que los cazadores regresaran ya que la única vez que me aventure a seguirlos en su correr, fracasé en alcanzarlos, me enredé y desorienté en un cúmulo de ramas y raíces en medio de un monte, y eventualmente salí a un camino que me estaba llevando hacia Montalvo, lejos de la comunidad. Después de caminar por varios minutos y no encontrar a nadie, empecé a preocuparme. Afortunadamente, los gritos son el mejor medio de comunicación en pleno monte y mediante estos pude reencontrarme con los cazadores.

El sentimiento de ser un ente inútil allá me llevó a darme cuenta que habitar la selva se aprende desde pequeño. Yo veía a los miembros más jóvenes de Turikia, correr descalzos, jugar con lo que encontraban, llevar cosas pesadas sin que para ellos representara una carga o molestia, y colaborar en las actividades de sus padres era algo muy común. Recuerdo que en una *minga* yo comentaba que la primera vez que usé machete fue cuando mi padre, en forma de castigo, me llevó a limpiar un terreno en mi adolescencia. Uno de los habitantes me dijo: “¿y ahora quién le castigó?”. La vida de campo plantea tantas diferencias con la de la ciudad, allá se parte de una formación del cuerpo, desde pequeños, donde juegos y educación se mezclan con las tareas cotidianas; en la ciudad, esto suele representar, más bien, un castigo o un peso y labor extra a lo que se espera de la niñez o juventud. Es así que, haciendo mi mayor esfuerzo, procuraba unirme a las actividades cotidianas de mis interlocutores tratando de no dificultar su tarea, de no ser una carga, y de apoyar y ayudar en lo que bien pudiera.

Mi posición en campo no solo se configuró desde lo que he narrado, ya que no entré a Turikia solo en ninguna de las visitas que realicé. En mi primera incursión, que fue una semana completa de reconocimiento sobre el lugar y la gente, me acompañó la antropóloga y pedagoga Natalia Pineda quien también visitaba por primera vez este lugar. La segunda vez, que fue un poco más de un mes, estuvo conmigo la antropóloga Corinne Duhalde, quien ya había estado en Turikia por más o menos un mes también hace algunos años. En el caso de Corinne, ella planificaba regresar a la ciudad a las dos semanas de haber entrado, sin embargo, la dificultad de conseguir un sitio en los vuelos económicos que ofrece TAME desde Conambo (comunidad vecina), la obligó a ella a quedarse casi una semana varada en esta última y retornar eventualmente a Turikia para salir en mi vuelo.

Fotografía 2.9. Natalia



Fuente: Fotografía del autor (2018)

Nota: Natalia Pineda, antropóloga y pedagoga, en campo.

Fotografía 2.10. Corinne



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Corinne Duhalde, antropóloga, en campo.

A ambas profesionales debo agradecer la ayuda y apoyo que me brindaron durante todo ese tiempo. Las conversaciones y debates que tuve con ellas han colaborado enormemente en este proceso de investigación, además de que su participación en las entrevistas y conversaciones a profundidad sumaron enormemente al proceso. También debo añadir que, ya que es mi primera investigación antropológica, su participación significó para mí un apoyo invaluable en los aspectos anímicos e interpretativos.

La presencia de Natalia y Corinne determinaron mi posición en campo de maneras particulares. En mi primera visita, que la abordé como un primer acercamiento de carácter explorativo, me acompañó Natalia, quien también ha sido mi pareja por algunos años pero con la cual no me encuentro casado. Este detalle resultó algo inaccesible para nuestros interlocutores la primera vez que nos presentamos. Para ellos o estábamos casados, o no lo estábamos. Para paliar esta confusión, a días posteriores, tuvimos que explicitar que Natalia era “mi mujer”, esto aunque dentro de nuestras cabezas pesaran las críticas feministas correspondientes a este tipo de declaraciones. Desde entonces, para Turikia, soy un hombre casado o comprometido ya con “mi señora”, hecho que llevó a que las propuestas, ocultas en bromas, de conocer y desposar a hermanas o primas de mis interlocutores se redujeran enormemente, aunque tampoco implicó que desaparecieran.

Lamentablemente, este hecho también llevó a que cambiara la forma en que los hombres se relacionaban con Natalia. Previo a que nos ubicáramos como pareja, había un trato en la palabra igualitario, es decir, al hablar se dirigían tanto a mí como a Natalia. Pero después, la palabra era dirigida casi exclusivamente hacia mí, cuestión que me resultó incómoda, en especial cuando realizamos las primeras entrevistas y diálogos donde la intervención y aporte de Natalia tendía a ser ignorado o se esperaba que yo diera algún tipo de aprobación o reafirmación a las intervenciones que ella realizaba. Esto difirió enormemente en mi segunda visita, ya que Corinne, además de ser de una generación distinta a la mía, ya se había posicionado en la comunidad años atrás como investigadora, motivo por el cual pienso que hubo un trato por parte de los hombres mucho más igualitario en lo que refiere a la palabra.

Pero, de forma similar, cuando hablábamos con mujeres, si yo les realizaba alguna pregunta, ellas me escuchaban pero respondían mirando a Natalia o Corinne. Cuando estaba presente el esposo, él tendía a responder por ella, y muchas veces, a partir de una sola pregunta, se

formaban dos respuestas simultáneas: una de la voz masculina hacia mí, y otra de la voz femenina hacia Natalia o Corinne. Las contadas veces que traté de entablar conversación con alguna de las mujeres, sentí desde el inicio una cierta incomodidad y cohibición por parte de ellas. Esto muy contrario a lo que evidencié cuando Natalia o Corinne se acercaban a ellas. De aquí que era claro que existía un trato diferenciado por género, y es razón por la cual en esta tesis existe un mayor peso de voces masculinas, y pienso que si he podido presentar aquí relatos de mujeres es gracias a la presencia y participación de Natalia y Corinne.

Otro condicionante presente fue el idioma. En territorio Sapara, el idioma más usado es el kichwa. El Sapara apenas es conocido por menos de diez personas en el mundo, en Turikia no existe nadie que hable este idioma, apenas hay recuerdos de frases y palabras, y en la comunidad vecina de Conambo existe una sola anciana que conoce bien el idioma (Malako), al igual que en Imátina, donde existe un solo anciano (Alberito). Los motivos por los que el kichwa proliferó responden a procesos complejos que abordo en el siguiente capítulo.

Una de las materias que tomé durante la carrera de antropología visual fue Kichwa. Aunque en dos meses es muy difícil aprender un idioma entero, pude conocer las bases de su gramática, semántica y hacerme de un pequeño bagaje de vocabulario que me sirvió para poder distinguir ciertas palabras en campo. Sin embargo, el español también es hablado en Turikia ya tanto por adultos jóvenes como por niñas y niños, mucho de esto se debe a que la escuela de la comunidad, presente desde los años 80's-90's, es hispana. Esto me permitió comunicarme con mucha facilidad con gran parte de mis interlocutores, y algunos de ellos colaboraron con traducción simultánea cuando era necesario conversar con personas de mayor edad que solo hablaban en kichwa.

Pero en el cotidiano, todos se comunicaban mayoritariamente en kichwa, razón por la cual me vi aislado de participar en varias conversaciones y aunque se llevaban frente a mí, apenas podía interpretar de qué hablaban. Ya cuando se me implicaba directamente, alguna de las personas me traducía y me incluía en la conversación. Pienso que esto es una gran desventaja en investigaciones como esta. Creo que mi entendimiento y aprendizaje sobre la realidad amazónica de Turikia se hubiera enriquecido enormemente de haber tenido ya una cierta maestría y dominio sobre el kichwa amazónico de Pastaza. Es así que lo que presento y discuto en esta tesis se construyó desde lo traducido, interpretado y comunicado en español.

Fotografía 2.11. Hogar



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Interior de la casa del curaca Panakeshu.

El kichwa amazónico difiere del andino, este último es accesible de aprender en la ciudad, del primero no conozco de ningún curso, apenas el que seguí en el marco de la maestría. Además, dentro de la Amazonía ecuatoriana, existen diferentes tipos de kichwa, siendo el de la provincia de Pastaza uno en particular. El conocimiento que he formado de este lo agradezco tanto al curso de Flasco como a las lecciones vivenciales de kichwa en Turikia.

Finalmente, estuvo presente el problema de la coresidencia. Ninguna de las familias se abrió a la posibilidad de “adoptarnos” en una de sus casas, pero sí nos ubicaron en una pequeña casa vacía, muy cercana a la del curaca de la comunidad, cuya familia fue la que se encargó de nuestra alimentación y permitió el acceso a la fuente de agua necesaria para beber, asearse y lavar la ropa. Es así que logré un acceso parcial al cotidiano del núcleo familiar del curaca.

Por todo lo detallado, mi posición ante la comunidad, a pesar de mis esfuerzos, fue más la de un visitante foráneo. Creo que logré un cierto nivel de integración, pero mis limitaciones mencionadas evitaron que participara y me integre a todo el amplio espectro de su vida cotidiana. A pesar de esto, las relaciones formadas en campo crecieron y se fortalecieron, superando dificultades y estableciendo relaciones de respeto y amistad.

Ante este escenario de investigación expuesto, usé en campo ciertas herramientas que presento a continuación.

2.4. Herramientas

Cuando ingresé a campo, tanto la primera vez (octubre 2018) como la segunda (enero-marzo 2019), solicité que la comunidad entera se reúna para poder presentarme ante todos y explicitar mis intenciones e intereses y negociar así las mismas en conjunto con las actividades que había planificado. Posterior a mis exposiciones, el presidente de la comunidad se encargaba de evaluar estos intereses y propuestas con el resto de miembros. Esto lo hacían en kichwa, así que me perdí de los detalles que debieron haber salido en la discusión. Sin embargo, en ambas ocasiones, las propuestas fueron aceptadas y se permitió y consensuó el trabajo con la comunidad.

Además de esta solicitud, expliqué a la comunidad que para la investigación iba a trabajar también el tema de la fotografía. Por esta razón, solicité su permiso para poder fotografiar en todo momento, con la clara excepción de respetar su privacidad y de que si ellos no deseaban

fotografías en algún momento dado, me lo podían dar a saber y que respetaría totalmente su voluntad. Más adelante detallaré cómo abordé la práctica fotográfica desde esta premisa.

También, ofrecí devolver el material fotográfico levantado para que sea de su uso y propiedad. En mi segunda entrada pude entregar las fotos que levante en mi primera visita, y lo que fotografié en mi segundo ingreso aún está pendiente de devolución, así como una copia de esta tesis. Por la red social Facebook he podido enviar varias imágenes a los interlocutores que tienen acceso, pero de igual forma, planeo entregar un CD y un *flash drive* con todo el material fotográfico. Esto es algo a parte de la historia que planeamos restituir.

A continuación abordo sobre las herramientas que empleé para esta investigación. Decidí separar las mismas en dos grupos. El primer grupo consta de las que tuvieron como propósito principal el acceso a los relatos sobre Turikia. El segundo, se centra en la descripción del proceso de investigación, así como las que dan cuenta sobre los contextos de enunciación de los relatos. Es así que este apartado aborda cada uno de estos grupos.

2.4.1. Para los relatos

La primera herramienta que usé fueron las entrevistas a profundidad y los diálogos. Ubico a estas dos juntas ya que cada entrevista se abría a un posible diálogo con la gente, entendiendo a los diálogos como las conversaciones que podían o no darse en cualquier situación y contexto durante mi estadía en campo. Mientras que, las entrevistas eran planificadas, con fechas y horas, con la o las personas con las que fuéramos a hablar. En ambos casos, siempre pedí permiso al interlocutor para poder registrar su voz en una grabadora. En el caso de las conversaciones informales, el registro lo hacía cada vez que podía y juzgaba prudente.

Corinne manejaba mucho el formato de entrevista, es por esto que cuando ingresamos con ella a Turikia, en reunión con toda la comunidad, fijamos días y horas para acudir a la casa de cada familia y realizar las entrevistas a profundidad. Entre ambos nos pusimos de acuerdo en el esquema que llevaríamos, construyendo así propuestas semiestructuradas que combinaban mis intereses de investigación con los suyos.²¹ Además, siempre procuramos no direccionar las preguntas. De manera similar planifiqué las entrevistas que realicé junto con Natalia.

²¹ Corinne Duhalde es la única antropóloga que realizó investigación en Turikia. Por este motivo la conocí antes de ingresar a campo y por sus intereses investigativos decidió acompañarme en el ingreso que realicé en 2019.

Fotografía 2.12. El puerto



Fuente: Fotografía del autor (2018)

Nota: Paraja mostrando dónde están enterrados los abuelos.

En los casos en los que me encontraba solo, procuré también guiarme con una planificación, pero muchas veces preferí dejarme llevar por el interlocutor. Ya que ellos estaban al tanto de mi propósito y estaban interesados en que indague sobre sus memorias e historia, no tuve que preocuparme de redireccionar las conversaciones. Además, de qué habla uno si no es de sus recuerdos y experiencia, de lo que le contaron que pasó o de las cosas que sabe; cada conversación sumaba una memoria más a la historia.

Las conversaciones y entrevistas fueron realizadas a todas las cabezas de familia (cuatro hombres) y a sus esposas (cuatro mujeres). Como mencioné, más ocasiones de conversación tuve con hombres, mientras con mujeres tuve acceso en entrevistas y conversaciones mediadas por Corinne y Natalia. Una sola ocasión entrevisté a una sola mujer y debo decir que el encuentro fue muy poco productivo. Además, con Corinne realizamos entrevistas a dos ancianos sáparahablantes que habitan en las comunidades aledañas. Los detalles sobre estas dos últimas los desarrollo en los capítulos cinco y seis.

En segundo lugar se encuentra el mapeo colectivo. Esta actividad la realicé con el apoyo de Corinne Duhalde y se realizó en dos reuniones con la gente de la comunidad. Planifiqué la actividad basándome en lo que propone el *Manual de Mapeo Colectivo* de Iconoclastas (Risler y Ares, 2013). Esta guía fue apenas una base que me sirvió para proponer la creación de cuatro tipos de mapas diferentes. Usamos papelotes, lápices y marcadores de colores que había preparado para esta actividad.

El primero fue un mapa base (anexo 2.1) que sirvió para delinear la extensión del territorio, las vías de tránsito que, en este caso, eran principalmente los ríos, y especificar las infraestructuras presentes en la actualidad en Turikia. Dentro de esta última categoría están en el mapa las casas y las *chakras* de cada familia, así como los saladeros.²² Además, se delinearón los límites que la comunidad tiene con sus otras dos comunidades vecinas. En esta actividad estuvieron presentes todos los adultos habitantes de Turikia que en esos días se encontraban en territorio.

²² Sitios pantanosos donde confluyen animales de caza.

Fotografía 2.13. Mapa



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Ichawka dibujando las casas de Turikia en el mapeo colectivo.

El segundo y tercer mapas (anexos 2.2 y 2.3) que se crearon fueron el “histórico” y el “de los malos espíritus” respectivamente. En el primero se asentarían los lugares y sitios que la comunidad consideraba históricos, mientras que en el segundo se asentarían los lugares donde hubo algún evento o ataque que tuviera relación con los *supay* o “malos espíritus” del territorio. Menciono estos dos en conjunto, ya que en la práctica se sobrepusieron. Es decir, la característica de histórico significó para la comunidad los lugares donde residían historias, y de igual forma, los lugares donde hubo presencia o ataques de *supay* conllevaban una historia detrás. Detallo el ejercicio sobre el mapeo histórico en el capítulo cinco, sin embargo, lo que más caracteriza a este mapa es la ubicación de las casas de residentes antiguos de Turikia. En este ejercicio participaron todos los adultos hombres que se encontraban en la comunidad.

El cuarto mapeo que propuse nunca se llegó a realizar. Este proponía en detallar los lugares de actividades cotidianas de hombres y mujeres por separado. Ya que las mujeres no asistieron a la convocatoria, aprovechamos con Corinne para levantar los otros dos mapas mencionados. Pero, incluso en el primer mapeo, aunque las mujeres estaban presentes, demostraron nulo interés en el ejercicio, esto a pesar que las incentivamos en participar. Por este motivo, y porque las actividades cotidianas dejaban a todos con muy poco tiempo libre, no insistí en la realización de este cuarto mapeo.

Los mapas resultantes de estos ejercicios ofrecen en cada punto una historia diferente, cada señal en estos tiene su correlato en la voz de sus habitantes. Es en base a estos que decidí enfocarme en ciertos sitios para indagar más sobre estos y obtener narraciones completas, así como organizar visitas a cada uno de estos puntos. El ir a estos lugares era de suma importancia, y a continuación explico el porqué, abordando la siguiente herramienta.

La tercera herramienta que use fueron los llamados recorridos por territorio. Su nombre explicita en qué se basa la actividad, y básicamente plantea transitar y conocer espacios del campo en conjunto con uno o más interlocutores. Como mencioné en el marco teórico, en esta investigación se toma en cuenta la categoría de paisaje, que en resumen es un espacio geográfico que el ser humano le ha dotado de significación por la actividad e intervención realizada sobre el mismo. En el caso amazónico, el paisaje es un producto cultural, un espacio de agencia de humanos y no-humanos, y en el cual se encuentra codificada una historia, la historia de un pueblo. Es por este motivo que los recorridos por territorio se presentan como la oportunidad para detonar narraciones en los interlocutores, ahondar y expandir los

relatos que aparecieron durante el mapeo, además de brindar la posibilidad al investigador de experimentar el tránsito a través de aquel texto que es territorio a la vez.

Durante mi estadía en campo, fue bastante difícil registrar en audio los relatos producto de estos recorridos, ya que las condiciones de los caminos no ofrecían la garantía necesaria para poder sacar y sostener una grabadora, y así registrar lo contado. Además que los relatos no se activan en un solo momento, van desprendiéndose por pedazos, son como retazos de escritos que sus habitantes van encontrando conforme caminan, las van conectando y enunciando. Enumerar cuantos recorridos fueron me resulta complicado ya que el solo hecho de desplazarnos a alguna *chakra*, casa o lugar en específico, sea por cualquier actividad, tendía a detonar conversaciones y relatos en mis interlocutores, y de varios de estos recorridos iban apareciendo informaciones que sumaban a los diferentes relatos. Sin embargo, formalmente hubo tres recorridos que se planificaron como tales.

El primero fue el viaje a la comunidad vecina de Imatiña, en este fuimos el curaca de la comunidad, su esposa, uno de sus hijos y un nieto. El recorrido en canoa fue extenso y fructífero, y conforme pasábamos por ciertos lugares, mis interlocutores hombres compartían información o relatos de cada uno de estos, la esposa del curaca a veces añadía algún detalle en kichwa que era repetido por su esposo y traducido por su hijo. Estos sitios también se señalaron en los ejercicios de mapeo colectivo.

El segundo recorrido fue hacia el *Akameno Urcu*, cerro donde vivía uno de los sapaes más antiguos de quien se tiene memoria, en este me acompañó el curaca, persona más anciana de Turikia. Y el tercer recorrido no logré hacerlo. Iba a acompañarme uno de los hombres de la comunidad, y estaba planificado visitar los pozos petroleros que se encuentran en riesgo de ser explotados: Danta 1 y Danta 2. Me vi imposibilitado ya que mi lesión en la rodilla derecha estaba empeorando y este recorrido exigía dos días enteros de caminata.

Además de estas herramientas, debo dar mención de dos más que colaboraron en esta investigación. La primera fue la indagación bibliográfica que realicé sobre la historia de los sapaes, producto de esta es el tercer capítulo de la presente tesis. Esta indagación fue de gran ayuda para entender y relacionar los relatos con eventos que están registrados historiográficamente. La segunda herramienta fue un taller de relatos *kallari* que se realizó en la escuela con colaboración del curaca, hablo sobre esta actividad en el cuarto capítulo.

Fotografía 2.14. Recorrido



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Iyari se “iba acordando de cosas” en nuestros recorridos en canoa.

Estas herramientas fueron las que configuraron mi trabajo en campo, y han permitido acumular una gran cantidad de información y, en especial, de relatos sobre Turikia. Es decir, estas herramientas fueron mi método para poder acceder a la memoria de los habitantes de esta comunidad. Sin embargo, en lo que respecta al rasgo de historicidad, cabe recordar lo ya mencionado en el apartado teórico: la historicidad, a breves cuentas, es la forma en que ciertos textos cobran un sentido histórico para un grupo de gente ubicándola en un espacio-tiempo y temporalidad. Es decir, para este caso, abordar la forma de historicidad que poseen las memorias de Turikia, en forma de relatos, implica dar cuenta de su memoria ritual. Para esto, recorro a la descripción de los contextos de enunciación de cada uno de los relatos que expongo, sin embargo, persiste un problema ante el cual propongo a la herramienta fotográfica como salida. Este aspecto metodológico lo abordé en el siguiente apartado, iniciando con la reflexión metodológica sobre la fotografía.

2.4.2. Descripción, fotonarración y sus excesos

Como detallé en el apartado teórico, la fotografía posee una capacidad narrativa. Este rasgo ha permitido que en trabajos donde se abordan fotos de archivo, se detonen y acceda a una profundización de la información, relatos o nuevos datos. Sin embargo, en el caso de Turikia no existe un archivo fotográfico. Entonces, aunque los relatos de Turikia compartan el carácter de narrativo con las fotografías, ¿qué puede aportar a la investigación la producción en campo de este tipo de imágenes?

La respuesta se liga a la capacidad que la imagen tiene de producir conocimiento; debate central de la antropología visual. La cámara en campo nunca va a ser un ente invisible, así como el mismo investigador nunca podrá ser la mosca en la pared que observe y analice la realidad sin intervenir en ella; y es que hasta la misma mosca incide en la realidad. La cámara entonces se presenta como un elemento más cuya sola introducción incide en el proceso de construcción de conocimiento que propone el método antropológico.

Para que la fotografía produzca conocimiento es necesario que explique a la vez que implique (Didi-Huberman 2012. 33-37). Es decir, el fotógrafo, implicado en el acto, para que implique a su vez a quien lee la imagen, para que esta lo implique, debe explicar-se, dar cuenta del mismo acto. Esto en términos antropológicos implica la reflexividad sobre el uso de la cámara, y se liga con la propuesta del abordaje etnográfico reflexivo explorativo:

Fotografía 2.15. Trabajo



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Chamarekaw cabando hoyos para sembrar la yuca.

La cámara pasa a formar parte del propio proceso de investigación, no es independiente de la mirada del antropólogo que la sujeta y participa con él en el proceso de exploración cultural. La cámara no capta hechos objetivos, sino la relación entre el investigador y su contexto de investigación (Ardévol 1998, 5).

En mi caso, y aquí abordo sobre la primera herramienta visual, decidí llevar la cámara de fotos conmigo siempre, en todo momento me encontraba cargándola. La idea fue darle un uso como diario visual de campo y registrar en fotografías el contexto de investigación en el que me hallaba, abordando así el enfoque explorativo. Como mencioné líneas arriba, solicité permiso a la comunidad para poder embarcarme en este ejercicio, con todo el respeto de por medio que debía poner, tomando en cuenta este privilegio al cual habían dado permiso.

Por ese mismo respeto y consideración, durante toda mi estadía en campo, procuré no tomar fotografías de manera invasiva ni a cada rato, respetando el espacio de las personas y sus actividades, así como también procurando no molestarlas y evitando las fotos posadas (con excepción de los retratos) a menos que sean solicitadas. Aprovecho aquí también para explicitar una intención que también compartí con la gente de Turikia: solicité también permiso para usar las fotos con propósitos artísticos, específicamente en la posible creación de un fotolibro (de conseguir financiamiento) así como postularlas a concursos de fotografía.

La idea tras de esto último se ata a mi intención de darle un seguimiento al trabajo que estamos realizando con Corinne. La participación en concursos busca ganar financiamiento para trabajar de mejor manera la historia que ellas y ellos desean para su comunidad. Específicamente, la idea es desarrollar un proyecto que ligue la educación popular con todo lo levantado en campo y así editar libros o cuadernos educativos sobre su historia, enfocados en la realidad particular de Turikia, y así, que sirvan tanto a adultos como niñas y niños. Esta idea fue fruto de los diálogos entablados con Natalia Pineda quien también es pedagoga. Ambos deseamos llevar a cabo esta propuesta para evitar devolver un volumen grueso y pesado de la historia, que es a lo que yo me he comprometido: un compendio de todo el conocimiento creado en campo. De ser un volumen grueso y denso quizá llegue a ser olvidado y nunca leído ni aprovechado por sus habitantes. De ahí mi interés de desarrollar la propuesta mencionada. Sin embargo, no puedo tampoco negar que también interviene aquí mi interés personal de que este trabajo fotográfico sea reconocido de alguna forma. Más allá de un

posible valor estético que se les pueda otorgar, mi interés es que se reconozca la ardua labor que ha implicado toda esta investigación, parte fundamental de la cual son las fotos.

Volviendo al tema de la fotografía en campo, así como mi mirada se implica-explica en el ejercicio fotográfico, también he propuesto la intervención de las otras-miradas de Turikia. Es por esto que, como segunda herramienta visual, planteé un taller de fotografía en la comunidad, así yo no sería el único con el privilegio de tomar fotos. Lamentablemente, el desarrollo de este taller no se llevó como lo había planificado. Me había propuesto indagar en las primeras semanas sobre quienes estarían dispuestos a participar del taller, de aquí formar un grupo heterogéneo de adultos y jóvenes que compartan una cámara compacta que había llevado a campo con el propósito de donarla²³ a la comunidad. El taller proponía tres sesiones técnicas con salidas prácticas y libertad de hacer fotos en cualquier otro momento. Pero la realidad de campo evitó que se diera así.

Los individuos que estaban interesados en este taller no podían coincidir en un mismo espacio y tiempo para poder asistir a las sesiones, especialmente porque sus labores diarias copaban casi todo su tiempo. Este mismo motivo evitaba también que tuvieran el tiempo necesario para embarcarse en clases prácticas conmigo. A esto se sumó que el interés por el taller fue mínimo, en realidad, la cámara de fotos llamaba la atención pero el aprendizaje y uso de la misma no fue incentivo suficiente para que hicieran concesiones en su tiempo para el taller.

Es entonces que decidí modificar el taller y cambiarlo a una forma de clases individuales, cediendo la cámara por turnos a cada participante. Así, planifiqué un calendario para entregar el dispositivo a cada participante con una breve inducción sobre su uso, la persona tomaría fotos cada día por tres días, luego visualizaríamos las imágenes para indagar sobre su mirada.

En este taller participaron seis personas: dos hombres adultos, una mujer adulta y una adolescente y dos niñas. En general, las fotos muestran un uso doméstico, es decir, como documentos donde lo primordial fue mostrar a miembros de su familia y comunidad en alguna actividad, algunas posadas, pero todas eran producto de alguna actividad que estuvieran realizando los miembros de su núcleo familiar. Además, en el caso de uno de los hombres adultos y en la adolescente, está presente una intención explorativa y estética sobre el paisaje que los rodea, ligada a sus lugares de trabajo (*chakra* y sitios de cacería), tránsito y hogar.

²³ La adquisición de esta fue posible gracias a la beca de investigación que obtuve por parte de Flacso-Ecuador.

Fotografía 2.16. Tomando fotos



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Panakeshu, curaca de Turikia, analiza la cámara de fotos donada a la comunidad.

En el caso de la mujer adulta, ella decidió no tomar fotos sino asignar a su hija más grande que le tome, esto a pesar que le especificué que ella debía hacer el ejercicio. Ella no posó, sino que pidió a su hija que le tome fotos mientras realizaba el trabajo en su *chakra* y cuando la entreviste para hablar sobre el ejercicio me hizo saber que no le había gustado y que lo hizo solo porque se lo pedí. En el caso de las dos niñas y la adolescente, quienes eran hermanas, hubo un uso compartido de la cámara, es decir, se la intercambiaban. Esto llevó a que no recordaran con precisión quién tomó la foto. Esto denota que no hay una importancia sobre la autoría, más sí sobre el ejercicio y, por sobre todo, que resultó ser algo más lúdico por lo que me contaron. Debo resaltar que las tres suelen salir con frecuencia a la ciudad, y por esto tienen mayor contacto con la cultura y economía visual que circula en televisión e Internet.

También, el curaca de la comunidad quiso participar, pero los días que habíamos planificado que use la cámara, tuvo que salir de la comunidad. Esto coincidió con mi última semana en campo, razón por la cual no pude hacer el mismo ejercicio en campo. Sin embargo, ya que la cámara quedó con ellos, el curaca pudo volver y usarla. Así, aproximadamente a un mes de mi salida de campo, el curaca volvió a salir de la comunidad a Puyo. En esta ciudad me encontré con él y me mostró las fotos que tomó. Estas eran sobre una *minga* que realizaron en una de las zonas comunales, su uso fue puramente documental antes que doméstico, pero esto se debía a que él planeaba usar las fotos como evidencia de trabajo y cuidado para una gestión comunitaria que había salido a realizar en la ciudad. En sus fotos saltaba a la vista el cuidado por evidenciar el trabajo y el espacio trabajado. Ya que no me esperaba que tuviera consigo las fotos, no llevé computadora y no pude hacer una copia de las mismas.

Como lección de este ejercicio pienso que una mejor planificación del taller hubiera construido más datos y mayor conocimiento. También, de haber tenido recursos, el haber podido otorgar una cámara por persona y organizar mejor la práctica para que tomen fotos por más tiempo hubiera sido más enriquecedor para su experiencia así como hubieran aportado más material, y por ende la posibilidad de construir más información. A pesar de esto, su mirada se expone aquí, conectada con su cotidiano y con sus seres queridos. Parte de los productos de este taller se presentan a lo largo de la tesis, y en los pies de foto comparto lo que cada uno compartió conmigo sobre la foto y el ejercicio fotográfico que realizaron.

Fotografía 2.17. Jugando con la cámara



Fuente: Fotografía de Kajicha (2019)

Nota: Sacerito se acerca hacia su padre.

El cúmulo total de imágenes producidas en campo, tanto del taller (180 fotos) como más (más de ocho mil), de por sí, no dicen mucho sobre lo que se busca indagar. Como mencioné de Didi-Huberman (2012), es mediante la imaginación y el montaje de las mismas que estas cobran un sentido, una historia, una narración (21). Es entonces que, para finalizar, cabe reflexionar sobre cómo esta fotonarración puede dar cuenta de los contextos de enunciación de los relatos de Turikia.

Primero hay que preguntarse si en la descripción escrita, ¿es posible abarcar “el todo” de lo que se busca investigar? Law (2003) propone que no: “mientras buscamos conocer el mundo, no todo puede ser traído a presencia. Por más que queramos ser comprensivos, conocer algo por completo, documentar o representarlo, fallaremos” (7). Este autor propone que para que algo esté presente, siempre debe haber algo ausente, reprimido. Esto implica abordar a la realidad como una complejidad que escapa a la representación, y que escapa más aún a los métodos construidos por las instituciones de las ciencias sociales, es decir, a la dupla formalista de “cuantitativo y cualitativo”.

Entonces, la propuesta de Law (2003) para entender la realidad, siempre cambiante y fluida, radica en una política ontológica (7) donde se reconozca la frontera entre lo representable y lo ausente como una otredad (9). De aquí nace una necesidad de explicitar esa frontera y de usar otras “formas de textualidad” para escapar de la reproducción de un “realismo del sentido común” que parte de las convenciones académicas a las cuales respondemos. De aquí transitar hacia las alegorías y “otras formas de texto” (9-10) como una forma de salida o, más bien, creo yo, como una forma alternativa y más compleja (antes que completa) de representación.

Es entonces que propongo partir del modelo de fotoensayo para construir un cuerpo de tesis que desde su inicio hasta su final contenga tanto palabras que describan el contexto, como fotografías que expandan y desborden esta descripción, proponiéndolas aquí como “otra forma textual” en su conjunto, suplementaria. Es decir, proponer una secuencia y montaje entre imágenes y palabras.

El enfoque sobre el fotoensayo lo abordo desde Mitchell (1994) quien propone que el “‘modo de imbricación’ o solapamiento entre fotografía y lenguaje es mejor entendido, no como un tema estructural de ‘niveles’ o como un intercambio fluido, pero (para usar el término de Barthes) un sitio de ‘resistencia’” (285 – traducción mía). Ante esto, recuerdo que he basado

el abordaje teórico en la propuesta de Tagg, quien critica, desde los aportes de Foucault, esa posibilidad barthesiana de resistencia en la fotografía.

Sin embargo, para no caer en romanticismos, la “resistencia” a la que refiere Mitchell es mejor explicada por la propuesta de Poole (2005). La autora reprocha la tradición fotográfica en el campo antropológico, no solo remitiendo a la mencionada crítica sobre el colonialismo, sino poniendo en evidencia que el mismo etnógrafo llega a cumplir un papel de “testigo judicial”, dándose una “autoría privilegiada... sin importar qué rol se asignó a sus sujetos ‘nativos’” (168). Pero a pesar de aquel peso de la significación que parte de una tradición e institución antropológica, según Poole, la fotografía no deja de sembrar una sospecha (161-163).

Propone entonces que existe un “exceso de descripción”, donde las fotografías dicen más de lo que deben, algo que ante un enfoque positivista se vería como “ruido” (172). La crítica desde la antropología visual ha encontrado en este “exceso” una forma de cuestionar la situación etnográfica/fotográfica, su contingencia (164-165) y así “reclamar un tipo de agencia o, quizá, autonomía de la fotografía en la forma de resistencia, movilidad o fluidez de su ‘significado’” (171).

Aunque “el significado debe llegar. Es solo violencia”, perdura una grieta que eventualmente escapará a toda significación. Esto es lo que Edwards (2011) llama “puntos de fractura y resistencia” (176), y remiten, ya no al campo de la significación, sino a un “abrazo sensorial de las imágenes, el compromiso corporal que la mayoría de gente” (185) desarrolla con estas.

Quizá con esta reflexión parezca que avoco a una lectura estética de las fotografías, sin embargo no es mi propuesta ni solución. El propósito de cerrar con estos aportes es dar cuenta de que, por más condicionado que se encuentre el significado de la fotografía, existe una “experiencia y enseñanza”, como diría Benjamin en su obra de 1931, «Petite histoire de la photographie» (citado en Did-Huberman 2012, 27), que se resistirá a completar la significación, y será puerta de nuevas y futuras resignificaciones y reapropiaciones. Así como no he podido evitar que dentro de mi práctica fotográfica se entrometa una intención estética, no puedo impedir aquí la posibilidad de que en su lectura se abran aquellos puntos de fractura. Más bien, esa es mi intención.

Fotografía 2.18. Selfie



Fuente: Fotografía de Josselyn (2019)
Nota: Selfie de la autora con su hermana.

Tomando esto en cuenta, planteo montar las fotografías como “suplemento de la investigación”, es decir, recurriendo a un uso donde “las fotos no refieren directamente al texto... son una fuente paralela de entendimiento... e inquietan el trabajo del lector para darles un sentido” (Rose 2001 [2007], 246). Así, las fotos no se presentan como evidencia, más bien, se tornan activas en la argumentación de toda la obra (Rose 2001 [2007], 247). De aquí que a esta la categorice como algo diferente al fotoensayo.

Así he dado forma a lo visual en esta investigación: como una fotonarración que se intercala con el texto escrito y que busca traducir a la imagen todo lo que la palabra no puede contener, así como desbordar todo lo que la imagen falla en capturar, todo esto como una búsqueda de restablecer los contextos de investigación y enunciación de los relatos de Turikia.

2.5. Conclusión

En este capítulo he dado cuenta de mi punto de enunciación. Este da razón, no solo de los motivos de esta investigación, sino que también explica las limitaciones que han condicionado la coconstrucción de conocimiento, también detalla los accesos condicionados o privilegiados a cierta información o, mejor dicho, a la construcción de la misma. El dar cuenta de limitantes y privilegios por parte del investigador no solo colabora a la transparencia del método de investigación, sino que complejiza el conocimiento construido y, por tanto, lo enriquece.

En este sentido, la idea no es hacerlo complejo al entendimiento, sino, dar a notar que el conocimiento no es uno solo, que no se “halla”, sino que se produce en conjunto con las personas. De aquí que lo presentado en esta tesis es mi traducción académica del conocimiento coproducido en campo con todas y todos los interlocutores.

Dentro de esta misma lógica, he procurado también construir el conocimiento que parte de la fotografía. En este caso, cada foto es producto de su acto, es decir, la autoría no es solo de quien dispara. Así, como el desborde y exceso que las fotos, en su montaje, producen.

Fotografía 3.1. Uchupoto



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Base de un uchupoto, lugar de reunión de *supay* en las noches.

Capítulo 3. Historia: la Amazonía y los sapara

Empezar un capítulo histórico sobre un pueblo indígena no es tarea fácil. Recurrir para este propósito a las llamadas “fuentes históricas” significa limitarse a los registros escritos (alfabéticos) de exploradores, misioneros, conquistadores, funcionarios, colonos, es decir, implica excluir la voz de sus mismos protagonistas: los pueblos indígenas. Esta discusión remite a lo que ya mencioné en el marco teórico cuando abordé brevemente el tema de la historicidad y las textualidades, y queda claro que las fuentes etnohistóricas tradicionales no son los únicos “escritos” que hablan de tiempos pasados sobre los pueblos.

Así, me pregunto: ¿cómo ser justo con el recorrido que han tenido estos pueblos? Como opción propongo: iniciar reseñando el abordaje arqueológico sobre la cuenca amazónica, para así entender el contexto en el cual ya entraría la historiografía colonial. A continuación, continúo revisando la historia amazónica tomando fuentes antropológicas para esto, y me centro en las y los saparas, lo que se supo de ellos en la época colonial y lo que debieron enfrentar en la época republicana hacia el s. XX.

Este breve recorrido posee sus limitantes, y aunque expandiera el abordaje que realizo aquí, no podría hacer justicia al recorrido prehispánico de estos pueblos. Me atrevo a decir que esto presenta una tarea pendiente a las y los antropólogos comprometidos con el tema, de ahondar aún más en estudios inter y transdisciplinarios con la arqueología y la etnohistoria, que permitan la emergencia y articulación de nuevos relatos sobre la historia de los pueblos indígenas de América.

3.1. Antes de la Conquista

3.1.1. El jardín tutelado

Sobre los pueblos originarios de la Amazonía se cierne aún una visión muy colonial que los retrata como pueblos “detenidos en el tiempo”, por no decir “atrasados” u otros eufemismos que hasta ahora, lamentablemente, siguen permeando en la visión que la sociedad occidental y urbana tienen sobre estos. “Viven aún en la era de piedra”, me comentó hace algunos meses un taxista de Puyo cuando le comenté por dónde estuve.

Esta visión tuvo un discurso científico legitimado por la antropología, específicamente refiero al trabajo de mediados del s. XX que el Bureau Americano de Etnología del Instituto Smithsonian publicó sobre los Pueblos Nativos de América: *The Handbook of South American Indians*. En este se clasifica a los nativos sudamericanos, y ahí los pueblos amazónicos son categorizados como “tribus o pueblos del bosque tropical”, aunque unos pocos también se categorizan como “pueblos marginales”. Esta tipificación se basó en el concepto de unidades sociopolíticas y su “nivel de desarrollo” y complejidad (Steward 1949, 671-673). En breves palabras, mientras la organización social de un pueblo se asemejara más a la de un Estado-nación o monarquía, se pensaba que su nivel de desarrollo era superior. De ahí que los pueblos amazónicos fueran vistos como dos o más peldaños abajo en esta escala.

