

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Antropología, Historia y Humanidades

Convocatoria 2017-2019

Tesis para obtener el título de la maestría de Investigación en Antropología Visual

Seguir Siendo Selva:

Narrativas del (des)encuentro cosmológico e histórico entre los *Llanhama Runa* con  
humanos y no-humanos en la cuenca del Bajo Napo, Amazonia Ecuatoriana

Ignacio Andrés Contreras Ilabaca

Asesora: Elisenda Ardèvol

Lectores: Ana Lúcia Ferraz y Roberto Chauca

Quito, abril de 2020

## **Dedicatoria**

Para todos los kichwa de Llachama que son parte de esta investigación y que compartieron sus vidas conmigo en este proceso.

Para Heriberto y Brígida, por abrir el corazón y recibirme en su cálido hogar.

Para Andrés, René, Lizardo, Eusebio, Isabel, Raúl y Cristian por enseñarme su historia y la de sus antepasados.

*Pagarachu.*

## Tabla de contenidos

<b>Resumen</b> .....	VIII
<b>Introducción</b> .....	1
Sobre la comunidad kichwa de Llanchama del río Tiputini.....	4
Sobre el proceso: antecedentes, trabajo de campo y decisiones tomadas.....	9
Metodología: una cámara dentro y fuera de campo.....	11
<b>Capítulo 1</b> .....	15
<b>Relaciones con la alteridad (entre humanos y no-humanos)</b> .....	15
1.1 ¿Se puede ir más allá del par opuesto Naturaleza/Cultura? .....	16
1.2 Perspectivismo Amerindio y Multinaturalismo.....	19
1.3 Cosmologías del Contacto (incorporando al <i>blanco</i> ).....	21
<b>Capítulo 2</b> .....	24
<b>La selva siempre estuvo habitada</b> .....	24
2.1 La Amazonia Indígena.....	25
2.2 <i>Kallari Uras</i> y el primer contacto.....	30
2.3 El kichwa en el Oriente y la invención de la religión indígena.....	33
2.4 La Región Oriental durante la República en el siglo XIX.....	36
<b>Capítulo 3</b> .....	42
<b>La selva es de quien la habita</b> .....	42
3.1 Los patrones y las haciendas en los <i>cawchu uras</i> .....	43
3.2 Waorani, capuchinos y exploraciones petroleras en el Parque Nacional Yasuní.....	54
3.3 Primero la escuela, luego la comunidad.....	60
3.4 Los “compañeros” waorani de Kawymeno.....	62
3.5 ¿Y ahora qué? Entre el petróleo y el turismo comunitario.....	70
3.6 Nota final sobre el capítulo.....	73
<b>Capítulo 4</b> .....	75
<b>La selva viviente</b> .....	75
4.1 “Te va a robar la boa, ese es mal sueño”.....	77
4.2 “Ya como que me estaba queriendo llevarme la selva”.....	78
4.3 Rucu Pillán, “era como humano mismo pero era ese ya endiablado”... ..	82
4.4 Tiempos runa y las alteridades no-humanas.....	84

<b>Conclusiones.....</b>	<b>94</b>
<b>Lista de referencias.....</b>	<b>98</b>

## Figuras

Figura 0.1.	Infografía Río Napo. Tramo fluvial Coca-Nuevo Rocafuerte	5
Figura 0.2.	Mapa de la comunidad kichwa de Llanchama	6
Figura 0.3.	Fotografía de las casas <i>runa</i> en el centro kichwa de Llanchama	7
Figura 0.4.	Fotografía Río Tiputini, a orillas del centro kichwa Llanchama	7
Figura 0.5.	Fotografía de los estudiantes de la escuela intercultural bilingüe de Llanchama trabajando en la huerta comunitaria	8
Figura 0.6.	Fotografía de la floresta de Llanchama	8
Figura 1.1.1.	Cuadro con los modos de identificación según las dimensiones interioridad y fisicalidad de los seres existentes	18
Figura 2.1.1.	Mapa de las migraciones Tupí por los ríos Napo y Ucayali en la época prehispánica	27
Figura 2.1.2.	Fotografía de una urna funeraria antropomorfa perteneciente al pueblo Omagua en el Museo Arqueológico y Centro Cultural de Orellana	28
Figura 2.1.3.	Fotografía de una vasija Omagua en Museo Arqueológico y Centro Cultural de Orellana	29
Figura 2.2.1.	Mapa de las principales rutas de las primeras expediciones de la Colonia Española hacia la región amazónica	31
Figura 2.2.2.	Mapa del territorio de la Gobernación de los Quijos de la Real Audiencia de Quito en 1563	32
Figura 3.1.1.	Mapa de las principales rutas caucheras ecuatorianas hacia Iquitos a través de los ríos Aguarico, Napo y Curaray en 1890	44
Figura 3.1.2.	Mapa de las expediciones de los señores caucheros Jaime D. Mejía y de los hermanos Rogeroni en la cuenca del Napo	45
Figura 3.1.3.	Mapa con las haciendas del Nicolás Torres, el señor del Napo entre los siglos XIX y XX	46
Figura 3.4.1.	Documento del Acuerdo de amistad y de mutuo respeto entre las comunidades kichwa y waorani cuyo territorio se encuentra dentro de los límites que declara en Parque Nacional Yasuní	64
Figura 3.4.2.	Documento de Ratificación del Convenio de 1997 entre Llanchama y Cawimeno, firmado en 2001	66
Figura 3.4.3.	Documento del Acta de Compromiso de Mutuo Acuerdo entre Llanchama y la Nacionalidad Waorani en el año 2015	68

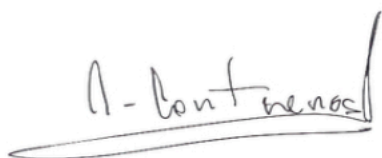
Figura 3.4.4. Documento. Firmantes del Acta de Compromiso de Mutuo Acuerdo entre Llanchama y la Nacionalidad Waorani en el año 2015	69
Figura 4.4.1. Esquema de los modos de relacionamiento entre seres humanos y no-humanos desplegados en las dimensiones temporales-espaciales correspondientes al <i>kunan</i> y <i>unai</i>	81
Figura 4.4.2. Esquema de las relaciones entre no-humanos y los <i>runa</i> en los distintos tiempos-espacios cosmológicos mediados por el chamán	93

## **Declaración de cesión de derecho de publicación de tesis**

Yo, Ignacio Andrés Contreras Ilabaca, autor de la tesis titulada “Seguir Siendo Selva: Narrativas del (des)encuentro cosmológico e histórico entre los *Llanchama Runa* con humanos y no-humanos en la cuenca del Bajo Napo, Amazonia Ecuatoriana”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de investigación en Antropología Visual concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY- NCND 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, abril de 2020

A handwritten signature in black ink that reads "I. Contreras". The signature is written in a cursive style and is underlined with a single horizontal line.

---

Ignacio Andrés Contreras Ilabaca

## **Resumen**

Este texto trata sobre las relaciones con la alteridad que la comunidad kichwa de Llanchara del río Tiputini en la baja Amazonia ecuatoriana establece con la selva y con las entidades humanas y no-humanas que también la habitan. Concretamente se analizan los modos particulares en que los kichwa fabrican estas relaciones, negociando identidad/alteridad para seguir siendo ellos mismos más allá de todas las situaciones de contacto a las que se han enfrentado. A través de una revisión de fuentes históricas primarias y secundarias sobre este pueblo amazónico, y un trabajo de campo basado en una metodología audiovisual que usa la cámara de video en su dimensión exploratoria, se muestra que las relaciones entre los seres de múltiples naturalezas se despliegan en una selva que es concebida al mismo tiempo como territorio y entidad viviente.



## Introducción

El día viernes 3 de mayo retornábamos desde Tiputini hacia la comunidad en el *peque peque*<sup>1</sup> con René, vicepresidente actual del Centro Kichwa Llanchama, luego de que él comprara quince jivas de cervezas para la pequeña tienda de su padre (que atiende en la comunidad) y yo enviara un correo electrónico con unos documentos adjuntos para mi madre en Chile. Eran alrededor de las cuatro de la tarde y nuestro viaje de regreso iba de lo más bien por las aguas del Tiputini sino hasta cuando pasamos por la guardianía del Parque Nacional Yasuní sobre este río, unidad que depende del Ministerio de Ambiente. Fue aquí donde el guardaparque Ramiro nos detiene realizando un control de rutina sobre quien entra y sale del Yasuní. De inmediato reconoce a René, sin embargo en cuanto a mí pregunta “¿quién es el joven y qué está haciendo?”. El *runa* (gente que habita en lengua kichwa) se adelanta y contesta “es un chileno que está haciendo una pasantía”. Ante lo cual el guardaparque me solicita documentos y un supuesto permiso de la Dirección Provincial del Ministerio de Ambiente para realizar mi trabajo de campo en Llanchama. Permiso que por supuesto jamás consulté ni tramité. Me comenta que mañana visitará la comunidad para hablar conmigo.

El sábado 4 de mayo entonces a eso de las diez de la mañana mientras tenía lugar una misa en Llanchama, llega el guardaparque Ramiro acompañado de una colega y un militar del ejército ecuatoriano. Una vez finalizada ésta se nos acercan (a Emily, mi esposa y colega, y a mi) para conversar y según sus palabras, “no entorpecer nuestras investigaciones sino que ayudarnos para que todo sea más fácil”. Este señor nos enfatizó que no era posible que permaneciéramos en la comunidad y que entonces era necesario que nos dirigiéramos a la ciudad Puerto Francisco de Orellana (más conocida como El Coca) lo más pronto posible para ingresar una solicitud y permiso para desarrollar nuestras investigaciones dentro del Parque Nacional Yasuní, desconociendo así la autonomía y autodeterminación de los kichwa de Llanchama, habitantes de estas selvas mucho antes que se creara el Parque y con quienes ya habíamos negociado nuestras presencias y actividades a desarrollar en su territorio. Más aún, el guardaparque me invitaba incluir en la solicitud, que nosotros habíamos ingresado a Llanchama recién el día viernes que fue cuando nos vio con René. Por supuesto que jamás

---

<sup>1</sup> Esta expresión alude a un motor pequeño, ruidoso y lento que usa la gente de la ribera para movilizarse en sus canoas a través de la cuenca hidrográfica del río Napo. Su uso es común en todos los países amazónicos, dado que permite desplazarse por grandes distancias a una velocidad pausada pero ahorrando bastante combustible, en contraste con otros motores de mayor tamaño.

fuimos al Coca, sino que elaboramos y firmamos un acta de acuerdo con la directiva, permaneciendo en Llanchama hasta concluir el trabajo de campo.

Quiero introducir mi tesis de maestría con esta anécdota de campo, puesto que expresa una tensión y un conflicto por el control del territorio, encontrándose actualmente en disputa entre diversos agentes: el Estado, las petroleras, el Parque Nacional Yasuní y los pueblos indígenas que la habitan. La Constitución de la República del Ecuador del año 2008 es una de las pioneras en el mundo en reconocer los “derechos de la naturaleza” donde bosques, montañas y cuerpos de agua pueden ser potencialmente sujetos de derechos. Con esto se propone “que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (Ministerio de Ambiente 2011, 2). Sin embargo, la situación no es tal, ya que junto a esta protección jurídica que se le garantiza a la naturaleza en la carta magna, el Estado ecuatoriano administra estos territorios protegidos a través de la extracción de los diversos recursos naturales y materias primas que se encuentran bajo el suelo de la selva amazónica. El discurso de conservación y preservación de estos ecosistemas resulta paradójico y ambivalente, ya que discrepa con lo que realmente acontece. En efecto, en lo que respecta al Parque Nacional Yasuní, selva comprendida entre los ríos Napo y Curaray en las provincias de Francisco de Orellana y Pastaza, el Estado ha gestionado, administrado y facilitado la exploración y extracción de petróleo en bloques delimitados sobre territorio indígena de kichwa amazónicos, waorani y pueblos no contactados (tagaeri y taromenane), a quienes hasta la fecha no se les ha reconocido los respectivos títulos de propiedad de la tierra por el hecho de estar dentro de los límites de esta área protegida.

Para el pueblo kichwa de Llanchama esta selva siempre ha sido su territorio donde la han habitado junto a otros pueblos indígenas. Son ellos los habitantes que desde tiempos pretéritos han permanecido aquí, sin embargo hasta la fecha este pueblo amazónico para los ojos occidentales y requerimientos legales no es dueña de la tierra en la que habita. Las nociones indígenas del habitar la selva nos invitan a presenciar y percibir la selva en una duplicidad: territorio y entidad viviente. La selva entendida como una entidad viviente se encuentra habitada por seres humanos y no-humanos como animales, plantas y seres espirituales quienes son vistos como personas por los kichwa, por lo tanto, son sujetos con quienes se deben establecer unas relaciones específicas para tratar con ellos.

Esta tesis quiere contribuir a la comprensión de las formas de habitar de los kichwa de Llanchama del río Tiputini y sus formas de tratar con la alteridad a partir de un trabajo etnográfico y su contextualización histórica. Las fuentes primarias y secundarias demuestran que esta selva ha estado habitada desde tiempo inmemorial y que sus actuales habitantes conviven con y en ella desde hace siglos. Según los kichwa de Llanchama sus ancestros vivían en estas selvas desde mucho antes que se fundara el Parque Nacional Yasuní, esto recién el 26 de julio de 1979. Sus formas de habitar no cosifican la tierra o la tratan de un modo independiente de quien habita en ella. Por el contrario, la selva constituye una entidad viviente con quien además se establecen relaciones específicas entre los seres existentes que la habitan. Estos modos *runa* de habitar la selva deben respetarse y tenerse en cuenta en cualquier planificación estatal que se proponga.

En consecuencia, para esta investigación me propongo estudiar las relaciones que los kichwa de Llanchama establecen con la selva entendida como territorio y como entidad viviente, y con los demás seres y colectivos de humanos y no-humanos que también la habitan. Con tal propósito organizo la escritura de la tesis en cuatro capítulos, además de la presente introducción y unas notas a modo de conclusión y reflexiones finales. El primer capítulo lleva por nombre *Relaciones con la alteridad (entre humanos y no-humanos)* y corresponde al marco teórico de esta investigación. Me sirvo de aquellas teorías antropológicas que proponen ir más allá de la dicotomía naturaleza/cultura y que para aproximarse a este horizonte recurren al pensamiento de los pueblos amazónicos para elaborar sus marcos conceptuales. De modo que sintonizo con el animismo y el perspectivismo amerindio, pero también con aquellas teorías que abordan el contacto desde las cosmologías indígenas, imbricando y disolviendo las fronteras entre el mito y la historia. En el segundo capítulo, *La selva siempre estuvo habitada*, me refiero al escenario y distribución de los pueblos de la región amazónica noroccidental y específicamente en lo que respecta a la cuenca del río Napo desde antes de los tiempos coloniales, pasando por el primer contacto y la época de las Misiones, para llegar hasta finales del siglo XIX cuando el Ecuador se independiza de la Corona Española. Luego en el tercer capítulo, *La selva es de quien la habita*, considero los relatos de mis interlocutores como la sustancia para elaborar una narración *runa*, que mediada por mi selección y tratamiento de estos datos, enfatiza en los modos en que los *runa* trataron y tratan con los humanos *no-runas*. En este apartado se describen aquellas relaciones de alteridad que los *runa* han fabricado en su contacto con los señores caucheros, petroleros, capuchinos, waorani y turistas durante la segunda mitad del siglo XX en adelante. El cuarto y último capítulo, *La selva viviente*, está

dirigido a discutir las relaciones de alteridad entre los *runa*, la selva y los seres no-humanos. Para tal propósito considero los relatos que me fueron compartidos por tres kichwa de Llanchama quienes se encontraron en diversos espacios-tiempos cosmológicos con seres animales y espirituales, estableciendo así unos modos específicos de tratar y relacionarse cuando se presenta la alteridad no-humana. Finalmente, en las conclusiones condense las principales tesis esbozadas a lo largo de este escrito, así como también unas posibles y futuras líneas de investigación.

### **Sobre la comunidad kichwa de Llanchama del río Tiputini**

De mucho tiempo los abuelos le habían puesto ese nombre. Llanchama es por el estero aquí arribita, ese decimos Llanchama. Otro aquí arribita decimos Yahuatiyaku. Entonces que los viejos han puesto ese nombre, tratamos lo mismo nosotros. Y lagunas lo mismo. Todo han puesto nombre ellos, no podemos cambiar nosotros. Hay un árbol que se saca la corteza que se llamaba Llanchama y entonces ahí le ponen el nombre de Llanchama. Nuestros abuelos han puesto eso.<sup>2</sup>

Mis ancestros han llegado en los años 1800 de los cuales ha sido ese el abuelo de mi abuela. Se llamaba Agustín Huatatoa cual es los primeros que llegaron por este río para poder vivir en la cabecera que le llamamos nosotros Tivacuno. A la larga de lo que vivían nuestros ancestros llegaron los patrones. Entonces a la larga vivían allá y salieron a hacer compras y luego retornaban. Y en eso nace mi abuelita Victoria Huatatoa en San Carlos de la boca de Tiputini a dos kilómetros. Entonces vuelta retornan a la misma zona que es el río Tiputini. Hasta hoy en día nosotros seguimos viviendo en esta zona que es Llanchama, pero ellos más era que vivían en Tivacuno.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Mario en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchama, 09.05.2019

<sup>3</sup> Andrés en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchama, 27.04.2019

Figura 0.1. Río Napo. Tramo fluvial Coca-Nuevo Rocafuerte. En el río Tiputini, afluente del Napo en su margen derecho, se aprecia la ubicación de la comunidad de Llanchama.

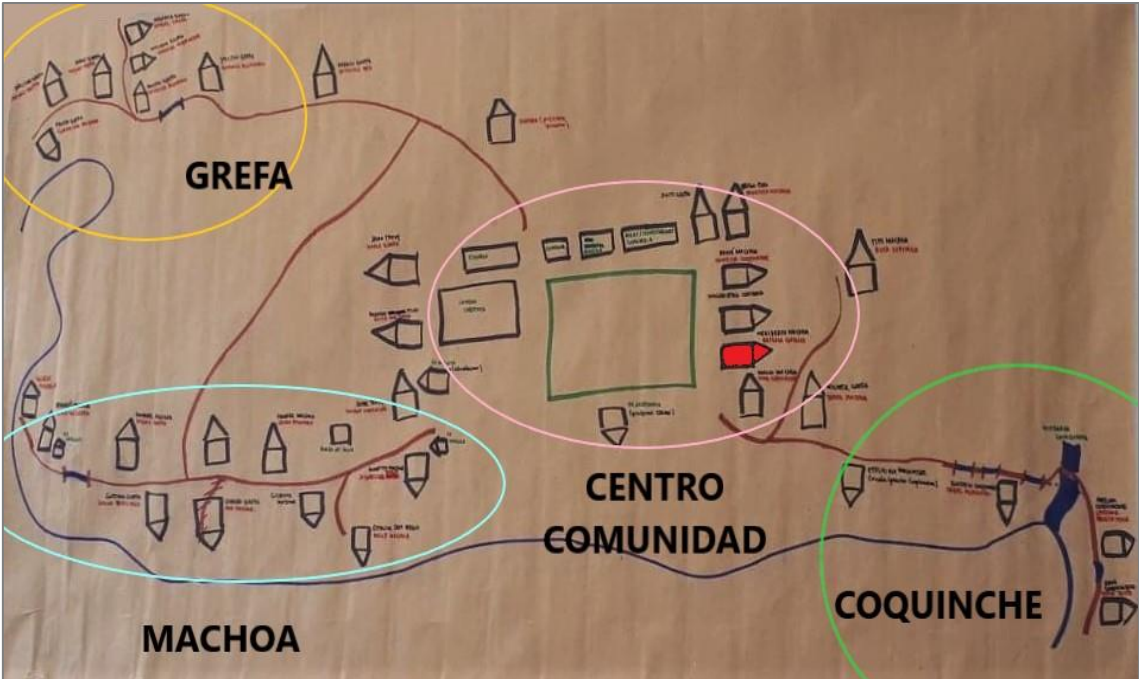


Fuente: Infografía Diario El Telégrafo (septiembre 2013).

Llanchama se ubica sobre el margen izquierdo del río Tiputini, aguas arriba desde su confluencia con el río Napo, a aproximadamente 225 km del Coca (actual Ciudad Puerto Francisco de Orellana). Administrativamente forma parte de la provincia de Orellana, cantón de Aguarico, parroquia Tiputini. Su territorio tiene una superficie de 26.601 hectáreas y se encuentra en su totalidad tanto dentro del Parque Nacional Yasuní como sobre los bloques 31 y 43 administrados por la estatal Petroamazonas. Los límites de la comunidad son: al norte con el río Tiputini; al sur con el río Garza Yaku y límite con el territorio de la comunidad waorani de Kawymeno; al este con la comunidad kichwa Boca de Tiputini; y al oeste con el territorio del pueblo waorani. Según datos del Plan de Uso y Manejo Comunitario de Llanchama (Ministerio del Ambiente 2016, 44-45) hacia marzo del 2015 la comunidad contaba “con una población de 196 habitantes, 104 hombres y 92 mujeres. El número de familias es de 26, con un promedio de 4 a 6 miembros por familia”. El actual centro kichwa de Llanchama tiene su origen en el *ayllu* Coquinche-Huatatoca (palabra kichwa que se usa para referirse a un grupo extendido de personas que mantienen lazos de parentesco y familiares entre sí), siendo tres de sus descendientes, Cecilia (1933), Ignacio (1941) y Eusebio (1948, vivo) junto a sus respectivas familias, quienes dieron los primeros pasos para la conformación de la comunidad que son hoy en día. Los *ayllus* se diferencian unos de otros, destacando así los Coquinche, los Machoa, Los Grefa y Los Tapuy, quienes mantienen una

vida comunitaria, habitan en sus casas *runa* y se reúnen una vez al mes para sesionar en la asamblea, siendo ésta junto a las mingas, los espacios de mayor socialidad entre los distintos *ayllus*. La organización política y social de los *Llanchama runa* la dirige una directiva como representante de la asamblea comunitaria y dura un año en el cargo. Todos los socios y socias (mayores de 18 años, con asistencia regular y con las cuotas al día) pueden ser elegidos para ocupar estos cargos. Respecto a la economía de la comunidad, esta “depende de la producción agrícola, principalmente del cultivo de café y cacao, destinados a la venta en la parroquia Tiputini y en Nuevo Rocafuerte” (Ministerio del Ambiente 2016, 34). En tanto el maíz y el arroz que se cultiva son para el autoconsumo de las familias. En las chacras y en la floresta se proveen además de maní, frejol, ají, pepino, yuca, plátano, papa amazónica, camote, chonta, papaya, sandía, morete, achogcha, piña y zapallo. En caso de excedente, este se vende dentro de la comunidad. La caza y la pesca también se realizan en el territorio para el autoconsumo de las familias, siendo la carne de huangana la principal fuente proteica animal con la que se alimentan.

Figura 0.2 Mapa de la comunidad kichwa de Llanchama.



Fuente: Elaborado junto con Cristian Grefa. Material de Campo (mayo 2019).





Figura 0.3. Casas *runa* en la comunidad kichwa de Llanchama.  
Fuente: Fotograma, Material de Campo (abril 2019).



Figura 0.4. Río Tiputini, a orillas del centro kichwa Llanchama.  
Fuente: Fotograma, Material de Campo (abril 2019).



Figura 0.5. Floresta de Llanchama.  
Fuente: Fotograma, Material de Campo (abril 2019).



Figura 0.6. Estudiantes de la escuela intercultural bilingüe de Llanchama trabajando en la chacra.  
Fuente: Fotograma, Material de Campo (abril 2019).



## **Sobre el proceso: antecedentes, trabajo de campo y decisiones tomadas**

Toda tesis basada en un trabajo de campo etnográfico evoluciona desde sus primeras formulaciones hasta lo que realmente acaba siendo. Y esta no es una excepción, dado que mi objeto de estudio se fue construyendo en movimiento y transformándose durante el proceso de investigación, y muy particularmente, a partir del trabajo de campo. Cuando inicié mi proyecto de investigación en el año 2018 mi interés se centraba en la etnografía sensorial a través de la visualidad. Para entonces no tenía interlocutores y era un proyecto pensado desde el gabinete y basado en una primera visita al Coca y Nuevo Rocafuerte. Este primer proyecto llamado **Habitar Río Napo: Cuerpo, Percepción y Movimiento**, se basaba principalmente en la propuesta de Ana Lisa Ramella (2014) y su trabajo hipermedia “La vie du rail”, donde la movilidad era explorada a través de la experiencia sensible que transmitía el tren transfronterizo en el África Occidental, entre Senegal y Mali. Su etnografía está montada en una plataforma web donde alberga un conjunto de datos tratados (fotografías, videos, paisajes sonoros y textos de sus interlocutores como reflexiones de la antropóloga) puestos en escena en una narrativa no-lineal que pensaba idónea como forma de aproximación etnográfica al río Napo.

Posteriormente, en diciembre del 2018 y luego de haber visitado la ciudad del Coca y Nuevo Rocafuerte en tres oportunidades, el proyecto evolucionó hacia **“El río del Milenio: las voces del río Napo”**. El río era tratado como un sujeto social capaz de agenciar en las relaciones entre los distintos actores, indígenas y no-indígenas, en un contexto caracterizado por los conflictos extractivistas petroleros de la región. Con este manuscrito bajo los brazos me dirigí a realizar trabajo de campo a la cuenca baja del río Napo junto a mi colega y esposa Emily Carraro, quien también cursaba en ese entonces estudios de maestría en antropología por la Universidad Ca’ Foscari en Venecia, Italia. Permanecimos en la Amazonia ecuatoriana alrededor de 20 semanas. Para ser exactos desde el 10 de febrero hasta el 29 de mayo de 2019. Nos establecimos primero en Nuevo Rocafuerte (ver figura 0.1), poblado fronterizo en el margen derecho del Napo antes de su encuentro con el río Yasuní, estableciendo en este lugar nuestro “centro de operaciones”.

