

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Antropología, Historia y Humanidades

Convocatoria 2018-2021

Tesis para obtener el título de Doctorado en Historia de los Andes

La etnogénesis migratoria del pueblo kichwa canelo en Ecuador, 1963-1979, tiempos de modernización, integración y transformación

Felipe David Terán Romo Leroux

Asesor: Michael Arthur Uzendoski Benson

Lectores: Saúl Fernando Uribe Taborda

Luz Alexandra Martínez Flores

Ivette Rossana Vallejo Real

José Sebastián Vacas Oleas

Gustavo Adolfo Durán Saavedra

Quito, marzo de 2024

Dedicatoria

Esta tesis se la dedico a mis dos personas más importantes, gracias a las cuales estoy vivo; mi papá que está viajando por el universo hasta el día en que yo pueda acompañarlo, y mi mamá que siempre está presente y me guía con sus sonrisas, su fortaleza y su interés por lo que hago, aunque mis palabras, actitudes y actividades, a veces, sean tan difíciles de comprender.

Epígrafe

No son solo los historiadores profesionales los que fijan el marco narrativo en el que sus historias se insertan. Con frecuencia alguien más ya ha entrado antes en el lugar y ha fijado el ciclo de los silencios (y las voces).

-Michel-Rolph Trouillot.

Índice de contenidos

Dedicatoria	2
Epígrafe	3
Índice de contenidos	4
Lista de ilustraciones, tablas y gráficos	7
Declaración de cesión de derechos	9
Resumen	10
Agradecimientos	12
Introducción	13
Pregunta de investigación, objetivos, hipótesis y argumento	14
Metodología	18
Problematización	21
El problema interpretativo de la Amazonía.....	22
Estructura de los capítulos	28
Capítulo 1. Memoria histórica, historiografías, historicidad y etnogénesis	30
1.1. Memoria histórica.....	31
1.2. Historiografías de la Amazonía ecuatoriana.....	35
1.3. Historicidad del pueblo kichwa canelo.....	45
1.4. La etnogénesis migratoria kichwa en la Amazonía ecuatoriana.....	51
1.5. Conclusión.....	55
Capítulo 2. Modernidad, modernización, transformación e integración	57
2.1. Modernidades amazónicas en Ecuador.....	59
2.2. Condiciones estratégicas para la migración en el Ecuador del siglo XX.....	67

2.3. Políticas y organización para la movilidad amazónica norte en Ecuador	68
2.3.1. Haciendas y movilidad en la Amazonía norte de Ecuador.....	70
2.3.2. Estado y políticas públicas en la Amazonía norte de Ecuador.....	78
2.4. Conclusión.....	86
Capítulo 3. Las misiones en la Amazonía norte del Ecuador	89
3.1. La renovación católica post Concilio Vaticano II.....	89
3.1.1. La Orden de los Carmelitas Descalzos en San Miguel de Sucumbíos.....	92
3.1.2. La Misión Capuchina en el Vicariato Apostólico del Aguarico	96
3.1.3. La Misión Josefina en el Vicariato Apostólico del Napo.....	100
3.1.4. La Misión Dominicana en el Vicariato Apostólico del Puyo	104
3.2. Conclusión.....	110
Capítulo 4. Transformaciones y continuidades culturales	112
4.1. Migraciones kichwas en la Amazonía ecuatoriana	112
4.2. Etnogénesis y migraciones kichwas amazónicas 1963-1979.....	119
4.3. Conclusión.....	140
Capítulo 5. Resistencia, reproducción social y adaptación.....	142
5.1. Resistencia.....	143
5.2. Reproducción social	145
5.3. Adaptación	149
5.4. El conflicto por la conservación de las lagunas de Pastaza.....	152
5.4.1. Lagunas de Pastaza: Shallwa Cocha y Muriti Cocha.....	153
5.4.2. Desarrollo del conflicto por las dos lagunas	156
5.5. Shamanismo kichwa amazónico	166
5.5.1. Metamorfosis shamánica en hibridación.....	167

5.5.2. Shamanismo en la comuna Pastaza.....	170
5.6. Conclusión.....	174
Capítulo 6. Historicidades comparadas de etnogénesis migratoria.....	176
6.1. Movilidad humana: canelos y wayapis	179
6.2. Etnogénesis migratoria: canelos y wayapis.....	181
6.3. Resistencia, reproducción social y adaptación: canelos y guaraníes	183
6.4. Habitabilidad interétnica o interpoblacional: canelos y guaraníes.....	185
6.5. Interconexiones culturales: canelos, wayapis y guaraníes	187
6.6. Ordenamiento territorial militarizado: canelos, wayapis y guaraníes	189
6.7. Síntesis temporalizada.....	193
6.8. Matices de la colonización indígena en la Amazonía: canelos y wampís.....	197
6.9. Conclusión.....	201
Conclusiones	203
Epílogo.....	214
Referencias.....	220
Anexos	229

Lista de ilustraciones, tablas y mapas

Ilustraciones

Ilustración 1.1. Modelo de identificación runa (kichwa amazónica)	53
Ilustración 4.1. Rutas y zonas de influencia migratoria del pueblo kichwa canelo en la Amazonía centro-norte del siglo XX: polígonos “purina”	121
Ilustración 4.2. Corredores misioneros, compañías petroleras y reservas naturales en la Amazonía centro-norte de Ecuador siglo XX.....	123
Ilustración 4.3. Ubicación de los pueblos indígenas, las reservas y los recursos naturales en la provincia de Sucumbíos	124
Ilustración 4.4. Esferas de interacción en la cultura kichwa amazónica	126
Ilustración 4.5. Reproducción social, la casa o wasi en la comuna Pastaza.....	127
Ilustración 4.6. Etnogénesis migratoria del pueblo kichwa en el siglo XX, ubicación Canelos..	135
Ilustración 4.7. Etnogénesis migratoria del pueblo kichwa en el siglo XX, ubicación Cascales.	136
Ilustración 4.8. Etnogénesis del pueblo kichwa canelo en el siglo XX, entre Canelos y Cascales.....	138
Ilustración 5.1. Los informantes Simón Vargas, Leonardo Guatatuca, Vicente Vargas y Rodolfo Vargas (de izquierda a derecha)	143
Ilustración 5.2. Minga para la implementación de tuberías en el centro poblado de la comuna .	145
Ilustración 5.3. Subsistencia, instalación de una chagra	146
Ilustración 5.4. Adaptación, observación comunitaria de la humedad forestal.....	147
Ilustración 5.5. El Alto Aguarico	148
Ilustración 5.6. Croquis de la comuna Pastaza.....	149
Ilustración 5.7. Comuna Pastaza, un lugar autoconfigurado para la habitabilidad	150
Ilustración 5.8. Adaptación y subsistencia, trampa de plátano para la cacería	155
Ilustración 5.9. Trabajo de campo con Natalia Guatatuca	156

Ilustración 5.10. Laguna Pastaza: Shallwa Cocha, centro vital de la comuna	157
Ilustración 5.11. Muriti Cocha en fase de regeneración cuando los nutrientes o sustancias densas del suelo permanecen consistentes antes de la época lluviosa	157
Ilustración 5.12. Don Alonso Guatatuca uno de los socios fundadores de la comuna Pastaza en 1975	162
Ilustración 5.13. Habitantes de la comuna Pastaza resguardan las lagunas de Pastaza por más de 50 años.....	163
Ilustración 5.14. Samai en la cultura kichwa amazónica	167
Ilustración 5.15. Resistencia y reapropiación, petroglifo cofán localizado en el sector Cascales	173
Ilustración 6.1. Temas y variables sobre historias comparadas e historicidades encontradas	194

Tabla

Tabla 6.1. Síntesis comparada de factores temporales para la movilidad de los pueblos de frontera panamazónica analizados	195
---	-----

Mapa

Mapa 1. Mapa epílogo. Índice de Gini a nivel provincial-Ecuador	216
---	-----

Declaración de cesión de derechos

Yo, Felipe David Terán Romo Leroux, autor de la tesis titulada “La etnogénesis migratoria del pueblo kichwa canelo en Ecuador, 1963-1979, tiempos de modernización, integración y transformación” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de doctorado, 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 de 2024.

A handwritten signature in blue ink, reading "Felipe David Terán Romo Leroux". The signature is written in a cursive style with some capital letters.

Firma

Felipe David Terán Romo Leroux

Resumen

Mi tesis es que la categoría de etnogénesis migratoria es válida para entender la forma de vida del pueblo kichwa canelo, población relacionada con otros pueblos amazónicos (unos cercanos y otros distantes entre sí),¹ ya que la migración comprendida como movilidad humana es inherente a su estructura cultural local, y por lo tanto es propia de su historicidad. Además, esta historicidad especificada a mediados del siglo XX se solapa intermitentemente con la historicidad amazónica del s. XX, la cual ha sido institucionalizada para la modernización, conformando la base de una estructura nacional desarrollista, aupada por las dictaduras militares de los años sesenta y setenta, en la segunda mitad del s. XX. De manera consecutiva se dieron los procesos históricos de transformación e integración que detallaré en los capítulos de la tesis durante el s. XX.

En síntesis, tres temáticas atraviesan las discusiones de esta tesis doctoral: modernización, integración y transformación, en relación con la etnogénesis migratoria que es el tema central. Por esto, los aportes giran alrededor del nivel de influencia directa e indirecta que ha tenido la historicidad institucional -estatal, corporativa privada y religiosa- sobre los fenómenos de movilidad humana. Aun así, las movilidades también se observan como efecto de la acción y necesidad individual o colectiva de las sociedades, pueblos y grupos humanos en momentos específicos de su propia historicidad. Las distintas historicidades permiten dilucidar la consecución de una historia localizada en la Amazonía.

Es decir, la influencia institucional no explica de forma completa el mantenimiento de los fenómenos migratorios, sino que las migraciones son potenciadas por las ideas y mecanismos prácticos surgidos de la permanente interacción humana. En este sentido, hay dinámicas que provienen del devenir cultural de los seres humanos, así como, además hay conexiones entre individuos e instituciones, más aún si los individuos representan a las colectividades, culturas y agrupaciones en situación de movilidad.

El extenso mundo de las movilidades está inmerso en constantes flujos migratorios que dependen de la historia cultural de las colectividades. De ahí que los conceptos de movilidad, generalmente,

¹ Varios pueblos son mostrados en esta tesis a partir de un desarrollo empírico y analítico referencial cuyo eje es el pueblo kichwa amazónico canelo.

vayan acompañados de otros conceptos sobre permanencia y sedentarismo a nivel territorial. Lo interesante es entender el ritmo de los procesos de movilidad humana en la incesante motivación de los seres humanos por explorar y relacionarse con el lugar en el cual están habitando. En esta línea, las particularidades culturales definen perspectivas y voluntades que son discutidas por las miradas inquietas de las instituciones que intervienen en los territorios, muchas veces bajo su propia agenda ejecutiva o parlamentaria, cuando en realidad, la presencia institucional muchas veces queda opacada por la multiplicidad de particularidades culturales.

En este punto, las instituciones pierden un supuesto control poblacional sobre las acciones implementadas en los territorios, lo cual deviene en disputas territoriales que buscan preservar lo programado o al menos sostener una presencia institucional desarticulada. Ahí donde la institución no logra imponerse, habrá un vacío de poder que será llenado y puesto en consideración de nuevos referentes organizativos. Esta manera de comprender los vaivenes del poder es la que ha caracterizado a la historia de la Amazonía. En la historia de esta tesis el pueblo kichwa canelo es el protagonista organizado que intenta no desaparecer y sí consolidar espacios amazónicos, tal cual han sido creados por los pueblos, sea en conjunción o como reflejo de la realidad amazónica de toda la región, en tanto aparecen a manera de sujetos activos dentro de las discusiones planteadas alrededor de las instituciones. En la búsqueda de los sentidos comunales está el curso de la historia en cuestión.

Agradecimientos

Mi más profundo sentimiento de agradecimiento hacia mi familia, mi pareja y mis amistades más cercanas. Aprecio muchísimo todo su cariño. *Kankunata kuyani*, les quiero.

También agradezco a mis compañeros y compañeras del programa doctoral; sinceramente, ha sido el grupo más humano y cálido de colegas a los cuales siento mis amigos, quienes estuvieron presentes en el momento más duro de mi vida, el fallecimiento material de mi papá a los 6 meses de iniciar el Doctorado. *Pay*, gracias.

Igualmente, mi más grande agradecimiento a la comuna Iscai Cocha. Hace 14 años me recibieron de la manera más respetuosa y aun no podría terminar de agradecerles por todo su apoyo. Algo en este pueblo indígena de la Amazonía me enamoró a primera vista, de hecho, sentí que me salvaron del pánico escénico que sufrí en este que fue mi primer trabajo etnográfico; aunque la primera vez que visité la Amazonía fue hace 16 años en una investigación social con el pueblo cofán. En Iscai Cocha no dudé en ayudar en la Escuela Muriti Cocha como profesor asistente, suplente y alterno. Considero que aquella fue mi primera vez como docente-investigador. *Ashka pagarachu*, muchas gracias.

Mi agradecimiento mítico a Michael Arthur Uzendoski Benson, mi tutor de la tesis. Él me entrevistó para evaluar mi ingreso al programa doctoral. Realmente, no sé qué nomás vio aquel día, pero su respeto, integridad, inteligencia, intuición, afinidad y *samai* (o energía de la historia mítica) me llevaron hoy en día a presentar mi tesis de doctor. *Yupaichani yachachik Mike*, gracias maestro Michael.

Finalmente, un agradecimiento especial a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO, sede Ecuador. Durante más de 12 años me han albergado y acompañado en mi crecimiento profesional. Esta tesis doctoral representa mi estrecha relación con la institución; me siento muy agradecido con el Doctorado en Historia de los Andes, la planta docente en general, los asistentes y las áreas de seguridad, mantenimiento, soporte técnico, bienestar estudiantil y administración. *Pagui*, Gracias.

Introducción

Conectar la historia a un lugar es la condición de posibilidad para cualquier análisis social. Tomar en serio el lugar es la condición que permite afirmar algo que no sea legendario, ni irrelevante. En tanto la negación de la especificidad del lugar es el principio de la ideología, toda teoría queda excluida. Más aún, al mover el discurso al “no-lugar”, la ideología le prohíbe a la historia hablar de la sociedad y de la muerte, en otras palabras, de ser historia.

-Michel de Certeau.

La movilidad en el norte de la Amazonía ecuatoriana ha originado procesos sociales poco comprendidos de manera intersubjetiva. Mi intención es ir más allá de cualquier generalización sobre los pueblos indígenas de la Amazonía. En este caso analizo a un grupo del pueblo kichwa² canelo que migró desde la zona de Canelos y fundó la comuna Pastaza en la provincia de Sucumbíos. Al referirme a la zona de Canelos, incluyo la expansión cultural y demográfica hacia la actual ciudad del Puyo, cuyos habitantes se autoidentifican como puyo runa. “A manera de zonificación, hay otras localidades aledañas como Santa Ana. Tanto el Puyo como Santa Ana, ya avanzado el siglo XX, adquirieron mayor protagonismo que Canelos” (Escudero s/a, 16). Aun así, la identificación cultural primaria o etnogénica referencial de estos poblados para el s. XX parte del pueblo kichwa canelo.

² En esta investigación me refiero al kichwa en, por lo menos, dos ámbitos generales. El primero tiene como referencia al kichwa en tanto pueblo, mientras que, en el segundo el kichwa es mencionado en cuanto al idioma. En relación con el primer ámbito, la precisión étnica, en muchos pasajes de la tesis el pueblo kichwa está vinculado a la Amazonía, por lo tanto, planteo el estudio del pueblo kichwa amazónico, cuyas variantes para este estudio son el pueblo kichwa amazónico de Canelos, el pueblo kichwa amazónico de Puyo, el pueblo kichwa amazónico de Cascales, el pueblo kichwa amazónico del Alto Aguarico y el pueblo kichwa amazónico de la comuna Pastaza. En cambio, con relación al segundo ámbito, el idiomático, el kichwa es presentado desde su variante amazónica. En este sentido, muchos términos, en su estructura gramatical, son muy parecidos al kichwa de los pueblos de la Sierra ecuatoriana. Sin embargo, hay ciertas diferencias en relación con el kichwa de la Sierra. Un claro ejemplo es la palabra *chakra*, que hispanizada se escribe chacra y en la Amazonía se redacta *chagra*, así tal cual se pronuncia. Esta diferenciación se da, fundamentalmente, porque en la Sierra el kichwa que prevalece a nivel escrito y oral es el que se ha normalizado para todas las escuelas interculturales bilingües. En contraste, el kichwa en la Amazonía mantiene una brecha de integración entre lo escrito y lo oral. La principal razón es que los pueblos kichwas de la Amazonía se perciben distintos a los pueblos kichwas de la Sierra, pues entienden que su cultura encierra elementos más asentados sobre la oralidad que sobre la escritura. Además, el kichwa normalizado surgió de experiencias asentadas en comunidades de la serranía, donde los procesos de organización política formal se dieron desde los años cuarenta con la FEI (Federación Ecuatoriana de Indios), para luego extenderse hacia otras zonas del país, incluyendo la Amazonía o región de Oriente. En la actualidad, la FEI es la Confederación de Pueblos y Organizaciones Indígenas y Campesinas del Ecuador.

El pueblo kichwa canelo ha sido historiográficamente referenciado, desde antes del siglo XV como se observará en los aportes arqueológicos, hispánicos, indigenistas, revisionistas y etnohistóricos; siendo los pueblos kichwas amazónicos, una parte programática en tanto sujetos de consolidación territorial mediante su adhesión a las estrategias estatales de colonización (desde antes del s. XX) y reforma agraria (a partir del s. XX), lo cual produjo varios cambios: 1) en las estructuras culturales de este pueblo; y 2) en su relación histórica con otros pueblos de la Amazonía de acuerdo con ciertos parámetros de interacción como reuniones, lenguaje, interfaz cultural, intercambios, préstamos identitarios, ritualidades, prácticas de subsistencia, fundación de poblados, flujos migratorios y parentesco.

En primer término, a continuación, este caso me permite plantear la pregunta de investigación, los objetivos, la hipótesis y el argumento. Después, abordo la metodología especializada para tratar el cambio y continuidad de la estructura cultural del pueblo kichwa canelo migrante.

En total abordo seis capítulos interconectados y potencializados entre sí, para mostrar desde múltiples ángulos la complejidad que conlleva el proceso de etnogénesis migratoria.

Pregunta de investigación, objetivos, hipótesis y argumento

¿Cómo la movilidad del pueblo kichwa canelo hacia Sucumbíos en la Amazonía ecuatoriana se ha conectado a procesos históricos de modernización, integración y transformación del siglo XX? Frente a esta interrogante, mi objetivo general es analizar los procesos históricos y culturales que llevaron al flujo migratorio del pueblo kichwa canelo hacia el norte de la Amazonía ecuatoriana en el s. XX. Esto lo puedo observar en las memorias, historicidades, historiografías, e interacciones sociales de los sujetos amazónicos referenciados en esta investigación.

Presento tres objetivos específicos vinculados a la Amazonía ecuatoriana norte en el siglo XX: 1) estudiar las estrategias públicas, privadas y colectivas de modernización, integración y transformación que han incidido en la movilidad del pueblo kichwa canelo; 2) analizar los acontecimientos locales relacionados con la resistencia, reproducción social y adaptación del pueblo kichwa canelo en la Amazonía ecuatoriana; y 3) mostrar las nociones de etnogénesis, historicidad y memoria histórica del pueblo kichwa canelo, en comparación con otros pueblos

amazónicos en aparente lejanía. Esto último permite plantear la confluencia de los aspectos culturales más recurrentes de la historicidad amazónica migratoria.

El pueblo kichwa canelo que migró a la comuna Pastaza en la provincia de Sucumbíos cantón Cascales sector del Alto Aguarico, entre los años sesenta y setenta, se define por continuidades culturales en un contexto de cambio radical hacia una modernidad amazónica establecida por la extracción del petróleo. La movilidad, que quiero mostrar, se explica por estructuras culturales que se articulan a las tendencias e historias surgidas en el contexto de la modernización del Estado, sobre todo entre los años 1963 y 1979.

El argumento de mi investigación es que una parte del pueblo kichwa canelo, la cual ahora se halla en el Alto Aguarico, se determina por procesos de etnogénesis migratoria en que los valores de “*runapura*” (o de relacionamiento entre los mundos indígenas) y del “*samai*” (o energía de la historia mítica) permiten a los pueblos kichwas adaptarse a los cambios históricos de acuerdo con una lógica cultural propia de la Amazonía. Esta historicidad amazónica tiene varias facetas: institucionales, locales y regionales, cada una de estas caras llevan su propia historicidad, además de configurar una historicidad conjunta.

Primero, el pueblo kichwa, ahora del Alto Aguarico (sector Cascales), se define por relaciones parentales con los pueblos kichwa canelos, puyo runa y napo runa, en ese orden, cuyas estructuras culturales y filosofía de vida mantienen continuidades hasta el presente; muestro el parentesco como una filosofía de la “mutualidad del ser” interrelacionado (Sahlins 1997) que define los valores primordiales del pueblo kichwa amazónico. Segundo, el pueblo kichwa del Alto Aguarico cambió algunas prácticas debido a su reproducción social y a la adaptación de elementos culturales quijos, achuar, zapara, shuar, cofán y blanco-mestizos que han definido la vida cotidiana en la Amazonía ecuatoriana del siglo XX. Y tercero, este pueblo kichwa no está exento de las actividades que suceden más allá de sus fronteras territoriales nacionales.

De acuerdo con las historiografías de la Amazonía ecuatoriana, a partir de 1985 en adelante, estos orígenes y cambios estuvieron mediados por la definición de fronteras y linderos, para esto se debe considerar que en Sucumbíos convergieron una gran diversidad de pueblos e instituciones. A inicios del siglo XX, las gobernaciones, tenencias y jefaturas políticas aún se apoyaban en las misiones religiosas para resolver los conflictos entre pobladores, interponiéndose entre las figuras

de apoderados que tenían otros sujetos como los patrones y capataces de las haciendas. Las denuncias transitaban entre los pueblos, obispos y funcionarios del Estado.³ Esta figura de intermediación funcionalista persistiría hasta los años sesenta, cuando se impondría el rol del Estado en la toma de decisiones, aunque las misiones religiosas mantuvieran su presencia y colaboraran activamente en la reforma agraria.

Desde 1964 el proceso de integración nacional estuvo mediado por el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), que puso los recursos a su disposición para lidiar con los reclamos y conflictos por la tenencia de tierras. Muchas de estas querellas pasaban por procesos administrativos que no fueron debidamente socializados de la forma que correspondía al lugar en cuestión. Es decir, el IERAC planteaba reuniones burocráticas privadas, en vez de dialogar en asambleas comunitarias, que es la manera endoculturizada en la cual se han resuelto las controversias en la Amazonía.⁴ Sobre todo, cuando ha habido una multiplicidad de eventos particulares vinculados a cada comuna, los cuales se daban por presión estatal directa.

En la comuna Pastaza, también autodenominada Pastaza Central e *Iscai Cocha* (o Dos Lagunas en español), se desencadenó justamente una cadena de eventos propiciados por la influencia del Estado. Sin embargo, la historicidad de la comuna ha sido un contrapeso fundamental para sostener la convivencia y la organización. Aquí entra el *ayllu* o familia ampliada que ha mantenido la cohesión social a través de las líneas genealógicas localizadas sobre la posesión de la tierra. Vicente Vargas (entrevista, líder comunitario, comuna Pastaza, 2017), considerado uno de los socios fundadores de la comuna, ha presenciado de manera repetida el poder intrusivo de la civilización occidental en los territorios amazónicos. El pueblo kichwa canelo ha transitado cotidianamente entre ciudades, centros poblados y comunas, algo muy común en la Amazonía,⁵

³ Tenencia Política del Tena. 1925. *Oficio dirigido al monseñor Emilio Cecco, administrador apostólico del Napo, Tena*. “En respuesta a una denuncia interpuesta en contra del Sr. Serafín Gutiérrez por maltratos hacia dos indígenas, quienes declinaban su voluntad de seguir sirviendo al Sr. Gutiérrez, pese a manifestar que habrían recibido muy buenos tratos”. Esta acción liberaba a los indígenas del trabajo concertado con el patrón, pero también anulaba cualquier acción punitiva hacia el infractor. 1 de enero de 1925. Tena.

⁴ Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC). 1974. *Oficio N°. R5-DT-427*. Tena.

⁵ Entrevista propia realizada a Vicente Vargas, fundador de la comuna Pastaza en los años 70, comuna Pastaza, 2021. Vicente es uno de los fundadores de la comuna Pastaza. Durante más de veinte años ha sido presidente de la comuna y es uno de los socios que más conoce sobre la historia de esta comunidad.

aunque de manera diferenciada desde tiempos anteriores a los prehispánicos, y con mayor fuerza entre los siglos XVI y XXI.

Este pueblo kichwa no se considera colono porque entiende que la Amazonía es su hábitat ancestral, sin importar el lugar de la Amazonía al cual se haga referencia en sus orígenes. Sin embargo, este pueblo también reconoce la existencia de varios territorios amazónicos que estos mismos colonizaron dentro de los programas de colonización estatal. Varios territorios estarían bajo el dominio de otros pueblos amazónicos, de mestizos y del Estado. Así mismo ha habido otros pueblos colonos mestizos de la Costa, indígenas de la Sierra y afrodescendientes que en la actualidad se identifican como nativos de la Amazonía. Estos llegaron por medio de las estrategias estatales de colonización y pasaron de ser colonos a ser nativos, sobre todo las generaciones que les sucedieron a partir de los años setenta.

En este sentido, lo nativo y lo colono se ha transformado a través del tiempo de acuerdo y por efecto de un contexto o una coyuntura determinada. Pero de forma estructural, lo nativo marca la etnogénesis amazónica, justamente, para los pueblos que han sido identificados con las culturas amazónicas situadas temporalmente dentro del periodo precontacto con la colonia hispanoamericana o cualquier semejante a partir de la conquista luso-hispana en el siglo XV.

A través del conocimiento, la resistencia, reproducción social y adaptación algunos pueblos han sobrevivido y han sido testigos de la desaparición de otras culturas, pueblos y familias (Whitten 1980, 529-530), lo cual les ha impulsado u obligado a usar tácticas particulares que han sugerido formas particulares de actuar, como la movilización cíclica y el asentamiento por largos periodos de tiempo, en tanto maneras de negociación con el ambiente que son muy aproximadas a la generalidad de los pueblos amazónicos; aunque esto no sea reconocido como tal y más bien signifique alguna diferenciación, lo cual es legítimo si se considera que la estructura cultural de los pueblos se ha asentado sobre la base de apropiaciones, expropiaciones y otras formas de distinción al interior de los territorios. Por un lado, estas distinciones han sido compartidas en general, y por otro, han estado desasociadas culturalmente en función de las alianzas estratégicas que haya gestionado cada pueblo, sea con el Estado o con otras figuras de gobierno.

Igualmente, Leonardo Guatatuca (entrevista, líder comunitario, comuna Pastaza, 2017),⁶ hijo de otro de los fundadores y además uno de los presidentes de la comuna Pastaza, ha caracterizado el paso intensivo de la colonización y sus propias migraciones por la Amazonía. Guatatuca añade que “la organización comunitaria ha debido reconstituirse constantemente debido a conflictos internos que han afectado a familiares muy cercanos”. Por lo tanto, los mecanismos de cohesión social han tenido que ejecutarse en asambleas y reuniones mediante normas de convivencia, consejos y acciones compensatorias endogenizadas que han marcado los cambios, estabilidades y negociaciones más significativas del siglo XX. Una de ellas fue la gran movilización amazónica hacia Quito en 1992.

Metodología

Mi estrategia metodológica ronda la consolidación de archivos históricos con base en entrevistas⁷, observaciones y compilación de documentos sobre las tendencias modernizantes, comunidades e instituciones involucradas, lo que ofrece la oportunidad de recolectar una mayor cantidad de información o fuentes primarias, secundarias y terciarias sobre las familias indígenas colonas y organizaciones sociales, crónicas de viajeros, relatos misioneros, revistas, imágenes, mapas, periódicos, registros oficiales, censos, Segunda Declaración de Barbados, Decreto Ad Gentes de la Iglesia Católica, informes de la Secretaría Nacional de Planificación

⁶ Entrevista propia realizada a Leonardo Guatatuca, presidente de la comuna Pastaza. 2017. Comuna Pastaza. Leonardo es hijo de Alonso Guatatuca, uno de los fundadores de la comuna Pastaza, por lo tanto, nació en la comuna, es docente de la Escuela Intercultural Bilingüe Muriti Cocha y entre los años 2014 y 2017 fue presidente de la comuna. Él prefiere llamar Iscai Cocha a la comuna Pastaza, pero, para que todos me entiendan le dice Pastaza, igual, tampoco le ve ningún problema a que tenga varios nombres. Lo que sí hubo problemas fue en los títulos de propiedad colectiva porque los que llegaron de la provincia de Pastaza debían mantener el nombre original. Luego, lastimosamente se perdieron los papeles que entregó el IERAC, pero nadie ha reclamado su legítima posesión.

⁷ Debido a las restricciones en la movilización que fueron impuestas por los gobiernos nacionales a raíz de la pandemia por el covid-19, durante los años 2020 y 2021, las observaciones y entrevistas estructuradas fueron ejecutadas en el año 2021, pero una parte de las entrevistas semiestructuradas fueron aplicadas en el año 2020 por Natalia Guatatuca, actual presidenta de la comuna Pastaza, quien fue incluida en este estudio como mi asistente de investigación en el plano preliminar. La preparación y formación de Natalia duró tres meses, y la ejecución duró un mes más. En esta línea, reconozco con plena satisfacción que la participación directa de Natalia enriqueció, enormemente, los contenidos de esta tesis de investigación doctoral. Esto me confirmó, una vez más, la importancia de la cita de mi prólogo, relacionada con lo escrito por Trouillot (2017) sobre la imperiosa necesidad de reconocer la multiplicidad de los historiadores.

(SENPLADES), el Archivo de la Compañía de Jesús, el Archivo de Indias, y el Archivo de la Gobernación del Napo que contiene informes del IERAC.

Apoyo este trabajo sobre el bagaje metodológico de la microhistoria a través de las historias orales, lo cual se da en el diálogo con varios personajes de la comuna Pastaza que “en condiciones normales hubieran estado condenados al anonimato, a no dejar ninguna traza en la historia, como una forma de dar a conocer la historia regional de tal manera que fue un impacto nacional y es una de las historias significativas del mundo” (Ginzburg 1976). Considero que la historia oficial ha sido una narrativa historicista, anclada en el tiempo por la historiografía tradicional-funcionalista del siglo XIX, por lo que debe ser historizada al igual que otro tipo de historias, estructuras culturales, relatos verbales y no verbales, los cuales me permiten definir historiografías y configurar diversas historicidades.

La historicidad del pueblo kichwa canelo migrante que al llegar a la actual provincia de Sucumbíos fue reconocida entre sus gentes como kichwas del Alto Aguarico, a través de la Jatuncomuna Aguarico (1978), más adelante quedaría referenciada hasta la actualidad del siglo XXI como parte de la historia del pueblo kichwa amazónico. Este nivel de particularidad ha sido transmitido en dos secciones integradas en esta tesis: 1) las entrevistas al abuelo Vicente Vargas hasta su hijo Rodolfo Vargas; y 2) las entrevistas al abuelo Alonso Guatatuca, de sus hijos Leonardo Guatatuca y Héctor Guatatuca hasta la nieta de Alonso, Natalia Guatatuca, lideresa actual de la comuna Pastaza, quien maneja con suficiencia los idiomas kichwa, español e inglés. Además, Natalia trabaja en la escuela comunitaria intercultural bilingüe Muriti Cocha siendo licenciada en Ciencias de la Educación, el único título de pregrado que ha conseguido alguien de la comuna. Hasta el año 2021 sólo ella ha podido estudiar una licenciatura de entre los más de doscientos comuneros y comuneras de Pastaza (Pastaza Central o Iscai Cocha).

Las historiografías y las historicidades, diferentes pero complementarias desde el campo analítico, me ayudan a entender, explorar y reconocer las estructuras culturales constituyentes y transformadoras de las motivaciones, experiencias e intereses que han desembocado hasta la actualidad en recursos de generación simbólica y material. Es decir, “el conocimiento de lo que se ha escrito historiográficamente, y de lo que se ha vivido en la historicidad de cada pueblo admite reconocer múltiples elementos empíricos que han sido abastecidos de propuestas

conceptuales, económicas, sociales y políticas de gran complejidad y control poblacional” (Muratorio 1998).

En particular, preciso la identificación de ciertos elementos conceptuales que provienen de lo que se denomina tradicional y moderno, ya que ciertamente, algo tradicional podría definirse como moderno con el paso del tiempo, lo cual en términos generales no es erróneo. Aun así, para el siglo XX lo tradicional era equivalente al régimen de haciendas, a la economía moral y a las formas de trabajo que marcaban la codependencia entre peones, jornaleros, capataces y terratenientes, pero estas relaciones cambiaron por influjo de la modernización. Entonces, lo moderno equivaldría al liberalismo, al régimen de comunas, a la ciudadanía y a la organización social en territorio.

Ambas relaciones socio económicas -tradicionales y modernas- muestran un cambio en las figuras y en los agentes de las políticas. Lo tradicional traería consigo aquellas estructuras que no fueron consumadas por lo moderno, mientras lo moderno visualizaría el cambio. Así, lo moderno y lo tradicional cohabitan entre las formas que adquiere la intervención estatal al localizarse en los territorios destinados a la colonización, reforma agraria y agencia política de los pueblos.

En los cambios muestro la potencia cultural del pueblo kichwa canelo, cuyos lazos de asentamiento se extendieron por muchos lugares de la Amazonía, como la provincia de Sucumbíos, en la cual habita un extenso número de familias que migraron desde los años sesenta durante el “boom” petrolero y los programas de colonización gubernamental, lo que demuestra la constante presencia de flujos migratorios, permanencias, deterioros e interfaces amazónicas en épocas de modernización y constantes tendencias civilizatorias a la luz de procesos históricos y organizativos que han conformado relaciones de poder endógeno y se han batido con la biopolítica estatal de ciudadanía, educación pública, trabajo, producción y salud⁸.

En el caso de la Amazonía, las políticas sobre las comunidades, cooperativas y centros indígenas entran en un marco más amplio de relaciones –acercamientos y disputas- con otro tipo de actores públicos, privados y ambientales sujetos a condiciones determinadas que han definido factores de

⁸ Secretaría Nacional de Planificación (SENPLADES). 2009. *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013*, “Estrategia Territorial Nacional”. SENPLADES: Quito.

interdependencia con el Estado, las iglesias, el ejército, las organizaciones internacionales, las organizaciones sociales nacionales y las ciudades⁹.

La cuestión metodológica principal está en vincular –sin sobreponer ni forzar- las similitudes e hibridaciones ya institucionalizadas ante los rumbos que se han trazado las comunidades en el marco de sus propias movilidades, maniobras, necesidades, ideas y exigencias temporales de corto, mediano y largo aliento que circulan en la memoria, en las estructuras culturales y en las coyunturas.¹⁰ La forma de investigar ronda el conjunto de iniciativas históricas que van más allá de simples reacciones o dispersiones sucedidas a través del tiempo, lo cual implica prestar atención y rastrear los destellos y aparentes discontinuidades en la historia de la región amazónica, sus ciudades, pueblos y comunidades.

Con la intención de ampliar las discusiones académicas *ex ante* sobre la etnogénesis migratoria, presenté dos artículos de síntesis sobre: a) la contextualización temática; y b) los relatos de resistencia, reproducción social y adaptación. Lo primero en la Revista Meridional de la Universidad de Chile (publicada el 19 de diciembre de 2023); y lo segundo, en la Revista Eutopía de FLACSO-Ecuador (publicada el 2 de enero de 2023). El resultado fue bastante exitoso en el sentido de presentar al público mi propuesta empírica, para retroalimentar las ideas generadas y emplear una categoría todavía no trabajada en su mayor complejidad y especificidad conceptual. Si bien el concepto de etnogénesis ha sido tratado incesantemente, la situación migratoria no ha sido un determinante en otras investigaciones etnohistóricas, en cambio, para este caso lo migratorio es fundamental, con lo cual “puse sobre la mesa” la importancia del sujeto histórico en situación de movilidad, con la particularidad de que éste es un activo de su historicidad, al mismo nivel que el resto de fuentes, archivos e historicidades.

Problematización

La problematización, en tanto el proceso de entender las distinciones historiográficas, parte de la cuestión interpretativa de la Amazonía. En este caso de estudio, la fuente teórica y conceptual perspectivista es aplicada dentro del campo de la historiografía etnohistórica, lo cual abre la

⁹ Gobernación del Napo. 1974. *Oficio dirigido a los tenientes políticos de la gobernación*. Tena.

¹⁰ Portelli, Alessandro. Seminario dictado en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO-Ecuador entre el 22 y 30 de noviembre de 2018. Quito.

existencia de un problema en el modo de observar la vida en la Amazonía; lo que, además, permite comprender los modos relacionados con la vida y hallar los enclaves para sumergirse en los imaginarios y en la constante materialidad de las ideas, sobre todo en aquellos momentos y procesos que motivan el vivir, pero también pueden atentar contra aquel modo de vivir o alterarlo hasta el punto de interferir en el rumbo de su historia. Así, la historia aparte de interpretativa es un campo subjetivo e intersubjetivo, por lo cual se debe conectar al conocimiento y a la práctica disciplinaria. Para esta tesis, la interdisciplinariedad retroalimenta la Historia y ésta genera aportes para las demás disciplinas, sea en lo teórico, conceptual o metodológico.

El problema interpretativo de la Amazonía

El problema de la tesis es que la historicidad amazónica no sugiere *per se* la inclusión de diversas historicidades. El dominio de la historicidad institucional impulsada por la historiografía tradicional-funcionalista, ha dejado de lado, en la escala de las grandes mayorías poblacionales y sus respectivos gobiernos nacionales, a las historicidades locales que son sostenidas por las estructuras culturales de los pueblos y nacionalidades amazónicas, lo cual hasta permitiría identificar señales más amplias en el marco regional amazónico. Las historicidades han sido recogidas por la historiografía etnohistórica; pese a que varias discusiones hayan sido propuestas, en primera instancia, por la historiografía revisionista. Considerando lo anterior, la etnohistoria desde un enfoque perspectivista ha construido y recopilado los contenidos necesarios para una historización de la Amazonía basada en el campo ontológico. En este proceso, la ontología o modo de ser amazónico ha sido tratado desde diversas disciplinas, para marcar las señas particulares y generalidades de la historicidad.

Al revisar los contenidos de esta tesis, dentro del campo etnohistórico hallé conexiones interdisciplinarias entre historia, arqueología, antropología, etnología y ecología. Estas disciplinas han sido integradas en el enfoque perspectivista, más allá de representar la reunión de disciplinas hermanas, ya que resultan en campos mucho más complejos en el propio ámbito de las ciencias sociales. Esta complejidad proviene de un conjunto importante de discusiones situadas entre los siglos XIX, XX y XXI. La primera discusión está inmersa en el predominio del historicismo del siglo XIX, el cual vuelca las reflexiones históricas hacia las tendencias político-filosóficas de dicha época. Entonces, la historia del republicanismo y su paso a varias corrientes

liberales, conservadoras, anarquistas y socialistas se ha convertido en el eje de la historia social y su andar por las nuevas naciones y colonias independientes de la administración europea.

La hegemonía de las reflexiones históricas del siglo XIX e inicios del XX también creó subalternidades y críticas de otras disciplinas de las ciencias sociales. Este es el caso de la antropología y arqueología que pretendían desanclarse de la estructura política basada en la historia desarrollada hasta esas épocas. Entonces, la arqueología dialogaría más allá de la historia universal, pues a partir de la segunda mitad del siglo XX, se debían resaltar los relatos indígenas sobre los territorios míticos, sagrados o ancestrales que desde el Estado se desconocía por la implantación del desarrollismo extractivista en la Amazonía (Muratorio 1998, 60-63). Aquí la arqueología reconoció los aportes antropológicos; así la antropología no sólo abarcaría las dinámicas de las sociedades desprendidas de su anterior condición colonial, sino que extendía sus influencias hacia la particularidad y la comprensión profunda de las culturas que no necesariamente tuvieron el mismo nivel de anclaje colonial sobre todo en la Amazonía.

La antropología estructuralista se sometió a la autocrítica sobre el análisis de las sociedades y culturas en términos generales, a raíz de ello, junto a las críticas y autocríticas de la historia, mucho más consolidadas a partir de la segunda mitad del siglo XX. Así se creó un campo de estudio etnohistórico que recoge los aportes incipientes de la historia y de la antropología crítica, para convertirlos en los ejes conceptuales y metodológicos de una tendencia fortalecida por diversos hallazgos antropológicos, etnográficos-etnológicos y bioculturales, que al ser historiografiados se hallan vinculados de forma directa al perspectivismo, a la microhistoria cultural, a las historias conectadas y a la ecología. Así, la apreciación reflexiva y temporal pasaría a ser el punto central para plantear la interdisciplinariedad de los estudios de campo.

En la actualidad, siglo XXI, las estructuras plasmadas en la obra antropológica de Levi-Strauss se pueden leer al igual que la historia, por el lado de la contingencia, la inconclusión y la multiplicidad: un estructuralismo en desequilibrio perpetuo, en movimiento y transformación (Viveiros de Castro 2009, 2). Por lo tanto, es necesario explicar que el concepto estructuralista de transformación sufrió de hecho una doble transformación: histórica y estructural que en realidad se trata de una formación compleja, la cual se transformó en una operación simultáneamente histórica y estructural. Esta es precisamente la transformación de historia en estructura y viceversa –pero el camino no es el mismo en los dos sentidos- (2009, 52).

Entonces, plantear el camino de la comprensión de la historia y de la estructura significaría situarse en ambos estadios y seguir sus puntos de encuentro. Para que ambas nociones no se dispersen en la apariencia fragmentaria que insinúa la posmodernidad (en tanto que anule por completo los diversos alcances de la modernidad), es preciso entender que los campos disciplinarios se pueden interconectar cuando existe la suficiente claridad conceptual y las ideas provengan del mismo lugar en cuestión. Siguiendo la línea de Geertz (2001) y Viveiros de Castro (2009), se puede entender la estructura cultural como un sistema complejo y alternante de pensamientos, valores y experiencias. Estas últimas serían un reflejo representativo de la situación particular de un pueblo o modo de vida que recae sobre actos simbólico-ontológicos.

Según Philippe Descola (2018) hay términos disciplinarios que se debe tratar para estudiar la antropología histórica con el afán de situar las diversas maneras de vivir la condición humana, el simbolismo y las ontologías; a partir de dos métodos: la etnografía y la etnología. La etnografía es la inmersión de estudio en un colectivo por un largo periodo de tiempo. Mientras que, la etnología es el estudio comparativo de colectivos vecinos por inferencia y generalización. En la práctica, los métodos tienen que estar articulados porque comparten un mismo campo de estudio; pues cada disciplina puede constituir el material de la otra, pero la convergencia está en lo local. Es decir, lo micro permite observar sistemas de vida poco modificados por influencias externas. Dentro de ello hay grupos de los que se tiene mayor o menor conocimiento, de ahí la importancia del conocimiento del grupo en sus propios términos (Descola 2018, 13-15).

Desde los tiempos de los cronistas de indias, los pueblos amazónicos han sido vistos como apéndices de la naturaleza, “gente sin fe, sin ley, sin rey”. Esto ha marcado una relación muy especial con la naturaleza y la ecología. La cuestión ha estado en comprobar las limitaciones del determinismo geográfico. Este determinismo no alcanzó a explicar la ocupación humana de ecosistemas completamente diferentes. Esto ha podido dismantelar la teoría determinista y definir campos de diversificación evolutiva entre la selva y las culturas amazónicas. El determinismo cayó ante la transformación humana del territorio (Descola 2018, 20-23).

A partir de la profundización conceptual, en la crítica antropológica surgen varios conceptos claves. El primero es la “dicotomía universal”, en la cual la singularidad humana es una distinción filosófica que puede variar de acuerdo con la sociedad analizada. El segundo es la

“diferenciación” que se basa en distintas formas de relacionalidad humano-naturaleza. El tercero es la “comparación inversa” que deviene de la reinterpretación de la singularidad humana.

De estos tres conceptos surgen cuatro ontologías: 1) naturalismo, las especies son diversas y están regidas por las leyes naturales que son positivas y universales; 2) animismo, todas las especies comparten cualidades y simetrías singulares definidas por cada cultura; 3) totemismo, las especies se comparan en “bloques” estructurados de clasificación; 4) analogismo, todas las especies son diferentes y singulares, pero forman un orden distintivo (Descola 2018, 25-29).

Para Descola (2018), las ontologías son diversas formas de ensamblar la asociación ser humano-naturaleza. “Las ontologías son las maneras de ensamblar los modos de vida”. En esta línea, “la institucionalidad no sería la fuente primaria de organización” Es más, “las instituciones estarían condicionadas por los modos de ensamblaje” (Descola 2018, 36-37). Ante esto, es necesario señalar que la institucionalización es un modo eurocéntrico y antropocéntrico de ordenar la socialización. Sin embargo, “hay otros modos menos esquemáticos, pero más identificativos que se observan en la interpretación perspectivista” (Ortega y Gasset 2014). Y la socialización, a su vez, estandarizaría la interpretación de acuerdo con las culturas. “Los modelos analíticos no pueden absorber la complejidad del mundo cultural” (Descola 2018, 40). Aun así, es posible interpretarse, desplazarse por los universos de la asociación y hacer agencia política.

La diferenciación entre las ontologías está justamente en la forma de ordenar cada cultura por su perspectiva particular, esto, de acuerdo con su relación más o menos integrada a la naturaleza. En este sentido, Eduardo Kohn (2013) identifica que la ontología animista de los pueblos kichwas amazónicos está representada en la completa identificación del chamán o *shamán* con el jaguar, así comparte las cualidades de otra especie al parecer distinta según la ontología naturalista, para la cual un humano no puede ser un felino, aunque ambas especies compartan la característica de ser mamíferas y deambulen por el monte. En cambio, para el totemismo la cualidad del jaguar se amplía al pueblo kichwa más que sólo al shamán, porque lo vuelve un acto colectivo que tiende a ser clasificado de manera científica y estructural. Mientras que, para el analogismo es posible pensar en conjuntos y órdenes diversos con similitudes entre varias especies a la vez. Esta consideración entrelazaría lo social con lo ambiental.

En el caso del pueblo kichwa del Alto Aguarico, se observa una identificación ontológica múltiple. Las lagunas y los petroglifos hallados en la comuna Pastaza generan la energía vital que conecta los lugares, objetos y personas a través del tiempo en la “historia mítica” (Uzendoski 2006, 168-169) lo que genera su historia, estructura e historicidad junto al factor socioambiental.

El factor socioambiental establece la distinción entre valor instrumental y valor intrínseco (en el sentido de valor no instrumental) lo cual ha sido de considerable importancia para explicar la agencia interdisciplinaria. El primero da a entender el valor de las cosas como medios para promover otros fines, mientras que, el segundo, muestra el valor de las cosas como fines en sí mismas, independientemente de si también son útiles como medios para otros fines (Brennan y Lo 2015). Sin embargo, para la historiografía se abre la posibilidad de pensar que esa valoración se halla inmersa en otros campos de discusión que no son exclusivamente políticos y son ecológicos, antropológicos y económicos (no relacionados con el crecimiento exponencial).

Aun así, es necesario ampliar el radio de acción y localizarlo en la memoria de la especie humana, que al menos, es triple: genética, lingüística y cognitiva. Se expresa en la diversidad de genes, lenguas y conocimientos. Las dos primeras expresiones de heterogeneidad, que han sido documentadas mediante la investigación genética y lingüística, permiten trazar la historia de la humanidad ubicándola en sus diferentes contextos espaciales, ecológicos y geográficos. La tercera expresión, sintetiza y explica esa historia al revelar las maneras como los diferentes segmentos de la población humana se han adaptado a la amplia gama de condiciones de la Tierra (Barrera-Bassols y Toledo 2008, 13). Esto sostiene la pertinencia de análisis de conocimientos y momentos intersecados por la influencia histórica de continuidades y cambios, no sólo en los humanos, sino en relación con no humanos de similares capacidades regenerativas y adaptativas.

Ciertamente, “no existe equilibrio ambiental porque la influencia antrópica ha sido milenaria, así lo demuestran los estudios sobre la existencia de *terra preta* o modificada por el ser humano desde la antigüedad” (Lathrap 1970). Entonces, si la intervención humana es recurrente debe manejarse adecuadamente, por medio de la recuperación ambiental en casos de gestión ecológica de las actividades económicas como la ganadería, y restauración o mitigación ambiental en el caso de intervenciones desarrollistas que han afectado gravemente las fuentes de agua y el subsuelo, sin que esto afecte de forma negativa la fragmentación extensiva de los ecosistemas, por parte del ordenamiento territorial. En este sentido, el manejo de las especies debe considerar

el mutualismo, la competencia y la neutralidad, cuestión en la cual los pueblos amazónicos llevan no sólo la ventaja frente a otras especies no humanas sino ante la propia especie humana.

La riqueza ecológica se observa en la megadiversidad; es decir, un medio ambiente idóneo para la reproducción de la vida natural se ve en espacios que tienen mayor cantidad y calidad de especies, antes que en la abundancia o mayor cantidad de individuos de una misma especie. Así, todas las especies necesitan distribuirse en hábitats y nichos apropiados para su subsistencia, no basta con su mera existencia que puede ser de corto, mediano o largo plazo (Corti, et al. 2009). Para el caso de la Amazonía ecuatoriana, los indicadores claves para mostrar la megadiversidad amazónica son: plantas nativas, animales de monte, aves, peces y humanos que puedan convivir en condiciones resilientes. Esto significa que cada espacio de la naturaleza pueda regenerarse, pero también muestra una capacidad significativa de adaptación y recepción de varias especies: 1) nativas que hay sólo en un lugar; y 2) colonas asentadas en cualquier lugar.

En la presente investigación me cuestiono, entre otras cosas, sobre los flujos y programas de colonización, es decir, en qué medida este fenómeno colonizador influyó en la aparición y desaparición de especies nativas ligadas a la cosmovisión kichwa del pueblo canelo, este es el caso de los jaguares, las guantas y las pirañas. Además, el hecho de colonizar incluyó la extensión de la frontera familiar con el parentesco exogámico, en relación con los matrimonios y uniones entre el pueblo kichwa canelo y otros pueblos indígenas, sobre todo kichwas (o *runa*), lo cual extendió la población kichwa, pero disminuyó la densidad poblacional de otros indígenas no kichwas, así como de las especies nativas relacionadas a su cosmología.

En esta línea, se puede hallar un complejo panorama de momentos históricos que se debaten entre los movimientos por la migración intensiva, la subsistencia, la habitabilidad, la progresiva estabilidad de algunos poblados kichwas, y la normalidad establecida entre sus costumbres y su interacción con las especies de la selva. Ante las costumbres está la tradición que se despliega de manera territorial y es domesticadora, sin que a veces, propios y extraños entiendan qué modos de vida están en juego dentro de la dinámica generadora de una gran Amazonía extensiva.

Estructura de los capítulos

En la introducción, el argumento de esta tesis es que el pueblo kichwa del Alto Aguarico se define por la etnogénesis migratoria, en la cual los valores del “runapura” permiten a los actores adaptarse a los cambios históricos de acuerdo con una lógica cultural propia.

El primer capítulo es teórico-conceptual, reviso las categorías de memoria histórica, las historiografías centradas en la Amazonía de Ecuador, y la historicidad del pueblo kichwa canelo. En síntesis, hago un barrido de lo que se ha escrito sobre la Amazonía ecuatoriana en relación con el pueblo kichwa canelo. Así, he podido identificar tres corrientes historiográficas ya consolidadas: primero una tradicional-funcionalista presente en el siglo XIX hasta mediados del s. XX; una historiografía revisionista que analiza lo escrito por la historia tradicional-funcionalista; y una historiografía etnohistórica en la que se incluyen los trabajos antropológicos y perspectivistas, aproximadamente, a partir de la segunda mitad del siglo XX e inicios del s. XXI, que me permiten inferir en una propuesta etnohistórica-perspectiva para esta tesis.

En el segundo capítulo recolecto y analizo el contexto sociohistórico del Ecuador en el siglo XX, periodo de tiempo al cual corresponde la etapa de modernización amazónica centrada en las políticas públicas que acompañaron la exploración, repartición y explotación petrolera.

El tercer capítulo se sitúa en el estudio de la influencia misionera a lo largo del siglo XX en la Amazonía ecuatoriana centro-norte. Ciertamente, desde la segunda mitad del s. XX las misiones religiosas activan un nuevo proceso de intermediación cultural que parte del involucramiento en procesos económicos, pero va tomando fuerza en ámbitos culturales organizativos.

El cuarto capítulo está enfocado en las migraciones, especialmente en el corte histórico 1963-1979 en relación con las movilidades y colonizaciones de la Amazonía ecuatoriana centro-norte. Aquí mapeo la zona de estudio y defino los alcances territoriales de la etnogénesis migratoria del pueblo kichwa canelo en la época de modernización del Estado ecuatoriano, mediante el uso de archivos gráficos, observación etnográfica y diario de campo.

En el quinto capítulo expongo los relatos del pueblo kichwa canelo que llegó al Alto Aguarico y atravesó el proceso de etnogénesis migratoria entre Canelos y Cascales a partir de los años sesenta en adelante. Aquí identifico los detalles particulares de la movilidad y colonización, por

lo cual reconozco aquellos aspectos que han constituido su estructura cultural, específicamente, en el campo de la resistencia, reproducción social y adaptación en la Amazonía. Demuestro que el pueblo kichwa define su etnogénesis migratoria a través del “runapura” en las relaciones de parentesco, las prácticas culturales, y los discursos de autoidentificación.

En el sexto capítulo trato varias historicidades de la región amazónica, conectadas por realidades que confluyeron en los elementos fundamentales de la etnogénesis migratoria en la frontera panamazónica. Esto me ha permitido encontrar diversos casos de resistencia, reproducción social y adaptación, en los que he podido dialogar sobre temáticas migratorias atravesadas por nociones de temporalidad, territorialidad, desplazamiento y fronteras en movimiento.

En la conclusión, destaco el uso de los conceptos relacionados a la modernización, integración y transformación. Además, sugiero la ampliación de las categorías empleadas en esta tesis doctoral, sobre todo en los casos referenciados de otras culturas e historicidades de la Amazonía. La categoría “etnogénesis migratoria” es el hallazgo o producto principal de mi investigación.

Capítulo 1. Memoria histórica, historiografías, historicidad y etnogénesis

Hacer historia implica una epistemología mixta entre la ciencia y la perspectiva. Es pasar de un momento en que se pretende la completa objetividad –que se incrustó en la historiografía tradicional republicana-, a otro momento en el que aflora el papel de las subjetividades. De marcos analíticos descriptivos, cuantitativos y seriales, incluyendo al folclorismo costumbrista, y de ahí, a la complejidad de las estructuras culturales adaptativas y participativas.

-François Dosse.

Este capítulo representa el marco teórico-conceptual de la tesis. El sustento de este capítulo está en la identificación de los aportes y autores más representativos del campo de la memoria histórica, de las historiografías o textos que hablan de la Amazonía ecuatoriana, y de la historicidad amazónica hasta llegar al eje principal del estudio que es la etnogénesis migratoria. El foco de importancia temporal está entre los siglos XIX y XX, aun así, para ciertas temáticas reviso lo escrito antes del siglo XIX, ya que las formaciones sociales en general no están signadas de forma rígida por los siglos, pese a ser referenciales y sirvan para delimitar y acotar las discusiones académicas.

Me enfoco en los siglos XIX y XX para observar el contexto político contemporáneo que produjo la etnogénesis del pueblo kichwa canelo en el escenario ideológico nacional, en el cual se formaron diversas entidades promotoras de la migración amazónica en la segunda mitad del s. XX hasta inicios del s. XXI.

Comprender lo sucedido con el pueblo kichwa canelo muestra que este grupo amazónico se ha reencontrado constantemente con sus bases culturales originarias y también se ha transformado con la aproximación a otras culturas como la blanco-mestiza u otras indígenas como la cofán, siona, secoya, shuar, zapara y napo runa. Esto ha generado otras formas de identificación social que les permiten ser similares, compartir espacios y ser diferentes al mismo tiempo. Sobre todo, en el siglo XX son notables las variaciones en las discusiones sobre los indígenas y discursos indígenas en relación con los conflictos entre pueblos amazónicos. Más los proyectos de modernización han incidido en la territorialización e hibridación espacial de los pueblos. Así, las poblaciones han definido territorios, localidades, comunas y terrenos propios.

1.1. Memoria histórica

La memoria es un término acuñado por el filósofo y sociólogo Maurice Halbwachs (2011) que hace referencia a los recuerdos y memorias que atesora y destaca la sociedad en su conjunto. En sus estudios, habla de la existencia de una memoria individual que está relacionada directamente con la memoria de grupo encontrándose siempre en constantes cambios. Empero la memoria es siempre social, esto lo indica el hecho de que el recuerdo solo emerge en relación con personas, grupos, lugares o palabras. Así, los marcos sociales de la memoria que se determina a partir de estudiar los procesos sociales de memorización colectiva se componen de combinaciones de imágenes, ideas o conceptos y representaciones. Esta memoria es compartida, transmitida y construida por una sociedad. Además, está relacionada con fenómenos de opinión pública y conciencia grupal de sí misma, en un juego de codependencia y construcción común.

Además, la memoria colectiva perdura y extrae fuerza de su base en un cuerpo coherente de personas, en tanto individuos como miembros del grupo que recuerdan. Si bien estos recuerdos se apoyan mutuamente y son comunes para todos, los miembros individuales varían en la intensidad con la que experimentan las vivencias. Cada memoria es un punto de vista sobre la memoria colectiva, y este punto de vista cambia a medida que cambia una posición mientras cambian las relaciones con otros entornos. Por lo tanto, no es sorprendente que no todos dibujen en la misma parte de este instrumento común. Sin embargo, al considerar esa diversidad, siempre es necesario volver a una combinación de influencias que son de naturaleza social –aquí entran las instituciones sociales y las estructuras culturales de base (Halbwachs 2011, 142).

Al contrario de la memoria colectiva, “la historia como disciplina tradicional-funcionalista se ha detenido en determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condición está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición ha de ocupar en lo real o en lo imaginario, para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento, en pocas palabras, se trata de determinar su modo de subjetivación” (Foucault 1999, 16). La memoria colectiva implica historizar los procesos sociales. Es decir, la memoria colectiva conlleva tratar la historia como parte de estructuras culturales, vistas en las continuidades y en los cambios, creándose así, una constante tensión entre la historia y la memoria colectiva. La una se queda en el individuo y la otra proviene del colectivo, manteniéndose en campos distintos hasta un momento determinado, en el que pueden

cruzarse y generar rupturas conceptuales que influyen en la forma de ver la realidad, con la posibilidad de que la mirada individual forme parte de la memoria colectiva.

Según Michel Foucault (1968), las historias están en las palabras que son inventos los cuales pueden no tener una conexión directa. Sin embargo, en los sentidos se pueden encontrar las cosas y en las cosas se hallan los sentidos. Así, la historia vendría a ser taxonomía, es decir, historizar sería nombrar y seguir en el nombramiento, mediante la verosimilitud y la correspondencia entre las cosas y los nombres. Es el nombre propio el referente de las cosas, por eso hay que remitirse al contexto y a las cosas tal cual fueron nombradas. En el caso que la representación originaria pueda ser un enigma, la verdad sale de las palabras sobre la palabra. En tal situación, no habría que enfocarse sólo en las referencias directas sino más bien considerar las indirectas como un enlace legítimo para volver sobre la creación y el sentido referencial de las palabras.

Así, los sentidos no solamente se valoran por la validez de los hechos, sino que la validación es también temporal y ha sido relativa al espacio que representó en alguno o en varios momentos de la historia en lugares determinados, de ahí que la realidad sea representada en cosas que a través de las palabras han logrado convertirse en ideas dentro de un lugar en el pasado, a pesar de que puedan además estar fuera de lugar en el presente o en el futuro, por esto es que la narrativa construida en relación con las cosas ha permitido que lo antiguo sea parte de lo actual, como si fuera un elemento sustancial del diálogo entre lo muerto y lo vivo.

Reinhart Koselleck (2004) señala que “la filosofía de las cosas es un proceso continuo de conceptualización que trabaja en la esencial indeterminación de los conceptos y se desenvuelve en el medio lingüístico del diálogo” (Koselleck 2004, 12). Por eso su trabajo enciclopédico está signado por la rigurosidad, contemplación e imbricación histórica de los conceptos, para lo cual se debe poner mucha atención al lenguaje cotidiano que crea historias como parte de la historia ampliada, eso sí, interpretando la historia en codependencia con otras historias y narrativas.

Una idea en sí misma no marca la continuidad temporal ni la relación entre lo sucedido y lo existente. Según esta premisa, es el diálogo –sea escrito u oral- el que ha incorporado la transmisión de las experiencias subjetivas en las cosas materiales, en interacciones cargadas de una multiplicidad de formas, contenidos y sentidos alrededor de cada situación particular,

sobrepasando lo unívoco que se halla en otro tipo de acciones sociales que son supuestamente más trascendentales que otras, las cuales entrarían en el ámbito de la memoria colectiva.

Por otro lado, para la memoria colectiva la validez de los hechos ha sido conducida por la conciencia social de la época en la que han sido creados los acontecimientos o hechos, generando muchas cosas, entre ellas los campos subalternos que han separado lo relevante de lo irrelevante utilizando categorías binarias, cuando el carácter reproductivo de la historia se ha encontrado en los lugares de reproducción primaria que son básicamente la familia, la tierra y la comunidad.

Esta necesidad de sostener ideas abstractas a través de la materialización cultural es la que ha definido el punto de enlace fundamental entre las personas y las cosas, siendo los componentes de la continuidad relacional, a veces no expresada ni manifestada entre los sujetos y objetos. Así la objetivación es parte de una realidad que puede asumir otras cosas o productos como la disfuncionalidad de las instituciones sobre todo en las sociedades en las que circulan las cosas.

Así mismo sucede con todo tipo de encuentros que generan interacción social y pretenden cohesionar la conciencia de las ideas por medio de acontecimientos y cosas, ya que en el fondo es casi irrelevante la cualidad de las cosas, sino que pesa más la intención de crear una permanencia entre las ideas y las personas en los roles; así fue el rol de la Iglesia Católica desde el origen del Regio Patronato hasta la construcción de redes comerciales (en cuanto cosas) entre los pueblos y comunidades, lo cual ha fortalecido las tendencias de migración y colonización modernizantes.

Arnold Bauer (2001) plantea que la creación de mundos subjetivos a partir del consumo de bienes materiales e inmateriales no solo consiste en una tarea relacionada con el uso de los objetos sino también al valor de cambio y simbólico que tienen los mismos en tanto cosas, al ser el mundo de lo contemporáneo una de las expresiones más significativas de la ritualidad cotidiana que implica el hecho de la permanencia de las cosas, aunque pasen muchos años y generaciones.

Lo que para ciertas visiones es un acto simple de intercambio, para la historia de la humanidad esta acción implica la creación y continuidad de las ideas, valores y principios que establecemos con nuestros semejantes. Así por ejemplo, la concepción de considerarnos seres cosmopolitas, interconectados y universales provistos de identidades culturales propias que se van transformando a través del intercambio de palabras y cosas es una señal bastante clara del poder representado con mucho esmero en el diálogo escriturado, hablado e imaginado por la

experiencia, el conocimiento y las cuestiones que emergen de orígenes particulares, razón por la cual es posible trabajar en la historia y las historicidades de la Amazonía que se va a analizar.

Según Marshall Sahlins (1997), “a diferentes culturas¹¹, corresponden diferentes historicidades” (Sahlins 1997, 14), y puedo afirmar que su contribución al presente documento, está relacionada con la búsqueda de lógicas culturales en los relatos de pueblos y personas que han vivido no sólo la movilidad sino también la permanencia, ante lo cual tomo el tiempo como una estructura en movimiento, que si bien tiene que ver con los cambios culturales, también se sitúa en espacios de continuidad que no son necesariamente causales, al menos hasta que se explicita lo que se halla implícito en los actos y rituales.

El asunto está en el hallazgo de aquellas mixturas y matices que los archivos, autores y agentes permiten identificar, a manera de cauces que van creando palabras y cosas: historias e historia, para comprender que en la diversidad del mundo –y los sucesos- están las huellas de las formaciones nacionales y regionales, dentro de las propias cosmologías de los pueblos, a través de las cuales éstos leen los sucesos exteriores y las acciones internas a su estructura cultural.

Citando a Neil Whitehead (2003), por historiografías entiendo aquellos textos culturalmente contruidos, visuales y auditivos; representaciones, narraciones verbales, y representaciones orales y somáticas; son los “cuentos discretos” que en un conjunto hacen historias específicas. Por historicidades comprendo las tendencias culturales que conducen a ciertos tipos de historia, una conciencia dentro de la cual tales historias son significativas. Por ejemplo, la llegada de misioneros u otros contactos con la sociedad nacional están invariablemente narrados dentro de las historias amazónicas, pero el rol social y el significado cultural de la narración en realidad no es uniforme, pues refleja tanto las experiencias históricas de un grupo determinado como la importancia cultural para el avance de las misiones. Así, múltiples historias pueden ocurrir desde múltiples historicidades, pero nuestro récord de historias se ha expandido mucho más lejos que nuestro entendimiento de las historicidades que las crean (Whitehead 2003, xi).

¹¹ Para este caso, una cultura es la representación textual de un modo de vida en particular, en un contexto elaborado por quienes la interpretan y la viven en sus propios términos. De ahí que la interpretación de la cultura sea un órgano intertextual que se presenta tanto a sí mismo como al lector que la interpreta.