Este modelo norteamericano entró en crisis con Lathrap (1970), quien propuso la existencia de una “balkanización de las culturas de la cuenca amazónica” (20) en épocas previas a la llegada europea, es decir, olas migratorias que por muchos años (entre el 1000 y 500 AP) fueron desplazándose desde un cierto centro hacia los diversos afluentes de la cuenca (Lathrap, 1970, 75). Para Lathrap, hipotéticamente, ese centro fue la planicie inundable central del Amazonas. De esta forma, el desplazamiento y diseminación paulatina fue creando un complejo y extenso sistema social; la teoría de que las sociedades andinas ejercían una influencia “civilizatoria” sobre los pueblos amazónicos empezaba a girar.

A la par, las investigaciones de Meggers (1971 [1976]) sobre la cerámica amazónica demostrarían que existía una relación entre las sociedades del Alto Napo con sociedades del delta del Amazonas. Así, inició la idea de que debían existir redes de intercambio y, por ende, sociales, entre los habitantes de la Alta y la Baja Amazonía. Mientras Lathrap discutía sobre los tipos de yuca y su dispersión geográfica, Meggers se centraba en los motivos y técnicas cerámicas. Ambos (yuca –su domesticación– y cerámica) eran productos de técnicas humanas que, por su datación y distribución, ponían aún más en tela de duda la propuesta de Steward y el status de “atrasados” que se otorgaba a los pueblos amazónicos.

Por esta misma época, Clastres (1978), en base a sus años de trabajo con los aché (guayakí) de Paraguay, realiza una crítica a la categoría de “sociedades primitivas” o “sociedades sin Estado”. Para el autor, el “sin Estado” involucraba ver a estas sociedades como carentes de algo, incompletas. Es decir, develó el etnocentrismo detrás de esta categoría, ya que se suponía que toda sociedad progresaba desde ser una banda, a una tribu, a un cacicazgo y finalmente

llegaba a la concreción de un Estado. Las sociedades “primitivas” se veían entonces como grupos humanos que no lograron desarrollarse lo suficiente para concretar una forma de administración económica y política basada en la centralidad.

Clastres (1978) expone que las sociedades sin Estado se basan en un esquema diferente al de acumulación de excedentes, que ha ocurrido y se ha desarrollado históricamente en Occidente. Para las sociedades sin Estado, no existe excedente, movilizan “permanentemente la totalidad de sus fuerzas productivas con el fin de proporcionar a sus miembros el mínimo necesario para la subsistencia” (168), de aquí la explicación de porqué conquistadores y colonizadores han juzgado al indígena como “perezoso”. Este, en realidad es un juicio basado en una ética occidental, donde la acumulación del excedente de producción ha sido el pilar de un orden político, económico y social de jerarquía y dominación. Sin embargo, esto no implicaba que estas sociedades no produjeran excedentes, sino que este no era acumulado, sino destinado a un fenómeno sumamente importante en su estructura social: la fiesta.

El trabajo en las sociedades sin Estado era un trabajo no alienado, carente de plusvalía y destinado a satisfacer solamente las necesidades individuales. De aquí que no existieran las condiciones para formar un Estado desde la concepción occidental, Estado que se encuentra intrínsecamente fundamentado en la división del trabajo, la acumulación de excedentes y el establecimiento de clases, dominantes y dominados. Así, la perspectiva de Clastres apunta a que las sociedades sin Estado, no son incompletas, sino que poseen una estructura distinta y alternativa a las occidentales.

Esta irrupción de nuevas teorías sobre el pasado amazónico abrió un campo de diálogos entre distintas disciplinas, formando así nuevas propuestas sobre las sociedades amazónicas preibéricas y, a la par, saldrían nuevos estudios de campos ligados a las ciencias naturales que colaborarían en la formación de nuevas teorías sobre la mal llamada “prehistoria” amazónica.

En este contexto, la ecología vino a cobrar una gran importancia. La Amazonía ha sido poco explorada arqueológicamente, tanto por el escaso interés y financiamiento que otorgan los Estados-naciones, como por las particulares condiciones climáticas de esta región que no proveen un escenario favorable para la conservación de restos. Es así que la perspectiva ecológica entra ya que, desde esta, toda actividad humana tiene una repercusión en su ambiente, por ende una huella o rastro: “Los humanos transformaron los bosques en muchas

maneras, a través de la cultivación de plantas (precedida por el corte y la quema), la dispersión y propagación de semillas, e *in situ* el tendido de recursos útiles, como es la domesticación de plantas” (Levis et. al. 2017, 1).

En el caso de la Amazonía, se ha revelado que la configuración de su flora posee un fuerte componente humano, es decir, las evidencias apuntan a que el ser humano (específicamente, sus habitantes nativos) es responsable de la rica diversidad de árboles y bosques presente en la Amazonía. Los rastros arqueológicos de las primeras presencias humanas dentro de la cuenca amazónica (en su mayor parte, petroglifos) apuntan a que los seres humanos ya la habitaban desde hace 11,000 años antes del presente (AP) (Heckenberger y Góes Neves 2009, 253), incluso hay hallazgos que extienden la presencia hasta 20,000 o 50,000 años AP.²⁴

Estas perspectivas han logrado que el paradigma amazónico de un equilibrio ecológico y una estática cultural se vire a la reflexión sobre las dinámicas sociales y el rol de la agencia humana en los sistemas naturales que la rodean (Heckenberger y Góes Neves 2009, 252). Es poco probable que hayan existido sociedades que durante tantos miles de años hayan permanecido estáticas y en equilibrio con su ecosistema y entre sí. A esto se suman más evidencias, por ejemplo, la domesticación de plantas: actividad humana que inició hace 12,000 años, en la Amazonía hace 10,000, según los hallazgos, y “cinco siglos después del colapso de las poblaciones amerindias, las plantas domesticadas persisten en los bosques amazónicos” (Levis et. al. 2017, 2). También, la evidencia de domesticación de la yuca y el chontaduro coincide geográficamente con la ubicación (Amazonía suroeste) de los orígenes de dos ramas lingüísticas importantes, consideradas las primeras en emerger y expandirse: el arawako y el tupí (Levis et. al. 2017, 6). Los estudios sobre el clima en la Amazonía no bastan para dar explicación a la inmensa diversidad de especies presentes en la cuenca. Justamente, investigaciones sobre la variación y diversidad de suelos y bosques, en correlación con estudios sobre la domesticación, han llevado a concluir que la actividad humana ha sido responsable de semejante biodiversidad: “la domesticación da forma a los bosques amazónicos” (Levis et. al. 2017, 7). Es en este punto que las ciencias naturales no bastan para entender la formación de ecosistemas tan complejos, de ahí que ha surgido un campo interdisciplinario entre ciencias naturales y sociales, y la teoría (más probable) de que muchos bosques amazónicos son, en realidad, artefactos culturales.

²⁴ Esta datación que se presenta como la más antigua en la Amazonía pertenece a las pinturas rupestres de Pedra Furada ubicada en São Raimundo Nonato, al este del estado de Piauí en Brasil. Artículo de referencia: Böeda, Eric, et. al. (2014): “A new late Pleistocene archaeological sequence in South America: the Vale da Pedra Furada (Piauí, Brazil)”.

Fotografía 3.2. Paisaje 1



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Paisaje dejado por una manada de huanganas en medio del monte.

Este último argumento se basa en la distribución de especies en la cuenca del Amazonas que podrían considerarse como “nichos bióticos creados desde tiempos prehistóricos”: “la amplia existencia de carbón y numerosas cerámicas [...], la gran concentración de palmas, lianas, árboles frutales, y otros recursos forestales bastante usados [... argumentan] que, lejos de estar limitados por escasos recursos, los pueblos indígenas de la Amazonía explotaban ‘bosques antropogénicos’”²⁵ (Rival 2002, 11). Un ejemplo claro de este conocimiento y capacidad de los pueblos amazónicos es la llamada *terra preta* (tierra negra), producto de la técnica agrícola de “roza y quema” que hasta la fecha es practicada por muchos pueblos nativos en la Amazonía. La ceniza creada por la quema de plantas y árboles talados produce una capa fértil para el cultivo de plantas domesticadas. Esta *terra preta* ha sido hallada en un sinnúmero de sitios dentro de la cuenca amazónica, y es una huella más de la actividad humana en esta región.

Las sociedades nativas amazónicas “saben mucho más de estos paisajes vivos que cualquier otro, incluyendo científicos y académicos de la Amazonía” (Balée 2013, 1). Hasta hace un par décadas atrás, estos pueblos no tenían una política explícita de conservación o preservación de la biodiversidad, “quizá por la simple razón de que sus actividades económicas nunca la volverían necesaria” (Balée 1993, 386). Relacionando con lo propuesto por Clastres, las sociedades amazónicas no necesitaban tener una actividad económica que involucre una agricultura a gran escala o la (sobre)explotación de recursos, es decir, no requerían producir un excedente que presione al medioambiente hacia su deterioro.

El diálogo entre disciplinas e investigaciones llevó a la emergencia de la ecología histórica, vista como:

Un programa de estudios que sitúa a nuestra especie en un diálogo sensible y cultural con el ambiente de forma material y diacrónica, lo cual resulta en nuevos y cambiantes paisajes, algunos de los cuales son más ricos, algunos más pobres, en diversidad de especies que los paisajes naturales que debieron haber sido precedidos (Balée 2013, 3).

25 Cabe añadir que la pérdida de este conocimiento agrícola (el cultivo y cuidado del bosque) muy posiblemente fue producto de la expansión colonial, las epidemias, las muertes y las migraciones de los pueblos amazónicos (ver Rival 2002, 12-13).

Fotografía 3.3. Paisaje 2



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: “Roza y quema” en acción, tomada en una de las *mingas*.

Para Balée (2013), las sociedades nativas de la Amazonía “no practicaban la destrucción y conversión de bosques, al contrario, tenían tecnologías e ideologías acerca de los bosques que se desarrollaron por siglos, y ellos ajustaban el bosque, antes que remplazarlo con un bioma diferente” (174). Al contrario de las actuales “sociedades con Estado”, responsables de provocar extinciones de especies, la actividad de las sociedades amazónicas y sus huellas demuestran que han contribuido para el aumento de la diversidad biológica en toda la cuenca (Balée 1993, 386-387).

Así es posible revalorar a las sociedades amazónicas como constructoras de su propio ambiente, más no como sobrevivientes en un medio “natural” y “salvaje”. La Amazonía se presenta entonces como un espacio de “sociedades complejas con comunidades integradas regionalmente, poblaciones relativamente grandes, agricultura semi-intensiva y sustentable, y extensos pero variables impactos ambientales” (Denevan 2012, 17). Se confirmaría así que los pueblos nativos poseían una “episteme ecológica” (Descola et.al. 1996, 93), es decir, una dinámica recíproca entre sociedad y ambiente (Balée y Erickson 2006, 9). Desde el perspectivismo, estas evidencias reafirmarían la visión de las sociedades amazónicas precolombinas como sociedades complejas de diversos seres: son las relaciones entre grupos humanos y no-humanos que posibilitan la construcción de estos contextos y ambientes bioculturales.

3.1.2. La complejidad de la Amazonía precolombina

Como mencioné líneas arriba, el paradigma que sentó Steward retrataba a las sociedades amazónicas como grupos que carecían de un poder político estable o fijo, y por ende, daban la idea de no poseer jerarquías sociales ni política-económicas. Lo propuesto por la historia ecológica no niega directamente esta apreciación, sin embargo, deja claves que dan a entender que estas sociedades poseían algún tipo de estructura política o social más compleja que el estereotipo moderno del “noble guardián del bosque”.

Teorizar sobre cómo eran las sociedades amazónicas a la llegada de la conquista española significa reconstruir una historia a partir de los pocos vestigios que han permanecido vivos. Refiero específicamente al pequeño porcentaje de habitantes nativos amazónicos que han sobrevivido, ya que entre 1500 y 1950 se dio una reducción de entre el 80% al 90% de la población indígena, a lo cual refiere Heckenberger (2003) como un “destilado” de lo que

fueron estas sociedades (30). El avistamiento de una gran cantidad de pueblos por parte de los primeros exploradores europeos en el s. XVI, junto con los diversos hallazgos arqueológicos presentes en terrenos de *terra preta* (tierra negra antropogénica), permiten inferir un punto muy importante: la Amazonía estaba ampliamente habitada previo a la llegada de la Conquista (Hornborg 2005, 590).

Heckenberger (2003) insiste en mantener un escepticismo sobre la imagen generalizada de que los pueblos amazónicos “típicos” y “tradicionales” fueron sociedades “aisladas”, en “equilibrio” y “armonía” (28, 30). Estos grupos humanos difieren mucho de la identificación que las actuales sociedades amazónicas poseen en la actualidad, de ahí que no es posible (en especial, para esta investigación) sentar una única historia sobre un pueblo específico. Para este caso, no puedo hablar sobre los sapara de aquella época, ya que estos debieron ser diferentes de lo que a la fecha podemos rastrear como una “antigüedad sapara” o como los llaman en Turikia, los *rukuguna* sapara. Además, como mencionaré más adelante, esta identidad tuvo varios cambios y transformaciones que la han trastocado. Así, inicio con la propuesta sobre la complejidad de estas sociedades previo al contacto europeo.

Para Heckenberger, la complejidad sociopolítica remite a condiciones sociales y culturales que favorecen la existencia de capitales simbólicos, los cuales habilitan el establecimiento de jerarquías sociales y la acumulación y mantenimiento de capital económico. Esto significaría que la superabundancia (y crecimiento poblacional) o la difusión produjeron la transición de una equidad individual y autonomía local a una autoridad jerárquica, política económica e integración regional (Heckenberger 2003, 28, 29). En el caso amazónico, la acumulación no se daba sobre el excedente de la producción económica, como referí líneas arriba, el excedente es usado para la fiesta y las ceremonias. Es en este espacio ritual que el consumo del excedente forma parte de una compleja dinámica social donde lo que se acumula es capital simbólico, encarnado en el cuerpo de los jefes.

Las jerarquías no son innatas, sino que son producidas a través del ritual y se perpetúan en el cuerpo, convertidas así en capital simbólico (Heckenberger 2003, 31). La jerarquización simultánea de grupos organizados de parentesco divide a la sociedad en estratos horizontales a la vez que la unifica (Heckenberger 2003, 33, 36). Esta jerarquía corporalizada legitima el control de una economía política de la sociedad, todo esto a través del ritual: “la economía política es, sobre todo, una economía simbólica del poder” (Heckenberger 2003, 37).

Fotografía 3.4. Tránsito



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Viaje por el río Conambo.

A partir de su estudio sobre los xinguano, Heckenberger (2003, 43-49) da a notar que, en base a esta lógica jerárquica, las sociedades regionales se componían de asentamientos con un eje central, integrados entre sí, no solo por caminos sino, en especial, por valores y significados culturales de los cuales dependía la reproducción social. Un ejemplo clave para entender esto es el análisis que Hornborg (2005) hace sobre las sociedades arawakas presentes en los primeros años de Conquista. El autor destaca sobre la presencia de rasgos identitarios comunes, así como de su lengua, en sitios geográficamente alejados dentro de la Amazonía. Los arawakos poseían un sistema de intercambio regional e interregional que los consolidaba, complejizaba y diferenciaba culturalmente con respecto a otros grupos: el intercambio “refuerza los límites étnicos mientras institucionaliza su transgresión y endurece las alianzas interétnicas” (595). Para el autor, la Amazonía:

En el primer milenio AC fue parte de una red de intercambio continental y [...] una variedad de fenómenos, incluyendo identidad étnica, diferenciación lingüística, cosmología, difusión estilística, guerra, parentesco, estrategias matrimoniales, estratificación, subsistencia, y cambio ambiental, hasta un considerable punto deben ser entendidos como productos de un sistema más grande (Hornborg 2005, 589).

El arawako fue uno de estos sistemas, y la difusión de su lengua, así como de otras lenguas dispersas en la cuenca amazónica y la difusión y dispersión de tradiciones cerámicas, no necesariamente indican migración de grupos, sino sistemas de intercambio (Hornborg 2005, 602), y las actividades que están involucradas en estos sistemas no son solo “ecológica, histórica y culturalmente *condicionadas*, pero simultáneamente generan *consecuencias* tangibles ecológicas, históricas y culturales” (605). Esto se traduce a las evidencias sobre las cuales se procura reconstruir o dar una idea de cómo era la Amazonía previo a la Conquista, “los patrones de uso de recursos, estructuras de poder y delineación de límites culturales” (606) son vestigios de todo un complejo sistema que funcionaba en toda la cuenca.

Existió una complejidad mayor, en términos económicos, en las sociedades antiguas andinas o mayas que en las amazónicas. Sin embargo, en términos de estructuras y contenido simbólico, sus similitudes son innegables (Heckenberger 2003, 49). De aquí que tomar la noción de Estado como el fin de una trayectoria social evolutiva, estrecha el entendimiento de la variabilidad cultural que ha sostenido la Amazonía. Incluso, resulta “difícil hablar

de ‘culturas’ cuando reconocemos cuan etéreas, construidas y continuamente hibridizadas deben ser” (Hornborg 2005, 607). Todo esto demuestra que aún hay una gran brecha para (re)construir, desde términos y concepciones occidentales, una imagen clara de cómo eran las sociedades amazónicas precolombinas. Sin embargo, hay certeza en que su interrelación, dinámicas y conocimiento formaban una diversidad de espacios biosociales fluidos y complejos, de ahí que llega a ser innegable la influencia que estos debieron tener sobre las sociedades circundantes del resto de América.

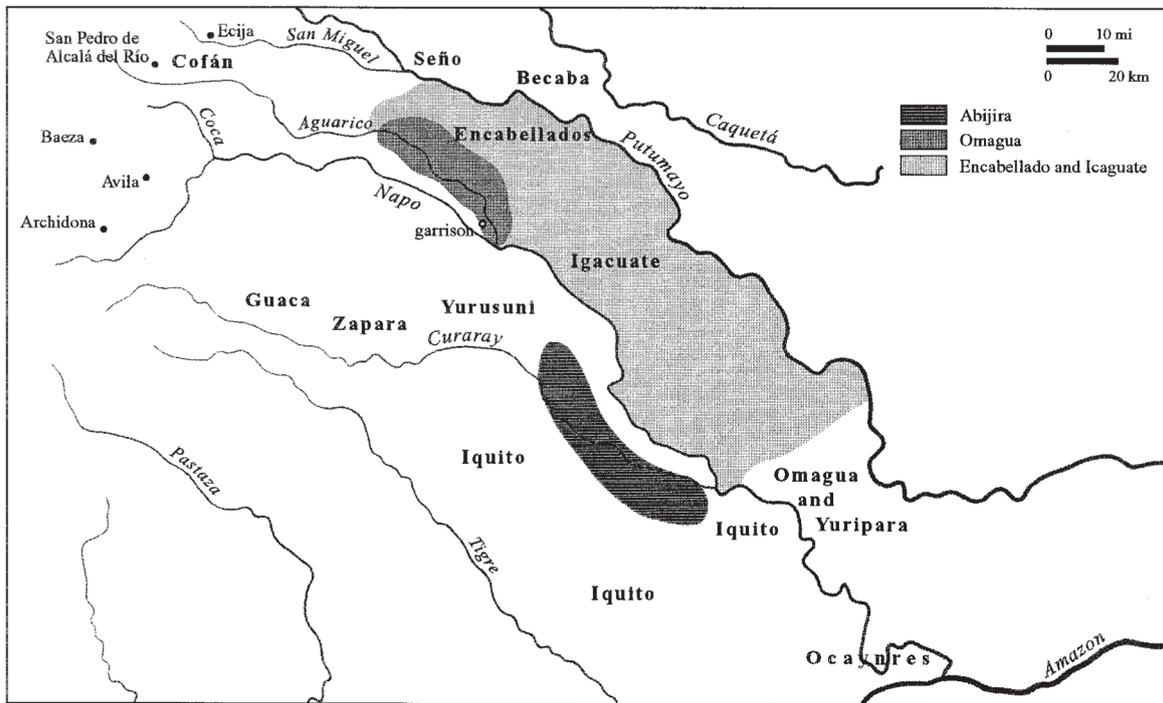
3.2. Conquista y colonias

3.2.1. Sapara, no zápara

Según el Plan de Vida de la Nacionalidad Sapara, su “Territorio Ancestral” conlleva “todo el territorio localizados entre el río Napo y Pastaza desde las estribaciones de los Andes hasta el río Marañón” (Nasae 2012, 21; también referirse a Bilhaut 2011, 34-35), es decir, este sería el territorio que los sapara han ocupado desde que han existido. Sin embargo, tal como mencioné y en base a lo que he revisado en las páginas anteriores, los sapara no han permanecido como un grupo fijo ni estático identitariamente. El nombre “sapara”, como se identifican ahora, proviene del denominativo “záparo” que los blancos (ya en el s. XVII) dieron a un grupo que vendría a convertirse en su “raíz”, y cuyo apelativo fue asignado por el nombre del canasto que este grupo empleaba y tejía. Cabe mencionar que en lengua sapara, el denominativo de “persona” es *kayapwe*. Muchos cambios internos y externos, especialmente desde el arribo ibérico, transformaron a esta población nativa.

Desde el campo lingüístico vemos que el Sapara no fue un idioma aislado, formaba parte de una familia lingüística que se denominó “zaparoano” y dentro de la cual se encontraban otras lenguas hermanas (Bilhaut 2011, 33-39; Reeve 1993, 17-18). Por este motivo y ante este contexto desarrollado, pienso que la delimitación de un territorio “ancestral” se presenta como un vestigio del espacio en el que estos grupos sostenían sus redes sociales (de intercambio y jerarquías) antes del arribo español. Dado la evolución y recorrido que ha tenido esta familia lingüística y, además, si tomamos en cuenta los mapas levantados por Rival (2002, 24-26 – imágenes 3.1-3.3), es posible asegurar que los sapara formaban parte de un sistema social que debió incluir al resto de sociedades “zaparoanas” de alguna manera.

Figura 3.1. Ubicación de los grandes grupos étnicos en la región del Alto Napo después de la Conquista y durante el s. XVI.



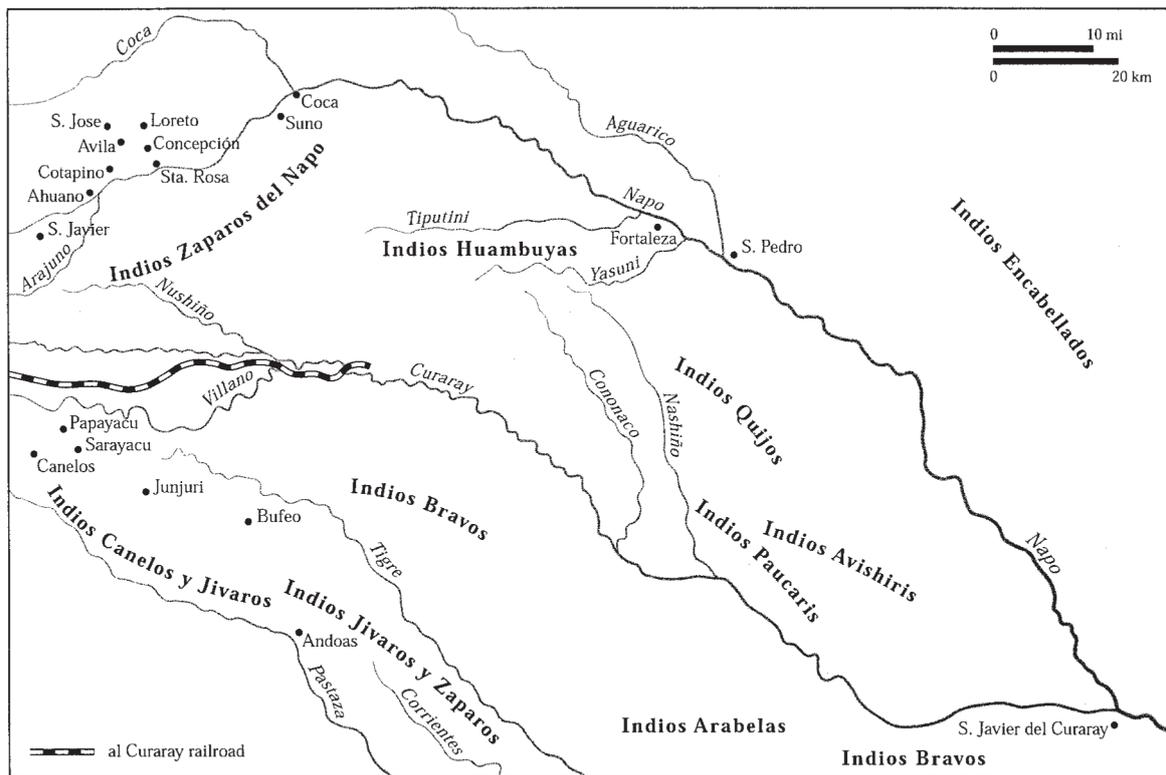
Fuente: Rival 2002, 24.

Figura 3.2. Ubicación posterior a la Conquista de los grandes grupos étnicos en el Alto Napo



Fuente: Rival 2002, 25.

Figura 3.3. Ubicación de grupos indígenas en el Alto Napo durante el auge del caucho.



Fuente: Rival 2002, 26.

Lo mencionado me sirve para acotar una reflexión importante. Quizá por una desmedida pretensión científica debería catalogar y diferenciar desde el mismo inicio de esta tesis a los sapara de los záparos. Pero he decidido atenerme a usar el término “sapara” independientemente del momento histórico sobre el cual hable. Tomo esta decisión por respeto y empatía a la lucha política de los actuales saparas, a la pugna por sus derechos ante el Estado y su reconocimiento y supervivencia cultural ante el resto de la sociedad, y al recorrido que han mantenido en las últimas décadas como organización indígena. Usar su actual autodenominación no solo involucra lo mencionado, sino también el respeto hacia mis interlocutores, coautores de esta investigación. También lo hago por la deuda histórica que las “sociedades con Estado” mantienen con los pueblos indígenas de la Amazonía. Esa deuda se presenta en el recorrido histórico que desarrollo a continuación.

3.2.2. Contacto y genocidio

La expedición que encabezó Francisco de Orellana en 1541 marcó el inicio del contacto y conquista de la cuenca amazónica. La implantación de la dominación en estas tierras difirió bastante del resto de zonas geográficas de Sudamérica, principalmente por los escasos y

difíciles accesos que existían a la selva, además de que el mismo territorio se presentó ante los conquistadores como una tierra “exuberante, salvaje e indómita”. Pero además de esto, es también probable que la dificultad de acceso se debiera a que las conexiones previas que ya existían entre sociedades amazónicas, andinas y costeras, se rompieron con el arribo de la Conquista; en pocas décadas de su llegada, la presencia española destruyó los tejidos de relaciones pre-incas de la región (Taylor 1994, 23).

Las primeras crónicas de las expediciones al Amazonas del s. XVI dan cuenta de lo reseñado en las páginas previas: “largos asentamientos y numerosos pueblos a lo largo del río Amazonas” (Denevan 2012, 10). Sin embargo, se pensó que estas eran exageraciones ya que los números que levantarían los misioneros décadas más tarde contrastarían enormemente con las crónicas, formando así la ilusión de que la selva fue siempre un lugar inhóspito y que apenas vivían algunas tribus con un desarrollo social y tecnológico limitado. Más allá de recalcar la existencia de sistemas de sociedades complejas en la Amazonía, en este apartado me importa tratar sobre el drástico descenso poblacional que sufrió la cuenca en las primeras décadas de contacto.

Previo a la entrada de las misiones a la Amazonía en 1638, la presencia española fundó algunas poblaciones en la ceja de montaña y detectaron algunos lugares que servirían como minas de oro. Se realizaron entradas territorio adentro para capturar nativos y esclavizarlos, e iniciaron así las denominadas “correrías”, práctica que se extendió hasta el s. XX. Esta dinámica que se llevó a cabo durante aproximadamente seis décadas significó la sobreexplotación de indígenas, fugas, rebeliones y represiones fatales (Livi-Bacci 2016). Estas dinámicas ya denotan que debió haber una disminución significativa de nativos durante estos años, además de la dispersión y fragmentación de la población en esta región.

A esto se suma el factor de la propagación de enfermedades europeas, causando epidemias que vendrían a diezmar poblaciones enteras. En el transcurso del primer siglo, se calcula que la población total de la Amazonía se redujo en un 75% (Myers 2004). El cálculo no es preciso, ya que hasta la fecha se debate aún sobre las cifras de población amazónica antes del contacto europeo. Denevan (2012) estimó en un inicio (en 1976) que la cuenca era habitada por entre cinco y seis millones de personas, sin embargo, con los diferentes hallazgos e investigaciones desarrolladas en décadas siguientes, se calcula ahora que hubieron entre ocho y 20 millones de personas (14). De aquí que el estimado de despoblación sea de un 90%, si no es mayor.

Fotografía 3.5. Ciencia



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Planta de ayahuasca que crece sobre la tumba del último *shimano* de Turikia.

La drástica caída demográfica se desarrolló, tanto en las primeras décadas de presencia europea, como a lo largo de los siguientes siglos. Las epidemias serían una constante y muchas veces se han tomado como factor principal de la despoblación. Sin embargo, las consecuencias que trajeron, en conjunto con el establecimiento de misiones, encomiendas y correrías, formaron un cúmulo de factores que explican de mejor manera la enorme despoblación de la cuenca amazónica. Como se exhibe en números, no debe haber reparo en catalogar a este fenómeno como genocidio, el primero a dar cuenta en la Amazonía.

3.2.3. Maynas y las misiones católicas

Las misiones católicas en la Amazonía fueron el único recurso que poseyeron las Coronas, española y portuguesa, para reclamar dominio sobre este vasto territorio. La apreciación general de la época fue que las misiones eran necesarias para poder convertir al “salvaje” en “buen cristiano”, en este caso, en mano de obra útil y productiva para los reinos. Es así que en el s. XVII inicia una competencia entre misiones españolas y portuguesas (Stanfield y Hernánadez Espinoza 2009, 35) (en su mayoría de la orden jesuita) por reclamar para sí el territorio y fuerza de trabajo.

Del lado español, en la Real Audiencia de Quito, se definió la provincia de Maynas, misma que abarcaba desde la ceja de montaña andina de lo que hoy es Ecuador, parte del norte peruano y del sur colombiano, extendiéndose hacia el oriente y abarcando principalmente el río Marañón al sur, el Putumayo al norte, cerrándose en punta hacia la desembocadura del río Negro en el Amazonas (actualmente territorio brasileño). Mientras que la región portuguesa ocupaba casi el resto de la Amazonía, englobándola en la denominada región del Pará.

Aunque, como mencioné, las primeras misiones en ambos lados fueron jesuitas, hubo una diferencia fundamental en las motivaciones que ambas tenían. Del lado de Maynas, los jesuitas se centraron más en la cristianización de los nativos, es decir, en la labor espiritual de conversión y adoctrinamiento religioso de las poblaciones. Mientras, del lado del Pará, hubo un mayor interés por la explotación del indígena y los recursos de la selva, es decir, un interés comercial. Esto formó un vínculo entre misioneros y *bandeirantes* (comerciantes y esclavistas) que buscaban expandir su dominio y usufructo (Torres-Londoño 2012). Desde esta época, se establece en Maynas la figura del portugués como un ente amenazante: muerte y esclavismo ante los nativos, apropiación de mano de obra ante los misioneros.

Fotografía 3.6. Religión



Fuente: Fotografía del autor (2018)

Nota: Fragmento de un texto religioso en kichwa.

Ante este panorama, los indígenas amazónicos fueron totalmente desvalorizados, “incluso como simples herramientas (recordemos que un esclavo negro valía cinco o seis veces el precio de un esclavo indio) los indios nunca fueron considerados como capital, cosa que hubiera moderado la explotación a la que fueron sometidos” (Taylor 1994, 26).

Durante los siguientes dos siglos, la competencia misionera por la ocupación amazónica se libró ampliamente, y más allá de lo que esto significó para las administraciones española y portuguesa, me compete abordar el impacto que las actividades coloniales tuvieron sobre los pueblos indígenas. Así, además del paulatino genocidio ya mencionado, se dieron procesos de fragmentación, ruptura de tejidos sociales y transculturación a partir de la implantación de las “reducciones” por parte de los misioneros. Estas fueron concentraciones forzadas de distintos pueblos y etnias amazónicas en un solo espacio con el propósito de adoctrinar y controlar mejor a la población indígena. Esto produjo una gran movilidad humana en los nativos, tanto por migración forzada como por escapar de ella, lo cual decanta tanto en procesos de transculturación (nativos que debían acoplarse a nuevos grupos) como de exterminio de etnias y sociedades enteras, por epidemias o dispersión de integrantes (Livi-Bacci 2016, 443-444).

A este proceso inicial de colonización de la Amazonía, Muratorio (1981 [1998]) lo denomina “simplificación etnocida” (81). Más allá de las intenciones de los conquistadores, los hechos y números exponen la pronunciada desaparición sistemática de población indígena en toda la región. El establecimiento de misiones, por pocas que fueran (inicialmente cuatro en 1581 – Viatori 2005, 34), crearon condiciones propicias para la propagación de epidemias foráneas. Según Taylor (1994) se dieron estallidos epidémicos aproximadamente cada veinte años entre los años de 1550 a 1770 (30). En Maynas, durante los primeros doscientos años de contacto, la viruela, varicela y el sarampión fueron los principales causantes de mortalidad y, con esto, el desplazamiento y desintegración de poblaciones enteras. En la primera epidemia de 1660 murieron entre 44 mil y 100 mil nativos “cristianizados”, en 1669 murieron 20 mil. Vendrían tres epidemias más, respectivamente en 1749, 1756 y 1762, (Whitten 1976, 208) que acabarían casi por completo con los nativos de las diferentes misiones de Maynas.

3.2.4. Los sobrevivientes nativos

La dominación colonial sobre los pueblos amazónicos fue un proceso complejo, no hay una sola respuesta sencilla a cómo se la logró. Taylor (1994, 29-30) propone que fue el efecto combinado de varios factores lo que llevó a que la minoría blanca instaure sus dinámicas de explotación y control ante una población tan diversa y esparcida en una geografía tan amplia: 1) Primero se encuentran las epidemias que arrasaron físicamente a gran parte de nativos y a pueblos enteros, pero además dejaron graves secuelas sociológicas y psicológicas en los sobrevivientes. 2) Otro factor fueron las “correrías” esclavistas, que poseyeron una importante frecuencia y se extendieron considerablemente por el territorio amazónico. 3) También la introducción de herramientas de metal, usadas como objeto de intercambio y que fueron convirtiéndose en herramientas de gran utilidad y necesidad entre los nativos. 4) Los circuitos de intercambio comercial también se vieron afectados por las migraciones forzadas o el temor a las epidemias. 5) Finalmente, hubieron grupos humanos que, como estrategia de supervivencia, colaboraron con los colonizadores en las tareas de captura y dominación de otros grupos.

Así, Taylor (1994) propone principalmente estos factores como los responsables de desintegrar fisiológica, sociológica y psicológicamente a los nativos, llevándolos a la resignación y aceptación de las misiones y las lógicas de explotación colonial. Se hallaban entonces entre la inmediata destrucción de sus familias y hogares o la preservación de las mismas pero a cambio de la renuncia de muchas de sus costumbres y creencias; es decir, una muerte latente y lenta (30). Sin embargo, cabe recordar que hubo muchos episodios de rebeliones en la Amazonía, dispersos en los siglos de presencia colonial, ataques a las misiones, misioneros y colonos. Algunos grupos fueron perseguidos por esto, otros lograron mantener una cierta independencia de la dominación colonial. Quienes aún se encuentran en esta lógica serían los hoy llamados “pueblos en aislamiento voluntario”.

Además de las reducciones, se instauraron encomiendas, algunas por parte de los escasos colonos que se adentraron en territorio amazónico. Estos dependían a la vez que competían con los misioneros por la mano de obra y recursos selváticos. En fin, las misiones asentaron el esquema de reducción así como el de encomienda, siendo este último el que perduraría más.

La misión jesuita fue la que mayor control consolidó en la provincia de Maynas, sin embargo, cuando fueron expulsados de América en 1767, el clero secular (especialmente franciscanos) trataron de recuperar las misiones abandonadas por los jesuitas, labor en la que fracasaron por su inexperiencia (Taylor 1994, 35). De aquí que buena parte de esta antigua provincia se sumió bajo la administración portuguesa ante la impotencia de la Real Audiencia de Quito.

El fracaso de muchas misiones no solo se daba por epidemias o el trabajo de encomiendas, sino también por la escasez de misioneros. Muchos no lograban mantener una presencia duradera, su rotación se daba entre dos a diez años (veinte en pocos casos) y era difícil conseguir un nuevo sacerdote que partiera a vivir al Oriente. Las razones de peso eran las altas posibilidades de contraer alguna enfermedad tropical, así como el malestar que se solía provocar en los indígenas al imponer costumbre extrañas a ellos, esto movía muchas veces a que los nativos se rebelen (Reeve 1988, 62). Así, las misiones quedaban abandonadas, llevando a que los indígenas renuncien de las mismas.

El método “civilizatorio” que usaban los misioneros se basaba en una “combinación de educación cristiana y trabajo disciplinado”, siendo este último la obligación de que “cada familia construyera su propia casa, sembrara y cuidara su propia chacra” (Reeve 1988, 61), además de trabajos colectivos para construir y mantener la iglesia, cabildo y casa de los misioneros. Esto es una muestra de la propuesta que Clastres (1978) desarrolla sobre el “trabajo alienado” como imposición en las llamadas “sociedades sin Estado”.

El adoctrinamiento y pacificación de la población indígena amazónica que hemos revisado se pudo llevar a cabo por el uso de una *lingua franca* en las reducciones de Maynas: el kichwa. Hay indicios de que esta lengua ya era común en la región entre los distintos grupos que la habitaban antes del arribo europeo (Muysken 2000, 976), fue por esto aprovechada por los misioneros para que, en todo el contexto y recorrido que he revisado, se inicie un proceso de transculturación y etnogénesis en gran parte de lo que hoy es la Amazonía ecuatoriana. Obviamente, este uso del kichwa no es el único factor.

Como mencioné, las consecuencias de la implantación de las reducciones ya forzaron la desintegración de muchas sociedades y la eventual transculturación de muchos de sus miembros. De aquí, que la lengua kichwa se transformara en un puente de identidad en siglos por venir; este punto abordaré después

Además, cabe dar a notar que en la literatura que he usado muy poco se hace referencia a la agencia indígena en esta época. Si bien es cierto que los escasos registros historiográficos no toman en cuenta la perspectiva indígena, esto no implica que los grupos nativos que se integraron a las reducciones hayan sido “adoctrinados”. Con esto refiero a la posibilidad de que todo el complejo panorama por el cual atravesó la Amazonía en esta época colaboró a que algunos grupos nativos optaran por integrarse a estos asentamientos, sea que se les haya presentado como única opción ante una muerte segura, o sea por otros motivos (obtención de herramientas de metal, protección de las correrías, entre otros).

En resumen, los nativos que se adaptaron a reducciones y encomiendas, fueron categorizados como “indios cristianizados”, “amansados” y a quienes se les incentivó el uso del kichwa como lengua principal. Ante estos, el resto de nativos fueron catalogados como “salvajes” e “infeles”, muchos de los cuales eran abiertamente hostiles. Otros grupos, en cambio, colaboraban con colonos y encomenderos para la captura de “salvajes” con el propósito de esclavizarlos. Los “infeles” eran también reconocidos por no hablar kichwa, de ahí que se genera una importante escisión que trataré más adelante.