En esta localidad realizamos un taller de cartografía y fotografía dirigido a los estudiantes kichwa de siete comunidades ribereñas del Napo (Fronteras del Ecuador, Martinica, Bello Horizonte, Alta Florencia, Santa Teresita y Santa Rosa) que cursaban en la Unidad Educativa del Milenio “Nuevo Rocafuerte”. El taller consistió básicamente en ocho sesiones de 2 horas

30 minutos cada una, donde realizamos las siguientes actividades: visionados de filmes y de trabajos audiovisuales sobre la Amazonia, construcción de mapas de experiencias sobre sus comunidades, el río Napo y Nuevo Rocafuerte; enseñanza y uso de cámaras réflex y cámara de video, además de un video producido por los y las estudiantes titulado “El Muro en Nuevo Rocafuerte” de 4 minutos y 27 segundos de duración. Este proyecto supuso un primer contacto con la población amazónica del río Napo, pero diversas circunstancias nos condujeron a continuar nuestro trabajo de campo en una comunidad en específico. Esto se debió principalmente porque la familia de un estudiante (quien participó activa y comprometidamente en el taller, además de mostrarse abierto y empáticamente con nosotros) denegó el permiso para continuar trabajando junto a él.

Luego de esta experiencia en la Unidad Educativa del Milenio nos dirigimos a la comunidad kichwa de Llanchama a través del contacto del *runa* Heriberto Machoa que nos facilitó el misionero capuchino Juan Carlos Andueza. Una vez en Llanchama, Heriberto nos presentó al presidente y vicepresidente de la directiva actual de la comunidad, Andrés Machoa y René Machoa, respectivamente. Con ellos establecimos un acuerdo de colaboración donde se nos permitió permanecer en su territorio a cambio de documentar sus relatos orales sobre el origen e historia de la comunidad y la idea de devolver un documento audiovisual editado de las entrevistas realizadas, ya que para ellos era fundamental documentar su presencia en las selvas del Tiputini antes de la constitución del Parque Nacional Yasuní. Acordado el compromiso nos instalamos en la comunidad y vivimos en casa de Heriberto un total de seis semanas entre abril y mayo del 2019. Así como sostiene Blanca Muratorio, mi trabajo de campo con los *Llanchama runa* se me presentaba como:

un espacio de práctica social donde lo dialógico es una necesidad cotidiana de entrar en relaciones sociales con el Otro para sobrevivir y para obtener los "datos" de los cuales depende nuestra vida académica y es allí también donde encontramos al Otro como sujeto situado en el presente. Por lo que no importa cuales son nuestras propias agendas cuando entramos al "campo", nuestro trabajo siempre es el resultado de una realidad que debe ser negociada con sujetos que tienen sus propias teorías e interpretaciones de la cultura que da coherencia a sus vidas (Muratorio 2005, 131).

En consecuencia, este compromiso con la gente de Llanchama modificará el curso de esta tesis: desde una exploración sensorial sobre las agencias del río hacia una indagación sobre el

territorio, la selva y las relaciones que los runa de Llanchama establecen con ella. Eso me llevará a su vez a una mirada por la ontología y las relaciones de alteridad, cuestiones sustanciales en esta tesis de “Seguir siendo selva”.

### **Metodología: Una cámara dentro y fuera del campo**

Al utilizar la cámara de video como instrumento de investigación, la cámara entra en campo de manera prospectiva y explorativa. La antropóloga visual Elisenda Ardèvol (1994, 189-197), siguiendo a su colega Claudine de France (1989), analiza el cine y el video como elemento de transformación de la práctica antropológica. En su propuesta distingue entre dos modos de producción etnográfica: el cine/video de exposición y el cine/video de exploración. El primero se caracteriza por un trabajo de campo que es previo a la filmación y tiene un propósito comunicativo hacia unas respectivas audiencias; mientras que el segundo introduce la cámara “desde el inicio en el trabajo de campo como instrumento de observación-participante y de análisis descriptivo”. Y no necesariamente se realiza con un propósito comunicativo, aunque no lo descarta. Por su parte, Jorge Grau Rebollo (2012, 167) afirma que “cuando la filmación es simultánea al trabajo de campo –formando parte del proceso de inserción en el medio la toma de datos audiovisuales- adquiere un carácter exploratorio”. En sintonía con lo que plantean los autores citados, esta tesis se sostiene en una metodología audiovisual del cine/video de exploración. La presencia de la cámara durante mi trabajo de campo modifica la investigación en tres dimensiones:

- En la relación específica que se tiene con el acceso al campo y en las relaciones que van formándose con los interlocutores, puesto que la interacción sujeto-sujeto es mediada por la cámara generando unas puestas en escena específicas por parte de los *runa* al momento de dialogar con ellos y acompañarlos en sus actividades diarias.
- En el tipo de datos que se obtiene a partir del uso de la cámara. Los datos audiovisuales son distintos a los que se construyen en la observación directa y en las notas escritas en el diario de campo.
- En la relación compleja entre la producción de un conocimiento antropológico y en la reflexividad que posee el etnógrafo. Ya que el texto se construye considerando información audiovisual que contiene aspectos sensoriales y no verbales que inciden en la elaboración y escritura de la tesis, además de permitir reflexionar sobre cómo fue el proceso vivido, esto, al sumergirse en el visionado de las filmaciones y remover la memoria del etnógrafo.

Para la recolección de los datos me basé principalmente en conversaciones cotidianas, en la observación directa, en las notas escritas en el diario de campo y en 14 entrevistas narrativas (Bauer y Jovchelovitch 2000; Alheit 2012) con registro audiovisual dirigidas a los *runa* de los distintos *ayllus* de *Llanchama*. Opte por esta técnica ya que la consideré como la más oportuna para entrevistar a mis interlocutores y documentar aquellos relatos sobre el origen y la historia de su comunidad:

El esquema de narración sustituye al esquema de preguntas y respuestas que define la mayoría de las entrevistas situaciones. La presuposición subyacente es que la perspectiva del entrevistado se revela mejor en historias en las que el informante utiliza su propio lenguaje espontáneo en la narración de los acontecimientos (Bauer y Jovchelovitch 2000, 3; mi traducción).

También, filmé con cámara de video y tomé fotografías de cada uno de los lugares que visité y de algunas actividades cotidianas de los *runa* (como las mingas y las asambleas comunitarias, el trabajo en la chacra, la pesca en el río, la preparación y toma tanto de chicha de yuca como de guayusa, a Heriberto tocando el hueso de gavilán, entre otros eventos). De igual modo registre sonidos directos del entorno amazónico con TASCAM y micrófono boom. En total dispongo de 20(h):30(m):52(s) de material filmado. De los cuales, 14(h):07(m):35(s) corresponden a entrevistas registradas con cámara. A todo este material hay que añadir 2(h):43(m):21(s) que corresponden a 3 entrevistas realizadas a miembros de la comunidad y registradas solo en audio.

Luego, para la transcripción, interpretación y análisis de las entrevistas me basé en la técnica de la “observación diferida”. Este concepto acuñado por Claudine de France (1989) en su libro *Cinéma et Antropologie*, y retomado después por Elisenda Ardèvol (1996; 1998; 2006) propone un modo de observar-interpretar distinto a la observación directa y a la descripción escrita que se realiza en el diario. Es una observación que surge por el uso de la cámara de video en el trabajo de campo y que permite volver sobre la memoria etnográfica y trabajar reflexivamente con los propios supuestos y conjeturas. De forma similar al trabajo de campo, durante la observación diferida se van tomando notas y configurando las categorías analíticas. La transcripción de las entrevistas seleccionadas no fue fácil pero me permitió reflexionar sobre la relación entre lenguaje y pautas culturales, y cómo los entrevistados estructuraban su relato y su forma de decir. Así la transcripción fue realizada adaptándola a una narrativa

textual, respetando al máximo las inflexiones gramaticales propias, tonalidad afectiva y modismos locales. Algo así como una “transcripción densa” donde los datos son construidos durante la filmación, luego son tratados en la transcripción y finalmente interpretados en la narración textual que resulta de todo este proceso. O como lo plantea Alessandro Portelli (2014) sobre cómo escribimos los relatos que escuchamos atentamente cuando entrevistamos a nuestros interlocutores: “La interpretación que damos a los relatos dependen de cómo los escuchamos, y de cómo los escuchamos y los interpretamos depende también el modo en el que los escribimos” (Portelli 2014, 26). Es decir, hay un vínculo estrecho entre la interpretación, la escucha, la transcripción y re-escritura de los relatos. La relación íntima entre la recogida y la selección de datos, así como con su transcripción analítica, o densa, está mediada por una cámara dentro y fuera del campo, resultando ser clave en el desarrollo de esta investigación puesto que prefigura la construcción de los capítulos etnográficos a partir de dos ejes analíticos que emergieron en este proceso:

- En las relaciones entre los kichwa de *Llanchama* y aquellos no-runá con quienes han mantenido contacto y relaciones materiales y simbólicas desde la segunda mitad del siglo XX en adelante (capítulo 3).
- Y un análisis de sus encuentros y relaciones con los seres no-humanos que habitan en la selva basado en las temporalidades que los kichwa manejan en el relato de estos encuentros (capítulo 4).

Recapitulando, he utilizado una metodología audiovisual basada en el “cine/video de exploración” y “la observación diferida” para indagar sobre la cosmología kichwa amazónica y sus relaciones con la alteridad. Sin embargo, esta tesis se conecta también con las preocupaciones de la antropología visual como campo de estudio en relación con los modos de percepción y organización del mundo sensorial. Hay un interés particular por la producción de significado cultural a través de la visualidad (Ardèvol y Muntañola, 2004; Andrade y Zamorano 2012), y por el análisis de la socialidad y la sensorialidad en la creación de lugares a través de la etnografía (Pink 2007), la que será especialmente explorada en el capítulo 4. Por último, señalar que esta investigación tuvo tres grandes fases. La primera correspondiente a un trabajo de gabinete dedicado a levantar el contexto histórico de la región amazónica y a formular el marco teórico-referencial. Durante este periodo que transcurrió desde junio hasta diciembre del 2018 visité la ciudad del Coca y navegué por el Napo hasta llegar a Nuevo Rocafuerte en tres oportunidades (junio, octubre y diciembre). Luego en una segunda fase,

realicé el trabajo de campo entre febrero y mayo del 2019 junto a mi esposa y colega Emily, viviendo tanto en Nuevo Rocafuerte como en la comunidad kichwa de *Llanchama*. En la tercera fase, luego de salir del Oriente con *tupes* (gusanos) en la espalda, me dediqué a la transcripción de las entrevistas, escritura de los capítulos etnográficos y a reelaborar los capítulos primero y segundo con los input incorporados durante el campo. Esta última etapa del proceso de investigación tuvo lugar en Quito (dos semanas intensivas con mi directora revisando todo el material recolectado en campo) y el resto del tiempo en Venecia, acá en Italia, lugar donde redacté esta tesis.

## Capítulo 1

### Relaciones con la alteridad (entre humanos y no-humanos)

Para los europeos, se trataba de decidir si los otros tenían alma; para los indígenas, de saber qué tipo de cuerpo tenían los otros. Para los europeos, el plano donde radica la diferencia de perspectiva es el alma (¿los indígenas son hombres o animales?); para los indígenas, es el cuerpo (¿los europeos son hombres o espíritus)? Los europeos no dudaban de que los indígenas tuviesen cuerpo: los animales también lo tienen; los indígenas no se cuestionaban que los europeos tuviesen alma: los animales también la tienen. Lo que los indígenas querían saber era si el cuerpo de aquellas “almas” era capaz de las mismas inclinaciones y maneras que los suyos: si era un cuerpo humano o un cuerpo de espíritu, proteiforme, y no sujeto a la putrefacción. En definitiva, el etnocentrismo europeo consiste en negar que los otros cuerpos tengan la misma alma: el amerindio, en dudar que las otras almas tengan el mismo cuerpo (Viveiros de Castro 2004, 56).

En este capítulo trato los conceptos que forman parte del marco teórico de esta investigación. De un comienzo transparentar que establezco un diálogo con aquellas teorías antropológicas que se encuentran dentro del denominado “giro ontológico”. Entiendo por ontología “los principios que subyacen a las maneras de imaginar un mundo, sus constituyentes y las relaciones entre estos” (Tola 2019, 505). En el mundo material y simbólico de los amazónicos, la condición de persona se extiende más allá del ser humano, de modo que otros seres como animales, espíritus, plantas y elementos del entorno también lo son. Tanto humanos como no-humanos entonces disponen de una agencia, entendida como la “capacidad creativa de actuar de forma transformadora sobre la realidad sociocultural” (Fausto y Heckenberger 2007, 12). En este escenario, las relaciones con la alteridad entre los distintos seres de la selva independiente de su naturaleza, son desplegadas en un modelo presa-predador dinámico y performativo, donde la incorporación del “otro” resulta trascendente en la constitución del “yo”.

En consecuencia, he organizado este primer capítulo en función de ofrecer una propuesta teórica que pueda disolver la dicotomía naturaleza/cultura que ha caracterizado a la antropología desde su génesis como disciplina científica en contextos marcados por la huella de la colonización. Para ello, en un inicio preciso en las relaciones entre humanos y no-humanos, describiendo así los conceptos antropológicos de *animismo*, *perspectivismo*

*amerindio y multinaturalismo*. Y luego profundizo en las *cosmologías de contacto*, centrando así la discusión en aquellas relaciones simbólicas, políticas e históricas entre amazónicas y “no-amazónicas”.

### **1.1 ¿Se puede ir más allá del par opuesto Naturaleza/Cultura?**

El paradigma científico moderno se articula en base a distinciones binarias. En el caso de la antropología como ciencia social y humana, la oposición naturaleza/cultura ha constituido uno de sus principales pilares. Las sociedades que hasta entonces no habían recibido el llamado de la modernidad, eran observadas y descritas bajo el modelo naturaleza/cultura según estuvieran más cercanas o más alejadas de una u otra dimensión, es decir, “enfaticando en el factor determinista de la naturaleza sobre la cultura, o ya sea enfaticando en la forma en que la cultura atribuye sentido a la naturaleza” (Tola 2019, 490). Cual fuese el camino escogido por los investigadores sociales, este modelo occidental de producción de conocimiento desencadenaba en un relativismo cultural (también denominado multiculturalismo) que supone una “diversidad de representaciones subjetivas y parciales, incidentes sobre una naturaleza externa, una y total, indiferente a la representación” (Viveiros de Castro 2010, 54). Una sola naturaleza (la humana) y múltiples culturas (civilizadas y modernas versus bárbaras y salvajes) donde cada sociedad contemplaría su propio universo ontológico y la composición de un mundo material y simbólico donde tendrían lugar las relaciones entre todos los seres existentes. El antropólogo francés Claude Lévi-Strauss (1995 [1974], 43-44), uno de los principales intelectuales de la disciplina y de las ciencias sociales del siglo XX, luego de su trabajo de campo en la región de Mato Grosso en Brasil a finales de la década del '30, distinguió en su *Antropología Estructural* entre “sociedades frías” y “sociedades calientes” (entendidas como tipologías ideales), donde las primeras serían las sociedades amazónicas fundadas en el mito, resistentes a los “cambios históricos”; mientras que las segundas serían las sociedades occidentales desarrolladas sobre “cambios acelerados e irreversibles” acontecidos desde la revolución neolítica. Sin embargo las sociedades amazónicas están lejos de ser sociedades sin un recorrido histórico o sin un sentido de historicidad (sobre esto volveré en el capítulo 3).

Considerando el mito como punto de partida para la invención de imágenes que tienen los pueblos indígenas de las tierras bajas de América del Sur sobre el mundo que habitan, aquella “única naturaleza” (que el occidentalismo atribuiría al ser humano) puede ser extendida a otros seres (algunos animales, espíritus y plantas) con quienes es posible la fabricación y el



establecimiento de relaciones y sistemas de intercambios bajo unas condiciones específicas y en unos contextos determinados. Los mitos amazónicos “no evocan el pasaje irreversible de la naturaleza a la cultura, sino, más bien, el surgimiento de las discontinuidades «naturales» a partir de un continuum «cultural» originario en cuyo seno humanos y no-humanos no se distinguían con claridad” (Descola 2012, 203). Los pueblos amerindios proponen un universo plural actualizado donde humanos y no-humanos se puedan encontrar, mirar y enfrentar unos a otros. Este giro (apertura hacia lo) ontológico posibilita ir más allá del par opuesto naturaleza/cultura. Siguiendo la tradición estructuralista de su director de tesis en el doctorado, el antropólogo francés y actual profesor de la cátedra de Antropología de la Naturaleza en el Collège de France, Philippe Descola luego de su trabajo de campo en la amazonia ecuatoriana con los *Achuar* y de una revisión exhaustiva de literatura etnográfica, presenta un sistema de diferencias comparables denominados *modos de identificación*. Entendidos como:

esquemas de integración de la experiencia que permiten estructurar de manera selectiva el flujo de la percepción y la relación con los otros, al establecer semejanzas y diferencias entre las cosas sobre la base de los recursos idénticos que cada uno lleva en sí mismo: un cuerpo y una intencionalidad (Descola 2012, 334-335).

Según se asemejen o se diferencien las dimensiones de interioridad y fisicalidad de todos los seres cosmológicos y de las relaciones que se sostengan entre éstos (humanos y no-humanos), podemos establecer cuatro modos de identificación distribuidos en dos ejes verticales. El primero lo componen el animismo y el naturalismo, caracterizados por “grandes distancias dicotómicas, la preponderancia de lo continuo sobre lo discontinuo y la inversión de los polos de inclusión jerárquica”; mientras que el segundo se encuentran el totemismo y el analogismo que “privilegian las contigüidades cromáticas”. Me detendré solo en el primer eje, dado que las sociedades amazónicas estarían dentro del modo de identificación correspondiente al *animismo* (continuidad de las interioridades entre las “naturalezas” diversas de humanos y no-humanos que comparten una misma “cultura”), en contraste con el *naturalismo* (continuidad de las fisicalidades en el campo unificado de la “naturaleza” pero con una diversidad “cultural” entre éstas). En efecto, como lo plantea el profesor e investigador del Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro:

si en el modo animista la distinción "naturaleza/cultura" es interna al mundo social, los humanos y los animales están inmersos en el mismo ambiente socio-cósmico (y en este sentido la "naturaleza" es parte de una socialidad comprensiva), en la ontología naturalista la distinción "naturaleza/cultura" es interna a la naturaleza (y en este sentido la sociedad humana es un fenómeno natural entre otros) (Viveiros de Castro 1996, 121; mi traducción).

Figura 1.1.1. Modos de identificación según las dimensiones *interioridad* y *fisicalidad*.

Grandes desviaciones (englobamientos)		Pequeñas desviaciones (simetría)	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Semejanza de las interioridades (continuidad de las almas)</li> <li>• Diferencia de las fisicalidades (discontinuidad de las formas que puede derivar en una heterogeneidad de los puntos de vista)</li> </ul>	<i>Animismo</i>	<i>Totemismo (modelo australiano)</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Semejanza de las interioridades (identidad de las almas-esencias y conformidad de los miembros de una clase a un tipo)</li> <li>• Semejanza de las fisicalidades (identidad de sustancia y de comportamiento)</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Diferencia de las interioridades (discontinuidad de las mentes)</li> <li>• Semejanza de las fisicalidades (continuidad de la materia)</li> </ul>	<i>Naturalismo</i>	<i>Analogismo</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Diferencia de las interioridades (discontinuidad gradual de los componentes de los existentes)</li> <li>• Diferencia de las fisicalidades (discontinuidad gradual de los componentes de los existentes)</li> </ul>

Fuente: (Descola 2012, 335).

El concepto antropológico de *animismo* abre nuevos senderos, en cuanto amplía la mirada y observa que los mundos simbólicos y materiales de los pueblos amazónicos albergan en su composición tanto a agencias humanas como no-humanas. Reconocer estos principios ontológicos y relacionales “donde las entidades que constituyen el universo solamente poseen un sentido y una identidad a través de las relaciones que las instruyen como tales” (Descola 2004, 34), es (desde mi punto de vista) “comprometerse con el proyecto de elaboración de una teoría antropológica de la imaginación conceptual, sensible a la creatividad y a la reflexividad inherentes a la vida del todo colectivo, humano y no humano” (Viveiros de Castro 2010, 18). Las relaciones con la alteridad ya sean entre humanos con humanos, entre humanos con animales, entre humanos con plantas o entre humanos con espíritus constituyen el universo cosmológico de las sociedades amazónicas. Estas interacciones no son idénticas entre los sujetos “pensantes y sintientes” (Medrano y Tola 2016, 105), ni tampoco son ilimitadas. Por el contrario (y cómo argumentaré en los subcapítulos que continúan) se despliegan bajo

ciertos modelos y dependerán siempre de las naturalezas ontológicas (fiscalidades) que se encuentren fabricando la relación.

## **1.2 Perspectivismo Amerindio y Multinaturalismo**

Los conceptos que encabezan este apartado fueron teorizados desde las manifestaciones particulares de las etnografías de Eduardo Viveiros de Castro con los Araweté del Alto Xingú y de Tania Stolze Lima con los Juruna/Yudjá de la cuenca media del mismo río; ambos pueblos indígenas de la región amazónica del Brasil Central cuyas lenguas pertenecen al tronco lingüístico tupí. Aclarar que el primero de éstos, el perspectivismo amerindio, no debe ser entendido como un subtipo del animismo en el sentido que lo propone Philippe Descola en cuanto “esquema de la práctica”. Por el contrario, se trata de una “estructura intelectual que contiene una teoría de su propia descripción por la antropología; porque es, justamente, otra antropología, situada perpendicularmente a la nuestra” (Viveiros de Castro 2010, 60-61). En cuanto al segundo concepto, el multinaturalismo, este es una perspectiva capaz de ocupar un punto de vista que se encuentra en el cuerpo de los existentes y no en sus interioridades, dado que “entre la subjetividad formal de las almas y la materialidad sustancial de los organismos, está el plano central que es el cuerpo como haz de afectos y de capacidades, y que está en el origen de las perspectivas” (Viveiros de Castro 2010, 55). En suma, perspectivismo amerindio y multinaturalismo son conceptos antropológicos que surgen del diálogo entre antropólogos y sus corresponsales en el campo. No son conceptos “nativos”; son elaboraciones teóricas realizadas por “blancos” a partir de las enseñanzas amerindias. Por lo tanto estos conceptos son fruto de un encuentro etnográfico. Según estas teorías, para los amerindios el mundo está formado de otros sujetos, más allá de los seres humanos, quienes perciben la realidad de manera diferente a estos últimos. Cada uno carga una vestimenta propia (tiene de un cuerpo) y por consiguiente es susceptible de disponer de un punto de vista particular que les permite entablar relaciones con los seres de múltiples naturalezas. En las cosmologías perspectivistas, como lo describe el antropólogo español radicado en Brasil, Oscar Calavia en su trabajo etnográfico con los Yaminawá, pueblo perteneciente al grupo lingüístico pano y que habita en las cabeceras del río Acre en el suroeste de la región amazónica, en las fronteras de Brasil, Perú y Bolivia:

Es la mirada de cada uno lo que ordena el conjunto: el hombre puede ser visto como un jaguar por los pecaríes y como un pecarí por los jaguares, de modo que la

condición de sujeto u objeto resulta reversible y siempre dependiente de un punto de vista (Calavia 2005, 2).

Ser considerado persona y ocupar un punto de vista son una “cuestión de grado, de contexto y de posición, antes que propiedades distintivas de tal o cual especie (Viveiros de Castro 2010, 37). Por lo tanto, esta *personabilidad* no aplica a todos los seres existentes, sino en aquellos que mejor encajan en el modelo de predación (predadores como el jaguar, la boa o el lagarto negro; y presas como los pecaríes, también llamados huanganas en las selvas ecuatorianas y peruanas). En este modelo se despliegan las relaciones entre humanos y no-humanos en un mundo cosmológico donde la incorporación de la alteridad se vuelve imprescindible para el habitar. Los “otros” representan una condición necesaria para la existencia de la sociedad. En este sentido “las teorías indígenas amazónicas sobre la personabilidad, ponen énfasis en la incorporación del Otro como un rasgo indispensable de la construcción del Yo” (Santos Granero 2012, 22). El modelo predador-presa vehicula las relaciones entre seres de distintas naturalezas que establecen tanto alianzas como guerras, resultando ser “un contexto pragmático y teórico altamente favorable al perspectivismo. No hay existente que no se pueda definir en términos de su posición relativa en una escala de capacidad predatoria” (Viveiros de Castro 2010, 36). Donde los indígenas ven sangre, los jaguares ven cerveza. Donde los indígenas ven un charco de lodo, las huanganas ven un lugar sagrado y ceremonial. Los seres no-humanos adoptan entonces el punto de vista humano, puesto que en algún tiempo-espacio diverso al actual lo fueron (no digo pretérito, pues como argumentaré en el capítulo cuarto, aquel tiempo-espacio es ubicuo y no opera en términos de una linealidad histórica y occidental de “pasado-presente-futuro”). En sintonía con lo planteado por la antropóloga argentina Florencia Tola (2019, 506-507), quien ha trabajado durante más de veinte años con el pueblo toba/qom (cuya lengua pertenece a la familia lingüística guaycurú) en el región del Gran Chaco, considero que “estas ideas amazónicas acerca de múltiples mundos a ser actualizados –más que un único mundo a ser objetivado por múltiples interpretaciones (culturas)- permitirían un acercamiento a la alteridad entendida como la expresión de vista plurales sobre mundos que también lo son”. En consecuencia, sostengo que una antropología perspectivista no consiste en describir densamente los puntos de vista indígenas según nuestros propios marcos conceptuales y referenciales, por el contrario, se trataría más bien de conocer cómo los indígenas mismos fabrican un concepto antropológico de punto de vista, que inscritos en lo práctico, posibilitan un novedoso –para nosotros- y ontológicamente múltiple, método de creación conceptual.