El contenido y la forma de la historia no se produce sin tener en cuenta el mundo externo, más bien es una mediación de ese mundo externo y las acciones de otros que aparecen como disyuntivas dentro de una tradición histórica dada. Los análisis del discurso y del arte verbal han sustentado que un proceso de mimesis es fundamental a los procesos de imagen del contacto cultural, pero tal mimesis en el mundo virtual de representaciones no aborda por sí sola los procesos de cambio social y cultural en el mundo actual de la historia. Los procesos históricos al ser articulados socialmente en una zona cultural se muestran discursivamente en un contacto territorial de la producción representativa que se revela en la naturaleza episódica, transitoria y particular del contacto sociocultural (Whitehead 2003, xv).

El análisis histórico explora tanto los conceptos de cultura como de sociedad por referencia a eventos históricos disyuntivos y puntuados que favorecen el cambio sociocultural a través del tiempo. Esta relación de la sociedad y la cultura es experimentada por lo colonizado como una necesidad y por el colonizador como demanda por la identidad, lo cual plantea una sucesión de formas, llegadas, convivencias y salidas de personas, algunas acompañadas de relatos, personajes históricos, novelas, contextos y demás perspectivas sobre lo que son y deben ser las migraciones y la colonización, formando estructuras relativas para cada temporalidad.

1.2. Historiografías de la Amazonía ecuatoriana

Hay varias historiografías sobre la Amazonía ecuatoriana que puedo clasificar y distinguir entre sí. La finalidad es volver inteligible la diferenciación argumentativa mediante el análisis historiográfico de lo que se ha escrito sobre el pueblo kichwa canelo. Las historiografías a las cuales me refiero son: revisionista, tradicional-funcionalista, etnohistórica y etnohistórica-perspectivista. Cada narrativa tiene sus representantes, acontecimientos y características. Comprender la historia implica, necesariamente, buscar los sentidos subjetivos, fácticos y prácticos que muestran las historiografías de los siglos XIX y XX.

La obra revisionista de José Rumazo González (1933) aparece en el contexto político nacional posterior a la Guerra de los Cuatro Días (1932) que terminó en la destitución de Neptalí Bonifaz y que fue anterior a la primera presidencia de José María Velasco Ibarra (1934-1935). Precisamente, Rumazo escribió durante la convulsionada presidencia de Juan de Dios Martínez

Mera (1932-1933), tras la cual liberales y conservadores firmaron un “pacto” de no agresión que duraría poco tiempo, pero sería el momento más oportuno para consolidar una posición nacionalista popular que apoyara las exigencias ecuatorianas sobre el territorio en disputa con Colombia y Perú. De ahí surgió la necesidad de revisar las entradas históricas existentes y plantear unas nuevas con base en los trabajos científicos desarrollados por autores de “renombre internacional” como Alexander Von Humboldt y Charles Marie de La Condamine.

Rumazo (1933) expone la problemática de comprender la historia nacional por fuera de las limitaciones de la historiografía tradicional-funcionalista. Ante lo cual, plantea que previamente a las obras de Pedro Fermín Cevallos y de Federico González Suárez lo más sobresaliente pasaba por Garcilaso de la Vega y el padre Juan de Velasco. Los trabajos realizados por estos dos cronistas durante diferentes momentos de la colonia fueron usados para “construir” las raíces de espacios políticos como la Real Audiencia de Quito y luego la República del Ecuador (Rumazo 1933, 10-17).

La historiografía tradicional-funcionalista no consideró una lista prominente de intelectuales y científicos quienes fueron absorbidos por el cientificismo ilustrado y se abastecieron de imaginarios dicotómicos como el de naturaleza y civilización, dos ideas que fueron usadas a placer por la historiografía tradicional-funcionalista. Así, se negó al grueso de la colectividad ecuatoriana y amazónica, la posibilidad de enriquecer su historia a través de la variedad de marcos teóricos y conceptuales que podrían ofrecer los hallazgos naturistas, geológicos y arqueológicos del siglo XIX (Rumazo 1933, 18-23).

En el caso de la referencia a Pedro Fermín Cevallos (1812-1893), él fue uno de los fundadores del Partido Liberal en Ecuador, partido político de tendencias progresistas. Pese a ello, su narrativa decantó en el nacionalismo popular que era parte de la tendencia global republicana. El progresismo cayó en crisis a finales del siglo XIX con la fundación y posterior fortalecimiento del Partido Conservador del Ecuador. El liderazgo, figura e imagen más representativa del conservadurismo fue Gabriel García Moreno, quien establecería líneas de colonización bajo el modelo católico europeo. Es decir, para el Oriente amazónico se consideraba la intrusión de colonos provenientes de Europa que implantaran su modo de vida, de trabajo y de civilización dentro de la Amazonía ocupada por indígenas. La idea también pasaba por desplazar a los grupos

indígenas que no adoptaran la colonización (García 1991, 280). Estos indígenas permanecerían en asentamientos, mientras los colonos se desplazarían por todo el territorio nacional.

Mientras tanto, Fermín Cevallos (1870) alentaba la constitución de un Estado ecuatoriano que segmente el mercado y diversifique la obtención de la riqueza nacional. Esto no significó de antemano la caída de la supremacía del régimen hacendatario y conservador de la Sierra, pero sí planteaba descentrar el poder distributivo y competir a nivel internacional bajo un esquema liberal, sin que necesariamente ocurra la colonización programada por García Moreno. La dificultad estaba en pensar un estado laico radical; este ideario sería la explicación tradicional-funcionalista de la fragmentación nacional aupada por el progresismo (Cevallos 1870).

En cambio, Federico González Suárez S.I. (1844-1917), conservador, sacerdote y obispo ilustrado, escribió su obra fundamental entre finales del siglo XIX e inicios del XX (1890-1903), y fue reconocido entre varias cosas por su trabajo dividido en siete tomos de la “Historia General de la República del Ecuador”, la cual fue posicionada en la historiografía tradicional-funcionalista como un referente paradigmático de la nacionalidad ecuatoriana, no solo por resaltar los episodios y protagonistas de los conflictos nacionales, sino por distinguir las regiones que estarían en riesgo de secesión tras el advenimiento del progresismo liberal y de la modernidad capitalista que se extendía vertiginosamente desde Europa, especialmente en la síntesis existente entre la hegemonía de Gran Bretaña en el sostenimiento de sus colonias, versus el paradigma republicano que avanzaba desde Francia (González Suárez 1890).

Por eso, la obra de González Suárez es considerada como uno de los vértices de la integración nacional. Esta integración debía funcionar en un modelo de Estado unitario que pudiera confluir desde las bases históricas de los pueblos organizados por estructuras culturales del pasado. Este modelo debía tener la virtud de ver en el presente una posibilidad de proyección y culto a las diversas entidades constitutivas de la Nación, entre ellas Gobierno, Ejército e Iglesia.

La historiografía tradicional-funcionalista se ha enfocado en resaltar a los héroes patrios y a los libertadores, enfatizando en “leyendas” difíciles de apropiarse y en divisiones disciplinarias cargadas de ideologías, tendencias modernas y supremacías hegemónicas para entender la realidad nacional, regional y mundial (Rumazo 1933, 24-30). En este punto, he de reconocer que la ciencia del siglo XIX e inicios del XX fue intencionalmente posicionada en el campo de la

neutralidad objetiva, es decir, lo científico bien podía ser situado tanto dentro como fuera de las narrativas histórico-políticas sin que esto signifique un alejamiento de la disciplina científica.

Los inicios del siglo XX estuvieron imbuidos en la ideologización de las estrategias nacionalistas, por lo tanto, primaba el deseo y la necesidad de establecer fronteras geográficas vinculadas a discursos fortalecidos por el imaginario republicano. Este ideario pretendía mostrar las virtudes de un Estado-Nación robusto que pueda competir y establecerse distinto ante otras naciones, con propuestas y tecnologías que impulsen el progreso económico y se encarguen de plantear la soberanía territorial. Además, los estados debían asumir que las guerras serían el eje más determinante en el pulso de la geopolítica internacional.

El ideal nacionalista implicó que la ciencia, la tecnología y la política fueran integradas a los proyectos nacionales, pero de formas sectoriales, identificando zonas de disputa territorial y productividad. Aquí se aplicaron campañas de poblamiento, censos demográficos y técnicas productivas para garantizar la colonización y elevar el valor de la tierra, generar ganancias y saldar las deudas estatales que generaban las guerras y la adquisición de infraestructura pública y privada. Este fue el momento para asentar la idea del aprovechamiento de tierras “baldías”.

Ayala Mora (1983), por su parte, realizó un compendio considerable de la literatura producida con anterioridad al retorno de la democracia y posterior a las dictaduras militares o consejos supremos de gobierno que concluyeron su administración oficial en el año 1979. En este contexto, Ayala Mora empleó una perspectiva de corte materialista histórico para explicar las dinámicas de dominación territorial bajo el velo militar. Más aun cuando las Fuerzas Armadas intervinieron en 1981 por la Guerra de Paquisha, lo cual reiniciaría el debate sobre el derecho ecuatoriano para acceder al río Amazonas con base en la inejecutabilidad del Protocolo de Río de Janeiro (1942). Aquí aparecieron las desventajas de la historiografía tradicional-funcionalista, sobre todo, en lo que respecta al imaginario “mítico y salvaje” sobre la Amazonía, causa de las problemáticas por la irrestricta funcionalidad tornada sobre esta región del Ecuador.

Así, cincuenta años después de publicado el texto de Rumazo (1933), Ayala Mora (1983) describe las bases de la historiografía tradicional-funcionalista, denotando que, esta historiografía es nacionalista republicana, y por lo tanto se ha orientado hacia la visión de una Amazonía funcional a los intereses del Estado unitario, afirmando que, sobre esta región pesan imágenes

construidas de fantasías: grandes tesoros no descubiertos, selvas indómitas, cálculos ambiciosos sobre sus recursos naturales y una experiencia dolorosa de territorio perdido en conflicto con el vecino país del sur y el resto de países que han rodeado al Ecuador (Ayala Mora 1983, 13).

Ayala Mora (1983), sustentado en la obra de Jorge Trujillo (1981), elabora una crítica de fuentes sobre la concepción de la historia tradicional. Ayala Mora enfatiza que la mayor parte de referencias sobre la Amazonía provienen de aventureros y conquistadores españoles, de funcionarios de la corte y de los primeros misioneros. Así se formó una conciencia colonial respecto de la Amazonía como un mundo de fábula donde comienza el imperio de la naturaleza y de sus insospechados habitantes, como algo hipertrofiado, inmenso, pagano y límite de la civilización. Esto impediría la nacionalización oportuna de la Amazonía ecuatoriana, antes de que los países vecinos usufructuaran del territorio amazónico y reclamaran su derecho de propiedad (Ayala Mora 1983, 14-20). La idea general ha rondado la apropiación nacional del territorio en relación con los recursos naturales y la mano de obra precarizada.

Eugenio Espejo propuso como una alternativa productiva para la Audiencia de Quito cultivar quina en las selvas amazónicas (Ayala Mora 1983, 21-22). Mientras, Juan León Mera (1877) sugirió la incorporación de la Amazonía a la civilización como un asunto educativo, moral y religioso; mientras que, en toda la cuenca del río Napo se organizaba el imperio de la explotación del caucho para atender la demanda mundial. El auge cauchero sería afianzado con bandas armadas que aterrorizarían a los indígenas y tendrían su centro fastuoso y frívolo en Manaus (Ayala Mora 1983, 23-26).

Así, Ayala Mora (1983) profundiza en el abandono de los pueblos amazónicos y observa los errores de un imaginario despoblamiento de la Amazonía (Ayala Mora 1983), cuando los estudios etnohistóricos especializados en la región amazónica muestran otras contradicciones y pactos existentes entre la institucionalidad y las localidades. Estos momentos de continua interacción e intermediación no desmienten que el tratamiento de la Amazonía haya sido muy incierto y dificultoso para los gobiernos que atravesaron profundas crisis económicas nacionales. Uno de aquellos nodos críticos sucedió durante el siglo XVIII, época en la cual se dio la reasignación de Maynas hacia fuera de la Real Audiencia de Quito, pasando gran parte de la Amazonía “quiteña” o “ecuatoriana” al Virreinato del Perú. En la actualidad dicho territorio pertenece al departamento peruano de Loreto. Según Moreno (2016), en el siglo XIX vendría la

explotación y el comercio del caucho que fueron levemente manejados por Ecuador, y en cambio, serían aprovechados por Perú mediante el uso de los barcos de vapor y la instalación de “fundos” para el abastecimiento de las poblaciones insertas en la dinámica cauchera (Moreno 2016, 59-61).

Para Ayala Mora (1983), en el territorio ecuatoriano la explotación del caucho se concretó, al menos, bajo tres formas: concertación para el pueblo kichwa, intercambio comercial con el pueblo shuar, violencia y esclavitud contra los pueblos waorani y zapara, lo cual provocó modificaciones en la organización productiva y social de los pueblos indígenas y una ruptura de su mundo simbólico (Ayala Mora 1983, 27-31). Así, las descripciones de Ayala Mora, aunque tengan un alto grado de reflexión nacional, han “privado” a la historia de la Amazonía el reconocimiento de la agencia detallada de los pueblos amazónicos. Esto ha provocado en otros autores la necesidad de complejizar el entendimiento de las dinámicas sociales amazónicas.

Según Blanca Muratorio (1998), la explotación cauchera mantendría sus rezagos hasta avanzado el siglo XX. En 1911 Ecuador ya enviaba muestras de su mejor caucho a la Exhibición Internacional del Caucho en Londres, pero las leyes sucumbieron a la permanencia de las prácticas no capitalistas, y las autoridades liberales fracasaron en sus leves intentos por cambiar el modo de producción y las relaciones laborales de dominación entre indígenas, colonos y patronos (Muratorio 1998, 169). Vale mencionar, el caucho tuvo gran importancia hasta la Primera Guerra Mundial y un repunte significativo durante la Segunda Guerra Mundial.

El manejo de la legislación liberal sería fundamental para integrar a los pueblos amazónicos. La vía más idónea sería la posición gubernamental a favor de la libre empresa, intención que se desvanecería tras cada incursión a la Amazonía pese a la necesidad urgente de dominar el territorio para precautelar la salida al río Amazonas. Las batallas de Angoteros y Torres Causana (1903-1904) motivarían las intenciones estatales de colonizar la Amazonía. Los ataques consistieron en frenar las avanzadas peruanas hacia las haciendas ecuatorianas ubicadas en el Medio y Bajo Napo. Luego vendrían enfrentamientos de mayor magnitud. La consolidación nacional estaría mediada por el aprovechamiento del auge cauchero, pero este ingreso decayó entre 1913 y 1914 con la “crisis del caucho” y las deudas públicas y privadas se volvían, cada vez, más difíciles de pagar (Muratorio 1998, 171-187). Las concesiones de tierras “baldías”, las cuales primero debían estar bajo la propiedad única del Estado, serían la vía para “asegurar” la soberanía nacional. Una de las concesiones más relevantes fue la entrega de tierras en la serranía

a la compañía de ferrocarriles, mientras que, otra de las concesiones más grandes fue la realizada en la Amazonía a la compañía petrolera Shell hasta los años sesenta. Esta última consideraba, principalmente, todo el territorio que en la actualidad representa la provincia de Pastaza.

El grueso de la mano de obra cauchera hasta inicios de los años veinte estaría depositada en los pueblos kichwas amazónicos del Napo, Curaray y Canelos, quienes tendrían que trabajar con otros grupos poblacionales quienes también se movilizaban por la selva y tendrían diferentes resguardos frente a la colonización, tal es el caso de los zapara, waorani, shuar y achuar. Una nueva etapa de reorganización del poder estatal en la Amazonía ecuatoriana vendría con la consolidación de los cantones Tena y Puyo, y sobre todo, más aún en la creación de las actuales provincias de Napo y Pastaza (Deler 1994).

En 1920 la Ley de Oriente establecería cierta racionalidad administrativa creando la Dirección General de Oriente, dividiendo la Amazonía en tres provincias: Napo Pastaza, Morona Santiago y Zamora Chinchipe, las cuales seguían aproximadamente las subdivisiones coloniales de Quijos, Macas y Yaguarzongo (Muratorio 1998, 187). Esta reorganización territorial administrativa sería uno de los vértices para iniciar un nuevo proyecto de modernización nacional. Entonces, en los años veinte el camino quedaría allanado para iniciar la etapa de exploración petrolera en Ecuador.

Para la década de los años treinta la extracción del caucho estaba en uno de sus momentos finales y el Estado aprovechó la movilidad de los distintos pueblos de la Amazonía, entre ellos zapara, shuar y achuar, para tratar de asentarlos y “pacificarlos” en territorios baldíos o “despoblados”, considerando que, muchos de los habitantes engrosaron la población kichwa hablante y estaban dispuestos a colaborar y trabajar bajo las nuevas perspectivas desarrollistas. Esto involucraba, fundamentalmente, a todos los pobladores que por trabajo ocuparon el valle del Curaray, territorio ubicado en la provincia de Pastaza (Bustamante & Wasserstrom 2015, 6).

Según la “Nueva Historia del Ecuador” escrita por Ayala Mora (1983), a partir de la guerra y derrota con el Perú en 1941, la Amazonía dejó el espacio de lo imaginario y se forjó una nueva conciencia amazónica. De inmediato surgieron ambiciones y expectativas que buscaron integrarla a la dinámica del mercado interno capitalista. El Estado desconoció los derechos de las etnias y culturas residentes, consideró a estas tierras baldías y se apropió de ellas. Además, se propició un proceso colonizador altamente conflictivo. La población indígena debió inscribirse en dicha

estrategia para lograr el acceso legal a sus tierras. Los territorios quedaron insertos en esquemas de explotación y sujetos al círculo de pobreza nacional (Ayala Mora 1983, 32-36).

De aquí en adelante, la expansión del capitalismo hacia la región amazónica ha tenido como objetivo constituir una amplia base de productores, colonos e indígenas, para posibilitar una producción empresarial agropecuaria y la explotación de recursos naturales como el petróleo (Ayala Mora 1983). Así, en la “Nueva Historia del Ecuador” predominó la conciencia de lo nacional como una frustración discursiva que engendró, como producto final, un cierre conceptual descriptivo y explicativo para la historiografía revisionista del siglo XX.

En cambio, desde la historiografía etnohistórica “habría mucha tela que cortar”, es decir, surgía con mayor fuerza la necesidad de ampliar el campo investigativo a través de la problematización local. Ahí se desarrollaron investigaciones como las de Blanca Muratorio (1998) quien aborda la desmitificación del “kichwa aculturado” y del “noble salvaje rebelde” que aparecían en medio de dicotomías simplistas establecidas entre el “buen salvaje” y el “indio salvaje”, este último no atendía al orden civilizatorio impuesto por Occidente. La conceptualización de Muratorio se mueve entre: 1) el señalamiento de la dominación y resistencia mediante la crítica de las fuentes misioneras y viajeros exploradores; 2) el rechazo a las categorías cognitivas que desentienden el humor y la ironía como protección cultural; 3) el análisis de las idiosincrasias kichwas; y 4) la conciencia de la identidad cultural por la interdependencia y oposición entre grupos humanos (Muratorio 1998).

Además, dentro de la historiografía etnohistórica es preciso notar las referencias de Norman Whitten Jr. (1980, 1981 y 1987), y, Dorothea Scott Whitten y Norman Whitten Jr. (2008) quienes también han tratado de explicar la existencia de sistemas socioculturales complejos en la Amazonía ecuatoriana. Desde sus orígenes y prioridades estos sistemas se han propuesto la integración de diversos grupos étnicos a distintas dinámicas para al menos tres intencionalidades: 1) el intercambio regional de productos y elementos culturales –como alianzas, alimento, lenguaje, parentesco, vestimenta, cerámica, trabajo y poder shamánico-; 2) el aprovechamiento nacional de recursos naturales e identidades diversas que permitan el acceso de la Amazonía a la modernidad; y 3) la apropiación político-territorial de la Amazonía en la definición de límites y fronteras geográficas, tanto para el Estado como para los pueblos.

En el campo etnohistórico, Góes Neves & Heckenberger (2009) amplían las explicaciones sobre la interdependencia de doble vía, en la cual no solo el discurso nacionalista ha prevalecido, sino que culturas como la kichwa y shuar, cada cual, a su manera, también han procurado la domesticación de regiones caracterizadas por estructuras sociales locales, sin negar que las culturas han sido interpenetradas por campañas civilizatorias como la occidental. Estas campañas transitron diversos momentos históricos que han sido cambiantes y a la vez estructurantes de la vida social comunitaria (Góes Neves & Heckenberger 2009, 258-259). Justamente, un efecto del proceso de interacción e intermediación es la que denomino modernidad amazónica, si marcamos en los territorios locales las influencias de las misiones, la ciencia, la tecnología y las distintas entidades pertenecientes al Estado-Nación.

Dentro de la modernidad amazónica se desprende el análisis de la interacción de tradiciones y poblaciones, entre Canelos y Cascales que al parecer no tuvieron mayor contacto hasta mediados del siglo XX, cuando se intensificaron los programas de exploración petrolera, colonización y reforma agraria. Estos programas han sido elevadamente funcionales para la ocupación “pacífica” de tierras y la movilización del pueblo kichwa de Canelos y Napo, a manera de sujetos protagonistas del paradigma de desarrollo contemporáneo, como pueblos enraizados en las expectativas del progreso capitalista que llegó tardíamente al Ecuador a inicios del s. XX y logró posicionarse de mejor manera en lo que se conoce como la Alta Amazonía, específicamente, desde la segunda mitad del s. XX (Whitten 1980, 537-544).

Sin embargo, la inclusión a los sistemas culturales nacionales ha estado atravesada por nociones nacionalistas, racistas y economicistas, tanto en la clasificación étnica como en la racialización de la función social de cada pueblo. Un ejemplo de ello, para el pueblo kichwa canelo fue la condición económica de “indios asalariados” dentro del funcionamiento de los procesos de “industrialización”, en los cuales las instituciones sobrepusieron de manera naturalizada los intereses institucionales a los organizativos de base que se estaban creando (Whitten 1981).

Entonces, las entidades encargadas de ejecutar e intermediar en las políticas públicas de colonización fueron enquistadas en la organización social comunitaria para direccionar la movilidad y permanencia de los pueblos. De esta forma, se consolidó el imaginario nacional sobre “el acompañamiento amazónico”, cuya máxima expresión era el trabajo indígena en las haciendas amazónicas misionales, luego convertidas en conglomerados empresariales como la

Texaco-Gulf, sobre todo en los años setenta. Estas empresas dependían directamente de la creación de rutas comerciales y proyectos colonizadores.

En el contexto de los espacios y narrativas disponibles sobre el desarrollo de la segunda mitad del siglo XX, en la Amazonía ecuatoriana se han conformado espacios de mestizaje, transformación cultural y multiculturalidad, que van desde el cambio o fortalecimiento de la identidad cultural en procesos de “etnogénesis” hasta la formación de marcos de expansión, dominio y conjunción territorial a manera de estructuraciones culturales constituyentes de relaciones laborales, parentales y estamentales (Whitten 1987). Para el pueblo kichwa canelo esto generó otras identidades que les ha permitido transitar, colectivamente, en los márgenes de la reproducción social, regeneración socioambiental y adaptación comunal en la sociedad ecuatoriana de mediados del s. XX.

Como parte de una derivación de la historiografía etnohistórica, que se ensambla perfectamente a la historia de la comuna Pastaza, emerge la etnohistoria-perspectivista. Su genealogía parte de los aportes de José Ortega y Gasset (2014) ante los embates del historicismo eurocéntrico; de ahí siguen los estudios de Michel-Rolph Trouillot (2017) sobre historicidades subalternas; Michael Uzendoski (2006) sobre parentesco, afinidad y consanguineidad; Viveiros de Castro (2009) sobre las fecundaciones conceptuales del post-estructuralismo; Bruno Latour (2013) sobre los modos de existencia; y Eduardo Kohn (2013) sobre ontología y perspectiva. En este conjunto conceptual hay una idea fundamental, que es la posibilidad de observar la singularidad historizada, a través de la perspectiva, ésta última en un sentido de interpretación sobre la representación objetivada por la historia y subjetivada por los individuos que viven y recrean la historia. En este diseño ontológico se ve la singularidad a partir de los centros vitales de la experiencia histórica de los pueblos. Los relatos, las lagunas y los objetos son materialidad histórica, pero también son parte de la historia mítica. Al entrelazar las “caras” de la historicidad, se renuevan o se releen los conceptos, tal como sucede en esta tesis con la etnogénesis migratoria.

En el marco de la historiografía etnohistórica surge la etnogénesis migratoria o en situación de migración, la cual ha sido ampliamente catapultada a nivel conceptual por las investigaciones de Udo Oberem (1971), Norman Whitten Jr. (1980), Mary-Elizabeth Reeve (1988), Blanca Muratorio (1998), y Góes & Heckenberger (2009). En estos estudios resuenan varios

componentes de resultado sobre la estructura cultural kichwa amazónica que sostienen orgánicamente las continuidades y transformaciones de los pueblos kichwas.

Uno de los componentes de resultado mayormente establecido por su carácter orgánico es la asamblea comunitaria. Así, las asambleas intercomunitarias como la Jatuncomuna Aguarico de 1978 representan la acción de las formas parentales de consejos abiertos que sucedían antes de la conquista hispana. Las asambleas, en términos generales, han sido representaciones comunales de la autonomía indígena que se pretendió establecer en varios momentos de la colonia hispana mediante la figura de los cabildos, espacios en los cuales los pueblos deliberaban sobre los efectos de las medidas del régimen de turno. En la época republicana las asambleas han sido el signo del consenso dialógico interno y también externo con la hegemonía del Estado-Nación, sea como mecanismo de resistencia o para manejar diversos acuerdos con las autoridades de gobierno o gubernamentales. En muchos casos, como sucedió con la Jatuncomuna Aguarico, los diálogos entre comunas y gobiernos nacionales se daban con la intermediación del clero.

Así, en términos de estructura cultural, toda decisión generalizada y cualquier medida particular que afectara a las comunas y pueblos debe pasar por la instancia primaria de asamblea comunal, sobre todo con este apelativo de “asamblea” a partir de los años sesenta, momento en el cual la posesión efectiva de las tierras se debía costear mediante las figuras legales de mancomunidad o asociación. Esto fortaleció el sentido de pertenencia comunitaria por parte de los asociados, creándose un nuevo momento histórico que ha estado sujeto a cambios basados en los efectos de la migración y en la fiabilidad de las relaciones intracomunitarias. Este relacionamiento tendría su base temporal en la modernidad, como proceso de largo alcance e incidencia coyuntural a través de los proyectos de modernización e intermediación. Aunque las modernizaciones pretendieran, en su finalidad instrumental, anular los efectos de los intermediarios.

1.3. Historicidad del pueblo kichwa canelo¹²

La estructura cultural kichwa, definatoria de su historicidad, se entiende desde la siguiente premisa: el sujeto amazónico, kichwa canelo en el Alto Aguarico, proviene de un conjunto de

¹² En base a los resultados de los censos poblacionales obtenidos por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC) en los años 2001 y 2010, se puede determinar una proyección poblacional aproximada de 1944 kichwas en la

procesos en permanente transición hacia espectros nacionales¹³, pero a partir de un contexto sociocultural a nivel local y regional amazónico. Hay diversos referentes etnohistóricos que abordan la cuestión de las conexiones entre el tiempo amazónico y los espacios territoriales.

Norman Whitten Jr., uno de los referentes de la historiografía etnohistórica, sobre todo por sus textos sobre la realidad histórica y contemporánea de los pueblos amazónicos kichwas, afirma que “la incorporación de un territorio, incluso por los medios más delicados, es un episodio que ha alterado la consolidación espacial. Este es especialmente el caso cuando el proceso sigue a un siglo de interrupciones dentro de los sectores costeros y andinos del país que han buscado desarrollar una nueva frontera amazónica y transformarla en una imagen tropical de su identidad” (Whitten 1981, 119). Aquí se define la necesidad de vincular al territorio y al sujeto, sobre todo al amazónico, que ha sido observado como reflejo de las aspiraciones nacionales.

La historiografía etnohistórica plantea que las preocupaciones han estado situadas en el desarrollo de bienes que son beneficiosos para el producto nacional bruto, ya sea que provean o no a la nueva población local. Esto generó procesos que inevitablemente han involucrado la alteración o el ajuste del ecosistema, en un conjunto de restricciones e incentivos sociopolíticos para la asignación de recursos, y presumiblemente, una ideología a través de la cual la acción jurídico-política está justificada, racionalizada y yuxtapuesta al pensamiento y a la evocación religiosa o espiritual existente (Whitten 1981, 121). Este aporte se sitúa en el campo de la incomprensión de las diversas cosmovisiones de los pueblos en sus estructuras culturales, tanto los elementos cambiantes como los que han persistido en el tiempo, uno de esos elementos es el lingüístico.

parroquia Canelos en el año 2014. Por otro lado, en el cantón Cascales sitio del asentamiento kichwa canelo en Sucumbíos, donde se encuentra la comuna Pastaza, el INEC registra 2375 kichwas. Así, contamos con una población de 4319 kichwas entre ambas zonas, sin sumar los 31895 kichwas que habitan en la provincia de Pastaza, lo que daría un total estimado de 34270 kichwas; cifra que podría aumentar si revisamos otras zonas del país –incluso en Napo, Orellana y Sucumbíos– que han albergado la movilidad de este pueblo amazónico (INEC 2001, 2010 y 2014).

¹³ La visión de una cultura quichua (kichwa) de transición ha funcionado como amortiguador contra la pérdida total de identidad sufrida por los grupos amerindios, quienes asimilaron de pronto la cultura no indígena. Mientras que el “indio” es considerado como la forma humana más baja por la mayoría de ecuatorianos “blancos”, aún mantiene su condición en su propia sociedad igualitaria. Cuando cambia su condición por la identidad de un mestizo, se ve forzado a competir en un mundo social que está esencialmente orientado hacia las clases (Casagrande 1974 en Hudelson 1987, 9). Esta condición ligada a la “quichuización” (o *kichwización*) de la Amazonía sería económicamente ventajosa y socialmente unificadora. Sin embargo, la supremacía de kichwas y mestizos habría afectado a otros pueblos indígenas bajo la realidad de una Amazonía en la que se ha reducido el territorio de las minorías étnicas.

Los pueblos amazónicos se entrelazaron e interactuaron dinámicamente para crear sistemas culturales monolingües y multilingües. Algunos de estos sistemas todavía persisten, pero muchos otros sistemas han sido eliminados por la enfermedad, la reducción de las misiones, el asalto de esclavos y el auge del caucho en la Amazonía del siglo XIX (Whitten 1981, 124). Estos cuatro factores fueron los más frecuentes e impactantes en lo que se refiere a las formas en las que diezmó la población (tanto la nativa amazónica como la colona nacional y la foránea extranjera).

De acuerdo con Michael Taussig (2002) las complejidades simbólico-sociales de las poblaciones conformaron teorías endógenas del poder. La función de la simbología social en el marco de la dominación colonial ha sido dificultar que los poderes ideológicos del Estado o de un gobierno se impongan fácilmente a la conciencia endógena. Las visiones endógenas del poder se definen como espacios que disuelven posibilidades de ser civilizado a la imagen del colonizador.

James Scott (2007) muestra que la permanencia de ciertos elementos culturales que no son comprensibles para los foráneos o para el proceso colonizador se da en espacios muy propios de la particularidad cultural (Scott 2007, 324), en el caso del pueblo kichwa canelo lo que signa la versatilidad de su naturaleza múltiple es el refugio o resguardo de la identidad cultural. En la toma de *aswa* o chicha se puede apreciar que si la chicha es masticada en el foráneo produce un acto ininteligible que lo identifica con una acción “anormal”, porque no es común en su modo de vida y además altera los hábitos contemporáneos de higiene y tratamiento de los alimentos, por eso los kichwas del Alto Aguarico preparan la chicha de muchas formas para que no se pierda la práctica y se aprecie la manera especial en que esta es elaborada. Esto permite ver la integración intercomunitaria al igual que los límites de no entender la interacción cultural kichwa amazónica a través de la *aswa* masticada.¹⁴

¹⁴ La *aswa* es una bebida hecha de “puré” de yuca (*lumu*), chonta (*chunta*) o plátano maduro (*palanta*), levemente fermentadas, en la forma de una fuerza mediadora entre carbohidratos vegetales y proteínas por los procesos de fermentación, junto con hongos o camote amargo que a veces son agregados y proporcionan proteínas suplementarias por acciones bacterianas y químicas esenciales (Whitten 1980, 557). El acto de tomar *aswa* es una deferencia y buena voluntad entre los pueblos kichwas y las personas invitadas. Así como la relación con los hongos que se crean es el aporte natural a la acción de preparar la chicha. El efecto adverso en los individuos foráneos sería su mal estómago, porque no tienen la costumbre de ingerir la bebida ni se han forjado relaciones de convivencia naturalizada en la Amazonía.

Otro elemento de continuidad cultural es el parentesco, se trata en este sentido no sólo de reinterpretar la historia y el pasado desde los símbolos y prácticas originarias, sino de recrear las prácticas por la capacidad que tienen de penetrar la barrera del pasado para relacionarse con las subjetividades y seres de épocas distantes, lo que ha descrito Michael Uzendoski (2006) como el parentesco milenario, el cual permite analizar historicidades, adaptaciones, resistencias e integraciones, mediante el encuentro parental en múltiples lugares, en donde los sujetos responden a hechos similares. Más allá de simplemente cuestionarlos, entrando en la relación histórica que es transmitida en los eventos, en la cotidianidad y en las prácticas de subsistencia.

Las prácticas de subsistencia muestran la conciencia de los lugares más lejanos de las grandes ciudades y menos cercanos a la acumulación de mercancías; prácticas como la cacería, la pesca, la recolección y la agricultura familiar pueden observarse como expresiones del pasado que retoman su lugar en el presente, lo que permite reevaluar los prejuicios que han recaído sobre la conciencia amazónica del Ecuador y otro tipo de consideraciones culturales que implican la redefinición de patrones y dimensiones de interpretación existentes a partir del entendimiento e interpelación del conflicto sobre temas territoriales o socioambientales; esto para la comprensión de problemas y resoluciones históricas planteadas desde diversas historiografías e intercambios.

Para Fernando Santos-Granero (1992), la complejidad está en las diferencias ecológicas del territorio y sus prácticas, las cuales generaron una doble dinámica de intercambio. En general ha habido una vía de comercio entre las etnias residentes en las áreas ribereñas a lo largo de los ríos amazónicos navegables, con otras etnias asentadas en las áreas interfluviabiles entre las cabeceras y los afluentes de los ríos. El otro flujo de intercambios fue desarrollado entre pueblos amazónicos y pueblos de la Sierra residentes en los Andes orientales (Santos-Granero 1992, 6).

Entre los intercambios, algunos eran pacíficos (matrimonios) y otros eran hostiles (toma de personas), todo dependía de la necesidad y de la cosmología de los pueblos (Galli 2012, 50).

Unos tendían mayormente hacia la reciprocidad, otros hacia la rapacidad y algunos otros hacia la protección, tanto del hábitat como de los pueblos vecinos (Descola 2001, 34).

El pueblo kichwa canelo que ha habitado el área del Oriente (o Alta Amazonía) la cual va desde Puyo a través de la cordillera del Sigüín hasta las cabeceras del río Bobonaza y a través del área situada entre los ríos Bobonaza y Curaray, entra en la categoría de interfaz cultural por haber

compartido con otros pueblos un “área histórica, geográfica y cultural” definida por Barclay y Santos-Granero (1994) como “un espacio habitado por un número variable de pueblos indígenas que pueden o no compartir una misma filiación lingüística, que han mantenido relaciones más o menos permanentes de intercambio amistoso u hostil, que se han visto afectados por procesos históricos semejantes, y que por ello han desarrollado una serie de rasgos socio-culturales más o menos comunes” (Barclay & Santos-Granero 1994, xix).

El pueblo kichwa canelo se denomina así debido a la importancia que tuvo la Misión de Canelos para la Colonia Hispana. Al igual que otros hablantes kichwas, el pueblo canelo se refiere a sí mismo como *runa* y a su idioma como *runa shimi*. Esto es importante porque Canelos sería una de las bases o centros para la fusión de los pueblos shuar, achuar y zapara a través de la cultura kichwa que ha sido difundida a diario por los hablantes del kichwa (Whitten 1981, 128).

Este pueblo kichwa representa una cultura rica, dinámica y en expansión que hoy en día es territorialmente específica y diversificada porque se ramifica exteriormente en otras áreas culturales. Muchas personas son bilingües en achuar, shuar y zapara, y también multilingües en español y los idiomas antes mencionados debido al contacto con colonos de diversos lugares y países, sobre todo población ecuatoriana, peruana y colombiana, lo cual denota la potencia del lenguaje en la variedad de representaciones compartidas en las narrativas locales. Por su parte, el pueblo kichwa canelo también ha manifestado una gran sofisticación hortícola al integrar sus conocimientos de palma, yuca, plátano, guayusa, camote, maíz, maní y cacao –entre otros-, en el cultivo de carbohidratos y proteínas vegetales al combinar los cultivos con hábiles técnicas de caza y pesca de proteínas animales (Whitten 1980, 530-531).

El pueblo kichwa canelo además integra la base de la subsistencia con su organización social y su cosmología en ricos conjuntos de postulados y proposiciones que indican un conocimiento profundo de las cerámicas de la Alta Amazonía, las cuales contienen en su decoración multicolor un conjunto de símbolos y metáforas que expresan aspectos fundamentales de sus estructuras duraderas, adaptativas y versátiles (Whitten 1981, 129-130). Sin embargo, parte del proceso de desplazamiento ha sido la desaparición de dicho oficio y práctica ritual alfarera, más aún en las comunidades que han dejado el área de Canelos y han llegado al Aguarico. Los habitantes de la comuna Pastaza extrañan no sólo la cerámica sino también la música, los ritos agrícolas y las danzas kichwas amazónicas que aún se realizan en Canelos.

Los canelos de la selva mantienen un equilibrio adaptativo entre los nuevos desarrollos en la penetración andina de la Amazonía y su ecosistema, ya que se mueven en ese contexto y se ven alterado por dichos desarrollos. Para entender la cultura y adaptación de la selva para el pueblo kichwa, también hay que familiarizarse con: 1) la estructura social y la dinámica del ecosistema en una zona determinada; y 2) los planes, estrategias y actividades de las administraciones gubernamentales, empresariales y colonas ecuatorianas o extranjeras en estas mismas zonas (nota de campo, comuna Pastaza, 2021).

Ciertos visitantes de la Amazonía comparan con frecuencia a la población nativa que ven en una ciudad como Puyo en la provincia de Pastaza con quienes podrían encontrarse, por ejemplo, a las orillas del río Aguarico en la provincia de Sucumbíos. En el escenario, un hombre vestido con ropa occidental contemporánea, a menudo con una nueva camisa de poliéster y pantalones formales, con botas o zapatos de goma, acompañado por su esposa con un vestido sencillo, con o sin zapatos, lo cual da una apariencia de casi asimilación a la pareja tradicional andina. Cuando se aprende que ambos sujetos pasan la noche en la iglesia local crece la noción de un pueblo dependiente de las misiones cristianas, por lo tanto, dejan de ser “nativos” y pueden desarrollarse fácilmente en el mundo moderno occidentalizado (Whitten 1981).

Pero después de viajar a la parte superior del Aguarico, dichos visitantes se encontrarían con aquella pareja, en casas de madera con techos de paja y provistos de herramientas varias que incluyen escopetas y cestas. En los años ochenta se habría encontrado otro tipo de objetos como son los tocados de plumas, artículos rituales de cerámica decorados multicolores y negros, y cosas similares, lo que permitiría concluir rápidamente que todavía existe una cultura indígena que llegó de Canelos. “El estereotipo general alentado por la historiografía tradicional (funcionalista) de que los pueblos kichwas de la Amazonía no saben de otras culturas o de su pasado debido al extenso proceso de transformación cultural y ocultación de los sujetos sería falso e igualmente erróneo que sus conocimientos agrícolas hayan sido adquiridos recientemente” (Whitten 1981, 140).

Los antiguos sistemas de producción y circulación que la ciencia empezaría a comprender desde los años sesenta deberían estudiarse en sus términos culturales antiguos o estructurales, para entender su contribución a la ciencia y a la gestión de recursos (Lathrap 1970). La incompreensión se derivaría de la ideología de planificación que consta de dos puntos de propaganda político-

económica: 1) no hay escasez de tierras para la colonización de la Amazonía; y 2) la tierra amazónica debe someterse a un control tecnológico y la aplicación de un sistema continuo formal de cultivos comerciales que no priorizan las lógicas de la economía familiar (Whitten 1981, 144).

“Los problemas que enfrentan los pueblos colonos, en términos generales, se deben a la infraestructura de dependencia que subyace al Ecuador moderno” (Commoner 1976). Estos procesos dependientes generan la degradación de la biosfera de la Amazonía superior y exacerbaban el sistema de poder asimétrico, los prejuicios étnicos y las interpretaciones equivocadas de la explotación nacional, pues el problema está integrado en el sistema occidental de explotación de recursos, estructura que depende de recetarios coyunturales que privilegiarían el desarrollo económico capitalista sobre la acumulación de agentes políticos, trabajadores, agua y tierras; aunque el costo de todo ello sea la degradación del medio ambiente por la contaminación de las organizaciones políticas, las personas, los ríos, y las quebradas.

1.4. La etnogénesis migratoria kichwa en la Amazonía ecuatoriana

En primera instancia, la “etnogénesis” surge de dos situaciones fundamentales: 1) el desplazamiento de pueblos que conservan ciertos patrones culturales, y 2) el renacimiento de pueblos que se convierten en nuevos pueblos. Ambas aristas se pueden observar en momentos de transición o transformación cultural. La primera sugiere la constancia de la estructura cultural, mientras que, la segunda plantea un supuesto debilitamiento de la estructura para maximizar el efecto coyuntural. En esto coinciden Pacheco de Oliveira (2010) y Whitten (2017) al analizar el devenir de los pueblos amazónicos en Brasil y Ecuador, respectivamente. Más aún, si se considera que las situaciones antes nombradas difieren dentro de un mismo pueblo y se contrasta al analizar puntos de salida y entrada migratoria, lo que complejiza el proceso de etnogénesis. Así, la diferenciación confluye en tres elementos: qué se queda, qué se lleva y qué permanece.

Entonces, de acuerdo con Reeve (1988), la etnogénesis es un proceso de transformación cultural o transculturación que implica la continuidad de ciertos elementos culturales estructurales (tradicionales y orgánicos), y a la vez la inclusión de otros componentes coyunturales (ideológicos e intercambiables). La clasificación étnica o cultural varía de acuerdo con el predominio de tal o cual elemento cultural en las prácticas y discursos de un grupo humano en

particular (Reeve 1988). Es más, con base en el trabajo de investigación de Gary Urton (1992) “se puede asegurar que las prácticas son los elementos fundamentales de persistencia cultural, mientras los elementos emergentes están cargados de ideología y cambio. Los elementos emergentes que por definición se refieren a procesos de cambio se vinculan a la elaboración de discursos que los procesan y legitiman” (Urton 1992).

Según Whitten (1981, 16), la etnogénesis se ha distinguido por fenómenos de interfaz cultural resultantes del contacto con otros pueblos en estructuras de movilidad permanente semisedentaria. Así se han formado, en las prácticas y discursos, marcos de expansión e interrelación idiomática, laboral y parental amazónica con la capacidad de interactuar en función de políticas públicas y necesidades particulares de individuos, colectivos e instituciones.

En síntesis, Navarrete (2008) confluye en que el concepto de etnogénesis deriva en la “posibilidad efectiva que los pueblos han tenido de defender y modificar sus identidades étnicas para poder actuar en la sociedad más amplia y defender sus intereses; así como su capacidad para retomar y aprovechar las prácticas e ideas políticas novedosas introducidas por otros grupos sociales y crear alianzas y coaliciones eficaces con ellos” (Navarrete 2008, 13).

El siguiente esquema elaborado por Reeve (2022) explica con claridad el punto de partida contemporáneo para la etnogénesis de los kichwas canelos en el marco del “runapura”. En cada segmento del “runapura” hay identificaciones interllacta (*interllagta* entre pueblos). Estas identidades pueden ser achuar, Napo quichua (napo runa o kichwa del Napo), záparo (zapara) y canelos. Sin embargo, Whitten (1987) señala que estas identidades en su conjunción serían shuar, zapara y quijos. Ciertamente, la diferencia está en que Reeve (2022) realiza un alcance más actualizado del concepto “runapura”. Aun así, ambos autores coinciden en que la frontera étnica runa se halla en las identificaciones ahualacta o *jawallagta* (runas de las tierras altas) y auca (waorani). Además, otro punto en común es que ambos autores sostienen la siguiente premisa: si bien los matrimonios con gente de fuera (no runas) consolidan los territorios “purina” de tránsito e intercambio,¹⁵ los matrimonios con gente de fuera, así como la migración de grupos de parentesco enteros de un territorio a otro dispersan los conocimientos entre grupos de otros

¹⁵ Esto se verá con mayor exactitud en el Capítulo 4 pp. 104 en los flujos migratorios y los polígonos de asentamiento kichwa.

territorios, lo cual fija diversas rutas en la transmisión del conocimiento entre ellos” (Whitten 1987, 161). Así, los patrones de identificación pueden ser muy amplios cuando las condiciones de contacto son mutuales y recíprocas, aunque también existe la gran posibilidad de cambiar elementos de las estructuras culturales en los grupos específicos.

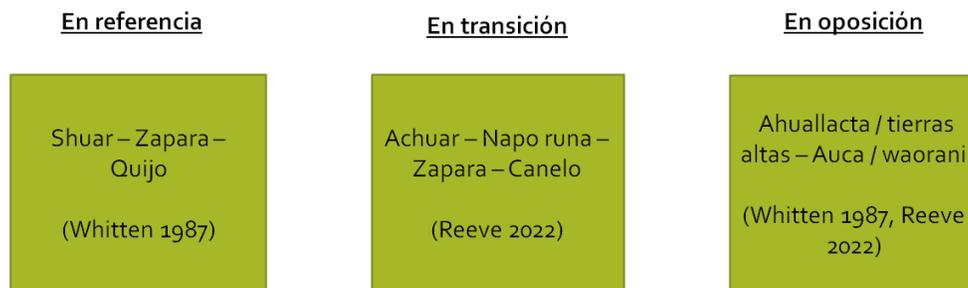
Ilustración 1. 1. Modelo de identificación runa (kichwa amazónica)

1.4. La etnogénesis migratoria kichwa en la Amazonía ecuatoriana

Runapura: integración y modelos de identificación kichwa

Runapura significa la “identificación” entre mundos runas, indígenas y comunas.

La base de la identificación kichwa está localizada en el territorio *purina*, es decir, la identidad kichwa se define en un espacio material de abastecimiento, tránsito, intercambio y parentesco. Vistos también como lugares de referencias, transiciones y oposiciones. De aquí surge la dinámica de transmisión del conocimiento y de la cultura.



Fuente: Reeve, Mary-Elizabeth. 2022. *Amazonian Kichwa of the Curaray River: Kinship and History in the Western Amazon*. University of Nebraska Press.

El hecho de pensar culturas en movimiento lleva a establecer múltiples interrogantes sobre los lugares habitados y aquellos que han dejado de habitarse. La cuestión está en las formas de colonización y en las dinámicas territoriales de pertenencia e involucramiento histórico con los lugares que se convierten en espacios de relación, por ende, en sitios marcados por la codependencia entre seres humanos y no humanos con quienes cohabitamos. Lo cual no es únicamente una cuestión ligada al desarrollo nacional, sino a todo un conjunto de movi- lidades y planteamientos hacia los lugares cohabitados, entidades y personas inmiscuidas en las migraciones y colonizaciones sean estas temporales, permanentes e híbridas. Esta condición estructural y coyuntural es la que permite fijar el concepto de “etnogénesis migratoria”.

Aunque desde la lógica de la historiografía tradicional-funcionalista un fenómeno migratorio en específico parte de una coyuntura particular. En este caso la coyuntura es el proceso de

modernización del Estado ecuatoriano resultante de las reformas liberales aplicadas en 1895 a partir de la Revolución Liberal y consolidadas entre 1963 y 1979 mediante la acción política de las tres dictaduras militares o consejos de gobierno. Así, entre los gobiernos militares se insistía en el triunfo de la “revolución” en términos liberales, es decir sobre la conformación de una estructura económica que motive la creación de productores en toda escala. Por lo tanto, en general surgieron pequeños productores familiares; medianos productores con infraestructura para almacenar la producción propia y de los pequeños productores; grandes productores que derivaron en agronegocios cuya intención era exportar o industrializarse; y gigantes productores de materias primas provenientes del subsuelo como el petróleo y las minas.¹⁶

La especificidad es que un fenómeno migratorio no es sólo un producto coyuntural, sino que se reproduce en función y conjunción de una o varias estructuras culturales. Es decir, la migración o movilidad humana proviene también de procesos sostenidos en el tiempo y continuidades culturales que empatan con los momentos coyunturales.

La migración deja de ser un fenómeno para convertirse en un elemento estructural definido por la cultura que resiste, se reproduce y se adapta a las corrientes migratorias coyunturales. En este caso, los pueblos kichwas se movilizaron por los programas de reforma agraria y colonización impulsados por el Estado ecuatoriano, pero también corresponden a uno de los tantos movimientos o desplazamientos migratorios de los pueblos indígenas en la Amazonía.

Entonces, la problemática migratoria no pasa únicamente por la constatación de un fenómeno sucedido a lo largo del siglo XX, lo cual podría ser estudiado mediante la revisión de informes y registros oficiales de las instituciones encargadas de la coyuntura conectada a la modernización del Estado, sino que la migración también pasa por el estudio de la convivencia e historicidad o memoria colectiva del grupo humano ya que el fenómeno transformó las estructuras culturales de los pueblos, pero a su vez, la estructura cultural influyó de forma definitiva en las intenciones estatales de colonización. Puesto que, “los pueblos amazónicos han sido los que se adaptaron rápidamente a las diferentes condiciones de la selva. En cambio, otras culturas como la blanco-

¹⁶ Información propia recabada en la observación etnográfica realizada en la comuna Pastaza, 2021.

mestiza no han podido adaptarse fácilmente al ambiente selvático, el cual no es sólo cambiante sino también difícil de domesticar por quienes no han podido regenerarlo” (Whitten 1980).

Justamente, debido a las dificultades de domesticar la selva, el Estado ecuatoriano decidió implantar pueblos y ciudades en la Amazonía, no sólo desde el siglo XX sino mucho antes pero con los mismos defectos, los cuales han pasado por el desconocimiento del ciclo vital de la selva que incluye momentos de reposo y regeneración del ambiente, algo que ha sido gestionado por los pueblos indígenas de la selva, de ahí que una de las situaciones que debieron sortear los administradores estatales fue la creación de territorios indígenas que han servido como reserva natural para los pueblos originarios, mientras éstos les faciliten las tareas de ingresar y asentarse en la selva amazónica. Además, la creación de reservas indígenas no es un fenómeno nuevo, y más bien responde a la idea de reducir y beneficiarse del espacio territorial de los pueblos indígenas, tal cual lo hicieron las misiones en las “reducciones”, antes de la revolución liberal.

Ahora, para trabajar con el concepto de “etnogénesis migratoria” la movilidad humana es observada como parte de una coyuntura y además parte de una estructura cultural, las cuales deben estudiarse desde la historicidad de la cultura y la memoria colectiva. Esto surge al contrastar la memoria de los pueblos con los análisis e insumos elaborados por la historiografía tradicional-funcionalista que ha elaborado la historia oficial, nacionalista y desarrollista del Estado ecuatoriano. Frente a todo esto, la migración en sí misma se transforma a manera de cultura migratoria, cuando esta se altera y se maneja por patrones de movilización. Según la cultura que se desplaza y el contexto en el que se desenvuelve la movilidad humana, la etnogénesis migratoria ocurre en la memoria oral y escrita sobre los lugares cohabitados.

1.5. Conclusión

Es menester historiográfico el abordaje de un conjunto de momentos históricos y culturales como medios inteligibles de explicación y comprensión de la racionalidad que se ha venido instaurando sobre el Ecuador amazónico, en relación con la identificación cultural, la movilidad humana y la permanencia de los pueblos. En este capítulo integré las ideas de la época estudiada en sus realidades específicas, las cuales asumo como procesos políticos, sociales, económicos, culturales y además normativos que se debaten entre la estabilidad y la transformación, dependiendo de las estrategias e instrumentos operativos que ejecutan los agentes, no sólo como prácticas sino

también como posibilidades de acción, las cuales abren diversos caminos hacia una mayor profundidad en las discusiones sobre las perspectivas de los procesos de movilidad humana.

Los pueblos de la Amazonía han sufrido de una u otra manera la reducción de su espacio territorial de acción frente a su capacidad de resistencia, reproducción social y adaptación. Mediante la apropiación de la selva como espacio de codependencia y sustentación de su vida diaria, han mantenido redes de parentesco que reconocen una serie de largas líneas genealógicas, las cuales han transformado las estructuras culturales y van (re)construyendo su territorialidad.

Las movilidades kichwas en la Amazonía ecuatoriana pasan por un sinnúmero de factores que en síntesis tendrían la siguiente composición: 1) estructuras culturales que han debido combinar el sedentarismo con la movilidad permanente; 2) sistemas comerciales regionales de intercambio e integración de pueblos, productos y proyectos; 3) introducción sistemática de tendencias y campañas civilizatorias, las cuales en los últimos cinco siglos han estado orientadas hacia las distintas modernidades; y 4) coyunturas políticas que en los últimos dos siglos han ido desde el republicanismo al nacionalismo, como formas tradicionales de estatización y etnogénesis o transformación cultural en la conformación de “nuevos u otros” pueblos, a lo que le siguen maneras particulares para la continuidad de los modos de vida.

El modo de vida kichwa canelo se encuentra íntimamente relacionado con la Amazonía, primero como lugar de interdependencia para la subsistencia y la práctica de relaciones políticas, sociales y culturales; y segundo, como el espacio sobre el cual se ha escrito una serie de literatura especializada que podría contribuir de gran manera al estudio que estoy realizando; considerando que hay corrientes historiográficas como la etnohistoria, que han priorizado en los episodios de transformación y en las actividades propias de la continuidad cultural, entre las cuales, están las prácticas organizativas, económicas familiares y las relaciones de intercambio comercial en la provincia de Sucumbíos, con otras provincias de Ecuador y ante compañías de diversa índole que se han asentado en la Amazonía o simplemente han pasado por ésta causando impactos en varios niveles y parámetros de relación ambiental, parental y vocacional.

Capítulo 2. Modernidad, modernización, transformación e integración

La literatura contemporánea que documenta la racionalidad de estos pueblos, así como los análisis detallados sobre la modernización y cambio que conducen a su destrucción física y cultural, recuerdan al trabajo de Fray Bartolomé de Las Casas, quien convincentemente mantenía que, si se deseaba que los pueblos indígenas sobrevivieran, era necesario reemplazarlos con otra fuerza de trabajo.

-Norman Whitten Jr.

La etnogénesis migratoria del pueblo kichwa canelo, en el caso del siglo XX, tiene que ver con la colonización como mecanismo de modernización, transformación e integración, y si bien, tanto indígenas como mestizos pueden ser considerados colonos, ya había indígenas nativos en la zona norte antes de la llegada de población colona en el s. XX, tal es la situación de los territorios cofanes en Sucumbíos, el pueblo kichwa canelo en Pastaza y el pueblo kichwa napo runa en Napo. Estos desplazamientos seminómadas por la Amazonía norte implicarían considerar al pueblo kichwa del Alto Aguarico como indígenas de origen amazónico centro-norte.

Aun así, para diferenciar a los grupos o pueblos de distintos sectores y regiones del país quienes provienen de otras provincias de la Sierra y de la Costa habrían sido denominados pobladores colonos mestizos y quienes han llegado de Pastaza o Napo a Sucumbíos podrían ser considerados pueblos colonos indígenas, sobre todo, cuando llegaron a asentarse en varios territorios ocupados con anterioridad por el pueblo cofán como es el caso de la localidad Cofán Dureno. Este es un factor característico de la colonización en la Amazonía debido al alto nivel de inmigración y tránsito poblacional. La conversión de colono a nativo dependería de su lugar de origen y del tiempo por el cual llevan asentados los pueblos.

En este capítulo muestro que la movilidad humana en la frontera amazónica norte de Ecuador estuvo vinculada a políticas y obras públicas relacionadas a la colonización y la consiguientes reformas productiva y agraria que se tradujeron en acciones gubernamentales permanentes en el territorio amazónico, en la conformación de poblados y en la transformación de las necesidades de los nuevos y antiguos pobladores de la Amazonía, aunque durante gran parte de la presencia estatal los intereses privados primaron sobre los intereses y demandas de las poblaciones colonas. Por esto, analizo los procesos centrados en el caso de la movilidad humana medianamente

sostenida por el Estado y mayormente fortalecida por el propio pueblo kichwa canelo que habitaba en Canelos, actual provincia de Pastaza, y migró hacia el Alto Aguarico en la zona de El Dorado de Cascales (o simplemente Cascales) a 40 kilómetros del cantón Lago Agrio.

Este proceso migratorio tuvo varias finalidades: primero, extender la territorialidad de los pueblos kichwas para provecho de las nuevas generaciones; y segundo, apoyar las iniciativas de los gobiernos nacionales para “ecuatorianizar la Amazonía” (Fischer 2015).

En síntesis, por un lado, este proceso de movilidad estuvo orientado por estrategias estatales de integración nacional en la región amazónica, pero fue implantado por las propias poblaciones en el proceso de colonización. Por otro lado, las prácticas constitutivas de la organización social también derivaron de la presencia misionera, así como aquella que ha generado reacciones adversas a su llegada y asentamiento. Conecto estos hechos a los proyectos nacionales que se han programado en la Amazonía norte de Ecuador y enfatizo en las fuertes intenciones de promover los proyectos vinculados al extractivismo o a la producción agrícola y pecuaria de gran escala. Aquí trato la generación de empresas que han cambiado de administración con el pasar de los años, desde el papel de la Iglesia en las empresas, en la educación y la salud hasta el rol de intermediarias entre los pueblos y las compañías públicas y privadas, entre ellas, las empresas petroleras y las empresas encargadas de la ejecución de las obras de infraestructura que fueron llevadas a cabo en territorio amazónico.

Un conjunto sistémico de caracterizaciones y señas materiales han definido cierto tipo de “habitus”¹⁷ amazónico, estructurado y estructurante de las relaciones interétnicas, y así, encarnado en los sujetos que se han establecido en la Amazonía ecuatoriana norte, también se han configurado interacciones diversas entre agentes, instituciones y estamentos, esto reflejado en los relatos de misioneros carmelitas, capuchinos, josefinos y dominicos, como encargados de los vicariatos apostados en el norte de Ecuador. Según el P. Lorenzo García O.C.D., historiador de la Orden de los Carmelitas Descalzos en la Amazonía, “las misiones signaron diversos tipos de

¹⁷ Para Pierre Bourdieu (2007), las prácticas y las representaciones generadas por el “habitus” pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de los fines, y éstas pueden ser reguladas o regulables sin ser el producto de la obediencia a reglas. En efecto, las reglas son el producto del sentido práctico. Es decir, de una aptitud para moverse, actuar y orientarse según la posición ocupada en el espacio social, según la lógica del campo y la situación en la cual se está comprometido.

colonización, desplazamiento o asentamiento de las poblaciones indígenas y mestizas, las cuales necesitaron de un incansable acompañamiento” (García 1985).

Hasta 1959, la provincia de Napo-Pastaza era la única provincia institucionalmente reconocida en la Amazonía norte del Ecuador. Entonces, lo que existió fue una reforma agraria como consecuencia de la disolución de la provincia de Oriente en 1920, en relación con las grandes haciendas de terratenientes mestizos que ocuparon los territorios indígenas desde el siglo XIX.

A lo largo del siglo XX una de las intenciones estatales era devolver los territorios a los indígenas para que los trabajen. Sin embargo, la región pertenecería más bien a administradores públicos y privados, esto según las políticas de los siglos XIX y XX. Entonces, esto dio pie a la nacionalización de los recursos del subsuelo en los años sesenta y setenta. Pero “en la provincia de Sucumbíos, en las orillas de los ríos San Miguel y Aguarico, hubo una repartición de tierras para indígenas kichwas amazónicos y colonos mestizos, terrenos que supuestamente eran baldíos pese a ser habitados por otros indígenas como los cofanes, sionas y secoyas” (Cepek 2018).

2.1. Modernidades amazónicas en Ecuador

La modernización del Estado proviene de un largo proceso histórico que inicia en la modernidad. Esta modernidad, la cual muestro en este apartado, justamente se desarrolla en momentos de expansión territorial, en la que estarían involucradas las misiones, los gobiernos y los pueblos indígenas de la Amazonía. Todo lo anterior, en momentos de movilidad colonial intensiva.

De acuerdo con la historiografía que proviene de las fuentes oficiales de la Corona Hispana, las primeras incursiones modernas a la Amazonía desde los Andes ecuatoriales realizadas en la época colonial desde el siglo XVI, estuvieron a cargo de Gonzalo Pizarro y Francisco de Orellana en 1542, a partir de las cédulas reales impartidas por el Gobierno de los Austrias a la Real Audiencia de Quito. Este escenario fue clave en lo que sería la configuración de una forma de gobierno muy particular que se apostó sobre el actual territorio amazónico ecuatoriano.

El documento guardado en el Archivo General de la Compagnia di Gesù¹⁸ que describe la administración de sacramentos, cofradías y doctrinas religiosas entre los pueblos nativos de Quito

¹⁸ Archivo General de la Compañía de Jesús. Diego de Torres 1605, 12-I fols., 1r-23r.

y Riobamba, documentación que incluye copias de cartas de misioneros que trabajaban en Quijos (actual Amazonía ecuatoriana). Estos textos describen el sistema de creencias de omaguas, cofanes y coronados, la fundación de misiones, la destrucción de ídolos, la traducción de las oraciones a las lenguas nativas, y la introducción de imágenes y objetos religiosos en las comunidades indígenas (Rappaport 2016, 474). A partir de estas políticas auspiciadas por el Antiguo Régimen, en 1637 entraron los primeros jesuitas al Gobierno de Maynas y extendieron su dominio hasta Manaos.

Por otro lado, está la “Cédula Real creada el 5 de diciembre de 1679 que encargaba por orden del Rey de España al Obispo de Quito fomenta la conversión y reducción de los indios de las provincias de los canelos que han descubierto los religiosos de la Orden de Santo Domingo”¹⁹. Así, la Amazonía de Quito ya tendría sus administradores quienes fueron la “mano” ejecutora del rey hispano Carlos II en la Amazonía ecuatoriana.

El Imperio Hispano debió entrar a la Amazonía de la mano de las misiones religiosas, en un comienzo bajo la figura del Patronato Regio y después tras la secularización del Estado republicano. Según Lorenzo García (1985, 12) el modelo jesuita fue el primero en posicionarse y adquirir estatus en la Amazonía anexada a la Real Audiencia de Quito. La Compañía de Jesús marcó las sendas y los cambios de época en el quehacer pastoral, sistematizando y sumando un conjunto de experiencias, en su mayoría fracasadas, de otras congregaciones que efectuaron las primeras inserciones en la Amazonía como fueron las correspondientes a dominicos, franciscanos y mercedarios. La entrada de las jesuitas, en cambio, llegó con una intencionada contrarreforma.

Al respecto de la génesis sobre la intencionalidad misionera, Enrique Dussel (1978) explica que en sus inicios la ecúmene cristiana ha tenido como centro a Europa y de allí se ha expandido hacia las ecúmenes de la periferia. La fe es tomada como herramienta de sometimiento para el que no era europeo, cuyo estilo de vida fuera diferente al del invasor, a esto también se lo denominaría “poder pastoral” (Dussel 1978).

Dussel (1972) además menciona una serie de hechos que han permitido definir algunos rasgos al respecto del poder pastoral: 1) la caracterización de los “indios” como seres que practicaban un

¹⁹ Archivo General de Indias. Quito, 210, L.4, F.331R-331V.

estilo de vida ligado a la supervivencia, vegetarianos, algo débiles y con niveles de natalidad baja; y 2) ante la posibilidad de sobrevivir el indio es sometido a un tipo de tecnología del poder como fue la encomienda. Como consecuencia de esto el indio, sujeto-sujetado, padece en este proceso de cosificación de la muerte por la manera violenta con que es tratado. La anormal civilización del indio respecto a la norma civilizatoria, que era el modelo establecido por la modernidad europea, es sentenciada a desaparecer y a cambiar de forma (Dussel 1972, 72-73).

Con la entrada del Imperio Hispano toda aquella gente “india” fue presa de las enfermedades que habrían sido exportadas desde Europa. El “indio” fue diezmado rápidamente. Los hispanos encontraron ante sí poca resistencia física. Mucha mayor dificultad fue encontrar una gran diversidad de lenguas sin ninguna organización política porque ahí en la selva amazónica no habría república ni imperio. Los cronistas solo apreciaban un conglomerado de clanes o tribus. Así, se realizó la tarea imposible de evangelizar. Los propios misioneros han tenido una visión totalmente negativa del indio. Si el nativo no moría, debía pasar a la encomienda (Dussel 1972, 78). En el caso amazónico, la contrarreforma entre 1545 y 1648 provocó la desaparición de la encomienda, la cual en primer término fue desarticulada luego de un evento fundamental: las sublevaciones peruanas de 1590 a 1599 y las reformas toledanas; después se estableció un sistema básicamente misional relacionado con el sistema de reducciones.