3.2.5. Los Sapara en esas épocas

Según información compilada por Steward, en su obra de 1948, «The Handbook of South American Indians» (citado en Viatori 2005, 31), los saparahablantes se ubicaban desde el río Marañón al suroriente de Ecuador y nororiente peruano expandiéndose por el territorio entre los ríos Napo y Pastaza (y como eje principal el río Curaray). Registros sobre los sapara existen en los relatos y diarios de misioneros desde el s. XVII, época en la que aquel territorio era culturalmente diverso y, por ende, complejo.

Los datos recopilados por Reeve (1988) sobre la zona del Curaray y sus alrededores, muestran que la zona era habitada por romainas, zapas, coronados, záparos, andoas, pinches, gayes, semigayes, oas, abijiras (62-68), entre otros. Incluso, según lo recopilado por la misma autora, habían pueblos con diversas lenguas que incluían “el jívaro (incluyendo el candoano), el záparo, el tucano, el panoano, el pebano y el tupí” (Reeve 1988, 55). En resumen, esta parte de la actual Amazonía ecuatoriana fue un territorio de alta diversidad cultural y complejidad social. Sin embargo, las dinámicas y hechos que se desarrollaron en este territorio ha logrado que de todos los pueblos mencionados apenas sobreviva la identidad de dos en la actualidad.

Fotografía 3.7. El pasado



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Uno de los fragmentos de cerámica que se encuentran en los cerros aledaños a Turikia.

Esta amplia gama étnica no tuvo un contacto tan fuerte ni constante en comparación a los pueblos que habitaban la región del río Napo (principalmente los quijos). Esto se debió a que, desde la llegada española, la ruta que se configuró como principal acceso a la Amazonía se tendía entre Quito y Baeza, hacia las poblaciones de Tena y Archidona, desde donde misioneros y exploradores se embarcaban sobre el río Napo hacia el Amazonas. La misionalización se enfocaba en las partes más alejadas de la selva, es por esto que los sectores que se acercaban hacia la ceja de montaña no eran usualmente abordados.

Viatori (2005) recalca los registros sobre hostilidades entre los sapara y grupos tucanos y los conocidos como encabellados, quienes habitaban en la orilla nororiental del río Napo (32-33). Estos enfrentamientos no fueron los únicos, las disputas interétnicas fueron una consecuencia (intencionada a veces) de las incursiones españolas (Reeve 1988, 74-75; Viatori 2005, 34, 35). A estas guerras interétnicas se suman los factores ya tratados (epidemias, migración forzada y esclavismo), todo en conjunto llevó a una drástica reducción de la población sapara. Para el s. XVIII, se considera que la población nativa de Maynas se reduce en un 80%, en su gran mayoría pertenecientes a las diferentes ramas zaparoanas (Whitten 1976, 208).

Ya hacia el s. XIX, la independencia y formación de las repúblicas sudamericanas tuvieron una repercusión tenue en las vidas de los pueblos orientales durante la primera mitad de siglo. Aunque los jesuitas fueron expulsados en el s. XVIII, para el s. XIX volvieron. El vacío administrativo sobre el Oriente amazónico de la naciente nación ecuatoriana llevó a que misioneros, comerciantes-exploradores y militares buscaran consolidar dominio sobre esta región para satisfacer sus intereses económicos personales (Viatori 2005, 37). Además que, desde la Colonia hasta en la República, siempre hubo foráneos quienes “procuraban mejorar su posición personal mediante actividades ilegales” (Reeve 1988, 73), es decir, la corrupción administrativa, el contrabando, entre otras actividades similares, también han sido una constante en el Oriente.

En este siglo se presenta el primer relato de tinte etnográfico sobre los sapara por parte del explorador italiano Osculati, quien transitó entre Quito y el delta del Amazonas entre 1846 y 1848. Además de recopilar información sobre la lengua Sapara, brindó valiosa información de cómo este grupo humano vivía, y en especial, de cómo se relacionaba con colonos y quijos. Es de especial relevancia el relato sobre los intercambios que realizan con un encomendero

y sus indígenas, cambiando dos niños capturados en una correría a cambio de dos machetes (Osculati 1854 [2000], 120). Además de esto, el encomendero empleó a 32 sapara “para cortar bosques y labrar terrenos y convertirlos en cultivos de arroz y tabaco, siendo su intención no dejarles partir antes que se cumpliera quince días” (Osculati 1854 [2000], 121). De aquí es posible concluir que hubo grupos Sapara no “cristianizados” que se dedicaban a las correrías y trabajo por encomienda. Según Osculati, en esa época, estos sumaban los 20,000 individuos:

Ocupan aquella parte del territorio que está entre Napo y el Pastaza hasta la desembocadura del Curaray... Son comúnmente de alta estatura, robustos, de buen ver, esbeltos y ágiles; tienen la frente alta, pero sin cejas que las extirpan continuamente; tienen poca barba en el mentón y llevan unos pequeños bigotes; su color es aceitunado claro y casi blanco, grandes ojos castaños, pero azules en algunos: nariz perfilada, boca grande, dientes blanquísimos y bien conservados; su pronunciación es sonora y clara; hablan con gran volubilidad (Osculati 1854 [2000], 139).

3.3. La República, los kichwas amazónicos y el caucho

3.3.1. Sobre las misiones dominicas

A pesar del gran cambio que significó la independencia española para América, en la Amazonía, especialmente la ecuatoriana, no hubo un gran impacto. Las misiones mantuvieron la imagen de “civilizadores” que podían convertir a los “salvajes” en “indios campesinos” a través del adoctrinamiento religioso. Esta imagen los convirtió en agentes valiosos, primero de la Colonia, luego del Estado.

Esta percepción sobre su labor colabora para que en 1870 el presidente García Moreno, católico conservador, instituya en el Oriente un “gobierno teocrático” bajo el mando de la misión jesuita. Así, concede a estos dominio para “crear escuelas, vigilar la educación, establecer leyes y castigar crímenes” (Viatori 2005, 39; ver también Reeve 1988, 69). La preocupación modernizadora de García Moreno no interfiere con las dinámicas de explotación y comercio que ya estaban instauradas, más bien, procura que estas sean mejor registradas y administradas, colaborando así en la “composición de la “burguesía” mercantil del Oriente” (Muratorio 1981 [1998], 130), misma que ha sido una minoría poblacional, pero cuyo poder ha incrementado hasta configurarse como fuerzas políticas en algunos casos.²⁶

²⁶ En la parroquia de Montalvo, al menos, donde los políticos predilectos pertenecen a la familia Castillo,

Cuando los jesuitas fueron expulsados de nuevo en 1877, su dominio pasó a los dominicos, josefinos y otras órdenes religiosas. Sin embargo, las dinámicas se mantuvieron igual (Viatori 2005, 40). Incluso, hubo tres premisas por parte de los dominicos con respecto a las misiones: la inherente inferioridad de los nativos, la exclusión de la participación de nativos en el intercambio u otras negociaciones comerciales, y la imposición de un control jerárquico teniendo a los sacerdotes como pináculo de autoridad (Whitten 1976, 215).

La primera misión dominica fue la de Canelos (fundada en 1624 – Vicariato Apostólico de Puyo 2017, 9). Según Mons. Cob García (entrevista abril 2019), actual Obispo de Puyo, las tres misiones principales que se consolidaron hacia finales del s. XIX e inicios del s. XX fueron Sarayaku (formada por indígenas que escapaban de caucheros, según Viatori 2005, 63), Pacayacu y Villano. Otras importantes que destacó son las de Lorocachi y Kapawi, además de Montalvo (antes Kajichajiri y que tuvo una génesis similar a la de Sarayacu, según Viatori 2005, 63). Información complementaria a esto se encuentra en Reeve (1988, 68-69), quien añade a esta lista las misiones de Andoas, Puyo (fundada en 1899 – Vicariato Apostólico de Puyo, 2017) y, como relevante para esta investigación, la de Santa Rosa de Conambo, fundada en 1902, en una ubicación aún algo incierta sobre la ribera del río Conambo. En el capítulo cinco se ahonda sobre los relatos que existen de esta misión.

Según Cob García, el trabajo de las misiones se concentró en las riberas de los ríos Curaray y Bobonaza por ser estos los más navegables y amplios de la zona. A “selva profunda” no entraron dada la dificultad de acceso, y la falta de personal y recursos que necesitaban para erigir las iglesias y mantener las misiones. Cabe también añadir que no hubo un desarrollo ni incentivos en la escolarización indígena, tampoco en la introducción de nuevos factores de producción (Taylor 1994, 51), más bien, especialmente en las misiones dominicas, se procuró mantener las mismas lógicas y dinámicas de dominación y explotación del s. XVIII.

3.3.2. El kichwa, puente a una nueva identidad

Previo a seguir este recorrido cronológico y abordar la polémica época del auge cauchero, es necesario retomar el hilo suelto líneas arriba. Como mencioné, a los misioneros les interesaba unificar a las distintas etnias amazónicas para formar un solo grupo campesino que sirviera a

cuyos antecesores se dedicaban a la explotación indígena, esto según los testimonios que hallé en mi campo.

sus intereses. Específicamente, necesitaban mano de obra para agricultura y la construcción de aldeas en el Oriente, mientras tanto, los comerciantes buscaban emplear a los aún “salvajes” no “cristianizados” como recolectores de productos de la selva (Viatori 2005, 29). Sin embargo, este último perfil servía a ambos bandos para la captura de nativos, especialmente niñas y niños como bienes de intercambio.

La escisión entre “cristianizados” e “infieles” se acentuó durante el s. XIX, especialmente por el uso del kichwa como lengua primordial dentro de las misiones. Para inicios del siglo XX, miembros de distintas etnias se sumaban a las misiones, mientras otros (como es el caso de muchos sapara) se recluyeron a sectores profundos, interfluviales de la selva para vivir en relativo aislamiento. Mi lectura es que en este momento se consolida un proceso cuyo inicio se dio probablemente con el arribo europeo: la formación de una identidad *runapura*.

Este término y su génesis son tratados por Reeve (1988) en su obra *Los quichuas del Curaray. El proceso de formación de la identidad*. En síntesis, las diferentes dinámicas económicas y sociales de dominación e interrelación que se estaban viviendo en esta región durante el s. XIX dieron lugar al surgimiento de nuevas redes de parentesco, donde kichwas evangelizados se interrelacionaron con núcleos achuar y saparas, formando familias interétnicas que adoptaron el kichwa como su lengua, un origen común en una dimensión espacio-temporal mítica (*unai*) y, así, un nuevo esquema de identidad como *runapura* (los que hablamos kichwa entre nosotros), creando dos grandes categorías para todo quien no pertenece a este grupo: los *ahuallacta* (extranjeros, blancos o blanco mestizos) y los *auca* (indígenas que no hablan kichwa o no tienen al kichwa como lengua principal) (9, 24-27).²⁷

Otro abordaje sobre este proceso lo da Whitten (1976) con su estudio sobre los kichwas de Canelos y Puyo, regiones conectadas al Curaray. Según su indagación, este grupo humano tuvo una génesis en época colonial a partir de la composición e interacción de indígenas de la sierra, quijos, sapara y achuar; agrupación producto de las misiones desarrolladas en esta región (7). A contraste con el caso *runapura*, los Canelos y Puyo *runa* se constituyeron en base a la dicotomía entre las nociones nativas de *Alli Runa* y *Sacha Runa*. El primero refiere al indígena cristianizado, fiel y sumiso a los misioneros, mientras el segundo es “la persona real que encarna un continuum de conocimiento humano y competencia sobre el poder espiritual” (Whitten 1976, 219-221). No se conforman como categorías opuestas, más bien, constituyen

²⁷ Hornborg (2005) también da ejemplos amazónicos sobre la discriminación entre etnias, generalmente entre los que se autoidentifican como “seres humanos” y los otros como “salvajes” (595).

una dialéctica sobre la que estos runas han formaron su identidad: el “buen indio” no niega al “humano de monte”, el trabajo y supervivencia del uno depende del conocimiento profundo de la selva que tiene el otro. Cabe recordar aquí:

La identidad étnica es un producto de la dialéctica entre cualidades externamente atribuidas e internamente experimentadas, a menudo cercanamente entretejidas con modelos tradicionales de subsistencia y los tipos específicos de paisajes dentro de los cuales son conducidos. [...] Entonces, los procesos ‘etnogénéticos’ involucran ecología y economía así como cultura, lenguaje, política e historia (Hornborg 2005, 593).

Los trabajos de Reeve y Whitten, al igual que los de Oberem (1980) y Hudelson (1981) (mencionados por Reeve 1988, 18), han buscado dar explicación a la génesis de los kichwas amazónicos. Aunque lo que he desarrollado en las líneas precedentes indica que el surgimiento de estas identidades kichwas se dieron por procesos que se detonaron o aceleraron en época colonial, es necesario resaltar lo que menciona Reeve (1988):

La existencia de Quichua-hablantes en el Oriente no implica la necesidad de postular la colonización del Oriente por parte de los Quichua andinos. La evidencia arqueológica indica que el comercio entre los Andes y el trópico amazónico había revestido vital importancia ya mucho antes de la expansión Inca (ver Lathrap 1970, 1971, 1973, 1974) (19).

Es indispensable aquí también referir a la evidencia arqueológica levantada en las últimas décadas sobre la cultura Mayo Chinchipe (ver Valdez 2013a; 2013b).

Como vimos en los primeros apartados de este capítulo, la Amazonía tiene una profunda historia precolombina. La existencia de sociedades complejas con dinámicas comerciales amplias geográficamente, además de la distribución lingüística y tecnológica previa al contacto europeo, brindan una nueva dimensión a esta “génesis” de runas amazónicos. Pienso que más que aportar una posible teoría o respuesta, estas evidencias y hallazgos sobre la Amazonía precolombina complejizan más este supuesto enigma. Lo más seguro es que el idioma kichwa ya estaba presente en la Amazonía antes de la Colonia, inserto en alguna dinámica social con el resto de sociedades tropicales, quizá perteneciendo de alguna manera a algunas de ellas, o quizá envuelto en tensiones o conflictos que podían ya denotar etnogénesis o transculturación. Lo único cierto, es que los efectos que tuvo la presencia europea en este territorio colaboraron para la formación de estas nuevas identidades *runa* en el Oriente.

Fotografía 3.9. Yuca



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Yuca cocida y aplastada, lista para elaborar chicha.

Aunque el campo donde estuve inserto se reconoce actualmente como Sapara, mucho de lo que presencié en la interrelación entre sus habitantes (así como en los diálogos que mantuve y otros ajenos que no comprendía en su totalidad por desarrollarse en kichwa) confirma que, en este territorio, aún está vigente lo indagado y propuesto por Reeve y Whitten. Claro que, tal como enfatiza Reeve (1988), los sapara “mantienen una identidad como tales [...] lo que no les impide, al mismo tiempo considerarse a sí mismos como Runa” (21). Obviamente, se debe considerar que la organización política, territorial e indígena que se forjó desde la década de 1980, sumado al reconocimiento que los sapara obtuvieron ante el Estado, el establecimiento de su territorio y el reconocimiento que dio la UNESCO a este pueblo en 2001, ejercen hasta la actualidad una importante influencia en la población *runa* del territorio sapara. De aquí que, en las últimas décadas, han incrementado los nativos que se autoidentifican como sapara. Esto ha llevado a conflictos políticos densos dentro del territorio de la nacionalidad, y justamente por su complejidad no voy a abordarlos en esta ocasión. Todos los fenómenos y hechos sociales que circundan este tema merecen una investigación exclusiva, además que ya existen publicaciones que abordan esta problemática (entre estas, referirse a Viatori 2005; 2009).

Retomando el tema *runapura*, Taylor (1994) acotaba que esta identidad se fundó en el “reagrupamiento de sociedades culturalmente heteróclitas, [...] donde] las individualidades tribales están ora veladas, ora completamente sumergidas, ora ritualmente identificadas, pero [...] subordinadas a una identidad colectiva forjada desde el exterior” (33). Es por este argumento que pienso que los sapara nunca estuvieron “extintos” ni similar. Es cierto que su cultura y lengua atravesaron procesos de cambio y pérdida, pero si bien no sobrevivieron núcleos familiares completos o de parentesco, junto con sus descendientes han sobrevivido los tejidos (narraciones, tradiciones, cantos, entre otros) que han resistido este proceso, y ante los cuales sobrevivientes (y descendientes) sapara se re-encuentran y re-identifican.

3.3.3. El caucho

Los procesos de transculturación y etnogénesis que se desarrollaron en la Amazonía ecuatoriana se intensificaron drásticamente con el auge cauchero. Los motivos se resumen tanto en las medidas y decretos políticos por parte del Estado ecuatoriano que buscaban liberalizar la fuerza de trabajo indígena (y que escondían la incapacidad estatal de administrar este espacio – ver Taylor 1994, 48-49), como, y en especial, en las dinámicas pre-capitalistas

que la industria cauchera, así como individuos involucrados en la misma, implementaron en la región, recurriendo al esclavismo, el desplazamiento forzado y la tortura (Taylor 1994, 40-46; Viatori 2005, 49-54). La Amazonía Alta en el s. XIX vivió la “re-exploración” y “re-destrucción” (Whitten 1976, 210) de sus tierras y gentes en una modalidad que combinó la explotación feudal de la fuerza de trabajo y de los recursos primarios con el naciente panorama mundial del desarrollo industrial capitalista.

El caucho es un producto y conocimiento amazónico, su gente lo usaba con múltiples aplicaciones, especialmente para impermeabilizar cerámica (Whitten 1976, 210). Desde que los europeos lo conocieron, le dieron aplicaciones similares con poco éxito. El caucho fue un producto que voló bajo por casi tres siglos, hasta que en 1839, el químico estadounidense, Charles Goodyear, mezcla por accidente el caucho refinado con azufre, produciendo así el caucho vulcanizado, producto que resiste a altas y bajas temperaturas, de gran flexibilidad, fuerza y, por sobre todo, utilidad.

En este punto inicia el aprovechamiento de este recurso por parte de diversas industrias occidentales, en especial la industria del transporte y la maquinaria pesada. Esto es lo que ocasiona una alta demanda por el caucho como materia prima y da inicio, para la década de 1850, al llamado auge cauchero o *boom* del caucho en toda la Amazonía: trenes, autos, cableado para electricidad y telecomunicaciones, bicicletas y motocicletas, maquinarias, vestimenta, deportes, la lista de las aplicaciones que tuvo el caucho en aquella época es inmensa y podría continuar (Stanfield y Hernández Espinoza 2009, 52-55). El desarrollo tecnológico de la revolución industrial no se hubiera podido dar sin la inmensa explotación de caucho que se desarrolló por casi un siglo en la Amazonía.

“Las explotaciones más ‘avanzadas’ desde el punto de vista de su organización comercial y financiera son las que utilizan las formas más ‘arcaicas’ de extracción de la fuerza de trabajo” (Taylor 1994, 43): la esclavitud y el terror se instauró en buena parte de la Amazonía. Existen amplios estudios y testimonios desgarradores sobre esta época. De especial relevancia es el trabajo de Taussig (1987) acerca del informe de Roger Casement (1912 [2012]) sobre las inhumanas condiciones laborales de los indígenas del Putumayo durante el reinado del caucho. Un sistema de “asaltos recíprocos y terrorismo” fue implantado por los caucheros tratando de “controlar la zona selvática y mantener cautiva a la fuerza de trabajo” (Whitten 1976, 211). Mientras una incalculable cantidad de personas y pueblos amazónicos desaparecían o eran

sujetos de una desmedida explotación laboral, la industria cauchera y sus centros económicos (Estados Unidos y Europa) recibían todos los beneficios económicos y tecnológicos que el uso de esta materia prima, amazónica, produjo con su introducción al mercado mundial.

El endeudamiento por peonaje tendió a convertirse en un esclavismo. Las exportadoras de caucho, con su centro en Iquitos, importaban herramientas, armas de caza y otros bienes para que los caucheros intercambiaran estos por el caucho recolectado por indígenas (Reeve 1988, 111). Este sistema era totalmente anárquico, los caucheros imponían precios muy bajos para el caucho y altos por los bienes de cambio, llevando a los recolectores a un endeudamiento impagable. De ahí que muchos nativos fueron intercambiados entre caucheros y exportadoras como modo de pago, por esto se dieron nuevas migraciones forzadas (Viatori 2005, 59-60). Este sistema no era nuevo, ya existía desde la Colonia, algo que Stanfield (2009) califica como una “resaca colonial” (84), yo la calificaría como una “herencia colonial” que se potenció con el auge del caucho. Los individuos y pueblos no acostumbrados a este sistema fueron los que más sufrieron, siendo sujetos de una fuerte coerción por parte de los “patrones” caucheros.

A esto se suma el desplazamiento forzado durante esta época. Los indígenas que trabajaban para los caucheros no solo se limitaban a hacerlo en las vecindades a sus hogares, sino que eran movilizados, “realizando migraciones temporales, que podían durar entre seis meses a dos años, hacia otra zona cauchera” (Reeve 1988, 15). Estos desplazamientos a veces se daban a zonas muy lejanas, ya dentro de territorio colombiano o brasileño.

Luego de los cinco años que duró el “gobierno teocrático” instaurado en el Oriente, los misioneros pudieron hacer muy poco con respecto a la oleada extractivista de caucho que tuvo su mayor auge entre 1880 y 1920 (Viatori 2005, 49). Los sáparas kichwahablantes tuvieron una cierta protección por parte de las misiones, pero los “infiel” fueron expuestos al peor trato por parte de los “patrones” caucheros quienes tuvieron la libertad de emprender correrías y esclavizar a gran parte de esta población, muchas de estas terminaban en muertes.

Básicamente, la lógica de explotación del caucho se basaba en obligar a los indígenas a adentrarse en la selva profunda en búsqueda de los árboles y extraer la resina de sus cortezas. Esta era recolectada en bultos grandes, los que eran entregados a misioneros para intermediar el intercambio o, en otros casos, entregadas directamente a “patrones” caucheros. El intercambio fue por herramientas, utensilios, sal y ropa (notas de campo, febrero de 2019).

Fotografía 3.10. El veneno



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Preparación de flechas para bodoquera. La punta negra es el veneno, producido en Perú.

La explotación de este recurso es un tema que, a mi juicio, es difícil de recordar para los actuales habitantes del territorio sapara. En mi trabajo de campo fue difícil ahondar sobre este tema. Las personas de mayor edad con las que conversé recuerdan poco este periodo, ellas y ellos no lo vivieron, y apenas traen a colación difusos recuerdos de cómo fue la explotación laboral para sus padres o abuelos. Todos los testimonios concuerdan en que no solo había explotación del caucho sino también de otras resinas como la balata y la llamada *lichi caspi* (palo de leche, en kichwa), ambas tienen varias aplicaciones, en especial se las usa para dar brillo e impermeabilizar el tejido de barro de las mocahuas.

Además de esto, en esta época ya estaba consolidado un comercio de carne y cuero de animales de monte con comerciantes provenientes del Perú (actividad que hasta ahora está vigente, según mis informantes). Otro dato que coincide es que a todos los “patrones” o comerciantes con los que tenían contacto los categorizan como “peruanos”, ya que casi todos, independiente de su nacionalidad, subían desde la frontera con el país vecino por el río Tigre hacia el Conambo. Otra recurrencia que puedo concluir es que para ellos se dio un tránsito paulatino del trabajo como “peones” hacia un trabajo más “independiente” de explotación de estos productos. Con esto, no quiero referir a que existió menos coerción, pero sí menor presión, demanda y control sobre la explotación, específicamente del caucho y otras resinas.

El relato de Paraja sobre la explotación del caucho, los comentarios que sobre esto realizó Chamarekaw, su sobrina, y los recuerdos que Alberito, Malako y Panakeshu aún tienen sobre esta época, recurren a mi memoria. Pero en este punto no los abordó, serán desarrollados en el capítulo cinco. En todo caso, a mi parecer, existe un cierto bloqueo al recordar esta época, y pienso que debe ser por el número de indígenas que perecieron en esta labor, y cuya memoria, por este hecho, desapareció.

Casi todos los pueblos amazónicos estuvieron involucrados en toda esta dinámica de sobreexplotación y violencia, y los sapara no fueron la excepción. Muchos caucheros se desplazaban desde Iquitos subiendo por el río Napo y el Tigre. El río Curaray fue también por breve tiempo una arteria principal de la explotación cauchera, y según la indagación de Reeve (1988), la inmensa mayoría de peones eran sapara, tanto en las zonas circundantes al Curaray como en el Alto Tigre (77, 111). Así, varias familias saporas se desintegraron, reubicaron o fueron exterminadas. Muchos saporas se convirtieron en peones esclavizados o eran forzados

a llevar a cabo correrías esclavistas contra su propio pueblo (Viatori 2005, 67-68). De esta forma, un extenso grupo humano se disolvió quedando pocos sobrevivientes esparcidos por todo lo que fue su vasto territorio.

3.4. El siglo XX: Petróleo y evangelismo

3.4.1. El Fin del caucho

El auge cauchero tuvo su declive especialmente por factores extranjeros entre las décadas de 1920 y 1930. La Primera Guerra Mundial complicó las importaciones de los productos desde Estados Unidos y Europa que los caucheros empleaban para intercambiar el caucho con los recolectores. También, la industria europea se apropió de la planta de caucho y la introdujeron en Asia, donde crearon plantaciones para su explotación masiva. De esta forma, en menos de una década, Asia pasó a ser el primer productor y exportador de caucho por sobre la Amazonía (Viatori 2005, 74-75).

Mucha de la industria desapareció, así, varios patrones caucheros empezaron a apropiarse de territorio con fines agrícolas o ganaderos, ya que en esa época, los Estados categorizaron como “terrenos baldíos” a todo lo que era territorio indígena, e incluso incentivaron la apropiación de los mismos por parte de colonos con una política de empleo “civilizado” de la tierra. Los “patrones” y los nuevos colonos aprovecharon la dinámica del peonaje ya establecida para continuar la explotación de la población indígena. Sin embargo, esta dinámica se dio más en la ceja de montaña y no tuvo mayor aplicación en territorio de selva más profunda (Viatori 2005, 75, 77, 79-80; Reeve 1988, 78). Casi a la par, la industria petrolera arribó y dio inicio a sus actividades.

3.4.2. El inicio del petróleo

La exploración petrolífera en Ecuador se inicia en el s. XIX alrededor de un contexto internacional donde se configuran dos grandes grupos petroleros transnacionales (Standard Oil Company y la Royal Dutch Shell) que marcan la pugna por el dominio de la industria petrolera entre finales del s. XIX y la primera mitad del s. XX. A esto se suma que estos grupos ya iniciaron actividades en algunos países de Sudamérica, tanto de exploración como de explotación. Las flamantes naciones sudamericanas poseían un marco legal con

respecto a la explotación de recursos naturales que tenía una herencia muy fuerte con las anteriores leyes coloniales, de aquí que algunos países (como Perú y México) se apresuraron a tomar posiciones nacionalistas, mientras otros mantenían la tradición colonial y otorgaban concesiones libremente (Álvarez Marcillo 2020, 37-46).

En el caso de Ecuador, las primeras indagaciones derivaron de exploradores del s. XIX (como Humboldt, Marcoy, d'Orbigny y Wolf), y no fue hasta la década de 1920 que las transnacionales se presentaron para sus primeras actividades. De aquí que la primera legislación sobre hidrocarburos se promulgó en 1921 (Álvarez Marcillo 2020, 32, 50-51).

La naciente actividad petrolera no solo se insertaba en Ecuador en aquella época. Los dos grandes emporios petroleros, la Standard Oil Co. y la Royal Dutch Shell, junto a sus subsidiarias, se repartían todo el resto de la Amazonía (así como también otros territorios en el resto del mundo). Esto obviamente influyó los intereses territoriales de cada país.

En el caso del Estado ecuatoriano, no existían los recursos suficientes para establecer una presencia efectiva en el Oriente, ni recursos administrativos ni militares. “La falta de comunicación, de organización política administrativa eficaz y un sistema judicial embrionario impedía todo contacto con el gobierno central” (Álvarez Marcillo 2020, 70). Básicamente, el Estado era un fantasma en tierras amazónicas, incluso, no existía aún mayor interés por el Oriente. El permitir a las empresas petroleras adentrarse en este territorio se presentaba como una nueva posibilidad de colonización, de “civilizar” la mano de obra flotante que representaba la población indígena, y así, al fin, integrar esta región a la economía nacional.

3.4.3. La guerra del '41

En esa ausencia de Estado ecuatoriano, Brasil, Colombia y Perú se disputaron territorio amazónico que en un inicio era de Ecuador. Resta decir que los Estados de estos países lograron tener mayor presencia en estos territorios que solo pertenecían a Ecuador en mapas ecuatorianos. Un ejemplo de esto es el mapa de la República con la que fui educado mientras transcurrió mi educación básica (Figura 3.4).

Fotografía 3.11. Mono colorado muerto



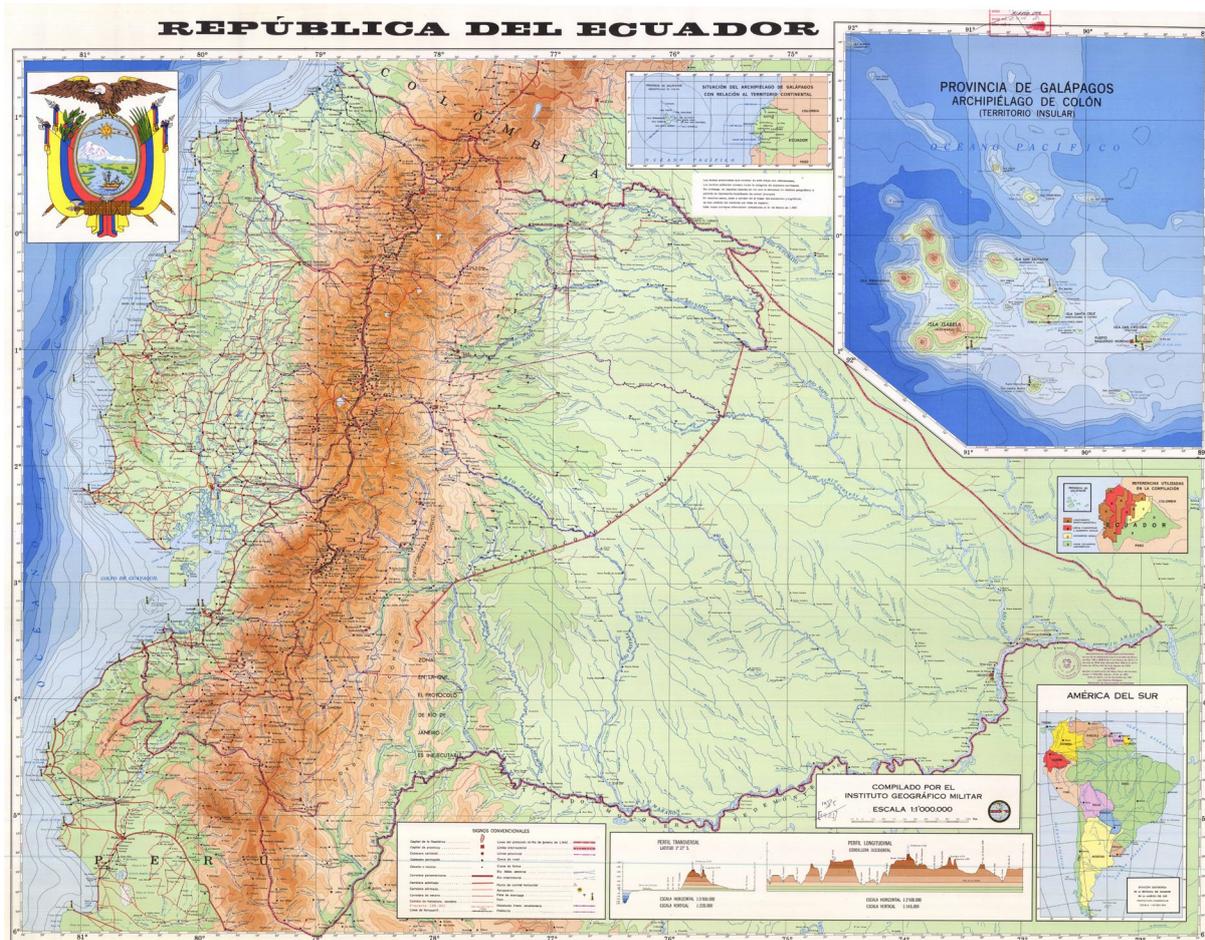
Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Monos colorados cazados con bodoquera.

Fue hasta 1998, cuando se firmó el acuerdo de paz entre Ecuador y Perú, que este mapa dejó de usarse. Sin embargo, el famoso poblado de Iquitos, que en el mapa presentado pertenecería a Ecuador, fue desde el s. XIX (por no decir, desde mucho antes) controlado por el lado peruano. Que el río Marañón y parte del Amazonas fueran ecuatorianos era una ilusión que buscaba alimentar un patriotismo en el resto del país.

Este mapa tuvo su antecedente en la llamada “guerra del ’41”, conflicto que estalló por la ocupación militar peruana en territorio ecuatoriano amazónico. Esta guerra, que tuvo una relativa corta duración, cesó con un nuevo acuerdo territorial firmado entre ambas naciones en 1942. Al acuerdo se lo conoció como el Protocolo de Río de Janeiro y estableció los nuevos límites territoriales. Sin embargo, el Estado ecuatoriano mantuvo una disputa sobre una brecha de este nuevo límite. Ubicado al suroriente, la cordillera del Cóndor, fue el motivo por el cual se mantuvo una disputa que estalló en 1995 con la llamada guerra del Cenepa, la cual no resolvió el conflicto. Fue en 1998 que tras diálogos binacionales se llegó al acuerdo de paz.

Figura 3.4. Mapa geográfico de Ecuador de 1985, levantado por el IGM.



Fuente: Foro online Defensa.pe Tecnología y actualidad militar (2016).

Sin embargo, el Protocolo de Río de Janeiro fue una prueba de la intervención de intereses extractivos en la delimitación de fronteras entre países. Según Galarza Zavala (1980), la delimitación producto de este conflicto fue el resultado de la competencia entre la Royal Dutch Shell y la Standard Oil Co. En 1937, el Estado ecuatoriano dio por terminado el contrato de exploración petrolífera con la Standard, y cedió derechos exclusivos para esta actividad a la Anglo-Saxon Petroleum, subsidiaria de la Shell. Es por este motivo que la Standard ofrece respaldo a la International Petroleum, su subsidiaria peruana, para la exploración petrolífera en la Amazonía noreste peruana. Según el autor, la frontera establecida luego de la guerra del '41, es decir, el límite definido por el Protocolo de Río de Janeiro, fue “dibujado exactamente con los límites de la concesión petrolera otorgada a Shell y negada a la Standard en 1937” (90).

Los intereses capitalistas internacionales no solo fijaban y repartían territorios, sino que, a la par, trastocaban y afectaban duramente la vida de quienes lo habitaban. Como cuenta Viatori (2005), el contexto de la guerra entre Ecuador y Perú creó un nuevo marco de violencia y persecución para las poblaciones sapara. Del lado ecuatoriano, se sospechaba de cualquier indígena que no hablara kichwa y que no usara ropa (occidental) ya que Perú usó a shuar y cocamas como exploradores (83). De esta forma se da una nueva migración de los restantes sapara que no hablaban kichwa, fracturando el tejido que unía a este pueblo, desintegrando familias y obligando a que, de ambos lados, se transculturicen y se adapten a nuevos territorios y contextos. De ahí que el restante de la población sapara en Ecuador se integrara a la identidad *runapura* y se redujera a ocupar el territorio entre el río Pindoyacu y el río Conambo, en la provincia de Pastaza, actual territorio sapara.

3.4.4. La Shell, las misiones evangélicas y el Instituto Lingüístico de Verano

En 1941 la Royal Dutch Shell inició labores de prospección en la Amazonía ecuatoriana (Reeve 1988, 15), estableciendo una nueva dinámica laboral en un espacio donde el peonaje aún estaba vigente. La Shell fue la primera entidad que firmó contratos con indígenas, liberalizando la fuerza de trabajo. Los colonos y patrones reaccionaron ante esto, sin embargo no tuvieron éxito en sus reclamos. Los indígenas amazónicos del Ecuador, por primera vez, recibían un salario relativamente justo, factor que colaboró en la liquidación de deudas por peonaje. Sin embargo, el inicio de actividades petroleras también significó el inicio de la amenaza que esta actividad representa para el medio ambiente y para la vida de sus habitantes.

La presencia de la Shell también colaboró en la configuración del modelo actual de “comunidad indígena”. En la zona del Curaray, por ejemplo, durante la década de 1940, se construyeron pistas junto a las cuales se alzaban bases del ejército que en un inicio fueron pobladas por militares y sus familias (Reeve 1988, 16). Estos asentamientos dieron comienzo a un intercambio entre los *runa* vecinos quienes llevaban productos de sus *chakras* y de la caza para comerciar con militares y empleados. La presencia de *ahuallactas* incomodaba a los vecinos waorani, quienes realizaron varios ataques durante esa época, especialmente a los runas.²⁸ Por este motivo, los kichwas prefirieron levantar sus *chakras* cada vez más cerca a su casa y evitar incursionar muy dentro de la selva (Reeve 1988, 16). Así, estos centros poblacionales kichwa vendrían a configurar un modelo que con el paso del tiempo se generalizó por toda la Amazonía ecuatoriana.

Por la misma época en la que la Shell inició sus actividades en el Oriente ecuatoriano, misiones evangélicas estadounidenses llegaban al país. Posterior al gobierno laicista de Eloy Alfaro, el Estado adquirió una posición menos estricta con las instituciones religiosas lo que otorgó mayor libertad de actividad a las organizaciones religiosas. Así, la Gospel Missionary Union (GMU) llega con su primera misión a Macas en 1903, luego se instaló en Sucúa en 1919 y para 1945 se instalan en Macuma. Su trabajo se enfocó en shuar y achuar, hasta 1948, año en que se instala en el poblado de Shell (Taylor 1994, 51). De aquí continuó la expansión de su trabajo con poblaciones del norte de la provincia de Pastaza.

Su labor se ligó con el del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), organización que se enfocó en el estudio de lenguas indígenas con el fin de traducir la Biblia a estas, y así facilitar la labor misional evangélica. El trabajo que realizó el ILV es polémico, por un lado la recopilación e investigación sobre muchas lenguas indígenas ha resultado valiosa para el campo lingüístico occidental, tanto en la preservación como en la profundización del entendimiento de lenguas nativas. Este fue un trabajo que ninguna otra entidad se había interesado en hacer, labor que de no haberse llevado a cabo en aquella época, no tendríamos en la actualidad registros ni conocimientos mínimos sobre muchas lenguas que ahora ya no se hablan o sobre las cuales casi no existen hablantes (como el caso de la lengua Sapara).

²⁸ En las décadas siguientes, los kichwas del Curaray se expandieron junto con las prospecciones petroleras y bases militares, hasta que para inicio de los 80's, la actividad petrolífera cesó al igual que la presencia de *ahuallactas*. Esto provocó un acercamiento amistoso entre runas y waoranis, logrando que estos últimos fuesen invitados a la *jista* (fiesta anual kichwa) e incluso creando vínculos de compadrazgo (Reeve 1988, 17).