### 1.3 Cosmologías del Contacto (incorporando al *blanco*<sup>4</sup>)

Los conceptos antropológicos de animismo, perspectivismo y multinaturalismo tienen un eje común: son teorizaciones que emergen del estudio de las relaciones establecidas entre humanos y no-humanos, es decir, entre seres de múltiples naturalezas (cuerpos) que comparten una misma alma humana. Sin embargo éstas no son las únicas posibles. Además de las relaciones interétnicas que se establecieron entre los distintos pueblos de la región amazónica, éstos tuvieron que establecer relaciones con un sujeto que irrumpió de modo inesperado e irreversible en sus tiempos-espacios cosmológicos: “el blanco”. ¿Qué sucede entonces cuando pueblos amazónicos se encuentran y establecen intercambios simbólicos y materiales con aquellos humanos que no son amazónicos? “Para las sociedades indígenas, el *blanco* es una marca tan fuerte que su imagen e influencia han precipitado toda una colección de elaboraciones simbólicas, desde mitos a movimientos milenarios, a entidades políticas, pasando por la cosmología y muchas otras dimensiones culturales” (Ramos 1990, 139; mi traducción). Bruce Albert, del Instituto de Investigación para el Desarrollo (IRD por sus siglas en francés) y Alcida Rita Ramos de la Universidad de Brasilia, organizaron un libro el año 2002 titulado en portugués “Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico”, donde reúnen 16 trabajos etnográficos con pueblos indígenas de Brasil, Venezuela y Guyana Francesa (15 de ellos habitan en la región norte del río Amazonas) y que cuyos contactos con *el blanco* (y todo lo que rodea a este imagen) se habían producido en contextos diversos, unos en la época colonial y otros en décadas recientes. Este material es una mirada amazónica acerca de cómo los indígenas realizan un doble movimiento: entablan nuevas relaciones con *los blancos* y se reproducen como sociedad, no contra ellos sino a través de ellos. Según estos autores, *los blancos* son reclutados para la propia continuidad indígena. Estas *situaciones de contacto* se encuentran atravesadas por dimensiones históricas, simbólicas y políticas de las sociedades indígenas, sobre todo, en las formas creativas y específicas en que éstas se apropian de la historia y del mundo contemporáneo. La dimensión histórica toma en cuenta los procesos sociales y económicos que vienen sucediendo desde la época de la Colonia. Fernando Santos Granero (1996, 12-13), antropólogo peruano del Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales (STRI por sus siglas en inglés) establece

---

<sup>4</sup> Palabra que uso a lo largo de todo el texto para referirme tanto al sujeto “humano no-indígena”, como a sus ideas e instituciones que se desplegaron en los territorios de América del Sur desde la Colonia en adelante, sentando las bases para el proyecto moderno e ilustrado y la emergencia del sistema de producción capitalista industrial y financiero de la sociedad contemporánea. Este “avance de la frontera del *sistema mundial* somete a resolución la existencia y permanencia de las sociedades indígenas” (Albert 1992, 151-152; mi traducción), quienes desde sus puntos de vista fabrican unos métodos creativos de etnicidad y expresión política ante tales situaciones de contacto con el “blanco”.

tres “olas de cambios” derivados de las situaciones de contacto y de la ampliación de una economía de mercado en territorios amazónicos. Según el autor la primera ola está marcada por el encuentro colonial con conquistadores y misioneros durante cuatro siglos; la segunda está asociada a la expansión capitalista en el siglo XIX durante las nacientes repúblicas sudamericanas; y la tercera es caracterizada por los procesos de globalización que han incrementado y acelerado los intercambios más allá de las fronteras nacionales desde la segunda mitad del siglo XX. Cada uno de estos macros procesos histórico-sociales afectó, directa o indirectamente a los pueblos amazónicos quienes supieron resignificar estos nuevos contenidos y reinventarse como sociedad. La dimensión simbólica consiste que al enfrentarse al *blanco* (un nuevo sujeto cosmológico con quien deben establecer unas relaciones específicas), los indígenas pasan por un “proceso de redefinición de la identidad en el que las fronteras tradicionales de la alteridad se reconstituyen y desestabilizan con este encuentro” (Albert 2002, 13; mi traducción). La reflexividad indígena y el proceso de reinención se desarrollan siempre desde las teorías de la alteridad y los recursos simbólicos propios. Por último, en cuanto a la dimensión política, esta alude más bien a las estrategias de reproducción social que los indígenas despliegan para seguir siendo y habitando la selva. El contacto deviene en la elaboración de un posicionamiento y un discurso en un contexto donde las relaciones de poder entre indígenas y blancos se vuelven asimétricas. Como lo describe la etnografía de los franceses Pierre Grenand, investigador del IRD, y Françoise Grenand, investigadora del Centro Nacional para la Investigación Científica (CNRS por sus siglas en francés) con el pueblo Waiãpi, de lengua tupí-guaraní y habitantes en la amazonia de la Guyana Francesa, donde “el mito, la historia y las prácticas contemporáneas del contacto, muestran cómo se estableció entre el mundo de los waiãpi y el de los blancos, una profunda brecha, manifestada en la búsqueda, siempre condenada al fracaso, de un intercambio armonioso” (Grenand y Grenand 2002, 146; mi traducción). También la etnografía de Ana Lucía Ferraz, docente e investigadora de Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador) y de la Universidad Federal de Fluminense, con el pueblo mbya guaraní en el sur de Brasil en contextos donde éstos se han visto enfrentados a megaproyectos de índole turísticos con la construcción de hoteles y resort sobre su territorio y comunidades, permiten aterrizar la reflexión y materializar estas ideas de reelaboración y reinención de la identidad indígena. Este pueblo ha adoptado ciertas herramientas para convivir con estos proyectos inmobiliarios y sacar de todo esta embestida capitalista, recursos económicos propios que les permitan sobrevivir en los tiempos actuales. Por lo que “pensar el contacto o, mejor dicho, las relaciones de alteridad entre los pueblos guaraníes, implica reconocer cuáles

son sus técnicas para elaborar la presencia del otro, sus concepciones de la otredad y su pensamiento sobre nuestras nociones de cambio y transformación” (Ferraz 2016, 327). Un análisis de los modos indígenas sobre su encuentro con el blanco debe “tratar de reconciliar los sistemas cosmológicos con la historia social de las situaciones de contacto, de rearticular lo mítico y lo histórico” (Albert 2002, 10; mi traducción). Siguiendo la teorización de las situaciones de contacto de Bruce Albert y las etnografías de los franceses Grenand y de Ana Lucia Ferraz, entiendo que los indígenas nunca fueron ni son sujetos dóciles que manejan nuevos contenidos de manera pasiva, muy por el contrario, disponen de una agencia transformadora capaz de otorgarle un nuevo sentido a su contacto y (des)encuentro con el *blanco*.

## Capítulo 2

### La selva siempre estuvo habitada

En este segundo capítulo describo el contexto histórico, político y económico anterior al siglo XX para ofrecer una visión panorámica en la que ubicar luego las narraciones de mis interlocutores en los respectivos capítulos etnográficos. En las siguientes páginas describo de modo sintético que el territorio que hoy conocemos por el nombre de Amazonia estuvo poblado por muchos pueblos diversos desde antes de la irrupción y llegada de exploradores y conquistadores de la Corona de España. Luego de realizar una revisión de literatura historiográfica y de contexto sobre los principales procesos de ocupación en la Amazonia ecuatoriana, en particular, la cuenca del medio y bajo Napo (Cabodevilla 2007; Esvertit 2005; Muratorio 1998; Taylor 1994), he establecido cuatro grandes momentos históricos a destacar. Primero como punto de partida me referiré a la Amazonia prehispánica, tanto en la existencia de los caminos que conectaban a los pueblos de la sierra andina con los pueblos de las tierras bajas, como en aquella sociedad compleja de lengua tupí que desde el curso medio del río Amazonas se expandió por toda su cuenca llegando incluso hacia sus afluentes noroccidentales, entre ellos el Napo. Luego introduzco el quiebre temporal y cósmico que significó el primer contacto entre pueblos amazónicos y españoles, quienes en búsqueda por “El Dorado” o “La Canela”, poco a poco y no exento de dificultades fueron penetrando la selva profunda usando los mismos caminos que antes conectaron sierra y oriente, fundando así los primeros enclaves de la conquista en el piedemonte amazónico. En un tercer momento me refiero al rol de las Misiones Católicas, principalmente el que tuvo la Compañía de Jesús en toda cuenca del Napo. Primero durante la conquista en los siglos XVII-XVIII y posteriormente en la época republicana durante el siglo XIX. Su labor fue la de asegurar la colonización a través de las reducciones, la conversión al catolicismo de cientos de indígenas y la enseñanza de la lengua kichwa como distinción entre pueblos indígenas “civilizados” y pueblos “salvajes”. Finalmente cierro este capítulo con los intentos del naciente Estado-Nación ecuatoriano por incorporar e administrar la entonces región oriental. Para esto me baso, tal y como lo hace también Blanca Muratorio (1998, 42) en la “Geografía del Ecuador” de Manuel Villavicencio (1858). Sus crónicas son una “referencia etnográfica” de la época al ser una fuente primaria que describe el escenario y la distribución étnica de la cuenca del Napo transcurridos ya cerca de cuatro siglos desde las primeras situaciones de contacto.



## 2.1 La Amazonia Indígena

De las relaciones interétnicas entre pueblos que ocuparon el actual territorio ecuatoriano antes del arribo de los exploradores y conquistadores españoles algo sabemos gracias a la labor de la arqueología<sup>5</sup>. Por ejemplo de la existencia de rutas y caminos que conectaban la sierra andina y las tierras bajas, lo que nos dice que hubo una serie de intercambios puramente indígena, ya sea de índole económica a través de la institución del trueque, como también vínculos sociales y alianzas políticas entre pueblos diferenciados, ya sea por su lengua, por sus sistemas sociales de organización o por la región específica que habitaban. Al mismo tiempo que esto transcurría en el piedemonte amazónico pero en dirección hacia el este, un pueblo guerrero y navegante se expandía a ritmos agigantados por la cuenca del río Amazonas y sus afluentes. “La gran cuenca fue un teatro continuo de inmensas migraciones antes, durante y después de la inicial presencia blanca” (Cabodevilla 2007, 36). Los pueblos que habitaron esta región establecieron un sistema complejo de relaciones interétnicas, lo que indica que esta tierra ya se encontraba habitada, vivida y animada. De toda la diversidad étnica de la Amazonia ecuatoriana haré referencia a dos pueblos: los Quijos asentados en los valles de la Alta Amazonia, y los Omaguas, pueblo de ascendencia tupi guaraní que habitó los grandes ríos luego de una serie de migraciones intrarregionales. Ambos pueblos establecieron redes de intercambio con otros pueblos vecinos, las que por cierto no estuvieron exentas de conflictos y guerras.

Hacia el este de Quito y después de descender por las altas montañas de Papallacta, habitó el pueblo de Quijos. Esta posición privilegiada en la ceja de selva les permitió elaborar unas relaciones materiales y simbólicas con aquellos pueblos serranos que ya habían sido incorporados al Tahuantinsuyo durante el siglo XV. Sin embargo los incas, quienes extendieron su dominio por gran parte de la actual sierra ecuatoriana, nunca pudieron subordinar a los pueblos y los territorios amazónicos, más, alguna información disponían sobre sus gentes y los productos que se encontraban en estas tierras lejanas<sup>6</sup>. Por ello “la

---

<sup>5</sup> Las principales investigaciones arqueológicas en la región de la alta amazonia ecuatoriana fueron realizadas por el misionero josefino Pedro Porras (1961; 1974) entre finales de la década del '50 y mediados de los '80, precisamente en los valles de Quijos y Misahuallí, quien a su vez trabajó en conjunto con Clifford Evans y Betty J. Meggers (1968) del Instituto Smithsonian. En cuanto a las investigaciones sobre las migraciones tupi guaraní por la cuenca del río Amazonas sugiero revisar los trabajos de Alfred Métraux (1927) y de Donald W. Lathrap (1970). Desde los años 2000 se han publicado nuevos estudios arqueológicos en el Ecuador, destacando así lo realizado por Francisco Valdez (2002) sobre la cultura Mayo Chinchipe-Marañón y los estudios de Ferrán Cabrero (2014; 2017; 2018) sobre el pueblo Omagua en la ribera del Napo y recientemente sobre el sitio arqueológico de Hualino en el Alto Pastaza.

<sup>6</sup> Para una mayor profundización sobre la historia de los Quijos y sus relaciones con otros pueblos indígenas antes de la llegada de los españoles a América del Sur, sugiero revisar el trabajo de Udo Oberem (1980), quien

región de más allá de la cordillera parece ser de suficiente interés para los incas como para enviar emisarios allá” (Oberem 1980, 51). Esto constata que las relaciones interétnicas entre pueblos andinos y pueblos amazónicos, en especial con aquellos ubicados en el piedemonte, existieron desde la época prehispánica.

Uno de los rasgos más sorprendentes para quienes han creído siempre en una selva solitaria, abandonada, sea el de comprobar aun la persistencia de los caminos indios comunicando los valles andinos con los calientes orientales, recorriendo estos y adentrándose en llanura hasta allí donde los ríos eran la vía más adecuada. Por lo general sus sendas no buscaban los valles sino las cuchillas de los montes. Muchos de sus tramos estuvieron contruidos de lajas y grandes losas, defendidos contra invasores por albarradas, desde las cuales arrojaban peñascos o troncos. Tendieron puentes de bejucos sobre los ríos y, en fin, mantuvieron una red de comunicaciones que retrata algunas de sus condiciones de vida: existió una población considerable, de comercio activo, propio éste de pueblos diferenciados en su producción y gremios de intermediarios, etc. Quienes dominaron este importante paso hacia la Sierra tuvieron la oportunidad de servir de filtro cultural y económico entre los pueblos distintos como eran los andinos y los amazónicos (Cabodevilla 2007, 33-34).

Pero no solo se trató de la existencia de rutas y caminos que conformaban el sistema vial de esta región andino-amazónica. Las relaciones entre pueblos permitieron el establecimiento de un mercado indígena en la zona actual de Baeza, donde los quijos estuvieron en el medio de toda la circulación de saberes y mercancías, siendo el puente entre los serranos kichwa hablantes y la gente del oriente (cada uno con su diversidad lingüística). Este mercado fronterizo entre tierras altas y tierras bajas donde se comercializaban los más variados productos (por ejemplo la hoja de coca, que siendo endémica de los valles de aquel río que toma el mismo nombre que la planta, era comercializada y consumida por otros tantos pueblos amazónicos y serranos) fue conocido por el nombre de *Hatunquijos*.

Bajando por la carretera actual Quito-Baeza, más o menos al frente del pueblecito hoy llamado Cuyuja, hubo en esas serranías de la hacienda Huila un pueblo que los colonizadores llamarán después Hatunquijos. No era de suyo muy poblado, pero resultaba del todo estratégico desde el punto de vista comercial, pues servía de

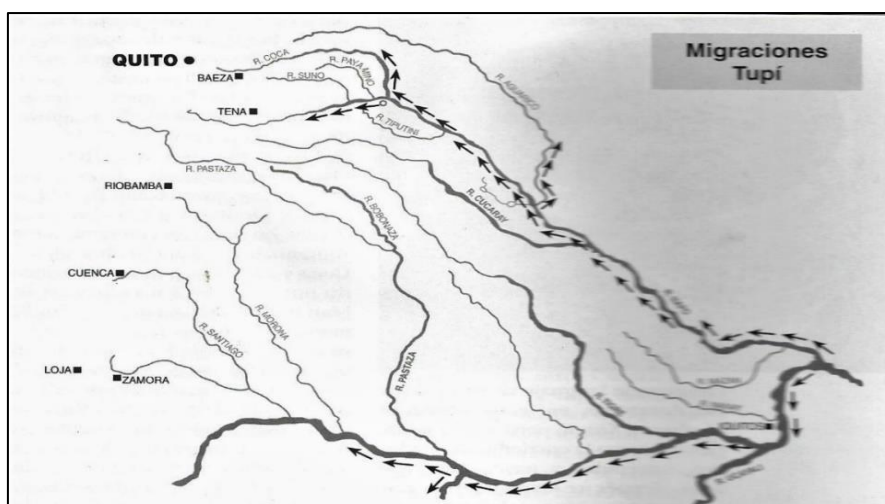
---

remitiéndose a documentos escritos en la época de la conquista, como por ejemplo las crónicas de Toribio de Ortiguera [1585?], sintetiza las expediciones de los incas hacia el territorio amazónico, destacando entre éstas la realizada por Huaina Cápac, hijo de Túpac Yupanqui. 50-54pp.

mercado o feria semanal a tan diversos productos como gentes. La misma geografía había hecho del lugar punto equidistante entre ecologías, producciones y culturas tan distintas como las de los altos valles andinos y los pueblos selváticos. Hatunquijos, plantado en medio del camino por las faldas del Antisana, era dintel y quicio para el comercio y los influjos respectivos entre mundos dispares (Cabodevilla 2007, 44).

Estos antecedentes indican que la lengua kichwa fue introducida por primera vez en el territorio amazónico a través del comercio entre pueblos por lo menos un siglo antes que los españoles penetraran estos territorios. Sin embargo los Quijos como pueblo de intermediarios debían manejar, intuyo, varias otras lenguas. Lo que quiero apuntar con esto es que el kichwa no es propiamente una lengua nativa de la región amazónica ecuatoriana, ni tampoco fue introducido por vez primera durante la Colonia. Lo que si es cierto, es que en este último periodo (como describiré más adelante) su enseñanza y expansión generó una gran transformación en el panorama étnico amazónico, siendo fundamental el rol de las Misiones en dicha tarea colonizadora. Con el transcurrir de los siglos aquellos indígenas de las distintas etnias amazónicas que pasaron por las reducciones jesuitas de Napo llegarán a identificarse como *runa*.

Figura 2.1.1. Migraciones Tupí por los ríos Napo y Ucayali en la época prehispánica.



Fuente: (Cabodevilla 2007, 35).

En cuanto a los Omaguas, dueños de los grandes ríos, fueron un pueblo de lengua tupi-guaraní que vivió en las riberas de la cuenca media del río Amazonas y en el río Napo desde la confluencia con el río Coca hasta su bocana. Las lenguas tupí corresponden a uno de los tres principales troncos lingüísticos (junto al arawak y el yê) de la región amazónica, teniendo su origen en el “Brasil Central”, en los ríos Madeira y Xingú (Lathrap 1970, 78). Disponían

de un conocimiento avanzando de las “técnicas agrícolas y navegantes; nunca se conoció en la Amazonia pueblo de tal destreza fluvial. Contaron también con un sentido artístico portentoso para diseñar el color de sus vestidos u ornamentos, en la policromía y perfección de formas de su arte cerámico” (Cabodevilla 2007, 35).



Figura 2.1.2. Urna funeraria antropomorfa en el Museo Arqueológico y Centro Cultural Orellana, Ciudad Francisco de Orellana, Ecuador.  
Fuente: Fotografía Ignacio Contreras Ilabaca (octubre 2018).



Figura 2.1.3. Vasija Omagua en el Museo Arqueológico y Centro Cultural Orellana, Ciudad Francisco de Orellana, Ecuador.

Fuente: Fotografía Ignacio Contreras Ilabaca (octubre 2018).

Sin embargo a pesar de todos estos conocimientos y prácticas, los omaguas hoy no existen en el Ecuador, sumándose así a la larga lista de los pueblos amazónicos extintos desde el contacto con el mundo “blanco”. Sin embargo no todo está perdido. Aún podemos acercarnos a su historia y conocer los modos en que habitaron estas selvas a través de la arqueología y el estudio de su cultura material, dado que:

Todavía hoy, cuando el Napo continúa su lenta labor de enmendar sus orillas, sus aguas excavan a veces y dejan ante nuestros ojos tumbas con el sello preclaro de los tupí. Todo ello indica cómo este pueblo navegante, había limpiado las orillas de los grandes ríos, las más ricas en agricultura y comercio, buscando un mejor lugar para establecerse (Cabodevilla 2007, 40).

Las cerámicas de los navegantes tupíes, los omaguas, que han sido encontradas en esta cuenca<sup>7</sup> se caracterizan por ser “especialmente vistosa y elaborada, y destacan sobremanera

---

<sup>7</sup> El Centro de Investigaciones Culturales de la Amazonia Ecuatoriana, CICAME, a cargo de los Misión Capuchina y el Vicariato Apostólico de Aguarico se dedicó desde su creación en 1975 a la conservación del material arqueológico de los omaguas encontrados en la cuenca del Napo. Posteriormente todas las piezas que se encontraban en el Museo CICAME en la Isla de Pompeya fueron trasladadas al nuevo Museo Arqueológico y Centro Cultural de Orellana en la ciudad del Coca, exhibiéndose desde el 2015 hasta la actualidad.

las urnas funerarias antropomorfas y zoomorfas” (Cabrero 2014, 73-74). Estos materiales arqueológicos han sido clasificados dentro de la denominada Fase Napo que aconteció entre los siglos XII y XV. Esta a su vez está inserta en el Periodo de Integración de la Tradición Polícroma Amazónica. Los Omaguas entonces, así como los Quijos, vivieron en el actual territorio que hoy ocupan los kichwa amazónicos en el Ecuador. Fueron los habitantes ancestrales de esta región noroccidental de la América Indígena hasta los siglos XV y XVI, periodo en que la Colonia inicia el etnocidio de estos y otros tantos pueblos más. Sin embargo muchos de sus saberes ancestrales sobre la madre selva fueron incorporados por los kichwa, ya sea en el piedemonte o en las riberas del medio y bajo Napo; porque mientras Quijos y Omaguas se extinguían, los Kichwa del Oriente ecuatoriano emergían como un pueblo diferenciado y con una identidad propia durante los siglos venideros.

## **2.2 *Kallari Uras* y el primer contacto**

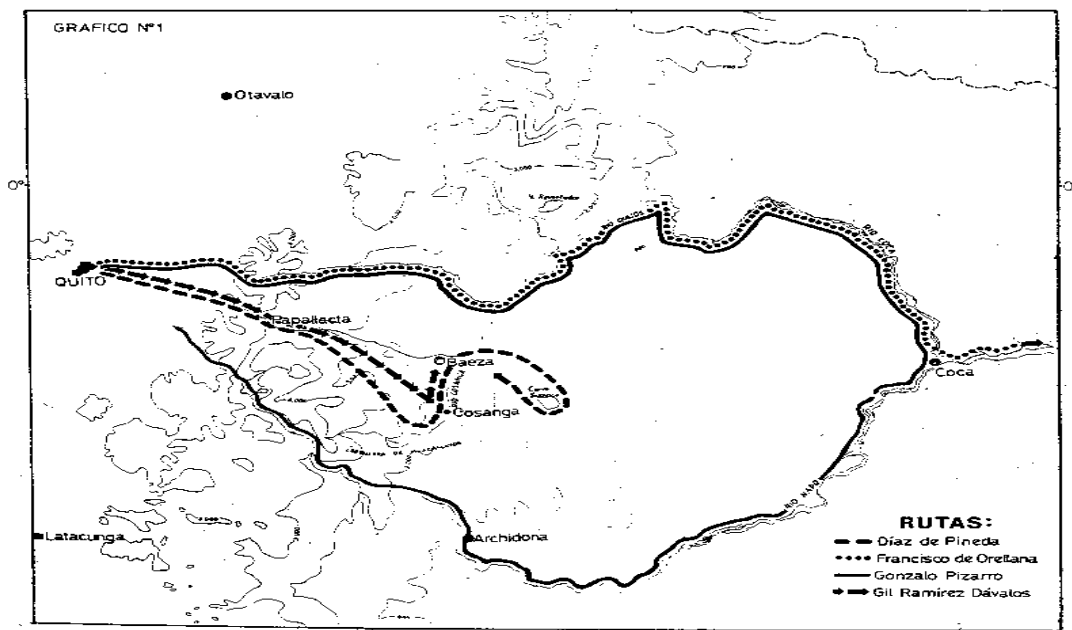
*Kallari Uras* es una expresión kichwa que indica los “tiempos del inicio de la historia” (Reeve 2002, 92). La palabra *kallari* “(comienzo) se refiere al tiempo colonial”, en tanto que la palabra *uras* “hace alusión al tiempo cronometrado occidental y a tiempos concretos de destrucción” (Goldaráz 2005, 38). La versión *runa* de la historia nos anuncia que el primer contacto con los blancos en época de la conquista española significó una ruptura en los tiempos cosmológicos, lo que se tradujo en una transformación en sus modos de existencia y habitar en la selva. Sin embargo esta ofensiva colonial hacia tantos pueblos de la gran floresta tuvo su respuesta en los levantamientos y sublevaciones indígenas durante el siglo XVI, donde *chamanes* de diversos pueblos unieron sus sabidurías y a sus gentes para resistir a la conquista y a los métodos de sometimiento que estos desplegaron en la Amazonia.

Los españoles comandados por Sebastián de Benalcázar fundaron Quito el 6 de diciembre de 1534 luego de vencer a Rumiñahui, quien hasta entonces resguardaba militarmente esta región andina perteneciente al imperio inca. Enseguida, los conquistadores obsesionados por “El Dorado” o “La Canela”, organizaron distintas expediciones hacia el oriente siguiendo las mismas rutas y caminos que construyeron y usaron los indígenas de la sierra y los amazónicos del piedemonte para comunicarse en los tiempos de la América Indígena. “La región Quijos, situada directamente al este de Quito, de acceso relativamente fácil y bien conocida por los Incas, fue en el Ecuador tal vez la primera región selvática en la que penetraron los españoles” (Renard-Casevitz, Saignes y Taylor 1998, 265). Así en 1538 Gonzalo Díaz de Pineda y luego en 1541 Gonzalo Pizarro, seguido de Francisco de Orellana, entran en las selvas del Oriente.

Es este último, quien al separarse de Pizarro, continúa la expedición a través de las aguas de río Napo para luego “descubrir” ante el mundo occidental, el río del Amazonas y su desembocadura en el océano atlántico.

Luego de estas expediciones la Corona española intensificó su presencia más allá de las cordilleras orientales. En 1563 Quito pasa a ser una Real Audiencia y “entre 1559 y 1563, los conquistadores fundaron cuatro importantes ciudades en esta región del Oriente: Baeza, Ávila, Archidona y San Juan de los Dos Ríos de Tena” (Muratorio 1998, 18), que en su conjunto conformaban la Gobernación de Quijos. El método de colonización español se basó en el sistema de encomiendas a través del pago de tributos por parte del indígena (principalmente en oro y algodón). Además en la enseñanza de la religión católica a través de la lengua kichwa, lengua oficial del imperio inca y hablada por varios pueblos de los Andes ecuatoriales (como los de Otavalo, Cayambe, Latacunga o Salasaca, por nombrar algunos).