Así, en términos conceptuales, la dominación generadora de guerras y violencia que se ejerció sobre el “indio”, en las reducciones fue presentada como emancipación, utilidad, bien del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o moderniza. En esto consistió la implantación del “mito de la modernidad”. Este mito consiste en victimizar al inocente (al otro, al indio) declarándolo causa culpable de su propia victimización, de esta forma, se atribuye al sujeto moderno una condición de inocencia plena con respecto al acto victimario. El sufrimiento del conquistado sería interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización (Dussel 1994, 70).

Fundado el mito de la modernidad bajo las premisas del eurocentrismo y la violencia justificada; la emancipación reduccionista ha provocado una inversión ontológica de la víctima, pues fue considerada culpable de su condición al no salir voluntariamente de su estado de barbarie y el victimario fue inocente porque contribuyó a que saliera emancipado de su estado de atraso.

Conceptualmente, el centro de la crítica del mito implantado sobre la modernidad, formulado desde Dussel y basado en los discursos de Bartolomé de las Casas, ha sido en torno a la discusión sobre las “condiciones de posibilidades racionales”, pues mientras el mito aboga por la implantación de la violencia como instrumento civilizatorio, la desmitificación arguye por el reconocimiento de la alteridad en tanto seres racionales, y en consecuencia, la violencia no tendría justificación alguna ya que sería reemplazada por el diálogo (Camelo 2017, 104-105).

En torno al hallazgo empírico, según el padre José Jouanen S.I. (1941), historiador de la *Societatis Iesu* o Compañía de Jesús, las primeras misiones se encargaron de realizar los contactos iniciales entre Iglesia Católica e indígenas. Así se dio a conocer el evangelio y se establecieron poblados donde antes no había más que “caseríos” dispersos fundamentados únicamente en organizaciones familiares indiferentes a los cánones occidentales de estructuración social. Los misioneros facilitaban que los conquistadores precisen de la instalación de formas de agrupación colona, para mantener el control y el progreso colonial dentro de las diferentes regiones de la Real Audiencia de Quito (Jouanen 1941, 18).

Si tomamos el concepto clásico de modernidad, esta tendencia civilizatoria implicaba una completa homogenización de las culturas, sin embargo, los resultados fueron muy diversos e incluirían la multiplicidad del propio concepto de modernidad (Schriewer & Kaelble 2010, 117).

Bolívar Echeverría (1996) explica que la avanzada jesuita en la Amazonía implicó en una instancia inicial la formación de réplicas institucionales basadas en la administración hispana de poblados, lo que significaría la implementación de sistemas tributarios tradicionales de conteo y asignación de actividades productivas, manteniendo en muchos casos las estructuras culturales y económicas de los pueblos integrados al Imperio Hispano (Echeverría 1996, 23). Esta inserción territorial jesuita sería fundamental para la incursión de la modernidad amazónica.

Pero como ya se ha mencionado en este mismo acápite, la misión de los jesuitas fue extensiva y caracterizaba una distinción particular signada por la contrarreforma. Aparte de tener un bagaje cultural sofisticado, la organización jesuítica tenía fondos para solventar los viajes costosos de la Misión, por ejemplo, cada exploración implicaba llevar provisiones, regalías, caballos y herramientas. Esto significaba un acto de honor entre los reinos, estados y señoríos en el marco de la Monarquía Hispánica, que pretendía sostener la soberanía colonial por sobre los intereses

del resto de los imperios. A este periodo de ascenso en la jerarquía clerical y territorial se lo denominaría modernidad ilustrada. Este tipo de modernidad abarcaría además a la amazónica.

La modernidad ilustrada significaría por un lado la ruptura de los sistemas tradicionales de gobierno, y, por otro lado, abriría las puertas a una configuración institucional distinta que marcaría el paso del mercantilismo al modo de producción capitalista. Aquí los cálculos y la ciencia positivista darían sus primeros resultados en cuanto al incentivo de mecanismos formales para la acumulación de capital, ahorro y generación de plusvalía (Echeverría 2011, 50-55). La cuestión es que la concreción de una totalidad ontológica e instrumental moderna fue instaurada bajo las bases del comercio informal local, que era entendido de formas diferentes por los imperios y Estados, en una carrera que incluía la supremacía hegemónica territorial a una mayor escala que la local, sin tener que aplicar la violencia física que implicaba la dominación.

Por todo esto, para mantener el control y la expansión territorial, los primeros cartógrafos fueron misioneros como Samuel Fritz S.I. Las misiones querían conformar centros poblados, ya que las poblaciones de los indígenas y colonos estaban dispersas y podían ser violentadas. Es más, la ausencia de los misioneros jesuitas en el territorio amazónico (debido a sucesivas expulsiones por parte de la Monarquía Católica en 1767 y de diversos gobiernos ecuatorianos en 1852 y 1906), ocasionaría según la historiografía tradicional-funcionalista, la pérdida de territorio nacional, puesto que los ejércitos de otros países y una serie de comerciantes y empresas inescrupulosas entraban al actual Ecuador sin ninguna limitación; así lo explica Alfredo Costales (1969).

Según el Dr. Julio Tobar Donoso (1934), las misiones establecidas en los márgenes del río Marañón y otros muchos que comprendían los Gobiernos de Maynas y Jaén de Bracamoros, estuvieron en la mayor decadencia desde la expulsión de los jesuitas, a cuyo cargo estaban; pues unas veces se entregaron a clérigos, otras a frailes, y en tanta variedad de gobiernos, llegaron al estado más lastimoso que se puede imaginar. Y así se cumplió la orden de cambio de personal. Sólo en San José de Pinches, a orillas del Pastaza, en la Reducción de los Jesuitas, estuvo de cura doctrinero desde 1774 el Lcdo. José Reyes, como en Santo Tomás de Andoas se encontraba desde ese año el Lcdo. Don José Guerra. Esta Misión siempre tuvo sacerdote permanente en Andoas, y por su proximidad a Canelos, que atendían los dominicos, siempre fue un centro de vida cristiana y el más religioso de toda la Amazonía (García 1985, 195).

Así, para la historiografía tradicional-funcionalista, el fracaso de los primeros franciscanos se debió por la falta de fondos económicos en su organización, guiada con mucha fuerza en base a los votos de pobreza, obediencia y castidad, por lo tanto, no podían sostener la vida misionera en medio de condiciones ambientales complicadas (seguramente las más difíciles del actual Ecuador por su imbricada geografía tropical). Incluso, el Estado habría solventado todas las misiones franciscanas, ya que, a pesar de los fracasos en relación con su permanencia en la selva, estas misiones han sido funcionales a la edificación de ciudades cercanas a la Amazonía; la ciudad ha sido vista como el punto neural para la administración estatal de las instituciones amazónicas (Jouanen 1943, 34).

Además, los franciscanos generarían o estarían en medio de procesos culturales de apropiación identitaria de los pueblos indígenas y colonos (Bustamante & Wasserstrom 2015), lo que signaría procesos de flexibilidad y negociación entre los intereses de pueblos e instituciones.

El conflicto entre la modernidad ilustrada institucional y la incipiente implantación de una modernidad capitalista en América que elimine la necesidad de intermediarios culturales o civilizatorios, y permita que el mercado en su totalidad establezca las condiciones de la economía mundial, sería sólo uno de los detonantes para cortar las relaciones entre los Estados y los jesuitas. Pero el republicanismo habría captado una gran fuerza geopolítica y el liberalismo sería la carta principal para la intrusión de la modernidad capitalista (Echeverría 2011, 71). La modernidad, su idea y deseo naturalizado por materializar las obras para la maximización del desarrollo de capital, sería la puerta del cambio aunque la secularización sea el mecanismo.

Ya en la época republicana fue más fácil el ingreso de los siguientes padres dominicos, franciscanos y de otras órdenes religiosas, puesto que, ya había accesos, algún tipo de transporte, apoyo de los colonos e intercambio con pueblos indígenas. En cambio, los jesuitas, desde su llegada manejarían feudos, bienes y recursos propios hasta uno de sus retornos en el gobierno de García Moreno en 1862. Si hablamos del capital existente en las congregaciones a inicios del s. XX, los salesianos también tenían recursos suficientes para hacer misión, aunque no en igual medida que los jesuitas, luego les seguían los capuchinos, josefinos y dominicos. Precisamente, todas estas órdenes fueron las encargadas de mantener la presencia misionera en la Amazonía ecuatoriana hasta ya iniciado el siglo XXI.

En ese sentido, todavía en la actualidad, las diócesis echan de menos la obra jesuítica, la cual nunca pudo ser superada por otras misiones como la franciscana, pero en cambio, avanzado el siglo XX sí fue más relevante la obra de otras órdenes como la capuchina, salesiana y carmelita que basaron su trabajo en los procesos sociales de integración social. Dichos procesos en un inicio tendrían una determinación hacia la instalación de la modernidad capitalista a través del extractivismo petrolero auspiciado, activado y estructurado desde las prioridades nacionales.

La contradicción entre lo tradicional, lo ilustrado y lo capitalista sería reprimida mediante la subordinación del clero a los intereses del Estado-Nación, ya que los intentos de eliminación de los intermediarios culturales nunca se pudieron concretar hasta avanzado el siglo XX, más bien los programas gubernamentales tuvieron que negociar la participación de las misiones religiosas, a manera de alianzas estratégicas las cuales pretendían secularizar las áreas de trabajo estatal corporativizado incluyendo el sector privado, es decir, cada entidad tendría su función social en la organización territorial. Según el P. Lorenzo García O.C.D. (1985), una de las órdenes regulares más representativas en el cambio de perspectiva clerical posterior al Concordato de 1862 sería la carmelita descalza (García 1985, 122). Tras el asesinato de Gabriel García Moreno en 1875 y la separación entre Iglesia y Estado en la Constitución de 1906.

De acuerdo con García (1985), los carmelitas entraron al Ecuador por la Amazonía en 1929, en el tiempo que los gobiernos se proclamaban mayormente liberales y no querían que entren comunidades religiosas extranjeras, sin que éstas contribuyan directamente con los intereses del Estado Liberal, por lo tanto, las condicionaban y trataban de asimilarlas a los intereses nacionales puestos en la región amazónica, eso implicaba que si ingresaban misiones solo podían actuar allí.

Así, monseñor Aurelio Espinosa Pólit llamó a los carmelitas para que sean los misioneros que acompañen a las comunidades, hagan caminos y den atención en salud y educación en la frontera norte. De ahí se crearon en lo que ahora es Sucumbíos, los internados de Puerto El Carmen, Santa Bárbara y Lago Agrio. Luego del ingreso de las petroleras, se crearon varias escuelas fiscomisionales y hubo mucha presencia de migrantes que junto a los nativos indígenas se asentaron en los centros poblados (García 1985, 373). La acción misionera vería su revitalización y la posibilidad de realzar su presencia bajo un nuevo modelo de Estado-Nación.

Como los internados iniciaron en Puerto El Carmen, Santa Bárbara y Lago Agrio, en ese tiempo la Misión ya empezó a formar promotores de salud, educación y producción agropecuaria en la frontera norte. Así los misioneros iniciaron un modelo de educación comunitaria para la alfabetización y conocimiento de las problemáticas de los pueblos que llegaría a su clímax medio siglo después, lo cual sería uno de los símbolos del cambio de época pastoral en la Amazonía bajo la guía del carmelita Mons. Gonzalo López Marañón.

En la frontera norte, la Misión Carmelita organizó una serie de obras viales –carreteras, caminos vecinales, mantenimiento de vías y tala de monte bajo la modalidad de contrato-. En algunos casos no se concretó el financiamiento del Gobierno Nacional, por lo tanto, los trabajos quedaron inconclusos. En otras ocasiones el Ejército apoyaba estas construcciones, por lo menos hasta el límite de sus destacamentos militares. La modernización capitalista de la Amazonía estaba en marcha, y el Gobierno, Ejército e Iglesia promocionaban la migración de pobladores en general, entre ellos campesinos empobrecidos con el interés de adquirir tierras propias en la provincia del Napo que incluía lo que en la actualidad corresponde a la provincia de Sucumbíos.

La modalidad de trabajo era la minga (acción mancomunada entre los habitantes del lugar), el jornalero (labor remunerada por cada jornada de trabajo en diversas actividades productivas) y la asignación de servicios como eran la alimentación y construcción de casas colonas, que estaban a cargo de la Misión con la ayuda de los indígenas nativos amazónicos.

La Orden Carmelita trabajó estrechamente con el Gobierno Nacional y juntos buscaron las mejores formas de conducir el trabajo en la Amazonía evitar la migración de bachilleres hacia otras ciudades de Ecuador. El empleo juvenil fue un tema de gran importancia para la Prefectura Apostólica. “El primer contrato misional fue el que se hizo en 1949 por diez años en el gobierno de Galo Plaza Lasso, el cual fue renovado con Camilo Ponce Enríquez” (García 1985, 406).

Desde 1972, tiempo después del Concilio Vaticano II y las Declaraciones de Puebla, Medellín e Iquitos, a los misioneros carmelitas se les presentó la necesidad de un acercamiento directo a las culturas indígenas, y “en 1976 fue creado un equipo expresamente indigenista que se dedicaría de modo exclusivo a la atención de este grupo humano. Es mérito del sacerdote diocesano José Luis Navarrete, haber sido el promotor de la Federación Jatuncomuna Aguarico desde 1978. Para la atención de los inganos se recurrió a las misioneras lauritas con amplia experiencia en estos

trabajos” (García 1985, 409). Algunos misioneros abandonaron el clero, pero continuaron con su vocación pastoral, sobre todo, éstos han continuado con su participación en las congregaciones religiosas vinculadas a las organizaciones sociales de base, que al parecer todavía requieren de su respaldo para moverse dentro y fuera de la modernidad capitalista aupada por la modernización.

2.2. Condiciones estratégicas para la migración en el Ecuador del siglo XX

A finales del siglo XIX el gobierno del presidente Eloy Alfaro habría ganado el respaldo de los pueblos indígenas de la Sierra y del Oriente gracias a los decretos de 1895, 1898 y 1899 que los exoneraba de la contribución territorial y del trabajo gratuito (Rubio Orbe 1954, 63-67). A cinco años de iniciada la Revolución Liberal en 1895, la política pública del incipiente s. XX continuó con la intención de hacer productivas las tierras baldías, a través del Ministerio de Fomento, adscribiendo los ramos de industria y comercio, correos y telégrafos, agricultura, beneficencia, inmigración, estadística, bosques nacionales, terrenos baldíos, minas, marcas de fábrica o comerciales, privilegios y lo relativo al arreglo y contabilidad del crédito público.²⁰

La cuestión radicaba, por un lado, en ampliar el apoyo de la base social amazónica; y por otro, en inventariar los bienes de la nación y darles el uso que fuera necesario para solventar al fisco y dinamizar la economía. Los decretos antes mencionados de finales del siglo XIX luego pasarían a formar parte de la Ley Especial de Oriente, que entró en vigor a partir de 1904, legislación en la cual el Gobierno Nacional disponía de todos los recursos naturales hallados en esta región, con base en el ordenamiento territorial de los pueblos que constituyeron los centros del desarrollo nacional al definir la creación de varias gobernaciones en lugar de una Gobernación de Oriente.

Además, las organizaciones campesinas que habían participado en la construcción del Estado liberal solicitaban leyes y tierras para trabajar y activar una economía agroexportadora basada en la caña de azúcar, el cacao, el café y el algodón en la Costa; lo cual podría ser absorbido por las condiciones climáticas de la Amazonía, las cuales permitían desde tiempos anteriores el cultivo de yuca, quina y plátano. Ya en el siglo XX empezó la producción de fréjol y maní a escala

²⁰ Registro Oficial de la República del Ecuador. Año VII. Número 1293. Quito, jueves 3 de enero de 1901.

nacional; es decir, según los gobiernos nacionales (liberales y conservadores) la “tierra” amazónica era idónea o estaba preparada para iniciar otra etapa de explotación.

Mientras tanto muchos de los pleitos por la tenencia de tierra que se dieron en la Sierra quedarían en relativa incertidumbre, debido a la dificultad que tendría el liberalismo para alinear los grandes latifundios de los hacendados de la Sierra al proyecto nacional. Este proceso caracterizó gran parte del siglo XX en medio de endeudamientos, litigios, pugnas políticas y enfrentamientos armados auspiciados por los poderes locales y sus haciendas.

En este apartado estudio el corte histórico comprendido entre 1895 y 1979 para entender el impacto de la economía mayormente liberal en las políticas públicas del siglo XX, lo cual contribuyó a ensamblar las estrategias de nacionalización de los recursos naturales que derivaron en el extractivismo petrolero, la modernización estatal y la movilidad humana del pueblo kichwa canelo. Esto último estuvo vinculado a procesos de producción, colonización y reforma agraria que tuvieron la capacidad técnica y administrativa de conformar poblados y transformar las particularidades culturales de los “nuevos” pobladores de la Amazonía norte. Entre los nuevos pobladores, como se mencionó antes, están los pueblos kichwas que ocuparon el sector del Alto Aguarico, primero en la zona cercana a los campamentos para suministros petroleros de Santa Cecilia, Cascales y Lago Agrio, para luego asentarse en las riberas del río Aguarico.

2.3. Políticas y organización para la movilidad amazónica norte en Ecuador

Aunque el impulso de modelos exitosos en el contexto de consumo y creación de bienes y servicios integrales desarrollistas: educativos, sanitarios, financieros y tecnológicos, estuvo presente en la Amazonía del siglo XX, sobre todo en ciertos momentos cuando Ecuador delegó funciones a las órdenes y congregaciones. En la década de 1950, en el gobierno de Velasco Ibarra, esta delegación también se dio a misioneros protestantes del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Desde el Estado este proceso de desarrollo incipiente se instituyó desde la división de los vicariatos apostólicos del Oriente realizada por Antonio Flores Jijón en 1888. Y más adelante, este modelo fue fortalecido por el influjo de las misiones en el s. XX, destinando estrategias localizadas de ordenamiento territorial para canalizar la fuerza de trabajo.

Entonces, el siglo XX fue el escenario de la reinención del imaginario historiográfico sobre la Amazonía ecuatoriana. El Estado pretendía caracterizar, con mejores resultados que la historiografía tradicional-funcionalista del s. XIX, el rol de la Amazonía para el progreso nacional tomando en cuenta que los recursos naturales dispuestos a la explotación significarían un gran paso cuantitativo hacia el crecimiento económico desarrollista. Los procesos de la producción cauchera y petrolera marcarían un antes y un después en la dinámica del ordenamiento territorial en la región amazónica y su relación con la Sierra y la Costa de Ecuador. Aquí cobran relevancia política: la planificación de ferrocarriles hacia la Amazonía, la tensa relación entre el Estado y las haciendas, y, la formación de nuevas dinámicas territoriales modernizadoras en la Amazonía ecuatoriana.

El despoblamiento de la Amazonía que ha estado presente en la historiografía tradicional-funcionalista, ha privilegiado las dinámicas políticas y económicas de la Costa y de la Sierra en los siglos XIX y XX, y ha convertido lo amazónico en un espacio de equívocas interpretaciones sobre los modos de vida que hallamos en el región amazónica, debido a la inconsistencia de las prioridades criollas y mestizas de la integración nacional que promovían los partidos liberales y conservadores; integración que se proyectaba a través de la construcción de ferrocarriles, la sustitución de los departamentos por provincias y el retorno al “cacicalismo local” en términos republicanos (Deler 1994, 95). Propuestas como la construcción del tren Ambato-Curaray fueron frustradas por la crisis del caucho y la oposición de grupos supuestamente “proferrocarril”, los cuales se negaron a la concesión de tierras para la compañía ejecutora (Muratorio 1998).

En el gobierno del presidente Leonidas Plaza entre 1901-1905 empezó a tomar fuerza la iniciativa de integrar al Oriente a través del ferrocarril Ambato-Curaray, cuyo presupuesto de veinte millones de dólares superaba los fondos gubernamentales y cualquier otra alternativa significaría concesiones abismales de tierras. Ya en el segundo periodo de Eloy Alfaro, este presidente se dirigió directamente hacia Ambato, y después el ministro de Oriente habría contestado de manera favorable al presidente de la Junta Promotora del Camino al Curaray,²¹

²¹ Diario El Comercio. Quito, 17 de marzo de 1906, pp. 1-2.

pero el contrato entre el gobierno y el Conde de Charnacé comprendía la entrega de 35000 hectáreas de tierras baldías e improductivas entre Ambato y el Curaray (Muratorio 1998, 171).

Las obras debían ejecutarse en función de la demanda económica de aquellos tiempos, no solo me refiero al comercio de productos de la Costa y de la Sierra sino también de la Amazonía, pese a tener conflictos sobre los costos de los proyectos, el control del Estado y las funciones regulatorias que debía ejecutar; los niveles de producción no podían apartarse de la demanda interna. Así, una vez más la problemática sobre la planificación territorial focalizada por regiones, pero integrada a un modelo nacional habría sido un tema difícil y altamente complejo de manejar por los gobiernos de turno, más aún por la caída del precio del caucho.

En el siglo XX surgieron varios proyectos de modernización e integración nacional, algunos de estos estaban vinculados a la construcción de ferrocarriles. El tren transandino sería la troncal de un plan mayor. Según Pío Jaramillo Alvarado (1936), había la necesidad de un tramo transamazónico en el sur del país que pueda unir los océanos Pacífico y Atlántico desde El Oro, Loja y Zamora hasta el Marañón. El problema fue que este proyecto sería el más complicado de todos, y por lo tanto fue descartado, ya que implicaba el desembolso de fondos que no había en las arcas fiscales, y la entrega de tierras baldías significaría mayores conflictos con las haciendas, pequeños propietarios y políticos opositores. Mucho más si la fuente primaria de la economía amazónica, el caucho, en las primeras décadas del XX tambaleaba y estaría por desaparecer.

2.3.1. Haciendas y movilidad en la Amazonía norte de Ecuador

El desplazamiento kichwa por la Amazonía fue permanente durante los siglos XIX y XX, a la par que las instituciones garantizarían y fomentarían la permanencia de los pueblos amazónicos en condiciones difíciles de habitar para colonos de otras regiones del país. Las dinámicas extractivas de oro, piedra, madera, caucho y petróleo necesitaban de la participación indígena, de otra forma hubiera resultado mucho más complicado de lo que en realidad fue. Ni siquiera militares y misioneros habrían recorrido y poblado buena parte de la Amazonía sin ayuda nativa. “La construcción de puentes, casas e iglesias pasaba por el trabajo indígena, esto sin nombrar todas las actividades y oficios relacionados a las obras como la carga de alimentos, materiales, personas y herramientas; y la apertura permanente de caminos transitables” (Jaramillo Alvarado 1936).

La interacción del pueblo kichwa canelo con otros pueblos o nacionalidades como los zapara, shuar, achuar y napo runa consolidaba intercambios laborales, comerciales y matrimoniales interétnicos que se reflejan en el bilingüismo y en la facilidad adaptativa de los pueblos kichwas, al punto que fueron los primeros en ser denominados “amazónicos buenos”, por su capacidad para trasladarse y pactar con otros grupos culturales modernizantes, entre ellos los jesuitas y dominicos quienes administraron la economía y la moral en la Amazonía centro-norte de Ecuador durante los siglos XVIII, XIX y XX (Whitten 1987, 46-70).

Entre los años 1888 y 1908, en común acuerdo con el Vaticano, cambió la administración de las tierras en Ecuador, mediante la aplicación de la Ley de Manos Muertas en 1908 pues este fue un punto de quiebre para la delimitación de las acciones realizadas por las órdenes religiosas, las mayores terratenientes de la Amazonía. Algunas tierras pasaron a manos del Estado para obra pública, destinando una gran parte a la beneficencia por contratación de servicios entre el Estado y las congregaciones religiosas. Entonces los predios eran rentados por comodato (gratuitamente para su administración) a otros terratenientes particulares afines a los gobiernos de turno, y también a varios pertenecientes al clero. Este fenómeno sucedió de la siguiente forma, en la primera década del siglo XX sucedió el retiro del clero jesuita que provocó una serie de situaciones; primero, la permanencia y estabilidad de diversas órdenes religiosas en la Amazonía como los carmelitas, capuchinos, josefinos, dominicos, salesianos y franciscanos, y segundo; la posibilidad de un trabajo en conjunto entre el Estado liberal, el clero regular y el secular.

Esto además allanó el camino para la intervención de otro tipo de agentes en la Amazonía, junto a la formación de diversas organizaciones de base e instituciones amparadas en: la Ley de Patrimonio Territorial del Estado (1927), Ley de Tierras Baldías y Colonización (1936), Ley de Comunas (1937), Reforma Agraria (1964), Ley de Reforma Agraria y Colonización de la Región Amazónica (1972), y Ley de Fomento y Desarrollo Agropecuario (1979) hasta lo que sería el retorno a la democracia desde finales de los años setenta. La primera ley patrimonial consistía en entregar espacios comunitarios en base a “justos títulos de dominio” a los habitantes originarios. En cambio, la segunda ley pretendía la “colonización espontánea” de habitantes que migraron hacia la Amazonía (López, Aragón & Ulloa 2016, 21), razón por la cual surgieron las consiguientes leyes ya citadas para preservar los derechos colectivos y territoriales.

En este sentido, el siglo XX sería determinante para definir la acción territorial amazónica, tanto del clero como de las compañías privadas, las cooperativas mestizas, las comunas indígenas y del Estado mediante instituciones como el Ministerio de Previsión Social y el IERAC para resolver asuntos varios, desde las cargas tributarias hasta las disputas por la tierra entre colonos mestizos, colonos indígenas y pueblos originarios; todo esto en torno a los nuevos contextos de explotación y modernización nacional, como parte de una inclusión mucho más planificada del Ecuador en el orden geopolítico y económico global.

El ingreso ecuatoriano a la globalización de “nuevas mercancías” surge de la debacle del caucho en 1930, lo que no solo traería complicaciones en las redes internacionales de comercio, sino también el incremento o posicionamiento de otras vocaciones económicas nacionales (petroleras y mineras en general) y locales como la producción y consumo de aguardiente de plátano, lo cual inmediatamente fue cuestionado y significó una preocupación relevante en las autoridades de turno.²² Esta situación incluyó una serie de reclamos que llegaron hasta la reventa y tráfico de licor en los lavaderos auríferos, lo cual estaba prohibido para los indígenas, pero no para otros colonos que podían adquirir aguardiente en los centros poblados.

Por un lado, la cuestión rondaba el control sobre la administración de las deudas indígenas en las haciendas en base a la ingesta de licor y al pago “puntual” de otro tipo de bienes como machetes, y, por otro lado, la idea de que si bien habría avanzado la pacificación de los “indios”, eso no significaba de manera directa su civilización ni su modernización; pese a todos los procesos de mimesis, integración y evangelización a imagen de los múltiples colonizadores, aún persistía la desconfianza entre indígenas, sociedad nacional y Estado.

Para que el proyecto desarrollista funcione era necesaria la consolidación de una organización política territorial que permita desahogar la conflictividad suscitada en la Costa y en la Sierra, conformando en la Amazonía un espacio que pueda canalizar las necesidades fiscales del Gobierno Nacional y dinamizar la economía de las ciudades mayormente pobladas y políticamente más influyentes de Ecuador: Quito, Guayaquil, Cuenca y Loja. Este proceso tomaría forma en los años sesenta, tomando en cuenta que desde la década de los años veinte ya

²² Archivo de la Gobernación del Napo. Tena, 6 de marzo de 1930.

serían identificadas las zonas de explotación petrolera, incluyendo a Sucumbíos en el mapa de los lugares sujetos al extractivismo y a una centralidad emergente.

Entonces los litigios se trasladaron también a la Amazonía y las primeras exploraciones petroleras serían el “alivio” de la crisis fiscal que debía solucionar el Ministerio de Hacienda para atenuar la convulsión social de la época. La cuestión era que las tierras baldías serían parte del mito del Oriente salvaje, sobre el cual el Estado necesitaría nuevas estrategias para dominarlo, integrarlo y asimilarlo, empezando por sus habitantes como parte de una “alternativa” a la explotación dentro de las haciendas. En la Sierra la explotación laboral se daba bajo la figura del huasipungo y en la Amazonía a través del concertaje tardío.

Sin embargo, los pactos políticos iban y venían en un clima de agitación en el cual la producción interna no debía detenerse y más bien tenía que abastecerse de nuevas fuentes de recursos económicos. Aun así, imperaba en Ecuador la necesidad de construir institucionalidad que permita fijar los precios de todos los factores de producción y manejar las altas tasas de interés que habría fijado la banca privada tras el auge de la producción en la Costa. Este control sucedió entre los años veinte y treinta, creando el Banco Central para que pueda regular las transacciones económicas bajo la vigilancia de un Estado que impida el descalabro de las haciendas serranas. La opción de las haciendas de la Sierra era extenderse hacia el Oriente.

Las discrepancias traerían nuevos problemas que atravesarían la Revolución Juliana entre 1925-1931, y el primer mandato del presidente José María Velasco Ibarra entre 1934-1935. En estas épocas el poder popular se trasladaba entre la burocracia, la ley y la organización social a través de la función que tendrían las comunas para orientar el trabajo gubernamental.

Una de las primeras medidas tomadas por el presidente Luis Napoleón Dillon en el contexto de la Revolución Juliana fue suspender la convertibilidad de los billetes en oro. Estos serían recibidos en el mercado, sin excepciones, ni distinciones.²³ Eso justamente implicaría frenar la especulación financiera y darle al país la posibilidad de equilibrar la balanza fiscal, la cual favorecía la exportación de la Costa, pero anclaba el desarrollo nacional a los intereses regionales; disminuyendo las competencias del Estado, pauperizando el mercado interno que

²³ Registro Oficial. Año I Número 1. Junta de Gobierno Provisional. Quito, viernes 10 de julio de 1925.

recibía atenciones especiales del gobierno central y quebrando a las haciendas de la Sierra que anhelaban industrializarse sin pasar por una completa liberalización de la economía.

Entre estos planes de “estabilización económica interregional”, el Estado comenzó con la explotación petrolera en la Costa, exactamente en Esmeraldas y Santa Elena. La intención era controlar un territorio determinado para la agroexportación y convertirlo en la fuente nacional de recursos económicos para el gobierno central y los sectores subsidiarios. Este propósito no duraría mucho tiempo debido al desgaste de los campos hidrocarbúricos, y fue uno de los detonantes para la “Guerra de los Cuatro Días” del 19 al 22 de agosto de 1932.

La época que le siguió al primer mandato del velasquismo estuvo definida por negociaciones políticas que planteaban la búsqueda de acuerdos entre los sectores productivos hasta que llegue un nuevo momento de explotación petrolera en el que se discutan los beneficiarios de las concesiones y el papel del Estado en la distribución de la riqueza. La liberalización de la economía dependería de la celeridad para encontrar un colchón fiscal.

El papel de las haciendas sería fundamental para encaminar los cambios en el tratamiento y aplicación de las leyes, ya que acelerar la producción de cultivos para el consumo interno y para la exportación, significaba motivar un balance entre la productividad de las grandes haciendas y lo producido en las comunas o en las fincas familiares, bajo las expectativas liberales que auspiciaban la propiedad privada dentro y fuera de la propiedad comunal. La idea era colonizar y producir todo lo posible, guardando cierto porcentaje de tierras ejidales que variaron con el tiempo para convertirlas en bosques nacionales, a manera de áreas protegidas o reservas.

Sin embargo, surgieron constantes conflictos entre haciendas, indígenas y colonos. Tal fue el caso de la hacienda Satzayacu ubicada en Pastaza y perteneciente a la familia Fernández Salvador que habría sufrido el abandono de peones tras pasar a la administración del Estado.²⁴ La transición y traspaso de deudas y administradores de haciendas motivarían la implementación de nuevos modelos de gestión desarrollista para evitar el traslado de mano de obra e incentivar la producción en lugares específicos, esto con la finalidad de manejar la fuerza de trabajo y el jornalero sin recaer en la figura del huasipungo, pues la movilidad de los peones era una

²⁴ Archivo de la Gobernación del Napo. Tena, 20 de octubre de 1937.

realidad ya establecida y usufrutuada en todo Ecuador. Así fue propiciada la figura de la contratación laboral, lo cual consideraba al indio como un peón precariamente asalariado.

De esta forma la tendencia de ordenamiento territorial acentuó la colonización por encima de la reforma agraria (Deler 1994). Esta posición fue fortalecida con el pasar de los años en las consiguientes leyes de colonización y reforma agraria, mediante el establecimiento general de centros poblados y comunas con una gran cantidad de pobladores colonos y migrantes.

Un tipo de hacienda que representó exactamente el propósito desarrollista de la época fue la consignada en Limoncocha al Instituto Lingüístico de Verano/Wycliffe Bible Translators (ILV), quienes además de incentivar la productividad, insertaron un centro de investigaciones lingüísticas, económicas y sociales en el corazón de la Amazonía ecuatoriana. Esto sucedió principalmente en el gobierno del presidente Galo Plaza Lasso entre 1948-1952, quien dentro de sus planes de fomento se enfocó en establecer estaciones de remonta para fomentar la ganadería en todo el Ecuador, siguiendo el dictamen del Consejo Nacional de Economía,²⁵ esto como parte de sus estrategias “emblemáticas” que impulsarían la producción nacional.

Gobiernos posteriores al de Galo Plaza Lasso como el de José María Velasco Ibarra revisarían los contratos de concesión al ILV, dándoles en primera instancia la calidad de aportes a la educación y cultura patria, hasta que los convenios fueron completamente retirados una vez culminada la fase de exploración petrolera en la Amazonía (Trujillo 1981). Situación muy conveniente para el Gobierno Nacional y las compañías extractivas.

El 12 de febrero de 1959 sería esencial para consolidar el posicionamiento estatal en la Amazonía a través de la provincialización del Napo, porque las figuras jurídicas estarían ya conformadas y darían paso a la creación de comunas legalmente constituidas. Esto además propiciaría la instalación del régimen de desarrollo extractivista, en el cual las comunidades y las familias pudieran participar de los programas gubernamentales con el respaldo de varias instituciones como las Fuerzas Armadas, la Iglesia Católica, la Gobernación del Napo, el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), el Ministerio del Interior, el Ministerio de Fomento y el Ministerio de Previsión Social y Trabajo.

²⁵ Archivo de la Gobernación del Napo. Tena, 15 de diciembre de 1948.

De esta forma, el siglo XX sirvió para instituir la figura legal de las comunas en la Amazonía, por un lado, a través de la colonización de territorios con la participación de colonos de la Costa, Sierra y empresas nacionales o extranjeras. Por otro lado, al diferenciar la estructura cultural identitaria de los pueblos amazónicos como sucedió con el pueblo kichwa canelo, estos pueblos tendrían que suscribirse a las nuevas dinámicas propuestas por el Estado, pues abandonaron parcialmente las haciendas de las iglesias, de los terratenientes y del ejército.

Mas los conflictos bélicos fronterizos por el acceso de Ecuador al río Amazonas implicarían la “retención” de indígenas para defender la patria, sobre todo desde 1941 tras la administración de Arroyo del Río. Esto junto al trabajo en las obras viales serían algunos de los oficios y deberes que tendrían que aceptar los pueblos indígenas para insertarse en los programas estatales, si se considera que en la Amazonía ecuatoriana los primeros pueblos indígenas en ser “civilizados” a imagen de los colonos fueron los pueblos kichwas, situación que aumentaría su posibilidad de inserción en muchos de los proyectos nacionales y transnacionales.

En muchos casos los hacendados continuaban siendo los intermediarios entre las comunas y las instituciones estatales, así lo revelan los contratos, que si bien irían cambiando con el pasar de los años, las primeras décadas del siglo XX demuestran la interdependencia entre los agentes involucrados, pero también muestran signos de autonomía que con el tiempo definieron los campos de acción, algunos compartidos como es el caso de la educación fiscomisional y otros exclusivos para indígenas nativos, indígenas colonos y colonos mestizos en el campo de la organización política y familiar de los años sesenta.

Los imaginarios implementados para los pueblos amazónicos incluían acepciones sobre el valor del dinero en el libre mercado, es decir, el pago se lo realizaba por “obra cierta” pero debía ser equitativo entre los peones sin importar su condición social o proveniencia, aunque sí debían persistir las jerarquías entre capataces y jornaleros para “asegurar” el cumplimiento de los contratos acordados por todas las partes involucradas.

Además, la inclusión de valores democráticos sería importante para dimensionar el sentido de representación con el cual se identificaba cada ciudadano en la sociedad republicana, siempre con la idea de congregar a los pobladores a través de la elección de autoridades locales o parroquiales

que respondían a otras autoridades: cantonales, provinciales, regionales y nacionales. Las denuncias por abuso o maltrato laboral también pasaban por distintas instancias.

Desde tiempos anteriores al siglo XX, al menos los pueblos kichwas amazónicos mantendrían diálogos directos con los gobiernos nacionales y viajaban a Quito, capital de la República del Ecuador, para resolver problemas que no atendían las autoridades locales. Otra cuestión relevante fue la transformación de las jerarquías comunales. A inicios del s. XX los hacendados todavía elegían a los jefes, capitanes y tenientes indígenas, lo cual cambió con el pasar de los años y se asentaron los capataces, peones y patronos, en su mayoría colonos mestizos e indígenas que gozaban de la confianza de los funcionarios y de los propietarios privados (Muratorio 1998).

El acompañamiento de las autoridades en general sería un punto de inflexión para graficar la migración de los canelos en la planificación estatal, esto si consideramos que la provincialización de Pastaza ocurrió en el año 1959 de la misma manera que en la provincia del Napo, de ahí que la experiencia común establezca las mismas condiciones para la colonización en ambas provincias, lo cual sería determinante para ampliar el radio de movilidad.

El problema fue que el régimen de haciendas de la Sierra y la Amazonía era insostenible por la precariedad en que fue administrada la fuerza de trabajo (colona e indígena). La Reforma Agraria de 1964 constituiría la formación de una nueva base de productores “autónomos”. Ahí disminuyó la cantidad de contratos entre las haciendas y el Estado, pues dejaron que otros sectores de la sociedad cumplan con la deuda pública, la cual implicaba mayores fuentes de trabajo e infraestructura. Aquí tuvieron un rol protagónico las beneficencias, las misiones, los promotores sociales y la aparición de corporaciones extranjeras que invirtieron directamente en las carreteras y los poblados. Esto trajo conflictos sociopolíticos, golpes de Estado, derrotas bélicas por la delimitación territorial y el inicio de la coyuntura para los años 60 y 70, en la que se avizoraba una serie de enfrentamientos por el control del petróleo.

La industrialización y la ampliación de la frontera agrícola-ganadera serían la punta de lanza que alentaría la colonización, y consecuentemente, la deforestación de la selva primaria bajo decreto gubernamental, lo cual no consideró la depredación intensiva del ecosistema, así como el aumento del consumo de animales de monte sin el debido resguardo. La subsistencia colona fue

una de las mayores prioridades sin importar el costo a futuro ni el cambio cultural con respecto al imaginario amazónico, resultante de la aplicación de la Reforma Agraria de 1964.

2.3.2. Estado y políticas públicas en la Amazonía norte de Ecuador

Antes de las décadas de los años 60 y 70, Ecuador sobrellevó de manera accidentada el proceso de “ecuatorianización del Oriente”, término utilizado por William Fischer para referirse a un conjunto de elementos y secuencias históricas que confluyeron en el establecimiento político y económico socialmente organizado de la Amazonía ecuatoriana (Fischer 2015, 10-15). Esta consideración parte de la época posterior a las batallas independentistas de inicios del siglo XIX, periodo en el cual se definió la República del Ecuador y la ciudadanía paulatina o progresiva de sus habitantes en el contexto de la creación de repúblicas y estados nacionales.

Este proceso estuvo marcado por varios momentos que tuvieron gran relevancia en la demarcación territorial después de la disolución de la Gran Colombia. Uno muy importante fue la extracción del caucho en la Amazonía a finales del XIX e inicios del XX, ya que los pueblos “pertenecientes” al Ecuador, fueron movilizados como fuerza de trabajo, además de intermediarios comerciales hacia lugares controlados por Colombia, Perú y Brasil (Fischer 2015, 112-131). La economía cauchera fue fundamental para definir las triples fronteras en el norte de la Amazonía, con esto me refiero principalmente a la de Ecuador, Colombia y Perú.

Ante la incertidumbre de la definición territorial y el abrumador peso de los tratados internacionales, Ecuador carecía de una condición esencial para el reclamo de territorios que consideraba propios. Ésta era la ausencia de ciudadanos considerados ecuatorianos en las fronteras, lo cual fue un duro golpe para la identificación de Ecuador como país amazónico, si consideramos que la relación del Estado y la sociedad mestiza con los pueblos nativos de la Amazonía ha estado signada por la incomprensión cultural y el abuso laboral infringido por las haciendas. Esto confluyó en una situación inviable para asentar al proyecto liberal y a sus autoridades en el Oriente. Desde la Revolución Liberal de 1895, el problema ha pasado por el fortalecimiento de la presencia estatal en la Amazonía, pese a la promulgación de leyes especiales y del mandato específico de integrar a las poblaciones amazónicas (Fischer 2015).

La política de la época usó el sistema educativo nacional para vindicar la identidad amazónica de Ecuador. La soberanía radicaba en la existencia de tres regiones vinculadas entre sí: Costa, Sierra

y Oriente. Esta última región debía integrarse al resto no sólo en los textos educativos o discursos nacionalistas, sino también en la ciudadanización de los pobladores, lo cual alentaría la creación de un marco institucional en territorio oriental, que permita legitimar las jerarquías de las autoridades, “desmontando” el papel omnipotente de los hacendatarios en tierras consideradas sin ley ni orden. Pero la labor no era fácil y las nuevas autoridades recaían en los viejos vicios del despotismo terrateniente en lo referente a la explotación de la mano de obra y el endeudamiento indígena; aunque la mirada nacional estaba puesta en el Oriente y en volverlo parte de la vanguardia liberal productiva internacional (Fischer 2015, 280-288).

A partir de los años sesenta surgieron una serie de cambios en el ámbito productivo, estos cambios sugerían, entre otras cosas, el diseño de un proyecto desarrollista patrocinado por la Comisión Económica para América Latina y El Caribe (CEPAL) que serviría para integrar al Ecuador al mercado internacional. En este contexto el debate público tomó varios frentes. Uno fue alinearse a la estrategia de Industrialización para la Sustitución de Importaciones (ISI), mientras que por otra parte se consideraba liberalizar por completo la economía, el mercado y aprovechar la ventaja comparativa ecuatoriana en materia de agroexportaciones y comercio de materias primas. Para el caso petrolero primó la semi industrialización, ya que, dentro del ciclo industrial, únicamente, se pudo extraer el crudo sin que la propia industria ecuatoriana llegue a producir derivados petroleros de manera autónoma y auto organizada.

En el caso de la Amazonía, la cuestión del Oriente pasaba por un proceso productivo que debía iniciar en la construcción de una conciencia nacionalista. Entonces el Estado procedió a representar a las etnias de “jíbaros” y “yumbos”²⁶ como una muestra de varias cosas, una era la terminación de los conflictos étnicos, y la otra, denotar las capacidades administrativas y bélicas de Ecuador en la Amazonía para iniciar los procesos de modernización desarrollista (Fischer

²⁶ Los grupos denominados “jíbaros” y “yumbos” por Fischer (2015), en la actualidad corresponden a los pueblos shuar y kichwas amazónicos, respectivamente. Ambos grupos son los más numerosos en la Amazonía ecuatoriana, sobre todo, en el sur los pueblos shuar y en el norte los kichwas amazónicos. Esto no excluye que dentro de las identidades culturales amazónicas, estos grupos shuar y kichwas que han sido nombrados en términos generales están diversificados en otros grupos como los achuar, los napo runa, los puyo runa y los canelos, quienes a su vez en el caso de los kichwas (napo runa, puyo runa y canelos), los grupos ya asentados en la provincia de Sucumbíos desde 1978 sean considerados como kichwas del Alto Aguarico y del San Miguel por su nueva ubicación geográfica en las riberas de ambos ríos amazónicos ubicados en el norte de Ecuador.

2015, 132-133). En esta tónica se creó el grupo militar de fuerzas especiales Iwia, en el cual se ponderaban las habilidades indígenas amazónicas para canalizar su espíritu guerrero nacional.

Así, a los ojos del mundo el modelo “exitoso” que imperó en Ecuador se basó en la conformación de comunidades campesinas ligadas a industrias primarias que permitieron desarrollar la exportación agropecuaria, pesquera, maderera y petrolera. Esto trasladó la figura de las *purinas*, muy habituales en la época del auge cauchero por su labor asociativa de poblaciones indígenas, bajo la presión del modo de producción a gran escala. Pero todo esto, no pudo ser aplicado por gobiernos democráticos como el de José María Velasco Ibarra, y pese a que éste haya sido tildado de dictador por sus opositores, quienes concluyeron en su destitución. Serían las dictaduras, juntas o consejos de gobierno militar quienes impondrían el modo de producción y conciencia nacionalista en Ecuador, lo que marcaría una mayor presencia del Estado en la Amazonía.

Entonces, la Junta Militar de 1963 se apoyó en varias leyes anteriores. Una de las más importantes fue la Ley de Organización y Régimen de las Comunas expedida el 6 de agosto de 1937 por el gobierno del presidente Federico Páez, ley que entre sus requerimientos instaba al trabajo conjunto entre cabildos, parroquias y tenencias políticas, como figuras de representación que permitieran viabilizar el decreto expedido, mediante la adjudicación de personerías jurídicas para las comunidades.²⁷ Una de las comunidades que se constituirían a partir de las personerías jurídicas fue la comuna kichwa Pastaza en Sucumbíos, la cual fue legalmente constituida bajo la Ley de Reforma Agraria de 1964 y la Ley de Reforma Agraria y Colonización ratificada en 1972.

A partir de este momento, la movilidad interna en la Amazonía también denominada inmigración amazónica, tuvo varios frentes: el primero fue la movilización de personas por vías de primer y segundo orden, lo cual estuvo amparado en la Ley de Caminos de 1965, en la cual el Estado instaba a la población general a trabajar en la apertura de carreteras.

Esta apertura vial sería la piedra angular para el asentamiento de las comunidades en otras partes del territorio amazónico. El otro frente estuvo ligado a la tramitología de la época, mediante solicitudes y demandas enviadas a las gobernaciones, jefaturas y tenencias políticas para legalizar las tierras. Entre ambos frentes se establecieron los linderos y el patrimonio familiar en las

²⁷ Registro Oficial. Año II Número 558. Administración del Ingeniero Federico Páez, encargado del Mando Supremo de la República del Ecuador. Quito, viernes 6 de agosto de 1937.

comunidades, formadas sobre todo por parejas de nativos jóvenes, quienes salieron de algunas provincias centrales como la zona de Pastaza para establecerse y extender sus familias más al norte en Sucumbíos, pues como se observará más adelante, Canelos dejó de ser uno de los centros económicos y poblacionales de la Amazonía ecuatoriana.

Años antes de la movilidad del pueblo kichwa canelo hacia el Alto Aguarico en la zona de Cascales en las cercanías del cantón Lago Agrio es necesario nombrar una inmigración previa por parte de los pueblos kichwas amazónicos del Napo o napo runa, ya que éstos en una primera instancia se ubicaron durante la primera mitad del siglo XX en la zona del río San Miguel específicamente en la frontera norte colindante con Colombia, lugar al cual llegó por primera vez la Misión Carmelita en 1929 y fundaron Puerto El Carmen (Castegnaro 1985, 19). El problema sería el creciente conflicto interno colombiano desde el año 1964. Este dato es muy relevante porque varios grupos de kichwas del río San Miguel también se trasladaron durante los años sesenta hacia la zona de Cascales en el Alto Aguarico. Así se formó la Jatuncomuna Aguarico; esta situación produjo la necesidad de agrupar a los pueblos y situar en comunidades aledañas o vecinas a los distintos grupos de indígenas amazónicos.

Con el pasar del tiempo, si se toma como punto de partida los años sesenta y setenta, sobre todo entre indígenas se estrecharían los lazos de parentesco a través de la reproducción social en matrimonios y emparejamientos. Así, en el sector de Cascales, en lo que respecta a indígenas amazónicos han convivido pobladores y familias de distintos grupos étnicos y variados orígenes culturales o territoriales, entre ellos predominan, en Dureno cofanes, en Yana Rumi (o Pachakutik) napo runa, en Iscai Cocha (o Pastaza Central) canelos, y en Los Shyris también canelos, quienes en general se han entrelazado mediante vínculos familiares, deportivos y laborales. Las interacciones sociales por lo general han ocurrido en días de trabajo conjunto durante la apertura y limpieza de trochas, actividades que después derivaban en juegos de vóley, fútbol y encuentros de esparcimiento en las comidas y en la toma de chicha o *aswa*.

Así, los cofanes de Dureno tuvieron que compartir territorio y adaptarse a las nuevas condiciones de la Amazonía como parte del cantón Cascales. Esto contradice la afirmación estatal de aquella época, para 1963, que definía la existencia de gran cantidad de tierras baldías o sin dueño en Sucumbíos, cuando lo que hubo fue territorios cofanes sin títulos de propiedad. Aquí se trató de una reforma agraria que redujo el espacio cofán y repartió tierras entre otros grupos, los cuales

ofrecieron su mano de obra para: implantar la presencia estatal, garantizar la supervivencia y asegurar la reproducción material de los pueblos en espacios de reserva natural (Cepek 2018).

Las figuras jurídicas, culturales y sociales ya conformadas fueron ratificadas en las asambleas comunitarias, las cuales antes eran llamadas “reuniones” y serían los espacios de discusión y definición primaria de los territorios y tierras. Aunque en un inicio se tratara de pocas familias socias, esto daría paso a la creación de comunas legalmente constituidas, lo que luego, propició la instalación del régimen de desarrollo extractivista en la Amazonía, ligado a los recursos económicos provenientes de la exploración y producción petrolera, en la que las comunidades pudieron participar mediante los programas estratégicos del Gobierno Nacional, bajo el respaldo de: Fuerzas Armadas, Iglesia Católica, Gobernaciones de Napo y de Pastaza, IERAC, Ministerio del Interior, Ministerio de Fomento y Ministerio de Previsión Social y Trabajo.

En este punto fue trascendental la intervención de la empresa privada, sobre todo, la interacción entre las grandes corporaciones petroleras que ya venían trabajando en la exploración petrolera como la Leonard Exploration Company y la Esso-Shell hasta los años sesenta, pero hasta esa época creció la desconfianza por encontrar campos petroleros con crudo liviano, entonces iniciaron las mayores concesiones. La Texaco-Gulf participó en un entramado de negociaciones que derivaron en la entrega de más de cuatro millones de hectáreas y el inicio de la explotación intensiva de la Amazonía ecuatoriana la cual afectó gravemente al ambiente, debido al descuido de los pozos ubicados precisamente en Lago Agrio, provincia de Sucumbíos. Luego, el Estado “nacionalizó” la extracción petrolera desde 1972 a través de CEPE -Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana-. Esta empresa estatal adquirió el 25% de las acciones de Texaco-Gulf (Bustamante 2007). Además, se activaba así una esfera de control del petróleo y sus derivaciones sociales.

El petróleo en el Oriente ecuatoriano recién fue explotado desde la década de 1970 en el contexto de la Guerra Fría. Por todo esto, es importante conocer el proceso de asimilación del Estado a las condiciones de exploración y explotación petrolera, desde las formas institucionales que suscitaron la geopolítica mundial y la aspiración nacional de cooptar recursos naturales, hasta otras modalidades de institucionalidad a partir de las proyecciones públicas, privadas y comunales, que encaminaron la participación de pueblos e individuos en las campañas geológico-sísmicas en los campos petroleros y en la fundación e impulso de centros poblados.

La industrialización y la ampliación de la frontera agrícola-ganadera desde los sesenta fueron la punta de lanza que alentaría aún más la colonización, y consecuentemente, la deforestación de la selva primaria bajo decreto gubernamental, lo cual no consideró la depredación intensiva del ecosistema, así como el aumento del consumo de animales de monte sin el debido resguardo. La subsistencia colona fue una de las grandes prioridades sin importar el costo a futuro ni el cambio cultural con respecto a la explotación intensiva de la Amazonía. Aquí tuvieron un rol protagónico las beneficencias, las misiones, los promotores sociales y la aparición de corporaciones extranjeras que invirtieron directamente en las carreteras y los poblados. Así, la Amazonía ecuatoriana cambiaba su rol a nivel nacional.

En los archivos de la Gobernación del Napo,²⁸ lugar en el cual se centralizó y guardó una gran cantidad de documentos históricos, constan exigencias, querellas y juicios que evidencian no solo la cuestión ya emblemática de la extracción petrolera en la selva amazónica, sino también la explotación laboral y el incumplimiento de los valores que los contratistas asignados por las empresas y corporaciones privadas mantenían en relaciones de patronazgo con indígenas amazónicos y colonos campesinos de otras provincias. En estas condiciones, también apareció la intermediación e involucramiento de las misiones asentadas en Puyo, Napo, Aguarico (en la actual provincia de Orellana) y San Miguel de Sucumbíos.

Además, el escenario nacional de pugnas políticas entre socialistas, liberales y conservadores que decantó en la destitución del presidente José María Velasco Ibarra y decretó el ascenso de la Junta Militar del año 1963, en lo político atacó a través de múltiples frentes al “comunismo” que “atentaba” con posicionarse en muchos países de América Latina. Así las cosas, la propaganda anticomunista derivó en la instalación de un proyecto desarrollista voraz que involucró a los Estados Unidos de América (EUA) y tuvieron la capacidad de desarticular cualquier brote “guerrillero”, pues así fue considerada la base social del Partido Comunista del Ecuador.²⁹

Entonces los militares se ubicaron en todo el territorio nacional, incluyendo sobre todo la región

²⁸ En los archivos de la Gobernación del Napo consta información judicial desde los años cuarenta hasta los setenta, en la forma de petitorios de indígenas y colonos mestizos; reportes institucionales del Instituto Ecuatoriano de Colonización y Reforma Agraria (IERAC); y resoluciones de las tenencias políticas locales y de la Gobernación del Napo, para estos tiempos la mejor consolidada en toda la Amazonía de Ecuador.

²⁹ Registro Oficial. Año 1 Número 1. Administración de la Junta Militar de Gobierno. Quito, jueves 11 de julio de 1963.

amazónica, nueva fuente de riqueza que debía ser controlada inmediatamente, sea para su privatización como para su nacionalización.

Diversas instituciones como las gobernaciones, la Iglesia Católica y las fuerzas armadas armaron los escenarios ideológicos y operativos para repartir tierras improductivas y baldías tras consignas altruistas e integracionistas,³⁰ en ejes fijados por la Ley de Reforma Agraria y Colonización de 1964 con fondos de la Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo (USAID) y de la Organización de Naciones Unidas (ONU)³¹, para implantar un modelo estructuralista modernizador en Ecuador, el cual repartió tierras malas para indígenas y buenas tierras para hacendados, militares, iglesias y compañías extranjeras petroleras. El negocio por las tierras variaba de acuerdo con el mejor postor colono y su capacidad adquisitiva o de endeudamiento. Colonos sin mayores recursos económicos se apostaban en los cantones para trabajar en las tierras y comercios de otros colonos.

El proceso de reforma territorial se consumó en el récord de un mes, en el interinazgo del presidente Otto Arosemena Gómez entre 1966-1968.³² Dicho gobierno distribuyó toda la Amazonía a manera de campos concesionados a las compañías petroleras. Inmediatamente, en 1967 el Ecuador extrajo su primer barril de petróleo. Tal avidez, en su conjunto, generó gran polémica durante el último velasquismo entre 1968-1972. Mientras las comunas, asociaciones y cooperativas tuvieron que rescatar el uso del suelo que adquirieron en condiciones precarias, sin servicios básicos ni bienes públicos consolidados. La prioridad nacional se centró en cómo y en cuánto (precio y tiempo) el gobierno entregó la Amazonía a las compañías petroleras.

Más adelante llegaron los créditos y los nuevos endeudamientos para la compra de tierras, maquinarias, semillas y demás insumos agrícolas provenientes de corporaciones extranjeras, dando paso a lo que se denominaría la Revolución Verde, basada en el agronegocio y en el hasta entonces inalcanzable “progreso” de las naciones llamadas “subdesarrolladas”. En Ecuador la revolución vendría encabezada por el Gral. Guillermo Rodríguez Lara, quien en 1972 sería

³⁰ Registro Oficial. Año 2 Número 342. Administración de la Junta Militar de Gobierno. Quito, lunes 28 de septiembre de 1964; Revista El Mensajero del Corazón de Jesús. 1964. *Noticias ecuatorianas*. Número 249, agosto y septiembre de 1964.

³¹ Registro Oficial. Año 2 Número 378. Administración de la Junta Militar de Gobierno. Quito, viernes 20 de noviembre de 1964.

³² Revista Vistazo Número 143. “El Oriente la tierra prometida”. Quito, abril de 1969.

nombrado presidente de la República del Ecuador hasta 1976. La idea era optimizar las tierras, es decir, la planificación nacional consistía en aumentar los propietarios de tierras, explotarlas lo máximo posible y usar tecnologías que intensifiquen la producción agrícola, pecuaria y pesquera en muy pocos casos para el Oriente.

Los primeros decretos de Rodríguez Lara estuvieron focalizados en las industrias pesqueras, madereras y agrícolas frutales.³³ La preocupación estatal residía en la inyección de capital privado que impulse la industrialización a través de la Ley de Fomento Industrial.

A partir de ello, para 1973 siguieron acciones puntuales sobre la legalización de las tierras ocupadas por los antiguos colonos, esto debía ser inmediato y oportuno, mediante un procedimiento más expeditivo y ágil que permita al Estado transferir el derecho a la tierra a quien la ha venido trabajando verdaderamente: 1) por un lapso no menor de tres años; 2) que las hubieren cultivado directamente por lo menos en un 25%; y 3) que se encuentren radicados en calidad de colonos en un máximo de 100 hectáreas a un valor de 40 sucres por cada hectárea.³⁴ La tónica también radicaba en la exención de tasas, timbres e impuestos productivos para maximizar la renta y extender las áreas de producción, pues aún no se había ampliado lo suficiente la frontera agrícola y la presión sobre indígenas y colonos aumentaba, así como sucedió en la época de la extracción de la canela, de la quinina y del caucho.

Así fue consumada la modernización del Estado en el contexto estructuralista de América Latina con el diseño e implementación de programas de colonización, repartición de tierras y promoción de olas migratorias de gran magnitud (hacia y dentro de) la Amazonía ecuatoriana, lo cual produjo variaciones la propiedad del petróleo y asegurar las condiciones materiales para la permanencia de los pueblos que viven en esta región. La Constitución de 1979 reforzó la idea de Ecuador como un país, entre otras cosas, democrático, inalienable, irreductible, libre de esclavitud o servidumbre, y garante del patrimonio familiar campesino en leyes que prohibían el latifundio y definían la propiedad estatal de los recursos.³⁵

³³ Registro Oficial. Año I Número 1. Administración del Señor General de Brigada Guillermo Rodríguez Lara, presidente de la República. Quito, miércoles 16 de febrero de 1972.

³⁴ Registro Oficial. Año I Número 2. Administración del Señor General de Brigada Guillermo Rodríguez Lara, presidente de la República. Quito, jueves 17 de febrero de 1972.

³⁵ Registro Oficial 800. Decreto Supremo 000. Constitución Política del año 1979. Quito, 27 de marzo de 1979.

2.4. Conclusión

En este capítulo muestro la dimensión panorámica-contextual de las condiciones de movilidad del pueblo kichwa canelo desde el centro hacia el norte de la Amazonía ecuatoriana. Aquí se pueden observar varios fenómenos: 1) la intencionalidad del Estado nacional del siglo XX para integrar el territorio amazónico a las dinámicas comerciales de la Costa y de la Sierra; 2) contradictoriamente a lo anterior, la falta de recursos económicos para financiar obras que aceleren la integración, como fue la fallida creación del ferrocarril Ambato-Curaray; 3) la importancia de la exploración petrolera para definir otros accesos a los preexistentes para financiar obras de integración vial y explotar la Amazonía; y 4) la alta conflictividad política sobre todo entre haciendas y figuras políticas de la Sierra y de la Costa, además del rol “esencial” de la Amazonía en el entramado económico nacional.

La condición de movilidad del pueblo kichwa canelo fijaría rutas migratorias hacia el norte de la Amazonía ecuatoriana, ya que eran parte de una planificación estatal que si bien tomaría fuerza y visibilidad a partir de los años sesenta, en la organización territorial destinada al trabajo y a la colonización los pueblos kichwas de esta región de Ecuador aparecen en calidad de sujetos amazónicos participantes que aportaron al cambio y a la consolidación de los programas estatales y corporativos (empresariales, eclesiales y militares). Esto sin generalizar en todos los pueblos kichwas amazónicos, ya que la formación de organizaciones de base motivadas por la Ley de Organización y Régimen de las Comunas de 1937 dejaría la posibilidad a muchas familias kichwas de permanecer, establecerse o conformar poblados en distintos lugares del país excluyendo para este caso a Canelos, Puyo, Tena, Lago Agrio y Cascales.

En el siglo XX, Ecuador inició y fomentó un proceso de reformas liberales, las cuales se capitalizarían recién en los años sesenta. Los conflictos políticos entre socialistas, liberales y conservadores disiparon las intenciones de implementar un estado desarrollista que recién se institucionalizaría después de varios conflictos armados con el Perú en la primera mitad del s. XX, mediante la intervención cada vez mayor de las fuerzas armadas en los asuntos del gobierno civil, tras el fracaso de las iniciativas que pretendían la integración nacional y el extractivismo petrolero, aurífero y minero.

Las condiciones políticas y el contexto nacional para la movilidad del pueblo kichwa canelo desde el centro hacia el norte de la Amazonía ecuatoriana, entre 1963 y 1979, signaron varios fenómenos: 1) la firme intención del Estado a mediados del s. XX para integrar al territorio amazónico; 2) la explotación petrolera para financiar la integración de la Amazonía; y 3) el afán de los Estados Unidos de América por promover el desarrollismo en Ecuador.

Con estas acciones las instituciones prepararon el terreno para lo que sería una intensa intervención estatal en la Amazonía de los años sesenta y setenta, mediante programas de producción, colonización y reforma agraria. Esto, sobre todo, fue impulsado por las dictaduras militares que gobernaron Ecuador entre 1963-1966, 1972-1976 y 1976-1979. Durante el periodo 1966-1972, en los gobiernos civiles de Arosemena Gómez y Velasco Ibarra, la discusión pública estuvo situada en la decisión de repartir totalmente la Amazonía en las “manos” de empresas petroleras, pues las concesiones habrían sido impuestas a Arosemena Gómez desde la Junta Militar de 1963; sin embargo, el petróleo sería “nacionalizado” por Rodríguez Lara desde 1972.

Por otro lado, el presente acápite permite visualizar una hoja de ruta sobre la movilidad del pueblo kichwa canelo, desde la debacle de Canelos en la provincia de Pastaza por varias razones, entre ellas la pérdida de su centralidad provincial al ser desplazado por el Puyo pues Canelos logró ser uno de los principales sitios de misión por la extracción de la canela antes del siglo XIX, sumado a los procesos de colonización intrusiva de otros grupos humanos o pueblos mestizos e indígenas en las fases de exploración y explotación petrolera en el s. XX.

La migración de grupos canelos, quienes debieron asentarse en las riberas del río Aguarico en la provincia de Sucumbíos, pasó también por la zona del Curaray en la época del caucho a finales del s. XIX y principios del s. XX; tiempo después algunos grupos cruzaron los márgenes del río Napo, y otros llegaron a Sucumbíos directamente de Pastaza a través de la apertura de caminos.

Por la acción de las Fuerzas Armadas en las políticas públicas de las tres dictaduras militares pesaba más el propósito de instalar las bases del estructuralismo, promovido por Estados Unidos de América (EUA), en Ecuador y su Amazonía, por sobre la mera imposición de las aspiraciones caudillistas de los militares encargados de administrar esta región. Aquí se debate la intención militar de adquirir tierras en el Oriente, versus la necesidad de establecer poblaciones trabajadoras para establecer bienes y servicios en territorio amazónico. Esto permite cuestionar

cuáles fueron los acuerdos entre los propios militares y entre los altos funcionarios públicos involucrados en la movilidad humana, en la colonización, y en la reforma agraria dentro de la Amazonía ecuatoriana.

Uno de los resultados en el transcurso del tiempo ha sido la generación de cuerpos élite del ejército, conformados principalmente por indígenas amazónicos, uno de ellos es el denominado “Iwia”, quienes fueron claves en el mantenimiento de la soberanía nacional en las décadas de los años ochenta y noventa. Así se creó un “habitus” local basado en principios nacionalistas, que ha sido expresado en el orgullo de pertenencia al ejército. Cuando un habitante amazónico es llamado a servir a las fuerzas armadas, en las comunidades se realizan fiestas multitudinarias, igual sucede al momento de su retorno a las comunas. Ahí expresan con satisfacción varias cosas: el haber participado de la experiencia formativa, y el vínculo entre guerreros que habita en sus tatuajes corporales. Todo esto ligado a la ciudadanización de los amazónicos. Sin embargo, la estrategia estatal más allá de definirse “blanda” o flexible, más bien fue enérgica y duradera.

El problema, en cambio, tiene que ver con una situación muy particular. Los gobiernos ecuatorianos, y las fuerzas armadas, a quienes se les atribuye la pérdida del territorio nacional ante el Perú en las décadas de los años cuarenta³⁶, no sólo descuidaron dicho espacio territorial, sino que además permitieron el control implícito de las fuerzas armadas regulares e irregulares colombianas en la frontera norte. Esto se consolidó en los años sesenta con la aparición de las guerrillas colombianas, las cuales con el pasar del tiempo tomaron el control de la frontera con Ecuador. Mientras los napo runa tuvieron que desplazarse de aquel lugar en la ribera del San Miguel y llegaron a los márgenes del río Aguarico, varios kilómetros hacia el sur, dónde se ubicarían los canelos. La incompreensión del modo de vida indígena es un grave error administrativo que no sólo redujo los territorios de tránsito y desplazamiento indígena, sino la propia programación correspondiente a la colonización.