Pero por otro lado, el adoctrinamiento que llevaron a cabo las misiones evangélicas, gracias al ILV, produjo en las siguientes décadas un nuevo resquebrajamiento en pueblos y comunidades de la Amazonía ecuatoriana, principalmente por las tensiones que se generaron entre indígenas católicos y evangélicos. Pero tal como mencioné líneas arriba, cabe tratar el tema del “adoctrinamiento” con pinzas, ya que se corre el riesgo de invisibilizar la agencia de los nativos que, por las razones que fueren, decidieron convertirse al evangelismo.

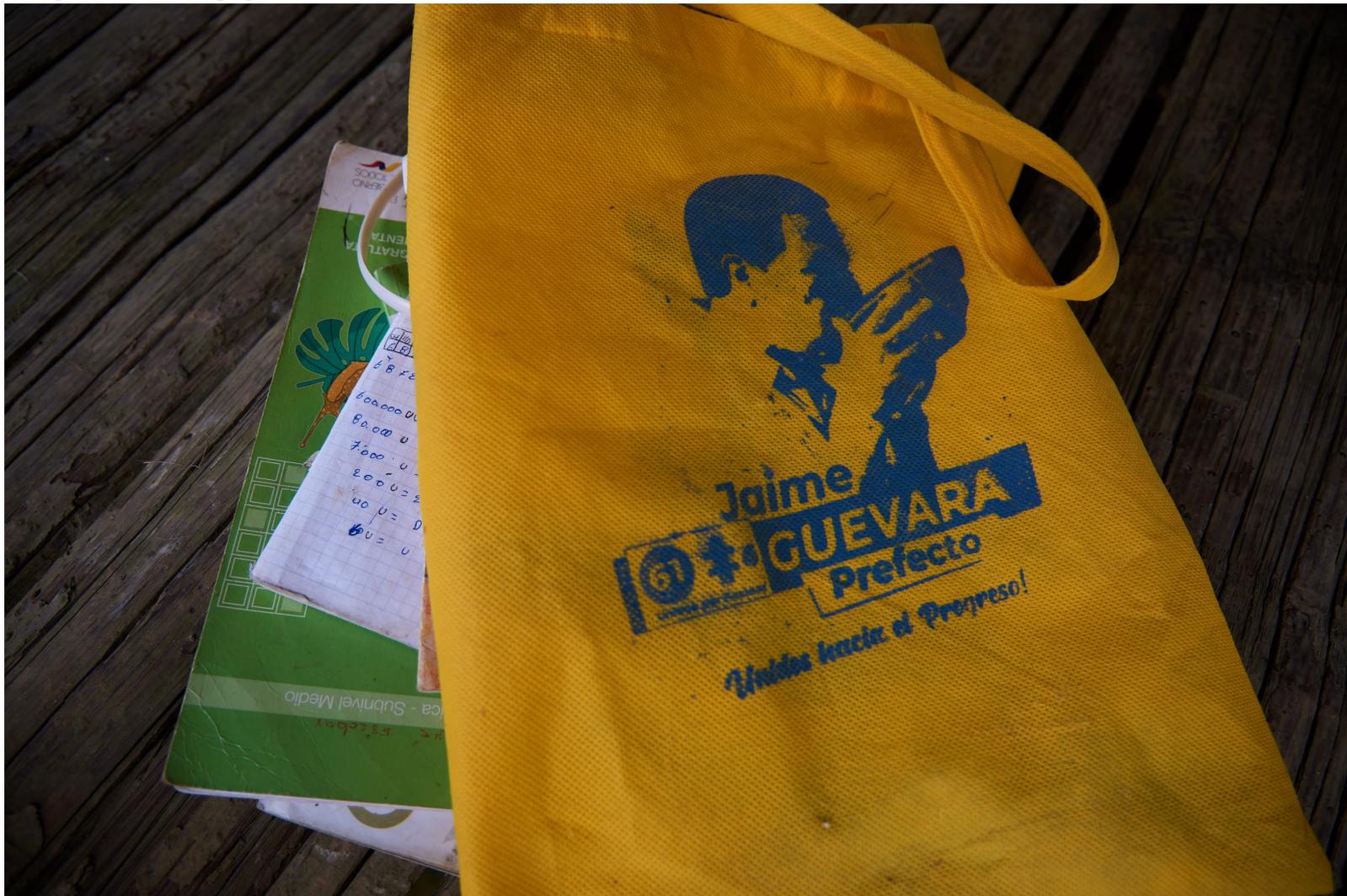
Es cierto que la religión cristiana evangélica (con las diferentes ramas que contiene) promulga una doctrina acorde al capitalismo: la idea de “progreso”, el desarrollismo y la acumulación se presentan en esta como solución a una definición de “pobreza” que antes no constituía a los pueblos indígenas.²⁹ Sin embargo, según Vilaça y Uzendoski, esta doctrina no se ha instalado impoluta ni inalterada en los pueblos amazónicos.

En ciertos casos, el cristianismo evangélico ha representado un quiebre con las antiguas estructuras feudales, simbólicas y económicas, de dominación legitimadas por el discurso religioso católico, además de sentar ideas como la educación y la autodeterminación, y habilitar un apropiación y reformación de los principios ideológicos-religiosos por parte de los runas con miras a su beneficio y preservación de su sistema de valores (Uzendoski 2003, 145,138). Esta perspectiva prioriza la asimilación de eventos nuevos en categorías nativas por parte de los indígenas, lo cual significa que la religión evangélica no se instaura tal cual en la cultura nativa, sino que esta última le re-forma según su esquema y sistema de conocimiento, habilitando así una apropiación del Otro (Vilaça 2015, 198, 204, 214).

Sin embargo, estas reapropiaciones no han evitado el resquebrajamiento de comunidades, no solo en la Amazonía ecuatoriana, sino también en otros lugares de toda Latinoamérica. Esto llevó a que el ILV sea denunciado nacional e internacionalmente, logrando que abandone Ecuador en 1980 así como otros países de Latinoamérica. A pesar de cuáles hayan sido sus intenciones, su intervención produjo una nueva ruptura en el tejido social indígena aunque la doctrina haya sido apropiada y reformada en sus sistemas nativos de conocimiento y vida.

²⁹ La “pobreza” ha sido un concepto históricamente definido por campos de poder y dominación. La emergencia de su importancia y tratamiento dentro de las ciencias sociales se dio a la par del inicio de la Guerra Fría, especialmente por parte del Banco Mundial. Esta categoría se sostiene en base a análisis y estudios estadísticos que poco relacionan la situación concreta con las condiciones sociales y económicas de la población considerada “pobre”. Además, es una categoría que siempre ha sido definida sin la participación de los mismos sujetos considerados en situación de pobreza. Para un mayor análisis sobre esta categoría, referirse a Green, Maia (2006): *Representing poverty and attacking representations: Perspectives on poverty from social anthropology*.

Fotografía 3.12. Propaganda



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Cuando Jaime Guevara fue a dejar estas bolsas en la comunidad de Conambo para cada habitante, como parte de su campaña electoral, dejó también una botella de licor en cada una de ellas, esto según lo que me relató Corinne. Aquí, ahora sirve como mochila escolar.

“En lo que atañe a la llegada de las sectas fundamentalistas, es bastante evidente [...] que está ligada a la introducción de intereses económicos y estratégicos norteamericanos en esas regiones” (Taylor 1994, 51). La ola misional responde a un contexto mundial concreto del s. XX. El sistema capitalista y su correspondiente industrialización requerían de expansión territorial, tanto en ideología como en conquista de territorios y recursos primarios (como el caso de la Amazonía). La idea del “Progreso” se implantó y en el sentido común y opinión pública hasta la fecha se encuentra, lamentablemente, vigente.

3.5. Conclusión

El propósito de esta revisión ha sido responder a una de las preguntas de esta investigación: ¿qué procesos históricos atravesaron los sapara hasta mediados del s. XX? Desde el s. XVII, la Amazonía ha transitado por repetidas “devastaciones de una economía de *booms*, orientada completamente hacia la búsqueda ruinosa y frenética de la plusvalía absoluta” (Taylor 1994, 26) por parte de los intereses económicos del mundo occidental. Sin embargo, y a pesar de las procesos que estas sociedades han sufrido en los últimos cinco siglos, los rasgos de un modo de vida radicalmente distinto al capitalista y al industrial siguen latentes y presentes.

Refiero a que persisten huellas vivas de las “sociedades sin Estado”, de estructuras con lógicas jerárquicas basadas en la acumulación de un capital simbólico, de modos de vida humanos simbióticos con la vida no-humana que los rodea, y que en su relación han sido responsables directos de la biodiversidad presente en la Amazonía. Quizá buena parte del conocimiento que podría, literalmente, salvar al mundo actual de la devastación, ha desaparecido, o quizá aún remanece en estas sociedades.

Los sapara son producto del largo camino de adaptación y resistencia que he presentado en esta revisión. Epidemias, misiones, correrías, encomiendas, esclavismo, migraciones, explotación laboral, tortura, guerra, han sido los responsables de que el tejido social de los *rukuguna* sapara se rompa. Aunque a estos procesos se pueden sumar la integración a la identidad *runapura* y la adopción del kichwa como lengua principal, son estos dos últimos los que permitieron conservar la vida de varios sapara, y con ellos, la supervivencia de tejidos culturales (narraciones, tradiciones, cantos, entre otros) ante los cuales, los sobrevivientes o descendientes de sapara, se re-encuentran y re-identifican. Turikia está en este proceso.

Este repaso histórico termina en el s. XX, época que se entreteje con el espacio-tiempo donde inician los relatos de mis interlocutores. Fragmentados, espaciados, a veces difusos y a veces muy concretos, tal como la memoria humana: una historia sin comienzo ni fin, por siempre incompleta y en constante transformación. Historia en plural, con varias voces, desde quienes encontré en campo hasta la de los más antiguos que hablaban a través de los vivos y lo vivo; así fueron, así son, los relatos de Turikia.

La presente investigación no tiene como objetivo detallar ni sintetizar aquí todas las narraciones. Ese trabajo es algo que asumimos Corinne Duhalde y yo como tarea legada por nuestros interlocutores y amigos de Turikia, y aunque parte de esta investigación servirá para compilar y crear esa “Historia” que la comunidad desea, no será un volumen que podrá ser encontrado por las o los lectores de esta tesis.

En campo, Iyari me recalca que “esa historia es solo para nosotros, para nadie más”, de aquí que vi por aquel momento en riesgo el futuro de esta investigación. Tuve que negociar, y es por eso que me han permitido usar la información estrictamente necesaria para la presente investigación. El volumen que produciremos junto con Corinne será un primer borrador que será revisado, corregido y aprobado por la comunidad. Así al final, se producirán un escaso número de copias que serán de propiedad exclusiva de la comunidad de Turikia. Así hablamos y así me comprometí.

Siento como obligación seguir detallando aquí lo que he indagado bibliográficamente sobre lo que resta de la historia de los sapara, pero esa tarea se la dejo a los historiadores. Por ahora queda este capítulo como precedente y contexto para abordar el tema principal de esta investigación: la memoria y la historicidad que reconstruimos allá.

Fotografía 4.1. Cotidianidad 1



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Chamarekaw teje una mocahua.

Capítulo 4. Turikia, descripción y *kallari*

Este y los siguientes dos capítulos exponen algunos de los relatos obtenidos del trabajo etnográfico de campo. Como mencioné en el capítulo anterior, mis interlocutores me han concedido permiso para compartir aquí solo una parte de todo lo recolectado en la comunidad; estrictamente lo que necesite, el resto es de ellos, y mi tarea es compilar todo en un texto que será su propiedad exclusiva por el tiempo que ellos decidan.

Este texto no se presenta en esta investigación. Antes de ir a campo, fue una propuesta ligada a los objetivos de la indagación, por no decir su objetivo final. Sin embargo, el rumbo que ha tomado la investigación ha cambiado esto, lo cual no significa que no se lo vaya a producir o que no sea realizable. Aquel texto será como un álbum de fotos, lleno de memorias, voces y personajes. Hago esta comparación porque siento que todo ese texto será la materialización de un momento de Turikia: un instante en el que sus integrantes regresaron a ver su pasado, sus recuerdos, y los compartieron tal como en ese momento se veían. No es posible hacer la misma foto dos veces.

De toda la información recopilada en campo, presento un corto número de relatos. No me atrevo a contarlos porque sé que fallaría, aunque ya están aquí asentados, siempre parece que uno son dos, tres o una mitad, o más. Lo que he procurado hacer es dividirlos en tres concepciones de espacio-tiempo Sapara³⁰ basadas en las propuestas por Reeve (1993), mismas que tienen similitud general con otras concepciones del espacio-tiempo de otros pueblos y sociedades indígenas de Sudamérica: *Kallari Timpu* (espacio-tiempo mítico), *Caucho Timpumanda* y *Kunan Timpu*.

Como expuse en el primer capítulo, estas tres concepciones forman una representación social del espacio-tiempo Sapara: un tejido dinámico y cambiante de dimensiones espacio-temporales pertenecientes a los distintos sujetos de la narración (narrador y personajes incluidos). Entonces, no es posible que existan relatos que hablen o refieran exclusivamente a una sola de las tres concepciones propuestas por Reeve. Sin embargo, la mayoría de relatos refieren (o se desenvuelven) en mayor o menor grado en uno de estos espacios-tiempos.

³⁰ Cabe subrayar aquí que Reeve refiere a los relatos de descendientes “Záparos” de la zona del Curaray en el tiempo que realizó su trabajo de campo (década de 1980). Su lectura es sobre esa zona y aquella época, y por ende, su categorización va a tener diferencias con lo que yo he hallado en la zona geográfica y época de mi estudio. Sin embargo, la diferenciación que ella propone es vigente en rasgos generales y por eso he decidido tomarla como base para partir.

Así, presento en este capítulo uno de los relatos llamados *Kallari Timpu* que hacen mayor referencia al espacio-tiempo primigenio, donde y cuando humanos y no-humanos convivían, se emparentaban y era frecuente la mutación o transformación de cuerpos. En un esfuerzo de delimitación, he decidido incluir en el siguiente capítulo los relatos del *Cauchu Timpu* donde se incluyen referencias a la “desaparición” de los Sapara, la explotación de caucho y la guerra del '41. Finalmente, cerraré con los relatos que refieren más a los “tiempos presentes” o *Kunan Timpu*, es decir, relatos cuya narración fue testimonial: quienes cuentan, lo vieron.

Previo a abordar el primer relato, comparto primero un breve apartado etnográfico general sobre el lugar donde estuve, las situaciones y condiciones de estudio, así como una reseña sobre el desarrollo de la metodología que provocó la narración del *kallari* presentado.

Antes de proseguir, explico aquí que he decidido anonimizar la identidad de mis informantes usando seudónimos en lengua Sapara, esto con el propósito de protegerlos de alguna posible disputa o discordia que pueda brotar a futuro con motivo de sus testimonios y relatos.

4.1. Turikia, en palabras

4.1.1. Una ardilla pequeña

El lugar donde llevé a cabo mi estudio de campo se llama Torimbo. La primera vez que visité este lugar fue en octubre de 2018. En aquella ocasión, algunos interlocutores ya me aclararon que aquel no era el nombre “propio” de la localidad, antes era conocida como Turikia. En mi segunda visita, la más prolongada, tuve oportunidad de confirmar el dato con más personas.

Turikia, en lengua sapara, es la denominación de un tipo de ardilla pequeña que habita la selva. Me contaron que hace mucho tiempo atrás unos *shimano*, en visión provocada por *wanduh* (floripondio), nombraron así a uno de los ríos que desemboca en el Conambo (artería principal del sector). Hay diferentes versiones sobre la visión de los *shimano*, pero todas concuerdan en que en su sueño vieron a estas ardillas correr y poblar este río afluente del Conambo. Es mediante visiones por *wanduh* que los *rukuguna* solían nombrar antes a los ríos, lagunas o accidentes geográficos, y en función a estas la gente refería sus lugares de destino, actividad o procedencia. La realidad espiritual nombra a la realidad sensible.

Fotografía 4.2. Proteína



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Iyari posa con un paujil y peces en Imatiña.

Torimbo fue el nombre que los misioneros evangélicos (década de 1980 aprox.) le pusieron a Turikia ya que a estos les costaba pronunciar su nombre verdadero. Así se instauró el nombre Torimbo, así lo conocen ahora los pobladores de la selva y lo reconoce el Estado ecuatoriano. Sin embargo, recordando lo propuesto al inicio de la tesis, como una forma de subversión ante lo que fue una imposición arbitraria de foraneos, me refiero a Torimbo como Turikia.

4.1.2. El *mntun*

En mis dos visitas a Turikia encontré cinco familias viviendo en esta comunidad, todas tienen un nivel de parentesco entre sí. La cabeza y curaca nombrado de la comunidad es Panakeshu, hombre de 63 años de edad (aprox.), se autoidentifica como sapara y runa a la vez. Él vive junto a su esposa, Muija, oriunda de Sarayacu (kichwa) y dos nietas, hijas de uno de sus hijos quien las dejó a su cargo: Tzila (10 años de edad aprox.) y Wayra (12 años aprox.).

Las tres familias siguientes son formadas por dos hijos y una hija de Panakeshu y Muija: Iyari, Kajicha y Chamarekaw, los tres se autoidentifican como sapara. Iyari vive con su pareja, Pishaka (achuar de Pindoyacu) y sus tres hijas pequeñas. La más grande, Yanauka (5 años de edad) inició la escuela este año (2019). Kajicha y su pareja, Karika (kichwa de Arajuno), tienen nueve hijos, cinco de los cuales están ya en la escuela: Ashly y Adalla (gemelas) de siete años de edad, Sebastián (9 años), Felimón (11 años) y Azucena (13 años). Chamarekaw vive con su pareja, Ichawka (kichwa de Archidona) quien fue profesor de la escuela de la comunidad cuando estuve en campo. Tienen cuatro hijas: Josselyn (16 años de edad), Helen (14 años), Nahomi (9 años) y Briana (3 años aprox.).

La última familia está compuesta por Paraja, hermana de Panakeshu, y Alcides, su pareja. Alcides es actual Dirigente de Territorio en la Organización de la Nación Sapara (NASE), y por este motivo pasaba gran parte de su tiempo en Puyo. Le realicé una corta entrevista en la ciudad ya que en ninguna de mis dos visitas lo encontré en Turikia. Paraja suele recibir la visita de algunos de sus hijos quienes pasan con ella por temporadas, luego regresan a Puyo. La mayoría de ellos se encuentran estudiando o trabajando en la ciudad. En mi primera visita (octubre 2018), Paraja estaba acompañada por su hijo, Jaime Raúl, quien era en ese momento presidente de la comunidad.

Lámina 4.1. La Comunidad



Fuente: Fotografías del autor (2019)

Nota: Casi todos los pobladores de Turikia que estuvieron presentes durante mi investigación. *De izquierda a derecha, desde arriba hacia abajo,* Panakeshu, Mujja, Tzila, Wayra, Iyari, Pishaka, Yanauka, Kajicha, Karika y Sacerito, Ashly, Sebastián, Felimón, Azucena, Chamarekaw, Ichawka, Josselyn, Helen y Naomi. En estos retratos me faltan las y los más pequeños que aún no acudían a la escuela.

En mi segunda entrada (enero-marzo 2019) nadie de este núcleo familiar se encontraba en Turikia. Una o dos semanas antes de que yo ingresara, uno de los nietos de Paraja fue mordido por una serpiente. Ella y él tuvieron que salir en una avioneta de emergencia hacia Puyo para tratar la mordedura. Retornaron a Turikia tiempo después de que yo terminara mi estadía.

Corinne y yo fuimos acogidos por Panakeshu y Muija, aunque no se nos asignó espacio en su residencia. En cambio, se nos otorgó la casa de Patawka, uno de sus hijos, ubicada a pocos pasos de su casa. Era un espacio pequeño pero suficiente para que Corinne y yo podamos armar nuestras carpas y acomodarnos. Este espacio también nos fue concedido, a mí y a Natalia, en la primera visita que realicé en octubre de 2018.

Solo la segunda semana de febrero, Patawka visitó la comunidad. Él se encontraba como uno de los candidatos para el Consejo parroquial de Montalvo, y durante esa época se encontraba visitando diferentes comunidades en labor proselitista. Durante esa semana, él decidió hospedarse junto a sus padres.

Además, durante toda nuestra estadía, Sareja, nieto de Panakeshu y oriundo de Conambo, estuvo de visita. Se hospedó con sus abuelos y aportó a su familia anfitriona en tema de cacería, pesca y actividades comunitarias.

El kichwa es la lengua dominante en esta comunidad, todos los adultos la hablan entre sí. Niñas y niños también, estos últimos a veces lo mezclaban con español. Los adultos jóvenes también suelen mezclar el español en sus conversaciones, y en el caso de las personas de mayor de edad, el español no es hablado y apenas se usan algunas palabras de aquel idioma.

4.1.3. Lo que vi

La rutina básica de la familia con la que me quedé es similar a las del resto, a continuación hago un descripción muy general de cómo se llevaba a cabo. Temprano en la madrugada, previo a la salida del sol, hombre y mujer se levantan y toman la primera chicha del día mientras socializan entre sí. Luego, el hombre parte a realizar la pesca o cacería, dependiendo de qué haya soñado esa noche. La mujer aviva la candela del fogón y se enrumba a la *chakra* para recolectar yuca y plátanos que servirán para la primera comida del día, también teniendo en cuenta los sueños que tuvo.

Fotografía 4.3. Cosecha



Fuente: Fotografía de Iyari (2019)

Nota: Pishaka carga la cosecha del día de la *chakra*.

Ya hacia las seis de la mañana, tanto mujer como hombre regresan. En el espacio de la cocina, la mujer prepara yuca y plátanos en el fogón, así como también el pescado o la carne fresca. Mientras tanto, el hombre se dedica a alguna otra labor en la casa (teje redes para la pesca, afila machetes o hachas, entre otras actividades que se relacionan con el mantenimiento, preparación o fabricación de sus herramientas), esto mientras las mujeres reparten la chicha de la casa. Generalmente, en este espacio reciben la visita de alguno de sus hijos, hija o cuñadas con quienes entablan conversaciones cotidianas en este espacio. Las y los niños suelen colaborar en las actividades previamente mencionadas, aunque depende mucho de si tienen o no aún tarea pendiente para la escuela en ese día. Varias veces encontré a Tzila y Wayra terminando sus tareas en tempranas horas de la mañana, aunque lo común era que se dediquen a esta actividad durante la tarde. Las clases inician a las siete, así que la primera comida se sirve alrededor de las 6:30.

Las y los niños terminan lo más pronto su comida, se visten con el uniforme de la escuela, preparan sus maletas y salen. Terminado esto, la mujer levanta las hojas de plátano del piso que se usan como mantel y recoge en ellas los desperdicios y sobrantes de la comida. Esto lo tira a la quebrada o algún lugar definido y asignado como botadero. Los perros, que toda familia posee como compañeros de cacería, suelen alimentarse de estos desperdicios. Mientras tanto, el hombre, después de haber tomado unas dos mocahuas de chicha, deja las labores manuales y se enrumba a su trabajo diario: generalmente ligado a actividades en alguna de sus *chakras* (limpieza de la *chakra*, corte de árboles, entre otros). Suele salir también preparado, sea para una eventual cacería o pesca, esto igual depende de los sueños que hayan tenido esa noche. La mujer también se enrumba, generalmente, a alguna otra *chakra* para trabajar en tema de cuidado y recolección en la misma. Algunas veces, estas actividades se cambian por otras de carácter comunal (*minga*). Previo o a la par de su salida al trabajo, las visitas también se dirigen a sus labores diarias.

Este trabajo los ocupa gran parte del día. Por lo general, las y los niños son los primeros en volver a casa luego del día de clases, pasado las 13:00. Una o un par horas más tarde, retorna la mujer, toma chicha y emplea a las niñas como ayuda para labores de recolección en la *chakra*. Pasada la mitad de la tarde, todos regresan a la casa para preparar la segunda y última comida del día. La mujer lleva los productos de la *chakra*, y el hombre la pesca o cacería que haya podido realizar ese día. Mujer y hombre se ocupan de manera similar que en la mañana,

y por lo general vuelven a recibir alguna visita de sus hijos, hija, nueras o yerno. La chicha es compartida al igual que en la mañana. La última comida está lista hacia el anochecer. Las visitas se marchan hacia las 19:00, a más tardar las 20:00 (por lo general) todos van a dormir.

A veces, la noche se extiende, en especial cuando se requiere preparar chicha. En este caso, las yucas son puestas a cocinar desde la tarde, apenas se llega con ellas de la *chakra*. Hacia las 18:00-19:00 se las tiende en una batea para ser machacadas y masticadas. Antes de dormir, se prepara la vasija de barro, se coloca la mezcla y se tapa con hojas y asegura para evitar que cualquier animal perturbe su fermentación. En esta labor mujer y niñas participan, a veces las visitantes mujeres también se enrolan, es también un espacio de socialización entre mujeres. Mientras tanto, el hombre continúa en sus labores manuales y en conversación cotidiana con su familia y/o visitantes.

Obviamente esta rutina siempre tuvo variaciones. Las labores de hombre y mujer dependían de las *mingas* programadas en la semana o de labores que podían requerir la casa o algún familiar. Nuestra presencia también era motivo de modificación de algunas de estas actividades, sea por conversaciones que solían extenderse un par horas, por los talleres de mapeo y relatos, o a veces para realizar recorridos por territorio.

Una actividad que ha cobrado importancia en la rutina de adultos y jóvenes es el uso del Internet. En 2017, la ONG Amazon Watch, mediante gestión de la NASE, dotó de conexiones satelitales a comunidades del territorio sapara que estaban aliadas en la lucha contra la explotación de petróleo. Turikia fue una de las beneficiadas ya que, entre 2012 y 2015, la comunidad preparó estrategias para defender su territorio ante la latente entrada de empresas petroleras; esto en el contexto de lo mencionado en la introducción sobre la licitación del bloque donde esta comunidad se encuentra. De ahí que, de lo que evidencié en campo, Kajicha, Chamarekaw, Ichawka y Sareja eran los usuarios frecuentes de este servicio. Amazon Watch les había otorgado también dos laptops, una de las cuales sigue funcional, siendo esta de uso comunitario. Por su lado, Chamarekaw e Ichawka, suelen usar sus celulares adquiridos en la ciudad. Iyari hace muy poco uso del servicio, el resto de la población no lo usa, tanto por desinterés como por desconocimiento de cómo usarlo.

Fotografía 4.4. El internet



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: La casa donde se encuentra instalado el servicio de Internet, la radio HF y un sistema solar de electricidad.

Los horarios de uso son variados, generalmente se conectan alrededor de las 8:00, mediodía y hacia las 18:00. Su uso vino a reemplazar la radio HF que estuvo operativa hasta el 2017 (aprox.). Esta última seguía siendo una necesidad para Panakeshu como forma de comunicación a otras comunidades, aerolíneas y la ciudad de Puyo. Esta carencia me la manifestó él en mi primera visita, y como forma de retribución por permitirme una segunda entrada y estadía en Turikia, yo realicé una pequeña campaña para recaudar fondos y adquirir dos baterías (para autos), llevarlas a Turikia y habilitar así la radio HF. La otra batería estaba destinada a reemplazar la del sistema eléctrico solar de la escuela, el cual proporciona electricidad a dos focos y dos enchufes.

4.1.4. Dinero

En Turikia no existen negocios ni se desarrolla ninguna actividad que involucre la circulación de dinero. Como detallé, la economía de esta comunidad es “de subsistencia” (en términos de Clastres), la alimentación se cubre enteramente por la agricultura, caza y pesca. No tuve oportunidad de indagar a fondo sobre los ingresos económicos de la comunidad, pero el convenio SocioBosque que la NASE tiene con el Estado les otorga una cierta suma a cada comunidad, y por ende, un ingreso a cada miembro (o “socio”, como ellos mismo se llaman) de la comunidad.

Además, hay un ingreso fluctuante proveniente de las migraciones temporales de varios de sus miembros que suelen salir a trabajar como obreros en la ciudad. En este último caso, el dinero es generalmente invertido en la ciudad comprando artículos necesarios (ropa, utensilios, herramientas) para llevarlos a la comunidad. Además de esto, también hay un intercambio con algunas personas de Conambo que ofertan ciertos artículos (como hilo nylon para la pesca y anzuelos). Esta última es la más grande del sector, en términos demográficos, y por su amplia pista, suelen tener mayor tráfico aéreo y por ende mayor conexión con Shell y Puyo.

Las canoas, sus medios de transporte, son elaboradas de la forma tradicional: talladas con hacha en madera (cedro generalmente). Su navegación fue a palanca, con remo de madera, y últimamente (desde hace diez años, según mis informantes) se han popularizado los motores a gasolina, llamados comúnmente *pekepeke*. Esto ha implementado una nueva dependencia con la ciudad de Puyo y Shell, siendo que con familiares residentes en éstas deben gestionar la compra y envío de gasolina, labor que generalmente coordinan en conjunto con la comunidad

vecina de Conambo para ahorrar el flete en avioneta, que en este caso llega a sumar un poco más de 300 dólares.

Utensilios, herramientas de metal, maquinaria (como la motosierra), ropa y ciertos artículos domésticos o para la pesca y caza, por lo general son adquiridos en Shell y Puyo cada vez que algún miembro de la comunidad sale por gestiones o necesidad. De igual forma sucede cuando algún familiar va a entrar de visita. Estos productos se adquieren con comerciantes que suben en canoa por el Conambo desde Perú.

4.1.5. Las casas

La distribución de las casas es amplia. Cada una es separada por una amplia *chakra* perteneciente a una de las familias. De igual forma, las *chakras* están dispersas, no se encuentran adjuntas a los lugares de residencia y a veces están ubicadas en partes más alejadas, accesibles solo cruzando o navegando por el río. Las *chakras* son bastante extensas, y este fenómeno se da, al parecer, por una percepción de sus habitantes. En mi primera visita, Ichawka me comentó que ellos hacen grandes *chakras* porque tienen que demostrar al Estado que están dando un uso productivo a su territorio, caso contrario es posible que lo declaren como terreno baldío y lo pierdan. Cabe recordar que el programa SocioBosque define ciertos límites donde es permitida la construcción de casas así como la agricultura, cacería y pesca.

Como una especie de “centro” de la comunidad, se ubica una casa taller, llamada Casa Grande, cuya construcción fue financiada por el gobierno parroquial. Junto a esta se levanta una pequeña construcción de dos pisos donde se encuentra instalado el módem de Internet y el sistema de baterías y conversor que proveen a este espacio de luz eléctrica. Afuera de esta última edificación, llamada a secas “el Internet”, está la antena satelital y dos placas solares grandes que se conectan y alimentan al sistema antes mencionado. Todo este sector es concebido como un espacio comunitario y su mantenimiento se lo realiza siempre en *minga*.

No muy alejado de este último lugar está la pista de Turikia y un gran espacio (*cancha*) ante el cual están: la escuela (con un comedor y cocina), la casa del profesor y un dispensario médico abandonado donde lo único de utilidad es una radio HF que conecta directamente con Alas de Socorro, servicio benéfico de aviación creado por misioneros evangélicos en la década de 1980, y que responde a llamados de auxilio.

Fotografía 4.5. La cancha central



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: La casa del profesor, la Escuela y su comedor ante la cancha de Turikia.

Todas las infraestructuras mencionadas son de madera y caña, con excepción de la casa del profesor que está hecha en parte de cemento. La mayoría de casas poseen el techo tradicional de palma, exceptuando la Casa Grande, el Internet, la escuela, la casa del profesor y el dispensario, las cuales tienen techo de zinc.

4.1.6. Religión

Sobre el ámbito religioso, ya que Turikia se encuentra en una región que ha sido periférica de misiones católicas y evangélicas, el conocimiento que tienen sobre la religión cristiana ha provenido de visitas esporádicas de misioneros evangélicos. Según Panakeshu, su papá Kaji fue a hablar a la ciudad con estos últimos para que colaboren con la escuela, “no tenían ni ropa los wambras”. Entonces quedaron de acuerdo para “que se hagan afiliado”. Los misioneros llegaron días después llevando lápices y cuadernos, mantuvieron visitas espaciadas durante cinco años. “Unos dos, tres días pasaban. De ahí se volvían”, me cuenta Panakeshu, “Así andaban. Hasta ahora así andan”. Según él, las labores misionales se limitaban a “hacer cantar, hacer rezar, eso”. Según Iyari, sí quisieron catequizarlos, pero no lo lograron, ya que uno de sus objetivos era que dejen la chicha. Como fracasaron, dejaron de visitarlos con frecuencia.

Hubo dos personas en quienes he evidenciado expresiones religiosas ligadas al cristianismo evangélico: Kajicha y Patawka. No indagué en este tema, y al menos en territorio no hubo demostraciones fuertes de ser creyentes. Sin embargo, en pocas conversaciones tenían expresiones como “solo el Señor sabe”, “la misericordia de Jesucristo”, entre otras similares que hacían alusión a estos personajes del “Señor” y “Jesús”. A esto se suma que, con ambos, he tenido contacto por la red social Facebook, y en ella, en raras ocasiones, publican memes o frases alusivas a la religión.

4.1.7. La indispensable chicha

Finalmente, resalto aquí la función social que cumplía la chicha. Esta bebida es fundamental en la vida de los habitantes de Turikia. La gran mayoría de todas las *chakras* están cultivadas de yuca, y todos los días se cosecha yuca para preparar chicha. Calculo por familia un promedio de dos a tres canastos diarios llenos de este tubérculo para este fin.

Fotografía 4.6. Chicha 1



Fuente: Fotografía de Iyari (2019)

Nota: Sareja tomando chicha en la casa de Panakeshu.

Fotografía 4.7. Chicha 2



Fuente: Fotografía de Iyari (2019)

Nota: Un balde lleno de chicha, lo mínimo que se consume en un día.

La chicha (o *aswa*, en kichwa) es una bebida que al ser compartida implica tanto la cortesía como el reconocimiento del otro. Es un eje de la socialización: no hay evento comunitario o privado en el cual no se comparta ni tome chicha. *Mingas* o visitas, la chicha siempre es ofrecida y compartida, y es la bebida que acompaña cualquier conversación.

En mi caso, no estoy acostumbrado a beberla. Desde el primer día que llegué, tuve que acostumbrarme a ella. Recuerdo que a menos de una hora de haber visitado por primera vez este sector de la selva, ya se me brindó un pilche lleno. La bebida es pesada, llena de yuca, por lo tanto llena fácilmente el estómago. Hasta ahora tengo la duda de haber quedado como grosero por casi nunca haber acabado ni un pilche de chicha.

Recuerdo que en mi primera visita, en una chichada previa a una *minga* convocada por Chamarekaw, ella se acercó con un pilche llenito de chicha y me lo puso directo en la boca, virándolo lentamente y obligándome así para que tome completamente todo, provocando que derramara sobre mí una buena cantidad del mismo. Hasta hoy no sé cómo interpretar este evento, pero pienso que quería “igualarme” con respecto a lo que el resto ya habían bebido.

Comparo esto con la experiencia que tuvimos Corinne y yo cuando visitamos Imatiña, junto con Panakeshu, Muija, Iyari y Sareja. A todos ellos les ofrecían chicha constantemente, mientras a Corinne y a mí, no. Pienso que esto se debió a que no éramos conocidos, no tenían clara nuestra presencia ahí, y encima éramos *ahuallactas* que no estábamos acostumbrados a tomar chicha. Visitamos dos casas, y en ambas me brindaron apenas una sola vez una moca-hua.

El día siguiente en Imatiña, iban a hacer un evento especial en la escuela. Desde temprano en la mañana, todos ya estaban bebiendo bastante chicha. Nuestra anfitriona principal, Clara, la hermana de Panakeshu, me brindó previo a nuestra partida, dos pilches llenos de *wiski* (mencionado en otras etnografías como “vinillo”, el destilado de la chicha). Fue la primera vez (de dos) que me embriagué durante la investigación.

Fotografía 4.8. Cotidianidad 2



Fuente: Fotografía de Josselyn (2019)
Nota: Naomi y Briana en la *chakra* de sus padres.

Fotografía 4.9. Conversaciones



Fuente: Fotografía de Naomi (2019)
Nota: Karika y Chamarekaw trabajando en *minga*.

4.1.8. Bosquejo de un modo de vida

En resumen, Turikia es una comunidad Sapara pequeña, patrilineal y patrilocal, posee una economía local y comunitaria de subsistencia la cual le ha permitido mantenerse relativa y parcialmente independiente del sistema económico nacional en el tema de alimentación y vivienda. Sin embargo, la necesidad de herramientas, utensilios, ropa, armas y municiones, y gasolina, ha formado una necesidad de ingresos monetarios. La comunicación con otras comunidades y el resto del país es precaria, la radio HF y la conexión a Internet suele sufrir reveses que en ocasiones requiere de repuestos o reparaciones que obligatoriamente se tienen que efectuar en la ciudad o, como en el caso del Internet, que simplemente deja de funcionar y no hay forma de comunicarse con la empresa proveedora ni con Amazon Watch para poder restablecer la conexión. En esos casos, aprovechan algún viaje que se deba hacer a Conambo para acceder al Internet desde allá.

La rutina y labores diarias revelan una vida ligada al campo, la agricultura y la cacería, y aunque estas labores se han modificado con el paso del tiempo, aún se mantienen rasgos que son producto de una tradición y se ligan más a una identidad y modo de vida *runapura* (como revisé con Reeve). Esto en especial por el uso del kichwa como lengua principal, la importancia que tiene la chicha en la socialización, así como la forma en la que ha perdurado la construcción de casas, canoas y herramientas. No presencie la existencia de una posición ni a favor ni en contra de ninguna institución religiosa.

Estos aspectos dan una visión general de cómo es la comunidad de Turikia en este momento (2018-2019), es decir, he procurado aquí sentar la base del escenario en donde los relatos han sido narrados, es decir, la base del contexto de enunciación.

4.2. *Kallari Timpu*

4.2.1. Los talleres y la escuela

En mi segunda visita, cuando llegamos junto con Corinne, socializamos y validamos con la comunidad las actividades que pensamos desarrollar. Una de estas fue un taller de relatos *kallari*. No incluí esta actividad en el apartado metodológico ya que sus resultados y discusión remiten a otros temas que no abarca esta investigación. En todo caso, la describo brevemente

ahora ya que aporta al entendimiento del contexto previo en el que surge el *kallari* que expongo líneas abajo, además de brindarme la oportunidad de describir el tema educativo.

La idea del taller fue provocar las condiciones para que Panakeshu cuente a las y los niños de la escuela los *kallari* que recordara. Mencionada la idea, Panakeshu aceptó voluntarioso en un inicio. Pero llegado el día (habrán pasado unas dos semanas), Panakeshu se mostró desanimado. No lo quise obligar, parecía estar más preocupado por su trabajo diario, sin embargo, aceptó. Fue un lunes, recuerdo. Ya planifiqué el tiempo con el profesor y nos iba a ceder las dos primeras horas de clase. Panakeshu se tomó su tiempo en llegar, pero una vez instalado, dio rienda suelta a su narración y no hubo quien lo detenga. Ahí, frente a todas sus nietas y nietos, narró tres relatos el día lunes, y el martes narró cuatro. Posterior a la narración de cada relato, el profesor hacía un resumen del mismo en español.