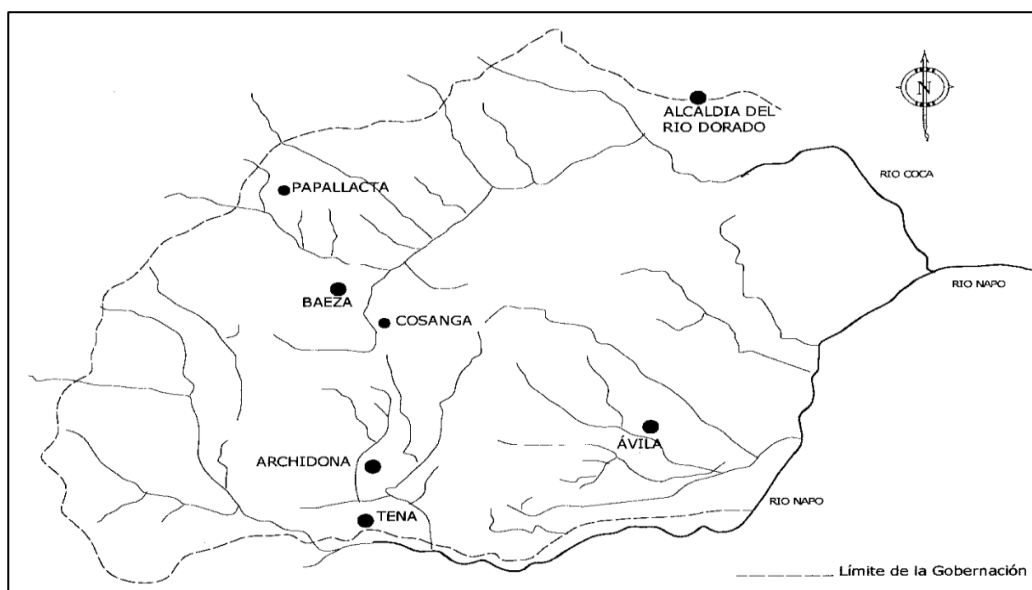
Figura 2.2.1. Rutas de las primeras expediciones de la Colonia Española en la región amazónica



Fuente: (Gutiérrez 2002, 37).



Figura 2.2.2. La Gobernación de los Quijos de la Real Audiencia de Quito en 1563.



Fuente: (Gutiérrez 2002, 13).

A los treinta años de la fundación de Quito, los Españoles tuvieron éxito en realizar lo que el Inca no había hecho. Ellos establecieron un control político sobre una pequeña región del Valle Superior del Amazonas, fundando tres pequeñas poblaciones: Baeza, Archidona y Ávila. Fue desde ese tiempo y desde estas poblaciones que la quichuización; la adopción del idioma quichua y la transición cultural al quichua empezó a producirse en el Valle del Amazonas (Hudelson 1987,8).

Sin embargo el Gobierno de Quijos tiene una efímera existencia. Las sublevaciones indígenas que acontecieron en la segunda mitad del siglo XVI pusieron en jaque la conquista y colonización española en el oriente.<sup>8</sup> El levantamiento de mayor consideración, dado que fueron destruidas por completo las ciudades de Ávila y Archidona, ocurrió entre los años 1578-1579. Aquel levantamiento fue organizado por los *pendes*, quienes eran “sabios, curanderos o shamanes indígenas; individuos que tenían poderes sobrenaturales y que, por ello, eran altamente respetados por los indígenas” (Ruiz 1992, 91). Destacan Beto de Archidona y Guami de Ávila (que para entonces se encontraban dentro de los sistemas de encomiendas), además de Imbate y Jumandi, este último un poderoso chaman del valle de Sumaco.

<sup>8</sup> Para una mayor profundidad respecto a las sublevaciones indígenas en el piedemonte amazónico durante el siglo XVI sugiero revisar los trabajos de: Wilson Gutiérrez (2002) sobre los Quijos y la ciudad de Baeza. 72-78pp.; y nuevamente a Udo Oberem (1980), 81-89pp.



La rebelión de 1578-79, fue indudablemente la más amplia porque las alianzas se hicieron no sólo entre Quijos y Archidonas, sino que se extendieron a otros grupos más lejanos como los Omaguas, que en esa época habitaban al Este de la región Quijos, en las riberas del Napo abajo de la desembocadura del río Coca (Muratorio 1998, 79).

Sin embargo cuando se dirigen a atacar la ciudad de Baeza, capital de la Gobernación de Quijos, los indígenas son derrotados por las fuerzas españolas y los *pendes* condenados a muerte en la Plaza de San Blas, en el Centro Histórico de la ciudad de Quito. “A fin de que la sentencia sirva de mayor escarmiento, se obliga a todos los caciques o indios de la región de los Quijos y de los alrededores de Quito, que son alcanzados por los españoles, a asistir a la ejecución” (Oberem 1980, 88). “Entre las leyes punitivas, la caída demográfica de la población, las huidas masivas en el sector propiciadas por las encomiendas, correrías esclavistas y rebeliones indias, etc., se produjo la práctica aniquilación de la organización autónoma, social y económica indígena” (Cabodevilla 2007, 85). Baeza sobrevivió agónicamente al levantamiento organizado por los *pendes*, mientras que los principales asentamientos indígenas del piedemonte oriental quedaron despoblados. Las relaciones entre amazónicos y conquistadores se pausan luego de un intenso primer contacto. Los primeros se dirigen hacia los interiores de la selva, mientras que los segundos preparan una nueva ofensiva colonizadora a través del establecimiento de las Misiones Católicas que tendrá lugar en los próximos siglos.

### **2.3 El kichwa en el oriente y la invención de la religión indígena**

Durante los siglos XVII y XVIII se desplegó una “misionarización” en los territorios amazónicos como estrategia de colonización. La Corona Española le solicitó a la Compañía de Jesús extender el dominio colonial que no había logrado consolidar en los siglos anteriores en la ceja de selva y en las tierras bajas sudamericanas. Para ello fundaron una Misión en el asentamiento de San Francisco de Borja en el Alto Marañón, actual territorio peruano. Posteriormente crearon una nueva Misión en Archidona, “manteniendo así cierto control en el Napo, interrumpido por sus permanentes conflictos con los encomenderos y cuestionado por el clero secular, hasta su expulsión de América en 1768” (Muratorio 1998, 19). “Puesto que los indígenas vivían por lo común dispersos y eso representaba un obstáculo insalvable para lograr lo que ellos consideraban civilización cristiana, se proponían agruparlos en reducciones, preferentemente a orillas de los ríos para beneficiar las comunicaciones”

(Cabodevilla 2007, 94). “Estas tenían por objetivo aglutinar en pequeños centros poblados a los indígenas de la zona, con fines de evangelizarlos y a la vez utilizarlos como mano de obra, destinándoles trabajos relacionados principalmente con la extracción de productos propios de lugar y metales preciosos” (Trujillo 2001, 21). “El trabajo de los misioneros comenzó por un acercamiento a las lenguas y costumbres con el objeto de ganar la confianza indígena, y lograr, preferentemente por medios persuasivos, su relocalización en las misiones, donde adoptarían la fe cristiana y se transformarían en tributarios del rey” (Wilde 2016, 50). Para ello los jesuitas crearon una escuela de intérpretes en la Misión de Archidona donde jóvenes indígenas de diversos pueblos amazónicos eran llevados luego de ser capturados en las correrías, repitiendo el mismo método usado por los conquistadores en los siglos anteriores. Los jesuitas procuraban aprender las lenguas nativas y al mismo tiempo enseñaban y profundizaban el kichwa como lengua para difundir la religión católica (que ya se encontraba adaptada desde la Sierra a la traducción de la doctrina cristiana). De modo que:

Frente a las características de las sociedades indígenas amazónicas -alta dispersión y movilidad poblacional, gran diversidad cultural y lingüística, religión shamánica-, la “evangelización-civilización” pasaba necesariamente por la reducción de los indígenas en núcleos poblados, la sedentarización de las poblaciones autóctonas y la homogenización lingüística de los indios reducidos (Lehm 1992, 136).

Respecto a los métodos de conversión que usaron los jesuitas, hubo una transición en los paradigmas de misionarización donde “después de una primera etapa de la evangelización caracterizada por la receptividad misionera a las prácticas y conceptos nativos, vino un período de mayor control en la actividad pastoral” (Wilde 2016, 30), circulando así de un paradigma inicial de persuasión hacia a un paradigma posterior de coerción. En un primer momento “los misioneros hicieron intentos por encontrar categorías nativas que pudieran utilizarse para nombrar al Dios cristiano, o creencias que pudieran ser directamente asimiladas a los eventos bíblicos” (Wilde 2016, 22). Después en un segundo momento “tendieron a establecer, controlar y manipular el límite entre las creencias y prácticas indígenas que resultaban indiferentes a la religión cristiana y aquellas que atentaban contra su esencia, y que por lo tanto debían ser erradicadas” (Wilde 2016, 23). La misionarización en la cuenca del Napo se dirigió a transformar los sistemas de pensamientos y cosmológicos de los distintos grupos indígenas. Así los sacramentos del bautismo y el matrimonio, junto a la promoción de

cantos y danzas (permitidos por los jesuitas) fueron los principales instrumentos de conversión al catolicismo e invención de la religión indígena.

El proceso de conquista y primera evangelización, originó una “simplificación etnocida” del rico panorama étnico de la Amazonía que, en cierta medida, todavía no ha terminado. Las consecuencias de este proceso se evidenciaron en la cristianización generalizada de los indígenas, por más superficial que ésta haya sido, y en su total quichuanización (Muratorio 1998, 81).

Sin embargo los indígenas no aceptaron dócilmente vivir en las reducciones. Si bien muchos de ellos fueron seducidos con las “herramientas de metal” traídas por los misioneros (Cabodevilla 2007, 95), hubo una resistencia espiritual y cosmológica desde el chamanismo que incitaba a los demás indígenas a retornar a las antiguas formas de habitar en la selva, antes de la irrupción “blanca” e inicio del *kallari*. Los chamanes “se apropiaban del discurso y ritual cristiano con mucha facilidad, usándolo para competir con los sacerdotes y ganar nuevos seguidores” (Wilde 2016, 48). La absorción de la religión católica, así como de la lengua kichwa, se hace desde una agencia y perspectiva indígena que reinterpreta aquellos elementos foráneos a partir de sus propios marcos de referencia, otorgándoles así un nuevo sentido. De esta interacción entre misioneros jesuitas e indígenas amazónicos de diversos pueblos que pasaron por las reducciones de la cuenca del Napo emerge un pueblo diferenciado, con rituales, narrativas y modos de habitar particulares: los *naporuna*, los kichwa del Napo<sup>9</sup>. “Todos los quichua hablantes del oriente se identifican como *Runa*, palabra que en quichua significa ser humano, y los del Napo como *Napo Runa*. Internamente los *Napo Runa* se diferencian a sí mismos utilizando los nombres de los pueblos o la zona del río de donde provienen” (Muratorio 1998, 18). Tanto la estrategia misionera como la agencia indígena son parte de un mismo proceso etnohistórico de transformación y no pueden entenderse por separado; los kichwa del Napo están en el medio de toda esta vorágine cosmológica. Este proceso contribuyó a establecer una diferencia con aquellos otros indígenas que no tuvieron contacto con las reducciones y permanecieron en los interiores de la selva, entre “colaboradores y refractarios, entre los quichua-hablantes, bautizados y sedentarizados, y los infieles nómadas, en resumen, entre los mansos y los bravos, los *runa* y los *aucas*” (Taylor 1994, 29). Esta diferenciación desplegará el diseño de las relaciones interétnicas en el

---

<sup>9</sup> Sobre este pueblo indígena de la Amazonia Ecuatoriana sugiero revisar los trabajos antropológicos de Norman Whitten Jr. (1987), de Theodore Macdonald (1997) y de Michael Uzendoski (2010).

Oriente durante toda la época colonial y continuará en tiempos republicanos, donde los kichwa del Napo establecerán intercambios simbólicos y materiales tanto con el mundo “blanco” como con el mundo indígena de los “salvajes”. Esta frontera entre kichwa-hablantes convertidos al catolicismo e indígenas nómadas (cada uno con su diversidad lingüística) será determinante en el desarrollo de las relaciones sociales y económicas de la región oriental. Ya hacia 1750 los jesuitas “han alcanzado un apogeo indiscutible en Occidente: 22.589 religiosos en 39 provincias con 1563 centros”. No obstante esta hegemonía se ve coartada con su expulsión en 1768 “en un momento en que por Europa emergen las fuerzas que propugnan la independencia estatal frente al control eclesiástico” (Cabodevilla 2007, 138). La misionarización se ve afectada por el debilitamiento de la red de colonización, lo que desencadena, por un lado, en la retirada de los jesuitas y las autoridades civiles del oriente, y por otro, en la “recuperación demográfica a la vez que territorial, muy notoria, especialmente en los grupos quichua-hablantes (Taylor 1994, 59). El segundo frente colonizador llega a su fin. La región oriental entra en un abandono por parte de la Real Audiencia de Quito, quien ya no puede sostener ni financiar la misionarización de la Amazonia. Situación que perdurará hasta la mitad del siglo XIX, cuando la República del Ecuador como Estado-Nación soberano e independiente de la Colonia Española intente incorporar y administrar estos territorios.

#### **2.4 La Región Oriental durante la República en el siglo XIX**

La soberanía que reclamó la Real Audiencia de Quito en los tiempos de la Colonia sobre los territorios amazónicos fue más formal que efectiva. Si bien lograron asentarse en algunas zonas del piedemonte, su presencia se diluía a medida que descendían hacia las tierras bajas, ahí donde los ríos se ensanchan. “Las características específicas del espacio selvático y la resistencia de sus habitantes nativos, opusieron obstáculos infranqueables que impidieron hacer efectiva la presencia colonial” (Esvertit 2005, 17). Con su sucesora, la naciente República del Ecuador fundada en 1830, la soberanía en el oriente se mantuvo en el formalismo, al menos durante las primeras décadas de su existencia. En este periodo inicial, el Estado-Nación ecuatoriano se centró más bien en otorgar una institucionalidad administrativa y consolidar la construcción nacional en un territorio geográficamente diverso, con tres grandes franjas que la cruzan de norte a sur: costa, sierra y amazonia. Precisamente fue esta última, la región oriental, la cual se resistió más a una integración nacional, extendiendo así su condición de frontera de siglos anteriores. Mientras tanto, su par peruano, soberano e independiente fue uno de los primeros Estado-Nación del cordón andino que “realizó esfuerzos sistemáticos con el objeto de integrar mejor las tierras orientales al espacio

nacional” (Taylor 1994, 36). Esta situación caracterizará las relaciones entre Ecuador y Perú durante los siglos XIX y XX, donde los intereses cruzados por incorporar e administrar la región amazónica de frontera llevarán a ambos a enfrentarse bélicamente en 1941. El abandono del oriente ecuatoriano entonces se traduce en una retirada de la población blanca-mestiza de aquellos territorios, lo que trae como consecuencia un debilitamiento de los intercambios simbólicos y materiales entre colonos e indígenas, sean *runa* o *aucas*. “A medida que los blancos abandonan la región y que se siente menos el peso de su presencia, los indios gozan de un cierto incremento demográfico” (Taylor 1994, 37), sobre todo aquellos indígenas cristianos y kichwa-hablantes, quienes se establecen en ambos márgenes del Napo hasta su confluencia con el Coca.

Es sorprendente cómo estos “indios cristianos” van a lograr componer e imponer su personalidad en los próximos años, tanto frente a la sociedad blanca (a la que imitarán, servirán y combatirán sin confundirse con ella) como ante los “salvajes”, antes quienes opondrán un diversificado papel de intermediarios, enemigos o dominadores, hasta incorporar a muchos de ellos a su cultura, rechazando a los demás a las tinieblas interiores de la selva. Los runas, producto de pueblos antiguos e influencias nuevas, asimilan de una manera original todos esos legados y construyen progresivamente una compleja personalidad ante cuyos matices se estrellan una y otra vez los blancos (Cabodevilla 2007, 176).

Hacia la mitad del siglo XIX la relación del Estado-Nación ecuatoriano con el territorio amazónica empieza a articularse, siendo una figura clave en todo este proceso el médico y geógrafo ecuatoriano Manuel Villavicencio, quien como Gobernador del Oriente entre los años 1852 y 1854 recorre los principales ríos de la zona, contacta con indígenas kichwa-hablantes y algunos sápara, además de fundar unos pocos asentamientos a orillas del Napo. Entre ellos está el poblado de Coca, “objeto de grandes expectativas, puesto que podían subir hasta allí vapores y embarcaciones grandes desde el Marañón. También pretendió consolidar las poblaciones de Sinchichicta, Tiputini y Yasuní, y poblarlas con indígenas sápara, para lo cual solicitó al gobierno del Ecuador y al obispo de Quito el envío de misioneros” (Esvertit 2005, 98). En otras palabras Villavicencio gesta las bases de lo que serán las futuras estrategias de incorporación que el Estado-Nación ecuatoriano desplegará en una región hasta entonces olvidada por los independistas. Estas políticas públicas giraron en torno a cuatro grandes ejes: “en la organización administrativa, en la promoción de las misiones católicas, en

el fomento de la colonización y en la construcción de vías de comunicación que articulasen la Sierra con el Oriente” (Esvertit 2005, 402). Seguidamente en 1861 llega a la presidencia del Ecuador, Gabriel García Moreno, quien en sintonía con las ideas de Villavicencio, inicia una modernización del aparato estatal. Su gobierno buscaba “impulsar un proyecto de organización del Estado, donde la incorporación del oriente se consideraba un punto esencial” (Martínez, 2015 92), solicitándole a la Compañía de Jesús retornar después de un siglo de ausencia a la cuenca del Napo. En palabras de Villavicencio (1858, 71) sobre el escenario y la distribución étnica a lo largo de este río, “el más considerable y el primero de la república” nos dice que:

Se extiende el territorio de los indios cristianos hasta, la confluencia del Coca con el Napo. Poco más abajo de este punto se encuentran los *Záparos*, que habitan la orilla derecha. Esta tribu es muy hospitalaria; acogen al viajero con entusiasmo, le proporcionan víveres y aun le sirven de bogas, en caso de necesidad. Pasada la confluencia del Aguarico, se encuentran, a su orilla izquierda, los *Anguteros*, *Oritos*, y *Orejones*, y a su derecha, los *Santa-Marías*, *Mazaríes* é *Ignitos*: de estas tribus, los Anguteros y Oritos, algunas veces causan males a los viajeros en represalia de los que ellos les han hecho; pero los que no los han agraviado, nada tienen que recelar (Villavicencio 1858, 74-75).

Con la salida de los misioneros de la compañía de Jesús, comenzó la decadencia de todas las misiones de la parte oriental, pues los sacerdotes que los remplazaron, unos no cumplían su misión, porque no salían de Quito, y otros, no tenían ni la sagacidad, ni el talento que los pp. Jesuitas; así fue, que día por día se retiraban los indios de los pueblos situados a las orillas del Napo, introduciéndose en las selvas para seguir una vida salvaje (Villavicencio 1858, 272).

La lengua general de estos indios es el quichua, que lo hablan con bastante pureza, casi tal como lo enseñaron los conquistadores. Su poesía son fragmentos de prosa entonados al son de un tamboril que es su única música. Sus danzas consisten en evoluciones circulares en las cuales uno de los que tocan los pitos forma la cabeza y le siguen como en sarta los danzarines con sus tamboriles describiendo circunferencias y contramarchando en el mismo sentido después de haber dado muchas vueltas. Solo en las festividades de los matrimonios bailan de frente un hombre y una mujer, tienen un mal violín y alientan las cajas al son del canto. Las mujeres al bailar no levantan la cabeza y van dando unos pasos con los pies unidos, tan cortos que parece no los

mueven. Aunque son cristianos tienen ideas muy imperfectas del cristianismo y apenas conciben un ser supremo. A pesar del cuidado que tendrían los jesuitas y de las malas y confusas pláticas de los párrocos, creen en la transmigración de las almas (Villavicencio 1858, 354-355).

Los salvajes del Oriente son muy fáciles de catequizar; desean ser cristianos; tienen relaciones y comercio con los indios catequizados; y mil veces, espontáneamente, vienen a pedir que se les mande sacerdotes, a cuya demanda se ha contestado siempre con ofertas, pero nunca ha llegado el caso de que se cumplan. Nosotros mismos, sin más que pequeñas insinuaciones, logramos fundar varios pueblecitos; pero con nuestra salida, no pudiendo conseguir que se les mandara un misionero, desaparecieron los pueblos que se habían fundado en las orillas del Napo. Fácil es, pues, catequizar a los salvajes; pero el misionero necesita ser sagaz, prudente, juicioso y amable; necesita saberse ganar el amor de ellos, vivir entre ellos para acostumbrarlos más, e irles, poco a poco, haciendo sentir las ventajas de la vida social; para esto es necesario cierto grado de abnegación, cierta tenacidad fanática, si se quiere; y, permítaseme esta confesión franca, los Jesuitas son, a mi modo de ver, los hombres llamados a este objeto (Villavicencio 1858, 363).

Los Jesuitas pudieran establecer allí su residencia, y la nación por su parte debería proporcionarles socorros y un contingente de herramientas, y en poco tiempo no necesitarían para nada el socorro del gobierno. Fáltanos solo hacer a nuestros compatriotas la última observación. ¿Se teme que las misiones del Oriente llegaran a ser lo que las del Paraguay, esto es, pueblos fanáticos y débiles? Supongo que fuera tan fácil fanatizar a los salvajes ¿de qué modo llegarían a ser más útiles a la nación: pasando a ser fanáticos, o conservándose salvajes? la contestación no me parece difícil si se atiende a dos cosas: 1. que es más fácil viajar en país de fanáticos que en país de salvajes. 2. que se puede reducir a un pueblo fanático y establecer relaciones de comercio con él; pero con un pueblo salvaje no se puede ni uno ni otro. El Paraguay de fanático va pasando a civilizado; los salvajes del Oriente son hoy lo que fueron hace tres siglos, y sin esperanza de que sean otra cosa, y a la nación no le queda más arbitrio que civilizarlos, o contar con un territorio del cual no sacará ventaja alguna por muchos siglos. Haremos también presente que para emprender en las misiones el gobierno cuenta con fondos destinados a este objeto; pues sabido es que lo que produce la bula de las cruzadas está destinado a que con ello se trabaje en la conversión de los salvajes. Perdónenos esta disertación que hemos creído útil, y pasemos a nuestro objeto principal (Villavicencio 1858, 364).

La zona de frontera que en tiempos coloniales se estableció en el piedemonte amazónico, precisamente en el territorio de Quijos (con las ciudades de Baeza, Archidona y Ávila), para la segunda mitad del siglo XIX se había trasladado hacia el este, en la confluencia de los ríos Coca y Napo. El Alto Napo estaba habitado por indígenas católicos kichwa-hablantes, quienes entre finales de la Colonia y principios de la República se expandieron y consolidaron como pueblo con una identidad propia en las riberas de este río. Mientras que aguas abajo y en su margen derecho, en el tramo que va desde el Coca hasta el Aguarico, habitaban indígenas del pueblo sápara. Entre ambos hubo relaciones interétnicas, intercambios simbólicos y materiales durante todo este periodo (desde la lengua kichwa hasta herramientas de metal que se habían vuelto indispensable para muchos amazónicos). Respecto a los kichwa del Napo, estos le han otorgado un nuevo sentido al sistema de creencias religioso-católico; por un lado conservan la institución del matrimonio y continúan realizando cantos y danzas con instrumentos que han incorporado desde los tiempos de las reducciones jesuitas (como el violín amazónico); y por otro lado sostienen que cuando un *runa* muere, su *samai*, su interioridad en términos animistas puede circular hacia otra fisicalidad, es decir, hacia otro cuerpo. Este modo indígena de incorporar los elementos filosóficos y teológicos del cristianismo compone la esencia del *runa*, que a la larga lo diferenciará del “salvaje” ante su propia mirada y ante la mirada de las autoridades civiles, comerciantes y misioneros que se establecieron en la región. Me llama la atención el hecho que Villavicencio enfatice tanto en que debe ser la Compañía de Jesús la encargada de “civilizar” a los indígenas “salvajes”, considerando la “simplificación etnocida” que trajo consigo el establecimiento de las reducciones jesuitas en los siglos anteriores. Sin embargo la propuesta de Villavicencio, aquella de convertir a los indígenas amazónicos del Ecuador en un pueblo de fanáticos como los del Paraguay se despliega por pocos años, ya que se ve truncada con el asesinato del presidente García Moreno en 1875. Esto significó inmediatamente el retiro de las misiones de la Amazonia, que “a falta de un desarrollo concomitante del frente de colonización, que no evoluciona en absoluto antes del episodio del caucho, la segunda ofensiva jesuita resulta un fracaso” (Taylor 1994, 51). Recapitulando, la incorporación del oriente ecuatoriano al Estado-Nación en el plano político-administrativo y socio-económico, fue bastante limitada ya que la colonización y administración civil de la Amazonia no se consolidó. “No obstante se sentaron las bases para la incorporación del oriente a nivel ideológico-simbólico, que posteriormente se llevaría a cabo de forma arrolladora en las primeras décadas del siglo XX” (Esvertit 2005, 402). La región oriental se avecina a vivir episodios que transformarán los tiempos



cosmológicos y las vidas de cientos de indígenas de la cuenca del Napo. Es el boom cauchero, ese de la Casa Arana en el Putumayo y de Fitzcarrald en el Madre de Dios, pero que en tierras ecuatorianas tendrá a sus propios protagonistas, siendo los *runa*, vividores y narradores en primera persona de aquella historia amazónica.