³⁶ Me refiero al territorio perteneciente a la Real Audiencia de Quito en la época de la dominación colonial hispanoamericana. Antes del siglo XVIII cuando el Virreinato del Perú tomó el control absoluto de la provincia de Maynas, Jaén y Bracamoros, el cual incluía la localidad de Iquitos y otras más que ahora conforman el departamento de Loreto en territorio peruano.

Capítulo 3. Las misiones en la Amazonía norte del Ecuador

Un repentino y espantoso rayo, en forma de pragmática sanción, aniquiló en un instante la obra gigantesca de dilatadísimo tiempo, de indecible abnegación y cruentos sacrificios... Fueron expulsados los jesuitas (primero en 1767 y luego en 1852) y las reducciones de Oriente decayeron y desaparecieron.

-Juan León Mera.

En el contexto de la Revolución Liberal del Ecuador, el asidero colonizador se debatía en función del acompañamiento misionero. Sin embargo, hubo cambios. En 1896 se ejecutó el decreto de expulsión de los misioneros jesuitas del Napo, quienes salieron al destierro hacia la frontera norte, atravesando los ríos Napo, Aguarico y San Miguel. Hasta ese momento de la historia republicana del Ecuador en el siglo XIX, el territorio Oriental del Ecuador estaba distribuido entre cuatro vicariatos apostólicos: Napo, Canelos y Macas, Méndez y Gualaquiza, y Zamora. Los dos primeros eran regidos por los jesuitas y dominicos. El tercero por los salesianos y el cuarto por los franciscanos establecidos en Loja. Luego de la salida de los jesuitas, entrado el siglo XX iniciaría la renovación, los josefinos con la jurisdicción del Napo, los dominicos se mantendrían en Canelos cuya sede central sería Nuestra Señora de Pompeya, la cual después se llamaría Puyo. Los capuchinos en cambio se asentarían en la zona del Aguarico que incluye el área del Yasuní; mientras que, los salesianos permanecerían en Méndez incluyendo la zona de Macas. Los franciscanos continuarían sus labores evangelizadoras en Zamora incluida Chinchipe; y finalmente, los carmelitas se quedarían en Sucumbíos después de la definición fronteriza norte.

3.1. La renovación católica post Concilio Vaticano II

El hito principal de la renovación católica en la segunda mitad del siglo XX fue el Concilio Vaticano II convocado por el Papa Juan XXIII en 1962 y concluido por Pablo VI en 1965. En éste se promulgaron cuatro constituciones, tres declaraciones y nueve decretos que en síntesis expresan las nuevas formas de relacionamiento al interior de la Iglesia Católica (en cuanto dogmáticas) y con el mundo exterior (en tanto pastorales). Estas últimas plantearon una auténtica vinculación con la sociedad y su comunidad de fieles, respetando los contextos de los pueblos y predicando a través de la modestia misionera.

Este deber que tiene que cumplir la Orden de los Obispos, presidido por el sucesor de Pedro, con la oración y cooperación de toda la Iglesia, es único e idéntico en todas partes y en todas las condiciones, aunque no se realice del mismo modo según las circunstancias. Por consiguiente, las diferencias que hay que reconocer en esta actividad de la Iglesia no proceden de la naturaleza misma de la misión, sino de las circunstancias en que esta misión se ejerce.³⁷

Si bien estos mandatos fueron universalizados desde el Concilio Vaticano II, la obra misionera ya los venía ejecutando años atrás en un conjunto de localidades alejadas de las grandes urbes, como parte de las necesidades misionales y humanas a nivel de trabajo pastoral, así como por las modificaciones liberales implementadas en muchos países desde finales del siglo XIX e inicios del año 1900 que promulgaban el laicismo, la división categórica entre Iglesia-Estado y la reducción de la obra pastoral. Un ejemplo de los cambios concretos fue la última expulsión de la congregación jesuita en Ecuador y otros países del mundo. Siendo todo esto, el impulso programático que sentenció los cambios en el sistema pastoral mundial y la consolidación de otras misiones como la carmelita y capuchina.

En Ecuador, los primeros cincuenta años del siglo XX fueron decisivos en el fortalecimiento de la confianza entre Iglesia y Estado, pero recién en los sesenta incluyeron a los pueblos amazónicos, debido a un trabajo constante de las misiones para frenar la presión de los incipientes procesos extractivistas en toda la Panamazonía y de los conflictos armados entre Ecuador-Colombia en 1916 y Ecuador-Perú en 1941, sobre las poblaciones de frontera. Esta acción mediadora, conciliadora y solidaria de los misioneros que todavía habitaban en territorio amazónico fue fundamental para definir el panorama posterior de las misiones.

Al pasar de los años, las exigencias de los pueblos indígenas se hicieron cada vez más extensas y profundizaban en las abusivas relaciones de poder y dominación que se ejercían en su contra desde las diversas instituciones (estatales y religiosas). Una muestra de ello fue la Reunión de Barbados entre 1971 y 1977, justamente en el contexto del extractivismo latinoamericano. Hasta

³⁷ Iglesia Católica. 1965. *Decreto Ad Gentes. Concilio Vaticano II*. En http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decree_19651207_ad-gentes_sp.html

el indigenismo también fue refutado por especialistas y representantes de diversos grupos religiosos, étnicos y especialistas en la Amazonía, al ser una práctica clientelar que avasallaba los intereses indígenas al ser “traducidos” y pretender una integración articulada a una aculturación progresiva y permanente.

Ya que la dominación cultural se realizaba por medio de la política indigenista, en la que se incluyeron procesos de integración o aculturación a través de diversas instituciones nacionales, internacionales, y misiones religiosas... Los pueblos indoamericanos estaban divididos internamente o entre sí por la acción de las políticas de integración, educativas, de desarrollo, los sistemas religiosos occidentales, las categorías económicas y las fronteras de los estados nacionales.³⁸

Debido a ello, a partir de la reunión obispal acontecida en Puebla en 1979, cada país estructuró una agenda, y en 1980 la Conferencia Episcopal Ecuatoriana rescató las directrices del encuentro y adoptó las “Opciones Pastorales” necesarias para trabajar en los vicariatos apostólicos ecuatorianos. El cambio de época requería otro tipo de dinámicas y sólo quienes convivían en dicha realidad podían compartir y participar de las reivindicaciones sociales, como son las demandas al Estado y a empresas transnacionales atentatorias de la naturaleza y del derecho de los habitantes para trabajar su propia tierra y subsistir en función de sus capacidades y costumbres originarias. En muchos lugares los resultados fueron fructíferos y el intercambio entre el clero y las comunidades fue muy positivo, ya que las imposiciones del pasado se transformaron en aprendizajes y sincretismos sustentados en el trabajo mutuo.

Aun así, tampoco se puede afirmar que las prácticas de renovación católica fueron aplicadas de forma homogénea en todo el territorio amazónico de Ecuador, ni que las prácticas tradicionales fueron alteradas por completo en los contextos locales. Sin embargo, los años sesenta y setenta fueron cruciales para las definiciones pastorales que vendrían a futuro, pese a la constante presión del clero tradicional por mantener en vigencia ciertos postulados que hasta la actualidad no han sido resueltos, uno de ellos, es la inexistencia de sacerdotes indígenas en la Amazonía ecuatoriana y la permanente incompreensión cultural.

³⁸ Segunda Declaración de Barbados. 1977. En: http://servindi.org/pdf/Dec_Barbados_2.pdf

3.1.1. La Orden de los Carmelitas Descalzos en San Miguel de Sucumbíos

Según la historiografía escrita por el carmelita P. Lorenzo García (1985) y relatada por el P. Juan Berdonces (entrevista, Quito, 2014),³⁹ hasta 1960 muchos lugares de la frontera amazónica norte estaban desérticos de habitantes, y justamente la necesidad de establecer presencia ecuatoriana en dichos territorios, llevó al trabajo conjunto entre Estado, Iglesia Católica y población en general. Para 1970 las condiciones para el trabajo misionero aun fueron muy adversas y los servicios públicos casi nulos. En los caseríos de la frontera amazónica norte vivían los colonos provenientes de otras zonas del país que soportaban los malos tiempos, y en las riberas de los ríos San Miguel y Aguarico estaban en pleno proceso de inmigración y asentamiento los pueblos indígenas amazónicos kichwas, uno de ellos fue el pueblo kichwa canelo que fundó la comuna Pastaza en el cantón Cascales. Según García:

Antes de 1960 los carmelitas laboraron sobre todo en Puerto El Carmen, en una capilla de 20 metros hecha de tapial con techo de paja de páramo, como lo estaban las casas del vecindario, frente a un terreno que después se arregló para plaza; de un poste se colgó una carpa que trajeron de Quito... Más adelante comenzaron por adecentar la capilla y así pudieron celebrar la Semana Santa. La vecindad correspondía religiosamente asistiendo a los cultos y se iniciaron las Catequesis; había una escuela fiscal mixta con internado... Sabido es, que en lugares de Misión toda obra de mejoras debía iniciarla el sacerdote, y así fue, que los padres carmelitas organizaron el trabajo del puente internacional sobre el río Pun, línea divisoria con Colombia; para recordar que la región era territorio ecuatoriano, los misioneros izaban la bandera nacional ecuatoriana todos los domingos (García 1985, 390).

En la primera etapa de la misión hasta la década de los años sesenta, los carmelitas trabajaron en el posicionamiento de la iglesia tradicional, basada en la difusión de la liturgia y la catequesis apostólica romana en las capillas que habían sido construidas a lo largo y ancho de la Amazonía ecuatoriana (entrevista al P. Berdonces, Quito, 2014).

³⁹ Entrevista propia realizada al P. Juan Berdonces, quien trabajó en Sucumbíos desde 1972. Quito, 2014. Juan Berdonces es un sacerdote del clero regular. Él ha sido parte de una comunidad católica llamada la Orden de los Carmelitas Descalzos, de la cual fue superior y vicario principal en el Vicariato de San Miguel de Sucumbíos entre los años 1960 y 2010. El Obispo del Vicariato fue el monseñor Gonzalo López Maraión.

La época de progreso y superación de los parámetros tradicionales llegó el 14 de diciembre de 1970, una vez posesionado el Rvmo. P. Gonzalo López Maraño O.C.D. (Orden de los Carmelitas Descalzos), hubo cambios en la dirección del timón para llegar a playas más amplias, y también en el personal misionero, porque llegaron otros nuevos. La propuesta rezaba por la renovación, en pro de una Iglesia más viva (García 1985, 401).

En los años 60 y 70 inició un proceso de cambio en la forma de acercamiento misional, pues había mucha presión económica por impartir conocimientos técnicos en las comunidades colonas e indígenas, a partir del crecimiento poblacional derivado de las estrategias de colonización iniciadas en 1963 y de la explotación petrolera en 1972. Así se crearon muchas necesidades de consumo que debían ser entendidas en el contexto de la Revolución Verde, con la concesión de créditos productivos, compra de tierras y adquisición de paquetes tecnológicos, desde semillas para iniciar nuevos cultivos hasta pesticidas y maquinaria para trabajar las tareas de remonte para el caso del ganado y demás productos agrícolas. Todo esto, difícilmente pudo ser solventado por las comunas en base a las prácticas y saberes habituales a los cuales habían estado acostumbradas las poblaciones indígenas amazónicas.

El valor de uso que ha habido sobre alimentos como la yuca, pasó a ser ínfimo en relación con el valor de cambio entre este producto comparándolo a otro industrializado como el azúcar, por lo tanto, el valor del trabajo fue desigual en relación al valor del dinero. Los productores debían asimilar tecnologías y acciones modernas para llegar al nivel de producción y a la calidad que fijó la economía de mercado, transformando los patrones educativos y de transmisión de conocimiento anteriores, ya que la inclusión de los pueblos indígenas no admitió comportamientos incongruentes al sistema capitalista que se deseaba implementar para la modernización del Estado desde la Industrialización para la Sustitución de Importaciones (ISI). Así, sistemáticamente el Estado sacó provecho en el comercio de productos seleccionados para materia prima en la industria nacional como el azúcar y la palma.

De aquí en adelante, la expansión del capitalismo como modo de producción que inició en nuevos procesos de exploración industrial del petróleo en la región amazónica ha tenido como objetivo posibilitar una producción empresarial agropecuaria o la explotación de recursos naturales en general. Junto a este hecho subsiste una doble perspectiva combinada: comunidades

indígenas que buscan preservar su territorio y recuperar su cultura, mientras el Estado pretende su integración con magros resultados sobre la identidad (Trujillo 1981).

Entonces aparecieron grupos de reflexión pastoral como los Carmelitas en Ecuador, Onix en Perú, Golconda en Colombia, Tercermundistas en Argentina. En Ecuador el grupo de reflexión pastoral incluía la convivencia comunitaria de acuerdo con los parámetros de los pobladores, trabajando la tierra, asistiendo a las sesiones y siendo parte de las asociaciones y de las festividades comunales. Las reflexiones implicaban “Caminar con los dos pies juntos”, es decir, con el tema religioso y al mismo tiempo con las áreas sociales. Las comunidades eclesiales de base daban una característica especial al modelo de iglesia. Y resaltaban obispos como Helder Cámara, quien afirmaba: “cuando doy de comer a los pobres, me llaman santo, pero cuando yo pregunto por qué los pobres no tienen para comer, me llaman comunista”. Una pastoral social progresista debía integrar los derechos humanos (entrevista al P. Berdonces, Quito, 2014).

Lo que lleva a pensar por un lado en el discurso que ha acompañado a las misiones contemporáneas, y por otro, en la diversidad de visiones sobre el rol de la Iglesia en territorio, más aún cuando el Estado perseguía a las células comunistas y la institución eclesial se aferraba a su presencia en la Amazonía, tanto bajo el permiso del Gobierno Nacional como por aceptación de las comunidades indígenas y colonas mestizas (en un inicio consideradas únicamente campesinas, pero con el pasar de los años definidas como urbanas y rurales). Los procesos de colonización indígenas y mestizas fueron distintos, pero a la vez participaron de estrategias similares. Los indígenas se asentaron mediante proyectos de conciliación étnica más complejos, ya que entre varios grupos había disputas (como la de “jíbaros” y “yumbos” o shuar y kichwas), pese a esto colonos indígenas y mestizos confluyeron en las acciones del IERAC para gestionar todas las disputas por tierras que se generaron en los asentamientos.

Según las comunidades cercanas a Lago Agrio, durante los años setenta los carmelitas empezaron a confrontarse con las petroleras porque éstas no socializaban su trabajo y tampoco asumían las responsabilidades e impactos de su intervención. Campesinos e indígenas eran la gente más sencilla y también la más afectada. La contaminación fue evidente, y hasta las compañías viales derramaban petróleo en las carreteras para no levantar el polvo. Cuando había sol salía humo tóxico y cuando llovía la pista para transitar era resbaladiza. Por estas razones, la lucha fue constante, y de manera específica en la provincia de Sucumbíos contra la empresa Texaco-Gulf y

las empresas subsidiarias que prestaban servicios temporales para las compañías petroleras extranjeras (entrevista al P. Berdonces, Quito, 2014).

En este sentido algunos obispos amazónicos también fueron protagonistas, entre ellos, los más activos eran los monseñores Alejandro Labaka, capuchino, y Gonzalo López Marañón, carmelita, quienes hicieron un proceso sostenido de lucha, de acuerdo con la Iglesia Católica, por la vida de todos los pueblos, de ahí, se elaboró una síntesis de la realidad de aquellos tiempos sobre el profetismo local del clero, la cual expresaba lo siguiente:

Desde 1972 se hizo presente a los misioneros la necesidad de un acercamiento a las culturas indígenas, y en 1976 se comienza a crear un equipo expresamente indigenista que se dedicaría de modo exclusivo a la atención de este grupo humano en empleo, educación y salud. Es mérito del sacerdote diocesano José Luis Navarrete, haber sido el promotor, ejecutor y mantenedor de la Federación Jatuncomuna Aguarico desde 1978. Durante un trienio lo acompañó un matrimonio italiano y desde 1981 el P. carmelita Juan Cantero y un grupo de religiosas carmelitas del Sagrado Corazón de Jesús (García 1985, 409).

La Jatuncomuna Aguarico es particularmente importante para este estudio, porque el pueblo kichwa canelo asentado en la provincia de Sucumbíos formó parte de esta organización y gracias a ésta lograron establecer sus derechos sobre el territorio de manera colectiva como propietarios o socios. Así iniciaría una repartición consensuada del cantón Cascales. Otros gremios u organizaciones también reclamarían sus derechos colectivos pese a estar bajo un Estado dictatorial que empezaría a abandonar el ejercicio presidencial.

La Federación de Mujeres de Lago Agrio conformada por colonas indígenas y mestizas también ha sido una de las organizaciones de base más fuertes y constantes de la provincia de Sucumbíos, surgieron de la Iglesia y de los pequeños talleres costureros, y así, fue tomando forma en relación con los roles de la mujer, el abuso familiar y la forma de vida de la mujer en sectores mestizos e indígenas. Así, se da el paso de un grupo de costureras a una organización social con agencia política (entrevista al P. Berdonces, superior y vicario principal de la OCD, Quito, 2014).

Situación parecida sucedió con el apoyo frontal de la Iglesia a la causa del Frente de Defensa de la Amazonía, liderado por los abogados Mario Melo y Pablo Fajardo en contra de la compañía petrolera Texaco-Gulf. En este caso, las movilizaciones y demandas fueron organizadas entre las misiones y las comunidades afectadas por los derrames de petróleo, mientras las cartas de

solidaridad por parte de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, también habrían sido parte fundamental para que tenga mayor fuerza la exigencia de los pueblos y gremios.

Sin embargo, según comenta el ex Obispo de San Miguel de Sucumbíos, monseñor Gonzalo López Maraño, en el video documental “Adiós padrecitos” dirigido por Javier Macipe en 2014,⁴⁰ el servicio de los carmelitas, mayormente orientado hacia las exigencias y necesidades de las comunidades indígenas y mestizas de la zona rural, provocó a su vez una serie de resentimientos en otros grupos de la sociedad civil, sobre todo en las familias de colonos mestizos llegados en los años sesenta y setenta, quienes formaron parte de la urbanización de varias ciudades entre ellas Lago Agrio, pues al pasar del tiempo han reclamado mayor atención de las autoridades clericales, en tanto se habrían sentido en abandono dentro de las ciudades, y por eso se organizaron en grupos de oración en el centro de la ciudad de Lago Agrio con el propósito de impartir la catequesis y reclamar la presencia del clero tradicional de la Iglesia Católica (Macipe 2014). Esto provocaría para el siglo XXI un sisma entre colonos católicos.

3.1.2. La Misión Capuchina en el Vicariato Apostólico del Aguarico

Antes del siglo XX los límites de la Misión Capuchina correspondían al cantón Aguarico, cuando éste pertenecía a la provincia del Napo, de ahí el nombre del Vicariato algunos años después. La mayoría de sus habitantes han sido kichwas, yumbos o Napo runa, en el sector de las riberas de los ríos Napo, Coca y Payamino (Costales 1969, 11). Pero también ha habido waorani y tetetes en esta zona que completa la frontera amazónica norte de Ecuador.

No hubo mayores cambios hasta la promulgación de la Ley de Oriente en 1904 en la cual se intentó reducir categóricamente el abuso contra los pueblos indígenas. Pero tampoco existió una organización social sólida entre los pueblos, quienes, a pesar de ciertas acciones de resistencia, han ido aceptando el “blanqueamiento cultural” propuesto por el Estado, a la medida de su gubernamentalidad, aún lineal para los cambios radicales de la modernidad. Por eso el estatus indígena se daba en torno al nivel de la instrucción educativa, la promoción de la salud y la capacidad adquisitiva, más no en relación con las costumbres ancestrales como el poder

⁴⁰ Este video documental fue realizado en el contexto de disputa por la administración del Vicariato Apostólico de San Miguel de Sucumbíos, en el cual estuvieron involucrados grupos particulares de oración catecumenista, los Heraldos del Evangelio, la Misión Carmelita y la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.

shamánico sobre el cosmos. Y fue en tales condiciones que la brecha entre pueblos amazónicos se hacía cada vez más grande hasta los años sesenta (Costales 1969, 120-121).

Eso sí, la centralidad se ha venido ubicando en la ciudad del Coca, donde están las instituciones públicas, el comercio, las bases de las empresas petroleras y los servicios básicos; por lo tanto, su realidad es distinta a las periferias, las cuales se distinguen por tener lugares que están altamente dotados de conflictos sociales y recursos naturales. Así, nos encontramos con un territorio provisto de contrastes y contradicciones que la historia se ha encargado de postular, a través de los contactos y no contactos que ha habido entre indígenas y mestizos, es decir, entre Estado, misiones, indígenas y colonos.

En situaciones así, una misión, más allá de las características personales de sus miembros, actuó también como un poder en varios sentidos: político, administrativo y económico. Por lo tanto, la misión capuchina ha provocado reacciones y competencias. Más aún si tenemos en cuenta los momentos que vivía la política nacional; no olvidemos que la agitada época de los sesenta conoció seis gobiernos diferentes (Cabodevilla 2007, 288).

El problema fue que en un inicio sólo las haciendas mestizas poseían títulos de propiedad. Los indígenas tenían posesión de hecho y su vida económica giraba en torno a la chacra inestable, sujetándose a un nomadismo que significaba la dispersión regularmente continua de sus habitantes, engendrando desigualdades promovidas por el Estado que auspiciaron el concertaje de los indígenas trabajando como mano de obra barata, cuya redención, rescate y pago de las deudas fue uno de los mayores logros sociales que se atribuye la Misión Capuchina, ante los propietarios hacendados que explotaban tanto al colono como al indígena de diferentes maneras en el mercado laboral (Costales 1969, 24-34).

Así, llegaron varias personas y familias de distintas provincias del país, por el tema de la necesidad de adquirir una tierra para trabajar. En el caso del Coca, primero vinieron personas de Manabí y Los Ríos. Más adelante cuando en Loja hubo años de sequía, llegaron noticias de que en el Oriente había posibilidad para sobrevivir y también tierras baldías para hacer fincas. Desde el IERAC, se decía que si no se talaba una hectárea de las cincuenta que daban, les quitaban la finca; entonces la idea era tumbar monte y sembrar. Es así, que empezaron los enfrentamientos entre colonos e indígenas, por el tema de ocupación de tierras, ya que los colonos ocupaban los

límites de la que posteriormente serían tierra comunal, en base a la legalización universal de tierras, pues esas ocupaciones iban cercando a las comunidades indígenas (Ramón 1992).

Según el misionero capuchino padre José Miguel Goldaraz (entrevista, Nuevo Rocafuerte, 2014)⁴¹ y en general la Misión Capuchina, las muertes del monseñor capuchino Alejandro Labaka y de la hermana Inés Arango conmovieron a todas las personas. Incluso varios docentes kichwas contaban su preocupación por la ausencia del monseñor, ya que él ayudaba y gestionaba muchas actividades para las comunidades, lo cual resignificaría el hecho de lo que debe ser la convivencia pacífica, aunque esto suscite sacrificios personales y ciertos comportamientos accidentados (como la entrega de víveres en condiciones climáticas adversas) que culminaron en desgracia al no tener el consentimiento indígena para instalarse en su territorio.

En términos generales, el trabajo misionero de la Amazonía siempre dependió de la situación política, económica, social, y sobre todo limítrofe del país. Aun así, la escasez de recursos básicos y económicos para sacar adelante la misión, los conflictos armados, las incompatibilidades culturales, la falta de voluntad política por servir a las poblaciones amazónicas, la inseguridad ciudadana y las desventajosas condiciones ambientales nunca fueron factores determinantes para abandonar las misiones en Ecuador. Más bien, significaron un plus presencial que llegó a manifestarse de forma contractual mediante acuerdos firmados entre indígenas, compañías y misiones para la construcción de vías. Estas negociaciones incluían la disposición de cédulas de identidad para indígenas, lo cual daba una mayor valía y constancia a los acuerdos que se concretaron desde los sesenta (entrevista al P. Goldaraz, misionero capuchino, Nuevo Rocafuerte, 2014).

La promoción social consistía en la “liberación de los indígenas, su elevación social y económica”, cuando imperaba la ley del concertaje, que implicaba el endeudamiento eterno de los indígenas con respecto al patrón de hacienda, en condiciones de dependencia entre lo que aportaba el uno y lo que vendía el otro, con un margen de desventaja para el indígena (García 1985, 424). Por lo cual se instituyó una forma de economía solidaria promovida por los capuchinos que pretendía el comercio justo, ofertando productos a precio de costo, constituyendo

⁴¹ Entrevista propia realizada al P. José Miguel Goldaraz, misionero capuchino. Nuevo Rocafuerte, 2014. Él nació en 1937 en España, en el Municipio de Gabarra, Osinaga. Se ordenó a los 26 años. Primero estuvo 6 años en Filipinas, luego llegó al Ecuador, al Vicariato Apostólico del Aguarico, hace 43 años. En esa época estaba de obispo Jesús Langarica, después llegó monseñor Alejandro Labaka.

una Junta de Protección del Indígena, la cual fue una de las figuras legales esenciales para formar asociaciones, introduciendo un modelo de cooperativas en base a métodos modernos de industria, producción y capacitación agropecuaria. La demanda de evangelización fue tan alta que trabajaban en base a zonas: indígena, petrolera y colona.

La Misión Capuchina ha enfatizado además en la difusión de las problemáticas socio-políticas que están asentadas en las localidades, en un magno esfuerzo del Centro de Investigaciones Culturales de la Amazonía Ecuatoriana (CICAME) y la Fundación Alejandro Labaka (FAL), sobre todo en el acompañamiento de iniciativas y alternativas para participar del sufrimiento, reconocimiento y dignificación del prójimo, en su contexto más inmediato, ofreciendo visiones críticas y reflexivas, a manera de aporte para el estudio de la Amazonía, principalmente en la provincia de Orellana, lugar donde han sido ubicados los pueblos denominados no contactados, o mejor dicho; ocultos en aislamiento voluntario y en peligro de extinción debido al crecimiento de la frontera extractiva en Ecuador (Cabodevilla 2007). En palabras del misionero capuchino Goldaraz, la situación actual es muy compleja:

Yo soy de los pocos que quedan, incluso de los que hablan kichwa. Valorizo mucho las cosas espirituales y materiales, no sólo se trata de tomar chicha, sino entender todo lo que significa desde la cultura. La cultura ahora se ha vuelto muy folclórica, se ha trivializado. Ahora los misioneros no entienden el idioma kichwa, aunque den la misa o canten, no entienden la significación. Viví solo, pero en medio de la comunidad y mi concepción de convivir con los indígenas es distinta (entrevista al P. Goldaraz, misionero capuchino, Nuevo Rocafuerte, 2014).

De esta manera se observa una distinción entre las prácticas misioneras del siglo XX.

Desde una visión más pragmática y realista, la misión tiene que cambiar a corto o largo plazo. Eso supone que tendrá una estructura diferente, unas necesidades diferentes y una proyección diferente. Posiblemente en cinco años llegue un nuevo obispo. Según el obispo que ingrese será la perspectiva de trabajo que se adapte e incluya. Lo lógico es pensar en un ecuatoriano y no traer un español, pero esa será la orden de Roma. La Iglesia Católica es de corte europeo y la estructura es europea.

Las iglesias evangélicas tienen mayor adaptabilidad según el lugar en donde se encuentre, pero la Iglesia Católica no, porque tiene una estructura vertical. No se puede decir que sea bueno o malo, al final es la iglesia que se tiene. Ahí está el claro ejemplo de un hombre que ha estudiado en

Roma cinco años, pero no se sabe si podrá adaptarse a estas realidades. Esto muestra una nueva etapa en la Iglesia. Se requiere una nueva cosmovisión eclesial dentro de la que ya tenemos. La Iglesia debe dar directrices para su gente. Se puede decir que no está de acuerdo con una forma de vida, pero primero se debe aprender a respetar. Se perdería mucho tiempo en afirmaciones sobre las cuales no te van a hacer caso (entrevista al P. Goldaraz, misionero capuchino, Nuevo Rocafuerte, 2014).

Esta misión junto a la carmelita es una de las que ha realizado un mayor despliegue en la zona de frontera norte, y ha debido mantener su orientación pastoral en favor de los pueblos indígenas y campesinos en el ámbito de la intermediación, sobre todo, porque la migración kichwa amazónica napo runa ha sido sostenida por las instituciones políticas y económicas durante muchos años (de hecho, siglos). Entonces, los conflictos interétnicos con y entre pueblos contactados y no contactados han sido constantes y han debido delimitarse en zonas de resguardo para evitar su exterminio por el influjo extractivista que ha llevado la migración kichwa y mestiza a expandir sus fronteras agropecuarias y sus territorios en general. En cambio, el pueblo kichwa canelo no pobló estos territorios ubicados en el noreste de la frontera amazónica ecuatoriana pero sí ocupó el sector fronterizo noroeste.

3.1.3. La Misión Josefina en el Vicariato Apostólico del Napo

En el año 1924 ingresaron al Napo los misioneros josefinos y seis madres doroteas. Los primeros tiempos fueron dedicados a la exploración del territorio. Casi cuarenta años después empezaron a involucrarse en grandes obras ligadas a la fundación y desarrollo de pueblos y ciudades. En la década de los sesenta, entre la misión y el Estado crearon el Hospital José María Velasco Ibarra en el parque del Tena, que hoy en día es propiedad del Estado y donde funciona la Dirección Provincial de Salud. En esos tiempos, las madres doroteas trabajaban en el hospital de enfermeras, ya que en ese tiempo persistía la fiebre amarilla. Asimismo, el Estado pagaba a los médicos y las monjas se encargaban, a parte de la enfermería, del funcionamiento adecuado del hospital (García 1985).

En esta misma línea, el Estado ecuatoriano en convenio con Italia construyó un hospital en Baeza, también, se creó con la ayuda conjunta de Italia y Alemania la clínica tropical en Archidona. En este caso, no obtuvieron el permiso de que esta clínica fuera hospital. Pero la

misión creó un hospital en Santa Clara, el mismo que se fundó con una monja murialdina, quien era una doctora que había trabajado previamente en el hospital del Tena. Por varios años, llegaban voluntarios del extranjero o de la ciudad de Quito como el Dr. Izurieta quien ayudaba en operaciones y controles especializados (Carletti 2011).

En el siglo XX, antes del boom petrolero de los setenta, el Estado no tenía grandes ingresos, por tanto, había deudas con obreros, profesores y médicos. Los fondos que ingresaban al gobierno eran repartidos entre ciertos grupos de poder, es decir, el dinero iba a bolsillos de algunas personas, mas no al pueblo. Tanto así que las primeras formas en que vinieron los misioneros fueron precarias, a través de arrieros con caballos, mulas y cargas. Puesto que, sólo existía vehículo desde Quito a Pifo, desde este punto, empezaba la ruta de los arrieros. Para el año 1960, había dos carreteras, una que llegaba hasta Papallacta y otra, que se recorría a pie hasta Baeza. En 1970, las petroleras construyeron la carretera Baeza-Chaco- Lago Agrio y terminaron seis meses antes de lo previsto, puesto que las compañías contaban con maquinaria pesada. Pero, el camino del valle del Napo por Cotundo seguía siendo de herradura y por esta vía se movilizaban los misioneros y colonos (Carletti 2011, 101).

De acuerdo con el catequista kichwa César Tanguila (entrevista, Cotundo, 2014)⁴², cada año llegaba a Tena un misionero jesuita mandado por la Iglesia Católica radicada en Quito para inspeccionar el desarrollo de la misión, puesto que a estos territorios ingresaron también una serie de comerciantes no muy gratos, entre ellos los madereros que incluso venían desde Brasil, Perú, y Colombia. Estos traficantes provocarían la dispersión de quienes vivían en los pueblos

⁴² Entrevista propia realizada a César Tanguila, catequista kichwa. Cotundo, 2014. César es catequista y líder indígena de esta zona, en los primeros siete años era infaltable, luego hizo voluntariado como una experiencia vivencial. Los misioneros hicieron una gira apostólica por muchas comunidades y parroquias para conocer lo que debe hacer un misionero, recorrían desde Puerto Murialdo a Loreto, luego San José y pasaban semanas enteras en misión. A César le gustaba conversar con la gente, ver como unos hablan kichwa y otros mezclan con el castellano, se aprendía mucho en las salidas. Ahora se reclama por qué los padres no aprenden kichwa, para profundizar y conocer las culturas y de ahí sacar esa espiritualidad en el compartir de la familia o en las mingas generales que eran como una fiesta. Después de siete años de voluntariado ya se sabe lo que es ser misionero y la evangelización. Los padres financiaron ese trabajo con recursos económicos para ayudar a la misión. Padres como Juan Masqui quien le dijo “necesito un trabajador fijo, una mano” y César era muy ágil para crear los juegos infantiles y siempre buscaba madera, ahí le dijo que necesitaba un hombre joven para armar todo. Empezó a trabajar y gracias a ello ha invertido en la educación de sus hijos y ahora ya son profesores. El origen de toda esta experiencia ha sido en el internado.

circundantes al río Napo, y, por tanto, estas circunstancias debían ser analizadas para definir lineamientos misioneros desde las instancias superiores a nivel nacional, regional e internacional. Según la experiencia del misionero josefino P. José Rivas (entrevista, Archidona, 2014),⁴³ éste indica que “la visión comunitaria depende de lo que necesitan los feligreses. El párroco tiene que ser el buen pastor de las ovejas, primero saber qué necesitan las ovejas y después curarlas, fortalecerlas. Si hacemos un programa sin tenerlas en cuenta, perdemos tiempo”. Con la finalidad de tener una mayor claridad sobre esto, el P. Rivas comenta lo siguiente:

Basado en mis principios llegué a Loreto, y encontré varias situaciones desagradables, una situación fue la siguiente; allá había terrenos maravillosos, producían plátano, yuca, pero no había en donde vender los productos, entonces si no hay venta para un agricultor, tampoco había posibilidades de comprar nada. Por esa razón todos los padres de familia salían a trabajar dos o tres meses, pero cuando regresaban al pueblo sin nada, entonces esta situación iba muy mal.

Busqué la manera de darles trabajo aquí, empecé con los niños que salieron de sexto grado, era la primera vez que se graduaban en Loreto. Entonces tomamos un pedazo de terreno y empezamos a hacer una finca, todos vinieron a trabajar, monseñor Spiller me dio permiso para formar una cooperativa con los niños de la escuela y surgió la Cooperativa Nuestra Señora de Loreto, hicimos escrituras públicas; cuando las otras personas vieron eso, quisieron hacer lo mismo y lo hicieron, gestionaron su escritura, les aconsejé que el promotor les puede ayudar y que vayan al IERAC. Después empezaron a venir los colonos de otros lugares y no pudieron tocar un metro de tierra porque no tenían títulos de propiedad.

En Loreto algunos me acusaron mal. Convencieron a monseñor Spiller para que me cambie y fui a Cotundo con el catequista César Tanguila, así decidí ir a la Escuela 18 que estaba ubicada en Chontayaku, para llegar ahí no había puente, el río estaba crecido, y cruzamos amarrados con una polea, cuando llegamos a la escuela no había profesor, alumnos ni padres de familia, nadie. Regresamos, al día siguiente y César fue nuevamente a la escuela y se encontró con el profesor que le dijo que el día anterior no estaban ahí porque estaban escondidos, estaban en problemas con los militares.

⁴³ Entrevista propia realizada al P. José Rivas, misionero josefino. Archidona, 2014. José Rivas es un sacerdote josefino que fungió como superior de esta comunidad religiosa en el Vicariato Apostólica del Napo. Llegó al Ecuador en 1960 y ha acompañado importantes procesos sociales, sobre todo, relacionados a la colonización en la Amazonía ecuatoriana.

Los militares tenían un campamento en Cotundo y habían empezado a hacer el desbanque según lo proyectado, por un lado, estaban haciendas y del otro lado, estaban los terrenos de los indígenas nativos sin escritura. Entonces los militares dieron la orden por su cuenta, que se vayan porque es terreno de ellos, ahí los nativos sesionaron y se pusieron de acuerdo para armarse bien con escopetas, machetes y lanzas para defenderse. Cuando César me dio la noticia pensé que eso no era legal, y me fui al lugar de los hechos para tener pruebas de lo que los militares habían hecho.

Estudí el problema y me fui al IERAC en Tena, ahí me enfrenté con el presidente de la institución, éste a su vez leyó la orden que demandaba el jefe del IERAC de Quito, en donde decía que todo terreno que estaba a la izquierda del río hasta el km 14 estaba reservado para la Cooperativa Militar del Batallón Montufar. Le contesté: ¿le parece que está bien sacar a las familias que viven ahí y que los militares gocen del trabajo de ellos? “Yo se que ahí viven personas, yo tampoco estoy de acuerdo” dijo el presidente del IERAC. Entonces nos organizamos para presentar la documentación de la cooperativa que antes habían formado los indígenas, ya que los militares sólo tenían precooperativas y por eso se les podía ganar.

Al día siguiente se reunieron los nativos con el promotor del IERAC para presentar toda la documentación de la cooperativa y con toda la información sobre cuánto terreno trabajado tenían. Le hicimos trabajar tres días al promotor con su máquina de escribir, cuando terminó viajó a Quito a paralizar la obra de los militares. El sábado siguiente fui a dar la misa al campamento de los militares y un oficial me dijo: “Padre es la última vez que viene a darnos la misa porque hemos decidido que desaparezca de aquí, que se vaya a Italia”.

Alcanzamos a documentar todo y los del km 18 arreglaron su situación. Después los militares se fueron a Narupa hasta la entrada de Loreto. Los colonos de Narupa también se fueron al IERAC y solucionaron su problema. Así los militares quisieron hacer lo mismo en el km 28 pero no lo lograron. Entonces terminaron cogiendo el km 36, pero ese sector no era bueno, por eso los militares lo vendieron y no quedó ninguno de ellos en aquel lugar.

Yo ayudé a todas esas personas y no necesitaban que les den una limosna, eso no es caridad, sino es ver la necesidad de la gente, colaborarle. Estando en Cotundo también ayudé a las personas para que puedan tener un título de propiedad y ahora están tranquilos, sólo los nativos que no tienen papeles se han perdido y han tenido que salir. Y los reverendos me reclamaron por hacer estas cosas, yo hice más que caridad para la gente, pero varios de los hermanos no han utilizado estos preceptos en sus acciones. Un año fui presidente de la Comisión de Cáritas en el Napo, en

ese tiempo se llamaba Pastoral Indígena, como nadie veía bien lo que yo hacía, nadie se ofreció para estar en mi comisión (entrevista al P. Rivas, misionero josefino, Archidona, 2014).

Todo lo comentado anteriormente muestra el alcance misionero que ha logrado facilitar la legalización de tierras para los indígenas, mediante la voluntad misional por crear soluciones prácticas a los problemas reales que vive a diario la gente en el contexto del extractivismo petrolero y de la inclinación obispal por acompañar los procesos y proyectos de organización social en la Amazonía. Por un lado, para impulsar los programas estatales, y, por otro lado, para consolidar y ordenar el asentamiento poblacional sin que haya abusos de autoridad; siendo estos misioneros, quienes han marcado el camino para efectuar la renovación católica en los 60 y 70.

3.1.4. La Misión Dominica en el Vicariato Apostólico del Puyo

El Vicariato Apostólico del Puyo está situado en la zona central de la región amazónica ecuatoriana y abarca una parte de la Provincia de Pastaza (excepto las parroquias Santa Clara, Arajuno y Curaray). Por esta razón no trabajan con waorani ni shiwiar los cuales son acompañados por misiones evangélicas. La extensión aproximada es de 30000 kilómetros cuadrados. Su límite norte, dentro de la provincia de Pastaza es el río Curaray. El Vicariato de Puyo limita: al norte con el Vicariato Apostólico de Napo y el Vicariato Apostólico de Aguarico; al este con Perú; al sur, con el Vicariato Apostólico de Méndez, y al oeste, con la diócesis de Ambato y Riobamba (Vicariato Apostólico de Puyo 2006).

Según Fr. Valladares (1937), estos señores (indígenas) les maldecían a García Moreno y a los jesuitas, porque esto fue dominio de los jesuitas, en tiempo del caucho, yo refiero lo que he oído por intermedio del idioma, que estos señores jesuitas formaban sus iglesias y ponían un frasco en el altar mayor y decían “señores esto es para tal mes para que tengan la libertad de irse a la cacería”, los (pueblos) quichuas (kichwas) de acá en cambio decían “caro tambos”. Ese resentimiento habrá hasta el año 1935 y 1936 en que yo fui secretario de la Jefatura del Tena... En cambio, apreciaban mucho al expresidente Eloy Alfaro con quien dialogaron directamente para la disminución de tributos y sobre la presencia misionera en la Amazonía para el siglo XX (Centro de Investigaciones CIUDAD 1982, 17-20).

En el siglo XIX, Canelos como parte del proceso republicano de Ecuador se edificó como la primera fundación eclesiástica-civil, pero existió una severa apropiación ilegítima del territorio por parte de la colonización mestiza, porque ahí había mucha canela para producir, pero los

caucheros destruyeron todo mientras los guerreros indígenas peleaban contra los militares para conservar su territorio. Así, estuvimos a punto de perder al pueblo kichwa de Canelos (entrevista a Sabino Gayas, Pacayacu, 2014).

Cuando la zona de Canelos era víctima de los conflictos internos entre militares, caucheros, kichwas y shuar, empezó su declive como centro de la provincia de Pastaza, al ser desplazada por un pueblo llamado Puyo que fue fundado por Fr. Valladares en 1899. Así las cosas, a comienzos del siglo XX comenzó una nueva oleada migratoria de colonos mestizos. Los misioneros dominicos realizaron con los colonos un trabajo de acompañamiento y apoyo intenso en la ingrata tarea de desmonte y asentamiento en medio de la selva virgen. Su apoyo se manifestó no sólo en la asistencia pastoral sino en la apertura de caminos y en la creación de escuelas dirigidas por hermanos dominicos (Escudero s/a, 15).

En el video documental titulado *Alama* (s/a) y dirigido por el monseñor Tomás Romero se distingue el acompañamiento de las misiones dominicas en territorio amazónico durante la segunda mitad del siglo XX. En uno de sus pasajes, Mons. Romero señala con claridad que “de nada sirve el dinero de las misiones sin el apoyo y amistad de los nativos, ellos facilitaban el traslado de los misioneros por la selva, ya que las travesías eran muy duras y en ciertas ocasiones hasta se perdía la vida”. Asimismo, Romero indica que:

En las localidades el misionero no solo ha gozado de autoridad espiritual sino temporal, es decir, se celebraba su llegada y ha sido legitimado por las y los fieles en cuanto llega a los pueblos y comunidades. El misionero es el pescador de almas a través de Jesucristo, entrega panes para la eucaristía y otorga la bendición. Así ejecuta la evangelización de los más pobres.

El modelo que imperó fue la “Reunión”, ahí los misioneros recorrían las comunas durante un mes seguido, acompañando a las bases de las organizaciones indígenas. Además, se definían las actividades de los internados. Pues los comuneros dejaban a sus niños en internados para que estudien mientras los adultos salían a trabajar, así recibían educación. Aunque a los indígenas les repugnaba la idea de distanciarse los unos de los otros, por esto las monjas misioneras brindaban todo su afecto a los infantes (Romero, s/a).

De acuerdo con la hermana María Martín (entrevista, Pacayacu, 2014),⁴⁴ los primeros internados fueron creados en Canelos y Sarayacu, regidos por misioneras y misioneros dominicos, entre ellos fray Sadón. Posteriormente, fue construido el de Puyo. En esas épocas los internados tenían pocos estudiantes quienes eran varones porque las familias no permitían que las mujeres sean parte de éstos, debido a la cercanía que podían tener con los hombres. Al respecto, Mons. Romero habría señalado, que:

Sólo así se les ha enseñado a leer, escribir y conocer a Dios, amar y defender la Patria. Las misioneras son maestras y enfermeras, llevan la fe católica a los enfermos que no pueden moverse. Signo de vocación y entrega visto como heroísmo y caridad renunciando a las comodidades de la civilización. La hermana misionera cura el cuerpo y el sacerdote cura el alma del indígena... El fruto del acompañamiento integral es el sincretismo entre la cultura local y la religión católica. Antes de la misa los indígenas festejan a su modo, con danzas y cánticos propios, se pintan los rostros, se bautizan en la fe de Cristo, el sacerdote administra los sacramentos, se hacen los compadrazgos, y al final se cierra con baile general, que tomando chicha puede durar una semana.

La vida de los indígenas era simple y se basaba en la satisfacción de necesidades primarias, para hacer escuelas, centros de salud e iglesias había que obrar con el ejemplo, el misionero debía ser el primero en trabajar y en orar. Extraer madera para edificar era muy difícil y la obra era dura. Hasta el misionero debía tomar licor, tenía que ser maestro, arquitecto y artista (al crear el altar de Jesucristo). Después de años de trabajo, iban terminando las obras y el Vicario Apostólico acudía a la bendición solemne.

Los jefes locales llevaban los incensarios y otros tocaban los instrumentos. Los jóvenes bailaban y representaban sus antiguas glorias antes de ser cristianos. El anciano era el maestro de ceremonias y el público se sentía orgulloso de su pueblo ancestral. En el banquete general se daba la bienvenida a la nueva iglesia, esta parte era exclusiva de las mujeres casadas. Hermanas y hermanos todos debían formar parte de la fiesta para conservar los vínculos de amistad. Así,

⁴⁴ Entrevista propia realizada a la Hna. María Martín, misionera capuchina. Pacayacu, 2014. María nació en Salamanca, España, el 8 de junio de 1936. Empezó en las misiones cuando era muy joven, ella tenía 15 años, pero la vocación se va dando a partir del ejemplo que su madre le daba, pues ella era amiga de una religiosa dominica. A María le gustaba ser de clausura porque así eran las hermanas agustinas de su pueblo, pero a su madre no le gustaba la idea de que esté encerrada, entonces, su madre le habló a su amiga que vivía en Andalucía para ser dominica.

además se mantenía la división del trabajo entre hombres y mujeres (entrevista a María Martín, misionera capuchina, Pacayacu, 2014).

Además de Romero, Mons. Frumencio Escudero (s/a), también dominico, afirmó lo siguiente sobre el proyecto educativo dominico en el Oriente:

Amar a Dios y a la Patria han sido las bases de la educación fiscomisional dominica de antaño. Es cierto que en nuestros centros se tomaba con mucha seriedad la formación, que éramos serios en el trabajo y que exigíamos, también, responsabilidad, pero además de esto, que es muy bueno y necesario, entendíamos que debía haber algo muy evangélico que nos debía definir, que no podía faltar en nuestros centros educacionales de la Misión (Escudero s/a, 14).

Desde tiempos pasados, las misioneras dominicas combinaban ascetismo y servicio social en salud y educación, además enseñaban talleres de economía doméstica para madres, cultura y danza, principalmente en lugares como el Puyo. Antes, cuando el misionero o la misionera iban a la comunidad todo era una fiesta y se generaba gran expectativa por su llegada. Católicos y evangélicos se alegraban por las visitas (entrevista a María Martín, misionera capuchina, Pacayacu, 2014).

En Puyo tanto el mercado como el convento aún eran de paja, las calles estrechas y no pavimentadas. En ese tiempo, se logró hacer el parque, la remodelación de la escuela, un comedor y varias calles adoquinadas. Puyo era una pequeña población, ahora ha crecido con bastante rapidez, se nota la presencia de instituciones públicas como también la proliferación de otras religiones. La misión dominica enseñaba a la gente a escribir y a leer. Las personas involucradas a la misión enseñaban en las comunidades a bordar y a cocinar. Les entregaban ropa y comida. Según el catequista kichwa Sabino Gualinga (entrevista, líder comunitario, Sarayacu, 2014):⁴⁵

⁴⁵ Entrevista propia realizada a Sabino Gualinga, catequista kichwa y líder comunitario. Sarayacu, 2014. Sabino nació en Sarayacu y en el año 2014 tenía 78 años. A los 16 años el padre superior de los dominicos le seguía en sus actividades diarias para tomar fotos de Sarayacu y sus costumbres. Luego aquel padre se volvió obispo. Este obispo se llamaba Tomás Romero. El Obispo llevó en avioneta a toda la familia Gualinga al Puyo. El viaje incluía a su esposa y a sus dos hijos. Entonces llegaron a Intipungo. Ahí se reunieron con cuarenta catequistas de todas partes: Sarayacu, Montalvo y Pacayacu. Eran ocho personas de Sarayacu, entre ellas Sabino, Toribio Santi, Teolinda Gualinga y Blanca Gualinga. Estuvieron quince días en Intipungo formándose como catequistas.

Cuando llegó la Misión al Puyo solo había caminos estrechos por donde ingresaban familiares de la Misión y otros migrantes que comenzaron a poblar la zona del Puyo. Las familias de indígenas que tenían hijas, tenían miedo de los colonos y los militares, por eso se iban retirando al interior de la selva. En cambio, los colonos habían cogido muchas tierras y las arrebataron a los pueblos indígenas, bajo influencia del Estado y sus métodos de colonización sustentados en el desmonte y la producción (agrícola, ganadera y pesquera). Esta forma de colonización causó un gran impacto sobre la forma de vida ancestral de las nacionalidades, quienes a través de la organización social han tratado de sobrevivir a nivel local, regional y nacional. En lugares donde las exploraciones o extracciones caucheras y petroleras marcaron su modo de vida.

Pues las expectativas sobre el Oriente se venían desarrollando desde hace tiempo. Las compañías tanto inglesas como norteamericanas pugnaban entre sí para conseguir concesiones en la región nororiental. En 1920 la Leonard Exploration Oil consigue del gobierno de José Luis Tamayo derechos de exploración petrolera en el Oriente. Y años después la dictadura de Federico Páez había hecho posible que la Shell diera un zarpazo al Oriente consiguiendo diez millones de hectáreas, cuando los gobiernos ecuatorianos consideraban a Iquitos como parte del territorio nacional (Centro de Investigaciones CIUDAD 1982, 18-20).

De esta forma se dictaminó la vocación petrolera de la Amazonía, considerando que tanto las tierras como los indígenas, en sí mismos, al inicio no eran funcionales al desarrollo nacional, una prueba de ello fue el desencanto que se dio con la producción de la canela, sea por las técnicas que se utilizaron como por su incompatibilidad con el modo de vida indígena que privilegiaba la agricultura extensiva bajo la práctica del boleó. Otros casos similares han sido los del caucho y la madera, que además de las consideraciones antes nombradas, han traído violencia, desarraigo y destrucción del medio ambiente. Como menciona Gualinga (entrevista, Sarayacu, 2014):

Con la intención de paliar los efectos nocivos del extractivismo, a nivel organizativo dentro de este territorio, específicamente en el año 1979 nacieron organizaciones indígenas como la OPIP (Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza) que fueron fundamentadas por iniciativa de la Misión. Y algunos de sus protagonistas al interior de las comunidades fueron Raúl, Alfredo y Carlos Viteri quienes han luchado a favor del territorio ancestral para que no ingresen más colonos, considerando que los militares también cogieron todo tipo de tierras hasta llegar a Canelos.

Así, los pueblos ya tenían su organización propia, y de ahí conformaron una central para que participen todos los pueblos y nacionalidades del Puyo. De esta manera nace la CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana) que era muy fuerte a nivel de toda la Amazonía. Pero también había muchas organizaciones entre ellas las de mujeres y choferes. Lastimosamente, ahora los pueblos están divididos, no solamente en el campo político sino cultural originario, tal es el caso de los pueblos andoa y zapara quienes están por desaparecer.

Los misioneros dominicos también preocupados por el desplazamiento de los indígenas de sus tierras, a causa del avance de la colonización, promovieron la creación de las comunas indígenas de Canelos y de San Jacinto del Pindo con sus propios territorios legalizados. Como respuesta, monseñor Tomás Romero Gross, quien fue el segundo Obispo del Vicariato Apostólico del Puyo entre 1973-1990, trató de pacificar el territorio y escogió a veinte personas para ser profesores bilingües, motivando que no se pierda el idioma, respetar las culturas ancestrales y su territorialidad.

Ahora los pueblos y nacionalidades siguen participando de las celebraciones religiosas, pero en general ya no existe el mismo encanto del pasado por la llegada de los misioneros. Puesto que ahora las vías de comunicación son más avanzadas, y las relaciones humanas se interpretan de formas distintas, por influencia de la globalización, a un mayor acceso a la información, a la universalización de servicios básicos públicos, a una mayor presencia del Estado y al cambio del pensamiento indígena.

El líder indígena Sabino Gayas (entrevista, líder comunitario, Pacayacu, 2014)⁴⁶ indica que como antes el trato era muy fuerte ahora hay gente que no se acerca, y en la comunidad hemos dicho ¡ahora no!, ahora encontramos la Biblia escrita en nuestro idioma ancestral, ya podemos hablar

⁴⁶ Sabino nació el 6 de diciembre de 1954 en la comunidad de Pacayacu. Él es de la nacionalidad zapara de parte de su padre, y del lado de su madre sus abuelos fueron de la nacionalidad andoa. Su abuelo materno tuvo que huir en la Guerra con Perú del año 1941, éste se refugió en Perú para salvar su vida, luego regresó a Ecuador junto a toda su familia subiendo por el río Bobonaza. Según Sabino, antes los misioneros eran más estrictos. El trabajo de la misión había sido aplastando a la gente, ha habido muchos maltratos de los misioneros del pasado, pero ahora mismo la gente ya no tiene la misma paciencia, porque la gente ahora responde. Ellos no eran de nuestra costumbre ni de nuestro pueblo, nosotros preparamos la comida de otra forma, nuestra vida es de otra forma. Ellos venían con otras costumbres distintas a las nuestras. Antes el misionero iba a la comunidad y se hacía una fiesta, ahora es distinto, va el misionero y muy pocos lo toman en cuenta. Un ejemplo pasa con los samanes, ahí la relación es mínima, el problema es que hay shamanes muy buenos, pero también hay shamanes que solo sirven para hacer el mal. Por eso no se podría afirmar que el shamán está apegado a la Iglesia. Esa es una relación que siempre ha sido complicada.

nosotros mismos, y ver a Dios con rostro indígena. Nosotros lo vemos así porque dicen que somos hechos a imagen y semejanza de Dios. Dios tiene que ser para nosotros como un indígena, con rostro indígena, con pensamiento indígena, eso es lo que ahora así se ha visto. Las cosas ya no son como antes, ahora es distinto. Para que el trabajo misionero siga ganando la confianza de la gente, primero tienen que conocer el idioma, deben tener una preparación para entrar a las comunidades porque si no, no pueden ir. Los sacerdotes no quieren entrar porque es muy lejos, hay personas que quieren trabajar alrededor de la ciudad. Yo creo que eso se da por falta de experiencia, por falta de madurez.

El desafío misionero actual está en el campo de la evangelización, a través de las visitas a comunidades. Aunque persistan las formas ancestrales de cosmovisión, se espera que haya conversiones definitivas que resten la continuidad de prácticas culturales como la poligamia, ya que se contraponen a los principios básicos del catolicismo. Un ejemplo de ello es que muchos no desean casarse ni cumplir con los cánones de la Iglesia que se enseñan en el catecismo (entrevista a María Martín, Pacayacu, 2014). Esta, una muestra de la conflictividad actual entre imponer la doctrina tradicional de la Iglesia, en épocas que debaten una mayor autonomía indígena.

3.2. Conclusión

A manera de conclusión, merece una consideración aparte el papel de las iglesias católica y protestante en la configuración de ciertas áreas de trabajo como son la organización social, la educación y la salud pública en el contexto del Estado liberal extractivista ecuatoriano. Pues, con estas acciones las instituciones prepararon el terreno para lo que sería una intensa intervención estatal en la Amazonía de los años sesenta y setenta, mediante programas de producción (incluyendo la petrolera), colonización y reforma agraria.

Los procesos socio-económicos que derivaron de las épocas de modernización posterior al predominio de los internados y del impulso de la Iglesia Católica tradicional a través de la construcción de capillas como centros de orientación pastoral hasta mediados del siglo XX, definieron la imagen de los vicariatos, unos más progresistas apoyando a las organizaciones sociales de base y a las demandas populares desde los años sesenta; y otros, se afianzaron como vicariatos más tradicionalistas y cautos que supuestamente no interfirieron en las dinámicas propias de los pueblos y del Estado-Nación.

Estos procesos se recrearon en la educación, el comercio y el trabajo. Y la Misión, pese al progresivo distanciamiento de las prácticas asistenciales y paternalistas muy frecuentes a nivel nacional, también ha incurrido en esa falla de origen, ya que de forma constante se han configurado prácticas de autoridad moral, que sugieren protección y guía, lo cual ha provocado confusiones y conflictos entre la labor de la Iglesia y los intereses estatales, no siempre mancomunados sino a veces opuestos a la inherente decisión de los pueblos sobre optar por medidas colectivas, que no han significan progreso, crecimiento y desarrollo.

Este es el resultado de un modelo pastoral que ha pretendido empoderar a los actores, quienes también se han alejado de procesos eclesiales para buscar posicionamientos propios y particulares en ámbitos como el político-organizativo. Así ha sido y debía ser la tónica de un modelo más horizontal que ha planteado por un lado la autonomía de los pueblos, pero a su vez, ha devenido de posturas eclesiales aún sostenidas en estructuras verticales tradicionales que están arraigadas en lo local y en las prácticas constitutivas de las comunidades.

Capítulo 4. Transformaciones y continuidades culturales

Respeto por el valor e importancia de los individuos es una de las lecciones éticas más inmediatas de la experiencia de trabajo de campo en historia oral. No son sólo los santos, los héroes, los tiranos –o las víctimas, los pecadores y los artistas- los que tienen una resonancia única. Cada persona está en la encrucijada de muchas historias potenciales, de posibilidades imaginadas, pero no cumplidas, de peligros esquivados y apenas evitados.

-Alessandro Portelli.

En este capítulo abordo el conjunto de cambios y continuidades culturales sucedidas en la estructura cultural kichwa amazónica del pueblo canelo, en el cual se activa un nuevo proceso de etnogénesis migratoria, quizás el más significativo del siglo XX, que deviene en la conformación de la comuna Pastaza entre 1963 y 1979 en la coyuntura del boom petrolero y la modernización del Estado ecuatoriano.

De acuerdo con la conceptualización que he venido desarrollando sobre etnogénesis, la cual ha sido elaborada desde la historiografía etnohistórica (Oberem 1971; Whitten 1980; Reeve 1988; Muratorio 1998; Góes & Heckenberger 2009), la etnogénesis es un proceso sostenido de transformación cultural de largo aliento que está marcado por momentos de identificación colectiva en periodos coyunturales de intensa o extensa movilidad. En el caso del pueblo canelo, la migración provocó una reducción considerable en la densidad poblacional del cantón Canelos, y, además, motivó un constante flujo de pueblos indígenas y colonos mestizos hacia los cantones Puyo, Tena, Coca y Nueva Loja en las provincias de Pastaza, Napo, Orellana y Sucumbíos, respectivamente. Cerca del cantón Nueva Loja en Sucumbíos, destacan Cascales, Santa Cecilia y Lago Agrio, al establecerse como ejes de los campamentos petroleros, en tanto lugares para orientar el poblamiento y la subsistencia en la Amazonía norte de Ecuador.

4.1. Migraciones kichwas en la Amazonía ecuatoriana

El tratamiento de las migraciones en el mundo kichwa de la Amazonía desde el campo de la arqueología amazónica se remonta al precerámico con yacimientos muy antiguos en Brasil. En Ecuador los hallazgos se ubican desde el periodo Formativo que data del año 3500 al 700 a. c. Luego ubicamos al desarrollo regional en la cual la presencia de asentamientos está vinculada a las fases Pastaza y Tinaja Yacu. Mientras un tercer período, datado a partir del siglo VII al XV

está enlazado a los territorios quijos y jíbaros que después derivarían en shuar, achuar, canelos, andoas y zapara. A partir del avance de la colonia hispanoamericana se entendía como kichwas a los territorios omaguas, napos y jibaroanos o shuar en todo lo que ahora sería la Amazonía ecuatoriana norte (De Saulieu & Duche 2009; De Saulieu, Duche, Jaimes & Rostain 2014).

Estas interpretaciones que apuntan a la difusión, intercambio y transformación de las estructuras culturales, relacionan al movimiento migratorio con territorios específicos que han sido claramente abordados por los hallazgos de cerámica lisa, corrugada y de pequeños picos en el borde durante las primeras fases; y, de diseños geométricos, puntuados, policromados y entubados en los periodos posteriores, sobre todo en lo que se refiere a vasijas y pilches hallados en la Alta Amazonía ecuatoriana. El énfasis lo he situado en las cuencas del Napo y Pastaza.

Los pueblos y culturas de la Amazonía, por diversos motivos mantendrían relaciones regionales, incluso preincaicas entre ellos, tal es el caso de los omaguas o los yumbos que intercambiaban productos, experiencias y prácticas rituales, sea de flujos bidireccionales que conectaban tanto a la Baja Amazonía como a la Costa. “Otros pueblos como los paltas también contribuyeron a estas dinámicas de relación Costa, Sierra y Amazonía en lo que después sería la provincia de Loja” (Ramón 1992, 22). Básicamente, el intercambio consistía en trasladar productos del mar (peces, conchas y moluscos), criar animales (cuyes y llamas), producir alimentos (maíz, yuca y camote) y recolectar plantas medicinales (peyote y quina). Todo esto mediado por rituales y lazos de parentesco que llegaban hasta el norte del Perú.

Posteriormente a los sistemas de integración regional en la época de la conquista ibérica, se produjeron entre otras cosas la transculturación de omaguas, yumbos y paltas, pues al menos la cultura omagua culminó en la transición hacia otros pueblos como el napo runa. La movilidad de los yumbos en la Alta Amazonía decantó en lo que se denominó territorio de los quijos.

Finalmente, el pueblo palta tendió al mestizaje en los grandes territorios incas por medio de la figura del mitimá. Los mitimaes fueron parte de la movilización masiva inca hasta la época de la conquista ibérica. Mientras las misiones católicas y protestantes, después del incario, dieron mayor impulso y explosividad al desplazamiento y poblamiento andino-amazónico, mediante discursos y prácticas de evangelización, civilización y modernidad.

La expansión del idioma quichua (ya en el siglo XX denominado kichwa) fue uno de los mecanismos de integración que fue utilizado por los incas y después por hispanos y republicanistas, mediante su uso en diversas instituciones socioeconómicas como las mitas, encomiendas, reducciones y haciendas. “Zonas supuestamente despobladas y carentes de ciudades amazónicas preincaicas fueron pobladas sistemáticamente, sobre todo, al someter a los pueblos que vivían en las orillas de los ríos más caudalosos como el Aguarico, Napo, Pastaza, Bobonaza o Curaray” (Muratorio 1998, 194-195).

Precieron, se extinguieron y fueron contruidos nuevos pueblos, en procesos de etnogénesis y transculturación (Reeve 1988). Se trató de poblaciones caracterizadas por hibridaciones culturales, dadas por diversas estructuras culturales, como ha sido la práctica de crear poblados entre distintos grupos humanos; colectivos en los cuales la continuidad de una lengua o dominio de un grupo jerarquizado y altamente representativo de una célula parental organizada se definía a través de matrimonios, afiliaciones, escapes, guerras y en ciertos casos retenciones de personas. Entonces los discursos y prácticas modernizantes facilitaron la intrusión de los Estados y las compañías extractivas, para lo cual la difusión del idioma quichua (kichwa) como derivación del quechua mitimá o mitayo fue fundamental con el fin de asentar bases homogéneas, en estructuras cuyo vértice fuera la hegemonía en un sistema de pueblos dominados por el control consensuado de las élites, unos con privilegios y cacicazgos, por sobre otros de menor jerarquía que puedan identificarse en la diferencia para crear su propia sobrevivencia y transformar su estructura cultural para no desaparecer y sacar ventajas comparativas en relación a otros pueblos amazónicos quienes también se hallaban en procesos de territorialización moderna, transformándose culturalmente bajo el paraguas institucional que formalizaba y normalizaba las adaptaciones de los pueblos.

La institucionalidad habría logrado que la integración suceda a través de la mimesis, es decir que la transformación cultural ocurrió desde la imitación, en algunos casos por el idioma para los pueblos kichwas amazónicos y en otros casos por cambios en la apariencia externa mediante la prohibición de deformarse la cabeza para los grupos omaguas, hasta formas más sofisticadas a nivel de la racionalidad espiritual como la prohibición de reducir la cabeza de otros en las guerras tribales evitando que su espíritu regrese a tomar venganza para los pueblos shuar.

Durante más de cinco siglos, la interrelación de pueblos produjo una serie de variantes y encuentros. Por un lado, están los provenientes de la Sierra, y por otro, los que se trasladaron a lo largo de las cuencas amazónicas. A partir de estas dinámicas se originarían los pueblos kichwas amazónicos, desde Quijos hacia la Sierra-Centro y consiguientemente al Alto Bobonaza de donde provendría el pueblo kichwa canelo que habría consolidado estructuras culturales propias basadas además en otras del interior de la Amazonía, entre ellas estarían las culturas omagua, shuar, achuar y zapara (Oberem 1971, 34-42; Taylor 1988, 140; Whitten 1981, 137-138).

Así, los pueblos amazónicos variaron desde distintas vertientes culturales de la Amazonía ecuatoriana. Por razones tributarias, repartos, abusos y exenciones coloniales, desde el XVI al XVII, se dieron otros movimientos migratorios relacionados a la “forastería” o escape de nativos. Del siglo XVIII al XX, se consolidaría la estrategia de transmisión de la lengua quichua (kichwa) en la Amazonía; considerando que existieron diversos frentes de expansión idiomática en los Andes, lo cual supuso el vaciamiento de varios territorios y la formación de otros que no fueron plenamente integrados o registrados por las instituciones gubernamentales de turno.