“El Profe” Ichawka usaba el español a todo tiempo ya que la escuela está pensada como una institución educativa hispana. Según me contó él, se suele dar un poco de clases de kichwa, pero no es lo que más le interesa a la comunidad, y clases de Sapara sería imposible ya que en la comunidad no existe nadie que hable el idioma. El *pensum* responde a los lineamientos del Ministerio de Educación, así que también imparte clases de idioma inglés, y el contenido de esta y el resto de las materias va de acuerdo a los textos que esta institución emite. La escuela es unidocente y el profesor debe repartir y organizar los contenidos de siete cursos en un solo espacio para las seis horas del día.

Cabe resaltar que la institución no tiene la categoría de bilingüe ni intercultural. Panakeshu me contó que cuando instalaron la escuela, la Dirección de Educación de Pastaza les dio la posibilidad de ser un establecimiento bilingüe. Kaji, papá de Panakeshu, quien era entonces el curaca de la comunidad, decidió que no sea así. “¿Para qué aprender idioma que ya sabemos?, decía mi papá, ese ya hablamos todo el tiempo y sabemos... él quería que enseñen español, que eso no se sabe”, me dijo en una conversación Panakeshu. Es decir, existe una preocupación de que la niñez reciba la instrucción necesaria para poder asegurar, no solo la comunicación con aquel “mundo externo” que viene a ser el resto del país, sino asegurar las competencias que demanda el sistema actual de una persona que ha terminado el ciclo básico de educación.

Lámina 4.2. Taller de relatos *kallari*



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Imágenes del taller llevado a cabo en la escuela de la comunidad.

Ante lo que pude observar en la escuela me han venido numerosas reflexiones que no voy a desarrollar aquí, no solo porque implica desviarme del tema de investigación, sino porque el marco teórico expuesto no basta para analizar esta realidad particular. Pienso que hay fenómenos como este, el educativo, o como el tema de género, que corresponden a otros temas y líneas de investigación, necesarias de abordar para aportar en la transformación de la realidad de lugares como Turikia.

En todo caso, mi propósito ha sido dar a notar que hubo un contexto previo, en el que Panakeshu hizo el ejercicio de recordar relatos *kallari* para contarlos a sus nietas y nietos, y pienso que aquel taller sirvió de mucho para que una noche, nos relate, a Corinne y a mí, un *kallari* que no lo hubiera compartido en clases. A continuación, expongo el contexto de enunciación del mismo y en seguida el relato referido.

4.2.2. La noche del martes

Habrá pasado ya las siete de la noche. Ese día terminó el taller de *kallari*. Corinne y yo estábamos ante la fogata que yo levantaba todas las noches para espantar a los mosquitos. Ella revisaba su computadora mientras yo me ponía a tomar fotos de las estrellas. Me contó en ese momento que, antes de entrar a Turikia, había descargado en su máquina uno de los *kallari* que se presentan en el sitio web selvasapara.com; el relato se llama ‘Lobos de río’,³¹ que es la denominación que en la selva se les da a las nutrias. La narración se encontraba en español con ciertas palabras en idioma sapara.

Corinne empezó a relatármelo cuando, de entre la oscuridad, vimos una pequeña linterna acercándose. “¡Iyari, qué sorpresa!”, dijo Corinne. Llegaba algo apurado, vino a averiguarle sobre la gasolina que estaba interesada en comprarle para poder viajar el día siguiente a Conambo y, desde ahí, tomar alguna avioneta para salir de la selva.

Ambos conversaron brevemente sobre esto y acordaron la compra. Iyari estaba algo apurado, sin embargo, Corinne le dijo, “Mira, le estaba leyendo a Ramiro un relato sapara”. Le explicó que el relato era de Llanhamacocha, Iyari se interesó mucho aunque estaba muy apurado, ya era de noche y quería volver a su casa con su esposa e hijas. Sin embargo, Corinne lo convenció de quedarse y escuchar el cuento.

³¹ El sitio web es producto de un proyecto artístico-pedagógico y el trabajo de investigación que implicó se lo llevó a cabo en la comunidad de Llanhamacocha. Enlace: <http://selvasapara.com/cuento-lobos-de-rio/>

Así lo hizo, juntos escuchamos el relato. Iyari se quedó pensativo, pero no comentó nada y se retiró. Aticé por última vez la fogata a que soltara humo mientras conversábamos sobre cualquier cosa con Corinne. Habrá pasado menos de una hora y decidimos ya dar por finalizada la noche. Yo entré a mi carpa y empecé a cambiarme para poder dormir, Corinne se alistaba para entrar a la suya.

De pronto, escuché de nuevo a Iyari, había vuelto. Corinne, que estaba aún fuera de su carpa, le preguntó qué había pasado. “Le conté ese cuento a mi papá... él dice que no es así, que no hay cuentos sobre los lobos. Me contó otro que tiene lobos... Dice para que vayas y le leas ese cuento, él quiere escuchar”. Me cambié lo más rápido que pude, tomé mi grabadora y cámara, y salí tras de ellos.

En la casa estaban Panakeshu y Muija sentados cerca de los leños aún humeantes de la cocina. Tzila y Wayra estaban alejadas, al otro lado, viendo un video en la *laptop* de la comunidad junto con Sareja. Corinne se acomodó con su computadora entre Muija y Panakeshu, y se preparó a narrar el cuento. Iyari estaba apurado de volver a su casa, sin embargo, ya que Corinne y yo lo necesitábamos para que nos ayude en la traducción a kichwa del relato, negociamos con él y así cedió a nuestra petición.

El relato fue leído por partes para facilitar su traducción. Hubo polémica por las palabras en Sapara ya que no eran reconocidas por Iyari ni Panakeshu, y algunas, más bien, fueron corregidas. Ninguno de los dos son saporahablantes, sin embargo, conocen algunas palabras y frases que les fueron enseñadas por sus abuelos. Además, de lo poco que pude entender de los comentarios que hacían en kichwa, Panakeshu no paraba de preguntarse por qué están en castellano esos relatos si se supone que son Sapara.

Al finalizar el cuento, Panakeshu dijo que la historia le parecía inventada, porque “no es lo que contaban los abuelos”. También no entendían por qué el relato habla de “huevos de serpiente”, traducido como “*amarun lulunda*”, si las serpientes no ponen huevos, “ellas salen ya reventando, como del perro”. Esto me costó comprender, pero fue ya cuando volví a la ciudad que indagué un poco y, en efecto, las boas (como la anaconda) que son las serpientes de su selva, las *amarunguna*, son una especie que no pone huevos, las crías salen ya desarrolladas envueltas en placenta.³²

³² Esta observación se desarrolló hacia el final de la noche, después del relato *kallari* de Panakeshu y de su consecuente traducción por Iyari. A partir de esa observación, Iyari contó ampliamente sobre que esas boas

Fotografía 4.10. Relatos nocturnos



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Noche de luna y relatos en casa de Panakeshu. *De izquierda a derecha,* Corinne, Muija y Panakeshu.

En medio de la discusión, Panakeshu cuenta algo en kichwa, cosa que enseguida nos tradujo Iyari:

El hombre que convirtió en lobo, no es así la historia. Los grandes, poderosos *banku, shimano*, de lo que tenían mucha sabiduría... ellos escogían una persona y le empujaban al río. Dicen: “Usted que vas a rodear aquí al mundo”. Diciendo así le empujaban al río y se convertían en lobo, dice. Esa únicamente es la historia que hay, dice, del lobo... que conversaban los antiguos *saparas* aquí en el territorio.

En ese momento, Iyari dice que hay otra historia más que sabe Panakeshu, y la va a contar en kichwa. Este es un *kallari* que brotó de esta interacción, y es el que voy a narrar a continuación. Hago aquí el ejercicio de procurar mantener las sonoridades del relato original en kichwa narrado por Panakeshu, a la vez que ser fiel con lo traducido por Iyari. Los comentarios explicativos de Iyari los coloqué entre paréntesis.

4.2.3. “*Sapara historiaga shukmanda...*”

Ha habido un hombre, ha sido... lo que dicen en castellano, “casado”, ha tenido su esposa. Y una cierta noche se ha ido a quemar *ukui* (es una hormiga que se quema aquí a la madrugada para comer... hormiga voladora) cerca a la orilla de un río.

Él estaba ahí sentado esperando que salgan del hueco las hormigas. Entonces, uno de esos sapitos que saben cantar *kaka kaka... kaka kaka*, sapito verde, bien pequeñito es, *kaka kaka kaka kaka*, estaba cantando en un árbol. Él se queda escucháaando, y dice, “Cómo fueras una mujer (pero una mujer convertida en gente) para botarte violando”, ha dicho. Él estaba diciendo así pues. Ya, ahí se queda echado, se queda durmiendo, dice. Y en una de esas, se despierta el hombre.

Despierta y se encuentra a una mujer liiiinda pero linda. Linda, linda. El hombre le pregunta “¿Usted quién es?”. Y la chica dice “¿A mí me estabas diciendo así que te voy a botar violando?... y ahora viórame”, ha dicho. Entonces, él, ya pues, como ha estado ya... de antojo de hacer, le ha dicho “Ya pues, de una”.

recién nacidas “son personas”, y cómo usaban la placenta para hacer “sígueme sígueme” y sus efectos. Además de comentar que esa práctica ya no se desarrolla: “como son civilizados, recién no más ya casi no están haciendo esas cosas ya están civilizando, por tema de educación, porque antiguamente robaban así [a las mujeres], pues”.

Ahí se desnuda y, *pak*, ha tenido una chepa grande, una chepona ha sido (aquí estamos entre mayores no más, ¿no?). “¿Y ahora esto?”, dice él. “¡No, no me hagas por aquí!... ¡Acá, acá!”, aquí también ha tenido otra chepa. “Acá, hágame acá... acá si te alcanza tu pene, en la otra no me vas a hacer alcanzar”. Él no ha hecho caso, “Aquí mismo quiero, aquí es más grande, aquí quiero”.

Entonces él se mete ahí, y apenas mete, *ipak!*, el sapito le agarra en mano y se salta al árbol. *Kaka kaka kaka kaka*. Se salta y se ha ido para arriiba jalando el pene. Ese rato el árbol se ha crecido aaaalto, pero bieeeen alto. Él se ha quedado de piernas abiertas, mirando asustado pues, qué es lo que va a pasar. Y se ha iiido jalando, *tiririririri*. Ya subiendo, largo, largo, hasta punta del árbol, *iwat!*

De ahí dice que suelta el pene, *plupluplupluplu*, *ituk!* Abajo, dice, cae. Se ha quedado ahí un montón de pene. Entonces él, ¿cómo va a regresar a la casa?... Y ha sido pesado, muy, muy pesado. Ha sido montón. Él asustado se ha quedado ahí echado. Enfermo, ya a punto de morir.

Entonces, uno de esos dice que viene bufeo³³ de río abajo. (En ese tiempo ha sido hombre también bufeo, han sabido convertir en hombre, en gente). Llegan dos bufeos y dicen, “Oiga hermano, ¿qué te pasó?, qué pena”, han dicho. Él ha dicho apenado, preocupado, “Ayúdenme... ayúdenme a solucionar esto”. “Lo lamentamos, nosotros no podemos hacer estas cosas, no somos para esto... los que saben esto son los lobos”³⁴, ha dicho. Los lobos, dos hermanos estaban abajo, ha dicho, ahí en la *cocha*. Ahí ellos estaban cazando bastantes peces. “Ya mismo han de llegar”, le dicen pues al hombre, “... por aquí mismo van pasar, esperarás no más”, han dicho, “nosotros nos vamos río para arriba... ya mismo van a venir”, entonces los bufeos se van.

Despuéees de un rato que vienen sonando esos lobos, *grrrrrr*, (siempre saben ser así, *grrrrr*, *arrrrr*, dicen ellos). Vienen así subiendo del río ababajo, vienen. (Buefo mismo creo que fueron a avisar a lobo para que vengan curar al hombre, creo... yo me imagino así, ¿no?). Los lobos vienen justamente donde estaba ese hombre. (Los lobos también antiguamente han sabido convertirse en gente). Han sido dos hermanos jóvenes. Dicen, “Oye hermano, ¿qué te pasó?”. Preocupado ha dicho, “Ayúdenme, denme solucionando esto”. “Bueno”, han dicho, “Nosotros vamos a dar solucionando. Esto es facilito”.

³³ Delfin de agua dulce.

³⁴ Nutrias.

Fotografía 4.11. La noche



Fuente: Fotografía del autor (2018)

Nota: Noche estrellada en Turikia, una media luna a mis espaldas es la que ilumina apenas el follaje.

Entonces, ellos dicen, “Primero, tiene que cerrar sus ojos”. Ahí cierra, se tapa con su mano ahí. Hasta eso ellos han estado midiendo acá qué porte tenía mismo, qué porte tenía el hombre su pene. Ellos han medido, han dibujado bonito, con todo, tal como tenía, ellos *trak*, le cortan. Le cortan ahí y le dejan ahí. “Abra sus ojos”, le han dicho. Abrió y el pene ha estado como tenía antes. El otro resto se ha quedado amontonado.

Entre hermanos se conversan, “Ahora sí, busquemos bejuco para tejer canasta”. Buscan y hacen una canasta como porte de un quintal, otra de dos quintales. Le cortan midiendo ese pene, *trak trak trak trak trak*, le cortan. Y sigue llenando el otro hermano ahí en la canasta. Lleno, y el otro también en la canasta grande, lleno, lleno. Y ahora han dicho, “verás, ahora... por su pene va a haber boa en todo río, en todo río... vamos a botar un pedazo de tu pene, verá lo que va a convertir... de aquí va a convertir *purawa*, boa negro, boa de monte (ese *kukumbi* que decimos), *туруamarun*”, dicen, “todo ese tipo de boa, ¡va a salir de tu pene!”.

“Verás, ahorita vamos a botar un pedazo”, *pac*, le botan en el río. De ahí se ha ido, *juiiug*... nadando así, una boa tremeendo se ha convertido. Primero se ha convertido en una boa negro, pero graaaaande... se ha ido nadando así, largo. De ahí le botan otro, *purawa*, así mismo se ha ido; graaande. Otro, *туруamarun*, y así mismo. Otro, *kukumbi*, así mismo. Y todo eso le sale en vista del hombre, por su pene. (*Panakeshu interrumpe para aclarar algo en kichwa*. Eso me olvidé, anguila también, pez eléctrico, ese también se ha hecho del pene).

Entonces, el hombre observó todo, se queda asustado. “Bueno, ahora sí hermano, nosotros vamos río para abajo, vamos a llegar hasta Marañón, hasta Huallagas, hasta cabeceras de los ríos... todo río le vamos a repartir estos pedazos de su pene, y en todo río va a quedarse boa”. Se embarcaron en canoa y se fueron, dice, los dos hermanos, ríioo abajo, repartiendo esos pedazos de pene, convirtiendo en boas.

Hasta reaccionar, el hombre quedó sentado. La esposa estado triste al mismo tiempo enojada. La señora se ha ido a avisar a los familiares, a otros vecinos, pero en ese tiempo como los sáparos eran bravos, dicen que, “Ahí que se muera no más”. Pero primera vez la señora ha venido a ver, “¿por qué no asoma mi marido? Ya es hora de venir”. Entonces se ha ido a ver y ha estado con ese montón de pene. La mujer cabreada se ha ido a la casa. (Qué va a hacer, pues. Cómo va llevar así montón). Ella se va avisar. Pero han dejado ahí que se muera, no más.

Fotografía 4.12. Curaka



Fuente: Fotografía del autor (2019)
Nota: Retrato del curaca, Panakeshu.

Como le salvaron los hermanos lobo, regresa normal a la casa. Y ahí la mujer se asusta, y ha dicho, “¿Quién te convirtió otra vez en hombre?”, (en hombre sano, así normal, pues). Entonces, los lobos han dejado aconsejando, “Prohibido avisar. Si tú avisas, te mueres”. (Eso ya sería con poderes de los hermanos lobos, ellos mataban, pues. Se moría por sí solo ese hombre si avisaba). La señora preguntaba... y él nunca aviso. Y se quedó a vivir con su familia.

Después de unos tiempos, él se ha ido a pescar para abajo. Ahí dice que ha encontrado a los lobos, a los dos. Ahí le han dicho, “Bueno hermano... por su pene se quedaron ahora boas en todos ríos... ¡Está peligro!... Boas braaavos están ahorita, boas buenos... ¡bravos!, boa del agua, del monte, del pantano, en todo lado están las boas. Ahorita se queda peligro en los ríos”.

Cuando no hubieran hecho así los hermanos lobos, no hubiera hasta ahora las boas, dice. Por el pene de ese hombre hasta ahora hay boa, dice. Así pasó.

4.3. Conclusión

En este capítulo he procurado brindar una descripción sobre Turikia y así dar un contexto de enunciación base para dar una idea general de cómo es la comunidad al lector, es decir, he descrito el campo de esta investigación. Siguiendo a esto, he presentado un relato que refiere al espacio-tiempo mítico (*kallari timpu*), donde parte de sus personajes son seres que mutan entre formas humanas y no-humanas, además que en este relato en específico se cuenta sobre el origen y dispersión de los diferentes tipos de serpientes en la selva. También está la breve explicación sobre el origen o transformación de ciertos humanos en nutrias (lobos) por parte de los antiguos shimano.

Versiones similares de este relato se encuentran en otros pueblos, especialmente en kichwahablantes amazónicos (referirse a Alvarado 2018, 30-32), sin embargo, la particularidad de este radica en especial en la referencia que hacen a su geografía circundante (los ríos Conambo, Marañón, Huallagas, los cerros), en la mención de sáparas que fueron parte de la población del sector, y también en la presencia de bufeos (delfines rosados) y lobos de río (nutrias), quienes no poseen las mismas cualidades que sus contrapartes kichwas, y sobre

todo, el tema de la diseminación de diversos tipos de serpientes (boas) por todos los ríos de la región hasta el Marañón.

Aunque el contexto de enunciación de la mayoría de *kallari* fue provocado por el taller que llevamos a cabo con Corinne, este fue en parte responsable de una enunciación y un contexto de narración que ninguno de los dos esperaba. La licitación del cuento que llevó Corinne fue el detonante principal, llevando a que nuestros interlocutores, especialmente Panakeshu, indaguen en su memoria y contrasten la narración expuesta con otros cuentos *kallari* pertenecientes a su bagaje.

Dentro de este contexto, el único elemento que remite al concepto de memoria ritual es la noche. “En cualquier parte de la Amazonía, la noche se presenta como el momento propicio para la educación, la transmisión de los relatos y de los mitos, ya que los conocimientos se adquieren y se incorporan durante las horas nocturnas” (Bilhaut 2011, 46). Es así, que el acceso a este *kallari* no hubiera podido darse en otra hora del día.

Además de esto, en la escucha diferida que realicé de la grabación en kichwa de este relato, pude notar que Panakeshu hacía referencia en la historia a nombres de sapara antiguos que habían habitado en Turikia (entre estos Akameno, Kaumetano, Gaetano, de los que pude distinguir), específicamente en la parte en la que la esposa del protagonista busca ayuda recurriendo a otros sapara del lugar. Es decir, desde la voz de Panakeshu, este relato se llevó a cabo en Turikia. Es así que, a través de la intertextualidad, el *kallari* conecta seres de este *timpu* con otros de espacios-tiempos distintos, tejiendo así una polifonía en la narración que da cuenta de la superposición espacio-temporal. Pero, por sobre todo, da cuenta de una conciencia histórica, ya que ata a Turikia, su paisaje y personajes históricos, con el relato mítico del origen y dispersión de las serpientes de la selva.

Fotografía 5.1. Lichi caspi



Fuente: Fotografía del autor (2018)

Nota: *Lichi caspi* en la casa de Paraja, látex similar al obtenido del árbol de caucho.

Capítulo 5. El caucho, Santa Rosa y la guerra del '41

En el capítulo anterior hablé sobre cómo tuvimos acceso a los *kallari timpu* en Turikia. Fue necesario provocar las condiciones a través de un taller con el curaca y las y los niños de la comunidad para lograrlo. Además, con ese contexto, junto con lo fortuito y contingente, se tuvo acceso al relato sobre el origen de las boas que quedó registrado en el capítulo anterior.

En este apartado, en cambio, presento relatos cuyo acceso fue distinto. Para estos, la observación participativa fue una herramienta básica que me permitió conocer vivencialmente los puntos de enunciación, es decir, desde dónde se relatan estas historias. Es claro que la observación participativa permite crear un contexto de confianza y empatía entre el investigador y el informante que habilita al primero a tener acceso a las memorias del segundo (el famoso *rapport*). Pero esta visión puede caer en un funcionalismo y en un posible uso no (muy) ético de las y los interlocutores. Por esto, creo que la observación participativa es más necesaria para compartir el punto de enunciación de las y los interlocutores, y así comprenderlo. Con esto no se obtiene un acceso “en sí” a las memorias, sino que habilita la reconstrucción compartida de las mismas, se presentan así categorías nativas y a su vez se generan nuevas variables condicionantes en el ejercicio mutuo de traducción, tanto de kichwa a español como del marco conceptual nativo al del investigador. Esta interacción permite ampliar la mirada, reubicando y revelando a los relatos como algo vivo, inserto, interconectado y orgánico en y con la sociedad estudiada.

En este capítulo, me centro en los relatos que remiten en mayor grado al segundo espacio-tiempo que he llamado *caucho timpumanda* (tiempos desde el caucho). Delimito a estos relatos en tres temáticas: la época del caucho, la epidemia en Santa Rosa, y la guerra del '41. Estas tres involucrarían un periodo entre finales el s. XIX y la década de 1940. Es así, que se subdivide en estas tres secciones el presente capítulo.

5.1. Los tiempos del caucho

5.1.1. Una mañana de octubre (prólogo)

16 de Octubre 2018, Turikia: Aquella mañana había descendido una neblina espesa sobre la selva, ocultando tras una cortina blanca todo lo que se encontrara a unos diez metros de

distancia. Habrán sido las 7:00 y el sol comenzaba a elevarse convirtiendo lentamente esta cortina a un tenue amarillo. En aquella estadía me acompañaba Natalia Pineda, pedagoga y antropóloga interesada en temas amazónicos.

Nos dirigíamos por la pista de aterrizaje de Turikia hacia su punta, a un camino que terminaba en el río Conambo, frente a la entrada a la casa de Paraja. Nos esperaba ella, su hijo, Jaime Raúl, presidente de la comunidad en aquel entonces, y el desayuno de aquel día. Cuando llegamos, el sol se estaba encargando de disipar la neblina. Un estofado de saíno con yuca, junto con un té de hierbaluisa, nos llenó los estómagos. Para aquella semana no había planeado ni preparado ninguna metodología de investigación. Mi intención fue enteramente conocer a la comunidad y evaluar la posibilidad de llevar a cabo mi campo.

Sin embargo, cuando nos presentamos ante todos el primer día que llegamos, nos plantearon ya realizar “entrevistas” durante esa semana. No había necesidad para negarse, lo vimos como una posibilidad para empezar a conocer a la gente, además de discernir mejor si mi tema era consecuente con la necesidad y realidad de la comunidad. Es por esto que aquel día Paraja estaba lista y dispuesta para ser entrevistada.

Este tema de las “entrevistas” me molestaba un poco, a pesar que vengo del campo de la comunicación social, me sentí esa semana más en el rol de un periodista que de un antropólogo. Lidié con esta incomodidad procurando no dirigir las preguntas y dejando que la persona hable sin restricción. Pienso que este “esquema” colaboró a que en mi segunda visita, se entablen más conversaciones antes que entrevistas formales. De todas formas, lo que ocurrió con Paraja no puedo catalogarlo como una entrevista formal.

Ella solo habla kichwa, así que Jaime Raúl nos ayudó con la traducción de las preguntas y respuestas. Ya que esta conversación fue grabada, en mi segunda entrada aprovechamos con Corinne refinar la traducción con “El Profe” Ichawka, quien demostró ser muy valioso en esta tarea y, motivo por el cual, decidimos con Corinne solicitar su ayuda en la traducción de casi todas las grabaciones en kichwa que levantamos en campo.³⁵

35 Dentro de mi presupuesto apenas constaba una pequeña suma para traducciones, lamentablemente eso tuve que dirigirlo a otros gastos más urgentes y no pude destinarlo a Ichawka. Sin embargo, con Corinne, quedamos de acuerdo en reunir una suma representativa para él, la cual le fue entregada en la ciudad de Puyo semanas después de haber salido de campo.

He comenzado con estos antecedentes alrededor de Paraja ya que ella fue quien dio una narración más compleja sobre la época del caucho en relación al resto de interlocutores en campo, sin embargo, no excluyo a estos últimos. A continuación, presento una síntesis de lo que se recuerda de esa época, y finalizo con lo relatado por Paraja.

5.1.2. Caucho, “peruanos” y *pumaguna*

Es bastante sintético el recuerdo de aquellos tiempos. Alberito, uno de los informantes de mayor edad, cuenta que los sapara trabajaban bastante en el negocio del caucho. Dice que, en ese entonces, los sapara buscaban los árboles de caucho (cuyo nombre en sapara es *kutsato*) y colocaban hojas en su base, hacían un tajo en la corteza y recolectaban lo que brotaba del mismo en las hojas, esperando que todo lo que saliera se secase. De ahí, se enrollaba el producto seco y se hacía un bulto. Ellos llevaban a vender este bulto a comerciantes que venían de Perú.

Según Malako, hermana mayor de Alberito, el comercio del caucho se acompañaba con la venta de pieles de animales salvajes (saínos, guanganas). Los sapara bajaban con estos productos a la cabecera del río Tigre, lugar hasta donde subían los grandes barcos peruanos. Ya que estos eran demasiado grandes para subir por el Conambo, los “peruanos” (como se llamaba a los comerciantes que venían del vecino país) navegaban río arriba en lanchas para comerciar. La primera pareja de Malako, así como su papá y abuelos, trabajaban en este negocio. Panakeshu y Paraja también dijeron algo similar, que su papá y abuelos sabían trabajar en lo del caucho y lo comercializaban en Perú.

Paraja, Panakeshu, Malako y Alberito dicen que además del caucho sacaban dos productos similares de las cortezas de otros árboles: *lichí caspi* y balata, este último de un árbol que tiene hojas rojas. Estos dos también producían látex similar al caucho, pero no eran tan cotizados. Panakeshu dijo que le daban uso como “chimbuzo” (es decir, para prender y mantener candela), y Paraja contaba que con estos productos también “cosían” la ropa cuando esta se rompía. Otro uso lo mencionó Chamarekaw, que hasta la fecha lo emplean para lacar e impermeabilizar mocahuas, tinajas y otros tejidos de barro; esto me lo contó uno de los días en que se encontraba tejiendo, puliendo y pintando este tipo de utensilios.

Fotografía 5.2. Abuela



Fuente: Fotografía del autor (2018)

Nota: Retrato de Paraja.

A Alberito le contaban que los “peruanos” venían a hacer trabajar a los sapara “como esclavo... como ellos no sabían nada, les ordenaban. Los peruanos eran como patrones”. De esto último que cuenta dice que él no recuerda (es decir, no lo atestiguó), pero que sí se acuerda que mestizos de Montalvo llegaban al territorio y que tenían el mismo proceder: “como patrón hacían trabajar todo el territorio... a veces pagaban, a veces no”. Él recuerda solo un nombre de esa época: Sergio Castillo,³⁶ de Montalvo, era el “patrón” que hacía trabajar estos productos en aquella época.

Dicen que la ropa era con lo que más se intercambiaban estos productos. Según Panakeshu y Alberito, antes de esta época, todos se vestían con “puro llanchama”. Paraja y Malako cuentan que además de ropa también pagaban con machetes, hachas, ollas, cuchillos, armas de fuego, cartuchos y pólvora, entre otras mercancías.

Cuando con Paraja hablamos sobre todo esto, ella dijo que en los lugares donde se encontraban estos árboles de caucho y balata siempre hubo bastantes tigres.³⁷ Ella dice que en esa época había “bastante peligro... bastante tigre... no podían andar mujeres solas porque el tigre [las] comían”. Cuenta que para extraer el caucho, hombre y mujer sabían adentrarse bastante en la selva para poder encontrar estos árboles. “Sabían andar solitos en parejas... por eso sabían comer”, y que los “patrones sabían ir a buscar cuando no aparecían, y encontraban que les habían comido el tigre”.

Cuando hay bastantes árboles de caucho, hay tigres grandes... *huagrapuma*... esos llegaban a la casa y podían acabar todo, todo. Como los sáparos antes solo sabían andar con lanzas no más y bodoquera, por eso cogían y sabían comer. Por eso fueron terminando poco, poco... *pumaguna*, *huagrapuma*, *yanapuma* sabían llegar y comían todo, hacían desaparecer familias enteras, no dejaban ni rastro, ni hojas ni nada, de lo que usted ha caminado come hasta las hojas que están en el suelo (Entrevista con Paraja, trad. Jaime Raúl, octubre 2018).

36 Sobre este personaje también nos conversó Iyari en un recorrido que realizamos en canoa, donde los recuerdos y temáticas se sumaban y expandían. Dijo en un inicio que a él le contaron que sapara y waorani eran hermanos, que compartían el mismo territorio, luego los españoles separaron en achuare, kichwas, andoas... y aquí se detuvo. Dijo que quieren eliminar nacionalidad andoas: “en corte está así... porque perdieron su cultura e idioma. No hay historia, no hay lengua, no hay un abuelo que hable el idioma de Andoas, hay solo un mestizo que por interés económico quiere desaparecer andoas en Montalvo”: Franklin Castillo, quien estuvo en elecciones para presidente de la junta parroquial, hijo de Sergio Castillo, quien “estudió a los andoas, y aprovechó a los sapara para sacar caucho, copal y vendió al Perú. Con esa plata los hijos estudiaron. ¿Producto de quién estudió?... de los sáparos. Ese recuerdo dejó... Con esa plata compraba ganado. Qué bueno hubiera sido que haya hecho estudiar a los sáparos... Como nadie reclamaba”.

37 En general, en la Amazonía ecuatoriana, los pueblos nativos llaman “tigre” a los diferentes felinos salvajes que habitan la selva. Este término es usado ampliamente en Turikia cuando se habla en español, mientras que en kichwa se usa el término *puma*. En el resto de la tesis, uso estos dos términos como sinónimos.

Fotografía 5.3. Muerte



Fuente: Fotografía de Helen (2019)

Nota: Venado cazado durante la noche.

Los *pumaguna* fueron encerrados por los *shímanos* bajo tierra para acabar con este exterminio. Según Paraja, la desaparición de tantas familias por los tigres junto con la presencia del destacamento militar que se ubicó a orillas del Conambo, cerca de Turikia, redujo el interés de los “peruanos” por el caucho. La explotación y comercio del caucho, balata y *lichi caspi* con la frontera se detuvieron con la Guerra del ’41.

5.2. Santa Rosa del Conambo

En lo que respecta a la historicidad de esta zona del territorio Sapara, los relatos sobre lo ocurrido en el asentamiento conocido como Santa Rosa son referentes previos del inicio de lo que en campo llaman la “desaparición de los antiguos sáparos”. Las versiones recabadas varían en ciertos detalles que desarrollo a continuación. Inicio con lo narrado por Malako y Alberito, y continúo con Panakeshu, Kiawka y “El Profe” Ichawka. Antes de iniciar, recuerdo aquí lo mencionado en el tercer capítulo: la misión dominica de Santa Rosa de Conambo fue fundada en 1902, sin embargo, no existe una fecha clara de su ocaso.

5.2.1. Los hermanos Malako y Alberito

1 de febrero de 2019, Conambo: Un ambiente húmedo y tibio se filtraba por la carpa. Era una nueva mañana, la primera de mi segunda visita a territorio Sapara. No estaba en el lugar que había planeado, tampoco en el contexto que me esperaba. El día anterior habíamos llegado junto con Corinne en vuelo directo a Turikia. Nos recibió Chamarekaw, su esposo Ichawka, junto con sus hijas. Dejamos las cosas en casa de Patawka y en seguida esta familia nos llevó río arriba hacia la comunidad de Conambo. Había un evento proselitista ya que se acercaban las elecciones a Junta Parroquial, y Patawka era candidato que estaba a cargo de este evento.

Sin embargo llegamos muy tarde. No logramos subir hasta el centro de Conambo ya que nos encontramos con otras dos canoas de familiares de Chamarekaw que ya estaban regresando del evento. Anochecía en aquel momento y nos ofrecieron hospedaje en una casa cercana. Armamos la carpa de Corinne (la más grande) y compartimos espacio para pasar la noche.

Es entonces que la mañana siguiente se presentaba incierta para mí. Yo estaba impaciente por volver a terreno conocido (Turikia), pero recordé que en este campo el tiempo pasa de otra

manera, así que debía ser paciente. Ya cuando nos despertamos con Corinne, ella me dijo que había visto temprano salir a una pequeña anciana, se desplazaba con dificultad con una muleta vieja de madera. “Tenemos que entrevistarla”, me dijo. Yo accedí, no lo tenía planeado pero era una excelente oportunidad para indagar fuera del territorio de Turikia.

Ya desayunando la vi. Apenas encorvada, flaca, de piel morena oscura y arrugada, con el pelo lacio entre plateado y cano, y con una expresión entre seria y brava en su rostro; era Malako, una de las últimas ancianas saporahablantes. Estaba sentada conversando con su nuera y Chamarekaw. Corinne y yo decidimos pedir permiso para que nos concediera un tiempo. Así me enteré que nos encontrábamos en la casa de su hijo, Basilio, y, para nuestra suerte, ella estaba en su último día de visita, iba a regresar ese día a su casa que se encuentra al otro extremo de Conambo. Malako solo habla kichwa o Sapara, así que solicitamos a Chamarekaw que nos colabore con la traducción de las preguntas y respuestas.

Malako nos contó que su lugar de nacimiento fue cerca de Santa Rosa, sus papás tenían una casa “arribita” de donde estaba la misión. Dice que cuando era aún pequeña, entre cuatro y seis años de edad, toda su familia huyó de aquel sector por los rumores de que iba a darse una guerra. Santa Rosa se ubicaba en la zona que llaman “Tigre” y hace referencia a un área amplia donde los ríos Pindoyacu y Conambo desembocan formando el río Tigre, punto actual de frontera entre Ecuador y Perú.

Ella y su familia subieron río arriba hasta el sector Palma Conambo, llamada así la cabecera del río del mismo nombre. Malako cuenta que en este sector vivían familiares y que tenían un tambo. Cuenta también que casi todos sus familiares (por parte de su padre) se quedaron del lado peruano y nunca más pudo visitarlos ni saber de ellos. Es muy probable que su hermano menor, Alberito, haya nacido en esta época.

10 de febrero de 2019, Imatiña: Habíamos salido a las 7:00 de Turikia, recorrimos río abajo por ocho horas hasta llegar a la comunidad de Imatiña. Nunca me quedó claro si nos esperaban o no. Hablo específicamente de Corinne y yo, a Panakeshu y Muija los esperaban. Llegamos con ellos, Iyari y Sareja. Nuestro propósito era conversar con Alberito, otro de los últimos ancianos saporahablantes, y personaje que había crecido en Turikia. Desarrollaría ampliamente aquí las diversas experiencias que tuve en este viaje y visita, pero se me irían páginas sin llegar al tema que me atiene. Por eso, me centraré en Alberito.

Fotografía 5.4. Malako



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Retrato de Malako.

Lo encontramos sentado en una pequeña casa a la orilla del río, rodeada por una amplia *chakra* plana, llena de árboles de yuca. Estas plantas ya rebasaban el alto de una persona y formaban un pequeño bosque alrededor. Su pareja, Clara Ruíz, estaba en la cocina, sus nietas la ayudaban, y algunos nietos rondaban por ahí, los más pequeños jugando. Alberito no esconde diferencias con su hermana, físicamente son muy parecidos y a simple vista parecería que poseen la misma edad. Alberito casi no se movía, pasó todo el tiempo sentado en el mismo sitio. Moreno, arrugado, con el pelo aún negro y poquísimas canas. Sonreía despacio y leve, nos veía con algo de recelo. Noté que averiguaba por nosotros y pensé que Panakeshu le explicó bien nuestro propósito ahí. Sin embargo, no fue hasta la noche que, con la ayuda de su ahijado, Iyari, como traductor, pudimos explicarle con detalle quienes éramos junto con nuestras intenciones.

A pesar de la precariedad de su casa, poseían una pequeña placa solar que les dotaba de energía eléctrica, suficiente para encender un foco que, colgado en medio del techo, iluminaba apenas aquel espacio. Durante mi estadía en Imatiña me restringí de tomar fotos. No había llegado a un acuerdo amplio con la comunidad y no había tiempo de hacerlo, así que, por ética y respeto a ellas y ellos me limité a levantar poquísimas imágenes que no involucrasen a ninguno de sus habitantes.

Oscurecía ya, eran cerca de las 18:30 e iniciamos la conversación que se extendió hasta ya bien entrada la noche. La voz ronca y apagada de Alberito delataba que tenía otro tipo de pronunciación en su kichwa, a diferencia de Malako. Aunque ambos son saparahablantes, en el caso de Alberito, mi impresión es que su pronunciación tiene dejes sapara.

Alberito contó que nació en Masaramu, refiriendo no a la comunidad (por cabecera del Conambo) sino al río homónimo ubicado en el mismo sector. Él cuenta que cuando era pequeño, junto con su familia, se había trasladado a Santa Rosa. Difiere en este punto con el relato de Malako, quien asegura no haber vuelto más a aquel lugar, sino que habrían descendido por el Conambo (cuando ella tendría unos 16 años de edad) hacia Turikia para quedarse a vivir allí.

En la única ocasión que pudimos conversar con Malako no desarrolló ningún relato sobre la desaparición de Santa Rosa. Como mencioné, ella sólo habló de los rumores de la guerra

que, Corinne y yo, intuimos se refiere a la de 1941 entre Ecuador y Perú. En cambio, Alberito dice acordarse sobre Santa Rosa y la epidemia que la azotó. Dice que mucha de su familia murió allí, incluido su abuelo de mismo nombre, Alberto. Escapando de la epidemia, llegaron a Turikia. Ambos hermanos cuentan que en Turikia vivieron junto con un “antiguo sapara” llamado Marcelino a quien le gustaba mucho cantar. Esto lo hacía en idioma sapara, ya que era la única lengua que hablaba. Marcelino cantaba siempre, y especialmente en las chichadas. Esta costumbre, según Alberito, llegó a molestar a algunos *shímano* despertando así su ira contra Marcelino. De ahí que se dice que algún de ellos lo debió haber matado.

5.2.2. El fin de Santa Rosa

Alberito cuenta que la epidemia desatada en Santa Rosa fue producto de enfrentamientos entre shamanes, quienes desataron enfermedades que acabaron con toda la misión. Ya que tuvimos una sola oportunidad de conversar con él, me quedaron algunas dudas sin responder, mismas que con el tiempo se multiplicaron, y dado que me fue imposible volver a Imatiña,³⁸ acudí a Panakeshu para indagar más en la epidemia que borró a Santa Rosa del mapa.

Panakeshu cuenta que su abuelo, Loberto (sobre quien hablaré más adelante), le contó sobre lo que pasó en Santa Rosa. Dice que allí vivían bastantes personas, “como 200, puro napo... napo y achuar... shiwiar”. Dice que el cura reunió a toda esta gente exclusivamente para trabajar en la extracción de caucho en ese sector (además del resto de productos que mencioné en el anterior apartado). “[Un día] comenzaron a pelear, entre brujo ahí”. Es entonces que se detona una guerra shamánica, “con *kiyumbu*, lo que dicen fiebre amarilla, con eso han muerto un día como cinco personas, de ahí ya siguiendo, siguiendo... como tres semanas ya estaba [así] toda gente”. Murieron todos, el único sobreviviente fue el Padre Elías, cura de la misión.