### Capítulo 3

#### La selva es de quien la habita

Con el propósito de otorgar una continuidad al capítulo anterior de contextualización que da cuenta tanto de los procesos históricos, políticos y sociales, como de la emergencia de los runa como habitantes de esta zona del río Napo, presento a continuación un análisis de las formas particulares y concretas en que el pueblo kichwa de Llanchara narra e interpreta su historia de contacto y de (des)encuentros con los humanos no-runá. Realizó en una lectura diacrónica de su historia social y económica desde la segunda mitad del siglo XX en adelante, basándome en sus propios relatos orales sobre cómo han tratado con este tipo de alteridad. Para esto me apoyo en los trabajos antropológicos e históricos que buscan comprender cómo las sociedades amazónicas construyen sus propios “regímenes de historicidad” desde una “agencia/conciencia histórica” que se expresa en sus cosmologías, narrativas, rituales y oratorias (Hill 1988; Overing 1999; Gow 2001; Fausto y Heckenberger 2007). Todas estas etnografías amazónicas remueven la dicotomía “mito/historia” y constituyen una crítica profunda a la noción lévi-straussiana de “sociedades frías”. Mi propuesta es analizar las narrativas sobre “las formas en que las sociedades indígenas de la Amazonia constituyen las situaciones históricas específicas en las que se encuentran inmersos” (Gow 2001, 303 en Fausto y Heckenberger 2007, 15-16; mi traducción). Se trata por lo tanto de analizar en nuestro caso, cómo es que los kichwa de Llanchara han fabricado creativamente sus relaciones con el “otro no-runá” y negociado las dimensiones de identidad y alteridad para seguir *runa* y habitantes de estas selvas.

Abordamos las sociocosmologías indígenas desde otro punto de vista, dando igual importancia a la diferencia y a la igualdad, a la transformación y a la continuidad, y explorando cómo la inestabilidad de estas dualidades genera una dialéctica muy específica de identidad y alteridad (Fausto y Heckenberger 2007, 6; mi traducción).

De modo similar a otros antropólogos que dialogan con sus interlocutores en el texto de sus etnografías, como por ejemplo Blanca Muratorio (1998), donde 8 capítulos de los 14 que componen su libro corresponden a una narración exclusiva de su interlocutor *Rucuyaya Alonso*, opto por hacer algo similar en este capítulo. Una decisión narrativa, pero también ética y epistemológica que busca respetar su elocuencia, su saber y la manera de contar su historia. A partir de sus relatos orales emergen unas mismas temáticas que apuntan hacia unos momentos

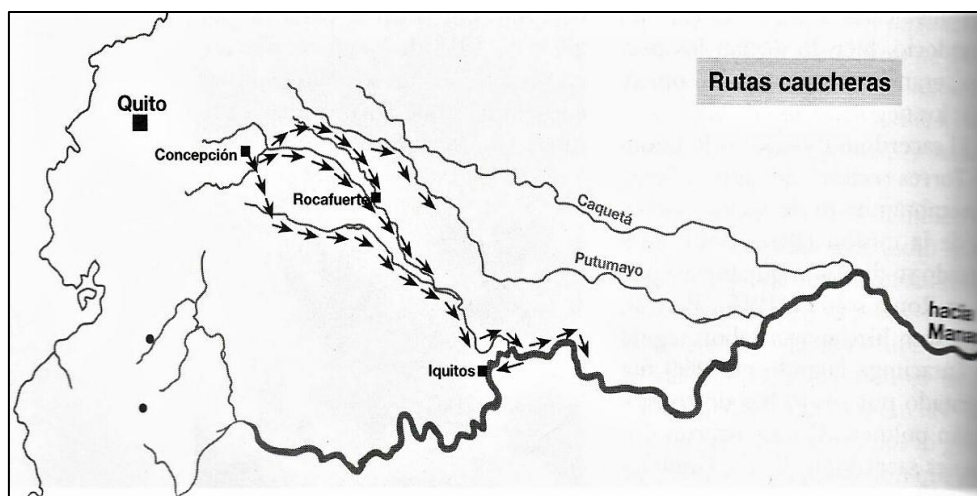
claves en su historia. Estas nos revelan y describen enfrentamientos y tratos con la “alteridad humana no-runá” y cómo es que los runa se han visto frente a ellos en cada uno de estos momentos.

### **3.1 Los patrones y las haciendas en los *cawchu uras***

La expresión *cawchu uras* en lengua kichwa se traduce como tiempos del caucho y en ella se albergan las vivencias de los *rucus* que entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX trabajaron en la recolección de la goma para los distintos señores caucheros en las selvas de Napo. *Cawchu Uras* nos conduce hacia un “tiempo que significó una fractura importante en su vida, grabada en su memoria al fuego de muchos sufrimientos” (Cabodevilla 2007, 227). En aquel entonces Ecuador como su vecino Perú, países recientemente soberanos e independientes de la Corona Española, buscaron los medios para ocupar de manera efectiva la región amazónica de frontera e incorporarla a sus respectivos proyectos de Estado-Nación, siendo el comercio del caucho el principal vehículo para conseguirlo, valiéndose para ello de todo tipo de métodos en su ejecución. Esto detonó en una reconfiguración de las relaciones interétnicas entre los distintos pueblos indígenas entre sí que ya habitaban en estos territorios (kichwa, sápara, waorani), pero también en las relaciones que los amazónicos establecieron con el no-indígena (colonos blancos y mestizos, comerciantes, misioneros, militares). La ofensiva de Perú a través del “comercio del caucho soltó por el Napo y sus afluentes una flotilla de lanchas comerciales procedentes de Iquitos, y apoyándose en ese tráfico, al tiempo de protegerlo, fue tomando propiedad efectiva de una región reclamada también como propia” (Cabodevilla 2007, 358). Con la ciudad-puerto de Iquitos como centro de operaciones para esta industria emplazada en el tramo central del río Amazonas junto a las alianzas estratégicas que los peruanos pactaron con el capital extranjero (británico y estadounidense principalmente), “la economía del Oriente en ese período estaba dominada desde el exterior por las demandas del capitalismo industrial en búsqueda del caucho amazónico” (Muratorio 1998, 168). Paralelamente a las incursiones peruanas en los afluentes septentrionales del Marañón, cuya presencia y actividad se hizo cada vez más consistente llegando incluso a establecer un puesto militar llamado Pantoja un poco más abajo de la confluencia del Aguarico con el Napo, ocurrían eventos que estaban transformando la política interna del Ecuador. Así el arribo de las élites cacaoteras costeñas al gobierno ecuatoriano significó el arribo del liberalismo como corriente política y económica al poder central, quienes liderados por la figura de Eloy Alfaro secularizaron la Iglesia Católica del Estado-Nación. Esto se

materializó en una nueva expulsión de los jesuitas, lo que se tradujo en el posicionamiento de comerciantes y colonos en la región oriental. “Los años del liberalismo coincidieron con el auge de la explotación cauchera, lo que provocó la nacionalización de espacios amazónicos estratégicos y la agudización de las tensiones entre el Ecuador y el Perú por el control territorial” (Esvertit 2005, 421). Precisamente para Ecuador “la principal estrategia para cumplir este objetivo fue crear una infraestructura de comunicación. Esta serviría para facilitar la colonización y el establecimiento de centros estables de población, asegurando así la integración política y económica de esta remota región Oriental al resto del país” (Muratorio 1998, 269). Esta situación transformó la Amazonia para siempre. Se comenzaban a trazar sus límites y con las fronteras nacionales, tanto Ecuador como Perú buscaron asegurar una soberanía que no tan solo les permitiese incorporar y administrar para sí estos extensos territorios, sino que también a los pueblos indígenas que en ella habitaban con el propósito de utilizarlos como mano de obra para las economías locales que cada Estado-Nación comenzaba a desarrollar en la región.

Figura 3.1.1. Rutas caucheras ecuatorianas hacia 1890 en los ríos Aguarico, Napo y Curaray.

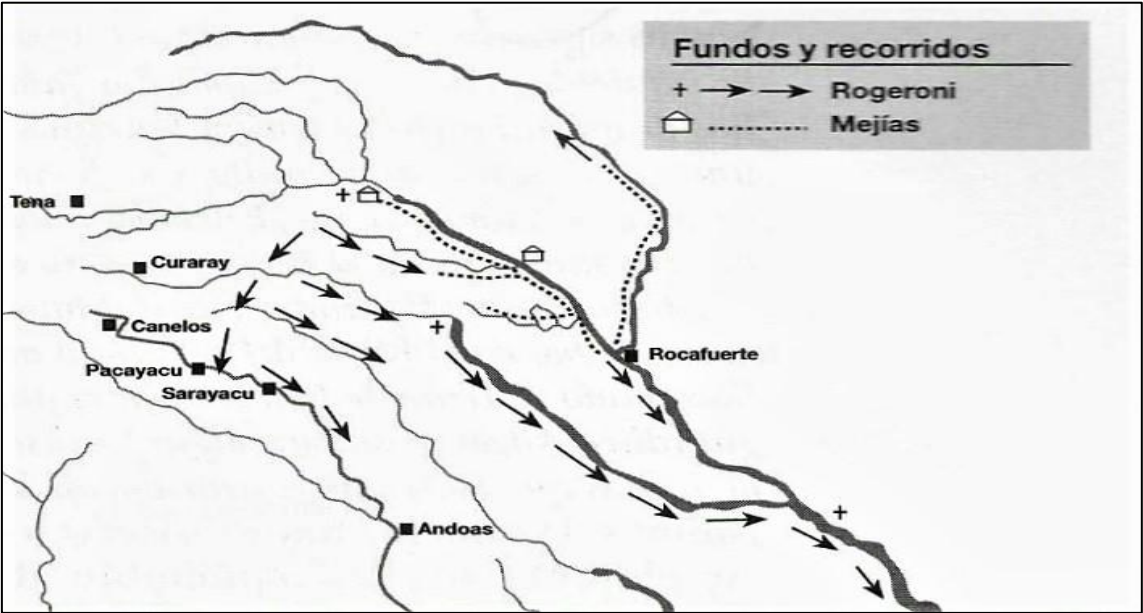


Fuente: (Cabodevilla 2007, 230).

Es así como las rutas caucheras por el río Napo y sus afluentes en la Amazonia ecuatoriana eran administradas por patrones de distintas nacionalidades. Destacan en aquellos tiempos el colombiano Jaime Daniel Mejía, establecido en la actual ciudad de Coca y conocida en aquel tiempo como *Mejiallacta*. También estaban los hermanos guayaquileños de ascendencia italiana, Silverio y Samuel Rogeroni, quienes abrieron la ruta hacia los ríos Curaray y Tiputini. “Si ellos dominaron esas riberas no lo hicieron poblándolas, pues su vida era vagar por el monte saqueando caucho. No les interesaba la tierra, no la poseían, eran recolectores

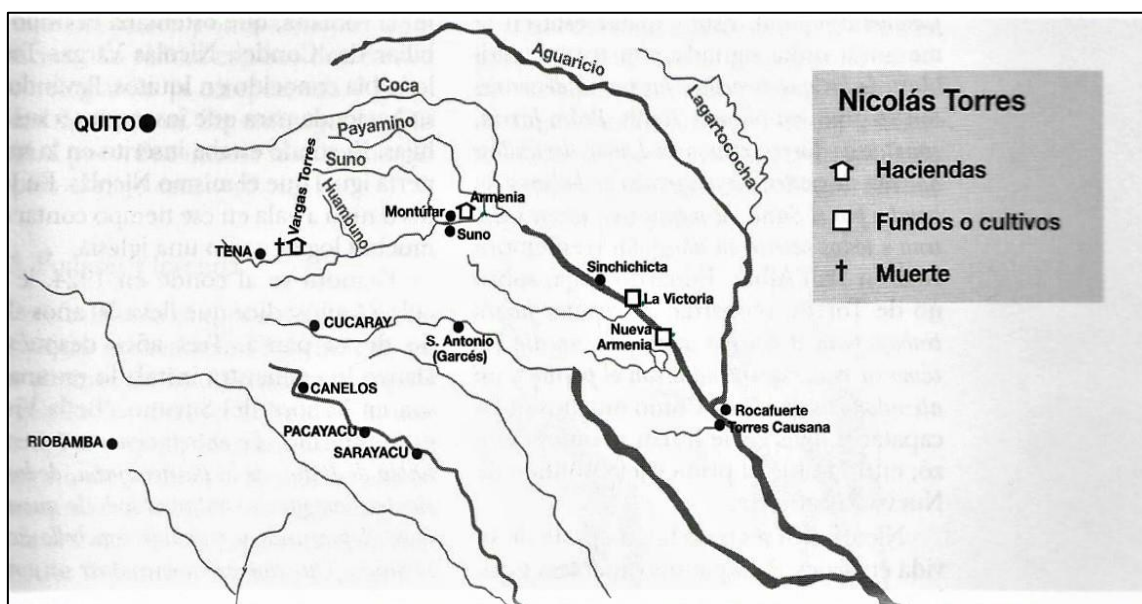
móviles” (Cabodevilla 2007, 237). Sin embargo si hubo un señor cauchero que destacó por sobre sus pares, ese fue el ecuatoriano Nicolás Torres, apodado como “el rey del Napo” y que ocupó progresivamente la cuenca media y baja de este río entre 1880-1930 a través del establecimiento de varias haciendas, entre las que destacan: “Vargas Torres” en la confluencia del Pusuno y el Napo; “Vieja Armenia”, situada poco antes de la unión entre el Payamino y el Napo; el fundo “La Victoria” dedicado exclusivamente al cultivo de arroz en lo que hoy es el comando en Tiputini; y “Nueva Armenia”, en el margen derecho del Napo y antes de la bocana del Yasuní (Cabodevilla 2007, 244-247).

Figura 3.1.2. Expediciones de Jaime D. Mejía y de los hermanos Rogeroni en la cuenca del Napo.



Fuente: (Cabodevilla 2007, 237).

Figura 3.1.3. Las haciendas del Nicolás Torres, el señor del Napo entre los siglos XIX y XX.



Fuente: (Cabodevilla 2007, 241).

Con la caída del precio internacional del caucho, la economía regional de la Amazonia se diversificó y con ello los patrones se vieron obligados a trabajar en nuevas actividades. Así hubo quienes se dedicaron a la recolección de otros tipos de gomas, como por ejemplo el caucho líquido (conocido entre los *runa* como *lechiguayo*), o el cultivo de arrozales y de cañaverales de azúcar para la fabricación de aguardiente, o a la tala y venta de árboles nativos, o la caza y venta de pieles de animales como el jaguar o el tapir, entre otros rubros. De modo que “quien visite hoy el Napo no podría siquiera adivinar lo que fueron los fundos y haciendas caucheras-agrícolas-ganaderas de tiempos pasados” (Cabodevilla 2007, 239). La más grande de las haciendas de Nicolás Torres, “Nueva Armenia” (permanece hasta ahora), fue heredada por su yerno José Bernardo Crespo Pando. Un español nacionalizado ecuatoriano conocido en la ribera y por los *runa* simplemente como “Pando”. En lo que respecta al río Tiputini, territorio ancestral de los *Llanchama Runa*, se estableció próximo a la bocana el patrón Rafael Urbina. En los relatos de mis interlocutores indígenas fue posible volver hacia estos tiempos, tiempos del *lechiguayo* y del andar en tambo tras tambo para su recolección, de los métodos que usaban los patrones para someter a los distintos *ayllus* al trabajo en las haciendas y de las tácticas de los indígenas amazónicos para resistir y seguir siendo *runa*, gentes de las riberas y habitantes de estas selvas.

Esto era todo monte. Ellos tenían una casita así nomás, ya de ahí ellos andaban decían trabajando. Después ya con el tiempo ¿cuántas familias vivían aquí solamente? Era el hermano

de él, mi cuñada, solo tres familias nomás vivíamos primero aquí, pero ellos eran vividores de muchos antes ya. Los abuelos de ellos después se fueron de aquí a ir a vivir a Putumayo, dicen los abuelos. Allá se han ido a morir los abuelos, solo la mamá se ha quedado por aquí a vivir con su marido (...) Él cuando era joven se fue por allá y de ahí es que él me trajo para vivir por acá con él. Yo soy de Tiputini, de Pandochicta. Mi marido es de aquí, ellos vivían aquí. Con Don Urbina trabajaban ellos, patrón de ellos. Mi papá trabajaba por allá en cambio, con Pando, esa finca que se está ahora, esa grande que se ve allá bajo de Puerto Miranda, por ahí vivía el patrón de mi papá. Ahí trabajaban ellos, pero trabajaban gratis los pobres.<sup>10</sup>

Si el patrón si le daba un pantalón, una camiseta le hacía pasar no sé cuánto sueres ya, tenía que cubrir eso y el pobre ya acababa de trabajar eso y le daba, yo que sé, unas botas o un machete, tenía que seguir trabajando. Así dice que es que era donde en la hacienda del Pando que dicen ahorita. O para su familia pedía víveres y también tenía que seguir trabajando, les daba víveres, les daba ropa y ropa, y tenía que seguir alargándose, seguía.<sup>11</sup>

Mi abuelo se ha ido por Putumayo, allá se ha ido, yo no conocí yo a mi abuelo. Mi papá cuando yo era pequeño se ha muerto. Solamente con mi mamá. Tíos no, casi no tenía yo, también se fueron por Putumayo. Ahora yo solito me quedé, todo se murieron. Yo he vivido aquí, aquí he nacido y aquí estoy. Yo andaba solamente para el trabajo del lechiguayo antes, antiguos tiempos. Y pasaba así para arriba sabían ir así donde trabajábamos. Así andábamos a todos lados. Acá andaban esos patrones porque hacía carga lo que se llevaba, comidas, todo. Así mandaba pues. En ese tiempo como digo como guanta andábamos, puesto a puesto trabajando, así andábamos. Hacían del lechiguayo, cocinaban y ponían en un hueco. Se cavaba así una fuente de canasto y ya se cavaba, se regaba y ahí se quedaba ya, ahí le dejábamos tapando y cuando queda duro les sacaban ellos. Eso saben hacer. Eso era el trabajo y así quedaba ahí cuando está cocinado ya. Y se regaban así, tenían que ir cargando a orilla de una vez y ahí tenía que llevar lo que decía el patrón y llevaban ya para vender ya. Así se pasaba antes. El Patrón se llamaba Urbina en lo que estábamos. Él vivía abajo en Patas Urcu que dicen, sí, ahí vivía el patrón. Tenía ganadito, pollos, pavos, patos. Todo tenía. Yo no trabajaba casi, a veces un día nomás. Si necesitaba, ahí sabía a ir. Ahí trabajaba un poco y ya sabía venir. Así andaba yo. Yo casi dos años nomás estaba, no me gustaba a mí. Me escondía yo (ríe). Me dicen que tenía que servir al patrón, que voy a estar sirviendo yo. Así era yo. Andaba por cómo se llama, por Napo, andábamos así en ese tiempo solo con remo nomás andábamos, no había motor también. No había en ese tiempo. Yo solito andaba después cuando estaba

---

<sup>10</sup> Isabel en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchama, 03.05.2019

<sup>11</sup> Raúl en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchama, 12.05.2019

grande. Así pasaba yo (...) Ahí nos dejaba como decía el patrón, como dice ni para comer nos dejaba, trabajo nomás tenían ellos. Yo que voy a estar, huyendo yo, huía, así vivíamos. Por eso lo que se robaba también eso, como no sabían. Lo que decían, todavía está deme más.

Trabajaba. De gana se robaba. Así ha sido eso. Después ya, ya tenía gente también ya, sabía sabe estar en la escuela y ahí ya, ya aprendieron (...) yo pero no, no criado en la escuela sino ya por mío de cabeza, pensamiento, de gana estar robando.<sup>12</sup>

Eusebio e Isabel son matrimonio y Raúl es hijo de ellos. Eusebio nació en el año 1948 en la ribera del Tiputini y vivió el declive de los patrones y las haciendas. En el relato que me narra no solo radica su historia, sino que también la de su madre y la de sus abuelos, vividores ancestrales que venidos desde algún lugar de la Alta Amazonia se asentaron en estas tierras bajas, ya sea para vivir como indígenas autónomos, o bien porque se negaron al trabajo en el sistema de encomiendas que caracterizaba a las reducciones jesuitas de la ceja de selva, o bien porque evitaron el contagio de las enfermedades traídas por los blancos como el sarampión o la viruela, o bien porque fueron seducidos por comerciantes quienes les ofrecían el sueño de la libertad en el trabajo de la recolección del caucho, o bien por todas las anteriores. El siguiente relato es de Andrés, presidente actual del Centro Kichwa Llanchama, sobrino de Eusebio, quien narra algunos de estos eventos vividos por los *runas* en el *cawchu uras*, como los métodos que los kichwa usaban para sanarse de las enfermedades contraídas de los blancos, recurriendo al bálsamo o al lechiguayo, que siendo productos a los cuales se dedicaban en el trabajo con el patrón, lo usaban al mismo tiempo como medicina; o las relaciones entre *runa* y los capataces mestizos, con quienes tuvieron que enfrentar situaciones propias de una esclavitud moderna en pleno siglo XX y ante las cuales los kichwa hartos de atropellos y vejámenes se organizaron para hacerle entender que no podían tratarlos así y que consiguiente les debían respeto. Desde entonces comenzaron, no sin estar exentos de dificultades, a liberarse de la tutela de los patrones y capataces. La esclavitud duró hasta el año 1978 según sus palabras, lo que coincide con el arribo de estos *runa* al lugar donde habitan hoy, Llanchama, siendo esta una pequeña quebrada del río Tiputini. Liberados del patrón Urbina, “dejan de andar como huanganas” trabajando para él y comienzan con la construcción de casas y chacras para establecerse y vivir desde entonces en este territorio como indígenas libres.

---

<sup>12</sup> Eusebio en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchama, 03.05.2019 y 12.05.2019



Nuestros abuelos se trasladaban por la enfermedad para huirse, venían abandonando a los hijos de todo eso. Entonces para que no contagie, en esa época era ese el sarampión que dicen, la viruela, entonces ellos abandonaban. Se moría y todo eso. Entonces se medicaban con lo que es el bálsamo, entonces tomaban eso para ver si le hacía bien, pero sí se ha curado la mayor parte. El lechiguayo como para la diarrea igual es que tomaban en esos tiempos. Todo estos procesos no tenían arma, nada. Solamente tenían la cerbatana. Entonces ellos utilizaban solo con eso cazaban. Entonces todo eso la gente pasaba así. Lo mismo utilizaban es, trabajaban lo mismo con la suela y hacha, era para la construcción de casas. La suela como para cavar canoa, de todo, hacer remo. De todo eso ellos fabricaban. Eso hacían mucho antes (...)

Solamente kichwa trabajaron ellos. Y además claro los mestizos, en cambio utilizaban a los mestizos como capataces. Entonces esos capataces igual le hacían trabajar. A veces no iban con el esposo al trabajo y se quedaban en la casa, hacían trabajar dicen también el sembrando, el algodón. Entonces esos mestizos igual se abusaban de las empleadas o de las mujeres de los trabajadores. Entonces por eso hoy en día algunos tienen familias Vega, que son tanto como Carrasco, no sé qué nomás hay apellidos que son de afuera. Ahora se creen esos mestizos.

Entonces así han sabido hacer. Entonces mi abuelita decía que había un empleado que era capataz, cogía siempre a las mujeres y las hacía trabajar hasta las seis de la tarde y se abusaba también de las mujeres de los trabajadores. Entonces un cierto día a este capataz le cogen y en la chacra todo ellos, no sé cómo se habrían puesto de acuerdo y le amarran a él y le botan meando a ese capataz para que les respetara, para que no les viole a las mujeres. Y de eso se liberaron un poco. Era la esclavitud que hacía eso (...) Hasta el año '78 duró es la esclavitud aquí todavía de los patronos. Engañaban a los runa todavía. Todo lo que venía, las elecciones de todo eso había que votar por ellos. Él que tenía más gente ganaba en las elecciones.

Entonces no apoyaban a otro. Antes era que para cada candidato, a ver usted es del Pando decían, Añazco, o Bifarrini, así. Y esa gente paraba así donde que era del Añazco era puro Añazco tenían que sufragar. Lo que era del Pando, era es igual, puro Pando. Así eran las elecciones.<sup>13</sup>

Las trayectorias de estos indígenas cristianos y kichwa hablantes hacia territorios donde habitaban grupos sápara y waorani, catalizaron unas relaciones interétnicas específicas entre los diversos grupos de indígenas de la Amazonia ecuatoriana. Por ejemplo muchos sápara que trabajaron en las haciendas dejaron de reconocerse como tales, perdieron su lengua nativa, se hicieron cristianos y aprendieron el kichwa, lo que simbólicamente denotaba en una

---

<sup>13</sup> Andrés en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchama, 27.04.2019

concepción de indígenas civilizados ante la mirada blanca. Esto en contraste con aquellos indígenas denominados como *awcas* (salvaje en lengua kichwa), pertenecientes en su mayoría al pueblo waorani, quienes fueron perseguidos por *runa* y *sápara* en las denominadas correrías indígenas orquestadas por los patrones y capataces mestizos hacia el interior de la selva en los ríos Tiputini y Yasuní. Así “los últimos zaparos servían de perros de presa contra los *runa* fugitivos o de guías en las correrías entre clanes libres, fueran zaparoanos o huaorani; por su parte los *runa* llegaron a concebir como guerra propia la destinada a aniquilar la presencia de los *auca*s” (Cabodevilla 2007, 232).