En la provincia de Pastaza fue significativa la presencia del pueblo kichwa canelo, mientras en la provincia de Napo los pueblos kichwas del Napo o napo runa han sido el grupo más numeroso. Esto sin negar la presencia de otros grupos, pueblos, nacionalidades y culturas indígenas como la shuar, achuar, zapara, waorani, ai’ cofán, siona, secoya y shiwiar. Antes de la provincialización del Napo las etnias que no eran kichwas disponían de una mayor cantidad de miembros y territorios que en la actualidad. Es más, recién en 1989, cuando Sucumbíos fue provincializada en el marco del Estado ecuatoriano democrático, la población de kichwas amazónicos aumentó superlativamente en toda la zona centro-norte de la Amazonía de Ecuador.

Igualmente, en el siglo XX se crearon vínculos políticos entre los pueblos amazónicos que no se comparaban a sus pares de las demás regiones de Ecuador, pero sin embargo, las organizaciones afianzaron las estructuras culturales y direccionaron su participación política, aupando la movilidad cíclica de los pueblos y nacionalidades asentadas en toda la Amazonía, tanto por sus prácticas endógenas de desgaste, reposo y reparación de los suelos, el monte y los animales; como por la necesidad de explorar y buscar nuevos lazos de parentesco y territorialidad, lo que no ha significado una desapropiación territorial sino todo lo contrario, ya que todavía en el siglo

XXI, los discursos y prácticas amazónicas han implicado el mantenimiento de la tierra para todas las generaciones posibles.

Por un lado, ha habido momentos que han acelerado los procesos de intensa movilidad amazónica, mientras que, por otro lado, además ha habido espacios de privación de la movilidad, ligados ambos, a estrategias de reducción, migración, colonización y extracción de la fuerza de trabajo y de los recursos naturales amazónicos, tanto del subsuelo, como del suelo, la fauna y la flora que habitan en los lugares de explotación (Muratorio 1998, 196).

Los pueblos amazónicos fueron cercados por encomenderos, sertanistas, hacendados, militares y negociantes legales e ilegales. Mas los pueblos indígenas lograron reagruparse, batallar, negociar y hallar cierto refugio en espacios paralelos como los territorios indígenas en reservas naturales⁴⁷, las reducciones jesuitas o los vicariatos franciscanos, dominicos, salesianos, carmelitas, josefinos y capuchinos; aunque el costo social de este proteccionismo paternalista ha sido la transculturación sincrética empoderada hasta los siglos XX y XXI (Scott & Whitten 2008, 251). Lo cual no excluye la acción de otras iglesias, creencias y religiones sobre todo desde mediados del s. XX cuando se intensificó la exploración petrolera.

La organización territorial kichwa tuvo un cambio significativo a partir de los años sesenta, cuando los canelos encontraron la posibilidad de migrar hacia el norte y cruzar la cuenca del río Napo por medio de programas y leyes estatales de reforma agraria y colonización. Así llegaron a la actual provincia de Sucumbíos, poblaron su zona central y convivieron con otros pueblos o nacionalidades como los mestizos, afrodescendientes, napo runa, cofanes, sionas y secoyas. A lo cual debemos sumar el rol de la construcción de carreteras como vías de conexión que completarían la asimilación nacional. La cuestión estaría en cómo cambiarían las relaciones de

⁴⁷ En el año 2016 se realizó un estudio bastante detallado, coordinado por Víctor López Acevedo (2016, 10-18), en el texto *Cartografía de las Áreas Nacionales Protegidas y los Territorios Indígenas de la Amazonía ecuatoriana*, sobre el recuento histórico de las categorías que se ha empleado para definir de forma más focalizada la función de los espacios protegidos de reserva natural. Al respecto, en la actualidad se trabaja con el concepto de Áreas Nacionales Protegidas (ANP). Esta conceptualización engloba distintas áreas como bosques protectores, reservas ecológicas, parques nacionales, reservas biológicas, y otros lugares que han podido ser habitados a manera de Territorios Indígenas (TI). En relación con el periodo estudiado en esta tesis, utilizo el término “reservas naturales” y “pueblos indígenas” porque es parte de la construcción político-social que se instauró a partir de 1963 y fueron establecidas mediante Decreto Supremo N.º 818 del 17 de noviembre de 1970. Para mayor referencia acudir al documento citado en el apartado Referencias completas de la presente tesis.

explotación a partir de las reformas agrarias, sobre todo, para el caso de las políticas ejecutadas entre los años 60 y 70.

Pero el pueblo kichwa canelo no fue el único en cruzar el río Napo que separaba los pueblos propiamente de la Baja Amazonía con los andino amazónicos de la Alta Amazonía, ya que otros pueblos también incursionaron hacia el norte de la Amazonía ecuatoriana, mediante la migración forzada por la sequía, el problema del endeudamiento bajo la figura del campesino arrimado y la grave crisis económica por la caída del precio del café que trastocó a una inmensa cantidad de pueblos ecuatorianos empobrecidos desde los años sesenta en varias provincias de Ecuador, una de las problemáticas más destacadas fue la acaecida en la provincia de Loja (Ramón 1992, 12).

Es preciso considerar que entre los pueblos afectados por el declive de la economía también estuvieron los pueblos shuar quienes fueron desplazados hacia otros lugares de la Amazonía que estaban ocupados por otros pobladores correspondientes a los pueblos waorani, achuar, zapara y antiguos colonos de la región andina como los pueblos salasaca, saraguro y mestizos de toda la Sierra. Además, varias olas migratorias de la Costa también llegaron a la Amazonía desde Manabí con la misión de acceder a tierras propias y salir de las haciendas que recibieron el impacto de la recesión económica nacional.

Para la historiografía tradicional-funcionalista, la vinculación entre los pueblos andinos y amazónicos como los omaguas, paltas o yumbos fue en apariencia meramente económica o nula, aunque muchas de sus tradiciones e historias preincaicas los distinguían como pueblos que contribuyeron de mejor manera a la integración Costa, Sierra y Amazonía; de ahí que el encuentro de una gran diversidad de pueblos de las tres regiones del país desde la segunda mitad del siglo XX ha perdurado y se han reconfigurado en lo que hoy es Nueva Loja, como parte de la etnogénesis migratoria general que no se ha agotado hacia las ciudades capitales de Ecuador.

Uno de los ejemplos de esta integración es la recreación de espacios para la subsistencia, pues a la llegada de los primeros colonos el Estado planeó una serie de dinámicas vinculadas a la convivencia entre los pueblos kichwas y demás indígenas que ya habitaban dicha zona. En ese momento de los años sesenta y setenta, el pacto generado por autoridades de turno como el IERAC incluía el apoyo de las familias kichwas para alimentar a la población colona y a la fuerza de trabajo que acompañaba a las compañías petroleras en las orillas del río Aguarico. Esta

práctica todavía se la puede visualizar en los mercados de la ciudad, en los cuales los pobladores de Nueva Loja se abastecen de productos y animales traídos de las comunidades, montes y *chagras* indígenas (Massa & Terán 2017). Las *chagras* son sistemas de producción que requieren de un terreno para instalar una finca o casa temporal para estadía y depósito de herramientas, agua permanente de arroyos y amplia variedad de plantas, árboles frutales y árboles maderables (nota de campo, comuna Pastaza, 2021).

Entonces, se tiene que analizar la intencionalidad de las acciones tomadas por el IERAC y las repercusiones del manejo administrativo de la Amazonía, aun así, la Amazonía norte fue una de las pioneras en establecer conexiones concretas y jurídicas entre poblados y jurisdicciones gubernamentales, tomando en cuenta que muchos territorios se conformaron a la par de las campañas de colonización. Mientras que, los pueblos que ya habitaban esta zona quedaron en una situación de irremediable adaptación de las condiciones impuestas por el Estado, tal es el caso de los pueblos ai' cofán, siona y secoya. Sin embargo, las posibilidades, oportunidades y beneficios de convivir en relativa paz y estabilidad económica pesaron más que los conflictos interétnicos e interpoblacionales que empataban con antiguos procesos de segregación nacional.

En los últimos cincuenta años del siglo XX se puede notar que triunfó la opción por la relación multicultural de hecho y derecho. Esta decisión tuvo una serie de resultados identitarios que aún están en proceso de reinención y apropiación a partir de particularidades que podrían formar parte de una memoria colectiva autoidentificada. El tránsito del pueblo kichwa canelo y la apropiación cotidiana de las ciudades, centros poblados y comunas ha permitido que la cultura kichwa amazónica conviva en ciertos espacios diversos e intente penetrar en lugares que al parecer carecían de mecanismos de integración regional indígena.

Uno de los problemas que debieron resolver los pueblos fue la unidad amazónica en las grandes movilizaciones del siglo XX. En esto se incluyen: la creación de la Federación de Organizaciones de la Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos Ecuador (FONAKISE) en 1978, las asambleas biprovinciales entre Sucumbíos y Napo a finales de los años ochenta que derivaron en fuertes choques con las autoridades nacionales, a la postre, se consideraría de gran importancia organizativa la consolidación política de los pueblos kichwas amazónicos en la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Amazonía (CONFENIAE) y de Ecuador (CONAIE) en los años noventa. Además, a nivel comunitario los propios pueblos kichwas amazónicos han

resuelto continuos casos de brujería o malos entendidos entre socios de las comunas. Las discusiones han estado enfocadas principalmente en su permanencia territorial, si se toma en cuenta la constante movilidad de diversos pueblos por la Amazonía norte, los cuales han recibido mayor apoyo gubernamental para su establecimiento.

Sin embargo, así como la migración ha tenido sus efectos y externalidades en las comunidades indígenas, los procesos de movilidad han repercutido en gran parte del territorio amazónico. Según Pichón (1997), quien ha sistematizado las características de familias y patrones de uso de tierra en la región amazónica norte de Ecuador, es común para los colonos generar un sistema de producción caracterizado por el uso intensivo de mano de obra intrafamiliar, tecnologías agrícolas simples, sobreexplotación de la tierra apoyada por la incorporación continua de nuevas fronteras agrícolas y la escasa consideración para la protección a largo plazo de los recursos naturales (Pichón 1997 en Jarrín, Tapia & Zamora 2016, 34-35). Elementos que en su conjunto han procurado la generalización del problema ambiental en la Amazonía, lo cual se podría integrar a los debates sobre continuidad y cambio en los patrones de poblamiento en el siglo XX.

Para la región amazónica de Ecuador, Macdonald (1984) y Bilsborrow et al. (2004) sugieren que la deforestación, la transformación de la frontera de los bosques y la inserción de la ganadería en períodos recientes (al menos en el siglo XX) ha implicado la declinación en la sostenibilidad de la agricultura como modo de vida, la fragmentación de tierras cultivables, el deterioro de suelos por mal manejo, una mayor presión sobre los recursos disponibles, la expansión de la red de carreteras y una mayor interconexión entre las ciudades y el campo. Así como también una transformación de la identidad familiar y de los ciclos de vida en personas, animales, bosques y plantas (Jarrín, Tapia & Zamora 2016, 35). Todo esto ha influido enormemente en las prácticas de resistencia, reproducción social y adaptación.

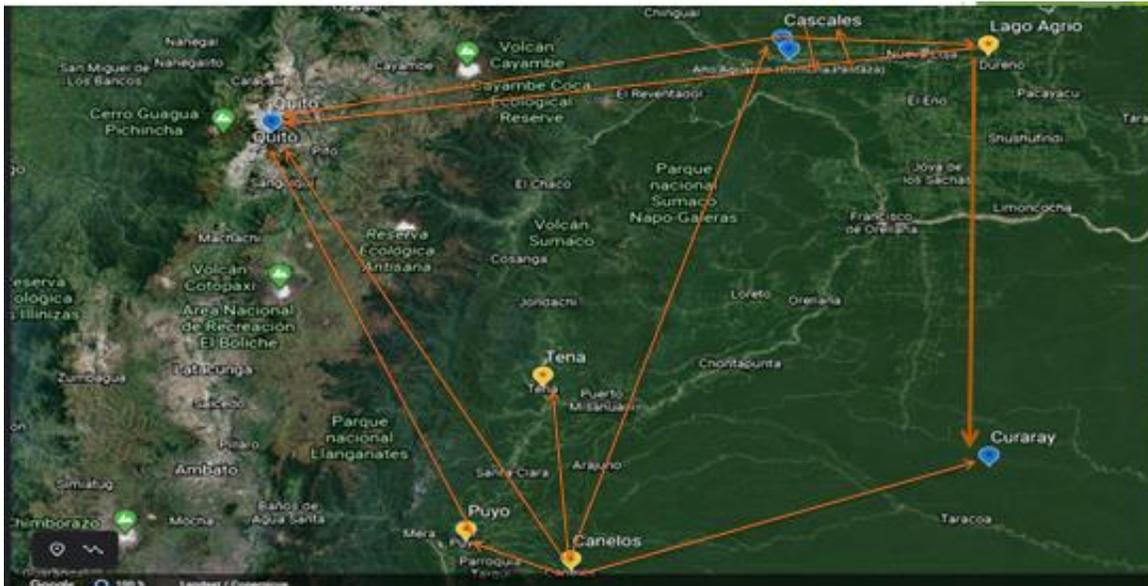
4.2. Etnogénesis y migraciones kichwas amazónicas 1963-1979

La etnogénesis en situación migratoria que he venido analizando está visualizada en procesos de: 1) movilidad humana y material hacia y desde la Amazonía (Oberem 1971); 2) cambios culturales en las prácticas intercomunitarias (Reeve 1988); y 3) identificaciones colectivas endógenas más allá de ciertas dualidades territorializadas y planteadas en los siglos XIX y XX (Muratorio 1998). Todo esto, en relación con la continuidad de la estructura cultural migratoria

amazónica (Góes & Heckenberger 2009) y a la coyuntura de modernización nacional ocurrida entre los años sesenta y setenta (Whitten 1980), época en la cual inicia el boom de la explotación petrolera en la Amazonía ecuatoriana y se plantea el cambio, acaso irremediable, del modo de vida kichwa.

La situación migratoria del pueblo kichwa canelo en la década de los años sesenta y setenta conlleva la identificación de varias rutas y zonas de influencia kichwa amazónica en el centro-norte de la Amazonía ecuatoriana. La primera ruta es la que corresponde al flujo migratorio entre Canelos y el valle del Curaray activada a principios del siglo XX por la explotación cauchera. “A este sector se añade un vértice de transculturación entre el Curaray, Limoncocha y Sushufindi, la cual surge tras la debacle del caucho y la migración hacia las trochas de exploración petrolera, ubicadas en zona *auca* o mejor dicho waorani” (Muratorio 1998, 197-198; 227-230). La segunda ruta es la pertinente a la zona Canelos-Puyo, que es determinante para la planificada consolidación del Puyo como eje de los proyectos desarrollistas aupados por las tres dictaduras militares entre los años sesenta y setenta. La tercera ruta es la que surge entre Canelos-Tena que permite la extensión de los lazos parentales y territoriales entre kichwas amazónicos canelos, puyo runa, y napo runa. Y la cuarta ruta es la que se extiende entre Canelos y el eje Cascales-Santa Cecilia-Lago Agrio en el sector del Alto Aguarico (Taylor 1988; Whitten 1981).

Ilustración 4.1. Rutas y zonas de influencia migratoria del pueblo kichwa canelo en la Amazonía centro-norte del siglo XX: polígonos “purina”



Fuentes: Elaboración propia realizada en base a mi diario de campo, año 2021, y a las siguientes revistas: 1) Revista América Indígena. 1980. “Etnocidio ecuatoriano y etnogénesis indígena: La resurgencia amazónica ante el colonialismo andino”. México D.F.; y 2) Revista Vistazo. 1969. “Nace un imperio en el corazón de la selva”, Número 150. Quito.

En la ilustración se observa con claridad las rutas migratorias del pueblo kichwa canelo, igualmente, es posible visualizar y trazar zonas o triangulaciones de espacios en los cuales ha habido presencia e influencia kichwa en el centro-norte de la actual Amazonía ecuatoriana. Para los años sesenta la zona de mayor alcance territorial kichwa amazónico está entre Canelos, Puyo y Tena. En cambio, desde los años setenta la segunda zona de mayor alcance territorial kichwa es la que hay entre Cascales, Lago Agrio y Quito. Mientras tanto, la ciudad de Quito se mantuvo como el mayor referente organizativo-institucional de la colonización amazónica, debido al direccionamiento centralizado y planificador de la política pública nacional entre 1963 y 1979. Es en igual sentido que la agencia de las misiones religiosas fue coprotagonista para la creación de las nuevas comunidades, pueblos y ciudades en el contexto de la colonización, reforma agraria y explotación petrolera de los años sesenta y setenta. En este sentido, establezco cuatro corredores misioneros principales en el centro-norte de la Amazonía ecuatoriana. El primero, en el Vicariato de San Miguel de Sucumbíos, administrado por los carmelitas descalzos, es el corredor Santa Bárbara-Lago Agrio-Puerto El Carmen. El segundo en el Vicariato del Napo es el corredor de los josefinos Baeza-Archidona-Tena, junto al corredor Narupa-Cotundo-Loreto. El

tercero en el Vicariato de Aguarico es el correspondiente a los misioneros capuchinos entre El Coca-Limoncocha-Nuevo Rocafuerte. Y el cuarto en el Vicariato del Puyo es el corredor de los dominicos entre Puyo-Canelos-Sarayacu en el sector del río Bobonaza (García 1985).

En relación con la concesión y establecimiento de los bloques petroleros, preciso graficar un conjunto de campos o yacimientos petrolíferos pertenecientes a las compañías Texaco-Gulf, World Ventures, Anglo Ecuatorian Oilfields, Superior, Ecuatoriana de Petróleos, Petrolera del Pacífico, Schlumberger y Minera del Napo. Entre estas ocho compañías, algunas de ellas subsidiarias de la Texaco-Gulf, se repartieron cuatro millones de hectáreas, correspondientes a la totalidad de la capacidad petrolera de Ecuador para aquella época, si exceptuamos las reservas naturales establecidas desde los años sesenta, las cuales están asentadas en los siguientes seis sectores, ubicados en las periferias de los campos agropecuarios, maderables, petroleros y mineros; y las nuevas ciudades satélite. Las reservas naturales más amplias y consolidadas en la zona centro-norte amazónica son: 1) Cofán-Bermejo; 2) Cayambe-Coca y Sumaco Napo-Galeras; 3) Cuyabeno; 4) Yasuní; 5) Cordillera del Cóndor; y 6) Llanganates.⁴⁸

⁴⁸ Revista Vistazo Número 143. “Todo el Ecuador repartido a los buscadores de petróleo”. Quito, abril de 1969.

Ilustración 4.2. Corredores misioneros, compañías petroleras y reservas naturales en la Amazonía centro-norte de Ecuador siglo XX

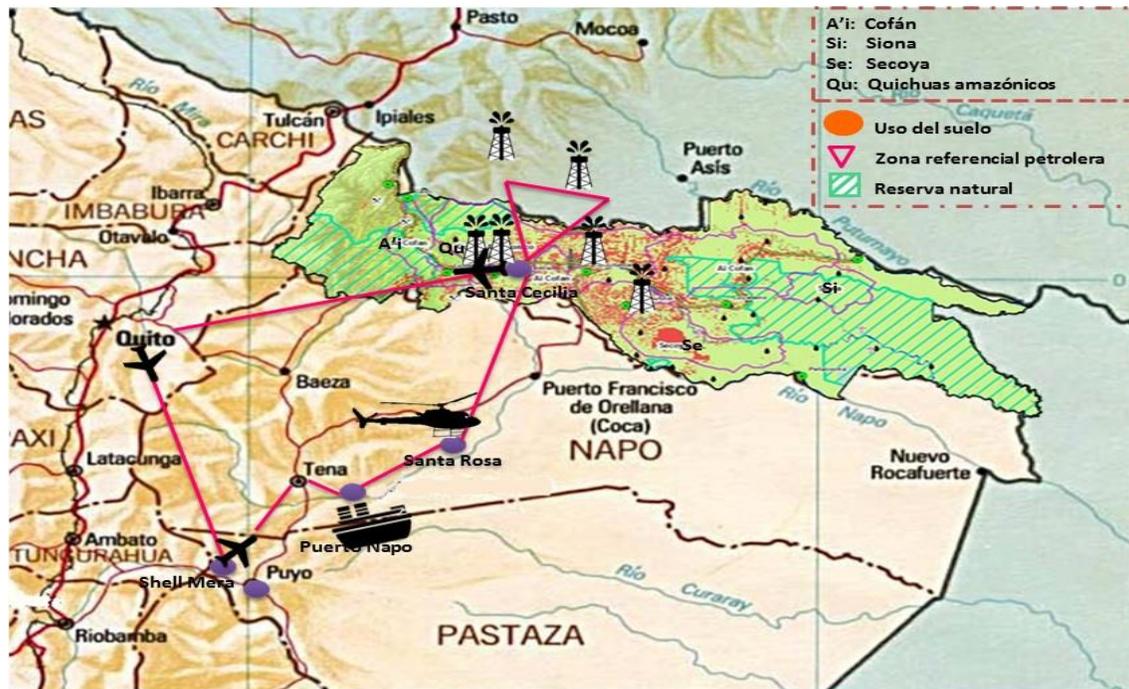


Fuentes: Elaboración propia a manera de montaje, basado en: 1) Revista Vistazo Número 142. “Asalto al petróleo”. Quito, marzo 1969; y 2) Revista Vistazo Número 137. “Hasta el momento... un equilibrio moderado entre las fuerzas decidoras y disuasivas”. Quito, octubre de 1968.

Es evidente el influjo misionero en relación con los primeros sitios de explotación petrolera y al establecimiento de reservas naturales. En el montaje, se puede observar que los principales corredores misioneros, atravesaron tanto las reservas naturales como los lugares destinados a la producción en general, no sólo petroleros, sino destinados a la colonización intensiva, para este caso en la Amazonía centro-norte y principalmente en Sucumbíos.

Ciertamente, como parte de la planificación nacional, los pueblos indígenas que ya poblaban las zonas de influencia migratoria, colonización, reforma agraria y explotación de la naturaleza, fueron relegadas a la ocupación de las reservas naturales, para que, según la visión nacionalista de la época, “los nativos” no interfirieran con los programas de desarrollo, mestizaje y homogenización cultural del estado liberal (Whitten 1980, 540). Tal cual se puede ver en la siguiente ilustración, desde las administraciones gubernamentales, en la programación estatal sea en la extracción petrolera como en la ampliación de la frontera agrícola, ganadera, maderable y minera para el norte de la Amazonía se esperaba la participación de kichwas amazónicos, cofanes, sionas y secoyas a más de los pueblos colonos mestizos, kichwas de la Sierra y jornaleros de la Costa.

Ilustración 4.3. Ubicación de los pueblos indígenas, las reservas y los recursos naturales en la provincia de Sucumbíos



Fuentes: 1) Secretaría Nacional de Planificación (SENPLADES). 2009. *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013*, “Estrategia Territorial Nacional”. Quito: SENPLADES; y 2) Revista Vistazo Número 150. “Hacia el país del tigre con T de turismo”. Quito, noviembre de 1969.

En el gráfico se observa que en Sucumbíos los pueblos kichwas amazónicos, denominados quichuas en la época estudiada, se ubicaron por fuera de las reservas naturales, mientras el pueblo siona solo estableció sus límites territoriales dentro de las reservas, y en cambio, los pueblos secoya y cofán por dentro y fuera de las reservas. Por un lado, los espacios que no están dentro de las reservas fueron consignados a los campos mineros y petroleros, y por otro lado están los campos agropecuarios y madereros, también por fuera de las reservas que fueron destinados al usufructo colono (indígena y mestizo). Esto se ve en la planificación del uso del suelo, de la ubicación de los pueblos indígenas y del establecimiento de todos los campos ya mencionados. Sin embargo, esta planificación podría contradecirse con la ampliación de la frontera productiva en general, porque se redujo la extensión de las zonas intangibles. Esto por efecto del proceso de colonización intensiva, sobre todo en el sector amazónico norte.

Norman Whitten Jr. (1980), en sus primeros años de investigación, estableció que el extractivismo petrolero en conjunción con la intensiva colonización de la Amazonía ecuatoriana,

derivó en procesos combinados de “etnocidio” y etnogénesis. El “etnocidio” se habría producido por la continuidad de estructuras de explotación, reducción y desaparición de ciertas identidades culturales; y la etnogénesis surgió en los cambios suscitados por la interpenetración estatal-comunitaria, al respecto de la administración de la Amazonía y de la emergente territorialidad amazónica, cuya prioridad ha sido redefinir cada uno de los territorios, con una etnogénesis en plena constitución. En parte por el proceso de etnocidio, y en otra parte, por las nuevas formas de habitabilidad y movilidad, la etnogénesis de los canelos fue sustentada en los modos kichwas de deambular y despertar (Whitten 1980, 531-533). Esto se explica interpretando los conceptos de “interfaz cultural” y de “resurrección”.

Al proceso combinado de etnocidio y etnogénesis, Whitten (1980) incorporó la categoría “interfaz cultural”, ya que la transformación suscitada por la interacción cultural no representó la caída absoluta de los patrones culturales ya estructurados, y, es más, fueron puestos al servicio de una migración originada en varios puntos del país, uno de estos lugares es la parroquia Canelos.

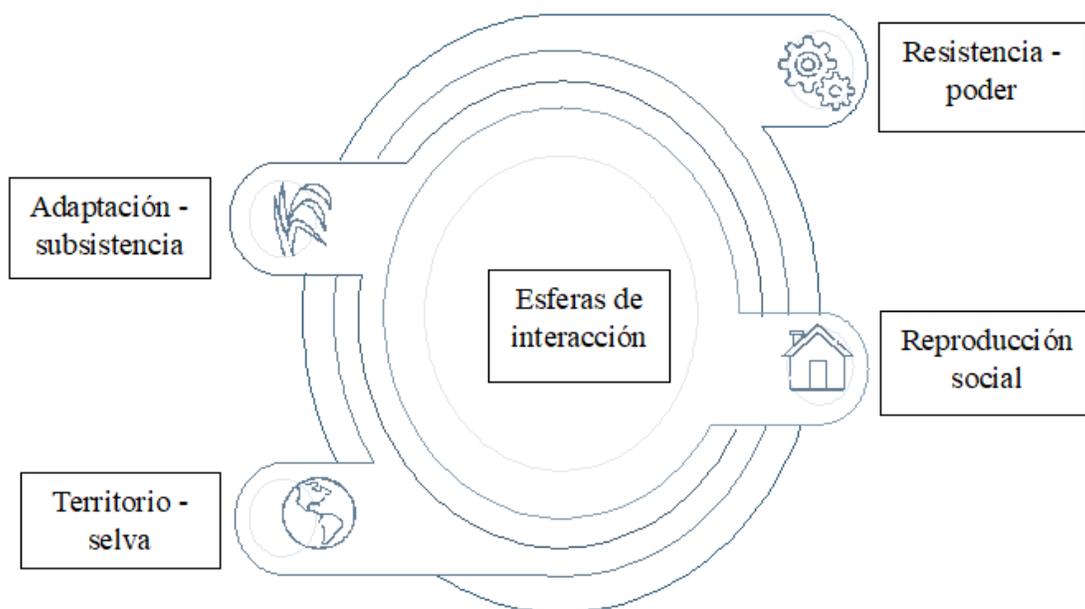
El origen contemporáneo del pueblo kichwa canelo asentado en la comuna Pastaza o Iscai Cocha en el Alto Aguarico o Cascales es la parroquia Canelos en la provincia de Pastaza. En la provincia de Pastaza, la cosmovisión del pueblo kichwa canelo ha estado vinculada estrechamente a la “resurrección” de poblaciones lo cual invita a pensar en varios aspectos: El primero es la relación ontológica entre el ser humano y el territorio. El segundo aspecto está en la influencia de las misiones religiosas en la adopción de conceptos de vida y de lenguajes, para comunicar ideas muy amplias que puedan acoger los principios de la estructura cultural. Y el tercer aspecto se halla en las condiciones materiales para viabilizar la resurrección que en términos kichwas podría ligarse al animismo. En el sentido de una resurrección-metamorfosis, en la que se toma el aspecto de seres visibles e invisibles de la naturaleza, tanto de quienes están como de quienes alguna vez estuvieron en este mundo, pero con formas diferentes a las humanas.

Ante esto, Whitten (1980) muestra la continuidad cultural de la existencia kichwa amazónica en la interacción de los hombres kichwas con los árboles y los hongos, y de las mujeres kichwas con la cerámica y la *chagra*. Mientras coexistan los seres humanos con los elementos culturales mencionados, el estilo de vida kichwa se reproduce para confrontar posibles eventualidades y coacciones (Whitten 1980, 533). La cuestión está en el mantenimiento del *ayllu* (familia), la *wasi*

(casa), la *llagta* (territorio), el *yaku* (agua), la *allpa* (suelo), la *sacha* (selva) y el *shamán* (curandero) como las condicionantes mínimas para la subsistencia.

En una primera esfera, el *ayllu* y la *wasi* son el núcleo de la cultura kichwa amazónica, aquí se dan los momentos de reproducción social. Luego, en una segunda esfera está la *chagra* que permite la adaptación a los espacios amazónicos y no amazónicos. Aparte de asegurar la subsistencia también se considera la inclusión al mercado de bienes y servicios. En una tercera esfera se halla la *llagta* a manera de territorio en el cual sobresalen la *sacha*, la *allpa* y el *yaku*. Finalmente, los procesos de resistencia se dan en la interacción producida por los kichwas en tanto sujetos históricos. En esta esfera los kichwas ejercen funciones de: autoridad como presidentes de la comuna y comuneros asociados; interlocución con funcionarios de diversas instituciones públicas, privadas y del tercer sector (iglesias y organizaciones no gubernamentales); y, vinculación shamánica animista a través del *shamán*.

Ilustración 4.4. Esferas de interacción en la cultura kichwa amazónica



Fuente: Elaboración propia evidenciada en mi diario de campo, 2021.

Ilustración 4.5. Reproducción social, la casa o wasi en la comuna Pastaza



Fuente: Fotografía propia realizada en la comuna Pastaza, 2021.

El centro de la vida comunal kichwa está en el *ayllu*. A partir de la formación del *ayllu* se concibe el mundo material kichwa en la *wasi*, que es el espacio en el cual viven las familias e interactúan permanentemente con otras familias, las cuales están emparentadas entre sí. Así, distintas familias kichwas crean lazos de parentesco y colaboran entre sí. Alrededor del centro poblado está el espacio de la *chagra*, donde se obtiene todo lo necesario para vivir, sea para uso inmediato como los alimentos, la leña y la madera, como para el intercambio de yuca, plátano y otros cultivos de corto o mediano plazo. La *chagra* es el lugar intermedio por el que transita el *ayllu*. Después se halla la *sacha* que, en términos generales, debe ser conservada de forma orgánica (u organizada de manera normativa). Justamente, en el territorio donde se hallan el *yaku*, la *allpa* y la *sacha*, los cuidados se extreman al máximo para conservar los lugares destinados a la cacería, pesca y recolección. Toda la relación entre lo humano y lo no humano se mimetiza a través del *shamán*, aunque no esté personalizada en un individuo específico de la comunidad y esté más bien en el imaginario comunitario. Así, la opinión autorizada y las decisiones comunitarias sobre la tríada agua, tierra y selva están asentadas entre lo que establezcan las siguientes cuatro figuras: *shamán* (presente y ausente porque transitaría del ámbito ritual al dirigenial mediante el

liderazgo indígena), presidente de la comuna, comuneros asociados, y funcionarios del Estado en sus formas corporativas públicas y privadas (nota de campo, comuna Pastaza, 2021).

En base a lo anterior, la subsistencia para los pueblos kichwas también significa plenitud. Vicente Vargas (entrevista, comuna Pastaza, 2021) y Leonardo Guatatuca (entrevista, comuna Pastaza, 2021), ambos líderes indígenas kichwas de la comuna Pastaza, enfatizan y coinciden en que el valor de las cosas primero pasa por un aprecio que se da desde la relación parental y luego pasa o se traduce a un valor comercial. Es decir, en escala de importancia y prioridad están las cosas que llegan o se colectan entre personas de una misma familia y de otras familias de la comunidad. Después, los pueblos kichwas entran en la lógica comercial al vender y comprar productos por fuera de la comunidad, si se considera que las relaciones extracomunitarias han estado marcadas por otro tipo de condicionantes históricas muchas de ellas conflictivas (entrevista a Natalia Guatatuca, comuna Pastaza, 2021). En este caso particular, la conflictividad generadora de espacios vitales recae sobre la resistencia, reproducción social y la adaptación, sin contar con una figura mediadora como el *shamán*, la cual pueda transmitir el sentido de la relacionalidad entre los seres humanos, y entre humanos con no humanos. Este vacío se coteja con la autoridad de líderes comunitarios, organizativos e institucionales.

El influjo misionero también interpuso sus propias condiciones para la continuidad y la subsistencia cultural de los pueblos kichwas. Esta condición ha estado marcada por la dualidad *sacha runa* y *alli runa*, es decir, “salvajes” y “civilizados”. Es preciso mencionar que la relación entre kichwas y shuar (“yumbos” y “jíbaros”), no constataba sólo una diferenciación entre los indios “salvajes” de la selva (como “jíbaros”) y los “indios civilizados” de la región oriental (como kichwas), sino que, entre los propios kichwas, quienes estaban permanentemente involucrados con los pueblos o centros shuar, había “salvajes” y “civilizados”. Esto situaba al Oriente como un espacio de confrontación entre el modo de vida selvático, las zonas de refugio manejadas por las misiones y las nuevas ciudades que concentrarían la influencia del estado y las petroleras.

En el panorama de las influencias misioneras, entre las órdenes religiosas hubo una mayor necesidad de desarrollar su labor de “acompañamiento pastoral”, signada por la renovación católica situada en el contexto del Concilio Vaticano II. Esta renovación adoptada por la mayoría de obispos de la Amazonía, significaría la radicalización de la hegemonía a través del diálogo y la

intermediación de conflictos, en lugar de la dominación violenta y el disciplinamiento agresivo con el cual se dio el ingreso de las misiones antes y al inicio del siglo XX. Aun así, en Ecuador la secularización de la Amazonía a partir del impulso de las reformas liberales posteriores a la Revolución Liberal, no tuvo los resultados esperados sino hasta los años sesenta y setenta. Sin embargo, las colonizaciones y migraciones ya estaban impregnadas de la fuerza del Estado que manejaba múltiples distinciones y agencias (misioneras, institucionales, empresariales y organizativas).

En el proceso de secularización, la génesis de la emergente inteligibilidad blanco-mestiza implicó categorías como la de *alama* que era distinta al *alaj* (en el mismo sentido de dualidad civilizado distinto a salvaje). El uso de las figuras organizativas de los varayos o *varayuc*, como representantes intermediarios de las comunidades ante las otras organizaciones e instituciones públicas y privadas, también cumplían con el ordenamiento que debía establecer la misión, lo cual mantenía la incorporación del cristianismo en las prácticas rituales, así como el establecimiento de rangos y jerarquías para establecer intermediarios individuales.

Las acciones del clero establecieron los nodos críticos para la avanzada estatal en sus intenciones de expansión y dominio de las fronteras amazónicas. Los programas del Estado llegaron a través de la modernización burocrática, la presencia de las dictaduras militares y la transformación de las culturas nativas (Whitten 1980, 536-538). Entre las dictaduras militares, la más representativa fue la del general Guillermo Rodríguez Lara, quien en sus intervenciones públicas enfatizaba en que no hay más problema indígena, pues todos nos volvemos blancos al aceptar las metas de la cultura nacional, lo cual significaba la homogenización cultural y el fortalecimiento de centralidades blanco-mestizas como la ciudad del Puyo. En este sentido, la misión católica de Canelos también debió desplazar su centro administrativo al Vicariato Apostólico del Puyo para seguir con la transformación de salvajes *alaj* en funcionales *alamas*.

El término *alama* implicaba que los indios sean “hermanos” de los colonos mestizos, y es en este punto, que gran parte de misioneros y voluntarios adoptaron la situación de colonos, y más allá de considerarse intérpretes de los indios, participaban en las acciones “problemáticas” que surgían entre indígenas y colonos mestizos, unos a favor y otros en contra. En un principio, la idea de las misiones de respaldar el derecho de propiedad colectiva indígena, con el tiempo se interpuso al derecho de propiedad privada que podrían adquirir otros migrantes que llegaban a la

región del Oriente, también denominada Amazonía. Uno de estos casos sucedió en el sector La Isla, en la periferia del Puyo, aquí los migrantes colonos empobrecidos, “invadieron” territorio indígena y debieron disputarse aquellas tierras (Whitten 1980, 539).

Entonces, para evitar el caos administrativo y la violencia interétnica, en la cual participaron kichwas, “blancos pobres”, “blancos acaudalados”, misioneros dominicos, funcionarios públicos e incluso grupos shuar que vieron una oportunidad de ocupación frente a la debilidad de los “blancos pobres”, el gobierno nacional propuso mantener el control territorial. Entonces se reunieron las autoridades de gobierno representadas por el gobernador, del clero representadas por el obispo y de las comunidades kichwas representadas por los shamanes, quienes por unanimidad convinieron en la expulsión de los “blancos pobres” y la permanencia de los colonos “blancos acaudalados”, dueños de propiedades, negocios comerciales y cargos públicos (Whitten 1980, 541-543). Sin embargo, la preocupación por el retiro de la mano de obra barata que representaban los colonos expulsados mantuvo las tensiones interétnicas en el Puyo.

La fuerza de trabajo directa que pertenecía al régimen hacendatario, principalmente, se establecía entre indígenas y hacendados, en esta misma estructura del trabajo también participaban colonos mestizos que ocupaban cargos intermedios como capataces. Pero, ante la transformación de la dinámica territorial amazónica, los indígenas empiezan a formar parte de la fuerza de trabajo asalariado, dentro de lo cual emergen una serie de discusiones y conflictos por la precariedad salarial. En este sentido, los pueblos kichwas organizados en base a las exigencias de los cambios políticos acaecidos durante el siglo XX impidieron la continuidad de la explotación laboral y abandonaron la relación laboral con las haciendas. Frente a este panorama, los hacendados pasaron a la administración de los programas estatales y establecieron líneas de suministro laboral al conceder cierta autonomía indígena a cambio de empleo y alimentos.

La Isla, en el Puyo, representaba la permanencia de varios elementos culturales que permitieron la continuidad del mercado interno en el centro de la Amazonía ecuatoriana. Por un lado, los indígenas kichwas hicieron que prevalezca la necesidad de mantener un lugar de *várzea* transitable para el intercambio comercial no solo entre kichwas sino también interétnico o interpoblacional en relación con los colonos asentados en la zona. De hecho, hasta la actualidad, ya avanzado el siglo XXI, el sector de La Isla pese a no contar con servicios públicos adecuados como el resto de los sectores ubicados en la ciudad del Puyo, en sus inmediaciones, anexa el

mercado libre de la ciudad con el Puyo y los poblados contiguos. Las relaciones de trabajo, producción y comercio seguían la estructura cultural de los pueblos amazónicos, quienes en sus prácticas distinguen la necesidad de consolidar espacios de *várzea* y *terra firme*.

Como consecuencia inmediata de la consolidación de espacios multifuncionales, la *várzea* proveía productos alimenticios de manera constante para el comercio, al contrario de la *terra firme* que proveía de *chagras* a las comunidades, las cuales debían canalizar por sí mismas el agua sedimentada y el agua para consumo, lo que implicaba situaciones distintas pero complementarias, la cuestión principal para el gobierno de turno, recaía en el mantenimiento de una organización estamental o corporativa que pueda disolver las conflictividades entre culturas y entre castas que debían convivir en los mismos espacios o en lugares muy próximos. En este sentido, la estrategia nacional fue orientada hacia la ideología del mestizaje.

El paradigma liberal de los años 60 y 70 veía la concreción del proyecto de Revolución Liberal de 1895 liderado por el general Eloy Alfaro, mediante el impulso “revolucionario” de la dictadura militar encabezada por el general Rodríguez Lara setenta y siete años después, en el cual, se sobrepasaba la diferenciación tradicional-funcionalista entre salvajes y civilizados, para implementar o fortalecer la distinción entre castas y clases dentro de las comunidades, pueblos y ciudades. El valor del trabajo, producción y comercio fueron determinantes para la clasificación poblacional por cantones y el paralelo establecimiento de actividades comerciales locales.

De esta forma, las resoluciones nacionales no se quedaban sólo en la organización territorial del Oriente, sino que pasaba a desactivar los conflictos entre liberales, conservadores y radicales, los cuales pasaban a un segundo plano, pues la incorporación al desarrollismo estaba en un momento clave, no únicamente en Ecuador sino también en toda América Latina. La posibilidad de acceder al progreso estaba al alcance de los países que recién pasaron por la crisis severa de la caída en el precio del café y de la materia prima agrícola, y la solución estaría en la “Alianza para el Progreso”, en la industrialización y en detener el avance del socialismo, éstas eran las consignas desarrollistas de los Estados Unidos de América.

Para esto, la inversión extranjera apareció como la “salvadora” de los pueblos, bajo el auspicio de la Agencia para el Desarrollo de Estados Unidos (USAID), el Cuerpo de Paz de la Organización de Naciones Unidas (ONU), los gobiernos militares, el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria

y Colonización (IERAC), el Ministerio de Previsión Social y las misiones religiosas. Una de sus primeras tareas fue el impulso del cambio cultural y orgánico de comunidades a parroquias, justamente para organizar la operación de los campos petroleros en lugares que impidan la ocupación “invasiva” de grupos colonos (Whitten 1980, 546).

En esta línea, la Iglesia Católica formó Comunidades Eclesiales de Base (CEB) que debían empatar con las comunidades indígenas y las cooperativas colonas, para consignar jurisdicciones parroquiales cuya capacidad administrativa permita la ejecución fiscomisional de escuelas, colegios, centros médicos y hospitales técnicamente muy limitados, sin la capacidad de ofrecer cuidados intensivos ni procedimientos médicos de alto riesgo. Tampoco se incluían servicios básicos integrales de luz eléctrica, alcantarillado ni agua potable.

Para Whitten (1980), las políticas públicas de los años 60 y 70 orientadas por la Junta Nacional de Planificación (JUNAPLA) incluyeron ciertas líneas básicas: obligatoriedad del idioma español, proselitismo católico y protestante, cursos de organización social familiar hacia la competencia y la cooperación, y el confinamiento nativo en tierras erosionadas sin apoyo alguno. La adaptación de los pueblos kichwas es un residuo del etnocidio, ya que se mantiene la condición tradicional-funcionalista de los salvajes que enfrentaron la adaptación tecnológica de su propio ambiente, pues el mestizaje que ha buscado la integración nacional ha considerado “repugnante” vivir en la selva, porque eso es de animales, es inferior y debe transformarse. En cambio, la etnogénesis o adaptabilidad post etnocidio se visualiza en la cosmovisión kichwa que permanece mientras el sujeto mestizo aun no logre adaptarse a la selva (Whitten 1980, 552-556).

La propia cultura del mestizaje fue la que puso en la escena política nacional de los años sesenta y setenta una serie de discusiones sobre el carácter binario-funcionalista de la relación entre los amazónicos y el resto de ecuatorianos. Así se debatió en el Congreso Nacional, cuál era la pertinencia del usufructo de la Amazonía, no sólo de los campos petroleros, sino también de la selva primaria. Pues el conservacionismo de la época entremezclaba el cuidado de la selva con la facultad estatal de establecer tierras “vírgenes” para la realización de circuitos turísticos para realizar safaris⁴⁹. Mientras tanto, como parte de los debates, también aparecieron acusaciones por negocios irregulares en la repartición de tierras. De esta manera, la preocupación por la selva al

⁴⁹ Revista Vistazo Número 143. “El Oriente la tierra prometida”. Quito, 1 de abril de 1969.

nivel de la opinión pública siguió la línea del acaparamiento territorial, sea cual fuere el punto de vista que entrara en discusión en el ámbito legislativo. Al final, la dictadura militar lo dirimió.

La dictadura militar presidida por Rodríguez Lara entre 1972 y 1976, definió a todo el territorio ecuatoriano como bien público, con la posibilidad de revisar, confirmar y afianzar las concesiones en general, sobre todo, los contratos petroleros efectuados en los años sesenta. El boom de la creación de cuarteles en toda la Amazonía fue una de las políticas públicas de disciplinamiento y control poblacional más enérgicas del siglo XX. La colonización, reforma agraria y explotación petrolera, vendrían seguidas del acuartelamiento de los pobladores indígenas masculinos, con la idea de la “formación de los mejores guerreros del Ecuador” al apelar a la imagen de una cultura guerrera amazónica, activada para lograr una consolidación militar que permita resguardar las fronteras nacionales y lograr una salida soberana al río Amazonas, según reza el discurso inicial del mandato de Rodríguez Lara en 1972.⁵⁰

Ya en la práctica del segundo gobierno dictatorial de los años 60 y 70, Rodríguez Lara formó parte de las últimas fases de la Alianza para el Progreso, lo cual supuso el relajamiento de las tensiones por el establecimiento de las fronteras nacionales en América Latina. Más bien, el leve fortalecimiento de las capacidades militares ecuatorianas se veía en el no retroceso de las tropas ecuatorianas en los conflictos armados de Paquisha en 1981 y del Alto Cenepa en 1995. Ambos conflictos sucedieron después de haber sido disueltas las tres dictaduras militares entre 1966 y 1979, ya en la época denominada por la opinión pública nacional como el “retorno a la democracia”. Ciertamente, el pacto de no agresión entre los países de la región estaba mediado por la relación de los países latinoamericanos con los Estados Unidos de América, que ofrecía desarrollo económico a cambio de lealtades políticas regionales y libre comercio entre estados.

Además, tanto los Estados Unidos de América como el resto de los países desarrollados con mayor influencia en el continente americano, como Gran Bretaña y Francia, para 1972 vieron la oportunidad de enfrentar la crisis del petróleo suscitada en aquel periodo de tiempo a nivel mundial, debido al monopolio petrolero de los pozos ubicados en el Golfo Pérsico. Una forma de regular el precio del crudo fue activar en América Latina la producción petrolera, lo cual, para el

⁵⁰ El discurso inicial del Gral. Guillermo Rodríguez Lara fue realizado quince días después de empezado su mandato. Quito, 1 de marzo de 1972.

año de 1973 constituiría la formación de vínculos inmediatos entre los países industrializados y los países en vías de desarrollo, en el caso de América Latina, se consolidaría el pacto regional orientado por las dictaduras militares para descentrar el acceso internacional al petróleo, crear clase media en América Latina, solventar la crisis fiscal y enriquecer a quienes administraban tanto la función pública como las empresas privadas (Odum 1973).

Así, la geopolítica del poder que gira alrededor del paradigma desarrollista encontró su cabida en la producción intensiva del petróleo, no sólo por las necesidades de hallar fuentes para la elaboración de energía y potenciar las industrias en todo el mundo, sino también para sostener frentes a favor del sistema capitalista, a través del Estado liberal. Caso contrario, la balanza declinaría hacia el estado socialista para un sistema comunista. Ambas propuestas políticas y modos de producción estaban inmersas en una carrera industrial frenética e irresponsable, que produciría profundos efectos ambientales, sobre todo, en la relación ser humano-naturaleza. Y es justamente el impacto en esta relación, al parecer simbiótica, la que mostraría los efectos de la modernización e integración nacional en la nueva composición cultural kichwa de los canelos.

Ilustración 4.6. Etnogénesis migratoria del pueblo kichwa en el siglo XX, ubicación Canelos



Fuente: Toranzo, Rodolfo & Englebert, Víctor. s/a. “Los indios canelos de Ecuador”. Revista Geomundo. Fondo Abya Yala (Girón), Universidad Politécnica Salesiana.

Se puede observar un conjunto de prácticas culturales realizadas por el pueblo kichwa canelo en los años sesenta. Toranzo & Englebert (s/a) describen en sus fotografías las mismas características culturales que estudia Whitten (1980). Entre estas características o elementos culturales está la relación entre el hombre y los árboles, también la relación entre las mujeres y la cerámica. Tanto los hombres como las mujeres comparten el espacio de la selva. Los hombres se preparan para la pesca y cacería, mientras las mujeres recolectan y preparan los alimentos como la *aswa* o chicha. Además, hombre y mujer se mimetizan con la naturaleza al pintarse el cuerpo y usar los tocados de plumas. Así son uno más de la selva pues se parecen a las aves, y en su lugar las aves también se parecen a los seres humanos cuando responden a los silbidos e inician uno de los tantos diálogos entre humanos y no humanos.

Ilustración 4.7. Etnogénesis migratoria del pueblo kichwa en el siglo XX, ubicación Cascales



Fuente: Revista Vistazo Número 141. “El Indio, nadie hace nada por su causa”. Quito, febrero de 1969.

En la imagen se observa la relación entre el pueblo kichwa que salió de Canelos, las misiones religiosas quienes mostraban el lado amable de la colonización, los migrantes de la Sierra y la Costa de Ecuador que llegaron a la Amazonía, y la explotación laboral que alteró la noción del trabajo que había en las haciendas a la del trabajo asalariado para las compañías petroleras y mineras. La adquisición de tierras estaba mediada por la carga de trabajo que podían soportar las comunidades indígenas y mestizas. En términos cuantitativos, la mayor cantidad de tierras fue puesta en propiedad colectiva indígena, pero en términos cualitativos los colonos mestizos se localizaron en pueblos cercanos a los campos petroleros, para establecer comercios destinados a las necesidades de hospedaje, alimentación y transporte. Estas actividades económicas colonas no se activaron por completo de manera inmediata sino después de varios años.

Al revisar las fuentes presentadas en las ilustraciones 4.6. y 4.7. se reconoce la tendencia cultural de la época estudiada para los años sesenta y setenta, la cual gira alrededor de la diferenciación

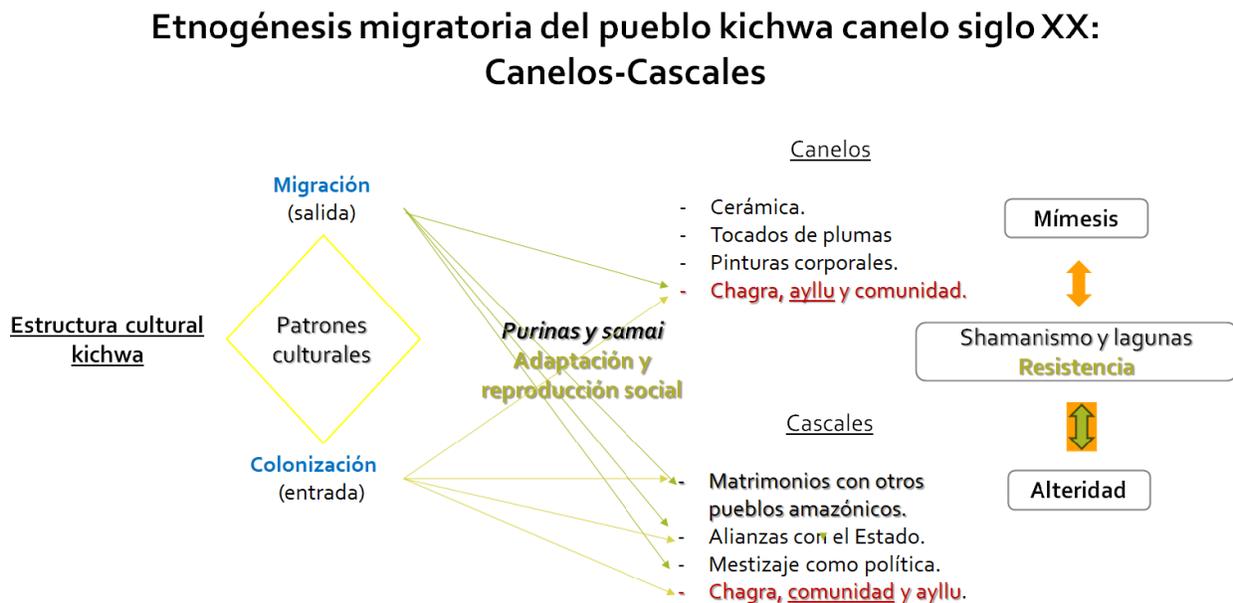
cultural étnica; que, si bien muestra representaciones dualistas del “indio” o del nativo ecológico, quien es parte de un proceso de civilización acelerada por los programas de colonización, reforma agraria y extractivismo petrolero, también es parte de un conjunto de imaginarios que expresan la definición de una estructura cultural permanente. La cuestión es que, por un lado, el cambio cultural para los kichwas canelos en Cascales significaría “etnocidio” porque se extinguieron manifestaciones culturales como el tocado de plumas, las pinturas corporales y la cerámica kichwa de Canelos. Pero, por otro lado, el mismo cambio cultural resignifica la etnogénesis migratoria en el uso de las *chagras* rotativas en una extensión amplia del nuevo territorio cohabitado, lo cual permite la subsistencia y la constancia generacional.

Al dirigir el foco de atención hacia las manifestaciones o elementos culturales de Cascales en las “otras” presencias de los rituales de los pueblos kichwas de Canelos, afirmo que en este caso las prácticas persistieron a los ritos denominativos originados en la provincia de Pastaza. “En la comuna Pastaza no hay rituales para la cacería ni para la religión en términos kichwas de Canelos” (entrevista Leonardo Guatatuca, comuna Pastaza, 2020). En el mes de diciembre no se celebra el Kamari Ista que es la fiesta preparatoria para iniciar el tiempo de la abundancia. Tampoco se emplean las *mukawas* que son cerámicas kichwas para repartir la *aswa* o chicha en los rituales. Igualmente, no se celebra la Lanza Kamari, fiesta de cacería en minga, que es parte del Kamari Ista donde se concluye con la cacería y la recolección de especies y alimentos para toda la comunidad. Aun así, “esto no quiere decir que en Iscai Cocha desaparecieron otras fiestas religiosas y culturales como los bautizos, la toma de chicha y las cacerías decembrinas” (entrevista a Leonardo Guatatuca, líder comunitario, comuna Pastaza, 2021).

Por otra parte, en el caso de las alianzas, pactos y negociaciones con agentes externos a la comunidad kichwa de canelos se visualiza un episodio más del intervencionismo en la Amazonía. La programación estatal llegó a las provincias del Oriente con una planificación específica que ha incluido a más de los programas anteriormente mencionados, una diversidad de proyectos vinculados a la salud, educación, vivienda, producción y trabajo. Sin embargo, estas labores de promoción social abocadas hacia la integración nacional no podrían sostenerse sin las uniones interétnicas vinculadas al matrimonio, al compadrazgo, a la minga y al prestamano, es decir, cualquier labor solo fue posible gracias a la capacidad de reproducción social kichwa. Así se interpreta el pueblo kichwa canelo como parte de su plenitud ontológica como amazónicos.

La relación ontológica indivisible entre los pueblos kichwas y la selva muestra diversidad en las formas de representación. Si bien a la comuna Pastaza no llegaron la cerámica, la danza y la ritualidad animista manifestada en el uso de los tocados de plumas y la pintura corporal; en cambio, sí llegó el *ayllu* y la toma de guayusa antes de salir a la pesca. Igual sucede con la identificación espontánea hacia los silbidos de las aves y de forma orgánica está la protección comunal de las dos lagunas ubicadas en el Alto Aguarico. El resguardo de estas lagunas resulta un significativo de la relación kichwa con su medio ambiente. Los pueblos kichwas comparten con otros seres un mismo mundo desde las situaciones que los atraviesan, por eso las plantas, aves, espíritus, lagunas y shamanes son vistos como órganos revitalizantes del ser amazónico.

Ilustración 4.8. Etnogénesis del pueblo kichwa canelo en el siglo XX, entre Canelos y Cascales



Fuente: Elaboración propia relacionada a la síntesis conceptual realizada en este capítulo.

La gráfica es una síntesis de la estructura cultural analizada para el pueblo kichwa canelo en el siglo XX, en la cual se muestra que la migración y la colonización son patrones culturales de salida y entrada de personas, acciones y otro tipo de imaginarios que de ciertas maneras han sido considerados por el Estado como recursos de producción amazónica. Estos patrones culturales están referenciados por tres postulados de la cosmovisión kichwa amazónica de los canelos en el Alto Aguarico: la resistencia, adaptación y reproducción social. Ambos elementos han sido

fundamentales para entender la transmisión de prácticas y conocimientos entre Canelos y Cascales como es el uso permanente de la *chagra* rotativa. Ciertamente, dichos elementos podrían ser considerados pertinentes para analizar el cambio a partir de la estructura cultural de los pueblos kichwas antes del siglo XX.

Sin embargo, la especificidad del presente estudio se halla en lo ocurrido a mediados del siglo XX, entre 1963 y 1979, sin que esto implique negar la influencia de otros factores, como el requerimiento de mano de obra indígena, para los flujos migratorios efectuados hacia el valle del Curaray a inicios del siglo XX, éstos, relacionados a la explotación cauchera y a los constantes episodios de mimesis y alteridad, que también sucedieron en la explotación petrolera de los últimos sesenta años. En este sentido, se puede observar que manifestaciones culturales ampliamente significativas como el shamanismo y la resistencia cultural, ante episodios de abuso y maltrato de las autoridades de gobierno o de los capataces mestizos e indígenas, hayan pasado por momentos de exigencia y transformación de la actividad shamánica (Taussig 2002). Los shamanes interactuaron de manera simétrica como autoridades comunales en pro de su colectivo.

Sobre todo, si se considera al conocimiento como un órgano en constante producción de sentidos y personas, seres visibles e invisibles, todos enunciados en los mitos y practicados en los ritos, en procesos de metamorfosis que los aparecen y desaparecen (Latour 2013), no sólo en el contexto de la etnogénesis migratoria, sino también en el gran legado de la cultura mimetizada en la naturaleza que se adapta y se regenera, en las propios fenómenos ambientales como en las prácticas comunitarias, familiares y personales.

Desde la Amazonía se originan otros lugares de significado que no son necesariamente sobre humanos, ni se originan en ellos. La selva es una red en expansión emergente, con muchas capas de pensamientos vivos, crecientes y mutuamente constitutivos. Así, y no sólo en el pueblo kichwa canelo, es igual de importante la representación además que el propio lenguaje, porque más que palabras interconectadas en el universo de lo abstracto, también hay sonidos con imágenes que a veces no llegan a constituirse como palabras pero que existen de igual manera que las palabras. A este proceso se lo denomina “semiosis”, en el cual tiene mucho sentido tratar a todos los seres y a los pensamientos como organismos vivos (Kohn 2013). Esta postura entra en las fronteras del animismo, pero no es exclusiva de esta perspectiva, por lo tanto, la constante movilización de personas y pensamientos va conectando al Ecuador con la Amazonía.

Y así, recién para el siglo XX, la comprensión del mundo amazónico se ha permeado de a poco en la conciencia modernista, funcional y nacionalista que ha predominado en Ecuador durante mucho tiempo. Esta movilidad masiva al interior de la Amazonía en los años 60 y 70, ha permitido que la cultura kichwa mantenga rasgos culturales significativos y simbólicos, para luego regenerarse en un nuevo ambiente nacional cuyo régimen es básicamente desarrollista.

4.3. Conclusión

Este capítulo permite observar el entramado estructural de la etnogénesis migratoria. En los tres anteriores capítulos, pude explicar el ensamblaje conceptual, historiográfico y contextual de la migración kichwa de los canelos durante el siglo XX. Ahora, en esta nueva entrega me adentré en la múltiple relación entre sociedad nacional, kichwas y medio ambiente. Estos elementos, que aparentemente se hallarían separados y diferenciados entre sí, logran amalgamarse en la cosmovisión kichwa amazónica que convive con la cultura mestiza y va intersecando los ámbitos mínimos y máximos de la interacción social, para avanzar en el complejo mundo de la habitabilidad interétnica o interpoblacional como origen de la etnogénesis generada.

La habitabilidad interétnica o interpoblacional, de forma concluyente, ciertamente estaría relacionada a la habitualidad que gira alrededor de las nuevas comunas, pueblos y ciudades. Así como he mostrado, el vínculo ser humano-naturaleza aparece, desaparece y reaparece en las comunidades. En los centros poblados y ciudades capitales como Cascales y Lago Agrio, la naturaleza en su forma material va desapareciendo debido a la intensificación del uso del suelo, pero en cambio, la influencia y flujo constante entre las comunidades, pueblos y ciudades ha sostenido la permanencia de varias visiones biocéntricas correspondientes a diversos pueblos indígenas como es el caso de los pueblos kichwas, a partir de ciertas prácticas, entre ellas el shamanismo, la subsistencia y los mercados de alimentos que abastecen el consumo interno de la Amazonía ecuatoriana.

En el caso de la cuestión medioambiental que en la actualidad se ha convertido en uno de los ejes de discusión más críticos sobre la pertinencia del extractivismo desarrollista petrolero, maderero y minero en el territorio amazónico, es necesario acotar que entre los años sesenta y setenta, la opinión pública y los medios de comunicación masivos como las revistas de circulación nacional, en ningún momento de los debates acontecidos en el Congreso Nacional instalado entre 1966 y

1972, se problematizó en el desgaste petrolero, en la dependencia del petróleo, ni en la imposibilidad de extender las concesiones con el pasar de los años. Esto permite inferir que la inmediatez política por repartir negocios, contratos y permisos ligados a la extracción y usufructo de la naturaleza y de la fuerza laboral existente en aquel Oriente fue el factor determinante para enrumbar el nuevo escenario amazónico para Ecuador.

Capítulo 5. Resistencia, reproducción social y adaptación

La microhistoria es la historia general, pero analizada partiendo de un acontecimiento, un documento o un personaje específico. Haciendo una analogía, es como si se utilizara un microscopio; se modifica la escala de observación para ver cosas que, en una visión general, no se perciben.

-Giovanni Levi.

En este capítulo recojo los relatos de comuneros kichwas y colonos que vivieron el proceso de migración y colonización en la provincia de Sucumbíos. El pueblo kichwa amazónico ha debido sobrevivir, subsistir y resistir en condiciones coyunturales cambiantes a través del empleo eficiente, eficaz y pertinente de su estructura cultural. A más de las alianzas matrimoniales y políticas que hubo entre los distintos pueblos de la actual Amazonía, el pueblo kichwa canelo logró extender su territorio amazónico por medio de un conjunto sistémico de prácticas en una tensión constante con la composición demográfica del siglo XX. El producto final fue la consolidación, por separado, de poblados kichwas y colonos.

Es imposible estudiar la resistencia, reproducción social y adaptación de forma separada a su contexto. Estos postulados de la cosmovisión kichwa amazónica son patrones culturales no privativos de los pueblos kichwas. Entonces deben entenderse de forma integrada a los sucesos y prácticas efectuadas por los pueblos en su interacción con otras poblaciones. En este caso, para el siglo XX por medio de los cambios y las continuidades ya analizadas en el capítulo anterior, se conformó un conglomerado especial que estableció la composición social, la estructura cultural y la función ambiental del pueblo kichwa en la Amazonía. Todo esto en una constante conexión de momentos ligados a la producción forestal-maderera, agropecuaria, piscícola, minera y petrolera en sus territorios.

Ilustración 5.1. Los informantes Simón Vargas, Leonardo Guatatuca, Vicente Vargas y Rodolfo Vargas (de izquierda a derecha)



Fuente: Fotografía propia realizada en la comuna Pastaza, 2023.

5.1. Resistencia

Michel-Rolph Trouillot (2017) distingue varios escenarios en los cuales un pueblo puede expresar complejos mecanismos de resistencia; por lo tanto, el autor sugiere fundamental para el quehacer histórico lo siguiente, “no es que algunas sociedades distingan entre ficción e historia y otras no lo hagan. Más bien la diferencia es la gama de narrativas que colectividades concretas deben someter a sus propias pruebas de credibilidad histórica por los riesgos implícitos de esas narrativas (Trouillot 2017, 12). En este sentido, las maniobras de los pueblos están centradas en diversos momentos que podrían afectar o no su territorialidad.

“Incluso cuando las continuidades históricas son incuestionables, no pueden asumirse, de ningún modo la simple correlación entre la magnitud de los acontecimientos tal y como sucedieron y su relevancia para las generaciones que las heredan a través de la historia” (Trouillot 2017, 14).

El punto central para una sociedad en resistencia es el involucramiento de los pueblos en tres funciones: agencia estructural, actoría contextual y sujetos con voces conscientes (Trouillot 2017, 20). Todo este procedimiento define la funcionalidad estratégica poblacional, que en el caso de los kichwas canelos del Alto Aguarico iniciaría como agentes de la modernización y del

desarrollo propuesto por las reformas agrarias siguiendo el ritmo de la movilidad hacia el norte de la Amazonía. Luego, en el plano contextual, este pueblo es contemplado como uno de los pioneros del progreso ecuatoriano elaborado en el siglo XIX a partir de la Revolución Liberal de 1985 y de la colonización ampliada hacia la Amazonía ecuatoriana en los años sesenta y setenta del s. XX. El pueblo kichwa amazónico, a través de una territorialidad efectiva que duró más de veinte años atravesó una serie de conflictos relacionados al medio ambiente, como es la acción directa sobre las lagunas Muriti Cocha y Shallwa Cocha. Hasta que las propiedades colectivas fueron completamente legalizadas tras la gran movilización nacional del *Inti Raymi* de 1992, pues se observa con mucha claridad que la transición fue ardua, accidentada y discutida en los escenarios nacionales e internacionales de los años noventa. Finalmente, la resistencia queda plasmada en el shamanismo híbrido que se niega a desaparecer y más bien halla rescoldos en otros lugares, dentro de la ritualidad que encabeza la dirigencia indígena de base comunitaria.