Loberto le contó que así se acabó Santa Rosa, quedó “hecho cementerio” todo el pueblo. Todos los muertos “hecho loma de aquí... hasta casa de Alcides” (señaló distancia de 500m aprox.). “¡Pobre cura, qué sufrió!... Hasta perro murió, hasta pepa³⁹ contagió, comido mono, hasta mono caía muriendo”. Mucha gente subió río arriba por el miedo de contagiarse y morir.

³⁸ Como mencioné, es un viaje de ocho horas (aprox.) solo de ida, río abajo en canoa. Mi combustible se agotó y el dinero no me alcanzaba para adquirirlo en campo.

³⁹ “Pepa de monte” refiere al cacao y otros frutos (como morete o chonta) de este sector de la Amazonía.

Fotografía 5.5. La casa de Alberito



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: La casa de Alberito y la *chakra* de yuca que la rodea.

Dice también que en ese entonces vivían “ya puro sáparo” en esta parte arriba del río, y que algunos *shímano* bajaron para “soplar” y tratar de curar el mal. Dos “brujos” murieron en el intento, otro “más duro” sopló y al parecer venció aquella “maldad”. Aun así, nadie volvió al lugar. “Cuando otros han entrado como de... de Arajuno, rapidito ya comienzan a enfermar”. Cuenta también que en esa parte del río nadie se detiene, ni para pescar ni cazar; quien se queda a dormir por allí, incluso cerca, ya al día siguiente están enfermos.

Panakeshu me dijo que en Santa Rosa no hubo sapara, todos vivían subiendo por el río Conambo, “leeijos, leeijos”, dispersos por el territorio, “vivían arriba del cerro... otro alláaa, y otro por allá (señalaba distintos cerros)... bastante sáparo, así vivían antes”. Me contó que sí tenían casas (circulares, altas), pero que no eran acostumbrados a quedarse en una sola, que pasaban andando por el territorio, también que eran “bravos... no podían acompañar así, entre familia”⁴⁰. Contaba que incluso entre familiares ya comenzaban a pelear con la lanza y podían matarse, “por eso ya no hay sáparos, dicen... De ahí ya nosotros quedamos minorados, como semilla criados somos ya”.

En posteriores conversaciones con Panakeshu y otros informantes (Iyari, Kajicha, Chamarekaw, Ichawka), se mencionaba que en esta guerra shamánica participó Alejo, “brujo” que poseía la reputación de ser bravo y poderoso. Para muchos él fue “malo” y causó mucha muerte. Queriendo indagar más en este personaje, decidí buscar a su nieta, Kiawka, quien también me ofreció un relato muy similar.

Kiawka dice que Santa Rosa fue fundada por un misionero. Allá entraron muchos kichwas, y cuenta que el cura entró con una campana grande y mandó a hacer como 60 casas. El abuelo de Kiawka, Alejo, fue a reclamar la ocupación del territorio Sapara. Dice que entonces la gente de Santa Rosa se enojó mucho, lo golpearon hasta la muerte y botaron su cuerpo al río. El cuerpo de Alejo fue flotando hasta llegar a una laguna llena de anacondas, como él “era sabio... parte de esa laguna”, no murió, se levantó y en la noche volvió a su casa. Allí preparó por dos días ayahuasca, se la tomó y entonces envió la fiebre amarilla a Santa Rosa, aniquilando así a toda la misión.

⁴⁰ Hacía alusión al contexto en el que estábamos conversando: sentados tomando chicha en su casa, con hija/os, nietas/os y nueras quienes también chichaban y conversaban entre sí alrededor. Era una típica chichada posterior a la *minga* de los sábados en la mañana.

Fotografía 5.6. Alijo



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Lugar donde vivió el shamán Alejo.

5.2.3. Un pequeño nuevo relato

“El Profe” Ichawka, napo runa, nos contó a Corinne y a mí que hubo un segundo intento de poblar Santa Rosa. Él vivía en Chiwacocha (Napó) y dice que como diez personas de su comunidad habían ido a “hacer pueblo” en donde era Santa Rosa, “como antes han sido de Archidona los que han hecho pueblo ahí, entonces viendo eso, el Aníbal Viteri de la OPIP les manda, les dice que vayan allá que es territorio libre”.

A Ichawka le contaron que encontraron el lugar, que se ubica a unas cuatro horas en canoa (con *pekepeke*) subiendo por el Conambo desde la frontera, antes de llegar a Juyuintza. Cerca de ese sitio dejaron algunas cosas enterrando antes de salir: tres bidones de combustible de 18 canecas cada uno, y una caja grande de armamento, “pura bala de calibre 16”. Su intención era dejar eso guardado y salir a la ciudad y regresar con materiales para construir.

Dice que algunos salieron en avioneta (no sabe desde donde), otros salieron a Montalvo, y un grupo subió con *pekepeke* por el Conambo. Este último fue detenido por la gente de Turikia, “les secuestraron el abuelo de mi esposa, mi suegro y los hermanos de mi suegro, así, mi cuñado también el mayor que ha estado en ese tiempo. Les secuestran y les habían garroteado”. Cuenta que justo pasaron por Turikia cuando estaban en una chichada, y que como todos estaban borrachos, no escucharon razones. Uno de los detenidos era compañero del cuartel de Panakeshu, “*bodi* de mi suegro”, Silverio Calapucha, quien había rogado para que no lo castiguen, “¡No me maltrate, soy su compañero!... ¡Calapucha!”, “¡Qué compañero ni nada!”, igual lo castigaron.

5.3. La guerra del '41

5.3.1. El fin de un tiempo, el inicio de otro

La guerra de 1941 entre Ecuador y Perú fue el evento que sellaría la llamada “desaparición” de los sapara. En los relatos de este capítulo ya se hace referencia a cómo los sapara “se fueron acabando”, sea por los *pumaguna* de la época del caucho, como por la hostilidad entre los mismos sapara, rasgo que en los relatos aparece como constante, permanente, parecería incluso atemporal, algo “propio” de “los antiguos sáparos”.

Recuerdo que Panakeshu me contaba sobre la *akachiña* (lanza, en lengua sapara) refiriéndose a cuando, tiempos atrás, alguna persona, sea o no familiar, visitaba a un sapara y éste lo recibía atacándolo con su lanza. Si sobrevivía podían sentarse a beber chicha y conversar, si no, simplemente moría. Esta práctica era algo bastante común y generalizado en muchas etnias amazónicas.

Pero, personalmente, creo que este tipo de saludo tiene poca relación con esos recuerdos de violencia intragrupal. Lo digo porque también existen memorias contradictorias sobre la “antigüedad” sapara. Específicamente, Malako y Alberito (quienes tendrán por lo menos unos quince años de diferencia en edad con Panakeshu) recordaban que en tiempos de los *rukuguna sapara* solían todos reunirse a chichar, que se alegraban desde días antes de la reunión, y, a pesar de vivir muy lejos unos de otros, llegaban y bailaban, cantaban y se emborrachaban, “bonito se pasaba”. Claro está que no podía evitarse discusiones en estados de embriaguez, pero ellos tienen un recuerdo mucho más alegre y amigable que Panakeshu y el resto de interlocutores que son mucho más jóvenes.

Me adelanto así en esbozar aquí una pequeña conclusión del recorrido histórico y de historias que he realizado. La hostilidad entre sapara es algo que debió escalar gradualmente junto con el proceso de formación de la identidad *runapura*, ambos fenómenos se complejizaron con las dinámicas que implantó la explotación del caucho en este territorio, además de todo el insistente legado de trabajo y desplazamiento forzados que implantaron las misiones. Es así que la guerra del '41, sus secuelas y la presencia cada vez mayor de gente foránea al lugar, deterioraron el tejido social de los *rukuguna sapara*, dando paso a una asimilación de la identidad *runapura* en este territorio.

Panakeshu y Kiawka me contaron que cuando aumentó la presencia de kichwas en su territorio, hubo mucho disgusto por parte de quienes se identificaban como sapara; muestra de esto es lo que pasó en Santa Rosa. En el siguiente capítulo ahondaré un poco más en este fenómeno, por el momento me atengo al tema de la guerra.

Como cuenta Malako, en la época previa a la guerra ya se dio una migración de población que huía de la zona en conflicto. Según lo narrado por ella, Alberito y Panakeshu, mucha gente se desplazó tanto río abajo por el Tigre como río arriba por el Conambo. Es así que el sector del río Turikia concentró a muchos desplazados. No queda claro si se trataba únicamente de saporas, pero sí es seguro, por todos los testimonios, que antes y durante la guerra muchas

familias quedaron separadas, fraccionando así su tejido y obligándolos a formar nuevos vínculos y relaciones en nuevos lugares y con nuevos grupos.

En relación con esto, Paraja contó que sus abuelos vivían en Sucsol (o Solsol, que estaría cerca de la actual comunidad 12 de Octubre, en Perú) por el río Tigre, y por la guerra llegaron a Turikia. Esto contrasta con lo narrado por su hermano Panakeshu quien asegura que sus abuelos nacieron en Turikia. En aquella época, los sapara aún eran seminómadas, así que es probable que sus abuelos hayan tenido un tambo en Sucsol y otro en Turikia. Ellos, al igual que el resto de sapara, se desplazaban por todo su territorio, sea peruano o ecuatoriano.

En esta época, no queda claro si fue antes o después del '41, muy cerca de donde está actualmente la comunidad de Turikia, se estableció por unos cinco años un destacamento militar. Este se ubicaba sobre una loma donde se sabe que vivió hace mucho tiempo una familia. En un recorrido evidenció los hundidos en la tierra que, según Kajicha, quien me acompañaba en ese momento, eran marcas de donde están enterrados en nichos “los antiguos”. En este lugar también evidenció las zanjas abiertas alrededor de la loma que se usaban como trinchera. Kajicha me contó que en esa época los mismos militares decían a la población que tenían que esconderse y migrar lejos de la zona del conflicto. Los militares de este destacamento, según Kajicha, “se fueron al Batallón BC5049... Chiriboga en Montalvo”.

Otro pequeño relato de esta época lo brindó Alberito, quien contó que cuando subieron los peruanos del Tigre al río Conambo, llegaron al sector donde era Santa Rosa y capturaron a la mitad de los sapara que estaban viviendo por ahí. Los amarraron con pañuelos y los llevaron a Perú. Dice que hubo un soldado ecuatoriano, Pablo, que estaba ubicado en este sector, y que él había subido al destacamento ubicado en Turikia para recoger víveres. Cuando bajó, vio que la población había sido capturada y antes que pudiera hacer algo, lo capturaron a él también. Según Alberito, dice que al soldado Pablo también lo vendaron y lo llevaron hasta el Marañón, que no sabe cómo pero terminó saliendo a la ciudad de Puyo.

Más allá de las historias e información que se desprenden y expanden de la guerra del '41, lo importante en este apartado es recalcar en la evidencia de que ese conflicto bélico detonó una fuerte migración que llevó a la separación de muchas familias. A mi parecer, esto debió producir una nueva reconfiguración social del territorio que, por supuesto, no podía estar exenta de fuertes tensiones y probables estallidos de violencia interna.

Fotografía 5.7. Entierro



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Según Kajicha, quien lo oyó de su abuelo, debajo de este hundimiento está un entierro sapara.

5.3.2. Lanchacochoa

De aquel contexto nace una historia conocida por toda la población de Turikia y ocurrida en el sector llamado Lanchacochoa, dentro del territorio de la comunidad. Este relato se me presentó cuatro veces durante mi estadía en campo, su recurrencia se da por varias situaciones.

La primera vez me la contó brevemente Panakeshu cuando hablábamos sobre Santa Rosa y la posterior guerra del '41. La segunda vez se dio en el marco del taller de mapeo colectivo que realizamos con la comunidad, en esta, Panakeshu dio su relato en kichwa y fue traducido por "El Profe" Ichawka. La tercera vez fue en un recorrido en canoa que tuvimos río abajo, en esta ocasión Panakeshu ofreció más detalle que en el mapeo y mezcló en su narración español y kichwa. La última ocasión fue un resumen dado por Iyari en un recorrido a pie que realizamos en este sector.

A continuación, presento el relato con todos los aportes de las narraciones hechas por los mencionados interlocutores.

Dicen que en época de la guerra con Perú, los militares de ese país subían en lanchas por el río Conambo. Venían en lanchas grandes, anchas, con un asta alta llevando su bandera. En ese tiempo, Agustino Cuji, un shamán poderoso, recibió la noticia de que venían los peruanos hacia Turikia. Entonces él, con su poder, abre una laguna a un lado del río e invoca a antiguas serpientes, boas enormes que pertenecían a los antiguos sapara. El momento que pasan los peruanos por esa laguna, *tuctuctuctuctuc*, la lancha se hunde, con todo y personas, solo ha quedado una parte del asta saliendo por la superficie. Vino una segunda lancha y le sucedió lo mismo, *tuctuctuctuctuc*, y ésta última sí desapareció por completo debajo del agua. Todos los peruanos que subían por el río se perdieron debajo del agua, las boas se los llevaron. Desde entonces ese lugar se llama Lanchacochoa. Ahora [ahí] está una loma en donde estuvo la laguna, y en la profundidad de esta aún están vivos esos peruanos. Dicen incluso que cuando amanece se puede escuchar a un gallo cantando en lo profundo de la loma, que ahí abajo ya han hecho vida los peruanos atrapados. Se dice también que hasta hace poco era posible ver los tubos de las lanchas saliendo del suelo y una placa de una de estas que indicaba que pertenece al ejército peruano. Hay también en la base de la loma una puerta que solo es posible verla tomando ayahuasca o *wanduh*, y tras de esta se encuentran las boas guardando la entrada a aquel mundo.

Fotografía 5.8. La puerta



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Iyari me presenta “la puerta de la boas” en Lanchacochoa.

Según lo relatado, es este punto, ubicado a unas tres horas río abajo en canoa (con *pekepeke*) desde Turikia, el lugar del cual la milicia peruana no pudo pasar. De aquí que, para la época, Turikia se configurara ya como un asentamiento poblacional que recibió y concentró a muchos desplazados que migraron de la zona del conflicto.

5.4. Conclusión

Al igual que en el capítulo anterior, he procurado en este restituir el contexto de enunciación de los relatos haciendo las descripciones que he podido, en especial de aquellos contextos a los cuales no aludo directamente a través de las fotografías, específicamente Imatiña y la casa del hijo de Malako. En el caso del primero, el contexto ritual de rememoración fue la noche, al igual que con el *kallari* del capítulo anterior. Mientras en el caso de Malako, al igual que en el caso de Paraja, no he logrado identificar un acceso a la memoria que implique ritualidad. Para el resto de casos, la toma y repartición de chicha forman un contexto ritual que, a través de la socialización que estas actividades implican en contextos amazónicos, es propicio para la rememoración.

Los relatos de este capítulo cuentan eventos que conectan, al igual que en los *kallari*, diferentes espacios-tiempos a través de las voces y personajes de la historia. Los *pumaguna* de la época del caucho, la “epidemia shanameada” de Santa Rosa, las boas que se llevaron a los peruanos en la guerra del '41, todos estos elementos son puntos de intertextualidad y dan cuenta de la forma de historicidad que los sapara emplean para dar sentido a la violencia, la enfermedad y la guerra. Con esto, no quiero decir que los elementos intertextuales referidos sean traducciones de “lo que en realidad pasó”. Portelli (2018) recalca que ante fuentes orales, no es relevante si estas, por su memoria y subjetividad, “distorsionan” o no los hechos, sino que estos relatos “construyen un sentido” (198). Así, estas intertextualidades se presentan como formas (sapara, amazónicas) de interpretar la experiencia de los hechos ocurridos, de leer y narrar el recuerdo y, a través de este, darle sentido al evento.

El paisaje es otro elemento que, como mencioné en el primer capítulo, conecta la ecología con la historia. En el caso del caucho, el paisaje son los sitios de la selva profunda donde crece el *kutsato* y habitan *pumaguna*, espacio-tiempo donde los sapara extraían el caucho corriendo riesgo de muerte. En Santa Rosa, el paisaje es la misión, poblada de nativos foráneos, espacio-

tiempo que se plagó de enfermedad, hasta en plantas, tierra, agua y animales. En los relatos de la guerra, el paisaje es invadido y, como en el relato de Lanchacochoa, la intervención de otro espacio-tiempo permite contener la invasión.

Estos elementos son los que dan cuenta que los relatos, más allá de narrar eventos, forman una consciencia sobre la historia de este lugar llamado Turikia, es decir, son elementos que particularizan y especifican esta historicidad sapara.

Fotografía 6.1. Territorio



Fuente: Fotografía del autor (2018)

Nota: Vista aérea de la Amazonía de Pastaza.

Capítulo 6. “Quedamos regados por territorio como semilla”

Los espacios-tiempos Sapara tienen la particularidad de “existir simultáneamente en el presente, no-lineales, vivos en la experiencia presente” (Reeve 1993, 19). El que sean tres no es, en sí, por alguna determinación cultural o de cosmovisión, más bien, pienso que la propuesta de Toboso y Valencia (2008), que abordé en el apartado teórico, da una mejor idea, en tanto diferentes espacios-tiempos se superponen en escenarios, horizontes y recursos. Es decir que los *kunan timpu* (espacio-tiempo presente) remitirían al campo de experiencia cercano al narrador, los *caucho timpumanda* a uno ya alejado del narrador pero cercano y escenario de otros personajes de la narración, y el *kallari timpu* como el campo de experiencia más lejano y remoto, pero al cual perdura un acceso a través de aquellos personajes míticos, presentes en el paisaje, que mantienen la conexión entre lo humano y no-humano a través de sus transformaciones.

En un inicio, la propuesta de Reeve me dio la idea de tres líneas trenzadas, pero ella recalca que no son lineales, es decir, no hablamos solo de que no son líneas rectas, sino de que ni siquiera son líneas. Recuerdo en este punto la propuesta de Ingold (2007) sobre cómo la vida se organiza, piensa, cuenta en líneas. No quiero caer en absolutos ni en defender en que estos espacios-tiempos son o no líneas. ¿Qué es una línea a la final, sino una representación visual? Aunque la geometría y las matemáticas pueden ofrecernos fórmulas sobre los distintos movimientos existentes en el universo, no hay ciencia exacta que pueda definir la forma de la memoria. Al final, todas las representaciones son exactas para el momento de su enunciación, antes y luego ya no son; se convierten entonces en líneas.

Empiezo con esta breve reflexión para dar un cierto cierre a la división que he dado a los relatos obtenidos en campo. Cada sección habla de memorias distintas que extienden fronteras difusas, dependientes de cada punto de enunciación, y dependientes de hasta dónde llega cada campo de experiencia particular; refiero con esto tanto al horizonte del narrador como el de cada voz presente en el relato. En el caso de este capítulo, me centro en las narraciones que han sido presenciadas por sus relatores, de las cuales ellas y ellos han sido testigos o protagonistas; los relatos de *kunan timpu*.

Fotografía 6.2. Tradición



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Muija pule una cerámica.

Pulularon en campo, así que aquí me limitaré a exponer los que refieren a tres temas que han marcado la historia y han definido a este territorio: la exploración sísmica que realizó la Western Petroleum Company (empresa estadounidense que en territorio es llamada “la Western”, “la compañía” o “la sísmica”), las familias achuar que llegaron a territorio Sapara en la segunda mitad del s. XX, y los pozos petrolíferos Danta 1 y 2.

6.1. La compañía Western

10 de febrero de 2019, Imatiña: Mientras la noche cobijaba la tarde lluviosa de aquel día, Iyari estaba procurando emborrachar a su padrino. “Dice que no se acuerda, pero ya le hago que tome chicha y ahí verás cómo se va acordar”. Clara, esposa de Alberito, había preparado chicha con maní, según Iyari esta emborracha más; “Comerás el maní”, me decía. Yo procuraba no beber mucho para estar más alerta a la conversación y que no se me pase ningún tema de los que planeaba tratar con Alberito. Al final, no bebí demasiado e igual se me pasaron un par temas; Iyari me diría que eso pasa por no haber chichado más.

La chicha es algo serio y “muy importante” en campo. “Cuando nosotros tomamos chicha viene una mentalidad ahí... ahí usted se acuerda de todo... cuando estás sano no te acuerdas de nada, te acuerdas poquito”, me contaba Iyari días después de la visita a Alberito. Las historias que había contado fueron gracias a que Iyari le hizo tomar chicha:

Si yo le hacía tomar más chicha a mi padrino, él solito cantaba... en idioma Sapara, así es... cantaba y solía bailarse... Decía que antiguamente bailaba contando esto. No es de contar no más, dice. Bailando se cuenta, dice, historia... y se canta también la música, dice. (Conversación con Iyari, febrero 2019).

Esa noche en Imatiña fueron los más jóvenes quienes estaban más borrachos, riéndose y bromeando entre ellos. Alberito de a poquito tomaba, de a poquito se acordaba. Sirvieron la merienda con el paujil que Sareja cazó en nuestro camino a Imatiña. Clara, atajó en un rincón a Panakeshu y Muija, a lado del fogón. Mientras terminábamos la merienda, la conversación con Alberito finalizaba con su relato sobre la época en la que trabajó para “la compañía Western”. A continuación, la traducción de Iyari:

Fotografía 6.3. Chicha 3



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Mochahua con chicha.

Sí era bien, dice. Bien, bien, sí me pagaban, dice. Sí me gustó bastante trabajar [para ellos] pero ya se alzaron la compañía, dice... Ya acabando trabajo de sísmica, dicen. Ese tiempo ha sido solo sísmicas. Buscaban solo los pozos. Hacían trochas y le reventaban dinamitas. Le perforaban... con ese aparato, teodolito, se miraban adentro a ver si hay petróleo o no. Entonces, si no había se pasaban así, iban laaargo. Y dónde se encontraban ya hacían una base y comenzaban a trabajar. Él dice que ha trabajado ahí, en Danta 1 y Danta 2, en el Garza también. En el pozo Cementerio,⁴¹ no. Sólo allá (Entrevista Alberito, trad. Iyari, febrero 2019).

Panakeshu también trabajó para la Western. Él empezó cuando tenía 22 años de edad. Él, al igual que Alberito, abría trochas por el territorio. En su caso, en una de nuestras conversaciones, me contó que él había conocido casi toda la Amazonía así, que había recorrido con los ingenieros de la Western desde Lago Agrio hasta el río Pastaza, hasta más abajo incluso, contaba él.

Le pregunté si su papá, Kaji, también había trabajado para esta compañía. Me dijo que no. Kaji, de bien joven, había trabajado en lo del caucho y, alrededor de la época de la guerra, fue contratado por el ejército ecuatoriano para que trabajara de tambero, abriendo trochas por el territorio hasta la zona de la frontera:

Él abría trocha hasta Tigre, hasta Montalvo, hasta Kapawi, todos ayudaba, así andaba él. Andaba, no vivía en la casa él. Si viene orden, se va al Tigre, de ahí Kapawi, de ahí se va Chiriboga, de ahí vuelta viene tres días sí vivía en la casa, de ahí vuelta los llamaban mayores. Vuelta te vas, él tiene que cumplir (Conversación con Panakeshu, febrero 2019).

Kaji trabajó desde sus 24 años de edad (aprox.) hasta sus 80, según Panakeshu. Dice que sus últimos años de trabajo ya casi no salía, con la creación de las pistas ya no requerían mucho de su servicio, entonces pasaba en su casa en Turikia.

6.1.1. Saracacha, la desaparición del lojano

Del tiempo que estuvo presente la compañía Western en este territorio, se desprende un relato que contó Panakeshu y que Alberito atestiguó. Trata sobre la desaparición de uno de los obreros de la compañía, se desconoce su nombre, pero se sabe que era de la provincia de Loja.

⁴¹ Cementerio es el nombre que se le ha dado a otro pozo de este sector de la selva. Lo nombraron así porque, según el relato, hace un tiempo lejano e indeterminado murieron “como 20 sáparos” en este sector por shamanismo. Ningún pozo de este territorio ha sido explotado al momento.

Fotografía 6.4. Comida y relatos



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Festín nocturno en Imatiña.

Sucedió en uno de los campamentos de esta empresa, ubicado entre tres a cuatro horas río abajo desde Turikia, en un lugar que han llamado Saracancha.

El relato de Panakeshu surgió en el marco del taller de mapeo que realizamos con la comunidad. Al igual que en el capítulo anterior, presento a continuación la traducción que realiza “El Profe” Ichawka sobre lo que Panakeshu contó en kichwa.

Dice que cuando estaba la compañía, allí era el destacamento... el helipuerto. Ahí acampaban los de la compañía. Allí han sabido bañar, dice, no han sabido tener miedo de esa cocha [refiere a la curva del río Conambo que se forma en ese lugar]. Todos bañando por ahí, hasta eso el de atrás ya... ya tiempo se ha perdido. Aquellos que regresaron a ver, ya no ha habido el señor, ha sido un lojano.

La boa, dice, que le ha llevado vivo. Disque le tiene vivo ahí dentro convertido en *supay*... le han condenado. El abuelo de él [de Panakeshu], Loberto, él ha sido... él era dueño de esa boa de allí. El shamán ese ha sabido tener una hija con una boa de esas. Porque en el espíritu de los shamanes las boas son mujeres, entonces ha sabido tener una hija con esa boa, entonces... ella le ha llevado a ese hombre porque le ha querido llevar como esposo, le tienen como encantado.

Después ha sabido tomar ayahuasca el Loberto y él ha sabido decir que el lojano no está muerto, “está vivo... sino que mi hija lo tiene ahí, me rogó que no le quite al marido, por eso no pude quitarle, no pude hacerle para que aparezca de nuevo”, disque ha dicho.

Según Ichawka, desde entonces, a aquel lugar lo llaman Saracancha, ya que dice que en este sector de la selva, a los blancos, mestizos foráneos que no eran *runa*, gente de la selva, los llamaban así. Es un término que sería sinónimo de *ahuallacta*.

El relato de Alberito, en cambio, surgió cuando conversábamos con él sobre su tiempo trabajando para la compañía Western. Corinne fue quien levantó la pregunta, quería saber si él también sabía sobre aquella historia y cuál era su versión. A continuación, la traducción del kichwa que realizó Iyari al momento que Alberito compartía la historia.

Justamente yo estuve ahí, dice, en ese campamento... Campamento en la loma era. De ahí justo llegamos del trabajo de trocha, dice. Llegamos en la tarde y era justo en una cocha, más

abajito, era un árbol tumbado, dice, que la misma compañía, obreros tumbaron. Así, al otro lado un río, por ahí cruzaban, dice, obreros. Y justamente, ese hombre que iba a perder estaba en la mitad del palo, parado dice, cruzando, y otros estaban cruzando, bastante cruzaban por ese palo, dice, a ese río grande. Entonces, nosotros vimos, dice, ahí estaba parado en medio palo, en medio, medio, medio de gente. Una de esas se desapareció, dice. Se desapareció. Se había llevado la boa, dice... Él está vivo, ese hombre todavía está vivo (*yakurunaguna*)⁴², dice. Es una mujer bonita [la que lo llevó] de ese hombre que se ha perdido. Sí es verdad, dice.

Cuenta también que el día anterior a la desaparición del lojano, éste se había peleado con un hombre de Archidona mientras estaban tomando. Alberito piensa que es posible que éste último haya invocado a la boa para que se lo lleve.

6.2. Nuevas tensiones, nuevas migraciones

6.2.1. Turikia: “Mata” de las comunidades sapara

Antes de abordar el segundo tema, hago un pequeño prólogo que corresponde a este periodo del espacio-tiempo. Como mencioné en el capítulo anterior, para la guerra del '41, el tejido social de los *rukuguna* sapara se había roto. Además de los factores listados, el arribo de población que no era “sapara propio” creó tensiones, mismas que con la llegada de “la Western” incrementaron. “La compañía” atrajo a pobladores de otros sectores de la selva, lo cual incrementó la densidad poblacional en este sector y esta es la razón por la que en campo se considera a Turikia como la primera comunidad del territorio Sapara.

En aquel entonces, Turikia no estaba consolidada como el modelo de comunidad *runapura* que es posible encontrar ahora en gran parte de la Amazonía ecuatoriana. Sin embargo, el hecho de que aumentara la población en ese entonces, ha llevado a que la tomen ahora como el primer centro poblacional de este territorio. Es por esto que Panakeshu refiere siempre a Turikia como “mata de los sapara”. Cuando lo conocí ya me lo decía: “esta es mata de sapara... de aquí quedamos regados por territorio como semilla”.

42 Trad. del kichwa: “gente del río”. Refiere a las personas no-humanas que habitan en los ríos, según cosmovisiones amazónicas.

Fotografía 6.5. Akameno



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Cima de *Akameno urku*, el árbol del fondo es del cual obtenía poder Akameno, según Panakeshu.

Varios interlocutores me contaron que en la Turikia de esta época, ya como un centro multiétnico, las tensiones iban en aumento. Es así que varias familias deciden migrar dentro del territorio a “hacer comunidad” en otros lugares. El proceso fue paulatino y, aunque el modo de vida *rukuguna* sapara se hubiere roto, quienes salieron de Turikia o bien tenían por lo menos una ascendencia sapara, o habían integrado a su familia alguien con raíces sapara.

24 de abril de 2019, Puyo: Hace dos semanas me había despedido ya del calor amazónico, aquel día me encontraba en la ciudad de Puyo. Me quedaban aún preguntas por resolver que me hubieran llevado de vuelta a Turikia si hubiera tenido aún los recursos económicos para volver. Esa semana, Panakeshu había salido de la comunidad para arreglar un tema económico con la NASE, así que aproveché y viaje desde Quito para una última conversación.

Cuando él sale de Turikia, se hospeda en la casa de una de sus hijas, Betty, quien vive en uno de los barrios rurales de Puyo. Al final de una calle de tierra, entrando por un caminito corto rodeado de vegetación, se encuentra su casa de bloque desnudo. Adjunto, está un pequeño techo de palma bajo el cual humean unos leños, tal cual una propia cocina del territorio Sapara. Habrán sido entre las 16:00 y 17:00, Muija estaba apurada junto con Betty, estaban por salir al centro a comprar víveres para su viaje de vuelta a la comunidad. Panakeshu sale a saludarme mientras las dos mencionadas se marchan, Patawka se queda dentro de la casa mirando televisión. Ambos nos sentamos a lado del pequeño fogón. Además de conversar sobre cómo le había ido en sus gestiones y cómo se encontraba, procuré referir a los puntos específicos sobre los que tenía duda. Así, indagué en el tema de quienes salieron de Turikia a formar comunidad en otras partes, así presento la tabla 6.1.

Tabla 6.1. Primeras comunidades del territorio Sapara y sus fundadores

Comunidad	Fundador(es)	Origen
Súraka	Loberto Mario Ruíz	Turikia
Shiona	Ruqui Mucushigua Gloria Mucushigua	Montalvo (andoas)
Conambo	Gustavo Armas	Archidona (napo runa)

Fuente: Panakeshu, abril 2019.

En esta tabla se presenta el nombre de la comunidad, quienes salieron de Turikia a crearla y de dónde provenían antes de haberse establecido en Turikia. Falta aquí la comunidad de Llanhamacochoa, creada por Blas Ushigua, ubicada en la cabecera del río Conambo.

También, harían falta tres comunidades más que mencionó Panakeshu: Wiririma, Pindoyacu y Chullayacu. Pero he decidido no incluirlas en el cuadro ya que estas se formaron posteriormente, a partir del arribo de familias achuar a este territorio en la segunda mitad del s. XX, evento cuyo relato presento a continuación.

6.2.2. La llegada de los achuar

Según la información levantada en campo, hasta la primera mitad del s. XX, no existe ninguna mención de grupos achuar en toda la zona de los ríos Conambo y Pindoyacu. Sin embargo, por toda la movilidad humana que se suscitó en este territorio, al menos desde el inicio de la guerra del '41, es probable que ya existieran algunos matrimonios y familias con miembros de aquel grupo humano para la época. Lo que fue nuevo, en algún momento de los siguientes 50 años, fue el arribo de algunas familias achuar a este territorio.

Según Panakeshu e Iyari, un grupo llegó desde Kapawi, Kapawari y Charapacochoa, “ellos vinieron armando guerra entre ellos”, cuentan. Estas familias escaparon de su territorio ya que corrían el riesgo de morir a manos de otros achuar, sea por enfrentamiento armado o por shamanismo. Fueron cuatro familias, según Iyari.

Los que vivían en Kapawi y vinieron eran los más duros... tres, diez personas habían matado cada uno. Sabían pasar solo en casa, salían solo a media noche al baño para evitar cualquier ataque, sus mujeres los acompañaban todo el tiempo... [Ellas] como protección, como escudos. Como se hicieron de muchos enemigos en su antiguo territorio ya corría riesgo su vida y por eso vinieron... Decían que territorio sapara es territorio libre, “allá solo vive un viejito” (Conversación con Iyari, febrero 2019).

Aquel “viejito” era Kaji, el curaca de aquel entonces (considerado hoy por Turikia como su “Primer Fundador”). Dicen que Kaji, a pesar de su carácter fuerte, tenía “buen corazón” y por eso escuchó a los achuar. Ellos le ofrecieron protección a cambio de asilo: “Nosotros sabemos matar gente, si alguien [le] quiere matar, nosotros le defendemos”, me contó Iyari.

Fotografía 6.6. El contexto



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: En entrevista y conversaciones en la casa de Iyari.

Según Kajicha, se pactó un compromiso de que no detonen ningún conflicto y vivan en paz. En un inicio se asentaron cerca de Turikia, a orillas del río Ullaguanga, pero con el tiempo se desplazaron río arriba y luego hacia el río Pindoyacu. Se abrió un nuevo camino llamado Guayusañambi que conecta al río Conambo con el río Guayusa, afluente del Pindoyacu y sector donde también se asentaron por un tiempo. Finalmente formaron tres comunidades distintas: Wiririma (creada por Aníbal Escobar), Pindoyacu (Shakali Santi) y Chullayacu (Kawarumbi); los tres provenientes de Kapawi.

Otro grupo achuar también llegó a Papaya,⁴³ grupo contrario al que llegó a Turikia. Ellos terminaron asentándose en lo que ahora es la comunidad de Conambo. Yari cuenta que muchos de los achuar que llegaron (tanto a Papaya como a Turikia) han muerto con el pasar de los años por shamanismo. Yauri, “el más duro de todos... como doce personas mató”, fue el único que murió de vejez, terminó sus días en Pumayacu.

La presencia y establecimiento de estos grupos achuar ha complejizado las tensiones dentro del territorio. Incluso antes que fuera nombrado en 1992 como “Bloque Záparo”, el arribo de grupos humanos que no se relacionaban con los sapara produjo tensiones que llevaron al desplazamiento y creación de nuevos centros poblacionales, tal como lo mencioné líneas arriba. Este panorama, sumado al arribo de estos grupos achuar, y en conjunto con el nuevo escenario político que surgió para la década de 1980 con la formación de la UCTZE y la OPIP, han complejizado bastante las relaciones interétnicas dentro del territorio.

Desde la guerra shamánica desatada en Santa Rosa, es posible ver que la perspectiva sapara actual sobre la presencia de otros grupos en su territorio viene a ser sinónimo de tensión o conflicto. Es por esto que emergen relatos sobre enfrentamientos espirituales con las cabezas de las familias achuar. De ahí el motivo por el que detallo a continuación sobre quien más relatos existen, un shaman achuar fundador de una de las comunidades del río Pindoyacu y aún temido en el territorio: el Kawarumbi.

43 Así se le nombraba a un sector ubicado entre la actual comunidad de Conambo y Turikia. Según las referencias, tiene mayor cercanía geográfica con Conambo.

Fotografía 6.7. El miedo



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: La hija de Iyari se esconde y llora bajo la manta, está asustada de Corinne y de mí porque somos desconocidos.

6.2.3. El “brujo malo”

Kawarumbi, oriundo de Kapawi, creó la comunidad de Chullayacu. Según Iyari, él “hizo maldad” a Emerson, hijo de Paraja y Alcides; lo mató hace pocos años. “Con todo mundo acá en territorio Sapara tiene problemas”, nos contó Iyari. Hasta “a los hijos del hijo mismo les hace robar con diablo”, dijo refiriéndose a una desaparición de dos niños que ocurrió en la comunidad de Chullayacu el año anterior (2018).

El hijo de Kawarumbi, Raimundo Gualinga, bebió *wanduh* y en su visión comprobó que era el mismo Kawarumbi, su papá, el responsable de esta desaparición. Dice que este testimonio corrobora con lo que otros brujos, en visión con ayahuasca, ya señalaban. Iyari cuenta que el mismo Raimundo se lo contó. “Hay un diablo... jefe de algunos animales y peces... han hecho espiritualmente un trato”, este ente y Kawarumbi, donde el último acuerda entregarle un niño a cambio de los animales. Raimundo se había contactado con shamanes poderosos del Coca que le ofrecían rescatar a los niños y aprisionar a este espíritu, pero él no tenía el dinero suficiente para trasladar a estos shamanes al territorio y pagarles el servicio que ofrecen.

Iyari también cuenta que esta persona quería matarlo. En la conversación nos enseñó algunas partes del cuerpo, en pierna, pie y espalda, que este shamán “le brujó... bien clavado... como gusano me pica”. La razón fue que Iyari había “vacilado”⁴⁴ con una sobrina de Kawarumbi, y este último exigía a Iyari que se case con ella, caso contrario le esperaba la muerte. Él no quiso casarse, y por esto dice que Kawarumbi lo “brujó”. “Ya me moría yo... Me cogía desmayo... Todo esto me mataba con dolor”.

Iyari cuenta que todo el sueldo que en aquel entonces recibía por un cargo que desempeñaba en la NASE (en la época que lo presidía Twáru), todo el dinero lo destinaba a curanderos que ayudaron a que no muriera, en especial uno de Sarayacu, Santo Gualinga, que fue quien lo curó: “Casi todo me sacó... pero el hombre es caro... cuando tenga dinero me he de ir vuelta”. Menciona que en la época que peor estuvo de salud, decidió tomar *wanduh*, y en su visión trató de “sacarse el mal” él solo. De este maleficio hasta ahora tiene secuelas (fiebre, dolores). Dice que no se anima a tomar de nuevo *wanduh* por miedo a “quedarse loco”, y porque “se corta la respiración... se va a otro mundo”; podría perderse o morir.

44 Es decir, había coqueteado o tuvo algún tipo de interacción comprometedora.

Cuenta también que Kawarumbi debió haber hecho otro maleficio más. “Diablos” lo perseguían hasta hace poco en la selva, sus perros evitaban que fuera atrapado. En numerosas ocasiones oía y sentía presencias en el monte, en especial a uno en forma de un *puma* negro (*yanapuma*). Iyari contó también que muchos “diablos” son como mercenarios y que en el mundo al cual pertenecen también existe una especie de dinero para contratar su servicio. Además de su historia, Iyari comentó que hay otros casos de maleficios adjudicados al Kawarumbi o que lo involucran de alguna manera.

Esta información la dio Iyari en varias conversaciones, pero en su mayoría la desarrolló una mañana que Corinne y yo fuimos a visitarlo. Los maleficios y muertes por shamanismo que han ocurrido en Turikia también fueron detallados en el taller de mapeo colectivo que se desarrolló con la comunidad.