Como he manifestado el boom del caucho se encontraba encadenado al emergente capitalismo industrial promovido desde los países del hemisferio norte quienes manufacturaban las distintas y variadas materias primas extraídas de la Amazonia para luego comercializarlas en el creciente mercado internacional. “Sin embargo, este sistema de producción se valió de todo tipo de recursos no-capitalistas, incluyendo el terror y la esclavitud, para lograr acceso a la mano de obra indígena” (Muratorio 1998, 168). “La explotación del caucho junta las características más avanzadas de expansión capitalista y de técnicas financieras, con las formas más atrasadas y más inhumanas de utilización de la mano de obra” (Taylor 1994, 19). Aunque también es cierto que “las sacas caucheras no siempre se hicieron con violencia, muchas veces bastó el engaño o tan solo un cebo suficiente. Después, más alejados de las cabeceras donde había un mínimo control oficial, los mecanismos coercitivos aumentaban hasta poder llegar a la mayor brutalidad” (Cabodevilla 2007, 231). De modo que “los indígenas de la Amazonía y los trabajadores de las fábricas de automóviles de Detroit formaron parte del mismo momento histórico en el desarrollo del capitalismo, aunque no estuvieron sujetos a las mismas relaciones sociales de producción” (Muratorio 1998, 177). Las relaciones económicas y sociales de producción que caracterizó al boom cauchero en las selvas del medio y bajo Napo, y que luego continuaron reproduciéndose hasta después de la segunda mitad del siglo XX en las haciendas agrícolas-ganaderas que se establecieron en ambos márgenes de este *río del contacto*, se sostenían en un sistema de peonaje o patronazgo por deudas. Este sistema consistió, en un inicio, en establecer relaciones de dependencias entre el patrón y los indígenas cristianos y kichwa hablantes, donde el primero les entregaba productos manufacturados y otros insumos que se habían vuelto indispensables para los segundos desde la época de la conquista en las reducciones jesuitas (como por ejemplo textiles, hachas, machetes, escopetas o sal), creando así una cuenta por pagar con trabajo en la recolección de la goma y luego con las otras materias primas. Así se establecía una relación

eterna de dependencia, permitiendo al patrón extender las deudas unilateralmente y estableciendo él los precios de cada producto, de modo que fuesen interminables para los indígenas. El siguiente extracto corresponde al misionero italiano Emilio Gianotti (1996), quien en sus crónicas describe la situación en la que se encontraban cientos de indígenas que trabajaban bajo el sistema de peonaje o patronazgo por deudas en las haciendas de río Napo entre los años 1924-1930:

Aquí la mano de obra no se obtiene con el dinero ni por el derecho a la vida, sino simplemente por gentil concesión y favor de los “hacendados” esclavistas de la peor calaña, ellos ejercen sobre los pobres indios “deudores” todos los derechos de propiedad, obligándoles a cualquier trabajo, en cualquier momento y lugar, reservándose el derecho sobre su mujer e hijos como garantía de la deuda paterna (Gianotti 1996, 97).

La mano de obra de indígenas kichwa hablantes del oriente ecuatoriano nunca fue abundante. Por ello los patrones decidieron entrar en las selvas donde habitaban, para sus ojos, los denominados indígenas salvajes y bárbaros. Los *runa* “podían ser puestos a trabajar bajo el sistema legal, aunque abusado, de peonaje por deudas. A todos los otros grupos indígenas se los llamaba *infielos* o *bárbaros*, y podían ser vendidos o esclavizados con considerable grado de impunidad (Muratorio 1998, 179). “El canje, rapto, venta de peones, fueron diversas modalidades practicadas por casi todos los caucheros de la zona. Los conflictos mutuos por esa causa llenan los archivos de la época” (Cabodevilla 2007, 232). Sin ir más lejos dentro del grupo de indígenas que trabajaron con el patrón Urbina, aparte de los *rucus* de los actuales *ayllus* de *Llanchama*, se encontraban también indígenas que habían sido capturados en las correrías selva adentro, a quienes el patrón les otorgo su apellido y con ellos estableció una relaciones específicas de dependencia. “La introducción de este tipo de vínculos sociales - inéditos en el caso de los indios rebeldes- es la que marca la diferencia esencial del patronazgo frente a otros sistemas de explotación anteriores” (Taylor 1994, 55). Una vez terminado el ciclo de los patrones y las haciendas en toda la cuenca del Napo, los *Llanchama runa* libres se asentaron en la ribera del Tiputini, mientras que estos indígenas que habían sido capturados y criados bajo la tutela la familia Urbina se trasladaron a Nuevo Rocafuerte.

*Ya no hay. No hay nada ya. Se fueron a Rocafuerte. No eran de propios así Urbina propios así, esos eran de monte. Eso es lo que se ha cogido de los waorani, el patrón es lo que se ha*

*hecho*<sup>14</sup>. A los waorani se les cogía así la gente, le cogían así niñitos, así guaguas los patrones. Los criaban y les daban el apellido.<sup>15</sup>

Las relaciones sociales y económicas de producción del sistema de peonaje o patronazgo por deudas que caracterizó el trabajo en las haciendas de la cuenca del Napo continuaron desplegando la diferenciación estructural de frontera amazónica, geográfica y cultural, surgida en los primeros siglos de conquista y colonización entre indígenas quichuas hablantes que circulaban entre las reducciones jesuitas y el sistema de encomiendas, e indígenas que apartados de los centros poblados, vivían autónomamente, conservando su lengua nativa y distante del contacto blanco. Sin embargo, el *cawchu uras* marca una “modificación decisiva al conjunto de relaciones que se iban formando entre el mundo *civilizado* y el mundo *bárbaro*, con la integración creciente -más o menos fuerte y directa según las regiones- de indios rebeldes y de su fuerza de trabajo a la economía nacional” (Taylor 1994, 55). Situación que se agudizó durante todo el siglo XX, más aún, desde que las primeras exploraciones petroleras tuvieron lugar en las selvas comprendidas entre los ríos Napo y Curaray, territorio que antiguamente fue habitado por sápara, y que luego del etnocidio perpetrado contra este pueblo en el *cawchu uras*, fue progresivamente ocupado por los waorani. Para cerrar este subcapítulo quiero referirme a la situación de las haciendas en la década de los ‘60 a partir de las notas de campo del etnólogo francés Robert Jaulin (1972), quien afirma que en el tramo que va desde el Coca hasta Nuevo Rocafuerte todavía se vivían situaciones esclavistas donde los indígenas eran considerados como peones o sirvientes para hacer de todo, tanto en las haciendas de los patrones como en lugares aislados. Así nos encontramos con los siguientes asentamientos:

- Hacienda del Sr. Jaime Mejía, en la confluencia del Payamino con el Napo. Disponía de 35 familias, las cuales fueron compradas por la Misión Capuchina en aquel entonces por 35.000 sucres.
- Hacienda “San Carlos” del patrón Carlos San Miguel, quien disponía entre 50 y 60 familias, dedicados en su mayoría al cultivo de cañaverales y la fabricación de trago artesanal.
- Hacienda “Primavera” del patrón Jorge Rodríguez. Dispone de 50 familias, quienes no reciben salario alguno.

---

<sup>14</sup> Eusebio en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchara, 12.05.2019

<sup>15</sup> Raúl en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchara, 12.05.2019

- Hacienda “Providencia” del Sr. Ron, quien tiene a 8 familias trabajando para él.
- Hacienda “San Roque” de Leopoldo y Mario Ron. Tienen entre 7 u 8 familias.
- Hacienda “Izurieta”. Dispone de 8 familias.
- Hacienda del Sr. Saúl Gallardo. Dispone entre 25 y 30 familias.
- Hacienda “Nueva Armenia” del patrón José Bernardo Crespo Pando, quien tendría entonces hasta 70 familias.
- Hacienda “Florencia”, con 7 u 8 familias.
- Establecimiento del Sr. Rafael Urbina en el sur del río Tiputini. Tiene 10 familias.

Son alrededor de 300 familias quienes hasta noviembre del '61 (año en que Robert Jaulin estuvo en la región) se encontraban en un estado de servidumbre trabajando para los patrones de la cuenca del medio y bajo Napo. Este *río de contacto* y sus selvas fueron protagonista y testigo del ascenso del capitalismo industrial, sin embargo este se sostuvo en relaciones sociales y económicas de tipos esclavistas y feudales. Solo con la llegada de las compañías extranjeras (principalmente petroleras) se inicia un cambio estructural en las relaciones sociales y económicas de producción de los *runa* del Napo. Así “un creciente número de indios se ve incorporado de manera episódica en el trabajo asalariado, lo que permite que comience a circular, aunque lentamente, dinero en la región” (Taylor 1994, 60). Los eventos que en su conjunto agenciaron la caída vertiginosa de las haciendas son: el arribo de la industria petrolera a la región, lo que trajo como consecuencia la proletarización de indígenas, en su mayoría *runa*, quienes trabajaron en primera línea abriendo camino en el interior de la selva, realizando así las denominadas trochas. Por tal actividad se firmaba un contrato por tres meses y se percibía un sueldo. Con esto muchos indígenas abandonaron las haciendas para irse a trabajar en la compañía. En segundo lugar se encuentra el arribo de la Misión Capuchina al oriente ecuatoriano, quienes refundaron la ciudad de Coca y condujeron su labor evangelizadora hacia la cuenca del Napo, comprando indígenas a los patrones como es el caso de Mejiallacta, al tiempo que establecieron una escuela-internado en Nuevo Rocafuerte. El tercer y último proceso apunta a cómo los *runa* en su contacto cada vez mayor con el mundo blanco, incorporan algunos elementos de la organización social y política de éstos; vemos entonces cómo es que se empiezan a crear las escuelas para niños y niñas en territorios indígenas, lo que desencadenó luego en la formación de comunidades o centros kichwa en toda la ribera del Napo.

En los subcapítulos que siguen, los *Llanchama runa* narran su historia en primera persona. He transcrito las entrevistas audiovisuales y conversaciones que sostuve con ellos durante mi presencia en su territorio, y aquellos fragmentos seleccionados los he ubicado y cruzado con los macro procesos socio-históricos de la cuenca del medio y bajo Napo durante la segunda la mitad del siglo XX y lo que va del actual.

### **3.2 Entre waorani, capuchinos y exploraciones petroleras en el Parque Nacional Yasuní**

Por Yasuní, por cabecera hay. Por ese Nashiño, por ahí hay. Por Nashiño si conozco en la cabecera, tiempos de compañía llegué trabajando hasta ahí a hacer trocha, todo así andábamos. De ahí se va a Cononaco. En una parte ya no dejaban ya para pasar los waorani, patas coloradas lo que decían, esos atacaban. Entramos, hay petróleo pero quién van a pasar decían, les dejamos (...) De ahí otro compañero primo me dice Coquinche, allá quieren mandarme me dijo, yo también no me voy dice que de gana me matan. Ahí quedábamos ya, ya nos mandaron para acá nomás al trabajo. Cuando se acabó veníamos para acá, por Tivacuno se botaron. De ahí fuimos para arriba ya trabajando. Así pasamos ahí. Lo que se acabó ya veníamos. De ahí ya la compañía se fue por Curaray, por ahí andaba trabajando. En ese tiempo andaba de soltero. A veces le mataba, a veces. Así nomás pasábamos, bastante waorani se sabían venir, de mujeres, de hombres. Esos sí mataban sí. Yo por eso ya tenía miedo ya. Ya después, después, estamos ahí salía ya para pedir ya. Ya ha estado poco a poco ya está, querían comer estaban. Ahí le dejamos nosotros ya, para que vamos a estar mezquinando ya. Se han comido cocinado todito comían ellos. Azúcar, no había nada, todo se sabían comer así. Galletas, galletas era ahí. Una lata de esa pero grandota. Nosotros qué vamos a hacer, nada, sentados estábamos ahí viendo. No le hicimos nada, tranquilos estamos.<sup>16</sup>

Ellos pasaban allá arriba por Ahuemuro pasaban ellos de Kawymeno. De ahí el finado Monseñor Labaka trajo para acá a vivir más abajo. Ellos vivían por cabecera allá adentro por un estero vivían ellos por Ahuemuro. Ya ahí pasaban, como ya domesticó entonces que dijo no era como ir a visitar en tiempo de verano. El estero se secaba y no podían entrar allá. Entonces ahí dice que mejor que vengan para abajo. Entonces él trae, les dan ampliando y se quedan a vivir ellos (...) Nosotros estuvimos de mucho tiempo. El parque se formó después. Entonces que ahí teníamos alguna discusión con ellos entonces que decían que tienen que salir nosotros. Pero que cómo vamos a salir, nosotros somos vividores de mucho tiempo, hasta mi

---

<sup>16</sup> Eusebio en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchama, 12.05.2019

papá finado nació aquí, vivió tantos años, noventa y tres años (...) Claro que se llamaba mi abuelo Benito Machoa, papá de mi papá. Era la mamá como Amalia Ajón. Ellos eran vividores de mucho tiempo.<sup>17</sup>

Monseñor Alejandro Labaka vivía en Nuevo Rocafuerte. Ahí pasaba. De ahí él salía a los waorani. Pero primeramente él se contactó por medio de la empresa porque así nomás no podía. Pero y él tenía intenciones de entrar pero no podía entrar. ¿Cómo va a entrar? Entonces en esos momentos la compañía Western (en realidad es la compañía francesa CGG la que efectuó la mayoría de las primeras exploraciones y sísmicas petroleras en esta región al sur del río Napo), hay mucho compañeros, más que todo eran de afuera, de Salcedos. Ellos murieron, todos a los cocineros le atacaban. Como ahí llevaban a la línea el rancho frío, también les atacaban, les mataban. Entonces así iban. Y después viendo que morían ya la gente no quería trabajar. Estaba muriendo mucha gente. Después, entran vuelta, ya esa zona no trabajaban porque era peligrosa esa zona. Ellos mataban para que respeten el territorio de ellos, por eso mataban. Eso era bien arriba por Tivacuno. Bien arriba ha de ser, adentro. Por allá arriba queda ese sitio por donde que mataban. Y bueno, en eso pues, Monseñor Alejandro Labaka escuchaba, decía cómo puedo entrar allá para contactar con ellos directamente. Entonces los waorani venían a los grupos a robar machete, a robar cosa de vestido, cosas, cobijas, así cosas y comida venían a quitarle. Entonces tenía que darle el cocinero para que coman ellos ya. Y así poco a poco ya se iban a acercando, conversando con el grupo de trocha más que todo. El trocha era más primero que andaba en la línea. Entonces ahí entraban ya a conversar, daban comida, azúcar les gustaba mucho. Llevaban azúcar para que coman y la empresa mandaba al grupo. Y así poco a poco ya llegó a saber Monseñor que ahí están, en ese grupo entran los wao. Entonces él se va allá, le lleva la empresa. Hizo un convenio con la empresa para entrar a ese grupo. Entonces ahí le iban a dejar en helicóptero al grupo, al Monseñor. Él pasó ahí una semana, algo así. Ahí paso, hasta cuando, para conversar con ellos porque él sabía el idioma de los wao, sabía ya. Él le daba medio a medio por eso pudo contactar. Entonces bueno, estuvo ahí, regresaba y así estaba caminando venía allá, vuelta, y poco a poco él iba caminando con ellos a la casa de ellos. Y una vez se fue a la casa de ellos para estar ahí, a ver cómo viven ahí estaba una semana con ellos y ya. Entonces para caminar era lejos porque allá el territorio no es plano sino que es así con mucho cuesta ¿no? Entonces por ahí le llevaban a él. Entonces pues dijo, Monseñor ha dicho ¿por qué no abren un helipuerto, ahí donde ellos? Para que el helicóptero aterrice ahí. Entonces eso hicieron los wao, trabajaron y abrieron un helipuerto ahí. Entonces bueno, el día después, regresó nuevamente. Dijo ahora sí me voy a quedar un mes. Él se fue a quedarse un mes allá, en el, con los wao. Bueno se fue a quedarse

---

<sup>17</sup> Mario en conversación con el autor, Centro Kichwa Llançhama, 09.05.2019

para estar con ellos, lo que comían ellos tenía que comer, porque él no llevó comida. Claro que llevó la comida pero ya, se acabó, y tenía que comer lo que comen ellos. El pobre regresó esqueleto. Todo acabado, todo, todo, flaco, un mes. Él conversó todo lo que había pasado ahí, después dijo bueno, en esos tiempos que ha estado allá le ha dicho para que ustedes salgan al río más grandecito porque ellos vivían, ellos vivían en esteros pequeños del miedo que les ataque la gente. Entonces él le ha dicho tienen que salir a un estero para que las visitas sean por río, por el Yasuní. Y ya entonces ellos salieron a una parte que es en Dicaro que se llama. A esa orilla salieron ellos. Porque vivían en dos, Dicaro, Kawymeno así, en el centro vivían ellos, de ahí salen al Dicaro. Entonces ahí me dijo Monseñor que le acompañara para ir allá. Entonces para ver a ellos no sabían ese río adonde desembocaba. Entonces el padre José Miguel (Goldáraz) con otro compañero que vivía en Pompeya, ellos bajaron por ahí en ese río, por ese río para ver donde salimos. Es una balsita haciendo. Hicimos una balsita, bajaban ese, adonde te coja la noche dormía. Y así en una balsita bajaban río abajo. Entonces ya avisaron de que es un afluente del río Yasuní. Ya. Entonces por eso de la Misión mandó un bote para recogerlos a ellos, porque si no ¿cómo van a llegar? ¿En balsa cuándo? Y el bote se fue a recogerles ahí bien arriba, ahí les encontró y les trajo. Ya. En esa entonces no salían a la orilla todavía, entonces después ellos salieron ya, ellos comunicaron que ya estaban en la orilla. Ahí me dijo Monseñor que le acompañara, vamos. Nos fuimos en una canoa llevando víveres, así de todo mezclado, pilas, cartucho, de todo mezclado. Para cada familia un saco, un saco, un saco, un saco llevábamos para entregarles a ellos. Ahí estoy yendo primera vez adonde ellos para contactar con ellos. Ahí como no sabía el idioma de ellos, ni yo ni ellos, nada, quedaban viendo nada más como mudos estábamos. Entonces ahí ya esa tarde que llegamos ya quedamos a dormir ahí. Tenían una maloca tejida desde la tierra hasta arriba. Una puerta allá, otra puerta acá. Era la maloca como de veinte metros, algo así. Entonces al lado de la puerta estaban las lanzas ahí, un montón de lanzas, un montón de lanzas, de lado a lado. Cualquier cosa ya, cogían lanzas acá o cogían lanzas allá. Ellos eran bien precavidos ya. Entonces ya ahí nos dijeron que duerman en la tierra. En la tierra tenían un plástico ahí nos acomodamos. Ellos duermen en hamaca, dormían, en la hamaca colgaban. Una familia, otra familia, así tenían sus mantaquitas de carnesita ahumada para comer. Ellos comían a la hora que se recordaban. La mujer acá, el marido acá, dormían así y desnudos y la candela tiene que estar calentándole. Si recordaba la mujer atesaba, acordaba el marido atesaba para que le caliente, ahí dormían ellos. A veces les daba hambre cogían como estaba ya sequito la carne comían. Así vivían ellos. Y nos dieron un sitio para dormir ahí. Y bueno viendo que llegamos ahí seguía la alegría, de coger las cosas que regalamos, hicieron la buena llegada a nosotros. Se pusieron a bailar, danzar, cantando, todo, bailaron y no dejaron dormir toda la noche, qué va a dormir. Toda la noche, toda la noche amanecieron ahí, bailando en grupo, un grupo gritaba, un grupo gritaba. Y el obispo ahí con la grabadorita andaba, grabando junto con ellos. Y nosotros ahí, qué



vamos a dormir. Y a la madrugada nos vienen a dar una chicha, esa chicha era ya recién hecho, simple. Yo del miedo que de repente me maten, me tocó tomar. Tomé. Y al otro día ahí amanecemos ya. Y amanecemos con sueño, chuta ahora dijo Monseñor métanse a monte para que por ahí descansen. Que ni cómo descansar porque atrás estaban ellos como guardias, atrás de nosotros estaban. Ni cómo ir a dormir al monte. Chuta bueno. Ahí quedamos creo que, a la tarde bajamos ya. Teníamos más abajo, teníamos una choza, un ranchito hicimos. Allá nosotros bajamos a dormir. Ahí, ahí más o menos dormimos. Y bueno, de ahí me dijo Monseñor para ver si hacemos una canoa, llevamos también un motor ocho, un motor pequeño. Entonces ahí vamos a hacer, como yo sé hacer canoa, tumbamos con motosierra y hicimos ahí. Hay estaban, fueron acompañando por primera vez salió Anaento y Araba, estaban saliendo a Rocafuerte. Primera vez ellos salieron al pueblo, ellos no salían nunca. Bueno, hicimos la canoita y ahí si bajamos, río abajo. Hicimos en el Dicaro, hicimos la canoita, de ahí como queda le pusimos el espejo así para poner el motorcito. Yo bajé con ese motor ocho pequeño. En la otra canoa con motor cuarenta bajaban. Entonces Monseñor me dijo en donde le vamos a ubicar a éstos para que sea más cerca me dijo. Porque visitar allá era muy lejos, era como dos días a motor. Motor grande, dos días. Entonces le digo vamos a ubicar en el Garza porque de ahí es la mitad. Ahí llegamos a ubicarles a ellos. Le ubicamos, le dimos a hacer, le enseñé a hacer la casa kichwa, le enseñé a hacer canoa, sembrar plátano, yuca, tumbamos así una chacra. Y ahí ya salimos y ahí ya quedaron ellos. Ahí estaban la del Kai finado y del Araba. Dos comunas. Se dividieron porque el Kai era de otra familia y el Araba otra familia y se fueron allá a Dicaro. Allá mismo están. Allá se fueron donde está la carretera. En cambio la familia de Kai quedaron aquí. De ahí mucho ya ahora están civilizados muchos wao. Ellos pertenecen a este cantón, son parroquia ahora ya. Ahora están allá civilizados, ahora ni ya no parecen wao, ya bien vestidos todo ya. Modernos son ahora ya. Más todo los jóvenes está perdiéndose la cultura de ellos pero me gusta que el idioma no lo pierden. El idioma está ahí, entre ellos. Están dale y dale con el idioma. Pero las construcciones no hay. Ahora ya tienen casa de cemento, casa de zinc, todo. Y ya han perdido eso sí la cultura de antiguamente, la casa que tenían antes. Solamente el idioma lo mantienen hasta ahora. Así es. Antes que muera Monseñor, él ya les civilizó a toditos ellos ¿no? Todos, todos. Entonces él también quiso contactar con los Tagaeri pero ahí le falla al pobre, claro porque ellos tenían decían que sabían otro idioma. No hablaban como éstos. En cambio éste cómo se fue con el idioma de esos waorani de aquí, chuta, como no se llevan, con ellos no se llevan. Son enemigos, ahí le matan. Ahí fracasa el pobre.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Heriberto en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchara, 29.04.2019

Entonces nosotros viviendo aquí primer problema que nos hicieron es aquí son los del Ministerio del Ambiente. Ellos recién ingresaron acá y nos querían expropiar y defendimos nosotros toda esa lucha entre todas estas familias que nombré, Coquinche, Machoa, Tapuy, Grefa que estuvimos aquí. Y estos del Ministerio decían igual, hacían eso, luego de todo esto nos mentían y nos engañaban diciendo de que este territorio es de los waorani, y cuando salíamos a Quito decían no, este territorio es de kichwa decían a los waorani. Cosa que todo nos jugaban hasta cuando nos fuimos entre dos nacionalidades para decir la verdad de que de los kichwa es esta zona y de los waorani era hasta tal zona. Una vez que se puso de acuerdo entonces ya no nos podían mentir los del Ministerio del Ambiente y entonces ahora todos estos procesos que nos hacían la vida imposible los del Ministerio del Ambiente, cuando nosotros ya vivíamos mucho antes aquí ya. Entonces todo ilegal ellos decían los del Ministerio, cuando ellos recién se ponen en el año setenta y nueve para poder hacer ese el, lo que es la Caza y Pesca que era ese una institución que controlaba en Rocafuerte. Y diez años tarde comienzan a formar lo que es el INEFAN, entonces ahí es el ochenta y nueve. Entonces nosotros ya habitábamos aquí ya. Nos engañan los del Ministerio diciendo que hay que reformar un artículo que hay que es sobre del Parque. Entonces han dicho que ya y ya, y hasta el momento nunca han hecho los del Ministerio. Entonces eso nos engañan que no pueden hacer ese trámite, nosotros pedimos es qué requisitos nomás nosotros nos toca presentar. Entonces ellos no nos pasan eso. Entonces nos tienen ahí y ahí, siempre manejando ellos. Entonces no quieren que tengamos nosotros títulos de propiedad. Eso lo que es del Estado. Pero a la verdad ellos se sienten eso como si fueran los dueños de esta área, sino que nosotros somos las personas quienes hemos vivido aquí, tanto como los waorani y los kichwa. Lo que nosotros hasta hoy día decimos los de la comunidad, mientras que no nos dan el título, seguimos siendo nosotros los dueños mismo así ya. ¡Que deben de respetarnos! Y en esos tiempos en el setenta se creó ese lo que es la organización que era ese ONAE. Entonces nosotros como no, no queríamos ser todavía comuna, nosotros manteníamos todavía como éramos pequeños, entonces ya a la larga de años nosotros ya organizamos que es comuna, los mismos familiares de esta comunidad de Llanchara. Entonces nosotros pertenecemos es a la hoy en día que es la Federación, FICCKAE. Entonces ya ahora de los territorios ya si mismo nos tienen así engañados, de todo lo que del Ministerio, que mañana y pasado y nunca dicen lo que es la verdad. Entonces eso nos hace bastante problema en esta comunidad. Lo que esperamos es ahorita ese nuestro título de propiedad para ver que si es que se puede hacer, ya que nos entregaran los mismos del Estado y así mismo necesitamos es el apoyo de las instituciones, así tal como hay ONGs que también nos pueden apoyar para poder hacer este, nuestro título de propiedad.

El Estado ecuatoriano cuando ya estuvo ese, en el '70 ya un poco había. Pero ya en el '60 por ahí no había totalmente nada, nada. Cuando ya Tiputini ya, cuando vino la compañía. La compañía Shell entró ahí, abrieron la pista, ahí ya comenzó a entrar ya. Entraba por medio de avioneta los productos, todo eso. Era es para tanto como apoyaban a la gente civil todo eso ya salían. Pero de ahí no, no hubo es más. Las embarcaciones salió es en el '73 más o menos ya, en el correo que le decían. Las primeras embarcaciones '73. En el '80 hubo más movilizaciones cuando había esa una lancha que se llamaba Zulema, entonces eso llevaba aproximadamente casi como unas 120 personas. Entonces demoraba es un día completo, las doce horas hacía esa lancha hacia el Coca. Ahí mismo daban la comida, todo eso. Y esas son las primeras canoas que salían ese, de aquí la Susana que decían también. Había dos, una lancha, o sea así grande, y el otro era mediana, con motor de centro mismo. De allá arrancó las movilizaciones, desde mucho antes no hubo nada. Nada, solamente el correo. El correo hacía ese una vez al mes. Y hacía de aquí al Coca tres días, motores 30 en ese tiempo.