Así, los sujetos kichwas son históricos porque los involucra simultáneamente en el proceso sociohistórico y en las construcciones narrativas sobre ese proceso. Aceptar esta ambigüedad es lo que se llama las múltiples caras o rostros de la historicidad. La materialidad del proceso sociohistórico (historicidad 1) sienta las bases para las futuras narrativas (historicidad 2), lo cual implica multiplicidades que no necesariamente se encierran en dos espectros sino muchos más (Trouillot 2017, 21-25). Entonces el sujeto histórico, en este caso, es un sujeto en resistencia porque sus estrategias se remiten a metas y productos que aparentemente siguen un plan exógeno, aunque la perspectiva es endógena y prioriza la subsistencia en marcos de conflictividad. En este sentido, los mecanismos de reproducción social y adaptación son vitales para implementar una agenda propia, más allá de ciertos deterioros organizativos que son visualizados en el inestable escenario político nacional.

Sin embargo, una coyuntura nunca sería lo suficientemente determinante para dismantelar proyecciones de largo aliento, las cuales están reflejadas en las continuas aspiraciones socioculturales que se someten a cambios, pero también son aprovechados, neutralizados y silenciados por algunas de las versiones oficiales, sobre todo aquellas relacionadas con el extractivismo, en el cual se expresa una relación directa y unívoca entre el desarrollo petrolero y la supervivencia de las comunidades indígenas. De ahí que la voz de los sujetos históricos tenga que mostrarse y resaltarse para evitar cualquier posibilidad de silenciamiento.

5.2. Reproducción social

La reproducción social es la consolidación práctica de vínculos entre humanos de una misma comunidad y entre comunidades. Los elementos ligados a la capacidad de reproducción social son la conformación de redes parentales, y los acuerdos para el uso del agua y suelo por medio de la continuidad del sistema social. Uno de los aspectos sociales fundamentales es la organización mancomunada en las prácticas de las *mingas*.

Ilustración 5.2. Minga para la implementación de tuberías en el centro poblado de la comuna



Fuente: Fotografía propia realizada en la comuna Pastaza, 2021.

Otro sistema es el productivo a través de *chagras* rotativas. Las *chagras* responden a técnicas agrícolas ancestrales milenarias que procuran la existencia de múltiples cultivos en una misma zona determinada no mayor a media hectárea. Aquí combinan productos de ciclo corto, mediano y largo, para que el suelo pueda regenerarse en diversos niveles y el desgaste sea el menor posible. Las *chagras* evitan la innecesaria degradación de todo el suelo utilizado, lo cual es importante si consideramos que estos suelos no están destinados exclusivamente al monocultivo, peor aún para fines comerciales (generalmente distribuidos hacia las ciudades). Las *chagras* proveen alimentos para el consumo diario familiar y el mercado interno entre pueblos contiguos de la propia Amazonía. La permanencia de estos valores prácticos asegura el abastecimiento generacional (nota de campo, comuna Pastaza, 2021).

Gracias a este sistema tecnológico agrícola, que ocupa espacios pequeños para producir, se garantiza la soberanía local sobre los modos de producción y también sobre los medios de producción, si consideramos que los productos degradados naturalmente en las *chagras*, permiten un compostaje sencillo y constante que evita la utilización de productos agroquímicos que venden las empresas dedicadas al negocio lucrativo de los insumos agrícolas. Estos insumos agrícolas contemporáneos han tenido una gran demanda en los campos de la Sierra y de la Costa, ya que una parte muy extensa de estas regiones ha sido empleada para los cultivos de agronegocios que compiten y distribuyen sus múltiples productos, a gran escala nacional y a nivel internacional.

Ilustración 5.3. Subsistencia, instalación de una chagra



Fuente: Fotografía propia realizada en la comuna Pastaza, 2021.

La cuestión está en que la colonización humana de la naturaleza provocó que los procesos de sucesión y degradación ambiental deban ser revisados y manejados por los propios seres humanos. A esta acción se la denomina incidencia antrópica. Es decir, el uso del suelo con fines productivos en base a la intervención humana necesita prácticas humanas que puedan regenerar el suelo afectado. El caso más destacado de esta intervención es la *terra preta*. El ser humano que ha habitado la Amazonía sabe que la mayor parte de las tierras es de tipo arcillosa, esto debido al proceso de lixiviación que atraviesa constantemente la Amazonía. Con esto me refiero a lluvias prolongadas que coexisten con altos niveles de calor o elevación acelerada de la temperatura. Este proceso natural evita que el suelo se humedezca por largos periodos de tiempo a manera de

pantanos que sí hay en otros lugares de la propia Amazonía. “El tránsito y libre acceso de los comuneros por la selva, se da por la observación continua de la humedad forestal que expiden los árboles en la parte inferior del tronco” (entrevista a Héctor Guatatuca, comuna Pastaza, 2021).

Ilustración 5.4. Adaptación, observación comunitaria de la humedad forestal



Fuente: Fotografía propia realizada en la comuna Pastaza, 2021.

Frente a la lixiviación, los pueblos amazónicos han realizado conexiones adaptativas de la naturaleza mediante la desviación del curso de los riachuelos. Así se crean islas o várzeas con la capacidad de filtrar el suelo arcilloso por debajo de la capa sobre la cual cae directamente la luz solar. Ahí permanecen zanjas que dan un acceso permanente para el traspaso de productos y agua para la tierra sin afectar el curso de los grandes ríos como el Aguarico o el San Miguel, los cuales empapan sus aguas sobre las riberas de los muchos poblados kichwas que hay en la actualidad en el sector del Alto Aguarico. Sin embargo, estas zanjas no son elaboradas al azar, sino que son diseñadas para contener dos tipos de agua, agua negra con sedimentos para nutrir las *chagras*, y

agua blanca para que los pobladores puedan cocinar, beber y bañarse (nota de campo, comuna Pastaza, 2021).⁵¹

Ilustración 5.5. El Alto Aguarico

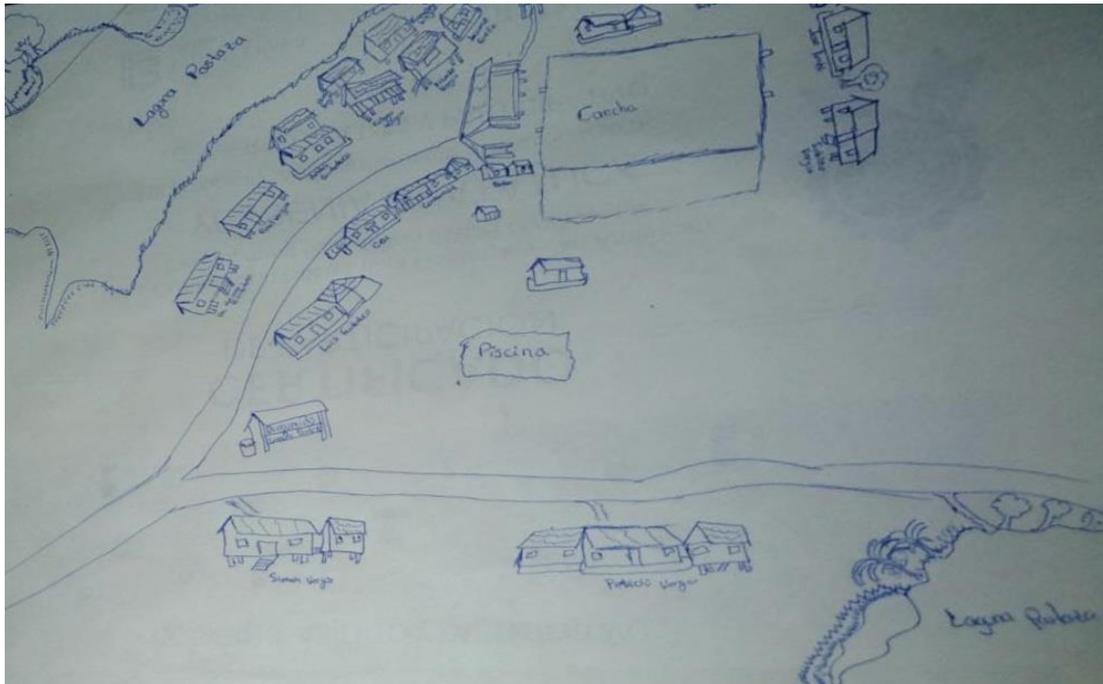


Fuente: Fotografía propia realizada en la comuna Pastaza, 2021.

“Solo quienes han vivido y convivido en la Amazonía, podrían saber de primera mano lo trabajoso que debió ser colonizarla de manera apropiada a las condiciones humanas de subsistencia” (entrevista a Vicente Vargas, líder comunitario, comuna Pastaza, 2020). En la siguiente ilustración se puede apreciar que las casas cercanas a la laguna muestran la importancia de estrechar el contacto con el *yaku* (agua) para generar la reproducción social sostenible, donde el agua es sinónimo de vida. Y, por otro lado, también está la necesidad de flexibilizar el contacto con la otra laguna para la regeneración del *sacha wiwa* (animal de monte). En el centro comunitario destaca la presencia de casas (*wasi*), de la cancha central, de una piscina que se usa para bañarse y lavar la ropa, y de las lagunas. Alrededor de las lagunas están las fincas en las cuales están instaladas las *chagras* de cultivos, principalmente, resalta la yuca, el plátano, el cacao y la palma de chonta. Se puede observar con claridad que hay dos caminos principales, ambos pasan muy cerca de las lagunas.

⁵¹ Información propia recabada en la comuna Pastaza en base a observación etnográfica, 2021.

Ilustración 5.6. Croquis de la comuna Pastaza



Fuente: Elaboración realizada por Natalia Guatatuca, comuna Pastaza, 2022.

5.3. Adaptación

La adaptabilidad kichwa que en un primer momento se da a través de la movilidad del pueblo, en este caso específico, desde la zona de Canelos hacia la zona de Cascales, muestra que los patrones de adaptación en modo desplazamiento han sido desplegados de una forma casi perfecta. Con esto no quiero decir que no hubo vicisitudes ni contratiempos, sino todo lo contrario. Las problemáticas fueron resueltas en base a la resiliencia del pueblo, en combinación mutua con la resiliencia de la naturaleza. Es decir; el conocimiento kichwa de la naturaleza permitió adaptar en el nuevo territorio las formas de regeneración que necesita el medio ambiente para que subsistan tanto el ser humano como los demás seres de la naturaleza.

Ilustración 5.7. Comuna Pastaza, un lugar autoconfigurado para la habitabilidad



Fuente: Fotografía propia realizada en la comuna Pastaza, febrero de 2021.

Mas los pueblos colonos mestizos, sobre todo los que se han ubicado cerca o dentro de las ciudades, todavía no comprenden que la adaptación a la naturaleza es una necesidad inevitable para mantener un ambiente localmente sustentable, pues existe un problema fundamental. La extracción de recursos naturales ha incidido en el imaginario de muchos colonos, quienes creen firmemente, que su labor está vinculada a la prestación de servicios para las compañías extractivas. Pero estos servicios básicamente están centrados en el tercer sector dedicado a la oferta de servicios no productivos. Y, por otro lado, un grupo de empresas y agronegocios asentados en el norte de la Amazonía ecuatoriana, han captado tierras aptas para el monocultivo, a través de sistemas de riego que han llegado con la modernización amazónica capitalista.

Esta modernización amazónica que sentó las bases para el funcionamiento de las compañías petroleras, las cuales son consideradas como la máxima expresión de la producción industrial en Ecuador son sobrevaloradas. Ahora, si no existieran tierras de propiedad colectiva para las comunidades ni reservas naturales que también son habitadas por pueblos indígenas, la Amazonía habría sido depredada por completo para el crecimiento económico nacional. Sin el afán de

generalizar, las cosmovisiones entre indígenas y blanco-mestizos son distintas, al menos al tratar la resistencia, reproducción social y adaptación a la naturaleza. Una de las cuestiones más frecuentes en lo que se refiere a la idea mestiza al respecto, tiene que ver con el uso de tecnologías modernas que eliminarían la destrucción ambiental, lo cual resulta ambiguo, si consideramos, que “una modificación fisicoquímica correspondiente al nivel más alto de restauración, solo permite restaurar si lo consiguiente es conservar sin reutilizar el lugar” (Corti, Gherardi y Gualtieri 2009).

Entonces surge una concepción alterada de la conservación ambiental que define una modificación biológica *per se*, lo cual en realidad requiere un constante monitoreo y una mejora significativa en el espacio que ha sido contaminado o intervenido de forma agresiva, afectando no sólo los suelos sino también las lagunas, los ríos y la salud de los habitantes. Definitivamente, el manejo integral del sistema de *chagras* regula las necesidades del ser humano y de la naturaleza, hasta de una forma preventiva. En la comuna Pastaza aún se puede observar vegetación abundante y biomasa aérea. Árboles, plantas altas y aves, son testigos de la resistencia, reproducción social y adaptación al medio ambiente. Pese a todo esto, los peces y animales de monte escasean en la actualidad, y la comunidad kichwa ha pensado seriamente en mitigar daños anteriores y posteriores a su llegada.

De acuerdo con los relatos de quienes fundaron la comuna Pastaza, éstos creen que hubo una colonización conflictiva en las tierras que se ocuparon en los años setenta. Tal como indica Vicente Vargas, líder máximo de la comuna Pastaza, “gente sin saber, ni apreciar la naturaleza estuvo en estas tierras y las dejó dañando” (entrevista, comuna Pastaza, 2020). Este testimonio, primero demuestra que entre el asentamiento del pueblo quijo en el norte de la Amazonía ecuatoriana y el asentamiento del pueblo kichwa del Alto Aguarico en el mismo sector hubo intentos frustrados de colonización que no dieron el resultado esperado y afectaron al ambiente. Segundo, que debido a la modernización desarrollista de la Amazonía el pueblo canelo no pudo colonizar en las mismas condiciones ambientales que había en siglos pasados, pues desde antes de su establecimiento actual ya había dinámicas de “campamento temporal” en la selva y “casas permanentes” en los centros poblados, lo cual ha afectado progresivamente al suelo.

La adaptación a la naturaleza es un proceso a largo plazo. Aparte de mantener la regeneración ambiental, es necesario proteger aquellos sitios que podrían ser afectados por la propia

intervención humana. Si existe deforestación es importante reforestar, sea que esto lo haga la comunidad, el Estado o la naturaleza resiliente. Como ya se ha enfatizado, todas las acciones resultan de procesos simultáneos y distintos, producidos en un mismo lugar. Así ocurre con la quema, pues en sí misma, la quema no es perjudicial, pero hay que controlarla y contenerla. Pues “la conservación debe definir los mecanismos de sucesión ambiental (intrínseca) y de restauración (extrínseca), en caso de ser necesaria, para que el criterio biológico no interfiera con el uso humano de la naturaleza. Cuando esto ocurre, se cae en prácticas de exclusión que no son beneficiosas, no sólo de manera económica sino de forma ambiental” (Odum & Sarmiento 1998).

Así, en la provincia de Sucumbíos, las instituciones del Estado han reconocido al igual que las comunidades, la pertinencia del trabajo conjunto, pero también diversificado y autónomo. La cuestión está en que las instituciones y las organizaciones sociales han tenido que compartir su trabajo y sus expectativas. En esta socialización, la mediación y labor organizacional de los carmelitas y otras misioneras ha sido relevante. En la comuna Pastaza reconocen que dicha presencia misionera ha sido muy pertinente. Las órdenes religiosas también tuvieron que adaptarse en sus ideas y proyectos, desde sus autoridades con la llegada del Obispo Gonzalo López en 1971, hasta a los misioneros y misioneras con las exigencias de una Amazonía ampliamente. Pues debía plantarse una ética distinta, frente a la ignominia petrolera que dejó muchas afectaciones ambientales.⁵²

5.4. El conflicto por la conservación de las lagunas de Pastaza

Las lagunas de Pastaza, Shallwa Cocha y Muriti Cocha, han sido los bastiones del pueblo kichwa del Alto Aguarico que migró desde Canelos hacia Cascales. Por un lado, la pertenencia sobre las lagunas ha motivado mecanismos de control territorial endógenos, que posteriormente fueron

⁵² Con esto me refiero, especialmente, al desastre ambiental ocurrido en 1987 tras el terremoto ocurrido en la actual provincia de Sucumbíos, dos años antes de su provincialización. Según Vicente Vargas (entrevista, comuna Pastaza, 2021), el terremoto causó daños estructurales en la tubería del petróleo, lo que contaminó el río Aguarico y volvió inhabitables las orillas de este río. Por esta razón, sin la debida reparación ambiental por parte del Estado ni de las compañías petroleras, la comuna Pastaza tuvo que trasladar su centro poblacional un kilómetro hacia adentro alejándose temporalmente de las riberas del Aguarico. Luego de varios años, esos lugares fueron aprovechados para implantar sistemas de *chagras*. La crisis desatada por el terremoto llevó a la acción colectiva de todos los pueblos de Sucumbíos, quienes presionaron al Gobierno Nacional y al Congreso Nacional para que procedan con la creación de la provincia.

avalados por las autoridades del Estado. Y, por otro lado, la identidad de este pueblo kichwa amazónico está ligada directamente a las lagunas como parte de su bagaje hereditario cultural, pues muchas de sus actividades festivas, de reproducción social y de subsistencia están relacionadas a las lagunas. En ambos sentidos de autoidentificación, la territorialidad sobre las lagunas ha desencadenado procesos conflictivos con los pueblos vecinos. Esta conflictividad será detallada a continuación.

5.4.1. Lagunas de Pastaza: Shallwa Cocha y Muriti Cocha

La reproducción social a través de la permanencia de prácticas que consolidan las dinámicas de parentesco, continuidad generacional, y la adaptación a la “nueva” selva descubierta por los kichwas que dejaron Canelos desde 1965, fueron parte significativa de los momentos de ruptura en la organización territorial de la Amazonía. Este conglomerado de acciones tuvo vaivenes que fueron conciliados justamente por la aplicación de la resistencia, reproducción y adaptación.

Antes de 1965, las provincias de Napo y Pastaza fueron creadas en el año 1959, reemplazando la anterior organización político-territorial que correspondía a una sola provincia de Oriente, la cual estaba dividida en dos cantones: Archidona y Canelos. En esta línea, la provincia de Pastaza se sobrepuso a Canelos, no solo en importancia administrativa, sino también en el imaginario amazónico, ya que la grandeza del río Pastaza superaba a la denominación de Canelos como un centro económico que básicamente se dedicaba a la explotación de la canela. Esto sin dejar de lado que era la puerta de entrada al río Bobonaza y a las comunidades indígenas kichwas asentadas en este sector, entre ellas están Pacayacu, Sarayacu y Juan Montalvo (García 1985).

Pero la formación de la nueva provincia de Pastaza, en menos de una década después, significó también su expansión con el desplazamiento migratorio del pueblo kichwa canelo hacia la provincia de Napo, a lo cual se incluye la posterior provincia de Sucumbíos, creada en 1989, que alberga al sector del Alto Aguarico o Cascales. Esta transición situada en la movilidad indígena planteó que “la primera comuna de kichwas canelos fue llamada Provincia Pastaza. Sin embargo, al ya existir la provincia de Pastaza, el nombre cambió a Comuna Pastaza Central” (entrevista a Natalia Guatatuca, comuna Pastaza, 2021). Al respecto, la puerta de entrada a las lagunas Shallwa Cocha y Muriti Cocha ha sido nombrada Laguna Pastaza, lo cual muestra un amplio

sentido de pertenencia al lugar del que surgió la etnogénesis migratoria de esta nueva generación de kichwas canelos asentados en las riberas y cercanías del río Aguarico.

Cada una de las lagunas representa la variedad de las condiciones necesarias para la resistencia, reproducción social y adaptación del pueblo kichwa canelo y de la Amazonía en forma conjunta e inseparable.

La primera laguna, Shallwa Cocha, significa la laguna de los peces. Aquí se hallan las mejores especies de peces para el consumo de la comunidad. Una de ellas es el bocachico, aunque también hay moluscos o concha negra, guaninche, piraña, bagre, vieja anguila, caimanes y tortugas charapa. Todas estas especies son alimentadas por la propia hierba acuática y por el lechuguín. La laguna está rodeada por un bosque verde, con árboles que alcanzan los 50 metros de altura (entrevista a Natalia Guatatuca, comuna Pastaza, 2021).

Esta variedad en la biodiversidad de especies es la que más adelante nos permitirá entender el porqué de los conflictos suscitados a partir de la colonización intensiva de la Amazonía y la fundación orgánica de pueblos, cooperativas y comunas.

La segunda laguna, Muriti Cocha, significa la laguna de los moretes. Los moretes son los frutos que provienen de una palma o palmera amazónica. Este alimento es el predilecto de los animales de monte, por lo tanto, el lugar es propicio para la cacería de la comunidad. En la laguna, las guantas, guatusas y venados tienen agua para beber y moretes para comer. Esta zona no recibe visitas de turistas ni de personas ajenas a la comunidad por el riesgo de que espanten a la fauna que vive allí. Están prohibidas las actividades madereras comerciales y la pesca regular, aunque pertenezcan a la comuna Pastaza. Sin embargo, si se realizan actividades de tala, pesca o caza, éstas deben realizarse con cautela para no espantar a las especies (entrevista a Natalia Guatatuca, comuna Pastaza, 2021).

Ambas lagunas reciben consideraciones especiales que son supervisadas por los socios de Pastaza o Iscai Cocha. Actualmente, en el siglo XXI, la comuna recibe la visita de turistas que pueden pasear por la laguna Shallwa Cocha en botes. Estas pequeñas embarcaciones fueron entregadas por el Municipio de Cascales, para incentivar el turismo comunitario y precautelar los montes. En el caso de la tala de árboles, esta flora debe reemplazarse enseguida y ser utilizada para otros fines, esto sucede con el uso de los árboles de plátano para la cacería.

Ilustración 5.8. Adaptación y subsistencia, trampa de plátano para la cacería

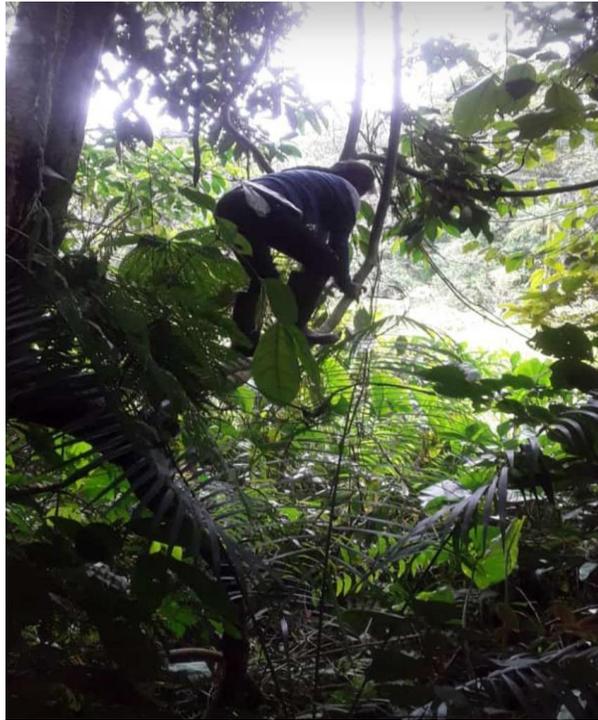


Fuente: Fotografía propia realizada en la comuna Pastaza, 2021.

Desde los años 60 hasta la actualidad, la vocación por preservar las lagunas y cuidar las especies ha sido interconectada con la capacidad turística del lugar, más allá de que el turismo en sí mismo tenga que ser monitoreado por los habitantes de la zona. La cuestión se profundiza en la territorialidad que provoca la interacción entre el lugar y sus pobladores. Más aún si la vida de los unos depende de la visión de los otros. Esta sería la consideración conceptual para entender dos significados: 1) la “cosmovivencia” como la vida integrada entre humanos y naturaleza (lo que incluye trabajos de cooperación entre humanos); 2) las “cosmovisiones” en la Amazonía como modos de observar y distinguir que los humanos responden a la naturaleza, no sólo por la necesidad de usufructuar sino por la necesidad de convivencia.⁵³

⁵³ Los conceptos de “cosmovisión” y “cosmovivencia” adquieren sentido, y sentidos históricos, puesto que la carga significativa está en lo comunitario como espacio de construcción de imaginarios simbólicos que recrean constantemente formas identitarias donde los mitos, ritos, representaciones y prácticas propician una manera de mirar el mundo y por ende de actuar en él. En este sentido configuran memoria histórica ya que contribuyen a asumir formas de vida subjetiva y colectiva enlazando y retejiendo a la comunidad en una manera particular de ver e interpretar el mundo de la vida (Quintar & Quiñones 2016, 24).

Ilustración 5.9. Trabajo de campo con Natalia Guatatuca



Fuente: Fotografía propia realizada en la comuna Pastaza, 2021.

5.4.2. Desarrollo del conflicto por las dos lagunas

La historia de los conflictos relacionados a las lagunas Shallwa Cocha y Muriti Cocha ha sido mediada por configuraciones parentales y territoriales surgidas en el centro-norte de la Amazonía ecuatoriana. La movilidad amazónica que se da desde la segunda mitad del siglo XX gira alrededor del poblamiento del cantón Puyo, al cual llegaron familias de distintos lugares cercanos, y el lugar más insigne fue Canelos, antiguo centro administrativo de la Amazonía ecuatoriana, al igual que sus ramificaciones conectadas con Mera, una de las cuales era el Puerto de Santa Ana. La importancia para aquella época de la actual parroquia de Canelos no sólo está ligada al espacio local como punto de partida migratoria, sino también como eslabón entre los antiguos habitantes de la Fase Pastaza: el pueblo quijo. Quijos, yumbos y kichwas canelos formarían la continuidad estructural desde Pastaza hasta Sucumbíos.

Ilustración 5.10. Laguna Pastaza: Shallwa Cocha, centro vital de la comuna



Fuente: Fotografía propia realizada en la comuna Pastaza, Shallwa Cocha, 2021.

Ilustración 5.11. Muriti Cocha en fase de regeneración cuando los nutrientes o sustancias densas del suelo permanecen consistentes antes de la época lluviosa



Fuente: Fotografía propia realizada en la comuna Pastaza, Muriti Cocha, 2021.

A partir de la promoción estatal de la colonización amazónica, potenciada desde el gobierno militar constituido en 1963, muchos grupos de canelos decidieron poblar el Puyo. Pero la

conflictividad por la presencia de muchos colonos mestizos e indígenas en el Puyo se conectó con el programa de colonización de la provincia del Napo, que incluía la posterior provincia de Sucumbíos, creada recién en 1989. El proceso de colonización y reforma de estos territorios amazónicos, que luego devino en la provincialización de Sucumbíos, duró aproximadamente diez años, entre 1965 y 1975, época en la que se promocionó, se organizó y se fundaron un conjunto considerable de comunas en el sector de Lumbaqui, Cascales y Lago Agrio.

Rodolfo Vargas (entrevista, comuna Pastaza, 2021)⁵⁴, relata que “las familias Vargas y Guatatuca fueron las pioneras en movilizarse. Primero llegaron José Vargas y Esteban Guatatuca. José era tío de Vicente Vargas y Esteban era primo de Alonso Guatatuca, éstos últimos llegaron el 15 de diciembre de 1971 y fundaron la comuna”. Si se sigue los patrones culturales kichwas de la Amazonía, estos se emparentaron entre ellos a través de las hermanas. Así, “Vicente Vargas se emparejó con la hermana de Alonso Guatatuca, mientras que, Alonso Guatatuca se emparejó con la hermana de Vicente Vargas” (entrevista a Rodolfo Vargas, comuna Pastaza, 2021).

Según Héctor Guatatuca (entrevista, comuna Pastaza, 2021)⁵⁵ “los socios fundadores llegaron a principios de los años sesenta al Alto Aguarico y tomaron posesión efectiva del territorio, siempre con la preocupación de que otros colonos pudieran asentarse en estas tierras, que según sus abuelos les pertenecía como parte de su herencia territorial”. La herencia territorial proviene de la identificación kichwa con la Amazonía norte. Tanto el derecho propio como la cultura endogenizada incentivaron esta posición.

Francisco Reyes (entrevista, Lago Agrio, 2021)⁵⁶ señala que el sector del Alto Aguarico se volvió mayormente indígena amazónico, porque, pese a la entrada de colonos mestizos, costeños,

⁵⁴ Entrevista propia realizada a Rodolfo Vargas, comuna Pastaza, 2021. Rodolfo es hijo de Vicente Vargas, uno de los fundadores de la comuna Pastaza. Él nació en la comuna y en el año 2020 fue designado presidente de la comunidad.

⁵⁵ Entrevista propia realizada a Héctor Guatatuca en la comuna Pastaza, 2021. Héctor es hijo de Alonso Guatatuca, hermano de Leonardo Guatatuca y padre de Natalia Guatatuca. Él nació en la comuna Pastaza y es uno de los socios que más le interesa conocer la historia de su comunidad y conservar las costumbres kichwas amazónicas.

⁵⁶ Entrevista propia realizada a Francisco Reyes, Lago Agrio, 2021. Francisco nació en la provincia de Sucumbíos. Sus padres llegaron de Santo Domingo porque decían que en el Oriente era igual de fácil tener tierras, pues el mismo proceso de colonización sucedió en la provincia de Santo Domingo. Ahí cualquier persona pobre podía adquirir tierras, trabajar en los terrenos, alquilar o vender como uno quiera. La crisis económica ha obligado que estas prácticas sean muy comunes en las zonas rurales. El oficio formal de Francisco es ser chofer de una camioneta. Él realiza servicios de flete y taxi, pero también ha leído y reflexionado sobre todas las historias que relata el anterior prefecto de apellido Añasco. Jorge Añasco es considerado un historiador y pionero de la colonización en Sucumbíos.

indígenas de la Sierra y afrodescendientes, todos estos grupos, que primero se vieron en la necesidad de ocupar las áreas aledañas a la parroquia Santa Cecilia, lugar central para la posterior definición de los primeros pozos petroleros, después optaron por desplazarse específicamente al sector más cercano al pozo Lago Agrio 1. Así, al inicio todos los colonos mestizos se encontraron para habitar en Santa Cecilia, pero después, liderados por la familia Añasco ocuparon la actual ciudad de Lago Agrio. Entre Santa Cecilia y Lago Agrio hay entre 15 y 20 kilómetros de distancia, entonces la prioridad era conformar un nuevo asentamiento. Los trabajos y servicios que podían ejercer los colonos de otras regiones del país se desplazaron hacia los sectores destinados al extractivismo, no solo en relación con el petróleo, sino también a la extracción de oro en el sector del Playón y de La Bonita.

Desde el criterio kichwa amazónico, la orden de la dictadura militar [para 1973] era tumbar el 80% del monte donde había colonos, incluyendo [territorios] de los pueblos kichwas amazónicos. Entonces, donde todavía no había colonos entraban los militares. Más había sargentos que ocupaban tierras y después llegaban las familias de esos militares y las familias de la gente que trabajaba en los ministerios. Eran momentos de mucho nerviosismo, pero los kichwas no cedieron las tierras que [les] pertenecía (entrevista a Héctor Guatatuca, 2021). Esto se complementa con el criterio colono mestizo, en el cual se afirma que uno de estos casos insignes de familias militares era la familia Rosas en Lumbaqui. Estas familias ocuparían cargos públicos como la tenencia política de la parroquia Lumbaqui (entrevista a Francisco Reyes, Lago Agrio, 2021).

Entre los años 60 y 70, la ocupación de tierras tuvo varios momentos de apropiación y cesión de tierras entre todos los colonizadores. En este sentido, los pueblos kichwas al final se quedaron en un área determinada, cercana a las reservas naturales y a las ciudades. Y los otros pueblos colonos crearon ciudades, ayudados por toda la madera, piedra y petróleo que fueron explotados. Para mediados de los años setenta, los pueblos colonos de otras regiones de Ecuador ya habían aprendido a cazar, a cultivar en las *chagras* o fincas familiares y a aclimatarse en las condiciones climáticas de la selva. Esto igual significaba un gran desafío debido a la ausencia de servicios básicos como agua potable y luz eléctrica. Pese a ello, Lago Agrio ya era un gran campamento abastecido para actividades administrativas, extractivas y comerciales. Casi todos los productos explotados en el desmonte fueron utilizados para la creación de las ciudades amazónicas.

Aun así, ciertas familias colonas de la Sierra, entre ellas los Albán y los Robles, insistieron en poblar la actual ciudad de Cascales. Esto con motivo de la construcción de la carretera Baeza-Lago Agrio. De igual manera sucedió con los Jácome que se establecieron en el sector de Lumbaqui, una población ubicada más al oeste de Cascales (entrevista a Francisco Reyes, Lago Agrio, 2021). De esta manera, Cascales y Lumbaqui, por el norte colindaban con tierras habitadas por cofanes y por el sur con tierras habitadas por kichwas amazónicos. A la par, se constituían zonas de reserva natural que para los años ochenta serían plenamente identificadas como propiedades colectivas indígenas de la Amazonía en base a la delimitación geográfica realizada desde los años cuarenta.

Inicialmente, llegaron dos kichwas canelos a partir de 1965, después fueron cuatro hasta que en 1971 fundaron la comuna con seis socios. Para 1975 la comuna Pastaza Central ya contaba con cuarenta socios. Luego la comuna se dividió en tres sectores: Pastaza, Pachakutik y Shayari. Luego, todas se constituyeron en comunidades. La promoción y constitución comunal tardó no más de diez años y consistió al menos para el pueblo kichwa canelo en un proceso de exploración, colonización, explotación laboral, incertidumbre y constancia. Así lo relata Vicente Vargas (entrevista, comuna Pastaza, 2021): “para quedarse y tener lugar en este nuevo territorio no bastaba con asentar un par de parejas jóvenes que luego procrearían y verían crecer a sus hijos. La realidad era que muchos colonos también intentaron establecerse en la misma zona, otros indígenas y mestizos reclamaban el Alto Aguarico por haber trabajado en la construcción de la carretera petrolera”. Esta vía de comunicación andino-amazónica sería estratégica para la modernización nacional de la época en cuestión.

La construcción de la carretera entre Lago Agrio y Baeza fue realizada a mediados de los años 70, luego conectada al tramo Quito-Papallacta dejó como resultado el asentamiento, a lo largo de esta vía, de un conjunto de poblados que antes no existían. Este suceso en específico permitió la consolidación de ciudades como Lumbaqui, Cascales y Lago Agrio. Pero la fuerza de trabajo era muy difusa y variada, es decir, no todos los tramos cortos eran trabajados con la misma intensidad ni con la misma gente. Algunos tramos cortos ni siquiera se movían porque los trabajadores no iban a la obra. Los colonos mestizos a veces no iban por falta de pago o por salarios reducidos, mientras los indígenas no trabajaban por la desconfianza generada por los capataces, quienes excedían la carga laboral y tampoco les pagaban lo acordado. “Los capataces

eran de las haciendas que abandonaron los indígenas de este sector” (entrevista a Vicente Vargas, comuna Pastaza, 2021).

Aun así, casi todas las carreteras de segundo orden, conectadas a la carretera principal entre Lago Agrio y Quito, fueron construidas por pueblos indígenas, quienes ocuparon prácticamente todos los sectores adentrados en la Amazonía y establecieron sus propias *chagras* y comunidades. Sin embargo, “siempre hubo la sospecha y el peligro de que avance la lotización mestiza” (entrevista a Vicente Vargas, comuna Pastaza, 2021). Varios sectores ya habían sido concedidos a los colonos de la Sierra y de la Costa por parte de indígenas amazónicos. Esto era parte de la propuesta de ordenamiento territorial ejecutada por el Estado para conectar ciudades y campos, pero eso sí, provocando una separación que evite conflictos. A la postre, la tierra se costeaba con tierra, pese a las intenciones de generar intercambios monetarios por la propiedad. Esto también auspició que los indígenas permanezcan cerca de las ciudades y observen lo que sucedía de manera integral.

La propuesta de ordenamiento territorial planteada y ejecutada por el Estado, marcaba una suerte de “ventas” y titulaciones que dividan sectores de indígenas y sectores de mestizos, ya que la migración masiva, empezó a provocar conflictos y enfrentamientos entre pobladores. De esta manera, los indígenas sentían que esas tierras concedidas por ellos mismos eran legalmente ocupadas por los colonos serranos, indios, costeños y afrodescendientes. Entonces, “la estrategia del pueblo kichwa canelo fue llamar a varios parientes y compadres” (entrevista a Vicente Vargas, comuna Pastaza, 2021), quienes aún vivían en Santa Ana, Santa Clara o Puyo para que habiten en Pastaza y así no pase otra gente (mestiza, afrodescendiente o indígena) desde otros lugares de Ecuador que nunca antes habían pisado la Amazonía y no sabían cómo “moverse” en la selva.

Entre los pobladores kichwas canelos que llegaron para consolidar la comuna Pastaza estaban Fausto Vargas, Simón Vargas, Dionisio Vargas, Darío Vargas, Santiago Vargas y Raúl Vargas. Entre las familias Vargas y Guatatuca se gestionó toda la conformación legalizada de la comuna Pastaza, la cual llegó a albergar otros sectores, que, con el pasar de los años se separaron en otras comunidades. Una de las razones era que las otras comunas fueron mayormente ocupadas por kichwas del Napo o napo runa, quienes llegaron del Tena, Arajuno y Misahuallí. Estos optaron por fundar sus propias comunidades y exigir ciertos lugares de provisión natural como las

lagunas, una de esas comunas era Pachakutik o Yana Rumi (entrevista a Héctor Guatatuca, comuna Pastaza, 2021).

Ilustración 5.12. Don Alonso Guatatuca uno de los socios fundadores de la comuna Pastaza en 1975



Fuente: Fotografía propia realizada en la comuna Pastaza, 2021.

Una vez arribaron más kichwas canelos, la situación de desplazamiento y conformación de la “unidad” territorial indígena kichwa amazónica en el sector del Alto Aguarico ya estaba en plena consolidación. La cuestión comenzó a complicarse, sin embargo, cuando los últimos kichwas amazónicos en colonizar, empezaron a reclamar para sí mismos las dos lagunas que hay en el lugar. En los años 70 aparecieron disputas internas y separaciones en calidad de comunas, que finalmente decantaron en que las lagunas no tendrían “propietarios” sino “socios”, nadie debía vivir ahí en las orillas, pero debían ser cuidadas por el pueblo kichwa que llegó primero a este sector: el pueblo kichwa canelo. “Entre todos los pueblos indígenas acordaron restringir la pesca en las lagunas, usar técnicas nativas de pesca, limitar el uso de barbasco o dinamita y utilizar redes artesanales con las que abastezcan su consumo interno” (entrevista a Vicente Vargas, comuna Pastaza, 2021).

Pese a las intenciones de resguardar la pesca en términos de largo plazo para todos los indígenas del sector, muchos pescadores se dedicaron a vender pirañas, bagres y bocachicos en los mercados de las ciudades. Las ciudades iniciaron procesos intensivos de expansión con la instalación de los campamentos petrolíferos, y este fue uno de los motivos principales para el aumento de la cacería y la pesca en esta zona de la Amazonía ecuatoriana norte. En este sentido, surgió el dilema intercomunitario por establecer intercambios comerciales con las ciudades, sin que esto afecte la provisión de las comunas. El problema se profundizaría los años posteriores a la década de los setenta, con la intervención de organismos e instituciones de regulación ambiental. Supuestamente, la nacionalización de los recursos naturales terminaría con este tipo de problemáticas, pero en la realidad, la migración superó las actividades de “control”.

Ilustración 5.13. Habitantes de la comuna Pastaza resguardan las lagunas de Pastaza por más de 50 años



Fuente: Fotografía propia realizada en la comuna Pastaza, 2021.

Además, los pueblos colonos llegaban motivados por las estrategias de colonización y las tácticas programadas por el propio Estado ecuatoriano de activar la producción en la Amazonía, así, cualquier actividad que incentive la permanencia colona no debía considerarse como un obstáculo, a menos de que la actividad traiga conflictos o enfrentamientos entre pobladores. En

esta línea, los pueblos kichwas asociados en el Alto Aguarico decidieron que las dos lagunas no debían ser un espacio para la conflictividad y fue el pueblo kichwa canelo quien asumió que la finalidad de estas lagunas debía ser el consumo propio y no la explotación turística ni comercial. “Una de las prioridades comunitarias ha sido la conservación de los pambiles, para mantener los pantanos y el nivel de captación de agua para las lagunas. La táctica comunal giró alrededor de establecer tierras intocables que fueron donadas por Simón Vargas” (entrevista a Natalia Guatatuca, comuna Pastaza, 2021).

La explotación comercial ha sido una actividad de larga data en la Amazonía, relacionada a una diversidad de productos como la canela, la quinina, el caucho, el plátano, el té, la palma y otros relacionados a la minería. En cambio, la actividad turística tomó fuerza en el siglo XX tras la difusión de contenidos relacionados a la selva “indómita” que debía conservarse en contraposición a los grandes negociados petroleros. El conflicto de intereses entre mantener la selva “virgen” asociada a indígenas nativos protectores de la selva se ha visto como parte de la determinación geográfica de los pueblos amazónicos, cuando en efecto, muchos agentes del “desarrollo” amazónico, entre ellos los misioneros y los líderes indígenas, ya habían establecido la línea programática de las alianzas para integrarse a la modernización propuesta por el Estado. Por eso, una postura que todavía se mantiene en controversia es la conservación ambiental.

Aunque la modernización y la integración nacional no se efectuaron siempre en términos de confianza plena y mutua, esta misma forma de intervención planteaba una serie de vías institucionales para la negociación entre agentes o actores involucrados, y así, quedaba un margen de respuesta por parte de los colectivos indígenas organizados. La inclusión política fue una de las más importantes resoluciones estatales, considerando la presión que se realizaba desde distintos lugares de la serranía con organizaciones como la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) desde los años cuarenta. La actitud coercitiva de los gobiernos dictatoriales entre 1963 y 1979, habría desencadenado el debilitamiento de las bases del Partido Comunista. Este partido se planteó y configuró la organización de la gran mayoría de comunidades, basado en la Ley del Régimen de Comunas vigente desde 1937.

Además, antes de finalizar el periodo de las dictaduras militares, en 1977 como una manera de soslayar las vicisitudes ocasionadas por efecto de la reforma agraria militar, que simplificó la adquisición de tierras, basándose en el precepto de que eran “baldías” y estaban vaciadas de

derechos consuetudinarios para las poblaciones indígenas, pues solo el 7% de los títulos de propiedad fueron entregados a los pueblos nativos, considerando un total de 4584600 hectáreas. Entonces, se promulgó la Ley de Colonización de la Región Amazónica Ecuatoriana y se creó el Instituto de Colonización de la Región Amazónica Ecuatoriana (INCRAE). En los papeles, aquella ley y dicho instituto llevarían una mejor línea programática, pero no fue así. En los años ochenta los problemas se agudizaron y el estado fue desacreditado por todos los pueblos ya asentados en la Amazonía (Ruiz 2000, 51-71). La Amazonía se veía de nuevo abandonada.

Con esto, la avalancha de problemas, desacuerdos o conflictos sociales ocasionados por el modelo de desarrollo nacional acaecieron en la complejidad de la colonización programada, ya que rebasó las capacidades institucionales del estado y dejó en la Amazonía un vacío de servicios básicos que no se resolvería hasta el siglo XXI. Bilsborrow (2004) y Eguiguren (2017), coinciden en un factor histórico preponderante. Desde 1960 hasta la actualidad, el panorama integral previsto para la Amazonía ecuatoriana pasó de la implementación de estrategias para el desarrollo nacional hacia una escala superior y quizás insostenible de movi­lidades internas y externas que recibieron el influjo de la reforma agraria, la colonización y el extractivismo (Bilsborrow, Barbieri y Pan 2004; Eguiguren 2017). Así, las dificultades por sostener un modo de desarrollo específico implantado para una nación fueron traspapeladas con las formas variadas de vivir y convivir con el desarrollo.

Entonces, el control estatal debía pasar por la institucionalización y asociación de las actividades indígenas, campesinas y colonas. La planificación de este modelo de intervención a nivel nacional ya consideraba la idea de que la Amazonía podría convertirse en un espacio propicio para la resistencia. Por esta razón, la inversión extranjera fue continua y vendría de la mano de las misiones religiosas renovadas. La intención pastoral estaba correlacionada de forma directa con las nuevas estructuras liberales de producción que integraran la industria con el sentido de comunidad. Esto ya se venía ejecutando en el resto del continente, y al parecer, el régimen de haciendas era correlativo a la protesta, no sólo por la fuerte organización indígena consolidada en su interior, sino también, porque hasta las organizaciones externas, incluidas las religiosas católicas progresistas, auspiciaban la caída de las haciendas y la reforma agraria.

5.5. Shamanismo kichwa amazónico

Ante la multiplicidad de actividades fomentadas por el Estado a nivel local, los pueblos kichwas amazónicos han debido precautelar sus elementos culturales, sin que éstos sean perseguidos o juzgados por las autoridades estatales. En ese sentido, resalta la temática del shamanismo como el elemento “oculto” que persiste totalmente en el imaginario colectivo de los comuneros, pero está parcialmente empleado en las comunidades. Al menos en la comuna Pastaza, la figura del *shamán* es omnipresente, ya que no hay una persona con las capacidades de realizar el shamanismo, pero sí hay manifestaciones particulares de la acción shamánica en gran parte de la comunidad; lo que sugiere un factor de resistencia cultural marcada por la continuidad de las creencias kichwas amazónicas, en medio de ciertos cambios en su forma aplicativa. Esto permite reencontrarse con el concepto de “aparición y desaparición” que ha sido analizado anteriormente.

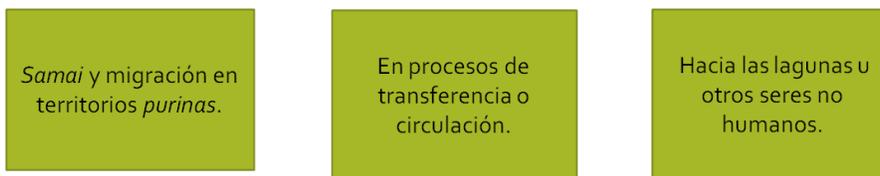
En este caso, tomando el concepto vívido de “*samai*” o energía mítica de poder que ha tratado Michael Uzendoski (2006, 162-170) en sus múltiples hallazgos etnohistóricos. Entonces, existe en el caso de la comuna Pastaza un evento de transferencia del *samai*, desde el conocimiento shámanico múltiple y omnisciente en sí mismo desde el *shamán*, hacia la valoración espiritual, vital y resguardada de las lagunas en la comunidad y para la comunidad. Es decir, el *samai* fue vertido hacia las lagunas cuando ha sido socializado entre los comuneros, sus autoridades y el *shamán* de la comunidad.

Ilustración 5.14. Samai en la cultura kichwa amazónica

Samai: energía vital, afinidad y consanguineidad kichwa

“La historia mítica rompe las barreras étnicas, temporales y coloniales que forman parte de las historias convencionales” (Uzendoski 2006, 170). Sin embargo, las historias en una manera conjunta muestran el **devenir historiográfico**, la disciplinariedad de la Historia y los puntos de conexión o desconexión histórica.

“El **samai** o circulación de sustancias históricas se burla de los procesos coloniales, de su lógica social” (Uzendoski 2006, 170), pero eso no quiere decir que deba anularse a la dinámica **migración-colonización** como un patrón de la estructura cultural.



Fuente: Elaboración propia realizada en base a mi diario de campo, año 2021, y al siguiente artículo: Uzendoski, Michael 2006. “El regreso de Jumandy: historicidad, parentesco y lenguaje en Napo”. Quito: Revista ÍCONOS. N° 26, pp. 161-172.

5.5.1. Metamorfosis shamánica en hibridación

En la búsqueda por encontrar el estado prístino de las “cosas”, muchos investigadores han entrado en la epistemología que propone el pensamiento filosófico universal. Esta cuestión que al parecer ayuda a la inteligibilidad de la vida, se basa en ordenar los conceptos según el paradigma de lo binario, que incluye acepciones dualistas sobre lo “bueno” y “malo”, lo “salvaje” y “civilizado”, lo “tradicional” y “moderno”. Sin embargo, este campo que habría favorecido la distinción entre las cosas, a través del uso estructurado de las palabras, no ha podido explicar el sentido de las metamorfosis, del shamanismo y de las hibridaciones, porque son cuestiones que no sólo abarcan conceptos generales, sino modos de vida y acciones de los sujetos a quienes se les atribuye tal o cual comportamiento, sea por negación como por afirmación de su identidad.

A cada cultura corresponde un campo de historicidad, y un acontecimiento o fenómeno (como el shamanismo en hibridación) es en realidad un hecho de significación, y en tanto significación depende de la estructura cultural para su existencia y efecto (Sahlins 1997, 142). Aquí, retomo la idea central de mi estudio, la etnogénesis migratoria, con la intención de explicar un concepto

histórico, a partir del campo de historicidad cultural al cual pertenece. Por tanto, para este caso puntual, la historia conceptual del shamanismo, como parte de un campo de historicidad que emerge de las culturas, es visto desde sus propios cambios y continuidades en la Amazonía ecuatoriana, esto permite afirmar la existencia de varias historias interconectadas en función del shamanismo; para ello, es importante redefinir o delimitar cuales son las culturas que entran en este panorama empírico.

La cultura kichwa amazónica comparte, justamente, la incorporación de culturas en hibridación, relacionadas a procesos de “interfaz cultural”, concepto trabajado por Norman Whitten Jr. (1987) y citado en múltiples ocasiones para este estudio, en el cual la colonización de uno o varios territorios en tiempos específicos ha implicado metamorfosis y transferencias colectivas e individuales donde han estado involucrados grupos blanco-mestizos, afrodescendientes, shuar, zapara, waorani, sionas, secoyas, cofanes, kichwas de la Sierra y campesinos jornaleros de la Costa (ahora denominados montubios) entre los siglos XIX y XX.

Entonces, si existe algún término o categoría conceptual que se adapte de manera más explícita al proceso integrado de cambios relacionados al shamanismo en la Amazonía ecuatoriana, es la concepción de “metamorfosis shamánica en hibridación por transferencia del *samai*”. Esto alude a varias consideraciones históricas las cuales han marcado cambios en las estructuras culturales de los pueblos que han practicado el shamanismo, aun cuando este término no haya sido utilizado por todos sus practicantes, pero sí haya llegado a diversas esferas culturales. Por ejemplo, la esfera nacional de mediados del siglo XX traspuso las fronteras de la “integración” a través de la ideología del mestizaje, todo esto, más allá de las particularidades que aparentemente no han sido transformadas por dicha ideología política.

Una de las particularidades es el intercambio entre el rito y el mito. La ritualidad del shamanismo alude al momento en sí mismo, cuyo valor es intrínseco, mientras el mito dota los medios necesarios para que su condición se expanda extrínsecamente, o sea, por fuera del momento con el propósito de fundamentar relatos acerca de lo ocurrido en los ritos. Esta condición conjunta es plenamente simbólica, por lo que, puede ser entendida y aplicada dentro de la finalidad shamánica. El resto de las cuestiones anexas como las terapias, el curanderismo, la venganza, el poder y la shamaneada son partes constituyentes de las narrativas, en las cuales se ve lo amazónico como aquel lugar deseado pero incomprendido.

En este sentido, es necesario entender que hay varias formas de localizar el alcance del shamanismo y aproximarse a su complejo desenvolvimiento, una de las maneras más representativas se halla en el seguimiento de la figura del shamán, quien es el sujeto que aplica la agencia del shamanismo; sin embargo, esta persona, pese a su autoidentificación subjetiva y objetivizada por un sinnúmero de investigadores, no siempre se muestra como un sujeto histórico, sino que denota la presencia de múltiples sujetos, objetos y lugares históricos. Además, la apreciación de su aparición o desaparición es una cuestión ontológica, es decir, lo shamánico depende de las perspectivas generadas en lo cultural, para este caso en la figura de las lagunas.

Retomando a Philippe Descola (2005), este autor explica un fenómeno fundamental para este estudio, que es la presencia simultánea de cuatro tipos de ontologías relacionadas al ser humano amazónico y no amazónico, que bien pueden ser empleadas al caso ecuatoriano. Las ontologías a las que se refiere son: animista, naturalista, totémica y analógica; sin que esto pretenda determinar la inexistencia de otras ontologías y relacionamientos entre naturaleza y cultura. De hecho, en la naturaleza cada ontología puede ser provechosa en cierto momento histórico. Así como el diálogo, la lucha también tiene un sentido mediador y altamente expresivo, más aún, si todo esto está recargado por un discurso práctico y selvático que se compone de la fuerza de los ríos, la excelencia de los montes y el poder de las lagunas.

Las apreciaciones más contemporáneas del vínculo entre naturaleza y cultura, de alguna manera, intersecan la posibilidad de comprender el shamanismo como una práctica en constante mutación; previo al periodo de contacto fijado a finales del siglo XV y posterior a los intensos debates ideológicos del s. XX.

El shamanismo ha podido eludir, resistirse, mimetizarse y cambiar en una multitud de espacios que han apropiado las prácticas shamánicas, relacionándolas a la ontología que sea mayormente compatible al lugar que sea tomado como referencia. No es de extrañar que entre los propios pueblos kichwas haya una mayor o menor prevalencia del shamanismo, sin que esto signifique una ruptura con la estructura cultural kichwa amazónica, sobre todo en otros aspectos de su modo de vida, entre estos están la resistencia, adaptación a la selva y reproducción del parentesco. Finalmente, está la movilidad de los pueblos en relación con las actividades de expansión económica-territorial como las *chagras*, las mitas, las reducciones o los concertajes que al salvar sus diferencias conceptuales fueron fundamentales para la fusión de experiencias shamánicas,

ante todo, para sobrevivir en la Amazonía con la pretensión de convivir en la biodiversidad de la región amazónica y sus múltiples habitantes.

5.5.2. Shamanismo en la comuna Pastaza

En el caso de Pastaza, formalmente, “la nueva comuna fundada por el pueblo kichwa canelo en los años 70” (entrevista a Héctor Guatatuca, comuna Pastaza, 2020), y la relación ser humano-naturaleza ha cambiado de manera profunda. Por un lado, para la subsistencia el sistema de *chagras* alrededor de las lagunas ha permitido la reproducción de la vida, gracias a la producción sostenida de alimentos y condiciones regenerables del suelo, plantas, animales y agua, para mantener la cacería, pesca, recolección y agricultura. Por otro lado, las influencias externas a la comuna, como los programas estatales de colonización masiva alrededor de las comunidades indígenas, incluyeron la deforestación en áreas de producción maderera, minera, petrolera y agropecuaria. El influjo pastoral activó múltiples formas de catecismo, evangelización y contacto, las cuales ocultaron la necesidad de potenciar la actividad shamánica que sí se vio en la zona de Canelos, pero desapareció en la zona de Cascales sector del Alto Aguarico, Sucumbíos.

En las comunas se difundió la idea de lo peligroso y nocivo que resultaba el shamanismo, ante las bondades y beneficios de una creencia católica renovada tras el Concilio Vaticano II, que además venía catapultada por los programas desarrollistas. Entonces, “según los comuneros fundadores de la comuna Pastaza, no solo llegó una mejor idea del Jesús salvador, sino que llegaba con el pan bajo el brazo” (entrevista a Héctor Guatatuca, comuna Pastaza, 2020) en un lugar que carecía del pan como fuente de alimentación. En este sentido, se multiplicaron los bienes materiales, desde alimentos como el atún, la sardina y el pan, casi todos industrializados, hasta plantas de luz eléctrica, techos más resistentes que las ramas de las palmas, motosierras y otros insumos que superaban a las velas, espejos, machetes y vestimentas propias de las ciudades, las cuales han llegado años atrás, por comerciantes, funcionarios públicos y misioneros, quienes entraban a las comunas con regalos y objetos cada vez más sofisticados y prácticos para ejecutar los planes estatales de maximizar la vocación productiva de Cascales; principalmente, primero agropecuaria, segundo minera y tercero maderera.

“Los fundadores de la comuna Pastaza que se asentaron en el Alto Aguarico dieron paso a la expansión de su familia” (entrevista a Héctor Guatatuca, comuna Pastaza, 2020), partiendo del

núcleo familiar para aumentar los miembros de sus propias familias y la productividad de la comuna en función de las lagunas. Entonces, “se dieron cuenta que otros indígenas también deseaban ocupar el mismo sector, esta situación traería rivalidades que seguramente podrían llegar a problemas por shamanismo” (entrevista a Leonardo Guatatuca, comuna Pastaza, 2021).

Ahí fue que varios fundadores varones regresaron al Puyo e invitaron a sus primos y demás familiares jóvenes para que pueblen la comuna Pastaza para el año 1975. Con este calificativo comunal, Pastaza ya podía consolidarse bajo su propia estructura cultural. Lo mismo hicieron los kichwas napo runa. En menos de diez años constituyeron sus comunidades y no permitieron la entrada de mestizos porque “no sabían trabajar el monte y traerían la discordia” (entrevista a Héctor Guatatuca, comuna Pastaza, 2021). Así, toda la década de los años setenta sirvió para repartir la propiedad colectiva sin considerar la presencia de shamanes poderosos que los condujeran. Aunque eso sí, “se buscó la forma de que llegue un curandero, conocedor del poder de las lagunas, a la comuna Pastaza. Este fue el caso de José Yumbo emparejado con Orlinda Vargas, hija de Dionisio y Margarita Vargas. Lastimosamente, José Yumbo no era un shamán poderoso” (entrevista a Héctor Guatatuca, comuna Pastaza, 2021) en todos los sentidos shamánicos que expliqué anteriormente.

Solo que el pacto para la conformación comunal, además que exigía la apertura de caminos, canales y abastecimiento de alimentos para los nuevos pueblos y ciudades, los indígenas debían detener toda clase de “brujerías” y prácticas shamánicas que pudieran afectar al resto de colonos. Frente a esta situación, los presidentes de las comunidades quedaron a cargo de la autoridad comunal, y los socios convinieron en un conjunto de reglas que evitaban la guerra interétnica, lo cual incluía desalentar la formación de shamanes, lo cual, al menos en teoría traería la pacificación entre comunas y comuneros. Entonces frente otras prácticas derivadas de los rituales que convinieron no realizar, visible y aparentemente, el animismo quedó sin efecto; con esto me refiero a la relación material de los tocados de plumas, cerámicas, pinturas corporales, danzas, música ritual y samanes; pero ese poder fue transferido a las lagunas para la subsistencia y la perduración de la vitalidad de los comuneros emparentados.

De acuerdo con el testimonio de Vicente Vargas (entrevista, comuna Pastaza, 2021),

Entre las familias que llegamos en el principio, varias teníamos el apellido Vargas, sabíamos que era bueno estar entre familiares porque nuestros padres nos dieron el consejo de salir juntos hacia acá. Igual nosotros desde niños ya queríamos dejar el Puyo, tener esposa, también hijos. La cosa era irnos del Puyo, ahí estuvimos un tiempo, pero decían que el gobierno daba más tierras en el norte, y salimos hacia allá. Para nosotros nunca fue un problema y eso que yo tenía 17 años. Cuando llegamos, el lugar era distinto y nadie llevaba shamán, pero había lagunas para vivir bien [Entonces] y nos acostumbramos a vivir así, y hasta ahora, cuando hay líos por shamanes lo resolvemos primero entre los que llegamos al inicio. Casi no hay shamanes acá, la mayoría son de otros lados y eso nos afecta mucho, pero ahí nos organizamos y seguimos adelante, a veces nos quejamos o vienen policías, [pero] muy pocos, igual los misioneros nos ayudaban a vivir en paz.

Junto al anterior relato, Leonardo Guatatuca (entrevista, comuna Pastaza, 2021) manifiesta, que:

En los últimos años hemos tenido que recomponernos por efecto de las shamaneadas. Mi hermana fue víctima de ello. Y mi cuñado Patricio tuvo que actuar y enfrentarse a uno de los socios. Esta familia que no era parte de los fundadores hizo el daño, y ahí tuvimos que viajar a Tena, Puyo y Ambato buscando a los shamanes brujos. Al final los encontramos y tocó pagar más de mil dólares para que mi hermana Margarita se recupere. Después pasó el tiempo, mi cuñado se cambió de comunidad y aun nos estamos recomponiendo. En la actualidad todo está más tranquilo.

Los testimonios de Vicente Vargas (entrevista, comuna Pastaza, 2021) y Leonardo Guatatuca (entrevista, comuna Pastaza, 2021) muestran que el pueblo kichwa de la comuna Pastaza ha podido reorganizarse con y sin influencia del shamanismo. Este tema, dentro de su complejidad marca el ritmo de vida en la comunidad, sea por efecto directo o indirecto, la figura del shamán interno y externo altera las relaciones en la comuna, pero también motiva nuevos fenómenos en los que intervienen de manera principal los socios fundadores, como ha sido la organización endógena para conservar las lagunas, además de la participación de las personas involucradas, también ha llegado gente externa. Aun así, Vicente Vargas (entrevista, comuna Pastaza, 2021) señala las debilidades de no tener un shamán más poderoso en la comuna Pastaza, “a veces sí sería bueno que nos respalde un shamán de aquí mismo, porque de otros lados la gente hace el mal y no podemos protegernos por igual”. Esta opinión denota que pese a la “privación” del shamanismo desde los años sesenta, hay situaciones actuales en las que no desaparece su necesidad dentro de esta estructura cultural.

Ilustración 5.15. Resistencia y reapropiación, petroglifo cofán localizado en el sector Cascales



Fuente: Fotografía propia realizada en la comuna Jesús del Gran Poder, sector anexo a la comuna Pastaza, 2021.

Por otro lado, los petroglifos, como el que se observa en la anterior ilustración, representan el poderío shamánico de la cultura amazónica cofán, con la cual el pueblo kichwa canelo ha estado vinculado en procesos de interfaz cultural. Así, tras la reconfiguración territorial acaecida en el siglo XX, este símbolo pétreo pasó al patrimonio cultural de la población kichwa asentada en este sector de Cascales quienes también lo asocian con el poder del shamán, con la salvedad de la inexistencia de rituales específicos vinculados a la cuestión shamánica; eso no significa que los pobladores desconozcan su poderío o no intenten relacionarlo a las prácticas de los abuelos curanderos, ya que ellos recogen las hierbas que están alrededor del petroglifo y las sacuden al soplar alcohol de caña sobre el cuerpo de sus familiares cuando necesitan recomponer su estado físico. Sin embargo, vale repetir, que los curanderos también reconocen sus propias limitaciones cuando deben defenderse de ataques shamánicos más poderosos.

Entonces, el shamanismo en una forma más oculta persistió, la comunicación con los animales de la selva también continuó, pero en condiciones de mimesis contemporáneas, sobre todo, incorporadas a lo cotidiano en relación con las lagunas, pese a no ser manifestadas en rituales enfocados en las tradicionales performativas shamánicas en eventos públicos. En cambio, las “nuevas” prácticas o ritualidades incorporadas alrededor de las lagunas se han realizado en las cacerías, la pesca, las fiestas al interior de las casas en el margen de lo “privado”, que para los

pueblos kichwas nunca dejan el carácter de lo comunal. Así, el pueblo kichwa canelo debió transformar sus maneras de representación en asambleas y espacios de socialización, reproducción social y subsistencia. Los comuneros convinieron en adaptarse a la ideología del mestizaje propuesta por la sociedad ecuatoriana mestiza y “ocultaron” las performativas anteriores al desarrollismo, sin que esto signifique la desaparición de las manifestaciones y simbologías culturales previas, sino más bien convertidas en fenómenos “distintos” con un valor regenerativo constante.

5.6. Conclusión

En este capítulo he mostrado las distintas facetas empíricas de la resistencia, reproducción social y adaptación del pueblo kichwa del Alto Aguarico. Aunque ambos conceptos pueden distinguirse claramente en las actividades ligadas al sistema de *chagras*, también puedo afirmar que parte de su entendimiento proviene de los patrones culturales de migración y colonización. Los patrones culturales han estado vigentes a lo largo de esta tesis, y muestran la singularidad de la transformación y continuidad cultural, lo cual ha elevado la capacidad de análisis y diferenciación, mediante signos, símbolos y significados, en formas híbridas de resistencia, reproducción y adaptación que son muy vastas, además de denotar procesos de mimesis, alteridad y resistencia que también conjugan la base de una estructura cultural kichwa amazónica a veces difusa y distópica.

El efecto de la complejidad relacional está, entre otras variantes, en el nexo que hay entre el shamanismo con el resto de las cuestiones que mantendrían un orden organizativo como es la *llagta* o comunidad. Pese al supuesto alejamiento o disfunción de la actividad shamánica en tiempos de modernización, el shamanismo permanece e inquieta a todos los involucrados, sobre todo en momentos de civilización y colonización, pues esta actividad subvierte y advierte, pero también reordena lo establecido, de formas casi incomprensibles para los agentes de la modernización. Ni siquiera el misticismo occidentalizado ha podido penetrar por completo en este campo materializado de acciones y afecciones continuas. Cuando se establece la presencia del shamanismo, sólo puede ser coaccionado mediante otro similar. Así, la pretendida integración nacional cae en un desfase que solo se podría regenerar a partir del momento determinado por la acción shamánica conllevada de la mano de la energía mítica del *samai*.

Algo similar al shamanismo sucede con el componente de las *chagras*, ya que su funcionalidad comunal a veces es rebasada por las condiciones inmateriales que crea y no pueden ser reemplazadas por otras prácticas como los jornales al interior de las fincas. Así la *chagra* tiene una vida propia y un valor ineludible, que mantiene las relaciones comunitarias más allá del valor dinero. Por encima de la relación comercial está el encuentro permanente entre comuneros. La relación entre subsistencia y salario por jornal es una parte muy mínima dentro del modo de vida kichwa, aunque a veces parecería que los vínculos entre socios son meramente orientados por una necesidad de comercio. Componentes de la estructura cultural kichwa como el shamanismo y la *chagra* permiten entender lo contrario y llegar a resistencias, reproducciones sociales y adaptaciones continuas realizadas por los miembros de la comuna.