6.3. Los pozos de petróleo

6.3.1. Iyari (Prólogo)

13 de octubre de 2019, Turikia: Sentía que el aire caliente apenas me dejaba respirar. Natalia y yo estábamos en la *minga* de la Casa Grande, era cerca del mediodía y ya todos dejaban sus labores para sentarse en la sombra y tomar un pilche o mocahua de chicha. Fue el tercer día que estuve en la comunidad y me sentía mal de salud, no logro explicarlo bien hasta ahora, pero fue como si mi energía normal se hubiera bajado a menos de la mitad. Andaba muy distraído y me sentía cansado todo el tiempo. Hasta hoy pienso que quizá los abuelos de Turikia que están enterrados en la entrada de la comunidad me dieron “mal aire” porque no entré saludándolos ni pidiéndoles permiso. En ese momento no lo sabía, fue días después que me enteré que ellos estaban enterrados en ese lugar.

Aún me hallaba un poco perdido de quien era quién en la comunidad, apenas los ubicaba a Panakeshu, Kajicha y Paraja, el resto aún no sabía bien quienes eran. Uno de ellos, de piel morena y cabello lacio y abultado, el día de la reunión en que nos presentamos, lo vi llegar sin camiseta, con una expresión severa y seria en su rostro, se sentó lejano en una esquina, y con una actitud poco amigable, apenas y volvía su vista cuando explicaba a todos la razón de mi visita. Me dio la impresión de que era bastante bravo, así que planeaba esa semana conversar poco con él y pensar bien en cómo aproximarme cuando volviera en enero.

Fotografía 6.8. Interlocución



Fuente: Fotografía de Yanauka (2019)

Nota: Iyari con su cosecha de barbasco. Fotografía tomada por su hija.

Pero aquel día de la *minga*, yo anduve distraído, entre que conversaba y tomaba fotos. De pronto, me di cuenta que Natalia estaba sentada a lado de este señor y dos de sus pequeñas hijas, en gran conversación. Me acerqué a escucharlos: "... así como me piden el nombre yo quiero saber ustedes quiénes son", le decía a Natalia.

Iyari, 36 años de edad, casado con Pishaka, achuar de 22, tres hijas, residente de Turikia toda la vida. Natalia ya estaba tomando nota sin que fuese su tarea, fascinada escuchaba como Iyari ya empezaba a dar un sinnúmero de datos sobre la historia de la comunidad, sobre la situación política de la NASE, sobre el libro que ya ofrecí desde un inicio: "eso debe quedar aquí, para nosotros".

Iyari fue el informante clave de la investigación, a él le debo mucho ya que fue guía, traductor y relator; espero algún día retribuir toda su ayuda de alguna manera. Vive al tope de una pequeña loma, hace poco improvisó una casa allí ya que donde antes vivía, cerca de la orilla del río, temía por el ataque de algún "diablo". El *yanapuma* lo había perseguido hace poco, acompañado por una sombra negra que llevaba una espada (según visión en sueños de uno de sus hermanos), también temía al *sawero* ("boa mala... comegente", en sapara). Planeaba pronto iniciar la construcción de su casa definitiva apenas terminase de limpiar la *chakra* en la que estuvo trabajando durante febrero.

Iyari me ofreció relatos de primera mano sobre los pozos Danta 1 y 2, los cuales estuvieron en riesgo de ser explotados por la licitación que el Estado ecuatoriano realizó en 2012 sobre el bloque 83 (en el cual se encuentra Turikia). A continuación, expongo lo que me contó Iyari de cuando llegó la petrolera en 1995 a querer iniciar la explotación, seguido por lo que relató sobre la última vez que hubo riesgo de que volvieran a entrar, esto último entre 2013 y 2015.

6.3.2. En Turikia "se pararon duro"

"Ahora está escuchando los pajaritos, el ruido de los monos, lo que cantan todos, los tucanes... de ahí comenzaron a hacer bulla, helicópteros... por acá, por acá". Iyari tenía 12 años de edad cuando esto pasó, llegaron helicópteros cargando casetas y aterrizaron cerca, se iban y volvían cargados con más cosas. Cuenta que fueron a ver qué estaba pasando y allí vieron a personas trabajando, maquinarias, tuberías, etc.

Fotografía 6.9. Tabaco



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Sareja disfruta su tabaco artesanal. Fumarlo en la noche ayuda a “soñar bien” para el día siguiente.

Cuenta que el ruido de las máquinas en los pozos llegaba hasta Turikia y más allá. Él veía humo saliendo de esa parte de la selva, “como candela salía”. La población local empezó a cambiar plátano y yuca por arroz con los trabajadores de la petrolera. “Como dos meses entró a trabajar mi hermano... De Montalvo sí vinieron bastante gente, fueron directamente allá”. Cuenta que de otros lados también llegaban a pedir trabajo.

Dice también que uno de los habitantes de Conambo, Leonidas Mucushigua, tranzó amistad con algunos de los trabajadores de los pozos, “había sacado camino directo allá”. Un día fue a verlos y les dijo: “En Conambo viven achuares, ellos esta semana les van a atacar... ¡mejor salgan!”. El hermano de Iyari, que fue a trabajar para ellos, había vuelto a Turikia y contó que en los pozos todos se enteraron sobre esta noticia, la “compañía ya está alzando... porque van a atacar mañana”.

Es entonces que la petrolera abandona el territorio y todos los trabajadores se fueron de aquel sector. La voz se corrió por las comunidades, y así, muchísima gente local llegó a ese lugar a llevarse lo que dejó la petrolera: herramientas, utensilios, comida, cobijas, armas, etc. “Nosotros en hoja sabíamos comer... ahí fuimos a llevar platos... botados, comida... una bodega de comida ahí pasó. Todos de las comunidades de aquí, todos fuimos en grupo... cobijas, cargados todo lo que dejaron”. Iyari cuenta que un helicóptero del ejército pasó sobrevolando, *tactactactac*, aterrizó pero se fue en seguida. “Se fue de miedo... habrían pensado que eran waoranis... los waos, por zona de ellos saben atacar así”.

Dice que por unos dos años la maquinaria siguió ahí, “tractores, carros habían metido... volquetas estaban ahí ya oxidándose... casetas no más habían alzado”. Dice también que los pozos no habían quedado sellados, “así no más habían dejado, del susto se habían ido”. Iyari recuerda que su profesor de entonces, Sergió López, solía llevarlos al lugar como si fuera un paseo escolar. Allá aún encontraban víveres, “azúcar sabíamos ir a llevar, con avena... cada uno llevaba y eso sabíamos tomar como colada a las diez”.

Cuenta también que sabían jugar todos los niños con una de las válvulas, “como volante de carro hacíamos”, y veían como de una parte del “muñeco” (así llaman a las tuberías que se construyen sobre los pozos) brotaba petróleo: “eso ha sido bueno para chimbuza”. Tiempo después, la petrolera volvió para “hacer sellar... vuelta hicieron bulla, ruido. Ahí escuchar, *fuj*, se fueron para ver si había vuelto compañía, y habían vuelto a sellar”.

Fotografía 6.10. Desde el cementerio a la pista de aterrizaje



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Vista panorámica de la pista de Turikia y su territorio, tomada desde su cementerio.

Iyari cuenta que él vio también cómo ahora está sellado, “Ahora sí dejaron bien sellado... con candados, con fierros como malla, bien sellado, encementado”. Dice también que en ese lugar quedó una placa con la información del pozo (fecha, profundidad, entre otros datos).

En la actualidad, el interés principal en Turikia es que la explotación de esos pozos, así como del resto que se encuentran en el territorio, no se dé. Para esto, Iyari y el resto de la comunidad dicen que es necesario que la organización de la nacionalidad (la NASE) esté unificada y fuerte. Ese es uno de sus intereses más fuertes. Panakeshu también me había contado que por este tema, como curaca de la comunidad, gente ligada al Estado y a las petroleras le habían ofrecido dinero (según él, 25 millones de dólares) para que permita la entrada de “la compañía”: “No señor, yo 25 millones, ¡qué hago!... Yo puedo tener unos 15 millones, ¿y? Yo no necesito plata...”, me contó que así les había respondido.

Como mencioné en la introducción, Turikia es una comunidad antipetrolera. Lo comprobé ya en campo, en ninguno de sus habitantes hay duda sobre el daño que esa actividad hace al territorio. Todos están alertas de cualquier avioneta o helicóptero sospechoso, de cualquier visita que no declare sus intenciones, nadie firma ningún documento sin que antes toda la comunidad lo sepa, lo entiendan y se apruebe. Me contaron que desde que Kaji vio el daño que un derrame había provocado en un pozo del Curaray, él había dicho y encomendado que no se permita que entren más petroleras al territorio. Sus hijos, hijas, nietos y nietas, mantienen esta posición. Iyari cuenta que tanto la gente de Conambo como de Súraka les han agradecido por dar ejemplo en el tema de defensa del territorio:

Por ustedes es que esta historia va a quedar, nos dijeron... por eso van a tener gran historia. En Bloque 83 se pararon duro, aunque otras comunidades, la mayoría estaban con petrolera, únicamente ustedes se pararon duro... Si estamos divididos la gente de afuera aprovecha (Conversación con Iyari, febrero 2019).

Hasta hace unos años, aún existía tensión por este tema entre Turikia y las comunidades vecinas que querían que se explotara el petróleo de aquellos pozos. Recuerdo la primera vez que conocí a Kajicha, y en febrero Iyari me repetía lo mismo que él dijo: “Aquí sufrimos bastante, bastante [en esa época]”, hubo amenazas, peleas, incluso era muy difícil que gente de Turikia pueda ir a la pista de Conambo para salir a la ciudad.

Fotografía 6.11. El doble sol



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Parte del cementerio de Turikia, los entierros más recientes poseen hojas de zinc encima.

En los dos años posteriores a la licitación, todos los hombres de la comunidad se pusieron en alerta, “todos mis hermanos, todos los hijos de Alcides y Alcides mismo, luchamos... duro luchamos”. Iyari cuenta que Kiawka los contactó por radio para que se alistaran en caso de una posible entrada de alguna compañía petrolera. Ella y su hermano Twáru, dice, apoyaron mucho, hablando en la ciudad, gestionando y comunicándose. En riesgo por estas licitaciones y entre las amenazas de comunidades vecinas, Turikia se alistó para la defensa presencial, en los mismos pozos. Cuentan que trabajaron por días enteros fabricando más de mil lanzas, las llevaron hasta los pozos y prepararon una estrategia de defensa que no detallaré por cuestiones de seguridad. Pasaron en alerta todo aquel tiempo, resguardando los pozos, en espera de la posible llegada de militares y policía.

Ahora, cuenta Iyari, sería muy difícil que entren de nuevo. Turikia está alerta y en pie de lucha ante cualquier actividad que ponga en riesgo su comunidad, siendo que esta no es solo su gente, sino sus ríos, su monte y los animales y espíritus que habitan en el territorio.

6.4. Conclusión

En este capítulo, los relatos presentan menos elementos intertextuales, sin embargo, dan mayor cuenta de una historicidad, y esto es específicamente porque los paisajes que refieren se encuentran más definidos: son lugares-relatos que están más presentes en la memoria de sus relatores ya que estos fueron testigos presentes del lugar-evento. A esto se suma que por referir a lugares concretos y conocidos de Turikia, esos eventos relatados ya forman parte de la historia del lugar, es decir, dan forma a la conciencia histórica de esta comunidad.

Aunque las distintas memorias de estos relatos posean fronteras menos difusas que las anteriores, elementos intertextuales, como los sucesos shamánicos, los *yakurunaguna*, el *yanapuma* y las boas, conectan a estos sucesos más recientes con las dimensiones míticas del *kallari timpu*. Así se corrobora que aquel espacio-tiempo indiferenciado y primario se extiende hasta el presente y se proyecta al futuro, como una forma de descripción, una suerte de figura literaria que forma parte de su modo de vida y de su forma de leer los textos que viven (en transformación) en la selva. Además del contexto ritual de la chicha que intervino en la rememoración de muchos de estos relatos, se suma aquí el recorrido por el territorio. El viaje que realizamos por canoa, aunque ahora se use *pekepeke*, no deja de llevar una carga ritual que remite a los viajes de los abuelos por el mismo río.

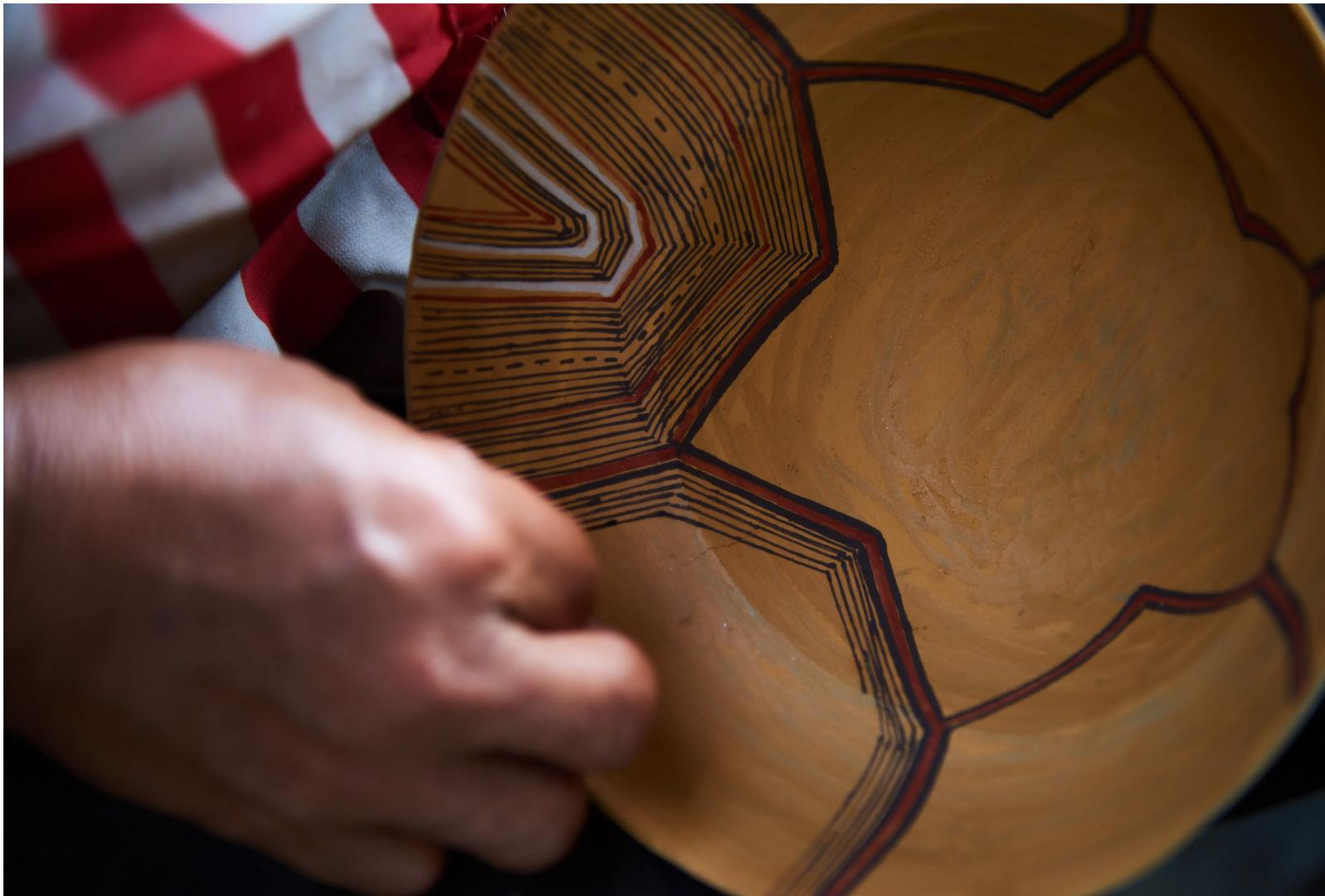
El recorrido de este capítulo también permite ver cómo el extractivismo (en este caso, la actividad petrolífera) sigue dejando secuelas de fraccionamiento en el tejido social del territorio Sapara. Por un lado, permanece el recuerdo de la liberación de mano de obra, es decir, el pago directo de la empresa a los indígenas, y su involucramiento en labores que no eran reconocidas como perjudiciales para su territorio (la exploración sísmica). A esto se suma el aprovechamiento que se dio a la presencia de estas empresas, sea tanto en el comercio e intercambio de productos con los trabajadores de la petrolera, como en la apropiación de herramientas, comida y utensilios que se dio cuando la compañía abandonó el campo en 1995.

Pero los aspectos negativos suman. Esta la evidencia del descuido por parte de la empresa de abandonar los pozos abiertos, sin sellar, durante el tiempo estimado de dos años, con riesgo de que eso haya devenido en un derrame. Y, por sobre todo, los aspectos positivos, sumados a los discursos desarrollistas que han permeado en parte de la población, han llevado a la división entre quienes están a favor de esta actividad, y quienes no lo están.

Los intereses extractivos transnacionales y del Estado han procurado siempre aplicar el lema de “divide y vencerás”. Esto ya no es desconocido por los sapara, y especialmente en Turikia lo tienen muy claro. De ahí la preocupación de que la organización de la nacionalidad, la NASE, esté unida y fortalecida. El relato sobre la posible entrada de la petrolera en esta década al bloque 83 prueba que es muy importante que las relaciones entre los habitantes y dirigentes sean fuertes y sanas, de que exista confianza y reciprocidad.

Bien es cierto que, como he venido mencionando, en el recorrido histórico de los sapara, se ha ido formando una perspectiva que lee como amenaza y conflicto la presencia de otros grupos humanos en territorio. Es inevitable que en contextos multiétnicos no se presenten tensiones, pero cabe recordar que hay maneras, propias de las sociedades amazónicas, de resolverlas sin tener que recurrir a la violencia o la muerte (la formación de otras comunidades, por ejemplo). Y, por sobre todo, cabe recordar que, en base a todo lo investigado, los habitantes del actual territorio Sapara, aunque su identificación no corresponda a la misma, comparten esta misma historia, provienen de una misma mata. Esto no los hace sapara, pero, ¿quién decide el grado de “saparidad”?

Fotografía 6.12. Textualidad



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Chamarekaw pinta una de sus mocahuas.

Es evidente que la época de los *rukuguna* sapara ya terminó, quizá a esto se referían las numerosas profecías de su extinción. Pero no es tarde para que las y los saparas de hoy reconozcan y se reconozcan en una historia que comparten en común, donde los pueblos amazónicos (vistos como sociedades de humanos y no-humanos) han sido siempre objeto de extracción y explotación por parte de grupos de poder colonial (la Corona española, el Estado, los capitales extranjeros), y ante los cuales, de una u otra manera, han sabido sobrevivir, resistir, aprovechar y enfrentar.

Conclusiones

El formato académico de tesis requiere que inicie este apartado con los hallazgos empíricos de la investigación. Pero cabe recordar que desde el enfoque antropológico que he propuesto para la misma, los “hallazgos” no existen, el conocimiento se construye en campo. De aquí que refiero a continuación los conocimientos construidos.

Los conocimientos principales que hemos construido, mis interlocutores de Turikia y yo, son los relatos de su comunidad. Para esta tesis he presentado una selección de estos. Realicé la discriminación y montaje tomando en cuenta la indagación historiográfica que realicé en el segundo capítulo. Así, he podido agruparlos en relatos: *kallari timpu*, de la época del caucho, de la epidemia en Santa Rosa, de la guerra del '41, de la exploración petrolera en su territorio, de la llegada de grupos achuar, y de los intentos de explotación petrolera.

Otro conocimiento fundamental que se ha construido en campo son las fotografías. Presentadas aquí como parte del texto y discurso de la tesis, las fotos como propuesta narrativa dan cuenta del contexto de investigación y de enunciación de los relatos, permitiendo desbordar su descripción escrita. Así, no son imágenes que remiten a las palabras o las complementan, sino, más bien, las suplementan. Las imágenes fotográficas, producto de mi diario visual de campo y del taller de fotografía llevado a cabo en Turikia, son la materialización de la fotografía llevada a cabo como acto, es decir, como parte del proceso investigativo, como parte de la relación interpersonal (diría Guber) que mantuve con mis interlocutores. Es así que la autoría de las mismas no se limita a quien fotografía, sino que se extiende a todos quienes estuvieron involucrados en el acto fotográfico. Diálogos, actos, miradas y sus consecuentes tensiones de significación se debaten gráficamente en esta propuesta fotográfica.

El último conocimiento principal construido que puedo catalogar de esta investigación es la historia de Turikia. Refiero aquí al cruce y suma de los relatos y la indagación historiográfica, ecuación que dará como producto final el texto que la comunidad nos ha solicitado a Corinne y a mí. Y, como he mencionado, es un conocimiento exclusivo de y para ellos, razón por la cual no se lo expone en esta investigación, cuyos alcances, por esta restricción y por tema de tiempo, se han concentrado en el análisis del tema intertextual y de historicidad.

Lámina C.1. Aprendizaje



Fuente: Fotografías de Iyari (2019)

Nota: En recorrido por territorio con Panakeshu.

De estos conocimientos contruidos y reconstruidos en campo, es posible entonces responder cómo se formó Turikia.

Esta pequeña muestra de sociedad Sapara forma parte de la historia de los pueblos amazónicos de Ecuador, los cuales han atravesado un arduo proceso de adaptación y resistencia ante las epidemias, la imposición de modos de vida diferentes a partir de las misiones religiosas, las correrías y encomiendas que duraron más de tres siglos, el esclavismo, las migraciones forzadas, la explotación laboral inhumana, la tortura, la guerra, la apropiación de sus tierras, la expropiación y extracción de sus recursos, la contaminación de sus tierras, la presión de integrarse a la economía nacional y mundial.

Ante estos procesos era imposible que la población indígena de la Amazonía se conserve intacta. Persisten huellas vivas de sus modos antiguos de vida, y cierta matriz cultural prevalece ante los cambios y transformaciones que han debido asumir para poder resistir y sobrevivir. Los embates que han enfrentado han llevado a que estos pueblos tomen rumbos similares que han dependido del grado de aplicación y extensión de estos procesos.

En el caso Sapara, según la tesis de Viatori (2005), el Estado ecuatoriano e instituciones como el Banco Mundial, agentes neoliberales, han procurado configurar las identidades indígenas como autónomas del Estado bajo el paraguas del multiculturalismo y así vincularlas al neoliberalismo. Un ejemplo de adaptación indígena a este tipo de condiciones lo abordan Comaroff y Comaroff (2009 [2011]) al analizar cómo diferentes pueblos de Sudáfrica se han configurado como entidades étnicas neoliberales, convirtiendo su etnicidad en una mercancía. Sin embargo, de lo que me ha enseñado el campo, hay fuertes contradicciones ante este tipo de configuraciones y adaptaciones en los sapara, lo cual apoyaría la propuesta de Uzendoski (2017) sobre el *develop-person* en la Amazonía o cómo los indígenas se apropian, resignifican y transforman el discurso y las políticas neoliberales multiculturales para su beneficio. Es decir, cómo los indígenas amazónicos mantienen y ejercen su agencia.

Sin embargo, cabe ser crítico ante este tipo de procesos. No solo refiero a la academia, sino a los mismos pueblos indígenas. Hay un riesgo de romantizar la propuesta del *develop-person* y caer en la visión de que cualquier camino que tomen los indígenas amazónicos será bajo esta lógica. La apropiación, resignificación y transformación de discursos y políticas institucionales pueden devenir con el tiempo en procesos actualizados de transculturación

y etnogénesis. Vale recordar que la adopción del Kichwa y la consolidación de la identidad *runapura* fueron en buena parte responsables del fin de los *rukuguna* sapara. Sostengo este argumento en base al recorrido histórico y de historias construido en esta tesis.

Los relatos de Turikia conforman la historia de estos sapara, una historia multidimensional y multimodal, donde persiste la sociedad conjunta de humanos y no-humanos, pero que en su devenir no está garantizando su salvaguarda. La sociedad animista y perspectivista de los *rukuguna* sapara fue diferente a la sociedad *runapura* de los sapara actuales. Mediante esto no abogo por velar una idea de “esencia”, sino por una de “huellas”.

Una tarde que me encontraba en la casa de Panakeshu, le hacía una de las preguntas más básicas que tuve: ¿cómo no se pierde en la selva? Panakeshu me respondió con algo que parece obvio: “...llega a ese cortado, ahí dice, por aquí me llevaron, y sigue caminando, no puede dejar ese camino, sigue y no se pierde”. El “cortado” refiere a la marca del machete en el tronco de un árbol, la huella de un camino recorrido. Cuando seguía a Panakeshu en las caminatas, siempre iba dando una nueva marca en el mismo tronco, asentando la huella para que no se pierda.

Así, mi propuesta refiere al cuidado y preservación de esos cortados, marcas, huellas. En realidad hablo aquí del paisaje, del texto y textualidad que es constantemente releído y reescrito por ellos, como esa nueva marca del machete sobre el mismo tronco. Los paisajes en Turikia son como libros que tiene que ser releídos para que no se borren sus letras. Estos textos inscritos en el territorio forman parte de su memoria, su tránsito y narración son la enunciación, forman así en Turikia una conciencia histórica; así es su forma de historicidad.

Entonces, dicen que Turikia se forma en su inicio de una visión, del *wanduh* que tomó un *shímano* y vio a unas ardillitas corriendo por el río hacia el Kunambu. En uno de esos tiempos, los *rukuguna* sapara le dieron una primera forma a Turikia con su tránsito y estadía itinerante. Los *pumaguna*, *amarunguna*, *yakurunaguna*, sapos, lobos, monos, aves, *supay* o *sawero*, colaboraron en este proceso. Así, hicieron el primer corte en el tronco. Dicen que vinieron entonces más cortes de más tiempos, algunos que aún se pueden leer, otros que ya no. Los *ahuallacta* por ahí han deber aparecido. Turikia fue cambiando de forma.

Fotografía C.1. Escribiendo el paisaje



Fuente: Fotografía del autor (2019)

Nota: Panakeshu escribiendo el paisaje.

Otros tiempos vinieron y los últimos *rukuguna* sapara empezaron a hacer casas arriba en las lomas, dicen que temían un diluvio. Las familias vivían lejos una de otra; en cada cerro, una familia. Así nuevos cortes en el tronco y nuevos troncos se iban cortando. Así dicen que otra Turikia se fue formando.

Llegaron caucheros y con ellos otros tiempos. Con ellos también otra ropa, otras herramientas, otras armas, y a cambio de estas, trabajo, trabajo y más trabajo, por días enteros, a buscar y sacar caucho. Dicen que tanto, tanto caucho que tenían que ir cada vez más profundo, y ahí los sapara se encontraban con peligro y muerte: los *pumaguna*. También llegaron *runaguna*, y otra vez, otra Turikia se fue formando. Nuevas casas cerca del río, nuevos runas y nuevos sapara nacieron, todo esto mientras cada vez había menos *rukugana* sapara. Hubo así cortes en los troncos que se empezaron a hacer en kichwa.

Otros tiempos llegaron. El shamanismo y la enfermedad rondaban una vez más el territorio, dicen. De río abajo iba subiendo gente, primero por epidemia, después por guerra. Militares llegaron, después la sísmica llegó, y con ellos otros runas, otros sapara, otros andoas también. Todo esto daba nuevas marcas en el tronco, y más troncos eran marcados. En otros tiempos también llegaron unos achuar, que también dejaron su marca y se fueron yendo al Pindoyacu. Así Turikia se formó, puro sapara, dicen, al comienzo, pero luego se fueron unos, luego otros. Se fueron a marcar otros troncos de otros caminos que ya habían sido marcados en otros tiempos. Por eso es mata de sapara, porque de ahí salieron toditos. Así se formó, así es.

Así, las huellas amazónicas de esta memoria Sapara han persistido. Pero, ¿qué seguridad hay de que estos textos se preserven bajo su lógica y dinámica? Es cierto que en la actualidad los pueblos indígenas han ganado campo en tema de derechos y garantías, pero ante un Estado y sistema que insiste en verlos y tratarlos como sujetos pasivos, manipulables, mercancías folclóricas y exóticas, persiste la posibilidad de que estos modos particulares de leer y vivir se transformen en “culturas empresariales” y sociedades anónimas. A este panorama se suma la preocupación occidental por el cambio climático cuyo abordaje discursivo cae en un neocolonialismo que busca aprovechar la agencia política de los pueblos indígenas amazónicos para sus fines políticos, a la vez de reducirlos discursivamente como parte de una “fauna” selvática.

No existe un camino claro. Creo que una remediación a esta problemática yace en la construcción de nuevo conocimiento producto del diálogo entre los saberes amazónicos y campos, como la ecología histórica, que buscan revalorizar críticamente, en discusiones inter y transdisciplinarias, la agencia ecológica que han tenido los pueblos indígenas en su devenir. Este diálogo debe, obligatoriamente, vincularse a procesos de educación alternativa y popular en las comunidades y asentamientos indígenas en la ciudad, que velen por mantener vivos esos escritos de la selva.

A su vez, a partir de esa construcción de conocimiento, el campo representacional debe ser contestado y discutido. La restitución, reapropiación, resignificación y transformación de imágenes sobre los sapara, así como la apropiación de los medios de producción de imágenes, se presentan como una de las vías. Pero existe aún más campo por discutir y construir. La fotografía y la imagen bidimensional de perspectiva cartesiana han sido las herramientas de representación del mundo occidental, y han formado así una tradición colonial en la mirada. De ahí que durante el taller de fotografía que realicé en Turikia, ante estas ideas que rodaban mi cabeza, me limité a enseñar apenas el funcionamiento básico de la cámara. ¿Hasta qué punto no estaba ya imponiendo una colonización sobre cómo crear representaciones visuales mediante este taller? Quizá, para un futuro tema, una vía decolonial sea trabajar sobre representaciones ya existentes en campo, como las mocahuas. Esos tejidos de barro, en su técnica, conocimiento y práctica, son representaciones visuales sobre y desde la realidad amazónica. Imagino así una tesis o investigación que no mencione palabra alguna, solo una colección de mocahuas que contengan y desborden la descripción, discusión y conocimiento.

Sin embargo, esto no es un “deber hacer”. Enfocarse en una perspectiva decolonial no debe significar aislarse en un ostracismo cultural. Con esto, no refiero a que no deba trabajarse el tema de mocahuas o representaciones visuales propias de estas sociedades, sino que a la par, sirve mucho el aprendizaje de las técnicas que han colonizado la mirada y, desde ese conocimiento se procure construir y desarrollar contradiscursos e instituciones contestatarias que pugnen por la significación en la “arena de la lucha” que es también la imagen – fotográfica y audiovisual. Es así, que a las fotos de este texto las considero apenas un punto de partida, uno levantado desde la mirada, posición y perspectiva, aliada. Falta discusión y construcción en el otro camino, el que será de y desde los pueblos mismos.

Para finalizar, espero que esta investigación y sus discusiones no solo brinden luces a los debates académicos y representacionales sobre los pueblos indígenas amazónicos, sino también a la evolución de las fracturas que buscamos producir sobre aquella “violenta significación” del sistema actual neocolonial.

Fotografía C.2. Historia



Fuente: Fotografía del Autor (2019)

Nota: Procurando seguirle el ritmo al paso de Panakeshu en medio de la selva.

Glosario

AP. Antes del Presente. Es una forma alternativa de denominar los años AC (antes de Cristo).

banku. Forma kichwa-amazónica de denominar a los shamanes.

chakra. Nombre kichwa que se le da al huerto.

chicha. Bebida fermentada tradicional de muchos pueblos amazónicos. Generalmente está hecha a base de yuca o chonta.

chichada. Reunión social cuyo propósito específico es beber y compartir chicha.

index. Refiere al signo índicial o índice que propone Pierce: un signo que tuvo necesaria y obligatoriamente un vínculo o relación existencial con su referente. Para una mayor aclaración referirse al capítulo de la obra citada de Dubois: *El acto fotográfico: de la representación a la recepción*.

kallari. Palabra kichwa que significa inicio, comienzo. En esta obra se usa también para acortar la denominación de los relatos que hablan sobre los *kallari timpu* o espacio-tiempo mítico de origen.

minga. Palabra kichwa que refiere al trabajo grupal comunitario. Es tradicional en pueblos amazónicos y andinos, y su uso y principio se ha extendido también a otras zonas no-indígenas y urbanas.

mocahua. Nombre kichwa del cuenco de cerámica en el que se sirve la chicha.

NASE. Siglas de la Nación Sapara de Ecuador, organización político-administrativa del territorio Sapara reconocido constitucionalmente por el Estado ecuatoriano.

pekepeke. Nombre con el que se denomina en la Amazonía ecuatoriana a los motores pequeños adaptados para la propulsión de canoas pequeñas y medianas.

radio HF. Radio de Alta Frecuencia, tecnología que ha permitido, desde su introducción en el siglo pasado, la comunicación entre comunidades, extendiendo su alcance a la ciudad de Puyo y Shell. HF abrevia la traducción al inglés: High Frequency.

rukuguna. Palabra kichwa que significa “antiguos” o “ancestros”. *Ruku* es su singular.

runa. Palabra kichwa que podría traducirse como “persona”, pero cuyo sentido refiere más a la “persona de la selva”, alguien que habla kichwa y sabe cómo vivir en selva.

runapura. Una traducción directa del kichwa significaría “runa puro”. Según Reeve (1988) alude al grupo de personas runa que comparten una matriz cultural en la Amazonía ecuatoriana.

saladero. Zona húmeda y pantanosa de la selva que posee vertientes de agua y alrededor de la cual acuden frecuentemente diferentes animales de caza.

shímano. Palabra Sapara que denomina al shamán.

SocioBosque. Proyecto creado por el Ministerio de Ambiente en 2013, enmarcado en el Convención Marco de Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC), que busca frenar la deforestación y degradación de bosques y aumentar las reservas forestales en países “en desarrollo”. Así, Socio Bosque, en su forma más básica, es un programa que procura subvencionar la preservación forestal, en especial en territorios definidos como prioritarios, mismos que en su mayoría se encuentran en territorios indígenas amazónicos. Fuente: Tapia Rojas, 2018.

soplar. Refiere al soplo que un shamán realiza con fines medicinales y espirituales.

tambo. Nombre kichwa que se le da a un rancho o casa pequeña destinada a albergar por corto tiempo a viajeros o cazadores.

timpu. Apropiación kichwa de la palabra castellana “tiempo”. En su uso refiere más a la palabra kichwa “pacha” cuya traducción más cercana es el concepto de la unidad entre espacio y tiempo.

wanduh. Nombre kichwa que se le da al floripondio o brugmansia, y a la bebida que se produce de esta planta. Esta última es tradicionalmente empleada por shamanes con fines medicinales o espirituales.

wiski. Denominación que en este sector de la selva se le da a la bebida destilada de la chicha. esta se recolecta del fondo de la vasija de barro donde se fermenta el líquido. Es más líquida, de sabor más dulce y con mayor concentración alcoholica que la chicha.

Lista de referencias

- Alvarado, Margarita, y Mason, Peter. 2001. «La desfiguración del Otro. Sobre una estética y una técnica de producción del retrato “etnográfico”». *Aisthesis* 34: 242–257.
- Alvarado Narváez, Carlos Pascual. 2018. *Historia de una cultura... a la que se quiere matar*. Archidona: GAD Municipal Archidona.
- Álvarez Marcillo, Kati Maribel. 2021. «Fragmentos del trabajo de los exploradores e investigadores durante las primeras investigaciones geológicas y prospecciones petroleras y las dinámicas sociales, económicas y de asentamiento en el oriente ecuatoriano (1920 – 1950)». Tesis Doctoral, Quito: FLACSO Ecuador. <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/16845>.
- Andrade Pallares, Carlos, y ANAZPPA. 2001. *Kwatupama sapara = Palabra zapara: obra maestra del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad (Unesco)*. Puyo: ANAZPPA. <http://books.google.com/books?id=4bguAAAAYAAJ>.
- Apréa, Gustavo (comp.). 2012. *Filmar la memoria: los documentales audiovisuales y la reconstrucción del pasado*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Ardèvol, Elisenda. 1998. «Por una antropología de la mirada: etnografía, representación y construcción de datos audiovisuales». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 53 (2): 217–240.
- . 2006. *La búsqueda de una mirada: antropología visual y cine etnográfico*. Editorial UOC. <http://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=3207117>.
- Ardèvol, Elisenda, y Muntañola Thornberg, Nora. 2004. «Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea». Editorial UOC.
- Arnold, Denise Y. 2017. *El rincón de las cabezas: Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. 3a. Etnografías 1. La Paz: ILCA.
- Bakhtin, M. 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press.
- Balée, William L. 1993. «Biodiversidade e os índios amazônicos». En *Amazônia : etnología e historia indígena*, editado por Eduardo Viveiros de Castro y Manuela Carneiro da Cunha, 385-94. Serie estudos. São Paulo: Nucleo de Historia Indígena e do Indigenismo da USP. Fundação de Amparo á Pesquisa do Estado de São Paulo.
- . 2013. *Cultural Forests of the Amazon: A Historical Ecology of People and Their Landscapes*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Balée, William L., y Clark L. Erickson, eds. 2006. *Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands*. New York: Columbia University Press.