Hasta el '70 nosotros tampoco sufríamos es con las enfermedades así. En el '70 en adelante ya comenzó a llegar lo que es la gripe. Todas esas enfermedades llegaron acá. Nosotros no sufríamos. El paludismo igual, no existía aquí casi nada de enfermedades. Ahora sí. Claro que nos picaba zancudos, pero nada. Entonces cuando daba fiebre, la misma atención médica igual. Nadie se trasladaba es al hospital, nadie casi. Ya cuando vino es la empresa petrolera, ahí han sabido trasladarse al hospital. Pero de ahí no. Solamente en la casa se medicaba con lo que es de la naturaleza misma. Para la fiebre ¿qué tomaba? La verbena. Eso era ese, todo, para quitar la fiebre. El chuchuguazo, todo eso para el dolor del cuerpo, todo eso (...) Sí, seguimos utilizando todavía. Utilizamos ya muy de repente. Por eso es que ahora los que son recién criados, decimos es ahorita están ese solamente con la medicina occidental ustedes. Nosotros a lo natural hemos criado, no con la occidental. Nada de chequeo médico, nada, así hemos criado. Y cuando llega es eso por ejemplo ahora las instituciones que están dando el agua clorada, de todo eso, como que a nosotros nos está es dañando el agua clorada. Cosa que toda nuestras defensas se mueren, todo. Entonces para (des)parasitar por ejemplo se utilizaba ese el irón, la resina de irón. O el villaco que decía, eso como para desparasitar todo lo que es los parásitos. Entonces eso era lo natural que mataba. Pero esto de aquí, el cloro, en cambio más nos afecta más.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Andrés en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchama, 27.04.2019

### 3.3 Primero la escuela, luego la comunidad

Tres somos, tres padres de familias. Lizardo, mi marido y Mario. Es que de aquí sabíamos andar allá (Tiputini) a ver a los guaguas a la escuela, a dejar comida así. Pasaban donde mi hermana pasaban mis guaguas. Teníamos que ir a verles y regresar. Hacíamos dos días la subida de allá, del Napo a acá. Se salía de mañanita, a las seis o siete de la mañana se sale y acá se llegaba a la seis de la tarde. Un solo día, pero si es que salías tu a mediodía dormías por medio nomás allá, en las playitas y ahí llegaban acá ya. Ya después dijeron mejor saquemos una escolita dijeron ellos para hacernos comunidad. Y ahí dijimos mejor sacar una escuela ya para que se forme la comunidad. Ya ahí se empezó a hacer los trámites y buscar un profesor, hicieron una casita de paja para hacer una escuela. Ahí ya, ya fueron a buscar profesor ya. Al José Noteno que estaba aquí. Él vino primer profesor aquí en Llanchama.<sup>20</sup>

Con tres hijos que vivía ahí abajo que se llama Amaron Poza, nosotros vivíamos todos los años inundados de pura agua y para ahí traer víveres, plátano, yuca era bien al fondo. Para cruzar aquí era con canoa. Conversaba mi suegro que aquí había tierra, que los que sabían vivir antes de acá en Llanchama vivían más abajito, este era ya monte virgen. Comentaban, comentaban y ellos cuando yo trabajaba en la empresa habían venido a ver un puestito que está mi cuñado el Gilberto que está aquí arriba, había como un tramito. Le digo entonces vámonos porque solo hablar, hablar nunca lo vamos a hacer. Tuve que coger a mis tres hijos y a mi cuñada que es la mayor. Cogí mi canoita me vine. Vine aquí me posicioné. Mi suegro finado que en paz descansa fue a Rocafuerte a traer a sus hijos que estaban en la escuela en Rocafuerte. Entonces cuando ya tuve ocho días ellos ya llegaron. Yo vine aquí en el año 12 de julio del '78. Ahí comenzamos a armar la casa, a abrir los puestos de trabajos. De ahí yo más vivía con mi suegro. Dos familias vivíamos. Viví, viví aquí ya '78. '79, '80 cuando hubo la guerra del Paquisha, pasé aquí me llevaron a Tiputini gracias a Dios no hubo nada. Regresé entonces ya comenzamos a venir más familias. De mi suegro ya habían más hijos que con el tiempo ya iban creciendo, más ayllus. Entonces ya viendo que ahora mi compadre Mario llegó acá abajo a hacer una canoa. Vino ahí se posicionaron dos familias, con las otras tres ahí es cuando yo trabajaba en la compañía ya ellos habían ya comenzado a formar a hacer una recreación del centro educativo Llanchama. Yo llegué ya habían hecho la casa al otro ladito del río para el aula escolar pero era muy difícil todos los días cruzar los niños pequeños usted sabe que no son tan educados se mueven se podían caer al agua. Viendo que era difícil prestamos la casa de mi compadre Mario, él tenía una casa de 13x9, ahí educaba el primer profesor, el compañero José Noteno, el que está haciendo el proyecto de turismo. Él es el

---

<sup>20</sup> Isabel en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchama, 03.05.2019

profesor que fundó en aquel tiempo, por el '87 algo más o menos por ahí. En aquel tiempo éramos tres padres de familias, no más. Yo tenía tres, mi compañero Mario tenía seis y el otro allá mi compa Eusebio tenía cuatro. En ese aquel tiempo era muy fácil para hacer una recreación de centro educativo, era aceptable. Ahí logramos, él como conecedor, él viajó al distrito en aquel tiempo, viajó allá a presentar documentos, nos habían aceptados. Ya de ahí comenzamos a formar la escuelita esa de madera en ese tiempo del señor alcalde que era Nelson Castillo. Ya ahí ya comenzamos a forzar un poquito más para adelante, caminar adelante y nosotros tres o cuatro padres éramos bienvenidos, cualquier trabajo teníamos suficiente fondo económico para la escuelita. Gracias a Dios hemos conseguido colegio presencial hasta el décimo. Eso es la que nosotros hemos avanzado y ahí luego ya el mismo compañero Mario pensó en hacer una comuna, un centro kichwa Llanchama. No habíamos mayor número para hacer una comuna. Teníamos que tener cincuenta socios para hacer una comuna, solamente éramos veinte. No podíamos, era muy difícil. De esa pequeñez, el compañero ha dado su grano de arena para que se progrese un poquito más adelante. De los que éramos treinta, cuarenta ahorita estamos doscientos y pico más. Pero ahorita ya es una organización bastante avanzada, bastante grande. A él algún día él ha de fallecer ojalá reconozcamos las sugerencias del compañero. Por eso le digo muchas veces yo en las reuniones miren compañeros si nos hubiéramos organizado, si no hubiera organizado el compañero Mario, el Estado nos hubiera desalojado. No es fácil dentro de un Parque que personas que no seamos organizadas pudiéramos vivir. Así digan miles cosas que por mí, por mí yo viví más antes, una o dos familias o tres no podemos hacer nada porque ley es ley. Claro que si nos organizamos por eso nos respetaron, si no hubiésemos organizado no nos hubiesen dado ese espacio, no viviéramos, no existiera, no sé por dónde estuviéramos ¿ya? Pero gracias a Dios el Estado puso parte de su lado reconociendo que somos unas personas que sabemos vivir aquí. Y por otro lado le han dicho a las autoridades cuando vinieron a aquí a dar unas propuestas del Estado diciendo que con qué razón, cómo así vivíamos aquí. Ahí dimos, dieron las historias de mi suegro finado que vivían más acá arriba, vivieron como cincuenta familias. De esas familias tuvieron que salir por la educación. Como digo no vivían organizados pero vivían en su lugar, de puesto, de lugar en lugar.<sup>21</sup>

Ya era socio de Boca de Tiputini, siete años que pasaba allá entonces que mi papá finado, mi mamá finada, mi abuela vivían acá, yo era fuera de la familia, pasaba allá en Boca de Tiputini. Y entonces que después como ellos no eran socios y eran independientes vivían. Entonces que me daba pena, entonces que podían perderse la tierra, entonces yo ya me salí de la comuna de Boca de Tiputini, entonces ahí me vine yo en el año 1986 para acá. De ahí pasé como tres, seis

---

<sup>21</sup> Lizardo en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchama, 10.05.2019

meses y entonces que de ahí le digo a mi papi finado, a mi mami le digo, mis hermanos ¿por qué no podemos unirnos? Le di para hacer una recreación de la escuela, primer paso. Entonces que ellos me aceptaron, me dijeron que bueno entonces si es así organicemos. Entonces que buscamos un dirigente para que sea presidente del comité de padre de familia, entonces como ellos no sabían me pusieron a mí mismo. Comenzamos casi con doce alumnos. Eran míos como seis. De tres padres de familias hicimos funcionar una escuela. Yo, el Lizardo, el Eusebio de aquí arribita ese es mi tío. Esos tres primeros que paramos. Entonces ahí ya poco por poco, niños también iban creciendo algunos y entonces ya. Claro que esos tres familias teníamos hijos. De ahí era y mis hermanos eran jóvenes todavía, no tenían pareja. Después ya consiguieron sus señoras y entonces ahí ya. Ahí pasamos como dos, tres meses, entonces ya les digo otro paso más quieren tener le digo ¿por qué no hacemos una comuna? También me aceptaron ellos. Entonces que de ahí nos pusimos de acuerdo y me salí comisión a Tena. Me pusieron dos cargos. Era yo mismo comité presidente de la comuna, yo mismo, dos cargos yo he trabajado, tanto de la escuela y de la comunidad. Entonces que una sola esa comisión hice de dos. Y me aceptaron. Entonces me dijeron que bueno y más que todo era un pariente mío había estado ahí me dice que bueno te voy a ayudar pariente me dice. Entonces nos aceptó bien y ahí me vine y le digo a mis compañeros ya nos aceptaron le digo. Y entonces vinieron a ver y ya comenzamos a seguir. Entonces que de ahí faltaba todavía el profesor. Claro que ya ahí era dijeron que van a enviar de Tena. Entonces que no ha habido. Y ahí vino comisión el Mariano Jipa, él era supervisor. Y entonces dice que no, mejor que don Mario busque por aquí mismo algún bachiller. Entonces ahí nos fuimos en busca de José Noteno. Él vino a fundar aquí. Entonces de ahí él puso a trabajar en el año 1988. Entonces que de ahí organizamos, nos fuimos pero que bien todo alegre, de ahí le digo compañeros hagamos linderos. Entonces que claro me aceptaron compañeros. Nos fuimos de ahí en Boca de Tiputini tienen cortado, entonces que nos fuimos a poner de acuerdo entonces dijeron que mejor hagamos una sola línea ya, y esa es de la Bocana y es de Llanchama. Entonces que cortamos al fondo. De ahí con la comuna de Sinchi-Chicta también pusimos acuerdo entonces que bueno, de ahí nos fuimos llevando nosotros al fondo. Y así hicimos el acuerdo.<sup>22</sup>

### **3.4 Los “compañeros” waorani de Kawymeno**

Cuando ellos vinieron la primera vez aquí hablaban en el idioma de ellos. Nosotros que vamos a entender, nada. Ya hasta estar con miedo, vinieron todos con lanzas, amarrados las plumas por aquí, con pantalonetas nomás, sin camisa, sin nada, pero con la lanza. Todos los hombres reunidos ahí para conversar sobre la tierra. Diciendo que era la tierra ésta es de ellos, que

---

<sup>22</sup> Mario en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchama, 09.05.2019

vivían los abuelos de ellos aquí, en esta parte de Llanchama. Por eso era territorio de ellos éste de aquí, que eran de los abuelos. Y dijeron que era mentira, que esa vez no vivía nadie de waorani aquí. Ustedes vinieron después porque el padre Alejandro Labaka les trajo dice. Como vividor que él sabe esa historia (en referencia a Eusebio), él habló esa vez. Y ellos decían en idioma de ellos, que gritaban, picaban la lanza en el piso: tin tin tin tin tin. Picaban ellos ahí. Otros que menos no entraban también adentro, el resto estaban afuera, el resto adentro. Como cuatro veces, creo, han venido aquí por el conversar sobre la tierra. El Kai (líder waorani) dijo ya basta, ahí nomás dice ya, no pelear más como perros dice, como huanganas dice. Mejor vivir dice, juntos, así como hermanos dice. Ahí ya ellos aceptaron ya. Por eso ahora ya no hacen nada.<sup>23</sup>

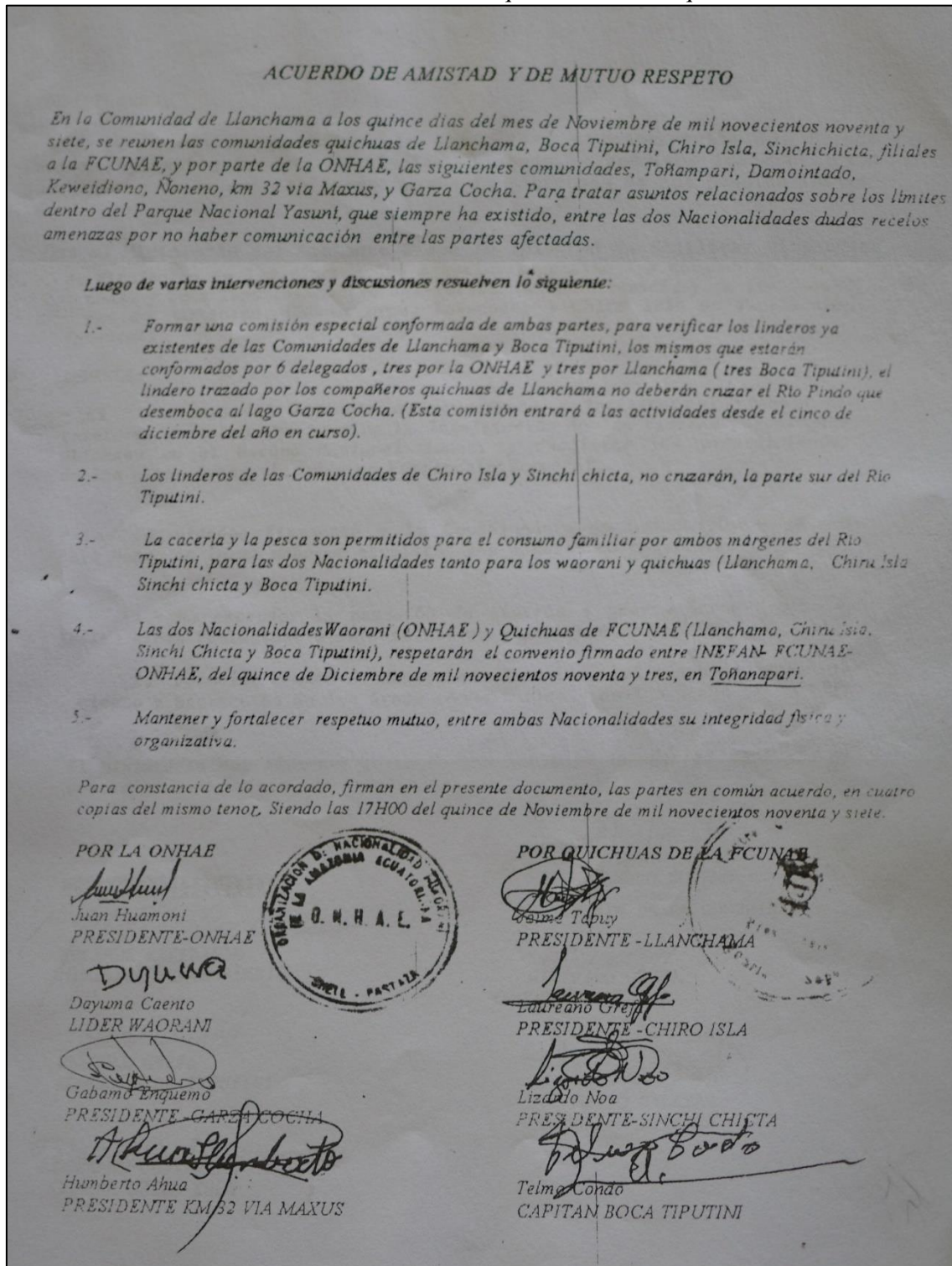
Vinieron los wao, tanto Kawymeno, Dicaro, todas esas organizaciones en la cual Dayuma nos apoyó bastante y Kai que en paz descansa, en la cual tuvimos reuniones, tuvimos como cuatro, cinco reuniones con ellos. La primera reunión era muy delicado, vinieron con lanzas. Bueno pero nosotros éramos más astutos digamos, no tan astutos pero normales ¿no? Le apaciguamos, le apaciguamos hasta que ya nos hicimos amigos. Hicimos otra reunión tuvimos con los de Kawymeno en la cual Kai ya dijo, se cansó, tipo de estas horas, hasta cuándo vamos a mezquinar tierra como perros aquí discutiendo entre hermanos, entonces dijo vamos a ceder. Ya entonces y cómo dice Dayuma aceptó que solo este margen nosotros podíamos poder hasta el fondo porque al otro lado ya no era de nosotros, era de otras comunas. Solo por este aceptado ¿ya? Y así pasó. Ahorita ya no digo que somos ni enemigos ni no sé ¿no? Pero somos amigos, entonces le agradezco a este Kai pero que eran tan rebelde que la antigua edad de ellos eran bastante muy criminalistas (pueblo guerrero) pero digo nuestra propuesta, nuestro sentimiento les apaciguo a ellos ¿no? Para poder ser gente como gente nativa entonces por eso tenemos esas tierras.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Isabel en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchama, 03.05.2019

<sup>24</sup> Lizardo en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchama, 10.05.2019

Figura 3.4.1. Acuerdo de amistad y de mutuo respeto entre las comunidades kichwa y waorani cuyo territorio se encuentra dentro de los límites que declara en Parque Nacional Yasuní.



Fuente: Documento del Centro Kichwa Llanchama, Río Tiputini (mayo 2019).

Desde el '80 tuvimos los primeros contactos, fue de aquí el Lizardo en ese tiempo con los del Ministerio. Entonces ese primer contacto se les negó. Entonces segundo contacto salió Heriberto, mi persona, Nereida y Euclides Machoa. Salimos ya para invitarles acá para poder

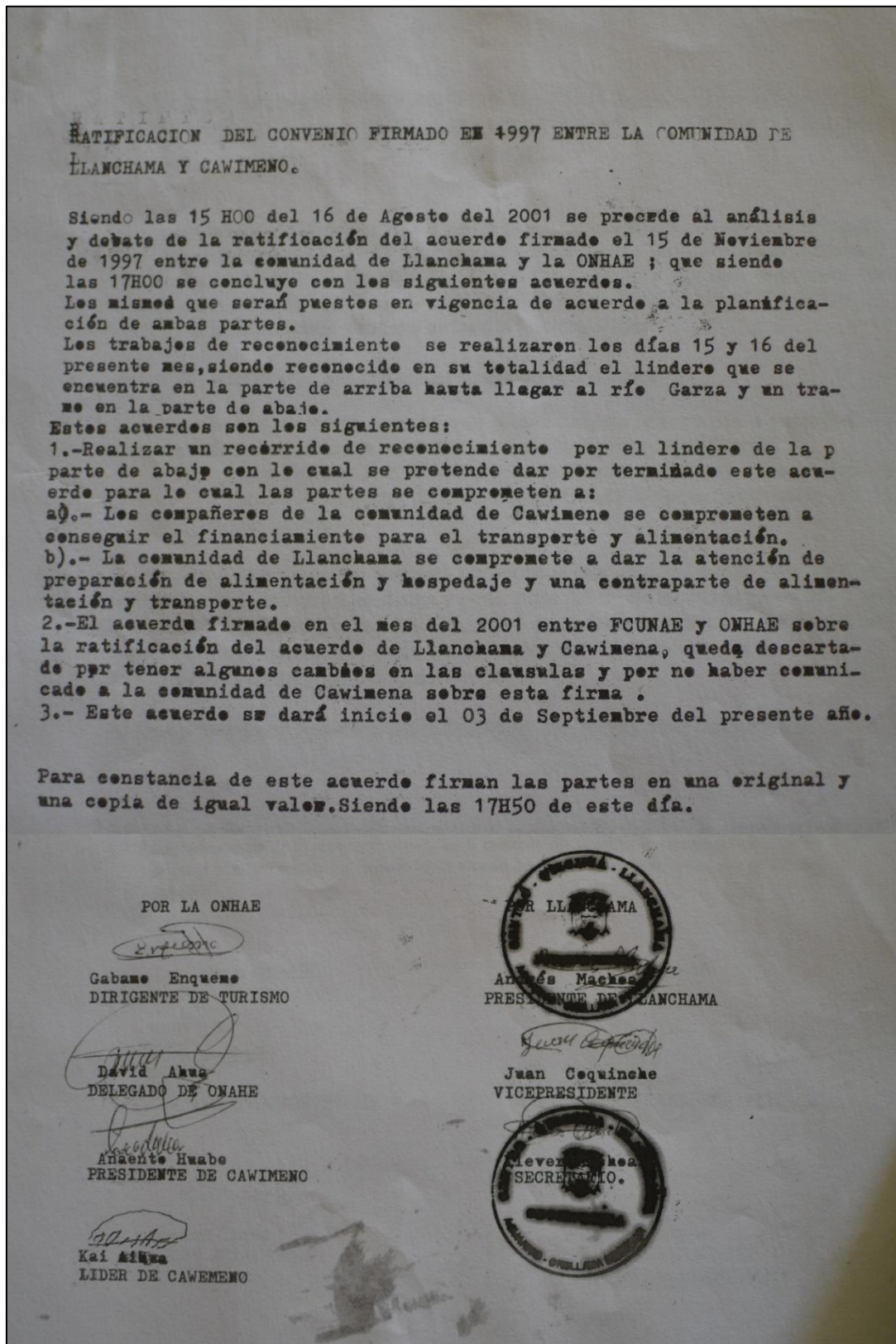


negociar aquí en nuestra comunidad. Entonces llegamos nosotros a Kawymeno, que hoy en día le dicen Kawymeno, solamente había tres casitas construidas por Heriberto. Llegamos ahí, bueno, nos recibieron, de todo eso en la noche no entendíamos nada nosotros. Decían que no querían y decían tapa tapa. No entendíamos que era tapa. Entonces ha sido que no queremos y ustedes si no hacen caso nos metían lanza. Lanza decían tapa. Entonces ya invitamos acá. Aquí ya conversamos con el Kai y todo eso reunidos con los que era esa Dayuma, tanto como este Tiviagua y Kai y los jóvenes que estuvieron resguardando a las autoridades de ellos. Nosotros estuvimos con mano limpia. Cada wao vino es que con cinco lanzas que estaban alrededor de la casa. Entonces ahí negociamos y nos pusimos de acuerdo con ellos y respetar lo que era. Entonces ya así hasta hoy en día, ya no tratamos es como wao a ellos, solamente nombramos a los compañeros de Kawymeno y nosotros los de Llanchama. Pero ya no como discriminar diciendo es wao, sino que los compañeros de Kawymeno. Entonces así le llamamos a ellos también, por comunidad (...) En el '95 hemos tenido estos pequeños problemas. Cuando en el setenta, cuando bajaron ese a los waorani de Ahuemuro, el compañero Heriberto posicionó a la altura de la bocana de Garza Cocha, eso nos afectaba después de que nosotros ya tengamos hechos los varaderos ancestrales que había, entonces ellos dijeron que es de ellos cuando ya le bajaron dijeron que era de ellos. Pero de todo eso hemos arreglado lo que es, tenemos convenio, igual los documentos que están y los acuerdos hemos estado respetando tanto como ellos y nosotros. Eso es de los waorani y nosotros no tenemos nada de problema, lo que es entre waorani y tanto como los kichwa de Llanchama. Para poder tener esa amistad nosotros hemos puesto de acuerdo que respetemos como kichwa y como wao ellos. Entonces esos acuerdos es con una condición de mantener nuestras reservas, o sea cuidar nuestras reservas. Porque si nosotros no cuidamos, nadie nos va a andar cuidando. Esos son los acuerdos que hemos hecho. La única comunidad más que todo, no sé si ya por la amistad de ellos que nos autorizaron, tanto como Tiviagua, como Kai, las autoridades máximas que eran, y como organizador de la NAWE era la señora Dayuma, también nos felicitó de haber tenido esos acuerdos, y se firmó esos acuerdos. Y respetar mutuamente, donde que ellos nos invitan y a nosotros también nos toca trasladar a los sectores de ellos. Entonces esos acuerdos, no hemos quebrado. Seguimos todavía manteniendo esos acuerdos.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Andrés en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchama, 27.04.2019

Figura 3.4.2. Ratificación del Convenio de 1997 entre Llanchama y Cawimeno, firmado en 2001.