Pastaza se ha convertido, a través del tiempo, en una comunidad que ha creado lugares que carecían de figuras de ordenamiento territorial. El pueblo kichwa se ha apropiado del concepto para volverlo una parte componente de su estructura cultural. Pese a esto, la población kichwa sabe que el modelo tiene contradicciones, condiciones y efectos que podrían limitar o afectar un modo de vida más asentado en la familia ampliada (desde el inicio mismo de un fenómeno migratorio), sin la necesidad de lidiar o acordar con socios que no sean familiares. Sin embargo, las redes de parentesco se han extendido tanto por todas las comunas kichwas que es muy difícil identificar la falta de lazos parentales entre los socios, al menos si se considera el largo periodo de convivencia que han tenido con las comunidades cercanas, así como se ha visto reflejado en el proceso de etnogénesis migratoria, para este caso “iniciado” o “reiniciado” entre los años sesenta y setenta en la Amazonía ecuatoriana.

Capítulo 6. Historicidades comparadas de etnogénesis migratoria

Es posible establecer comparaciones [históricas] entre las características de diferentes pueblos, desde diferentes aspectos como son: 1) diversidad cultural donde se concibe a la cultura como una pluralidad. Así, el estudio de la cultura obliga al análisis de las relaciones que unen y separan al ser humano y a la naturaleza; 2) parentesco entre diferentes sociedades y sus influencias; 3) subsistencia y sistemas económicos de las culturas o civilizaciones; 4) religión y expresión simbólica transcendental; 5) organización familiar, sistemas sociales y políticos

-Manuel Marzal.

Este capítulo es un ejercicio empírico-conceptual de historicidades comparadas en relación con lo recopilado en el capítulo anterior sobre los relatos kichwas canelo sobre la etnogénesis migratoria. La intención es hallar componentes estructurales en ciertos puntos de la Gran Amazonía. A manera de referencia, resaltan los procesos de conquista, colonización y transformación de los sistemas productivos (en muchos casos extractivistas) en toda la región amazónica.

La historiografía etnohistórica elaborada en el siglo XX, combinada a un enfoque microhistórico y perspectivista de las tradiciones orales de las poblaciones contemporáneas y al respectivo estudio de archivos, me permiten analizar la complejidad de los procesos de movilidad humana y etnogénesis migratoria. Puesto que, “la organización territorial vincula a las poblaciones indígenas modernas a aquellas del periodo de contacto; surgidas en el transcurso de las últimas cinco décadas, sugieren que estas temáticas siguen arraigadas en las reflexiones de arqueólogos, etnólogos e historiadores” (Grenand 2014, 407).

Así, las conceptualizaciones realizadas sobre el pueblo kichwa canelo en el oeste amazónico de Ecuador pueden dialogar con otros estudios y casos, a partir de sus propias historicidades, temporalidades, cambios y continuidades. El argumento de este capítulo es evidenciar que los pueblos estudiados han participado activamente de diversos procesos de movilidad y etnogénesis, todos ellos, en una temporalidad y contextos distintos que han activado su propia etnogénesis migratoria.

Para este fin, he tomado como referencia, aparte del pueblo kichwa canelo movilizado entre Canelos y Cascales en las fronteras del pie de montaña y la Alta Amazonía de Ecuador, al pueblo

wayapi en los límites del noreste amazónico, entre las Guayanas y Brasil; al pueblo guaraní en el sudeste de la Amazonía, quienes se han trasladado entre las fronteras de Brasil, Bolivia y Paraguay; y por último, a manera de epílogo condensador del efecto colonizador amazónico al pueblo wampí localizado en el noroccidente de la Amazonía peruana.

Por estas razones, en forma de planteamiento puesto en discusión, sobre todo en lo metodológico, he denominado esta historicidad comparada como una relación de pueblos de “frontera panamazónica”, en el sentido de que todos los grupos citados, han conformado poblaciones que han debido entrar y salir de la Gran Amazonía; o mantenerse, activarse y reaccionar en diversos momentos de su propia historicidad; en tanto, han generado condiciones de hábitat amazónico pero también han sido condicionados por rutas migratorias fluctuantes, relacionadas a procesos de disputas territoriales, modernizaciones, integraciones nacionales y cambios culturales amazónicos.

Lo que aquí desarrollo no trata, necesariamente, la relación entre poblaciones vecinas y contemporáneas entre sí, sino más bien, la comparación entre poblaciones lejanas que comparten el hecho de ser o haber sido poblaciones de frontera panamazónica, lo cual las convierte en poblaciones en movimiento. Este concepto lo empleo con la intención de analizar no sólo el argumento reiterado de la constante movilidad de las poblaciones amazónicas, sino también, que hay fenómenos coyunturales los cuales han motivado la migración y la permanencia de los pueblos en territorios específicos, por lo tanto, me refiero a procesos sucedidos en distintos periodos de tiempo. El eje temático siempre será la relación que existe entre el pueblo kichwa canelo (referente de esta tesis) y los otros pueblos analizados en este capítulo.

Así, he armado una corta red histórica que aporta a las discusiones sobre la raíz ontológica de la Amazonía en sus fronteras espaciales. Para esto me remito a la existencia de una conciencia cartográfica amazónica. En palabras de Alf Hornborg (2005) “un aspecto interesante de tal conciencia cartográfica es su extensión regional en el espacio. Esto ha sido destacado recientemente por la documentación de ciertas ceremonias entre grupos de habla arawak en el noroeste de la Amazonía (Hill 1993, 2002; Vidal 2003 en Hornborg 2005, 591). Estos grupos estarían emparentados con grupos quijos y shuar, ambos concatenados a los kichwas.

Las especificidades amazónicas se pueden hallar tanto en los rituales ceremoniales como en las prácticas de navegación fluvial, el comercio, la agricultura intensiva, la jerarquización y las identidades geográficamente extendidas, que jugaron sin duda un papel crucial en el surgimiento de un sistema de intercambio regional en la Amazonía precontacto con el mundo luso-hispano. Incluso el cultivo de yuca y su intercambio por parte de grupos indígenas ligados a las vertientes lingüísticas tupí y arawak, alrededor del año 3000 A. C., definió la distribución de las familias lingüísticas en la Amazonía (Hornborg 2005). En un periodo de tiempo extensivo que bordea 5000 años de historia amazónica es inevitable plantear no solo las raíces ontológicas, sino también las variaciones idiomáticas, ceremoniales, comerciales y territoriales. Algo parecido podría suceder si acoto la temporalidad a cinco siglos. Los factores de etnogénesis migratoria siguen una ruta expansiva.

En la red acotada, primero identifiqué la relación entre wayapis y kichwas canelos desde el siglo XVII al XVIII que indica factores de incidencia colonial en la identificación cultural dentro y fuera de la Amazonía. Segundo, la relación entre los pueblos guaraní y kichwa canelo desde el s. XIX al XX que señala condicionantes y elementos de orden republicanista empatados con la posterior formación del estado nacional desarrollista. Y tercero, la relación entre los pueblos kichwa canelo y wampí en el contexto de la segunda mitad del s. XX. Esta última comparación es diferente a las dos anteriores ya que aquí no realizo un análisis entre distintas temporalidades sino de dos grupos humanos envueltos en coyunturas similares de colonización programada por los estados nacionales a mediados del s. XX.

De esta forma pretendo no caer en anacronismos, pero sí mostrar que las temáticas observadas en los anteriores acápites van configurando temporalidades contextualizadas en un sentido de historicidad panamazónica, donde las estructuras culturales de los pueblos amazónicos devienen de historias conectadas, que han creado familias etnolingüísticas como la wayapi, guaraní, jibaroana y kichwa amazónica.

Udo Oberem (1971) sugiere la conexión entre los pueblos kichwa canelo y quijo (antiguos habitantes de la Amazonía). Para la época colonial se establece un movimiento migratorio que parte de la cordillera oriental o amazónica de la Real Audiencia de Quito y luego se establece en la Serranía para después retornar a la Amazonía, precisamente, al sector de Canelos o del Alto Bobonaza (Oberem 1971, 40). Ahí se dio un proceso de etnogénesis por “interfaz cultural”, en el

cual los poblados quijos devienen en el pueblo kichwa canelo al relacionarse y habitar con los otros pueblos de la Amazonía (Whitten 1987, 53). Similar movimiento es el realizado por el pueblo wayapi en las Guayanas. Ahí también se realizaron procesos de entrada y salida que culminaron en una etnogénesis que los insertó en la identidad criolla (Grenand 2014). Así, los procesos de colonización y migración amazónica muestran patrones culturales en diversas temporalidades.

Alfredo y Piedad Costales (1983), quienes hicieron una radiografía completa de los pueblos amazónicos para los años 80, sugieren que los guaraníes llegaron desde Brasil y Paraguay, hacia los confines de la provincia de los chiquitos. Con el correr de los años se desperdigaron y forman numerosas tolderías, ranchos y núcleos humanos de consideración, sobresaliendo los pueblos tapuís, penoquequías, lateraquies, lapis, otuquies, carigueros, patoreras, siracuas, uracaritías, guasicuyas y guañarocas en las proximidades de las serranías de San José, provincia de Cordillera. Esta etnogénesis migratoria lleva a considerar la habitabilidad interétnica amazónica de los guaraníes entre Brasil, Paraguay y Bolivia, esto último en el territorio correspondiente a las selvas orientales de Santa Cruz (Costales & Costales 1983, 131). En este sentido, afirmo que los pueblos guaraníes también entran en el complejo sistema de permanencias y migraciones de las “fronteras panamazónicas”.

En síntesis, me baso en la literatura y en las interpretaciones ya existentes para argumentar que en la etnogénesis migratoria se puede observar la existencia de una red ontológica en la Amazonía. Para esto, recorro al concepto de pueblos amazónicos de frontera panamazónica, porque me ofrece la caracterización de una Amazonía en movimiento que se transforma para alcanzar diversos estados de permanencia, como ha sucedido en el caso de los wampís, sin que esto afecte de forma absoluta o determinante las estructuras culturales de los pueblos originarios indígenas de la Gran Amazonía; aunque ocurran diversos matices en materia de colonización y subsistencia. En este sentido, se podría entender los alcances de la civilización amazónica, dentro de factores y condiciones modernizantes, integracionistas y funcionales al campo gubernamental.

6.1. Movilidad humana: canelos y wayapis

La lectura de los archivos desde el inicio del siglo XVII hasta las políticas de sedentarización de la segunda mitad del siglo XX lleva a observar movimientos y escisiones amazónicas comunales

importantes (Grenand 2014, 413). Por antonomasia, los movimientos migratorios son percibidos como la consecuencia de la adaptación al medio amazónico. Este factor no puede ser cuestionado, aunque los estudios arqueológicos atestigüen la existencia de sitios perennes para el periodo precontacto o contemporáneo al contacto. Así, el poblado del cacique Yayo Anakayouri en la Montagne d'Argent (bahía de Oyapock) existió durante más de treinta años entre 1596 y 1630 (Rostain 2012). Esto evidencia, condiciones de habitabilidad en múltiples espacios más allá del amazónico, es decir, en espacios de “frontera” que marcan vínculos en este caso con el Caribe o con regiones no amazónicas de los actuales Brasil, Guayana o Venezuela.

Las constataciones de este tipo desaparecerán luego. Observadores europeos insistirán en la incesante movilidad de los amerindios. “Por decirlo de alguna manera los indígenas nunca viven en un poblado bien establecido; pero se puede decir que acampan porque, cuando se cansan de quedarse en un mismo lugar, recogen todo lo que tienen, lo cual es poco, y con sus esposas, sus hijos y sus canoas, se van; y en el primer lugar que les gusta acampan y hacen una vivienda” (Marets 1690, 58). En el caso del pueblo kichwa canelo fueron las parejas más jóvenes y sin hijos las que optaron por la movilidad. Esto aduce una proyección temporal de la ampliación familiar del parentesco interétnico en el *ayllu*, situación que también se realizó a lo largo del siglo XX junto con los programas de colonización estatal (entrevista a Vicente Vargas, comuna Pastaza, 2021).

Este proceso debe entenderse a la luz de dos factores contradictorios que hacen oscilar la política extranjera de las naciones amerindias postcolombinas. En una primera instancia, la voluntad de adueñarse de los bienes importados por los europeos fue decisiva para las interacciones poblacionales. Después, para el siglo XX, fue plausible la intención de participar de los beneficios que podría traer el desarrollismo. Los bienes importados de Europa se han convertido además en los servicios importados por el Estado de bienestar europeo, los cuales ya fueron instalados en muchos países y regiones colindantes (Grenand 2014, 413). En relación con el Ecuador, la Amazonía ecuatoriana fue, si no, la última región geográfica nacional en adherirse a los programas de colonización, liberalismo y extensión del campo productivo en general.

Para los pueblos amazónicos fue definitiva para sus intereses organizativos y demandas demográficas coloniales, la necesidad de evitar las epidemias, el trabajo forzado y la instalación de las misiones jesuitas y dominicas del siglo XVII. Luego, las redes de contrabando, la

corrupción en los negociados o contratos entre compañías y estados, y la explotación intensiva-tecnificada de recursos naturales, también han sido desde el s. XIX el motor de las movi- lidades (Oberem 1971). Esto sugiere un conjunto de factores que llevaron al desplazamiento indígena, los cuales serían fundamentales al momento de organizar la logística de los programas estatales del s. XX. En Ecuador, diversos procesos institucionales y políticos fueron necesarios para implantar las reformas liberales, en una Amazonía que estaba considerada como un espacio desprovisto de gobierno y en franca disputa desde los siglos XIX y XX.

Entre los procesos institucionalizados y promovidos por el Estado-Nación en América del Sur, hay que realizar varias distinciones entorno a los agentes intermedios que participaron en la modernización e integración nacional, y uno de los más significativos fue la agencia de los jesuitas o la Compañía de Jesús. Ahora, para la reflexión histórica, en el noreste amazónico de las Guayanas y Brasil, la conflictividad con las misiones jesuitas fue preponderante y determinante al momento de consignar territorios nacionales, justamente por las anteladas tensiones y ajustes de los límites internacionales entre lusos e hispanos para los siglos XVI y XVII, o entre portugueses y criollos para todo el siglo XVIII, lo cual, también se visualizó a escala republicana dentro de los conflictos entre misioneros, sertanistas (comerciantes fluviales amazónicos) y poblados de colonos americanos entre los siglos XIX y XX.

6.2. Etnogénesis migratoria: canelos y wayapis

Si bien la abundancia étnica del siglo XVII no puede ser tomada al pie de la letra, el desplome demográfico es, por su parte, muy real. Hoy en día, no se registran más de nueve poblaciones indígenas en el este amazónico correspondiente a las Guayanas. Algunos pueblos como el wayapi son el producto de recomposiciones autóctonas en zonas de refugio alejadas; otros como el pueblo palikur son el resultado directo de las políticas coloniales. Los trabajos que analizan la autohistoria de los pueblos tiriyo (Grupioni 2005), wayana (Chapuis 2007, Duin 2009), wayapi (Grenand 1982, Tilkin-Gallois 1986) y palikur (Grenand & Grenand 1987) han permitido sacar a la luz una cantidad pletórica de grupos fundadores, pero es importante recalcar que muchos de ellos no son ni más ni menos que aquellos evidenciados en los siglos XVII y XVIII (Grenand 2014, 413). Los grupos actuales además pueden ser identificados con otros posteriores.

Las sociedades contemporáneas han funcionado como embudos, en los que, la absorción de grupos demográficamente muy disminuidos, se asentaban en las mismas reglas sociales que durante los primeros siglos del contacto. Así, tanto los pueblos wayapi como kichwa canelo son eslabones de extensas cadenas de recomposición identitaria en territorios determinados, y es justamente esta condición la que marca las características de la movilidad, al igual que la estructura cultural subyacente de permanencias como parte de la etnogénesis migratoria.

En el caso del pueblo piriou en Amapá, zona del Alto Camopi, para 1674 y el Alto Oyapock para 1688, se asentaron como una etnia individualizada. En el siglo XVII, este grupo fue parte de una red de intercambios y alianzas que incluyen a grupos wes, akokma, maouriou, makapa y norak. Al sur y al este, estaban en contacto con otros grupos caribe, principalmente taripi y aramakoto. En el primer tercio del siglo XVIII, estos grupos van a migrar hacia la cuenca baja para acceder a objetos del comercio europeo. En los años 1730, la apertura de las misiones jesuitas atrajo a todas o una buena parte de las poblaciones antedichas, a las cuales se unen refugiados del Contesté (zona discutida entre Francia y Portugal), kusari en particular (Grenand 2014, 413-414).

Aquí, se muestra claramente la relación recíproca entre subsistencia, organización social, recomposición territorial y movilidad humana, tal cual se observa con los pueblos wayapi, piriou y kichwa canelo. Los pueblos wayapi y piriou ubicados en las Guayanas, una de las zonas más lejanas hacia el noreste amazónico, se transformaron y fusionaron con otros grupos; mientras el pueblo kichwa canelo, en el centro-oeste de la Amazonía de Ecuador, inmigró por fuera y dentro de la denominada Alta Amazonía para subsistir (Lathrap 1970). Así los pueblos se involucraron en procesos similares de interfaz cultural. El pueblo kichwa canelo fue parte del grupo aglutinante de otros pueblos en mestizaje. Aun así, otros grupos igualmente posicionados o predominantes que permanecieron en el tiempo fueron los pueblos shuar, quienes subsistieron, coexistieron y se fusionaron en distintos poblados en la zona centro-sur amazónica.

En las Guayanas, posteriormente al decrecimiento demográfico indígena amazónico hacia 1850, el etnónimo piriou desaparece en favor del título de “indígenas criollos”; ya en el s. XX, se vuelve a encontrar su huella en la cuenca baja del Oyapock, en vías de criollización, bajo el calificativo “Mouns pie so” (“gentes del salto de agua”) en referencia a su conocimiento ancestral del cruce de las primeras cascadas, y en la genealogía wayapi, bajo aquel de imiawaku, “gente de la cuenca baja”. Hoy en día están totalmente inmersos en la población criolla de Saint-Georges de

l'Oyapock, así como entre el pueblo wayapi de las Guayanas (Grenand 2014, 414). La baja densidad demográfica de los siglos XVII y XVIII se ve alteada por la identidad criolla y el mestizaje de los s. XIX y XX en los cuales otras identidades indígenas alcanzan mayor preponderancia, lo cual no significa necesariamente, que se hayan despojado de su cultura.

En este sentido es notable cómo la identificación étnica ha sido entrecruzada por los calificativos propios del lugar al cual se hace referencia su estancia, su desplazamiento o su permanencia. En el caso del pueblo kichwa canelo una de sus identificaciones hace referencia a Canelos, en la actual provincia de Pastaza, mientras otra referencia recae en la comuna Pastaza en el Alto Aguarico en la actual provincia de Sucumbíos, y otra más reciente a Iscai Cocha (o “dos lagunas” en español) denominación que refiere “varias consideraciones sobre los pueblos kichwas, entre estas, a las características del lugar, a la fuente de la subsistencia del grupo indígena, a su lengua y a su genealogía muy propia del sitio que habitaron sus antecesores quijos” (Oberem 1971, 34). Así, su identidad deviene en “gente proveniente de las lagunas”, sea por la ocupación del lugar como por el tiempo que tardó esta cultura en desplazarse por la Amazonía durante cinco siglos.

6.3. Resistencia, reproducción social y adaptación: canelos y guaraníes

Ciertamente las dinámicas de resistencia, reproducción social y adaptación a la selva amazónica representan tres postulados fundamentales del pueblo kichwa canelo en su relación con las múltiples formas de naturaleza, la más difundida y convenida por las sociedades nacionales e internacionales, tiene que ver con la naturaleza como sinónimo de medio ambiente natural, al cual pertenecen los montes o bosques, las montañas, los ríos, las lagunas, las plantas y animales que habitan en esta naturaleza. Sin embargo, al reconocer la existencia de otras formas de naturaleza sociocultural, se puede entender a través de la cosmovivencia amazónica, otras maneras de habitabilidad en comunidades, pueblos y ciudades; así también, se puede observar diversas formas de representación e identificación con otras etnias, poblaciones, y, ante todo, con seres no humanos, visibles y no visibles, en tanto sujetos a la percepción particular.

Estas formas de reproducción social, al menos para el siglo XX, han combinado la subsistencia con la plenitud en los territorios asignados en distintos niveles de acuerdo, negociación e imposición. En este sentido, el sistema de *chagras* mantenido por el pueblo kichwa canelo ha debido lidiar con las actividades de ingreso al mercado local, nacional e internacional

caracterizado por los monocultivos, lo que, por ende, incluye deforestar y quizás activar la explotación maderera forestal (entrevista a Vicente Vargas, comuna Pastaza 2017; Whitten 1987). En el caso del pueblo guaraní la extensión de los monocultivos en sus territorios ha sido mucho mayor que en el caso de los kichwas canelos, aun así, los huertos familiares guaraníes sostienen el autoconsumo para subsistir, mientras que a la par se han consignado grandes terrenos al cultivo de yerba mate y soja para agronegocios particulares, con cultivos muy perjudiciales que han erosionado el suelo.

Para el caso de la Amazonía, la sostenibilidad de la tierra productiva no solo depende de las prácticas de uso del suelo, sino también de las condiciones naturales. En la Alta Amazonía, la presencia de las islas o várzeas reparten las aguas (negras) con sedimentos para la agricultura, y en cambio, las aguas claras (blancas) son empleadas para el consumo del líquido vital en terrenos mayormente planos, sobre todo, esto sucede en lo que respecta a la zona de Canelos en Pastaza y Cascales en Sucumbíos. En cambio, para el caso de los guaraníes la violencia con la cual se disputó durante siglos su territorio, derivó en una fragmentación poblacional en una búsqueda incesante por conseguir vertientes acuíferas, para que no se destruya la naturaleza y para que una gran cantidad de grupos deriven de una interfaz acaecida entre la selva y el Chaco.

La simpatía guaraní hacia los jesuitas devino principalmente del interés de esta orden religiosa por mantener las condiciones mínimas de subsistencia para este pueblo, primero, alejándolo de los conflictos militares, y segundo, constituyendo espacios que deberían ser defendidos por los propios guaraníes organizados en torno a las reducciones y a las fuentes de agua (Rojas Brítez 2012, 7-10). La cuestión es que, durante la Independencia y la República, los enfrentamientos armados no decrecieron, sino todo lo contrario por el tema del control territorial.

“En el caso guaraní, las tensiones geopolíticas que alcanzaron su clímax en las guerras de independencia 1811-42, la Guerra de la Triple Alianza 1864-70 y el ordenamiento militarizado del sur amazónico y el Chaco 1932-35, mantuvieron la dispersión de los guaraníes en zonas muy amplias que van desde la Amazonía brasileña y boliviana hasta el chaco boliviano, paraguay y argentino” (Rojas Brítez 2012, 2-4). Este conjunto de situaciones alejó a los guaraníes de la Amazonía y los acercó mucho más a la zona austral de América. Esto quedó consumado para el siglo XX. Así, “el mestizaje forzado también apareció en Ecuador, alrededor de las zonas extractivas y de las diversas reformas liberales desde la Revolución Liberal de 1895” (Deler

1994). Aun así, las intenciones nacionalistas de conglomerar grupos humanos étnicamente diferentes, no pudo consumarse por la inherente separación de colonos mestizos e indígenas.

La generalización de la cultura mestiza para el siglo XX en América del Sur afectó de forma similar a kichwas amazónicos y guaraníes. Desde las primeras constituciones y decretos de las repúblicas del s. XIX se desconoció el derecho consuetudinario de las particularidades indígenas. Una constancia de ello, para el caso guaraní fue el Decreto Supremo de 1848 del Paraguay, el cual reza lo siguiente:

Durante el Gobierno de Carlos Antonio López se produjeron muy importantes y dramáticos cambios en lo que se refiere a los Pueblos Indígenas. Con su política de emancipación y jubilación de los nativos, y con el Decreto Supremo del 7 de octubre de 1848 los Pueblos Indígenas, no solamente perdieron restos de sus territorios sino lo más grave era que dejaron de existir legalmente como Pueblos Indígenas, se convirtieron en libres ciudadanos sin tierra e identidad. Con el Decreto Supremo más de 6 mil indígenas de los “pueblos indios” fueron forzados a vivir como mestizos (Gaska 2011, 18).

Pero la integración coaccionada por la vía legal no cambió para los guaraníes, peor si sus territorios estaban en litigio internacional, lo cual explotó en la Guerra de la Triple Alianza, aumentando el nivel de desplazamiento y repartición de tierras que perduraría hasta la época de las dictaduras militares en la segunda mitad del siglo XX. La coyuntura desarrollista sería uno de los retos más importantes para la adaptación de los pueblos indígenas originarios de la Amazonía, determinando territorios más que menos fijos e identificaciones étnicas que se establecerían hasta la actualidad, con ciertas modificaciones que dependerían del influjo etnicista e indigenista que daría un giro discursivo y recursivo a la noción tradicional-funcionalista sobre el problema del indio “asimilado” o “exterminado”, acotando la apropiación étnica de la cultura referida, pero en sus propios términos, pese a la mediación de las identificaciones colectivas a nivel nacional.

6.4. Habitabilidad interétnica o interpoblacional: canelos y guaraníes

Esta característica de la etnogénesis migratoria señala varios aspectos del modo de vida cultural con los cuales los grupos indígenas han debido relacionarse en el ámbito de la socialización étnica. Uno de estos aspectos es la cuestión de las alianzas entre diversos pueblos, otro es la tensión generada entre pueblos que han colonizado los mismos territorios, y el último, es aquella

convivencia “lejana” que ha marcado territorios entre los cuales se nota una clara separación que no está dentro de una alianza ni de una disputa.

En el ámbito de la adaptación a los “nuevos” territorios colonizados en el siglo XX, el pueblo kichwa canelo adoptó la estrategia de formar alianzas entre kichwas amazónicos y desplazarse hacia territorios que también podrían ser ocupados por colonos mestizos. Esta situación llevó a innumerables demandas, querellas y exigencias públicas para delimitar las tierras de propiedad colectiva. En este sentido, las tierras primero eran colectivas y luego pasaban a ser patrimonios familiares. Entonces, la organización de comunidades indígenas derivó en que cada pueblo disponga de lugares determinados, aunque esto también suponga una reducción de la movilidad amazónica temporal, cuestión que ciertamente iba en favor de una sedentarización de los pueblos indígenas de la Amazonía. Pero igualmente, vale resaltar que no sólo los indígenas “acampaban” en tierras sin título de propiedad, lo mismo hacían los mestizos.

En el caso del pueblo guaraní, la presencia de los jesuitas fortaleció la recomposición social en el sudeste amazónico, aunque esto no eliminó los conflictos interétnicos, sí definió las bases de la organización territorial indígena en esta zona, lo cual marcó una línea de trabajo muy estrecha entre los estados republicanos y el pueblo guaraní (Rojas Brítez 2012). La misma línea fue trabajada por los dominicos en el centro-norte de la Amazonía ecuatoriana con los canelos.

Pero el problema de la propiedad privada de la tierra ha sido uno de los grandes dilemas del siglo XX, ya que si bien la intención del estado liberal en América Latina era compartimentar las naciones y regiones geográficas, también se contaba con un “boom” de la productividad, en el que participen todos los pueblos, invisibilizando o cooptando cualquier tipo de determinación cultural que impida el desarrollo de la vocación productiva regional, y esto, incluye la activación de múltiples campos de producción: petrolera, minera, maderera, agrícola, ganadera y piscícola. La productividad ha sido el propósito prioritario de la industria como sector estratégico, aun así, este campo todavía no ha generado todos los réditos extensivos propuestos por el desarrollismo en Ecuador, pero sí se ha diseminado por todo el Paraguay como fruto del control estatista nacional.

Mas ha habido importantes secuelas de la socialización interétnica o interpoblacional. Entre estas han sido referenciados en el “habitus”⁵⁷ del pueblo kichwa canelo que ahora ocupa el territorio del Alto Aguarico o Cascales y del pueblo guaraní, en un conjunto de efectos o marcas corporales y actitudinales frente a la influencia externa acaecida en el incario, en la colonia hispana y la república. A nivel fisiológico y prevalente, el trabajo forzado ha provocado signos corporales a nivel óseo en el sector de la espalda media, junto a la recurrencia de cuadros febriles, anemia y desvanecimientos por reacción a las epidemias y a la inclusión de alimentos llegados del exterior de la selva (Lu 2007). Sin embargo, en el ámbito de la resistencia a actividades ajenas a sus propios patrones culturales originarios de la Amazonía, los indígenas han manejado sus propias estrategias de cuidado, recolección y uso de plantas medicinales.

En este sentido, los pueblos indígenas de la Amazonía han enfrentado y han relacionado su estructura cultural originaria con las coyunturas e ideologías de los siglos pasados. Esto ha generado procesos de hibridación, pero también procesos de resistencia que han activado acciones simultáneas que han llevado a dos tipos de momentos: participación e inacción. Así, las dinámicas de socialización de los pueblos amazónicos mantienen una diversidad considerable de aristas y comportamientos, en situaciones que podrían provocar acontecimientos específicos como la diversificación laboral, la paralización de su trabajo o la activación de protestas y conflictos. Además, es preciso señalar que la sociedad mestiza no ha sido la mejor vecina ni la visitante más oportuna, aunque también, sí ha habido ciertos procesos de resarcimiento por parte del Estado-Nación, colonos, misiones religiosas y organizaciones internacionales cooperativas.

6.5. Interconexiones culturales: canelos, wayapis y guaraníes

Una de las características primordiales para la movilidad territorial y la etnogénesis migratoria de los pueblos indígenas amazónicos, ha sido la capacidad de generar interconexiones culturales. En el pueblo kichwa canelo este proceso es considerado uno de sus mayores patrones culturales como parte de su estructura cultural originaria, es decir, sus múltiples orígenes dan testimonio de la participación de los pueblos kichwas amazónicos en procesos temporales o coyunturales de

⁵⁷ Según Bourdieu (2007) de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia, es el “habitus” el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamiento y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo (Bourdieu 2007, 88-89).

interfaz cultural de acuerdo con condiciones determinadas y a múltiples momentos de colonización y migración (Whitten 2017). Esto no sólo ha marcado la existencia de agentes externos en la Amazonía, sino la agencia interna que ha sido proyectada hacia el exterior en la búsqueda de contactos, conexiones e intermediarios que favorezcan la realización de las programaciones estatales, estamentales y corporativas.

La interconexión cultural no pudo asegurar de forma imperativa las mejores condiciones de establecimiento territorial para los pueblos indígenas amazónicos, pero sí aupó dentro de la jerarquización del trabajo o de la concesión territorial, una cercanía mucho más estrecha para los pueblos que se plantearon líneas de comunicación directa con las autoridades de turno, es más, el reconocimiento de las autoridades indígenas fue una manera de validar la importancia de las interconexiones. Esto sucedió antes del periodo de contacto con el Imperio Hispano. Es decir, en tiempos de la invasión Inca el reconocimiento de los señoríos étnicos fue una de las formas más consuetudinarias y endógenas de representación, diálogo y trabajo al interior del panorama indio que en parte se mantuvo durante la época colonial y republicana.

Sin embargo, que haya conexiones previamente establecidas tampoco garantizaba que los acuerdos se cumplan con total cabalidad. En el caso del pueblo kichwa canelo hubo un sinnúmero de momentos en los cuales al parecer se quebraba el diálogo intercultural. Aun así, para todos los involucrados, lo óptimo, casi siempre ha sido regenerar los nexos para que perduren las culturas y la pacificación. Esto sucedió tanto para mestizos como para indígenas.

El pueblo kichwa canelo mantuvo conexiones con las más altas esferas del gobierno nacional y con los dominicos desde el contexto del Patronato Regio. Los pueblos wayapi y piriou tenían conexiones directas con los comerciantes de las costas caribeñas y las múltiples colonias europeas. El pueblo guaraní, en cambio, estaba íntimamente conectados con los jesuitas. Cada uno de los grupos indígenas, en su momento de conexión más avanzada, depositó sus intereses y capacidades de contacto en tres de los segmentos principales de la organización sociocultural en América: misiones, gobiernos y compañías.

Desde la colonia hasta la república y los estados nacionales, las misiones, los gobiernos y las compañías comerciales han sido los vértices de la administración territorial exógena. En varios momentos muy significativos de la historia amazónica poscolombina, estos tres vértices

económico-administrativos generaron: desde la expansión de la economía a partir del usufructo articulado de la Amazonía, hasta tensiones de gran envergadura que definieron su presencia o su expulsión del territorio panamazónico, pues algunas de las mayores políticas de desplazamiento debieron ejecutarse a escala continental, sobrepasando los territorios nacionales o locales. Aquí se incluyeron a indígenas, mestizos, misiones, gobiernos y empresas comerciales o productivas.

6.6. Ordenamiento territorial militarizado: canelos, wayapis y guaraníes

En los casos estudiados, se nota que los procesos de movilidad y etnogénesis han sido custodiados por campañas militares protonacionalistas y nacionales. Para el caso de los pueblos wayapi y piriou, Grenand (2014) sugiere la relevancia del conflicto limítrofe y del despliegue militar de las colonias francesa y portuguesa, localizadas en los territorios indígenas ubicados en las Guayanas. Con respecto a la colonia portuguesa en una de las áreas de las Guayanas, que ahora, por defecto, es parte de la jurisdicción territorial de Brasil, país que en el siglo XIX asumió el conflicto. Mientras, Rojas Brítez (2012) cita la importancia de los sucesivos gobiernos militares en la intención de reordenar los territorios guaraníes. Así mismo, Whitten (1980) destaca el rol del régimen nacionalista en el reordenamiento amazónico de Ecuador, tomando en consideración que, el nacionalismo constituyó solo una parte del engranaje que sostuvo la organización local, provincial y nacional.

Todo esto permite establecer varias conexiones militares o coactivas -muy probablemente precolombinas, antes y durante la expansión Inca-, acentuadas bajo la lógica colonial europea en el periodo pre republicano, en lo que luego sería la Gran Colombia y la América del Sur, que, si bien se establecieron para determinar o controlar el devenir de las concesiones territoriales en las antiguas colonias americanas, también fueron ejes que marcaron los ámbitos de acción nacional que posteriormente serían consignados a las repúblicas independentistas, y al posterior sentido de territorialidad que pondría sobre la mesa las políticas nacionales y la integración de territorios indígenas comunales, constituidos por convenio entre los estados, los pueblos indígenas y los colonos mestizos de otras regiones como la Sierra, la Costa y los archipiélagos de Galápagos.

Además, después de los pactos y alianzas independentistas, los gobiernos militares orientaron las primeras constituciones nacionales. El régimen de haciendas y las nuevas gobernaciones fueron instituciones que debían ser resguardadas bajo el poder militar (Deler 1994, 94-96). Sin embargo,

avanzados los siglos XIX y XX, las nuevas exigencias implantadas por los estados liberales requerían otro tipo de acción militar direccionada al control fronterizo, aceptando que su papel en los estados nacionales era el de garantizar la soberanía antes que asegurar la propiedad privada de las haciendas. En lo concerniente a la Amazonía, este fue un factor preponderante en la propia modernización de la institución militar, que pasó de ser una corporación pendulante entre los intereses públicos y privados, a definirse como la entidad que permita el mantenimiento de la democracia y la unidad territorial de los Estados-Nación.

Avanzado el siglo XX, el carácter enteramente público del ejercicio militar a partir de los años sesenta y setenta en América del Sur fue determinado con base a la definición de los estados democráticos unitarios, pues, este tipo de estado incluye la clasificación de propiedades privadas y propiedades colectivas, las cuáles no debían entrar en conflicto armado, cuando el Estado de derecho y el despliegue de la policía son suficientes para garantizar la seguridad interna. Al menos en la época que en este estudio tomo como referencia primaria, en la segunda mitad del s. XX, la seguridad externa ha sido una prioridad militar. Mientras las dictaduras militares tomaron el poder y establecieron un reordenamiento político territorial con la facultad de “dividir” las funciones de policías y militares; en estas mismas dictaduras aparecieron grupos de policía militar que se encargaban de la seguridad interna, incluso con mayor jerarquía que la propia policía nacional.

La presencia del Estado en la frontera norte fue potenciada en 1942 mediante el ejercicio de la institucionalidad de las Fuerzas Armadas, como una herramienta para garantizar la seguridad nacional, es decir para el cuidado de las fronteras. Mientras que la presencia de otras instancias responsables de la dotación de servicios sociales y económicos ha sido casi siempre nula. Las primeras obras de infraestructura en la zona se logran gracias a la gestión de los migrantes; y a medida que transcurre el tiempo y que Sucumbíos se convierte en una de las provincias que genera los más altos índices económicos por la producción petrolera en el país, los servicios estatales no mejoraron como esperaban los colonos (González 2011, 32).

Por otro lado, las iniciativas binacionales desarrolladas directamente entre los gobiernos ecuatoriano y colombiano, también han tenido varios momentos. En 1962 se delimitó una zona de integración fronteriza entre las provincias del norte y los Departamentos del sur colombiano. En esta franja se implementan programas de desarrollo entre 1964 y 1979, y se firma el Acuerdo

de Cooperación Amazónica Ecuatoriano-Colombiano para el aprovechamiento conjunto de los recursos naturales (González 2011, 33). Pero, “en la práctica, la mayoría de los proyectos de integración fronteriza fomentados hasta la década del 70, alcanzaron apenas la fase de predictibilidad y factibilidad, excepto aquellos relacionados con facilidades en el tránsito vehicular y de personas, el comercio fronterizo y el puente internacional Rumichaca que se cumplieron” (Restrepo 1991, 47).

Desde mediados de los años 70, se propicia la línea programática que se mantuvo en décadas posteriores, en cuanto al tratamiento del tema agrario, se crearon una serie de instituciones: IERAC, INCRAE, PREDESUR [Programa Regional para el Desarrollo del Sur del Ecuador], CREA [Centro de Reconversión del Azuay, Morona y Santiago], Banco Nacional de Fomento, Ministerio de Agricultura, FODERUMA [Fondo de Desarrollo Rural Marginal], entre otras. Todos estos organismos, aparecidos muchos de ellos en el contexto del gobierno militar, tienen por objeto fortalecer al Estado y su proceso de modernización, con lo cual se institucionalizan las políticas planteadas y se garantiza la permanencia del proyecto nacional militar (Ortiz 2016, 156). Así, desde el sector público, el Estado diversificado en sus capacidades junto a la presencia de las Fuerzas Armadas del Ecuador, allanaron el camino para la organización política territorial.

A nivel militar, en la zona que ocupa el pueblo kichwa canelo en Sucumbíos está el Batallón Número 56 Tungurahua. Su heráldica está compuesta por un blasón de tipo francés moderno con un bisel en gules (rojo), inscrito en la parte superior la denominación del batallón y en la parte inferior la frase “Siempre agresivos”, lema de la unidad. En su interior se encuentra un esmalte oro (amarillo), sobre el cual se encuentra la figura de un puma entrelazado entre los números cinco y seis biselados y en color zafiro (azul). En el cantón siniestro de la punta se encuentra la figura de dos torres petroleras que representan la explotación de petróleo del oriente ecuatoriano. En el yelmo del blasón se encuentra un volcán expulsando ceniza y rodeado de una serpiente que representa al volcán Reventador manifestando que se encuentra activo y la serpiente que pertenece al oriente ecuatoriano. A cada costado del volcán yergue una rama de laurel que simboliza la victoria (Ejército Ecuatoriano 2020, 96).

El Batallón de Selva Número 56 Tungurahua, tiene su origen en el año de 1962, con la creación de la Compañía de Selva Número 13 Tungurahua en la localidad de Pindo Chico (Provincia de Pastaza), la cual pertenecía a la División de Selva Número 11, teniendo como Destacamentos: El

Coca, Huito y Villano, posteriormente le asignaron el Destacamento Santa Cecilia y el Conejo, actualmente Provincia de Sucumbíos, teniendo como su primer comandante accidental en el año de 1962, al Sr. Capitán. Luis N. Dávila Alfaro. En marzo de 1970 se procede al traslado de la Compañía de Selva Número 13 Tungurahua desde la playa de Pindo Chico a Santa Cecilia; en el año de 1974 la Compañía de Selva Número 13 Tungurahua se convierte en el Batallón de Selva Número 56 Tungurahua (Ejército Ecuatoriano 2020, 97).

Para la época en la cual fue creado el batallón militar Tungurahua, la disposición de los gobiernos militares en los años 60 y 70 era impulsar las fronteras vivas en la Amazonía ecuatoriana. Por esta razón, el batallón sería la “punta de fusil” que motivaría la colonización intensiva del territorio amazónico. En su lema “siempre agresivos” se expresa un mensaje de dominación violenta que llama a la movilización de las poblaciones. Ciertamente, se hace referencia al propio movimiento de los amazónicos, representados por el desplazamiento de la serpiente y la energía del volcán Reventador; sin embargo, la colonización como custodia civil del desarrollo petrolero, también significaba un acto de patriotismo, que, sin dejar de ser una invitación al Oriente, basada en el derecho a la libre movilidad de la ciudadanía, transforma un derecho de los pueblos ciudadanizados, en el deber o la obligación de permanecer en esas tierras.

Como consecuencia de la difusión militar en la Amazonía del siglo XX, los pueblos indígenas han sido reconocidos como tropas de élite al interior de las fuerzas armadas. En el caso de Ecuador, los guerreros “Iwia” son una de las fuerzas militares de élite y está compuesta fundamentalmente por kichwas amazónicos y shuar, quienes fueron muy efectivos en los conflictos bélicos contra el Perú a finales del s. XX. Mientras en Paraguay, los guaraníes también fueron protagonistas de la Guerra de la Triple Alianza frente a Brasil, Uruguay y Argentina, y de la Guerra del Chaco frente a Bolivia. En ambos casos donde se estableció la participación militar de kichwas y guaraníes, por su capacidad de maniobra en ambientes ásperos y accidentados geográficamente como la selva y el chaco, esta situación sirvió a los ejércitos que tenían menor cantidad de efectivos y armamento militar.

Para los guaraníes paraguayos, el sentido de pertenencia al Chaco fue combinado con una identidad homogénea compartida con los mestizos alrededor de un idioma común: el guaraní, además de ideas cohesionadoras de unidad, soberanía y religiosidad nacional. Los comandantes del ejército paraguayo aprovecharon la diversidad étnica y la capacidad de maniobra guaraní para

formar los “corralitos” que les darían la victoria ante Bolivia (Lara 1972, 58-59). Aunque en la Guerra de la Triple Alianza la táctica paraguaya de desplazamiento efectivo por la selva y el Chaco fue contrarrestada por la gran cantidad de militares brasileños, argentinos y uruguayos; al menos contra Bolivia, la estrategia paraguaya sí funcionó, pese a tener menor cantidad de fuerzas combatientes. Los bolivianos pasaban por una crisis de desconfianza entre mestizos e indígenas, y las autoridades bolivianas despreciaban la falta de patriotismo indígena (Arce 1987, 258).

Los niveles de participación indígena al interior de las fuerzas armadas nacionales pueden interpretarse de múltiples maneras, una pueda ser la tradición funcionalista de entender la relevancia de los indígenas como fuerza de trabajo y fuerza armada de mayor efectividad en la construcción de destacamentos, en el transporte de insumos por lugares agrestes, en el combate dentro de las batallas y el amplio conocimiento sobre la geografía o el territorio. Sin embargo, también “es necesario mostrar el involucramiento voluntario de los pueblos, frente a la no participación en lugares y contextos adversos” (Costales y Costales 1983, 59). Hay elementos que permiten inferir la mayor o menor participación indígena en los enfrentamientos armados nacionalistas de los siglos XIX y XX, pues algunos grupos no estuvieron involucrados, como es el caso de los wayapis criollizados, porque no se han desencadenado conflictos nacionales sino coloniales, lo cual no les ha permitido establecer autonomías en una Nación.

La diferenciación entre lo nacional y lo colonial, está en el campo de las tensiones propias del republicanismo, en el margen de las nuevas configuraciones jerárquicas del poder criollo que en el pasar del tiempo se constituyó como mestizo, por lo tanto, el referente de la transformación interna está enfocada entre fuerzas internas nacionales, más que entre distintos países a escala internacional lo cual sucedió hasta el s. XX, situación distinta pasó en la mayor parte de América del Sur para el siglo XXI. Hasta ahora, sólo permanecen los conflictos entre Bolivia y Chile, y, entre Venezuela y Guyana. Aun a pesar de los conflictos mencionados, la ocupación militar no sólo se ha visto en los destacamentos militares, sino también en las grandes extensiones de tierras ocupadas por familias de colonos militares mestizos.

6.7. Síntesis temporalizada

La síntesis temporalizada está basada en variables temáticas recogidas y analizadas en toda la tesis; por lo tanto, la siguiente ilustración es un extracto de la aplicabilidad conceptual de la

etnogénesis migratoria, no sólo para los pueblos y culturas estrictamente amazónicas en los tiempos actuales, sino también para aquellos grupos poblacionales y colectividades periféricas o limítrofes de la Panamazonía, considerando que en algún momento de su historia pertenecieron al territorio amazónico.

Ilustración 6. 1. Temas y variables sobre historias comparadas e historicidades encontradas

Historias comparadas, historicidades encontradas

En breves rasgos, usé el principio de regímenes de historicidad en relaciones simultáneas entre espacios y temporalidades, para ordenar los procesos del pasado a través de variables o factores temáticos trabajados en el presente; lo que deja abierta la posibilidad de ampliar, en un futuro, esta red de historicidad etnogénica migratoria. Los temas son los siguientes:

1. **Movilidad humana:** tiempo de asentamientos, formas de organización, y presencia de acompañamientos externos.
2. **Etnogénesis migratoria:** zonas de refugio/reserva natural, mestizaje/criollización, e identificación étnica relacionada con los lugares.
3. **Resistencia, reproducción social y adaptación:** reducción de espacios territoriales, dispersión/desplazamientos, espacios de subsistencia, modos de parentesco y líneas de continuidad cultural.
4. **Habitabilidad interétnica:** conflictos interétnicos, programación estatal, definición de linderos, y extensión territorial.
5. **Interconexiones culturales:** intermediación cultural, elementos dominantes/no dominantes que han prevalecido en el tiempo, y estructuras culturales compartidas/hibridaciones.
6. **Ordenamiento territorial militarizado:** conflictos coloniales, guerras republicanas, dictaduras civiles o militares, y normativas gubernamentales coercitivas y concertadas.

Fuente: Elaboración propia en base al contenido del presente capítulo.

A continuación, sintetizo en clave comparativa la información de este acápite. Ciertamente, el contenido de la ilustración responde a la estructura del capítulo. Por esta razón, las variables temáticas ofrecen diversas asociaciones de comparación, las cuales fueron definidas en la Ilustración 6.1. Sin embargo, la importancia también se halla en las referencias temporales, lo que define el campo de historicidad amazónica, en función de varias acotaciones espaciales que han ocurrido entre los siglos XVII y XX.

Tabla 6.1. Síntesis comparada de factores temporales para la movilidad de los pueblos de frontera panamazónica analizados

<u><i>Pueblos</i></u>	<u><i>Wayapi</i></u>	<u><i>Guaraní</i></u>	<u><i>Canelo</i></u>
Variables temáticas			
Movilidad humana	<p>Los asentamientos llegaron a establecerse por más de treinta años. Influyó la necesidad de adquirir bienes europeos. La presencia misionera fue inconstante.</p>		<p>Los asentamientos se han establecido por más de sesenta años. Imperó la necesidad de participar del modelo de estado nacional. La presencia misionera fue constante.</p>
Etnogénesis migratoria	<p>La recomposición autóctona en zonas de refugio derivó en la disminución de pueblos indígenas. El proceso se relacionó con la criollización indígena. La identificación cultural los encajó como gente de la cuenca baja que luego sólo ocupó ciudades colonas.</p>		<p>Los procesos de interfaz cultural aglutinaron grupos étnicos. En estos procesos prevaleció el pueblo kichwa canelo. El proceso se relacionó con el mestizaje. Fueron identificados como gente propia de la alta Amazonía.</p>

<p>Resistencia, reproducción social y adaptación</p>		<p>Los territorios fueron reducidos para mantener condiciones mínimas de subsistencia, en un inicio, para alejarlos de los conflictos militares. Dispersión y desplazamiento de la Amazonía brasileña. Vigencia de monocultivos.</p>	<p>Los territorios fueron asignados en distintos niveles de acuerdo, negociación e imposición. Su localización permaneció dentro de los límites del territorio nacional ecuatoriano. Vigencia de <i>chagras</i> o cultivos variados y rotativos.</p>
<p>Habitabilidad interétnica</p>		<p>Se definieron las bases para la organización estatal del territorio guaraní, pero esto no redujo los conflictos interétnicos. Las guerras republicanas y nacionalistas no permitieron asentar un territorio más extenso para los guaraníes dentro de la Amazonía.</p>	<p>Hubo acciones simultáneas de programación estatal, alianzas entre pueblos y querellas vecinales por los linderos territoriales. El Estado-Nación liberal permitió el asentamiento amazónico del pueblo canelo, debido al influjo del desarrollismo.</p>
<p>Interconexiones culturales</p>	<p>La mayor presencia de intermediarios culturales se dio en las conexiones directas con comerciantes y colonias europeas.</p>	<p>La presencia de los misioneros religiosos fue fundamental para la intermediación cultural entre indígenas y Estado.</p>	<p>La presencia de intermediarios culturales sucedió a la par de sus propias conexiones directas con el gobierno nacional.</p>

Ordenamiento territorial militarizado	Deviene de conflictos territoriales entre las colonias europeas.	Deviene en su mayor parte de la reducción del espacio territorial paraguayo, sobre todo tras la Guerra de la Triple Alianza.	Deviene de la instalación del poder militar de las dictaduras suscitadas entre 1963 y 1979.
<u>Referencial de tiempo</u>	<u>Siglos XVII y XVIII</u>	<u>Siglo XIX y primera mitad del s. XX</u>	<u>Segunda mitad del siglo XX</u>

Fuente: Elaboración propia en base al contenido del presente capítulo.

6.8. Matices de la colonización indígena en la Amazonía: canelos y wampís

Situados temporalmente en la segunda mitad del siglo XX, termino este apartado con una última comparación, entre los pueblos kichwa canelo y wampí ubicados en la frontera noroccidental de la Amazonía peruana. Esta historia del pueblo wampí permite entender que hubo una relación de dominio territorial diferente entre los propios pueblos amazónicos, los cuales se podrían identificar como nativos antes de los procesos de colonización del s. XX. En el caso del pueblo wampí estos fueron receptores de las migraciones (Pérez 2021). En su territorio se establecieron los pueblos colonos que se movilizaron hacia ese sector de la Amazonía, colindante con el territorio achuar en Ecuador. En cambio, el pueblo kichwa canelo fue parte de los pueblos inmigrantes que llegaron a otros territorios por influjo de los procesos de colonización.

Mientras el pueblo kichwa canelo se establecía en un lugar distinto al que nacieron, el pueblo wampí trataba de resguardar su territorio frente a la llegada de otros pueblos. Aunque la situación migratoria de ambos pueblos era diferente, los dos debían lidiar con los colonos que llegaban de otras regiones de Ecuador y Perú, respectivamente. Es necesario indicar que las políticas de colonización en Ecuador y Perú fueron similares, sobre todo, entre los años sesenta y setenta. Entonces, había dos circunstancias simultáneas: 1) pueblos amazónicos organizados ante el impacto de la colonización impulsada por el Estado; 2) pueblos colonos organizándose para establecerse en territorios “ocupados” por pueblos nativos de la Amazonía. Esta situación trajo

una cuestión particular: cómo participar y aliarse con el Estado si esto favorecía la colonización, pero en un contexto político obsesionado por delimitar cualquier tipo de frontera territorial.

La influencia colonizadora para el pueblo wampí empezó con el establecimiento de un grupo de misioneros nazarenos hacia el año 1925 dentro de los territorios wampís. Esta situación se agudizó más a partir de la década del 30 al 40 debido al uso mercantil de cuero y materia prima (Pérez 2021). Este pueblo, ciertamente, no tuvo el mismo impacto con agentes externos que el pueblo kichwa canelo, ya que la zona de Canelos habría sido colonizada mucho tiempo antes y el influjo permanente de los misioneros dominicos sobre toda la zona de la provincia de Pastaza dejó el campo allanado para la ocupación de los carmelitas en la zona de Cascales.

Para 1941, el influjo estatal sobre el pueblo wampí llegó con el posicionamiento de diversas guarniciones militares a lo largo de los ríos que conforman la cuenca del Alto Marañón, para fortalecer la defensa de las fronteras debido a los conflictos fronterizos. Ello atrajo la migración de pueblos colonos provenientes de Cajamarca y Piura (Pérez 2021). Esta situación fue igual de determinante para el pueblo kichwa canelo, pues los destacamentos militares pulularon por la guerra entre Ecuador y Perú.

En 1947, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) ingresó al territorio para la realización de labores educativas para los pueblos originarios. A raíz de esta visita, se tradujo la Biblia a la lengua wampí, y después, los jesuitas establecieron nuevas misiones “contemporáneas” a partir de 1949 (Pérez 2021). En este sentido, la presencia del ILV y de los jesuitas en territorio ecuatoriano y peruano, se puede afirmar que fue permanente, aunque también atravesaron episodios de expulsión y descrédito. La cuestión más relevante fue que las dos agrupaciones fueron más desacreditadas en Ecuador, y en cambio, se mantuvieron por mayor tiempo en el Perú, mostrando ciertos signos de novedad pastoral y cierto vínculo de tradicionalismo que admita rasgos de afinidad con un pasado benéfico en referencia a la Gobernación de Maynas.

Desde la década del 40 hasta los finales del 60 del siglo XX, el territorio ancestral del pueblo wampí estuvo sometido a la extracción masiva de caucho natural o siringa y a la caza indiscriminada de animales silvestres para aprovechar su piel y su carne. Todo ello provocó la disminución y alejamiento de los animales silvestres que aún constituyen la fuente básica de adquisición de alimentos y proteínas (Pérez 2021). Si bien la extracción cauchera culminó en

Ecuador antes de los años cuarenta, la cacería indiscriminada que trajo la colonización ha sido una de las mayores deudas del Estado en la Amazonía ecuatoriana, junto a la tala de madera.

En la década de los sesenta, los estados peruano y ecuatoriano establecieron la política de fronteras vivas, las cuales se llevaban a cabo a través de la ejecución de los programas de colonización, cuyo fin era garantizar los límites territoriales del país a través de asentamientos poblados en zonas supuestamente despobladas (Espinosa 2010). Entonces, los territorios wampís y canelos recibieron y tuvieron que acoger otros grupos humanos. En el caso del pueblo kichwa canelo esto sucedió en el sector del Puyo, de ahí que debieron migrar hacia otros lugares como la frontera norte de la Amazonía ecuatoriana. Es preciso señalar que sólo varios grupos entraron en la lógica migratoria propuesta por el desarrollo de la industria petrolera. Se podría entender este proceso como un signo de compensación diferenciada por territorios, ya que los acuerdos no eran los mismos para los colonizadores como para los nativos, de ahí los conflictos por la tierra.

Paralelamente, llegó la educación formal u oficial. El pueblo wampí también se desplazó como el pueblo canelo. Entonces, la población wampí que vivía en las alturas de las quebradas, en los valles de las montañas y en sitios dispersos bajaron a asentarse en las orillas de los ríos agrupándose por familias grandes o nucleándose en un solo lugar llamado “comunidad”. Con el aumento poblacional estas comunidades empezaron a ejercer presión hacia los recursos naturales (Pérez 2021). Es esa presión poblacional la que llevó a los fenómenos de migración, resistencia y abuso de poder estatal.

El pueblo wampí como cultura milenaria hasta finales del siglo XX fue víctima de toda clase de discriminación en el marco del ejercicio de sus derechos individuales y colectivos como pueblo consagrado en la Constitución Política del Perú y en los instrumentos jurídicos internacionales vigentes (Pérez 2021).

En la década de los sesenta y setenta con la exploración de petróleo en la zona de Putuim y Piuntza en el río Santiago ingresó una nueva oleada de pueblos colonos, así como el perjuicio del ecosistema en la zona, debido a la falta de proyectos de saneamiento ambiental por las consecuencias que acarrearán este tipo de actividades no sólo en el medio ambiente sino también en la población (Pérez 2021). Ciertamente, el “boom” petrolero fue el detonante para una nueva transformación territorial y cultural de la Amazonía. La carrera por la modernización tuvo

distintos niveles de aceleración, dependiendo del territorio explotado y del contacto estatal con los pueblos nativos. En este caso, los pueblos colonizadores ya sabrían los efectos de la intervención y uno de sus propósitos sería mantener el ritmo de lo planificado.

Cuando finalizó la construcción del oleoducto norperuano muchos de los obreros migrantes de otras zonas del país se quedaron en la zona como agricultores o comerciantes. Es de esta forma que inició la construcción del aeropuerto en la comunidad de Puerto Galilea en el primer gobierno de Belaunde y hubo mayor presencia de colonos para instituir la denominada Cooperativa Inca Pachacutec encabezada por el Sr. César López Jiménez invadiendo por primera vez el territorio ancestral de la comunidad wampí (Regan 2003, 14).

Pese a ello, el pueblo wampí ha estado orgulloso de su libertad, de su cultura, del capital tangible e intangible y de su autodeterminación de hecho. En este proceso reivindicativo el pueblo wampí se unió con el pueblo awajún. Así, el 25 de mayo de 1977 previa inscripción registral en la ciudad de Chachapoyas se constituyó el Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH), cuya naturaleza determinó ser una organización de servicio social sin fines de lucro y de derecho privado (Pérez 2021). Para el pueblo kichwa canelo, si bien el proceso organizativo comenzó por efecto de la colonización gubernamental, luego debieron formar alianzas entre pueblos kichwas, después entre indígenas amazónicos y posteriormente entre pueblos e indígenas de Ecuador. Hasta conformar frentes entre diversas culturas, pueblos y colonos, para reivindicar sus derechos ciudadanos.

El pueblo wampí, a su modo, logró la unidad política requerida para ejercer sus derechos reivindicativos colectivamente y con fuerza política necesaria frente al Estado. La gestión del Consejo Aguaruna y Huambisa tuvo como objetivos: el de formular políticas de concientización sobre la reivindicación de los derechos territoriales, a través de las titulaciones y ampliaciones de los territorios comunales, la defensa activa del medio ambiente y los recursos naturales, derechos consuetudinarios establecidos en la Constitución Política, así como el de educación intercultural bilingüe y salud intercultural; mediante coordinaciones, diálogo y concertación con los actores del sector público, privado y con el apoyo decidido de la cooperación internacional (Pérez 2021).

6.9. Conclusión

El comercio, la religión y los programas de gobierno en América del Sur han sido los organismos que adquirieron sus propios matices de involucramiento en la gestión territorial. Hablar en el siglo XXI de aislamientos absolutos y generalizados sería determinar un carácter pasivo que no es el que caracteriza a los pueblos indígenas. Es más, las organizaciones indígenas han adquirido con el tiempo una variedad amplia de movimientos sociales que pasan por la política de base, la economía familiar y la ecología amazónica. Aun cuando las condiciones para la reproducción de patrones culturales han sido delimitadas por los contextos y coyunturas de cada época, la estructura cultural ha propiciado la resistencia, reproducción social y adaptación indígena a un medio selvático cada vez más modernizado que atraviesa constantes procesos simultáneos de identificación poblacional.

Ahora, si se extiende los términos de regeneración y adaptación a la selva, no solo de la Amazonía sino también de sus extensiones naturales como el caribe continental, el pie de monte y el Chaco austral, tanto los colonos mestizos como los pueblos indígenas wayapis, kichwas y guaraníes han ocupado dichos lugares. Se puede entender que estos espacios ampliados de reproducción identitaria y por ende poblacional, se mantienen vinculados a los distintos pueblos desde su propia territorialidad, aunque estos territorios hayan sido mermados y puestos bajo control externo del Estado o de las misiones religiosas, considerando las transformaciones en las estructuras políticas y organizativas de estas entidades de influjo y apropiación territorial. Sin embargo, los poblados han debido recomponerse en el tiempo y mantener una parte simbólica significativa de sus patrones culturales, como ha sido su relación con lagunas, ríos y cascadas.

En los casos estudiados a nivel comparativo, los siglos XVII y XVIII vendrían a ser las épocas de criollización que debieron atravesar todos los grupos indígenas en cuestión, y si bien, cada caso tuvo desenlaces distintos en lo que respecta a la etnogénesis; en términos generales, relacionados al desplazamiento territorial, hubo cambios en la identificación cultural y en la diversidad de transformaciones territoriales conectados a los procesos de explotación del caucho, madera y piedra, más aún en el s. XIX. En lo relacionado a la etnogénesis migratoria, ocurrieron situaciones muy similares vinculadas a denominaciones y prácticas más asentadas en las capacidades indígenas de adaptación y regeneración. En esta línea, los procesos de mestizaje

acaecidos en el s. XX llevaron a la gran mayoría de colonos ubicados en pueblos y ciudades la posibilidad de superar sus desventajas al considerar fuertes alianzas con el Estado nacional.

Finalmente, la frontera panamazónica es uno de los lugares más interesantes para observar la presencia de los no lugares. Tal cual lo mostré en este capítulo, los límites de la Panamazonía no son sólo los espacios geográficos determinados como amazónicos, sino también los son aquellos vértices que marcan el traslado o movimiento de los pueblos amazónicos. En este sentido, las grandes ciudades como Manaus o Iquitos delimitadas, atravesadas y rodeadas por los ríos: Amazonas, Madeira, Blanco, Negro, Putumayo, Marañón, entre muchos otros, si bien pueden considerarse como los ejes de la Gran Amazonía central, además se debería destacar que son parte de un entramado relacional más amplio complementado por historias comparadas que deberían destacarse para dar cuenta de los episodios ocurridos en otros espacios amazónicos, quizás en pueblos por ahora “ausentes” que se han transformado o han cambiado de lugar, pero guardan la otra parte de la historia amazónica.

Conclusiones

Lo que expongo en la tesis es parte de la vida de un pueblo, en sus prácticas, en su pensamiento y en su esperanza, renovando sin cesar los fundamentos que hacen posible, todavía, la convicción de que son portadores de un proyecto civilizatorio, y no solo de un proyecto de desarrollo orientado al dinero y al mercado. En ese sentido, la presente es un intento de síntesis de muchas cosas aprendidas de muy distintas fuentes.

-Clemente Mamani Colque.

En el capítulo 1, dentro del orden teórico-conceptual, he logrado entender que el proceso histórico que han vivido los pueblos amazónicos es de largo aliento, en este caso, al particularizar en el pueblo kichwa de Canelos que migró a Cascales se visualiza su etnogénesis, lo cual me produjo el desafío de encontrar y estudiar múltiples miradas y fuentes que se localizan más allá del acontecimiento migratorio ubicado entre 1963 y 1979. Sin embargo, si bien este hecho contextualizado en la reforma agraria y colonización promovido en las dictaduras militares de los años 60 y 70 explica lo sucedido en la segunda mitad del siglo XX; tuve que remontarme a la historia planteada siglos antes, la cual ha sido historiografiada o leída desde diversas aristas, perspectivas e historicidades halladas en los textos y en la memoria colectiva sobre la Amazonía.

De manera resumida, hay tres campos grandes de estudio: el periodo prehispánico con los aportes de la arqueología y de las crónicas sobre lo ocurrido antes de la conquista Luso-hispana de la América Latina; el periodo hispano que va de 1492 hasta inicios del siglo XIX con los aportes de los cronistas de indias, la cartografía de la colonia hispana, los diarios de viajeros, los juicios, los oficios y las resoluciones halladas en el Archivo General de Indias; y, finalmente está el periodo republicano con varias líneas de estudio como las historiografías tradicional-funcionalista, revisionista y etnohistórica con aportes de la etnología, historia, antropología, geografía, sociología y ecología, principalmente.

He observado que los hechos deben expandirse en campos para ser comprendidos en una forma integradora. Una muestra de la expansión de los hechos es justamente la interacción entre los pueblos amazónicos, en algunos casos, como signos de patrones culturales vinculados con la movilidad en la Amazonía, y en otros casos, como signos de incompatibilidades culturales que han llevado a conflictos por los territorios; lo cual me ha permitido observar una Amazonía

inestable, heterogénea y cambiante, pese a la continuidad de líneas ontológicas gruesas que invitan a pensar en cosmovisiones que no pueden contenerse sólo en los hechos, pero sí pueden ser entendidas en las manifestaciones o expresiones de la vida que transcurre y es identificada por propios y extraños, en base a relatos que muestran un mundo inconmensurable. En este sentido, la Amazonía no escapa del cambio ni de lo continuo. Un ejemplo es el mito, alrededor del cual se observan cada vez más argumentos para no olvidar los mitos, aunque otros procesos mitificados como la modernidad traten de imponerse en las localidades.

En el capítulo 2, relacionado al rol del Estado en la Amazonía como agente modernizador, muestro que las huellas del contacto entre procesos civilizatorios, como el moderno y el amazónico, son evidentes y han marcado distinciones entre épocas y cortes históricos. Esto señala, precisamente, la capacidad de la Amazonía para adaptarse y regenerarse, aunque en la medida de los tiempos, los procesos relatados en la historia contemporánea hayan formado brechas, al parecer incontenibles por su magnificencia, pero eso sí, inteligibles para los pueblos que han vivido en los territorios amazónicos y han debido expresar los acontecimientos de maneras muy variadas y quizás antagónicas entre sí. A este fenómeno se lo podría denominar cosmovivencia. Aquí, los mitos, relatos y hechos se convierten en un solo organismo integrado, que siempre guarda la expectativa de ser revelado y aprehendido por quienes estudiamos la compleja realidad amazónica y por quienes han vivido la historia de la Amazonía.

Al estudiar la Amazonía, uno de los temas más recurrentes que surgió de la presente investigación doctoral ha sido la cuestión de cómo se ha configurado el modo de vida amazónico del pueblo kichwa canelo en conjunción con la institucionalidad del Estado. Este concepto, entendido también como “habitus” ha sido parte de algunos debates académicos impulsados por la corriente posestructuralista francesa, en base al estudio de algunos términos que permiten entender el complejo sistema de ideas, valores, creencias y comportamientos característicos y diferenciadores de los pueblos. Y este complejo sistema, a su vez, fomenta la estructura cultural además de caracterizarla y diferenciarla de otras.