- Barthes, Roland. 1980. *La cámara lúcida: nota sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós.
- Beier, Christine, Brenda J Bowser, Lev Michael, y Vivian Wauters. 2014. *Diccionario zápara trilingüe: zápara-castellano-kichwa, castellano-zápara y kichwa-zápara*. Quito: Abya-Yala.
- Bilhaut, Anne-Gaël. 2003. «... Soñar, recordar y vivir con eso». *Estudios Atacameños*, n.º 26: 61-70.
- . 2005. «Situación de la Nacionalidad Zápara y sus organizaciones. Ecuador y Perú». París.
- . 2011. *El sueño de los záparas: patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Quito: Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana, FLACSO Ecuador.
- Bilhaut, Anne-Gaël, y Macedo, Silvia, eds. 2017. *Iniciativas empresariales y culturales: estudios de casos en América indígena*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Boëda, Eric, Ignacio Clemente-Conte, Michel Fontugne, Christelle Lahaye, Mario Pino, Gisele Daltrini Felice, Niede Guidon, Sirlei Hoeltz, Antoine Lourdeau, y Marina Pagli. 2014. «A new late Pleistocene archaeological sequence in South America: the Vale da Pedra Furada (Piauí, Brazil)». *Antiquity* 88 (341): 927–941.
- Bourdieu, Pierre. 1965. *Un arte medio: ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Calvo Calvo, Luis, y Maña Oller, Josep. 1994. «El valor antropológico de la imagen: ¿hacia el “homo photographicus”?» En *Fotografía, antropología y colonialismo, 1845-2006*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Casement, Roger. 1912. *Libro azul británico: informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo ; correspondencia sobre el trato dado a sujetos de la colonia británica e indios nativos empleados en la recolección de caucho en la zona de Putumayo ; (presentado a ambas cámaras del parlamento por orden de Su Majestad, julio 1912)*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, CAAAP.
- Clastres, Pierre. 1978. *La sociedad contra el estado*. Caracas: Monte Avila Editores, C.A.
- Comaroff, John L., y Comaroff, Jean. 2009. *Etnicidad S.A.* <https://www.jstor.org/stable/10.2307/j.ctvm7bcrs>.
- De Miguel, Jesús M., y Ponce de León, Omar G. 1998. «Para una sociología de la fotografía». *Reis*, 83–124.
- Denevan, William M. 2012. «Rewriting the Late Pre-European History of Amazonia». *Journal of Latin American Geography* 11 (1): 9-24. <https://doi.org/10.1353/>

- lag.2012.0001.
- Depoorter, Bieke. s.f. Accedido 6 de abril de 2021. <https://biekedepoorter.com/works/agata/overlay/works/agata/the-project>.
- Descola, Philippe. 2004. «Las cosmologías indígenas de la Amazonía». En *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por A. Surrallés y P. García Hierro. Lima: IWGIA.
- Descola, Philippe, Juan Carrera Colin, Javier Catta, y Frederic Illouz. 1996. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya-Yala.
- Didi-Huberman, Georges. 2012. *Arde la imagen*. Oaxaca: Ediciones Ve.
- Dubois, Philippe. 1983a. *El acto fotográfico: de la representación a la recepción*. Barcelona: Paidós.
- . 1983b. *El acto fotográfico: de la representación a la recepción*. Barcelona: Paidós.
- Edwards, Elizabeth. 2011. «Tracing Photography». En *Made to Be Seen: Perspectives on the History of Visual Anthropology*, editado por Marcus Banks y Jay Ruby. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2012. «Objects of Affect: Photography Beyond the Image». *Annual Review of Anthropology* 41 (1): 221-34. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145708>.
- Fausto, Carlos, y Heckenberger, Michael. 2007. *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida.
- Fontcuberta, Joan. 1997. *El beso de Judas: fotografía y verdad*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- . 2010. *La cámara de Pandora: la fotografía@ después de la fotografía*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili. <http://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=3209619>.
- . 2011. *El beso de Judas: fotografía y verdad*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- . 2016. *La furia de las imágenes: notas sobre la postfotografía*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Galarza Zavala, Jaime. 1980. *El festín del petróleo*. Guayaquil: Escuela Superior Politécnica del Litoral.
- Green, Maia. 2006. «Representing poverty and attacking representations: Perspectives on poverty from social anthropology». *The Journal of Development Studies* 42 (7): 1108-29. <https://doi.org/10.1080/00220380600884068>.
- Grefa Ushigua, Graciela Ernestina, y Vargas Guatatuca, Olimpia Beatriz. 2014. «Modelo socio organizativo de la nacionalidad Sápara, según el mito de Kaji». Cuenca:

- Universidad de Cuenca. <http://dspace.ucuenca.edu.ec/handle/123456789/20172>.
- Guber, Rosana. 1991. *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Halbwachs, Maurice. 1968. «Memoria colectiva y memoria histórica». *Reis*, n.º 69 (1995): 209-19. <https://doi.org/10.2307/40183784>.
- Harlan, Theresa. 1998. «Ajuste de enfoques para una presencia indígena». En *Fotografía, antropología y colonialismo, 1845-2006*, editado por Juan Naranjo. Barcelona: Gustavo Gili.
- Hartog, François. 2003. *Regímenes de historicidad presentismo y experiencias del tiempo*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Heckenberger, Michael. 2003. «The Enigma of the Great Cities: Body and State in Amazonia». *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 1 (1). <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol1/iss1/3>.
- Heckenberger, Michael, y Góes Neves, Eduardo. 2009. «Amazonian Archaeology». *Annual Review of Anthropology* 38 (1): 251-66. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-091908-164310>.
- Hornborg, Alf. 2005. «Ethnogenesis, Regional Integration, and Ecology in Prehistoric Amazonia: Toward a System Perspective». *Current Anthropology* 46 (4): 589-620. <https://doi.org/10.1086/431530>.
- Hudelson, John Edwin. 1981. «The Expansion and Development of Quichua Transitional Culture in the Upper Amazon Basin». Columbia University.
- Ingold, Tim. 2007. *Líneas: una breve historia*. Barcelona: Editorial Gedisa. <http://public.ebib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=4909134>.
- . 2015. «Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía». *Etnografías contemporáneas* 2 (2): 218-230.
- Iranzo, Juan Manuel. 2014. «What Kinship Is—and Is Not». *Reis* 146 (1): 250-254.
- Kristeva, Julia. 1980. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. New York: Columbia University Press.
- Lathrap, Donald W. 1970. *The Upper Amazon*. Southampton: Thames and Hudson.
- Latour, Bruno. 2013. *Investigación sobre los modos de existencia: una antropología de los modernos*. Buenos Aires: Paidós.
- Law, John. 2003. «Making a Mess with Method». Lancaster University Centre for Science Studies.
- Levis, C., Flavia Costa, Frans Bongers, M. Peña-Claros, C. Clement, André Junqueira,

- E. Neves, et al. 2017. «Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition». *Science* 355: 925-31. <https://doi.org/10.1126/science.aal0157>.
- Livi-Bacci, Massimo. 2016. «The depopulation of upper Amazonia in colonial times». *Revista de Indias* 76 (267): 419–48.
- Medina A., Domingo. 2003. «From Keeping It Oral to Writing to Mapping: The Kuyujani Legacy and the De'kuana Self-Demarcation Project». En *Histories and Historicities in Amazonia*, editado por Neil L. Whitehead. Lincoln: University of Nebraska Press. <http://web2.trentu.ca:2048/login?url=http://name.umdl.umich.edu/HEB03502>.
- Meggers, Betty. 1971. *Amazonia: hombre y cultura en un paraíso ilusorio*. México D.F.: Siglo veintiuno.
- Meza Maya, Clara Victoria. 2013. «Relacionándonos en un mundo diverso: un problema social contemporáneo». *Hallazgos* 10 (19): 47–66.
- Mitchell, W. J. Thomas. 1994. *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*. Chicago: University of Chicago Press.
- mopy. 2016. «Augusto B. Leguía ¿Patriota o traidor? - Page 41». *Defensa.pe Tecnología y actualidad militar*. <http://www.defensa.pe/forums/showthread.php/6491-Augusto-B-Legu%C3%ADa-%C2%BFPatriota-o-traidor/page41>.
- Moya, Alba. 2007. *Sápara: los aritiakus, hijos e hijas del mono colorado - Sapara : the Aritiakus, sons and daughters of the red monkey*. Quito: UNESCO.
- Muratorio, Blanca. 1981. *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo, 1850-1950*. Quito: Abya-Yala.
- Muysken, Pieter. 2000. «Semantic transparency in Lowland Ecuadorian Quechua morphosyntax». *Linguistics* 38 (5): 973–988. <https://doi.org/10.1515/ling.2000.018>.
- Mydin, Iskander. 1992. «Imágenes históricas, públicos cambiantes». En *Fotografía, antropología y colonialismo, 1845-2006*, editado por Juan Naranjo. Barcelona: Gustavo Gili.
- Myers, Thomas. 2004. «Cambios culturales y demográficos en el Solimões, 1542-1700». En *Los mundos de abajo y los mundos de arriba: individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá : tomo en homenaje a Gerhard Baer en su 70 cumpleaños*. Abya-Yala. <http://hdl.handle.net/1928/11502>.
- Naranjo, Juan, ed. 2006. *Fotografía, antropología y colonialismo, 1845-2006*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Nasae, Nacionalidad Sápara del Ecuador. 2012. «Plan del Buen Vivir. Nacionalidad Sápara».

- Codenpe, Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador. Oficina Técnica de Cooperación, Embajada de España en Ecuador.
- Oberem, Udo. 1980. *Los Quijos, historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Osculati, Gaetano. 1854. *Exploraciones de las regiones ecuatoriales a través del Napo y los ríos de las Amazonas: Fragmento de un viaje por las dos Américas en los años 1846-1848*. Quito: Abya-Yala.
- Pierre, François. 1988. *Viaje de exploración al oriente ecuatoriano: 1887-1888*. Quito: Abya Yala.
- Pinney, Christopher. 2003. «Anotaciones desde la superficie de la imagen,: fotografía, poscolonialismo y modernidad vernácula». En *Fotografía, antropología y colonialismo, 1845-2006*, editado por Juan Naranjo. Barcelona: Gustavo Gili.
- Poole, Deborah. 1997. *Visión, raza y modernidad: una economía visual del mundo andino de imágenes*. Lima: Sur. Casa de Estudios del Socialismo.
- . 2005. «An Excess Of Description: Ethnography, Race, and Visual Technologies». *Annual Review of Anthropology* 34 (1): 159-79. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.33.070203.144034>.
- Portelli, Alessandro. 1991. *The Death of Luigi Trastulli, and Other Stories: Form and Meaning in Oral History*. Albany: State University of New York Press.
- . 2002. «Las fronteras de la memoria. La masacre de las Fosas Ardeatinas. Historia, mito, rituales y símbolos». *Sociohistórica*, n.º 11-12: 163-76. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.3065/pr.3065.pdf.
- . 2018. «Un trabajo de relación. Observaciones sobre la historia oral». *Testimonios*, n.º 7: 193-204. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/testimonios/article/view/20837>.
- Reeve, Mary-Elizabeth. 1988. *Los quichua del Curaray: el proceso de formación de la identidad*. Cayambe: Museo Banco Central del Ecuador; Abya-Yala.
- . 1993. «Narratives of Catastrophe: The Zaparoan Experience in Amazonian Ecuador.» *Bulletin de La Société Suisse Des Américanistes* 57-58: 17-24.
- Risler, Julia, y Pablo Ares. 2013. *Manual de mapeo colectivo recursos cartográficos críticos para procesos territoriales de creación colaborativa*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Ritchin, Fred. 2010. *Después de la fotografía*. Oaxaca: Ediciones Ve.
- Rival, Laura M. 2002. *Trekking through History: The Huaorani of Amazonian Ecuador*. New York: Columbia University Press. <http://www.degruyter.com/doi/book/10.7312/rival11844>.

- Rojas Tapia, Elizabeth Aracely. 2018. «Comunidades indígenas amazónicas y la implementación de REDD+ en Ecuador: estudio de caso de la nacionalidad Sápara, provincia de Pastaza». Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/6116>.
- Rose, Gillian. 2001. *Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*. London: SAGE.
- Ruth Moya. 2017. *La selva y la nacionalidad sápara: espiritualidad, conocimientos y biodiversidad*. Quito: IICSAE, Instituto de Idiomas, Ciencias y Saberes Ancestrales.
- «Secretaría de la Política reconoció a Nema Grefa como Presidenta de nacionalidad Sápara por acción de protección propuesta por Defensoría del Pueblo.» 2018. *Defensoría del Pueblo* (blog). 19 de octubre de 2018. <https://www.dpe.gob.ec/secretaria-de-la-politica-reconocio-a-nema-grefa-como-presidenta-de-nacionalidad-sapara-por-accion-de-proteccion-propuesta-por-defensoria-del-pueblo/>.
- Severi, Carlo. 2004. *El sendero y la voz: una antropología de la memoria*. Buenos Aires: Editorial SB.
- Stanfield, Michael Edward, y Cristina Hernández Espinoza. 2009. *Caucho, conflicto y cultura en la Amazonía noroeste: Colombia, Ecuador y Perú en el Putumayo, Caquetá, Napo 1850-1993*. Quito: Abya-Yala.
- Steward, Julian Haynes. 1949. *Handbook of South American Indians*. Washington: Bureau of American Ethnology.
- Stolze Lima, Tânia. 1996. «O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi». *Mana* 2 (2): 21-47. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>.
- Tagg, John. 1988. *El peso de la representación*. Barcelona: Gustavo Gili.
- . 2009. *The Disciplinary Frame Photographic Truths and the Capture of Meaning*. Minneapolis: University of Minnesota Press. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/quit/detail.action?docID=433207>.
- Taussig, Michael. 1987. *Shamanism: A Study in Colonialism, and Terror and the Wild Man Healing*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- 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 Manguashca. Vol. 30. Biblioteca de Ciencias Sociales. Quito: Corporación Editora Nacional. <http://site.ebrary.com/id/10915092>.
- Tedlock, Barbara, y Dennis Tedlock. 1985. «Text and textile: Language and technology in the

- arts of the Quiché Maya». *Journal of Anthropological Research* 41 (2): 121–146.
- Toboso, Mario, y Guadalupe Valencia. 2008. «Una representación discursiva del espacio-tiempo social». *Estudios Sociológicos* 26 (76): 119-37. <https://www.jstor.org/stable/40421161>.
- Torres-Londoño, Fernando. 2012. «Visiones jesuíticas del Amazonas en la Colonia: de la misión como dominio espiritual a la exploración de las riquezas del río vistas como tesoro». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 39 (1): 183–213.
- Trueba, César Carrillo. 2008. «Hacia una antropología compleja. Carlo Severi y la antropología de la memoria». *Cuadernos Inter-cambio sobre Centroamérica y el Caribe*, n.º 6: 63–84.
- Ushigua, Luciano, Alfonso Toaquiza, Juan Cruz Grefa, Ana María Santi, Cesáreo Santi, y María Luisa Santi. 2006. *Tsitsanu*. Quito: Kuri Ashpa, NASE.
- Uzendoski, Michael A. 2003. «Purgatory, Protestantism, and Peonage: Napo Runa Evangelicals and the Domestication of the Masculine Will». En *Millennial Ecuador: Critical Essays Cultural Transformations*, editado por Norman E. Whitten. Iowa: University of Iowa Press.
- . 2009. «La textualidad oral Napo Kichwa y las paradojas de la educación bilingüe intercultural en la Amazonia». En *Repensando los Movimientos Indígenas*, editado por C. Martínez Novo. Quito: FLACSO Ecuador.
- . 2010. *Los Napo Runa de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- . 2015. «Los saberes ancestrales en la era del antropoceno: hacia una teoría de textualidad alternativa de los Pueblos originarios de la Amazonia». *Revista de Investigaciones Altoandinas - Journal of High Andean Research* 17 (1): 5-16. <https://doi.org/10.18271/ria.2015.91>.
- . 2016. «Jumandy, parentesco e historicidad: las visiones de poder entre los Napo Runa en la Amazonía ecuatoriana: Jumandy, parentesco e historicidad». *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 21. <https://doi.org/10.1111/jlca.12197>.
- . 2017. «Epílogo: Develop-person y emprendimiento indígena en el capitalismo del siglo XXI». En *Iniciativas empresariales y culturales: estudios de casos en América indígena*, editado por Anne-Gaël Bilhaut y Silvia Macedo. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Valdez, Francisco. 2013a. *Primeras Sociedades de la Alta Amazonía. La Cultura Mayo Chinchipe - Marañón*. Quito: INPC-IRD.
- (comp.). 2013b. *Arqueología Amazónica. Las civilizaciones ocultas del bosque*

- tropical*. Quito: IFEA-IRD-Abya Yala.
- Vallejo, Ivette, y Corinne Duhalde. 2016. «Chamanismo, petróleo e itinerarios legales inconclusos en la Amazonía de Ecuador». En *Apus, caciques y presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos*, editado por A. Surrallés, O. Espinosa, y D. Jabin, 215-34. América del Sur: IWGIA.
- . 2017. «Políticas de desarrollo y ampliación de las fronteras extractivas sobre territorio sapara en la Amazonía Ecuatoriana». *Abya-yala: Revista sobre Acesso à Justiça e Direitos nas Américas* 1 (1): 247-65.
- Viatori, Maximilian. 2010. *One State, Many Nations: Indigenous Rights Struggles in Ecuador*. Santa Fe: School for Advanced Research Press.
- Viatori, Maximilian Stefan. 2005. «The Language of “Authenticity”: Shifting Construction of Zápara Identity, the Politics of Indigenous Representation, and the State in Amazonian Ecuador». Davis: University of California. <http://books.google.com/books?id=TpXhgsE1ksMC>.
- Vicariato Apostólico de Puyo. 2017. *130 años de evangelización permanente: dejando huellas misioneras. Año jubilar*. Puyo: Saat.
- Vilaça, Aparecida. 2015. «Dividualism and individualism in indigenous Christianity: A debate seen from Amazonia». *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5 (1): 197-225. <https://doi.org/10.14318/hau5.1.010>.
- Visacovsky, Sergio E. 2004. «Un concepto de realidad en el análisis de las narrativas sobre el pasado». *Revista de Investigaciones Folklóricas* 19: 151–168.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. «Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena». En *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por A. Surrallés y P. García Hierro. Lima: IWGIA.
- . 2013. *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio; entrevistas*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Voloshinov, Valentin Nikólaievich. 1929. *El marxismo y la filosofía del lenguaje (los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje)*. Buenos Aires: Ediciones Godot. <http://site.ebrary.com/id/10311764>.
- Whitehead, Neil L. 2003a. «Introduction». En *Histories and Historicities in Amazonia*, vii-xx. Lincoln: University of Nebraska Press. <http://web2.trentu.ca:2048/login?url=http://name.umdl.umich.edu/HEB03502>.
- . 2003b. «Three Patamuna Trees: Landscape and History in the Guyana Highlands». En *Histories and Historicities in Amazonia*, 59-77. Lincoln: University of Nebraska Press.

<http://web2.trentu.ca:2048/login?url=http://name.umdl.umich.edu/HEB03502>.

Whitten, Norman E. 1976. *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press. <http://hdl.handle.net/2027/heb.03600>.

Anexos

Anexo 1. Después.

El siguiente *addendum* fue escrito durante el año 2021, como un ejercicio reflexivo que partió de la defensa de esta tesis en noviembre de 2020, específicamente con la Dra. Ana Lucía Ferraz. Esto no fue condicionante en ningún sentido para la aprobación de mi trabajo, solamente es una reflexión que sentí obligatorio desarrollar y dejar aquí, como complemento y remate (o remache) para el posible lector o lectora. A uds., gracias por llegar hasta aquí.

¿De qué forma ha servido hacer fotografías para la investigación?

Como he expuesto, mi propuesta es exponer el contexto de enunciación de los relatos de Turikía a través de la fotografía. Sin embargo, en la planificación de esta investigación, el rol de la fotografía apuntaba a ser tanto una narración, como soporte y documento visual de lo tratado. Específicamente refiero aquí sobre la categoría ‘paisaje’ que se interseca con el género fotográfico ‘paisaje’, este mostraría los lugares específicos de los relatos, sus escenarios.

Pero, la antropología nos enseña que la investigación en campo subvierte muchas veces las expectativas, hipótesis e incluso los objetivos con los que la o el antropólogo se inserta en la realidad que va a estudiar. Es así que, en el caso de la presente investigación, la práctica fotográfica tomó un rumbo en campo distinto del planificado, así como también la posterior edición y uso del material, mismo que ha llevado un proceso paralelo a la escritura de la presente tesis y que, incluso, ha llevado más de un año adicional en su edición y concreción como proyecto fotográfico.

A esto último se suma la producción realizada por las y los participantes del taller de fotografía. Un cúmulo de material producido por gente de la comunidad me fue presentado a un año de haber salido de campo en una reunión que mantuvimos con Kajicha y Panakeshu. En este grupo de fotografías se desprendía un testimonio adicional y colectivo de su cotidianidad y su mirada.

Es así que, a continuación, desarrollo primero un análisis sobre mi práctica fotográfica en campo y como su producción devino en un proyecto fotográfico vinculado íntimamente con

la presente investigación. Posterior a esto, paso a realizar un ejercicio similar de análisis con la producción fotográfica de la comunidad. Cabe resaltar aquí que mi propósito es debatir sobre la mirada y la fotografía como acto, mas no propongo embarcarme en un análisis de las imágenes producidas; estas ya tendrán su significación en su lectura por terceras personas.

La fotografía en campo

El recorrido por territorio más extenso que tuve durante mi estadía fue el viaje en canoa que realizamos con Iyari, Muija, Panakeshu y Corinne hacia la comunidad vecina de Imatiña. Durante este, al igual que el resto de recorridos que realicé, tomé fotografías de los sitios que eran identificados como históricos o dónde se detonaban narraciones sobre eventos pasados. En todos los recorridos, pero sobre todo en este, las fotografías de estos particulares paisajes no llegaban a identificar el lugar. En ejercicios posteriores de fotoelicitación, integrantes de la comunidad no lograron reconocer los lugares por la fotografía, varios paisajes eran demasiado similares a cualquier otro lugar del territorio.

Como mencioné, los relatos se detonan en el recorrido, en este caso, la memoria requiere la vivencia y experiencia de estar en el lugar, una representación no puede abarcar eso, no le alcanza. Es así que terminé con cientos de fotografías de lugares selváticos que se parecen unos a otros, e incluir esto en la tesis no era pertinente ni colaboraba con los objetivos de la investigación. En este caso, la fotografía con dron hubiera podido brindar otra dimensión a este problema. Pero, no estaba dentro de mis posibilidades adquirir ese tipo de tecnología, además de que el dron presenta una perspectiva muy distinta de la que cualquier ser humano en medio de la selva puede tener.

Justamente, mi intención era atarme a la perspectiva de un humano, ubicarme lo más cerca posible de los ojos de mis interlocutores. Entre la intención y lo logrado sigue habiendo la clara brecha de la formación en fotografía que tengo, así como mi mirada particular. La producción mayoritaria, obtenida del diario de campo, es mi testimonio particular sobre la comunidad.

A parte de las fotografías de paisajes identificados, el resto de la producción no fue planificada. Como expliqué en apartados anteriores, la intención fue que la cámara fotográfica se convirtiera en una mediación de la relación social establecida con la comunidad, o en una

extensión de aquellas relaciones, o bien tomara su propia agencia como lo propone Ardévol (2006). Hoy, con distancia en tiempo y espacio, puedo decir que la cámara tomó estos tres roles en distintos contextos, pero sobre todo se transformó en una extensión del investigador.

Tomando el aporte de Law (2013), permití que el caos hablara. Dejé que la fotografía fluyera sin planificación y sin intervención en la gran mayoría de casos. No hubo una intención específica de representar más que la vivencia en campo. No me propuse realizar un catálogo de objetos ni prácticas culturales, y aunque en un inicio existía una intención fotoperiodística y narrativa, durante mi estadía en campo, la fotografía como acto (como una relación social) fue la que terminó tomando control sobre la producción; dio un orden al caos.

Es así que las fotografías (re)presentan las relaciones que mantuve con Turikia, con sus habitantes, con las actividades y materialidades que compartíamos, con los ríos y los montes, con el territorio. Esta lógica de producción, aunque otorgue una estructura orgánica al momento de fotografiar, ha dejado un legado caótico: fiel representación de la compleja y parcial realidad en la que me adentré. Es entonces que, con el material producido, he demorado más de dos años en construir una edición.

El ejercicio de edición, que Didi-Huberman (2012) catalogaría como la imaginación y el montaje, es lo que habilita la creación de una narración, presentada aquí en paralelo y suplementariedad (Rose, 2001) a la investigación escrita. La construcción de una edición fotográfica me ha forzado a trabajar sobre el cuerpo de fotos levantado en campo y así crear lo que se denomina un proyecto fotográfico. A diferencia del aporte revisado de Mitchel sobre los fotoensayos (1994), el proyecto se plantea como una propuesta comunicacional donde el o los fotoensayos son apenas una parte del todo.

Recurro a definir al proyecto fotográfico como propuesta comunicacional antes que artística específicamente porque la presente investigación no se propone ningún tipo de interseccionalidad con el campo artístico, ningún objetivo propuesto requiere del mismo y no se ha tomado ningún aporte teórico del arte. Cabe recalcar que aunque la fotografía pueda ser vista como un medio artístico, para la presente tesis la abordo como un acto social.

Sin embargo, el pensar en un proyecto fotográfico me ha requerido indagar en esta arista artística de la fotografía específicamente para entender cómo, desde ejemplos concretos,

puedo usar las fotografías producidas para crear la narración paralela que propongo. Aunque en este apartado podría enumerar varios ejemplos, creo muy relevante mencionar sobre el aporte de la fotógrafa Bieke Depoorter con su proyecto “Agata”:

En *Agata*, exploro las complejidades de un proyecto fotográfico, lidiando con las relaciones entre fotógrafa y sujeto. Sumergiéndonos profundamente en una dinámica de trabajo colaborativa con Agata, a quien conocí en un club de striptease en París, creamos un pequeño universo alterno que podría levantar más preguntas que ofrecer respuestas: ¿Quién hizo esas imágenes? ¿Quién es el sujeto? ¿Quién es Agata? Este proyecto es tanto la historia de una joven mujer buscando su identidad y la historia de mí misma experimentando con la fragilidad de la autoría fotográfica (Depoorter, s.f., traducción propia).

Depoorter realizó algunas exhibiciones en Europa donde se integraba correspondencia que ella mantenía con Agata y notas escritas a mano de la misma fotografiada, el proceso entero recurría a una autoreflexión constante entre Depoorter y Agata. Finalmente, hacia 2020, Depoorter decide parar el proyecto:

Querida Agata,

Quiero dejar nuestro proyecto. Al menos por ahora. Se ha convertido en algo muy cercano. Me siento culpable. He usado este proyecto para investigar las complejidades de la fotografía y luego todo se volvió borroso. Ya no hay límites y no estoy segura que eso sea bueno para mí (Depoorter, s.f., traducción propia).

Depoorter, así como otras y otros fotógrafos documentales, han seguido una dinámica de trabajo que tiene mucha resonancia con la investigación etnográfica. Se presentan, acompañados de una cámara, ante una o un “otro”, se insertan en su contexto, en su realidad y procuran entender su vida a través de la fotografía.

Si entendemos a la fotografía como aquel acto social producto del cruce de miradas, queda clara la razón que Depoorter tuvo para finalizar el proyecto: ya no era sobre fotografía como una mediación, sino sobre la fotografía como una relación. El proyecto dejó de serlo porque las relaciones sociales sobrepasan los proyectos, las investigaciones, las fotografías. El proyecto termina y las fotos son el testimonio de esa relación. Si para Depoorter quedan más preguntas que respuestas quizá sea porque el proyecto en particular tiene un alcance y

densidad que sobrepasa la reflexión sobre la fotografía; a mi lectura, su proyecto no habla sobre la fotografía, en realidad habla de este encuentro entre dos personas ‘otras’, habla sobre alteridad antes que identidad.

He abordado este ejemplo ya que las fotografías producto de esta investigación hablan también de un encuentro y relación: entre Turikia y mi persona. Aunque podría abordar otras opciones narrativas para la edición del cuerpo fotográfico, elegir como base y argumento del proyecto esta relación formada con Turikia es la decisión más honesta y ética que he podido encontrar.

No pretendo dar testimonio fidedigno de cómo es la comunidad, de cómo se vive en la selva, de cómo son las y los sapara. Mi intención es exponer las relaciones que este mestizo de la ciudad ha formado con esta pequeña y particular sociedad amazónica de personas humanas y no-humanas durante el tiempo que duró la investigación. Es en la representación de estos encuentros y relaciones que propongo restablecer en un tejido de imágenes (montaje e imaginación) el contexto de enunciación de los relatos de Turikia.

Sus ojos, sus miradas

Aunque el taller de fotografía realizado con algunas y algunos integrantes de la comunidad no tuvo la participación deseada, sus resultados echaron luz sobre sus miradas. Cabe empezar esta reflexión denotando que hubo fotografías cuya autoría no estaba clara, y aquí la primera diferencia con mi fotografía en el territorio: las fotos no son de quien las toma, son de quien aparecen en ellas. Esto no solo se limitó a las fotografías hechas en el marco del taller, sino a las que fueron producidas con la cámara donada durante un año posterior a mi residencia.

La pregunta sobre quién era la o el autor de las imágenes tuvo una respuesta directa en menos de la mitad de fotos. Cabe aquí resaltar que la pregunta podía dividirse en dos: de quién es la foto, y quién tomó la foto. La pertenencia de la fotografía casi siempre aludía a quién aparecía en la misma, no a quién la toma. Aquí yace una importante lección para quienes nos consideramos “creadores visuales”: nuestra labor, como apuntaba Bordieu (1965), radica básicamente en diferenciarnos de ese uso social doméstico donde poco importa la autoría, “la diferencia por la diferencia”, pero en realidad, tanto en Turikia como en muchos otros contextos, poco importa el autor.

Quizá para el lector esto no sea sorpresa, pero esta reflexión está dedicada a quienes hacemos fotografía y a la industria e instituciones que insertan las imágenes fotográficas y su producción dentro de un mercado artístico. Si bien buscamos producir imágenes “diferentes”, cultivar un estilo, las fotos no son nuestras únicamente. El concepto de “autor” debe seguir en conflicto, ya que la imagen siempre se debe a la realidad retratada y a las relaciones establecidas con la misma. Cabe trabajar sobre la humildad y ampliar la noción de autoría.

Es así que en Turikia, la autoría de las fotos se puede entender como colectiva, ya que poca relevancia se daba a quien sostenía la cámara, mientras la pertenencia de las imágenes creadas es asignada a quien aparece en las mismas.

Un año posterior a mi residencia en campo, junto con Kajicha y Panakeshu en la ciudad de Puyo, revisamos juntos las fotografías que se encontraban en la cámara que había donado a la comunidad. Las imágenes realizadas pertenecían a mingas, caminatas y reuniones en la comunidad, es decir, el uso de la cámara se dio en espacios y momentos de socialización; se incluye una ceremonia de apadrinamiento de una familiar de Panakeshu llevada a cabo en Conambo y una ceremonia de juramento a la bandera realizada por los estudiantes de último año del colegio (centro que desarrolló actividades por un breve periodo meses posteriores a mi salida de campo). De todas las fotografías, Kajicha y Panakeshu no tenían clara la autoría, algunas reconocían haberlas tomado ellos, otras suponían que eran obra de su familia o alguna persona más de Turikia.

Sobre el propósito de las fotografías, Panakeshu contó que el registro de algunas de las mingas retratadas tenía el propósito de ser prueba de trabajo y uso de recursos asignado por el GAD parroquial. De hecho, refiere específicamente a la minga de adecuación de la casa del Internet. Este es el único evento que tuvo un propósito claro en su registro, mientras el resto, según Kajicha y Panakeshu, tuvo un propósito de “recuerdo”, es decir, la fotografía fue usada como soporte de memoria.

Tomando en cuenta la propuesta de Bordieu (1965) sobre los usos sociales de la fotografía, es posible notar que existe tanto una intención documental como un ejercicio lúdico en las fotografías, no solo en las últimas mencionadas, sino también en las que fueron producto del taller realizado en campo. Documental porque existe esta intención de registrar un evento, un lugar, una o unas personas, chistes, interacciones; como mencioné, este registro tiene la

función de ser un soporte de memoria. Lúdico porque hay varios encuadres e imágenes que se podrían juzgar como accidentales, incluso Panakeshu y Kajicha los calificaron así, pero son recurrentes.

Como lo menciona Law (2003), cuando realizamos investigación cualitativa no podemos descartar el desorden y caos de los datos, porque estas son manifestaciones de la misma realidad. Estas “imágenes accidentales” pueden deberse a un desconocimiento sobre el manejo de la cámara, algún descuido, alguna mugre en el lente, algún experimento o ensayo para procurar que la imagen “salga bien”, Pero aquí, a riesgo de hacer una relación forzada, quiero remitir al “accidente” según Didi-Huberman (2012): no importa si la fotografía es posada o el disparo es involuntario, ambos son accidentes. En estos es posible encontrar lo se quiso dejar afuera, quizá, lo que la mirada de quien fotografía decidió omitir, o poco o nada le importó, o quizá la pulsión a la que refiere Dubois (1983), donde el *clic* es determinado más por una pulsión, por un reflejo en el dedo índice que por una decisión del ojo. Quien asume la mirada diferida de estos accidentes puede otorgar significaciones que complementen o desborden lo que el resto de fotografías en su secuencia narran. De aquí que se puede encontrar, más que una intención, un uso y recurso lúdico.

Ahora, tomando el enfoque propuesto de la fotografía como acto social, es posible comentar sobre la relación materializada entre quien toma la foto y quien aparece ante la lente. En este caso, quien toma la foto pertenece a la comunidad o es vecino de la misma. Como mencioné líneas arriba, no existió una preocupación por tener en cuenta quién era el autor individual, entonces, esta suerte de autoría colectiva permite materializar en la fotografía el vínculo íntimo, cercano y, como mencioné, lúdico que existe entre ellas y ellos.

La documentación de eventos colectivos se conjuga con la apropiación de la cámara por unos y otros. Se aprecia fotos que han sido solicitadas, posadas, retratos colectivos, autoretratos, y otras espontáneas, tomadas en el momento menos esperado de un baile, de una minga, de una caminata.

Esto es un ejercicio de autorepresentación, ya que estamos hablando de una cámara que no solamente tiene una autoría fluida, sino que sus autores son personas que pertenecen a la comunidad, son vecinos o tienen algún tipo de relación de parentesco. Entonces, hay autorrepresentación.

Desde Occidente, la producción fotográfica actual, especialmente la denominada fotografía documental, busca siempre insertarse en su mercado fotográfico, producir una exposición, un impreso o algún tipo de publicación (digital o impresa). No son fotografías que solo se mostrarían a familiares o amigos cuando están de visita, como la que Bordieu denominó “fotografía doméstica”. Pero aquí vale repensar sobre esta última categoría, ya que puede rayar en lo peyorativo. ¿Por qué no reivindicar a esta práctica como una fotografía documental íntima autorepresentativa? Pienso que ahí está el poder de este tipo de autorrepresentación, una propuesta fuera de los circuitos ya establecidos (y controlados) por las instituciones artísticas. Esto es a pesar de un posible público, ligado al campo artístico, que estuviese ávido de poder acceder a estas imágenes; quizás en este tipo de exclusión y exclusividad se encuentre una nueva libertad.

Sin embargo, esto sería solo en la práctica, ya que como se ha analizado en esta tesis, la lectura de las imágenes siempre dependerá desde dónde se las lea, de quiénes las lean. Si bien podrían reflejar una emancipación en la práctica, ellas solas podrían resonar en discursos hegemónicos que alteren el sentido e intención de su producción. Esto puede conducir a una reexotización o a un nuevo ventriloquismo. De aquí que no me atrevo a tejer conjeturas sobre las mismas, apenas discutir sobre el acto fotográfico desde sus propias manos y miradas.

En cambio, al compararlo con mi producción que tanto por mi recorrido y como por mi ejercicio, debo dar a notar que la fotografía que yo he producido, incluso desde su concepción, tiene “un poco” esta intención de no limitarse a un círculo de exhibición o circulación íntimo, sea de un grupo familiar o un grupo de parentesco. Posee, desde su concepción, la intención de ser mostrado afuera de su círculo de producción. Quiero mostrar mis fotos, no solo al o la lectora de la presente tesis, sino a cualquier persona que le interese la fotografía, a cualquiera que le interese alguno de los temas tratados, a quien se encuentre preocupado por la lucha de este pueblo y nacionalidad. De aquí nace mi problema con el circuito artístico, ya que mediante este no existe garantía de que llegue a todo el público al que apunto; y aun así atesoro y recelo esas imágenes. Sobre esto último muy poco diré aquí, no es espacio para ventilar taras que más tienen que ver con lo personal que con lo teórico o académico.

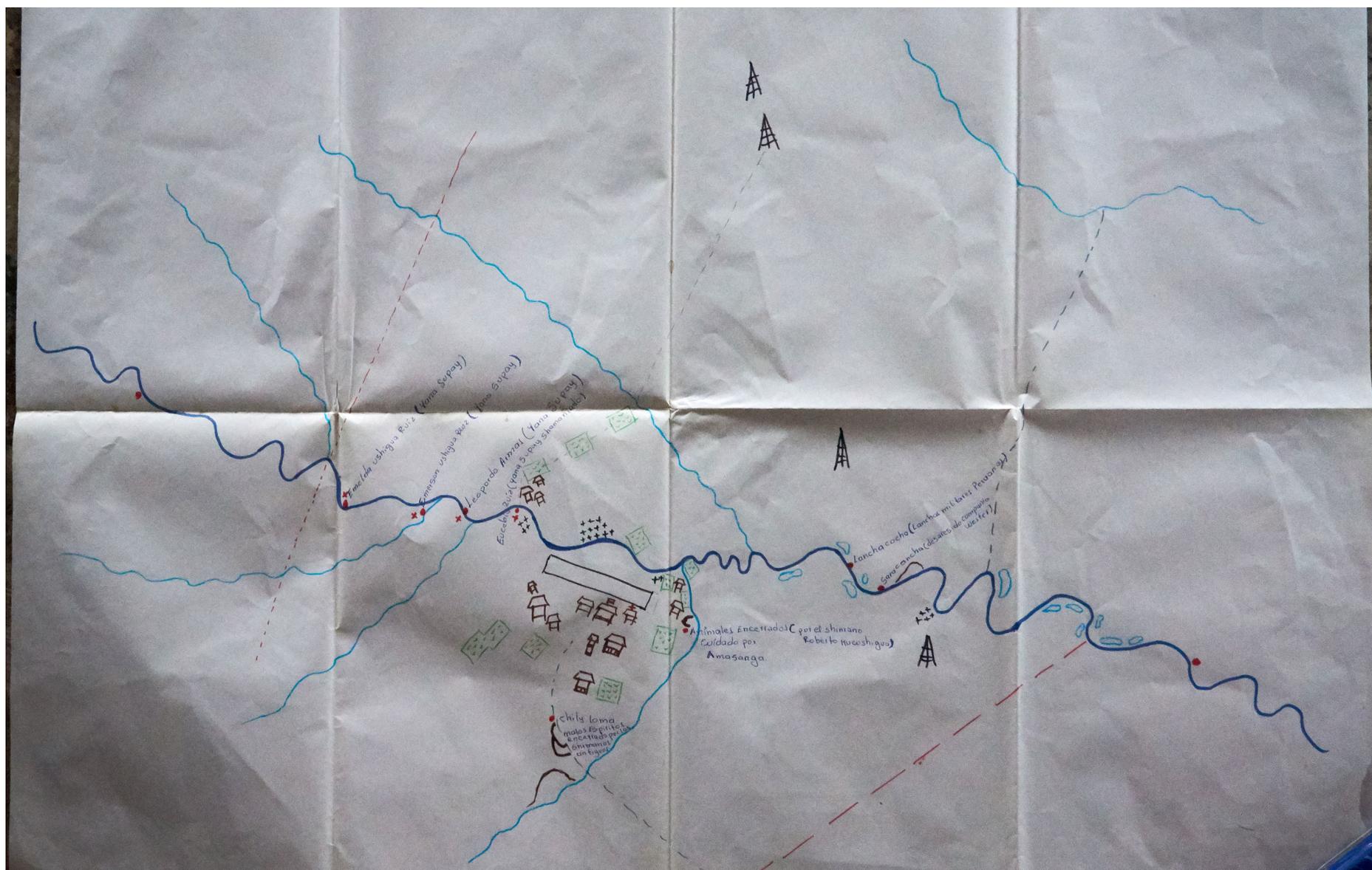
Dice el refrán que lo que no se muestra, no se vende. Hoy en día, en medio del auge de las redes sociales, se dice en cambio que lo que no se muestra, no existe. Hemos transitado

de la posibilidad de que lo que creamos sea una mercancía, a una suerte de obligatoriedad de mercantilizar lo que creamos. Quienes nos dedicamos a la fotografía nos encontramos condicionados a las instituciones artísticas, a los circuitos y mercados de imágenes, de aquí que requeriría un arduo trabajo el pensar y repensar en cómo subvertir y transformar los espacios de creación, desde dónde creamos y para quienes.

Si bien, en un inicio, reflexionaba sobre la categoría de “decolonial” para pensar en una práctica emancipadora de la fotografía, hoy creo más bien que la verdadera “libertad” de la fotografía radica en su lectura, y que más bien, en temas de práctica, en tema del acto fotográfico, debemos trabajar en que sea cada vez más ética y consensuada; he ahí la grieta que a la que refieren Tagg y Barthez.



Anexo 2.1. Mapa base de la comunidad de Turikia. Fotografía del autor, 2019.



Anexo 2.3. Mapa de “los espíritus malos” de la comunidad de Turikia. Fotografía del autor, 2019.