En el capítulo 3, al extender el panorama del Estado a la presencia misionera en la Amazonía, se ve cómo el modo de vida amazónico del pueblo kichwa canelo en el Alto Aguarico es un compendio de bases kichwas amazónicas mediadas por elementos religiosos, prácticos, resilientes, resistentes y subsistentes. Los cinco anteriores elementos muestran distintas gamas y

fricciones que se pueden plantear más allá del debate entre lo colono y lo nativo; aunque ambos también deben tomarse en cuenta de forma integrada, es decir, en una manera distintiva y codependiente mas no dicotómica, sobre todo lo proveniente de los estudios ya existentes sobre colonización y sedentarismo.

Lo colono y lo nativo advierte acciones de desplazamiento, movilidad y establecimiento de ciudades, pueblos y localidades. En el pueblo kichwa canelo estos movimientos son constantes y no pueden aislarse de su estructura cultural. Así, pese a los intentos por establecer puntos exactos de origen, estos orígenes se reproducen de la misma manera en que se van sucediendo los movimientos sociales en el tiempo, lo cual, aunque es indeterminado genera áreas más amplias de movilidad humana en ciertos contextos o polígonos determinados, en este caso como “purinas”.

Sin embargo, aunque las acciones puedan ser delimitadas en el espacio y en el tiempo, las ideas, valores, creencias y comportamientos son acumulativos o se van imponiendo unos a otros, de acuerdo con los intereses, necesidades, condiciones y circunstancias del grupo en cuestión. En esta línea, la modernización del Estado en la Amazonía ecuatoriana dejó instaurada la idea del progreso, mientras la renovación pastoral de las misiones religiosas ha planteado la urgencia de la evangelización sin afectar costumbres autóctonas, de ahí que exista cierta flexibilidad en varios ritos como el bautismo, y definitivamente, en relación con el compadrazgo. La multiplicación de los lazos entre individuos, familias e instituciones es una de las maneras más consistentes de mantener a flote la organización social y la programación gubernamental. Una programación en la cual el extractivismo de la naturaleza “navega” en medio de posicionamientos organizativos contrastantes con el sistema de producción capitalista, que es básicamente depredador.

En el capítulo 4, ampliando el circuito de la interacción entre kichwas y Estado, se visualiza que para el pueblo kichwa amazónico cualquier forma de intervención externa o del Estado en su territorio debe ser consultada y provechosa para la comunidad. Aun así, en el pueblo kichwa de la Amazonía la idea de Nación está presente y es respetada de forma contundente. Tanto el catolicismo como el progreso laico y la ciudadanía ecuatoriana son los pilares del establecimiento comunitario nacional. Esto no omite, en absoluto, que haya discusiones y desavenencias entre lo local y lo nacional sobre la conservación de la selva; la permanencia del modo de vida nativo basado en la *chagra*, caza, pesca, recolección y mercado, modo que también se ha extendido al campo de lo colono; la implicación del shamanismo en su forma de entender la salud; y el apoyo

al movimiento indígena nacional que asume desde la organización política, la existencia y predominancia de la noción de pueblos y nacionalidades indígenas en todo el Ecuador.

En el capítulo 5, dedicado completamente a la agencia kichwa en su territorio, abordo la etnogénesis migratoria en su modo de vida, en el cual destacan ciertos términos que se han definido o han sido potenciados a través del tiempo en el espacio selvático. Así, la resistencia, reproducción social y adaptación se definen en elementos como el *ayllu*, la *wasi* y la *chagra*. Este conjunto provoca que la producción sea rotativa y estabilizada, lo cual sugiere la transformación del “paisaje” o del medio ambiente, sin alterar negativamente el ecosistema de la Amazonía ecuatoriana, lo que ha permitido la conservación de lagunas aptas para la pesca y de espacios reservados para la cacería, tal cual sucede en la comuna Pastaza o Iscai Cocha. Otro de los términos en los que se ha desarrollado plenamente la etnogénesis migratoria es en el idioma kichwa, a pesar de sus múltiples variantes de la Sierra y de la Amazonía. Por lo tanto, la existencia de la migración muestra condiciones endógenas muy significativas, que el propio Estado-Nación aun no logra asimilar por completo.

La asimilación de lo endógeno tendría que resolverse en los ámbitos regulares del Estado-Nación, con esto me refiero al acceso a tierra, agua, educación, salud, producción y justicia. A más de ser implantados en la Amazonía como retos prioritarios y no sólo corporativizados, la inconsistencia de su progreso está en su uso paralelo al interior de las formas tradicionales que emplean las comunidades. Esta situación es adecuada para el mantenimiento de una estructura cultural, pero en cambio, es discordante al momento de separar lo exógeno de lo endógeno, e imponer la jurisdicción o dominio territorial de lo exógeno por sobre lo endógeno. La resolución de los conflictos suscitados en los márgenes de la integración nacional bordea la decisión comunal y se resuelve dentro de los límites del Estado-Nación, lo cual visualiza la permanente intención hegemónica estatal, cuando se trata de que prevalezcan los temas de interés público.

Hasta el capítulo 5 se observan tanto la agencia del Estado en territorio Amazónico como la agencia de los pueblos amazónicos sobre la naturaleza, explicada a través de la debida conceptualización y de la caracterización de las prácticas de resistencia, reproducción social y adaptación en los sistemas agrícolas, la conservación, la regeneración ambiental y la economía.

El reconocimiento expreso de suelos, árboles, lagunas y ríos como fuentes de vida; el diálogo con seres que habitan y expresan las necesidades del monte; o la propia movilidad permanente de los amazónicos para no desgastar el suelo y el ambiente en general, es una señal muy clara de las tensiones con las que deben lidiar los pueblos al participar en los programas de sedentarización que han impulsado los gobiernos, colonias y compañías extractivas, agropecuarias y comerciales de todo tipo, con esto último me refiero al flujo de capacitaciones, maquinaria, herramientas, insumos agrícolas, alimentos y demás bienes o servicios que se industrializan por fuera de las comunidades indígenas, pero que llegan a las ciudades colindantes a las comunas y son comercializadas en casi todos los territorios, uno de los casos más críticos es la tala maderera, a pesar de que las comunas consideran la impostergable necesidad de reforestar.

Sin embargo, es necesario señalar que la naturaleza mantiene sus propias expresiones y maneras de autogobernarse en situaciones determinadas, más allá de las capacidades de sintonía que puedan albergar y desplegar los pueblos indígenas de la Amazonía. La cuestión está en que los pueblos indígenas no poseen el control total de la selva, lo cual se puede explicar desde varias aristas, una de ellas es que el “control” en realidad es codependencia con su medio ambiente, siendo la naturaleza un organismo viviente, autónomo y decisivo para las decisiones y acciones que se tomen en la Amazonía; mientras que, otra explicación complementaria, es que la intrusión intensiva de las diversas campañas y compañías, ha desmantelado esa relación codependiente entre los indígenas y la naturaleza, es decir, a nivel de medio ambiente las relaciones o visiones ser humano-naturaleza se han dicotomizado hasta deteriorar un vínculo mediador con el ambiente.

En ese sentido, el medio ambiente sería la manifestación del ser humano con su naturaleza, los cuales no están necesariamente separados, sino más bien, han sido separados por el influjo de la modernidad y sus formas de extracción, en las que no es posible determinar con certeza cuál es la afectación de las actividades productivas hacia la naturaleza ya dicotomizada. Es evidente en la naturaleza, cómo los proyectos estratégicos, que son la forma más avanzada de intrusión humana en el medio ambiente, han deteriorado las condiciones de regeneración del suelo, agua y aire. Esto no se ve sólo en la contaminación sino también en el desplome de las quebradas, laderas y vertientes acuíferas. Así, la naturaleza expresa el manejo o la gestión humana errónea de los denominados “recursos” naturales.

Y son este tipo de episodios atentatorios de la naturaleza los que también han determinado el desplazamiento no voluntario de los pueblos indígenas. Ante esto, es preciso señalar la diferencia entre la movilidad voluntaria y el desplazamiento forzado. No siempre la relación entre ambas acciones o agencias es completamente notoria, debido a que en la mayoría de los casos lo que se puede observar han sido los efectos de las intervenciones en la Amazonía. Además, la agencia sobre la naturaleza no siempre es activa en términos de conservación o activismo ambientalista, sino también, la agencia podría parecer pasiva en medida de las condiciones en que se desarrolla tal o cual acción. Una de estas situaciones es la indisposición laboral de los pueblos indígenas en proyectos estatales, aunque haya procesos de socialización, ya que la determinación de las políticas públicas es impuesta de varias maneras no consensuadas.

La acción estatal se rige por la funcionalidad de las decisiones políticas, es decir, las propias instituciones del Estado poseen diversos mecanismos para inducir la voluntad de los pueblos afectados, con la prerrogativa de que el hecho de no llegar a un acuerdo entre las partes concluye, por lo general, en la imposición de las decisiones estatales a través del derecho de los estados a gestionar expropiaciones, aunque deban hacer uso de la fuerza pública para cumplir con dichos requerimientos. Y es en este punto, en el cual los hechos violentos se han desarrollado en la gran mayoría de casos.

En el capítulo 6 expongo las nociones de etnogénesis, historicidad y memoria histórica en la Amazonía, en una manera más amplia para entender las dinámicas panamazónicas; por lo tanto, explico cómo los pueblos kichwas, guaraníes, wayapis y wampís, en distintos momentos de su historia, han debido manejarse entre varias formas de agencia: activas y pasivas. Y en muchos de aquellos momentos, la naturaleza también ha reaccionado transformando el medio ambiente y dificultando la subsistencia.

Entonces, ante la inevitable conflictividad, los grupos humanos aquí nombrados han debido adaptarse para sobrevivir, y, además, hacerlo de forma creativa y altamente funcional para sí mismos, caso contrario, la etnogénesis migratoria, ahora nos hablaría de pueblos extintos y no de variaciones en las estructuras culturales. Es aquí donde la capacidad de vivir con la selva es también una posibilidad permanente de continuidad frente a los cambios. Sólo el hecho de la permanencia de la vida ya es uno de los remanentes de la historia nativa. Pensar en las epidemias, agresiones, muertes, afectaciones ambientales y reacciones adversas en la salud de los pueblos

indígenas de la Amazonía, junto a la devastación programada desde el exterior hacia el interior de la selva, no permite únicamente demostrar la existencia de patrones culturales de resiliencia, sino también, que la relación ser humano-naturaleza es indivisible y transformadora.

Tres elementos muy propios de una cosmovivencia kichwa amazónica de los canelos, como la resistencia, reproducción social y adaptación, han podido ser referenciados para otros grupos indígenas amazónicos, quienes también han vivido procesos de movilidad y mestizaje en varios pasajes de su historia local. Ciertamente, cada pueblo ha tenido sus particularidades y señas culturales, que han devenido en exigencias, añoranzas y perspectivas propias, que no difieren con sus estructuras culturales, y más bien han creado interfaces de etnias, grupos, poblaciones y familias lingüísticas de diversos orígenes en los pueblos wayapis, kichwas, guaraníes y wampís. La etnogénesis migratoria trae a cuestión la diversificación de interacciones culturales polivalentes y aglutinantes abriendo paso a épocas de diferenciación cultural que han sido marcadas por modernizaciones, agresiones, integraciones, migraciones y colonizaciones.

En relación con la continuidad de los patrones de colonización amazónica, de acuerdo con ciertas épocas, en lugares distanciados entre sí, algunos grupos han sabido o debido entrar y salir de los márgenes de la Panamazonía y del Estado-Nación. Para analizar este fenómeno recurrente, que a su vez es un proceso histórico de largo aliento, me enfoqué en los cuatro grupos o pueblos indígenas: wayapi, guaraní, wampí y kichwa canelo. Ciertamente, no comparten la misma lengua o idioma, tampoco una matriz parental que podamos identificar con mayor solidez, pero en cambio, en relación con la etnogénesis migratoria, los movimientos de migración y permanencia han sido muy parecidos. Esto ha sido identificado desde el siglo XVII hasta el XVIII, dentro de las condiciones coloniales de Hispanoamérica; y también, ha sido observado desde el siglo XIX hasta el XX, dentro de las condiciones republicanistas que atravesaron la mayor parte de territorios en América del Sur.

En el siglo XVII la movilidad de los cuatro grupos indígenas estuvo mediada por su relación con instituciones económicas como las mitas, pero la institución que tuvo mayor consolidación en la Amazonía fue el régimen de reducciones. Este sistema económico fue potenciado por los imperios europeos y la Iglesia Católica, y su nivel de predominio disminuyó con la aparición de las haciendas y los concertajes. Es justamente este último régimen el que derivaría en la criollización de las poblaciones, varias de ellas indígenas como el pueblo wayapi. Sin embargo, el

proyecto ideológico criollo no penetró del todo en el modo de vida amazónico y fue en el establecimiento de las repúblicas nacionales que los alcances de lo criollo llegaron hasta otro tipo de jerarquía y diferenciación social en el s. XIX. Esta recomposición identitaria para algunos como el pueblo kichwa canelo fue ventajosa, y para otros como el pueblo wayapi derivó en su estancamiento identitario en tanto pueblo aun asimilado por la lógica colonial hispanoamericana.

En cambio, hubo quienes lograron sobrepasar, en el tiempo, la lógica colonial y sobrevivir a los concertajes, que eran “contratos” de cumplimiento de trabajo indígena, cuyo vínculo con el hacendado jamás desaparecía porque las “deudas” eran impagables. Esta situación fue gravitante en el siglo XX para que las organizaciones sociales exijan el finiquito de las “concertaciones”. A estos pedidos se sumaron los grupos políticos liberales que trataban de implantar las reformas liberales. Aquí se reconocía la necesidad de ciudadanizar a los indígenas, cuestión que se asentó con el proyecto ideológico del mestizaje. Esta propuesta entró en vigor a partir de mediados del s. XX, y sería determinante para las colonizaciones programadas desde el Estado. Aquí se consideraba la creación de unidades productivas direccionadas por regímenes militares dictatoriales, los cuales fueron financiados por la industria extractivista petrolera y por el crecimiento de la industria agrícola, este factor dependía de la vocación productiva nacional.

En el caso del pueblo guaraní la sobrevivencia a las condiciones coloniales anteriores al siglo XIX, produjo una serie de fraccionamientos en el grupo completo que podría considerarse guaraní. Su participación en las múltiples guerras nacionales hasta el s. XX dejó un legado de adaptación extrema, que ha bordeado peligrosamente la extrema pobreza y la necesidad de fortalecer una identidad que ha sido regada por todo el Cono Sur, incluyendo a Bolivia, país del cual surgen los lazos culturales y los grupos más visibles de la permanencia guaraní en la actual Panamazonía. Toda esta situación, además, fue resultado de los quiebres políticos de la época hispanoamericana. Entre los siglos XVII y XVIII, una de las zonas de mayor debate jurisdiccional, entre la Iglesia Católica y los imperios europeos, fue la Amazonía y por supuesto la zona donde han habitado los guaraníes. Esto produjo fenómenos extensivos de criollización.

En cambio, la solidez identitaria y los procesos de mestizaje fueron agolpados a través del ordenamiento territorial militarizado, situación muy propia del establecimiento de las dictaduras militares en América del Sur. Si debo definir un contexto de apogeo común, este sería la segunda mitad del siglo XX, aunque, los anteriores procesos de delimitación territorial desde épocas

coloniales profundizaron la noción de administrar poblaciones mediante el uso de la fuerza. Así rezan las proclamas de Bartolomé de las Casas y otros personajes que plantearon la transformación de las condiciones de dominación. Un factor preponderante fue la continua presencia de fuerzas armadas irregulares que interactuaban con las poblaciones indígenas y las fuerzas armadas regulares. Pese a ello, un mayor signo de control estatal sobre los territorios se produjo con la edificación de destacamentos militares y el combate frontal entre fuerzas armadas.

Los combates entre fuerzas armadas que en un inicio se producían entre haciendas, al menos entre los siglos XIX y XX cambiaría radicalmente, aunque persistía la presencia de bandas irregulares armadas, motivadas por el contrabando y por condiciones de dominación dentro de las haciendas. Pero, como ya lo señalé anteriormente, recién a mediados del s. XX la “política regional” impulsaría la regularización de la presencia estatal. La confluencia de los actores públicos, de cooperación internacional, de las iglesias y de las empresas privadas, signó el “compromiso” del Estado-Nación por gestionar la integración amazónica. Sin embargo, la situación de los pueblos y nacionalidades en condiciones difíciles de migración y adaptación institucionalizada se convirtió en un fenómeno muy complicado de orientar para la autonomía territorial de pueblos como el wampí, dispuesto a hacerlo y vigilante para cumplir los acuerdos.

En lo metodológico, esta tesis fue trabajada desde la microhistoria, en la cual es posible explicar una realidad nacional o regional desde un punto de vista temporal y local, es decir, el eje de la referencia investigativa es primero el tiempo y segundo el espacio. En este sentido, lo más importante sucede en los detalles, justamente en aquellos acontecimientos que quizás son dejados de lado al priorizar los “grandes” acontecimientos nacionales, regionales o mundiales. Así, la microhistoria enseña y visualiza que existe una dificultad enorme en plantear afirmaciones ligadas al razonamiento de centros y periferias. Más bien, se piensa en una lógica inductiva de vértices que forman polígonos de estudio, en este caso visualizados en “runapurás y purinas”. En el caso de la Amazonía ecuatoriana centro-norte, el desarrollo de la industria extractiva petrolera tiene una conexión directa con Quito, la capital de Ecuador, pero también dicha conexión está diseminada por un gigantesco número de localidades que han albergado la fuerza de trabajo, el uso de los hidrocarburos, el gasto de la renta petrolera, y muchos más factores adyacentes al extractivismo petrolero.

Siguiendo la lectura del párrafo anterior, para la microhistoria es necesaria la historia comparada. Sin embargo, considerando que esta historia se ha interpretado, en general, a partir del método inductivo de investigación, las categorías, conceptos y fuentes históricas, deben ser cuestionadas desde la estructura cultural local. Es justamente esta cuestión particular, la que ha generado las mayores críticas a la labor de la microhistoria. Aun así, lo primero que se tendría que reconocer, es que las propias teorías son pensadas a partir de una o varias localidades, que para ciertas corrientes del pensamiento han sido las cunas de las civilizaciones y tendencias del pensamiento mundial. Pese a todo lo anterior, lugares como París, Frankfurt, Londres o Quito, en su calidad de capitales no dejan de ser localidades como Puyo, Tena, Canelos o Cascales.

La segunda cuestión que se debió resolver es la precisión de las categorías propias de una estructura cultural. En este sentido, la selección del tema tiene que confluir en patrones culturales afines a procesos históricos de mayor amplitud, y que esto no suscite inconvenientes al definir alguna forma de generalización. En esta tesis, la generalización proviene del trabajo historiográfico sobre la Amazonía, pero no se queda ahí, sino que retoma las discusiones conceptuales en el campo de la microhistoria local. Frente a estos hallazgos relacionados a los conceptos, el siguiente paso es observar y visitar los acontecimientos locales. Aquí se da un ejercicio de entendimiento múltiple que va sobre los hechos sin descuidar los procesos.

En definitiva, la microhistoria se sitúa en lo local, a la vez que, resuelve las inferencias realizadas desde la historia general, ahí entran las historias nacionales, continentales y universales. Justamente mi aporte académico está en haber explorado el concepto de etnogénesis para el caso de la Amazonía ecuatoriana. Los debates sobre etnogénesis apuntan, en su gran mayoría, a otros momentos y lugares de la historia amazónica. Mas a través de mi estudio espero nutrir las discusiones y aportes amazonistas, derivados en conceptualizaciones sobre la Amazonía, desde el legado histórico que ha sido impreso en el centro-norte amazónico del Ecuador.

Finalmente, a manera de recomendación, esta investigación me ha permitido comprender, y quizás afirmar, que el campo de las discusiones históricas rebasa el espacio temporal referido a las prácticas y a los discursos. De hecho, hasta el conocimiento podría verse disminuido ante la potencia histórica de lo simbólico, ya que, de su lado, lo simbólico supera las referencias que se puede entender a través del tiempo. Para esto pienso en las dos lagunas de Pastaza o Iscai Cocha, y a pesar de mi afán por volver inteligible esa relación entre el pueblo kichwa canelo y las dos

lagunas en el Alto Aguarico, hay conexiones que deben quedarse en el plano de lo ininteligible. Ciertas explicaciones sobre las acciones y los objetos pueden constituir una contribución fundamental al capital simbólico de los pueblos o de la humanidad como corpus colectivo. Sin embargo, algunas de estas explicaciones están limitadas por la necesidad de racionalizarlas.

En ciertos casos, los mitos podrían acortar esa brecha significativa que supera el sentido de la materialidad y de las explicaciones prácticas. Aun así, la mitificación entraría en el campo discursivo, y, por lo tanto, se encierra constantemente en el acto de la transmisión de la palabra y también en la acción del habla. Frente a esta cuestión, las interpretaciones son muy válidas porque admiten que hay posicionamientos en todos los enunciados, además de ideas concretas alrededor de los significados, pero esto no resta la necesidad de precisar en el reconocimiento de las limitaciones interpretativas, ya que, por un lado, responden a situaciones ubicadas en temporalidades determinadas, y, por otro, enfrentan la realidad de lo inconmensurable.

Epílogo

Una vez concluida mi defensa de esta tesis de investigación doctoral, surgieron un conjunto muy definido de posibilidades y alcances señalados por el tribunal de la defensa de tesis. El primero tiene que ver con la relación directa entre la etnogénesis migratoria y el devenir de la estructura social, cultural y económica nacional. Segundo, en un escenario posestructuralista cómo la tesis respondería justamente a las inquietudes y preocupaciones nacionales de la contemporaneidad. Tercero, cuáles serían los insumos o herramientas metodológicas para analizar las posibilidades de potenciación conceptual de la etnogénesis migratoria en el contexto nacional presente. Esto último incluiría la relación del concepto con otros recursos de generación material y académica como temas, variables, subjetividades y otras aproximaciones o factores que también han podido incidir en los entendimientos que motivarían la continuidad y los cambios en la investigación de las Ciencias Sociales en Ecuador.

Si retomamos el marco teórico-conceptual de mi tesis de investigación doctoral, trabajé en forma principal tres categorías conceptuales derivadas entre sí, desde la etnogénesis migratoria a la habitabilidad interétnica, y posteriormente a las historicidades amazónicas encontradas. Las tres elaboraciones estuvieron orientadas hacia el entendimiento de las dinámicas territoriales de la Amazonía ecuatoriana del siglo XX desde dos procesos interconectados, que son la continuidad de las estructuras culturales amazónicas y el cambio producido por la coyuntura nacional entre los años 1963 y 1979, ya que aquellos 16 años estuvieron marcados por la irrupción de tres dictaduras militares y tres gobiernos civiles para la instauración del desarrollismo. Así, los seis gobiernos (militares y civiles), a su manera, pretendieron la implantación de un modelo nacional desarrollista, a través de la implementación de tres frentes reformistas, los cuales fueron la reforma agraria, la colonización de tierras baldías y la extracción petrolera amazónica; ya que fracasó la intención de extraer petróleo, permanentemente, en otras regiones del Ecuador.

El petróleo sería el medio para financiar las vías del desarrollo. Mediante la extracción petrolera el Estado ecuatoriano construyó obras públicas para mejorar las condiciones de la producción interna agropecuaria, pero uno de los grandes problemas fue que el horizonte petrolero nunca llegó al refinamiento del crudo ni a la producción de derivados del petróleo, con la finalidad de generar combustibles, y sobre todo energía, por cuenta propia. Esta brecha entre la extracción y la

producción petrolera, en términos amplios y consistentes con las necesidades nacionales, no permitió sostener la riqueza proyectada por el Estado para aumentar el umbral del desarrollo, pues la riqueza propiciaba un endeudamiento nacional que las rentas eran incapaces de solventar.

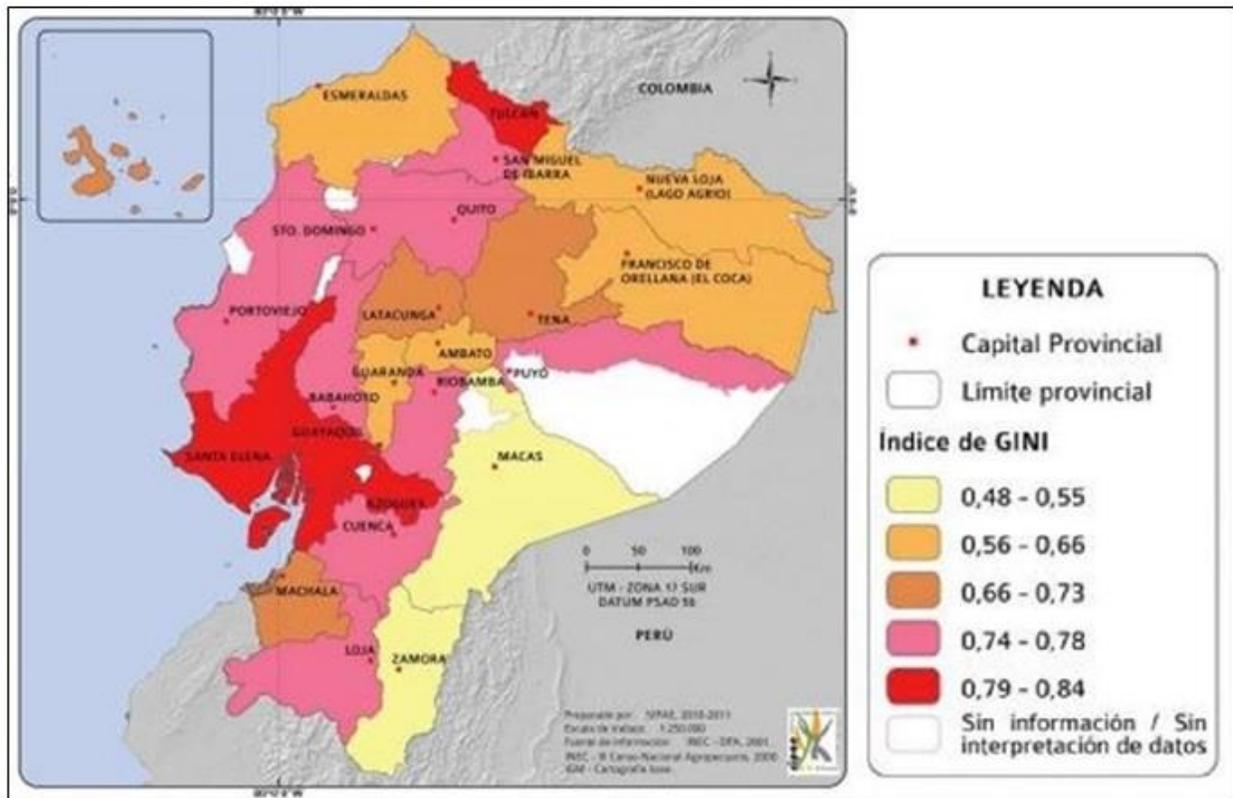
Entonces, los primeros años de la década de los ochenta evidenciaron el fracaso de lo planteado en los años sesenta y lo ejecutado en los años setenta, más aún, a nivel económico territorial. En esta línea, el gobierno de Oswaldo Hurtado, tras el fallecimiento de Jaime Roldós, en 1983 sentenció el deterioro desarrollista con la sucretización de la deuda privada, lo cual sumergió al Ecuador en la neoliberalización de la economía nacional. Así, en síntesis, las pérdidas del enriquecimiento de un desarrollo supuestamente fallido fueron asumidas por las grandes mayorías de la sociedad nacional, esto mediante la moratoria de los pagos crediticios, la emisión de bonos que incrementaban su valor debido a la devaluación de la moneda nacional (el sucre), y la creciente inflación que impactaba a la mayor parte de la población. En cambio, las ganancias fueron repartidas entre los pocos grupos que concentraron el poder económico, entre ellos los partidos políticos, la banca, y las corporaciones; solo necesitaron insertarse en las dinámicas de la economía petrolera para generar riquezas mediante la altísima generación de cargos públicos, la adquisición de tierras destinadas a la producción agropecuaria, y a favorecerse en la licitación de otros campos productivos como manglares, camarónicas, fuentes de agua, madereras y mineras.

El siguiente mapa muestra la acumulación de tierras productivas en relación con el Índice de Gini, en una correlación múltiple entre producción, renta y riqueza, el cual muestra que algunas provincias, referenciadas por sus capitales provinciales, acaparan la mayor cantidad de tierras para producción, por lo tanto, la riqueza producida se mantiene en aquellos lugares, los cuales son propiedades de grandes grupos económicos, ya que ni siquiera en estos territorios de acumulación de capital, la población general recibe los beneficios de la riqueza. Además, la particularidad de esta ilustración es que las unidades productivas mayores a 1500 hectáreas están localizadas en las provincias del Guayas, Santa Elena, Cañar y Carchi; seguidas muy de cerca por las provincias de Pichincha, Azuay, Santo Domingo, Manabí, Chimborazo, Imbabura y Loja.

Según estos datos obtenidos e interpretados por el Sistema de Investigación sobre la Problemática Agraria en Ecuador (SIPAE) entre los años 2010 y 2011, la Amazonía, el lugar en donde se extrae la mayor fuente de riqueza y renta fiscal, no se habría beneficiado de la productividad territorial ni de la renta petrolera. Ciertamente, el problema por la tenencia de la tierra rebasó la

cuestión agraria y alcanzó una mayor diversidad de campos productivos. Éstos tendrían su destino en la industrialización, aun así, ya en el siglo XXI tras el vaivén de gobiernos neoliberales y progresistas, la inversión en sectores estratégicos para la productividad aqueja, prácticamente, problemas muy similares a los sucedidos al inicio de la era desarrollista en el Ecuador de 1963; lo cual se visualiza en un gran volumen de deuda versus una reducción en los beneficios sociales.

Mapa 1. Mapa epílogo. Índice de Gini a nivel provincial-Ecuador



Fuente: Atlas de la tenencia de la tierra en Ecuador, elaborado por SIPAE 2010-2011.

La deuda privada, desde los años sesenta, ha ocasionado demasiada deuda pública para cubrir el colapso de las grandes inversiones rentistas, ante todo de inversionistas improductivos o “renteros”, así como de inversionistas saqueadores o “buitres”. El caso de la frontera amazónica norte es un claro ejemplo del deterioro desarrollista iniciado en 1963 y observado sesenta años después, al año 2023. Es importante considerar que este territorio comenzó las actividades extractivas en la Amazonía ecuatoriana con el hallazgo del pozo petrolero Lago Agrio 1. Inmediatamente, las tierras cercanas a los pozos petroleros fueron vendidas por el Estado para la creación de servicios relacionados a la alimentación, alojamiento, transporte y establecimiento de

puntos de distribución de bienes de primera necesidad o abastos, en general dependientes de la actividad petrolera. Estas actividades fueron compartidas entre los pueblos colonos de la Amazonía. Uno de los mayores inconvenientes era la tensa relación entre las poblaciones colonas y nativas como parte de los flujos intensivos de inmigración mediados por la titulación de tierras y la definición de linderos en territorios decretados baldíos por las dictaduras militares, cuando mucho de ese territorio era parte de las zonas de amortiguamiento ecológico de las poblaciones indígenas nativas de la Amazonía ecuatoriana, quienes han estado en situación de movilidad constante y permanencia territorial atenuada, por motivaciones internas como su propia organización social, y externas como la incidencia del Estado en los programas de colonización.

Entonces, la integración entre la tríada: poblaciones nativas, poblaciones colonas y grupos económicos promotores del “boom” petrolero jamás pudo concretarse en términos de armonización distributiva y ecosistémica. La irracionalidad de las deudas privadas no fue correlativa a las ganancias que se podían rentabilizar para la economía nacional en efecto derrame hacia lo local. Cada parte de aquella tríada acaparaba los bienes y servicios sentenciados por el modelo desarrollista, algunos tenían demasiado y muchos tenían muy poco en relación con las rentas petroleras. Aunque también había momentos o coyunturas de asociación ligadas a demandas territoriales puntuales y al empleo de mano de obra específica para ciertos fines como la generación de empleo ocasional, la apertura de caminos o el acceso al agua entubada. Otros servicios básicos como salud de calidad, educación en todos los niveles, luz eléctrica, agua potable y turismo comunitario no existieron en la Amazonía hasta después de la primera década del siglo XXI. Servicios con series limitaciones, pero siempre con grandes expectativas.

La última parte de este cierre de la investigación doctoral está asentada en los factores que, sobre todo, provocaron la disociación de los actores territoriales. Dicha falta de asociación, por un lado, tiene que ver con la visión desarrollista miope de la élite gobernante nacional, la cual cambió sus propias condiciones materiales de riqueza, pero a la vez no fueron correspondientes con las transformaciones de la estructura cultural nacional, por lo cual les fue imposible entender la necesidad de distribuir equitativamente la riqueza a escala local. Y, por otro lado, la estructura cultural migratoria de los pueblos colonos y nativos tampoco pudo adaptarse por completo a los encuentros institucionales que aparecieron tras el descubrimiento y la extracción del petróleo.

En este sentido, una posibilidad posestructuralista sería plantear las diversas racionalidades y ontologías que aparecieron en el Ecuador tras el descubrimiento de la vocación petrolera a inicios del siglo XX, hasta el momento de total desaprovechamiento de la capacidad petrolera a finales del s. XX. El objeto de estudio sería el petróleo en tanto la “cosa” que es representada por los sujetos precursores de su extracción, así como también es la “palabra” que se referencia a sí misma en el panorama del supuesto fracaso desarrollista. Los cambios y las continuidades que provocó el petróleo en la estructura cultural ecuatoriana deben ser evidenciados a través del análisis de las singularidades de cada pueblo involucrado con el petróleo, es decir, el petróleo ha formado parte de la historicidad de las poblaciones ecuatorianas, y por lo tanto, será en la interacción del sujeto-objeto que se podría conformar una historia más integrada con miras a transformar, quizás, las disociaciones que todavía perduran hasta la actualidad del s. XXI.

El modelo que obtuve como producto de mi tesis doctoral sobre historicidades encontradas podría aplicarse como una propuesta posinvestigativa. El eje temático estaría relacionado con las culturas de la riqueza. Los temas y variables serían: a) movilidad humana (tiempo de asentamientos, formas de organización, y presencia de acompañamientos externos); b) etnogénesis migratoria (zonas de reserva, mestizaje o criollización, e identificación étnica relacionada con los lugares); c) resistencia, adaptación y reproducción social (reducción de espacios territoriales, subsistencia, desplazamientos, y líneas de continuidad por parentesco); d) habitabilidad interétnica (conflictos interétnicos, programación estatal, definición de linderos, y extensión territorial); e) interconexiones culturales (intermediación cultural, elementos dominantes/no dominantes que han prevalecido en el tiempo, y estructuras culturales compartidas e hibridaciones); y, f) ordenamiento territorial militarizado (conflictos coloniales, guerras republicanas, dictaduras civiles o militares, y normativas gubernamentales coercitivas).

Lo anterior estaría transversalizado por un factor combinado entre producción, petróleo y renta, considerando para este caso que el valor intrínseco del crudo está vinculado con la plusvalía de la tierra en cuanto valor extrínseco, por lo tanto, el valor territorial es fundamental. En otros términos, primero, el petróleo estaría ligado al origen de las rentas que han derivado de su extracción; y segundo, las rentas relacionadas con las actividades productivas anexas, derivadas o colaterales a la petrolera serían derivadas al destino indirecto de su actividad, lo cual advierte dinámicas territoriales muy específicas. Aparte, el factor producción, petróleo y renta definiría

una red de historicidad etnogénica migratoria, a manera de estructura estructurada estructurante que convertiría las realidades poblacionales, pero también sería un efecto de las mismas realidades colectivas y los modos de entender la realidad desde los pueblos y los poblados.

Es importante señalar que, en términos generales, el territorio es el máximo nivel dentro de la escala de acción colectiva. Sin embargo, el nivel territorial se ajusta también a la organización político-administrativa. Esta correspondencia conceptual se define por índices mayores o menores de territorialidad. Pues la territorialidad no solo señala la pertenencia a un territorio, sino que también lo convierte en parte de la identidad colectiva de los pobladores, a manera de sujetos territoriales. Así, los pobladores definen pueblos a nivel político-administrativo, también llamados localidades o poblados; pero de igual manera los pobladores se plantean como pueblos en tanto su estructura cultural y en cuanto al rol que asumen dentro de las coyunturas específicas en los ámbitos de multinivel: local, nacional, regional, continental y global. Finalmente, se debe enfatizar en la propiedad o sentido individual y colectivo de los lugares y los no lugares, ya que mucho del patrimonio de los pueblos no sólo pasa por la materialidad territorial, sino también transcurre por los espacios inmateriales, los cuales suceden en procesos de apropiación y reapropiación continua de la historia territorial como fuente de su mítica acción movilizadora, ya que la movilización de la gente implica la movilidad del conocimiento, de sus prácticas y su vida.

Referencias

Referencias secundarias

- Arce, René. 1987. *Guerra y conflictos sociales. El caso rural boliviano durante la campaña del Chaco*. La Paz: Edobol.
- Ayala Mora, Enrique 1983. “Nueva Historia del Ecuador”. Volumen 12. Ensayos Generales I. *La Amazonía en la historia del Ecuador*. Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional, Grijalbo.
- Barclay, Frederica y Santos-Granero, Fernando. 1994. “Introducción”; en F. Santos y F. Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, Volumen I. Quito: FLACSO-Ecuador, IFEA.
- Barrera-Bassols, Narciso y Toledo, Víctor M. 2008. *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria editorial.
- Bauer, Arnold. 2001. *Somos lo que compramos. Historia de la cultura material en América Latina*. México: Taurus, pp. 15-27.
- Bilsborrow, Richard; Barbieri, Alisson y Pan, William. 2004. “Changes in population and land use over time in the Ecuadorian Amazon”. En *Manaos: Acta Amazónica* Vol. 34, N° 4, pp. 635-647.
- Bourdieu, Pierre. 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Brennan, Andrew y Yeuk-Sze, Lo. 2015. “Environmental Ethics”. En Stanford Encyclopedia of Philosophy. En: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/>
- Buck-Morss, Susan. 2001. *Dialéctica de la mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: A. Machado Libros.
- Bustamante, Teodoro. 2007. *Detrás de la cortina de humo: dinámicas sociales y petróleo en el Ecuador*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador.
- Bustamante, Teodoro y Wasserstrom, Robert. 2015. “Ethnicity, Labor and Indigenous Populations in the Ecuadorian Amazon, 1822-2010”. En *Advances in Anthropology* 5(01): 1-18. Wuhan: Scientific Research Publishing Inc.
- Cabodevilla, Miguel Ángel. 2007. *Coca: La región y sus historias*. Quito: Ediciones CICAME.
- Cabrero, Ferrán. 2014. “Omaguas, cataclismo amazónico”. Tesis para acceder al título de Doctor en Arqueología Prehistórica, Universidad de Barcelona.
- Camelo, Diego. 2017. “Enrique Dussel y el mito de la modernidad”. En *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* Vol. 38. Bogotá: Universidad San Buenaventura, 97-115.
- Carletti, Antonio. 2011. *Un misionero josefino en el Ecuador*. Con aprobación eclesiástica del Vicarito Apostólico de Napo. Quinta edición. Tena, Ecuador.
- Casagrande, Joseph B. 1974. “Strategies for Survival: The Indians of Highland Ecuador”. En *Contemporary Cultures and Societies of Latin America: A Reader in the social Anthropology of Middle and South America*. (2da ed.). New York: Random House, Dwight Heath.
- Castegnaro, Alessandra. 1985. *La tradición oral de los quichuas amazónicos del Aguarico y San Miguel*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Cepek, Michael. 2018. *Life in Oil: Cofán Survival in the Petroleum Fields of Amazonia*. Austin: University of Texas Press.

- Centro de Investigaciones CIUDAD. 1982. *Pastaza: Manifestaciones culturales en la región del Puyo: tradiciones, cuentos, adivinanzas, dichos y fiestas*. Puyo, Ecuador.
- Cevallos, Pedro Fermín. 1870. *Resumen de la historia del Ecuador desde su origen hasta 1845*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Chapuis, Jean. 2007. *L'ultime fleur, Ekulunpi tihmelë. Essai d'ethnosociogenese wayana*. Orléans: Presses universitaires d'Orléans.
- Commoner, Barry. 1976. *The Poverty of Power: Energy and the Economic Crisis*. New York: Bantam Books.
- Corti, Claudia, Gherardi, Francesca, y Manuela Gualtieri. 2009. "Biodiversity Conservation and Habitat Management: An Overview". En *Biodiversity Conservation and Habitat Management*, vol 1., editado por Claudia Corti, Francesca Gherardi, y Manuela Gualtieri, 1-59. Oxford: Encyclopedia of Life Support Systems y UNESCO.
- Costales, Alfredo. 1969. *Los Quichuas del Coca y el Napo*. Investigaciones realizadas por la Escuela de Sociología. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Costales, Alfredo & Costales, Piedad. 1983. *Amazonía. Ecuador-Perú-Bolivia*. Quito: Mundo Shuar.
- De Certeau, Michel. 1975. *L'écriture de L'Histoire*. París: Gallimard (versión en castellano: *La escritura de la historia*. México D. F.: Universidad Iberoamericana. 1993).
- De Saulieu, Geoffroy & Duche, Carlos. 2009. *Pastaza precolombino. Datos arqueológicos preliminares con el catálogo del Museo etno arqueológico de Puyo y del Pastaza*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Deler, Jean Paul. 1994. "Transformaciones regionales en la organización del espacio nacional ecuatoriano entre 1830 y 1930", en J. Manguashca ed. *Historia y región en el Ecuador 1830-1930*. Quito: CEN.
- Descola, Philippe. 2001. *Construyendo Naturalezas. Ecología simbólica y práctica social*. México D. F.: Siglo XXI Editores.
- 2005. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Descola, Philippe & Tola, Florencia. 2018. "¿Existe la naturaleza? Un enfoque antropológico." *Diálogos transatlánticos*. Entrevista filmada en: <https://www.youtube.com/watch?v=OF9JlrkP2hY>. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: ExLibris Teseo Press. Texto publicado en: <https://www.teseopress.com/existelanaturaleza/>
- Dosse, François. 2007. *La marcha de las ideas*. Valencia: Universitat de Valencia, Parte II.
- Duin, Renzo. 2009. *Wayana socio-political landscapes: multi-scalar regionality and temporality in Guiana*. Florida: Ph. D., University of Florida.
- Dussel, Enrique. 1972. "La cristiandad colonial latinoamericana". En *Caminos de liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Latinoamérica libros.
- 1994. Crítica del "Mito de la Modernidad". En 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "Mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Editores.
- Echeverría, Bolívar. 1996. *La Compañía de Jesús y la primera modernidad de América Latina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- 2011. *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*. Colección Clásicos de la Historia Crítica. Bogotá: Estudios desde abajo.

- Eguiguren, María Mercedes. 2017. “Los estudios de la migración en Ecuador: del desarrollo nacional a las movilidades”. En *Migraciones internacionales en América Latina: miradas críticas a la producción de un campo de conocimientos*. Quito: Revista Íconos número 58.
- Ejército Ecuatoriano. 2020. *Memoria Histórica Militar del Arma de Infantería y Unidades e Institutos de Selva del Ejército Ecuatoriano*. Quito: Centro de Estudios Históricos del Ejército Escuela de Infantería del Ejército.
- Escudero Arenas, Frumencio. s/a. *¿Dónde está la Misión?* Vicariato Apostólico de Puyo, Ecuador.
- Espinosa de Rivero, Óscar. 2010. “Cambios y continuidades en la percepción y demandas indígenas sobre el territorio en la Amazonía peruana” En *Anthropologica* 28(1): 239-262. Lima: PUCP.
- Fischer, William. 2015. *Ecuadorianizing the Oriente: State Formation and Nationalism in Ecuador's Amazon, 1900-1969*. Gainesville: University of Florida.
- Foucault, Michel. 1968. *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Galli, Elisa. 2012. *Migrar transformándose*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Gallois, Dominique Tilkin. 1986. *Migração, guerra e comércio: os Waiapi na Guiana*. Sao Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)-Universidade de Sao Paulo.
- García, Lorenzo O.C.D. 1985. *Historia de las misiones en la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya Yala, Primera edición.
- García Jordán, Pilar. 1991. *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Gaska, Enrique. 2011. “Libres ciudadanos sin tierra ni identidad: legislación paraguaya y los Pueblos Indígenas”. *Revista Diálogo Indígena Misionero* 68. 18.
- Geertz, Clifford. 2001 [1973]. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. pp. 339-372.
- Ginzburg, Carlo. 1976. *El queso y los gusanos: el cosmos de un molinero del siglo XVI*. España: Ediciones Península.
- Góes Neves, Eduardo & Heckenberger, Michael. 2009. *Amazonian Archaeology*. Washington: Annual Review of Anthropology.
- González Suárez, Federico. 1890. *Historia general de la República del Ecuador*. Tomo I (Introducción). Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- González C., Laura. 2011. *Peones en un ajedrez militar: los habitantes de la frontera norte*. Quito: Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos, INREDH.
- Grenand, Françoise & Grenand, Pierre. 1987. “La cote de l’Amapá, de la bouche de l’Amazone a la baie d’Oyapock, a Travers la tradition orale palikur”, *Boletín do Museu Paraense Emilio Goeldi*. Série antropología, 3 (1), 1-77.
- Grenand, Pierre. 1982. *Ainsi parlaient nos ancêtres: essai d’ethnohistoire wayapi*. Paris: ORSTOM.
- Grenand, Pierre. 2014. “Las naciones indias, Guayana Francesa y Amapá, siglos XIV-XIX. Algunas reflexiones en torno a la etnogénesis”. En *Antes de Orellana. Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*. Quito: IFEA, FLACSO-Ecuador, Embajada de EEUU.
- Grupioni, Denise F. 2005. “Tempo e espaço na Guiana indígena”, *Redes de Relações nas Guiana*. Sao Paulo: D. T. Gallois (ed.), pp. 23-57.

- Halbwachs, Maurice. 2011. "The Collective Memory" en *The Collective Memory Reader*. Oxford: Oxford Press.
- Hornborg, Alf. 2005. "Ethnogenesis, Regional Integration, and Ecology in Prehistoric Amazonia". *Current Anthropology* Volume 46, Number 4.
- Hudelson, John Edwin. 1987. *La cultura quichua de transición, su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas*. Guayaquil: Museo Antropológico del Banco Central de Guayaquil, Abya Yala.
- Jaramillo Alvarado, Pío. 1936. *Tierras de Oriente: caminos, ferrocarriles, administración, riqueza aurífera*. Quito: Imprenta y encuadernación nacionales.
- Jarrín, Pablo; Tapia, Luis & Zamora, Giannina. 2016. "La colonia interna vigente: transformación del territorio humano en la región amazónica del Ecuador". Quito: Revista Letras Verdes.
- Jouanen, José S.I. 1941. *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito 1570-1773*. Tomo I. Quito: Editorial Ecuatoriana Plaza de San Francisco.
- . 1943. *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito 1570-1773*. Tomo II. Quito: Editorial Ecuatoriana Plaza de San Francisco.
- Kohn, Eduardo. 2013. *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, pp. 1-102.
- Labaka, Alejandro. 2011. *Crónica Huaorani*. Quito: Ediciones CICAME.
- Lathrap, Donald. 1970. *The Upper Amazon*. New York: Praeger.
- Lara, Jesús. 1972. *Repete: diario de un hombre que fue a la guerra del Chaco*. La Paz: Imagen.
- Latour, Bruno. 2013. *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Buenos Aires: Paidós, pp. 8-38, 182-282.
- León Mera, Juan. 1877. *Cumandá o un drama entre salvajes*. Quito, Ecuador.
- Levi, Giovanni. 2005. "La guerra es un accidente de la incompreensión humana". En *Uso de la palabra Personas y personajes. Entrevistas publicadas e inéditas*. <http://usodelapalabra.blogspot.com/2005/04/giovanni-levi.html>
- López Víctor., Aragón Janette, y Ulloa José. 2016. Cartografía histórica de las Áreas Naturales Protegidas y los Territorios Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana. Quito: EcoCiencia-Red Amazónica de Información Socioambiental Georreferenciada (RAISG).
- Lu, Flora. 2007. "Integration into the Market among Indigenous Peoples. A Cross-Cultural Perspective from the Ecuadorian Amazon". Chapel Hill: University of North Carolina at Chapel Hill.
- Macdonald, Theodore. 1984. *De cazadores a ganaderos. Cambios en la cultura y economía de los Quijos quichua*. Quito: Ediciones Abya Yala, Colección Ethnos.
- Macipe, Javier. 2014. *Adiós padrecitos*. Video documental sobre la historia de los carmelitas al mando del Vicariato Apostólico de San Miguel de Sucumbíos. Zaragoza, España.
- Mamani Colque, Clemente. 2019. "Qullqi challwa: Transformaciones socioeconómicas y culturales, pesca, desarrollo local y producción de trucha en el lago Tititqaqa". Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Marets, Goupy. 1690. "Voyages de Goupy (des Marets) aux Iles d'Amérique et aux d'Afrique en 1675-1676 et de 1687 a 1690". Rouen: Bibliotheque Municipale de Rouen.
- Marzal, Manuel. 1998. *Historia de la Antropología 2*. "Antropología Cultural", 6.ª edición. Quito: Abya Yala, Quito.

- Massa, Diana & Terán, Felipe. 2017. “La reconfiguración de la cacería de animales de monte por parte de los kichwas amazónicos en Sucumbíos”. Quito: Revista Eutopía, FLACSO-Ecuador.
- Moreno Tejada, Jaime. 2016. “Rhythms of Everyday Trade: Local Mobilities at the Peruvian-Ecuadorian Contact Zone during the Rubber Boom (c. 1890-1912)”. Seúl: AJLAS, Vol. 29, N° 1.
- Muratorio, Blanca. 1998. *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo, 1850-1950*. Quito: Abya Yala.
- Navarrete, Federico. 2008. “Los pueblos indígenas de Iberoamérica ante la crisis de 1808”. En *Historia de los pueblos indígenas*. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.
- Oberem, Udo. 1971. *Los Quijos, historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente ecuatoriano. 1538-1956*. Madrid: Universidad de Madrid.
- Odum, Eugene & Sarmiento, Fausto. 1998. “Desarrollo de los ecosistemas y evolución del paisaje”. En *Ecología: el puente entre ciencia y sociedad*. México, D.F.: Mc Graw-Hill Interamericana.
- Odum, Howard T. 1973. “Energy, Ecology, and Economics”. *Ambio*, 2 (6), Energy in Society: A Special Issue, pp. 220-227.
- Ortega y Gasset, José. 2014. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortiz B., Cecilia. 2006. *Indios, militares e imaginarios de nación en el Ecuador del siglo XX*. Quito: Abya Yala.
- Pacheco de Oliveira, Joao. 2010. “¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil”. En *Saberes y razones*. Río de Janeiro: Desacato.
- Pérez, Wrays. 2021. *Nuestra Historia*. En <https://nacionwampis.com/nuestra-historia/>
- Pichón, Francisco. 1997. “Settler households and land-use patterns in the Amazon frontier: farm-level evidence from Ecuador”. *World Development*, Vol. 25, N° 1, pp. 67-91.
- Portelli, Alessandro. 1997. “Oral History and the Art of Dialogue”. *The Battle of Valle Giulia*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Quintar, Estela & Quiñones, Angélica. 2016. “Memoria histórica, cosmovisión, cosmovivencia en el mundo afrocolombiano: problemática social derecho social y humano en niños, niñas y adolescentes afrodescendientes desplazados víctimas o afectados por violencia de Estado y el conflicto armado en el Distrito de Bogotá”. En *Convivencia, democracia y ciudadanía en la escuela latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ramón, Galo. 1992. *Actores de una década ganada: tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*. Quito: Comunidec.
- Rappaport, Joanne. 2016. “Cartas anuas e informes jesuitas de Colombia y Ecuador”. En *Fuentes documentales para los estudios andinos 1930-1900*. Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Vol. 3, pp. 473-478.
- Reeve, Mary-Elizabeth. 1988. *Los quichuas del Curaray*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- . 2022. *Amazonian Kichwa of the Curaray River: Kinship and History in the Western Amazon*. University of Nebraska Press.
- Regan, James. 2003. “Valoración cultural de los pueblos awajún y wampís”. Lima: Conservación Internacional.

- Rojas Brítez, Guillermo. 2012. “Los pueblos guaraníes en Paraguay: una aproximación socio-histórica a los efectos del desarrollo dependiente”. Asunción: Centro de Estudios y Educación Popular Germinal.
- Romero Gross, Tomás O. P. s/a. *Alama*. Video documental del Vicariato Apostólico de Puyo.
- Rostain, Stéphen. 2012. *Islands in the rainforest: Landscape Management in Pre-Columbian Amazonia*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Ruiz Mantilla, Lucy. 2000. *Amazonía ecuatoriana. Escenario y actores del 2000*. Quito: Ecociencia.
- Rumazo, José. 1933. *El Ecuador en la América prehispánica*. Quito: Editorial Bolívar.
- Sahlins, Marshall. 1997. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Santos-Granero, Fernando. 1992. *Etnohistoria de la Alta Amazonía: Siglo XV-XVIII*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Schriewer, Jurgen & Kaelble, Hartmut (comp.). 2010. “El concepto de modernidades múltiples y sus áreas adyacentes”. Sachsenmeir, Dominic. En *La comparación en las ciencias sociales e históricas*. Barcelona: Ediciones Octaedro S.L., Universitat de Barcelona.
- Scott Whitten, Dorothea & Whitten Jr., Norman. 2008. *Puyo Runa. Imagery and Power in Modern Amazonia*. United States of America.
- Scott, James C. 2007. *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven and London: Yale University Press.
- Taussig, Michael. 2002. *Chamanismo, colonialismo, y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Grupo Editorial Normal.
- Taylor, Anne Christine. 1988. “Las vertientes orientales de los Andes septentrionales: de los Bracamoros a los Quijos”. En *Al Este de los Andes. Tomo II*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Terán, Felipe. 2014. “Soberanía alimentaria en la comuna Pastaza central: políticas públicas y prácticas de producción y subsistencia”. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2017. *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la Historia*. Granada: Editorial Comares, S. L.
- Trujillo, Jorge. 1981. *Los oscuros designios de Dios y del Imperio. El Instituto Lingüístico de Verano en el Ecuador*. Quito, Ecuador.
- Urton, Gary. 1992. *Communalism and Differentiation. Andean Cosmologies Through Time*. Indiana: Indiana University Press.
- Uzendoski, Michael 2006. “El regreso de Jumandy: historicidad, parentesco y lenguaje en Napo”. Quito: Revista ÍCONOS. N° 26, pp. 161-172.
- Vicariato Apostólico de Puyo. 2006. *Rasgos Históricos*. En: http://www.vicariatopuyo.org/rasgos_historicos.php
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2009. “Claude Levi-Strauss, fundador del pos-estructuralismo”. Museo Nacional, Río de Janeiro: Revista de Antropología.
- Whitehead, Neil. 2003. “Introduction”. En *Histories and Historicities in Amazonia*. Lincoln; London: University of Nebraska.
- Whitten Jr., Norman. 1980. “Etnocidio ecuatoriano y etnogénesis indígena: La resurgencia amazónica ante el colonialismo andino”. México D. F.: Revista América Indígena.
- 1981. *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Illinois: University of Illinois Press.

- 1987. *Sacha Runa. Etnicidad y adaptación de los quichua hablantes de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- 2017. *Patterns through Time: An Ethnographer's Quest and Journey*. Canon Pyon, UK: Sean Kingston.

Referencias primarias

- Archivo de la Gobernación del Napo. Tena, 6 de marzo de 1930.
- Tena, 20 de octubre de 1937.
- Tena, 15 de diciembre de 1948.
- Archivo General de la Compañía de Jesús. Diego de Torres 1605, 12-I fols., 1r-23r.
- Archivo General de Indias. Quito, 210, L.4, F.331R-331V.
- Diario El Comercio. Quito, 17 de marzo de 1906, pp. 1-2.
- Discurso inicial del Gral. Guillermo Rodríguez Lara. Quito, 1 de marzo de 1972.
- Gobernación del Napo. s/a. Archivos judiciales entre 1940 y 1970. Tena, Ecuador.
- 1974. Oficio dirigido a los tenientes políticos de la gobernación. Tena, Ecuador.
- Iglesia Católica. 1965. *Decreto Ad Gentes. Concilio Vaticano II*. En http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decree_19651207_ad-gentes_sp.html
- Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC). 1974. Oficio N°. R5-DT-427. Tena, Ecuador.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC). 2001, 2010 y 2014. Censo de población y vivienda años 2001, 2010 y 2014. Quito: INEC.
- Portelli, Alessandro. 2018. Seminario dictado en Flacso-Ecuador entre el 22 y 30 de noviembre de 2018.
- Registro Oficial. Año I Número 1. Junta de Gobierno Provisional. Quito, viernes 10 de julio de 1925.
- Año II Número 558. Administración del Ingeniero Federico Páez, encargado del Mando Supremo de la República del Ecuador. Quito, viernes 6 de agosto de 1937.
- Año 1 Número 1. Administración de la Junta Militar de Gobierno. Quito, jueves 11 de julio de 1963.
- Año 2 Número 342. Administración de la Junta Militar de Gobierno. Quito, lunes 28 de septiembre de 1964.
- Año 2 Número 378. Administración de la Junta Militar de Gobierno. Quito, viernes 20 de noviembre de 1964.
- Año I Número 1. Administración del Señor General de Brigada Guillermo Rodríguez Lara, presidente de la República. Quito, miércoles 16 de febrero de 1972.
- Año I Número 2. Administración del Señor General de Brigada Guillermo Rodríguez Lara, presidente de la República. Quito, jueves 17 de febrero de 1972.
- Registro Oficial 800. Decreto Supremo 000. Constitución Política del año 1979. Quito, 27 de marzo de 1979.
- Revista El Mensajero del Corazón de Jesús. *Noticias ecuatorianas*. Número 249, agosto y septiembre de 1964.
- Revista Vistazo. Número 143. “El Oriente la tierra prometida”. Quito, abril de 1969.
- “Todo el Ecuador repartido a los buscadores de petróleo”. Quito, abril de 1969.
- Segunda Declaración de Barbados. 1977. En: http://servindi.org/pdf/Dec_Barbados_2.pdf

Referencias gráficas

- Revista Vistazo Número 137. “Hasta el momento... un equilibrio moderado entre las fuerzas decididoras y disuasivas”. Quito, octubre de 1968.
- Revista Vistazo Número 141. “El Indio, nadie hace nada por su causa”. Quito, febrero de 1969.
- Revista Vistazo Número 142. “Asalto al petróleo”. Quito, marzo de 1969.
- Revista Vistazo Número 150. “Hacia el país del tigre con T de turismo”. Quito, noviembre de 1969.
- Revista Vistazo Número 150. “Nace un imperio en el corazón de la selva”. Quito, noviembre de 1969.
- Secretaría Nacional de Planificación (SENPLADES). 2009. *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013*, “Estrategia Territorial Nacional”. Quito: SENPLADES.
- Sistema de Investigación sobre la Problemática Agraria en Ecuador (SIPAE). 2011. Atlas, Tenencia de la Tierra en Ecuador. Quito: SIPAE.
- Toranzo, Rodolfo & Englebort, Víctor. s/a. “Los indios canelos de Ecuador”. Quito: Revista Geomundo. Fondo Abya Yala (Girón), Universidad Politécnica Salesiana.

Entrevistas

- Berdonces, Juan. 2014. Relato de un misionero carmelita que trabajó en Sucumbíos desde 1972. Quito, Ecuador.
- Gayas, Sabino. 2014. Catequista kichwa. Pacayacu, Ecuador.
- Goldaraz, José Miguel. 2014. Misionero capuchino. Nuevo Rocafuerte, Ecuador.
- Gualinga, Sabino. 2014. Catequista kichwa y líder indígena. Sarayacu, Ecuador.
- Guatatuca, Leonardo. 2017. Presidente de la comuna Pastaza en el año 2017. Comuna Pastaza, Sucumbíos, Ecuador.
- . 2020. Entrevista semiestructurada con el docente permanente de la Escuela Muriti Cocha. Comuna Pastaza, Sucumbíos, Ecuador.
- . 2021. Docente permanente de la Escuela Muriti Cocha. Comuna Pastaza, Sucumbíos, Ecuador.
- Guatatuca, Héctor. 2020. Entrevista semiestructurada con el omunero e historiador aficionado de Pastaza. Comuna Pastaza, Sucumbíos, Ecuador.
- . 2021. Comunero e historiador aficionado de Pastaza. Comuna Pastaza, Sucumbíos, Ecuador.
- Guatatuca, Natalia. 2021. Actual presidenta de la comuna Pastaza, docente de la Escuela Intercultural Bilingüe Muriti Cocha en el año 2020 y encargada del Centro de Desarrollo Integral de la comunidad. Comuna Pastaza, Sucumbíos, Ecuador.
- Martín, María. 2014. Misionera capuchina. Pacayacu, Ecuador.
- Tanguila, César. 2014. Catequista kichwa. Cotundo, Ecuador.
- Reyes, Francisco. 2021. Historiador aficionado de la provincia de Sucumbíos. Lago Agrio, Sucumbíos, Ecuador.
- Rivas, José. 2014. Misionero josefino. Archidona, Ecuador.
- Vargas, Rodolfo. 2021. Presidente de la comuna Pastaza en el año 2020. Comuna Pastaza, Sucumbíos, Ecuador.
- Vargas, Vicente. 2017. Fundador de la comuna Pastaza en los años 70. Comuna Pastaza, Sucumbíos, Ecuador.

- 2020. Entrevista semiestructurada con el fundador de la comuna Pastaza en los años 70. Comuna Pastaza, Sucumbíos, Ecuador.
- 2021. Fundador de la comuna Pastaza en los años 70. Comuna Pastaza, Sucumbíos, Ecuador.

Anexos

Anexo metodológico

En el primer capítulo las fuentes son secundarias y primarias. Recopilé y discutí la bibliografía existente en artículos, libros especializados en Historia y Amazonía. También usé el Censo de Población y Vivienda del Ecuador realizado por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC). Complementé y validé cierta información con mi diario de campo.

En el segundo capítulo las fuentes son secundarias. Alterné la bibliografía especializada en Amazonía ecuatoriana con los archivos de la Gobernación del Napo, de la Compañía de Jesús, del Archivo de Indias y del Registro Oficial.

En el tercer capítulo las fuentes son secundarias y primarias. Recurrí a bibliografía sobre las misiones y crónicas religiosas, a la Segunda Declaración de Barbados, al Decreto Ad Gentes de la Iglesia Católica, y a entrevistas estructuradas propias elaboradas en el año 2014.

En el cuarto capítulo las fuentes son secundarias y primarias. Elaboré gráficos basados en periódicos, revistas y data de la Secretaría Nacional de Desarrollo (SENPLADES). Además, en parte trabajé cierta información con mi diario de campo, y, por otra parte, complementé, validé y contrasté la información oficial desarrollista, a través del trabajo de campo en los años 2009, 2014, 2017, 2020 y 2021.

Cada ilustración muestra montajes entre las formas de observar la Amazonía. Básicamente, en las revistas se apela a imágenes más singulares relacionadas a los imaginarios sobre el territorio, mientras que, la información oficial pretende ser más técnica al incluir variables como uso del suelo, distinción étnica y escalas geográficas.

En relación con el trabajo de campo, en el 2009 participé de una investigación etnográfica sobre transculturación, salud e inserción en el mercado dentro de la comuna Pastaza; en el 2014 realicé una investigación sobre las misiones católicas en la Amazonía ecuatoriana; en el 2017 visité la comuna Pastaza para la elaboración de un artículo sobre la reconfiguración de la cacería en la Amazonía ecuatoriana; y, en los años 2020 y 2021 elaboré el trabajo de campo para esta tesis de investigación doctoral.

En el quinto capítulo las fuentes son primarias. Realicé entrevistas estructuradas y semiestructuradas en los años 2017, 2020 y 2021; las estructuradas en los tres años antes mencionados fueron elaboraciones propias, mientras que, las semiestructuradas en el 2021 fueron respaldadas por Natalia Guatatuca, asistente del trabajo de campo. También trabajé cierta información con mi diario de campo.

En el sexto capítulo las fuentes son secundarias y primarias. Revisé bibliografía sobre los pueblos amazónicos citados en la tesis y recurrí a la síntesis de información recolectada en los otros capítulos de la tesis.

En las conclusiones generales procuré no repetir las conclusiones de cada capítulo, sino sintetizar las ideas más contundentes que considero mis hallazgos principales como son los conceptos de etnogénesis migratoria, habitabilidad interétnica e historicidades comparadas.

Anexo consentimiento comuna

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES – ECUADOR

Alto Aguarico, comuna Pastaza, 1 de enero de 2021

Consentimiento informado

Yo, Vicente Vargas con cédula de ciudadanía # 1600101610 fundador y líder de la comuna Pastaza, consiento que la información recabada en mi nombre y sobre la comunidad sea empleada en la presente investigación doctoral para fines académicos. Toda la información proporcionada es parte de mi experiencia de vida y de los hechos acontecidos en la comuna.

Entrego este consentimiento informado a Felipe Terán con cédula de ciudadanía # 1715461644 para los fines que considere pertinentes. Lo hago por medio de Natalia Guatatuca, actual presidenta de la comuna Pastaza, en representación de toda la comunidad.

Atentamente,

Felipe Terán
C.C. # 1715461644

Vicente Vargas
C.C. # 1600101610

Natalia Guatatuca
C.C. # 2100754825