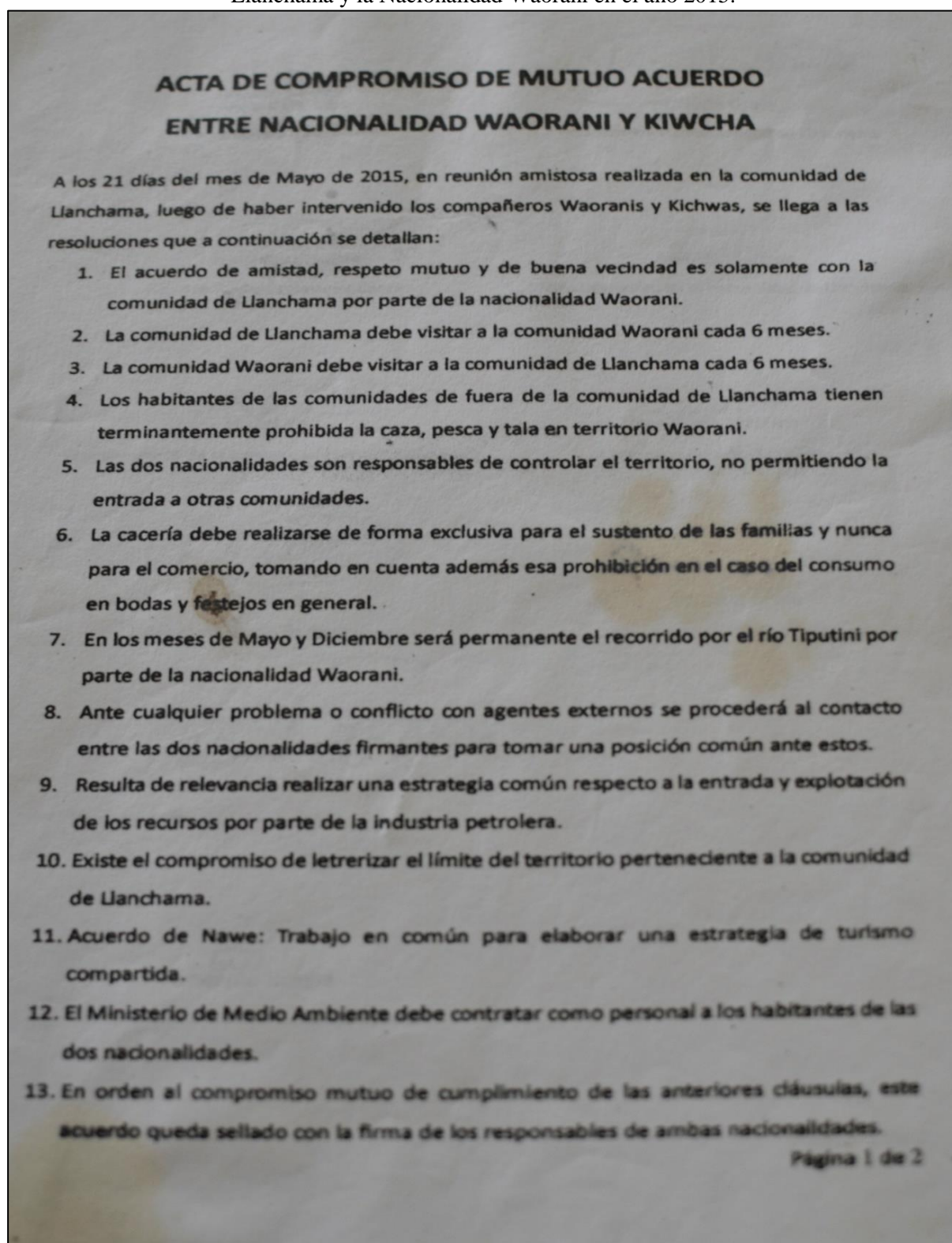
Fuente: Documento del Centro Kichwa Llanchama, Río Tiputini (mayo 2019).

Claro yo estaba aquí. Vinieron ellos con lanzas. Era la Dayuma, todo ese grupo de wao para una reunión, para arreglar sobre el territorio. Como aquí en la comunidad de Llanchama no conocían estas cosas, me echaban la culpa a mí porque yo les he traído acá. Bueno entonces yo ahí le dije. Primero ahí iban hablando ellos, diciendo que no vamos a ceder esa tierra, que es nuestra, no sé qué, que ha habido rastrojo de nuestros abuelos, que tenemos rastrojos, todo chacra todo. Pero eso era mentira. Pero yo escuchaba nomás. Escucha, escucha, escucha. Y los compañeros de aquí, no sabían nada. Palabra que si esos solos están les quitan la tierra, no les cedían nada. Hay una mujer de Gabamo, Upe, esa mujer chillaba. En esos tiempos que yo andaba en dónde estaría, recién nacida, no sé, ni le conocíamos. Gabamo también era pequeñito. Entonces esa mujer chillaba, que no, que no quería ceder, que esto es nuestro, que sus abuelos, tenemos rastrojos, no sé qué. Yo escuchaba. Bueno, acababan de hablar. Perdón le digo, voy a hablar. Ahí estaba el finado, el Kai, él era el jefe. El jefe, yo también jefe dijo (ríe). Ambos jefes. Bueno le digo, ustedes vinieron por mí le dije. Esta comunidad estaba mucho más antes. Por mí vinieron digo. Yo cuando yo era joven caminaba por ese río, adentro, antes que ustedes vengan andaba por dentro arriba cortando madera dije, a punta de hacha, cortando trozos de cedro grande. De ahí sacábamos digo, amarrando fila, amarrando así en columna, los troncos sacaba por la quebrada. Ustedes no habían nada, ni un rastrojo no ha sabido haber ahí. Yo soy el mayor le dije que ustedes, yo conozco digo. Ni un wao por ahí había. Nosotros andábamos por ahí. Cosa con la que eso, nada dijeron. Yo conozco todo, yo les vine a dejar aquí le dije, en Garza Cocha que viven ustedes. Yo tengo la culpa. Así que éste (territorio) que están ustedes mezquinando es de nosotros, éste ya estaba, es nuestro. Cosa que no dijo nada esa mujer que estaba chillando, calladita quedó. Entonces se dijo que mejor hagamos el mutuo acuerdo. Un documento escrito, eso hicieron rapidito, firmado por ellos con la Dayuma que ahora ya es finada también. Hicieron un documento escrito con eso ya quedamos de acuerdo y ahora nos llevamos bien con ellos. Y ahora por eso que ahora finado Kai ha dejado a los hijos que entreguen más tierra, más arriba del pozo que está aquí, que entreguen esa tierra a Llanchama porque somos hermanos. En eso estamos, eso queremos ya cuando saber todo para invitarles acá, conversar con ellos, que quieren dar más tierra a nosotros. Que es como decir que el Kai ha dejado como ese mensaje, un recuerdo ¿no? Lo que él ha pronunciado en la palabra de él, que entregue la tierra a Llanchama. Entonces en eso estamos. Entonces yo hablando eso solucionamos eso, sino le quitaban aquí. Yo les salvo.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Heriberto en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchama, 29.04.2019

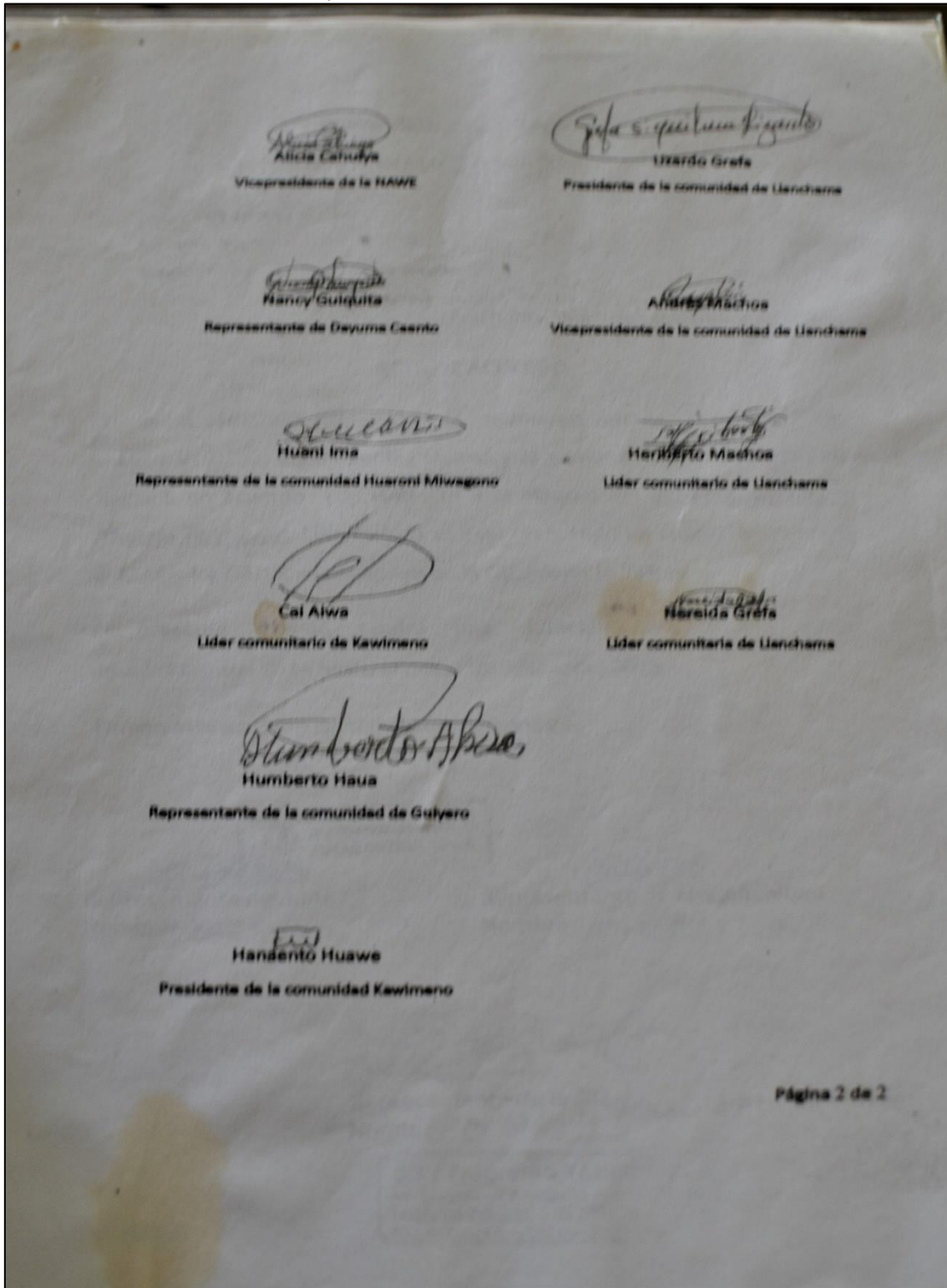
Figura 3.4.3. Acta de Compromiso de Mutuo Acuerdo entre Llanchama y la Nacionalidad Waorani en el año 2015.



Fuente: Documento del Centro Kichwa Llanchama, Río Tiputini (mayo 2019).



Figura 3.4.4. Firmantes del Acta de Compromiso de Mutuo Acuerdo entre Llanchama y la Nacionalidad Waorani en el año 2015.



Fuente: Documento del Centro Kichwa Llanchama, Río Tiputini (mayo 2019).

### 3.5 ¿Y ahora qué? Entre el petróleo y el turismo comunitario

Y ahora luego de pasar de todos estos problemas que teníamos con el Ministerio del Ambiente tanto como con los waorani, teníamos otro problema que era ese con la empresa petrolera. Igual nos vino ese a dividirnos la comunidad de Llanchama. Tanto como en negociar y además a explotar a la pobre gente aquí. Nos vinieron a ofrecer 0.2 centavos a las personas que estuvieron ahí con el presidente de la comuna y se dejaron convencer y negociaron con 0.2 centavos el metro. Entonces a nosotros, lo que nosotros queremos es por lo mínimo un centavo. Eso queríamos nosotros ya, pero a la final perdimos todo eso y a la larga ellos se arrepintieron diciendo que haber negociado rápido. Entonces estos problemas todavía nos afectan. Las empresas petroleras ahora están por ejemplo, nos afectaría es entre comunidades y los compañeros de Boca de Tiputini ya no tienen donde mismo hacer la caza y pesca y están ingresando a otras comunidades a hacer cacería. Entonces eso le digo, es la historia que está pasando acá. Y las empresas petroleras igual cuando publican dicen de que están ellos apoyando a las personas de estas comunidades que de la pobreza todo ya han salido, pero es mentira, no hay fuentes de trabajo y más del 80% es de afuera y el 20% es de la zona que han cogido. Entonces nos engañan diciendo que debe que ser una persona que sea ya escogida que vienen es que tengan la fuerza de trabajo y con esos problemas nosotros seguimos. Y seguiremos manteniendo hasta nosotros también conseguir lo que es el turismo. Entonces en el turismo estamos igual buscando de donde que nos financiemos para poder nosotros tener siempre ese la conservación de nuestro territorio, si así nos puede apoyar el Estado o algún ONG aquí. Eso es en honor a la verdad que les puedo decir a ustedes.<sup>27</sup>

Antes de que ingrese la petrolera en el año 2013 había un pequeño grupo que en el año 2007 que estuvieron queriendo dar un pequeño emprendimiento sobre turismo. Lastimosamente no se dio seguimiento a esto, no se terminó de concluir el proyecto de buena manera entonces por eso como que quedó a medio hacer. Pero sin embargo poco a poco continuó y a raíz de esto ya en el año 2013 que usted me pregunta entonces vino la petrolera a trabajar acá a nuestra comunidad a hacer la sísmica 3D. Entonces resulta que nosotros las cosas al principio lo queríamos hacer con calma, despacio, analizándolo bien, con detalles para no salir perjudicados. Pero sin embargo la petrolera como ustedes saben la empresa siempre es astuta, trató de dividirnos en dos grupos y nosotros resistíamos, tratábamos de resistir para hacer una cosa bien hecha, un trabajo bien hecho pero el otro grupo por la necesidad de querer adquirir los bienes que la empresa quería entregar entonces lo hicieron de una manera acelerada, apurada, entonces por eso las cosas no se les hizo bien. Trató de comprar la conciencia aquí a

---

<sup>27</sup> Andrés en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchama, 27.04.2019

la gente y usted sabe que el factor económico, la parte económica es bien un poco delicado, entonces ellos trabajaron más en esto, trataron de realizar los cheques y entregarlos directamente al presidente de la comunidad en ese tiempo. Entonces ellos eran la mayoría el 60% estaba a favor de la empresa y un 40% estábamos en contra. Estábamos a favor nosotros de lo que es todo el trabajo de turismo. Pero bueno sin embargo ellos hicieron lo que quisieron y nosotros nos quedamos como al margen. Tratamos de luchar, de impedir, incluso trabajábamos un poco con los Yasunidos para ver si ellos de esta manera nos asesoraban. Si nos asesoraron, nos dijeron que no, que no, no permitan y nos dijeron que nos podían dar una manito para hacer una denuncia a la Corte Internacional. Bueno eso pretendíamos nosotros pero la empresa fue más astuta, lanzó directamente el dinero ante la asamblea y tuvimos en una reunión y eso lo que pasó en una asamblea presentaron el cheque y entonces eso fue la debilidad de la comunidad. Entonces lo que tuvieron esa debilidad fácilmente se apoyaron del grupo contrario. Entonces eso fue lo que nos pasó y por eso nos quedamos más débiles y por eso ellos tuvieron la de ganar. Eso fue lo que pasó acá en realidad en nuestra comunidad (...) Nosotros estamos ubicados justamente en medio de los bloques, es decir el 50% casi es del 31 e igual el resto es del 43. Entonces ese trabajo lo hicieron en el bloque 31. Y bueno ahora está pendiente el 43 aunque nos dicen que quieren nuevamente empezar a trabajar acá, nuevamente en el 43. Pero en realidad, bueno ahora nos hemos ya unidos, hemos cogido experiencia, hicieron lo que quisieron ellos, nos dieron una cantidad de dinero, bueno tal vez no se mal utilizó pero usted sabe que el dinero es frágil cuando no se le da un buen manejo así, se compra a veces cosas innecesarias y se va de las manos. Nos dimos cuenta y ya estuvimos sin dinero. La gente de aquí de la comunidad empezó a trabajar, al principio si nos ofrecieron el oro y el moro, nos dijeron que vengan a trabajar, armen carpetas y bueno adentro. Y no fue así, el ofrecimiento fue en vano. Nos ofrecieron si, nos pidieron una lista de todas las personas que queríamos trabajar pero sin embargo no se cumplió. Todo fue un engaño, fue una mentira. En realidad llamaron gente de afuera, gente de mano calificada usted sabe que nosotros de acá no somos gente preparada, entonces buscaron gente de afuera y no nos dieron prioridad a nosotros. Claro de pronto cogieron unas tres, cuatro, cinco personas para que ejerzan su trabajo pero trabajos así cortos, de dos tres meses, cinco meses, medio año, a lo mucho un año así. Y en ese sentido hemos sido engañados. Por eso le digo que hemos cogido experiencia y todos nos hemos dado cuenta, no solo ellos sino que todos en si la comunidad porque ahora estamos unidos ya por lo que ya nos ha pasado entonces hemos optado ahora ya por más bien dar nuevamente ese emprendimiento en turismo. Estamos trabajando en esto y queremos trabajar ya más al 100% en turismo y ya no queremos trabajar con la petrolera porque ya sabemos lo que con lo que ya nos pasó es suficiente. Entonces ustedes saben muy bien, no hay necesidad de explicarlo, que la petrolera solo viene por un momento pero un trabajo de un proyecto turístico es para larga vida mientras existamos acá (...) La idea es mantener una

buena relación con el Ministerio del Ambiente, esperemos que no nos pongan trabas, nosotros si en realidad queremos dialogar, nosotros estamos haciendo una lucha por cuidar el medio ambiente, por el bienestar de nuestros hijos, de las futuras generaciones porque la empresa solamente nos viene a contaminar, a cambiar de ideas, a aprender cosas de afuera. Si en realidad el turismo también pero en realidad el turismo nos ayuda a mantenernos como somos y no como la empresa que más bien las ideas nos llevan por otros sentidos. Entonces eso no quisiéramos y más bien mantener nuestra cultura, estar como estamos, cuidar el medio para que nuestros hijos igual quizás de pronto en unos veinte, treinta, cuarenta años ellos puedan conocer lo que nosotros estamos conociendo aquí, las especies, los animales, bueno hay tantas especies acá. Porque si no hacemos eso nuestros hijos en cuarenta años o cincuenta años ya ellos no van a conocer, por ejemplo un tapir, una huangana. Entonces nosotros con esto queremos ayudar a conservar el entorno natural mismo ya todo lo que nos rodea. Ese es nuestro objetivo porque de lo contrario pues nosotros no tendría sentido de ser estar que no trabajar en esto. Ese es el propósito de nosotros Nosotros si estamos motivándonos de parte a parte para nosotros no desmayar en esto sino que más bien nosotros ya poner esa idea central para trabajar en eso, más no meternos la idea de la petrolera. Aunque si yo sé que nos van a venir momentos difíciles, momentos duros, de pronto quizás no sé no, no sabemos así lo que nos vaya a pasar pero lo que sí tengo conocimiento de que nos va a venir duro por lo que usted sabe que el Ministerio del Ambiente es del Estado y la empresa también es del Estado, entonces ellos por querer sacar las cosas que están dentro de la tierra van a tratar de venir a hacer lo imposible a nosotros, entonces esa es la lucha más dura que nos viene a nosotros y pues nosotros si ya nos vemos que nos están venciendo pues entonces ahí si tendremos que acudir a la Corte Internacional para ver si de esa manera pues nos pueden ayudar porque solos, solos es bastante duro. Tratar de estar unidos porque si ya nos dividen ahí somos presa fácil. Eso es lo más importante acá, la unidad entre todos (...) Yo si he estado pensando de que la única manera como para no dividirnos sería el diálogo. Dialogándonos y tratando de incluir al proyecto a la misma gente de aquí de la comunidad, dar prioridad a la gente de la comunidad, es así dictando talleres, pidiendo talleres a la misma gente para que se prepare y ejerzan unos cargos buenos y sobretodo que se trabaje con mucha responsabilidad, inculcar aquí a la misma gente de que es un trabajo responsable, no es un trabajo común y corriente como lo decimos, es un trabajo muy responsable y usted sabe que todo depende de eso. Si no hay responsabilidad se puede ir abajo esto, todo depende de eso y eso no, sobretodo dar prioridad a la juventud, a la gente que está creciendo, a los niños, motivarles sobre este tema para que ellos también ya vayan haciendo con esa idea porque el futuro está en los jóvenes, en los niños porque ya más tarde van a ser jóvenes, adultos, entonces ellos van a ser la fuerza para que no desde ahora no estén motivados sino que ya crezcan con esa idea (...) Minto se llama el pozo. Ese pozo en realidad está como una bomba de tiempo, claro que no está justamente en nuestro



territorio pero está muy cerquita, a un kilómetro exagerando y de la orilla del río está a tres kilómetros. Eso nos preocupa y sabemos que en cualquier momento eso lo van a querer explotar. Entonces esa es también una lucha grande para nosotros que nos espera porque si nosotros ya empezamos a trabajar con el turismo la idea es no sacarlo, tratar de impedirlo al máximo. Esperemos que todos estemos unidos, que no nos desunamos. Y si de pronto una manzana podrida por ahí puede ser una debilidad y puede dividir a otras personas, entonces esa no es la idea. Entonces siempre queremos estar unidos para tratar de dejarlo ahí si es posible bajo tierra aunque sabemos que es un pozo no tan activo, o sea que no tienen mucha producción, de pronto pueda que no lo saquen. Y si no lo sacan pues para nosotros sería magnífico, mucho mejor, para que de esa manera un poquito no tratar de que esto nos venga a malograr el trabajo que queremos hacer. Entonces esperemos que esto no se dé y nosotros pues poder trabajar así de una forma sana, limpia, sin contaminación porque eso es lo que espera la gente de afuera, venir a disfrutar, pasar sus vacaciones en un área libre y sana de contaminación.<sup>28</sup>

### **3.6 Nota final sobre el capítulo**

Los *runa*, lejos de identificarse como subalternos o dominados, se muestran y se perciben a sí mismos como negociadores, “civilizados” y fabricantes de alianzas que deben establecer convenios y tratados con las demás alteridades humanas. Los kichwa de Llanchama se caracterizan por una ontología relacional, donde ellos incorporan de sus relaciones elementos de los otros pueblos con quienes conviven. En sus narrativas podemos leer que en los tiempos de quiebre cosmológico que significó la industria del caucho en la región, ellos se las ingeniaron y emplearon técnicas para escapar de las haciendas y de la tutela del patrón. Luego aprenden a relacionarse con los Waorani más allá de la dicotomía *runa/salvaje*, con quienes contactan por medio las primeras exploraciones petroleras y en el trabajo de la Misión Capuchina. De su contacto más frecuente con el Estado y la sociedad civil no-indígena, los *runa* incorporan las formas institucionales de la escuela, creando una en su territorio, y pasan de una organización de clanes a una de organización de comuna/comunidad. Más tarde tejen acuerdos con los Waorani de Kawymeno, con quienes negocian pacíficamente, pactando un acuerdo de cohabitación en el mismo territorio, basadas en principios de buena vecindad y apoyo mutuo. Actualmente, de sus relaciones contemporáneas con el Estado, aun conviviendo con el mercado capitalista, primero son seducidos por las petroleras y luego construyen el discurso del turismo comunitario. En consecuencia, observamos que estas alteridades que

---

<sup>28</sup> René en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchama, 08.05.2019

irrumper inesperadamente en la vida cotidiana de los *runa*, en su historia más reciente (patrones, misioneros capuchinos, waorani, petroleros, turistas) no son aniquiladas ni bloqueadas, más bien son “pacificadas” a través de una fabricación de alianzas. Esto a la larga, les ha posibilitado seguir habitando la Amazonia como pueblo más allá de los siglos de contacto. De modo que el habitar para los *Llanhama runa* implica un “saber estar” en esta selva percibida y concebida como territorio, que en su especificidad se manifiesta en el establecimiento de pactos y acuerdos con aquellos humanos no-*runa* con quienes han establecido relaciones durante los siglos XX y XXI.

## Capítulo 4

### La selva viviente

En las cosmologías indígenas de la Amazonia, tanto humanos como no-humanos disponen de un punto de vista y de unos modos de relacionamiento específicos a través de los cuales observan, simbolizan y transforman los territorios que habitan, estableciendo vínculos y afinidades entre las distintas presencias. Considerando esta apertura ontológica y las distintas etnografías que se han desarrollado en la región amazónica ya sea con enfoques animistas y/o perspectivistas, estos se pueden agrupar en tres grandes campos de estudio según sean las relaciones de alteridad: con animales y seres espirituales (Viveiros de Castro 1996; 2004; 2010; Stolze Lima 1996; Descola 2004; 2012); con elementos del paisaje como bosques, ríos, montañas, cascadas, lagunas (Surrallés 2004; Rival 2004; Kohn 2013; Boasso 2017); y un tercer grupo referido a objetos, cosas y artefactos.<sup>29</sup> En todas éstas, quien percibe y conoce es la “persona”, condición que comparten seres humanos, animales, plantas, elementos del paisajes, objetos y artefactos. Se sitúa al “sujeto perceptivo en el centro de la reflexión antropológica, como paso ineluctable para comprender las teorías locales de la persona, de lo social y del cosmos” (Surrallés 2002, 63). Según estas teorías de “personidad”, la selva en sí misma puede ser comprendida, sentida y vivida como un ser más con quienes los demás seres deben establecer relaciones para poder habitarla.

A partir de tres relatos de distintos *runa* que ocurrieron en el pasado donde narran sus encuentros con seres espirituales-animales y con la selva como entidad viviente, propongo en este capítulo un análisis de sus narrativas sobre las formas en que ellos simbolizan y materializan sus relaciones con la alteridad no-humana. El primer relato corresponde al matrimonio kichwa de Heriberto y Brígida, donde él se refiere a algunos seres espirituales de la selva y ella a su encuentro que tuvo con el Yaku Runa a orillas de río Napo, espíritu que habita en los cuerpos de agua y con capacidad de metamorfosis y de comunicarse a través de los sueños. El segundo relato es de Cristian, quien pasó dos noches y tres días en el monte al perderse mientras se encontraba de cacería. Luego de guiarse con sus conocimientos en el

---

<sup>29</sup> El libro editado por Fernando Santos Granero (2012, 16), *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y personidad* es una referencia de los estudios amazónicos sobre las relaciones que se establecen con la alteridad entre distintos pueblos de la región con objetos y artefactos, enfatizando en aquellas “concepciones amazónicas sobre la vida subjetiva, social e histórica de las cosas”. En él se presentan diez trabajos sobre pueblos pertenecientes a siete familias lingüísticas diferentes de la región que desde un enfoque transdisciplinar entre lingüística, etnografía e historia han abordado las “múltiples formas que tiene un objeto de ser en los mundos vividos de los indígenas amazónicos”.

interior de la selva vuelve a la comunidad, sin embargo por la noche no puede dormir. Observa y escucha animales dentro de su casa. En ambos casos, Brígida y Cristian deben acudir al chaman para que medie entre los distintos seres y los modos en que éstos se están relacionando. El tercer y último relato corresponde Andrés, quien me cuenta una “historia oral” de *Llanchama* que tiene como protagonista a un tío de su abuela que ha desaparecido en la selva, habitando desde entonces en las cercanías a una laguna que lleva su nombre, *Pillancocha*. Este es un relato local que nos habla de las relaciones de parentesco entre un runa y una espíritu mujer, y que ha sido traspasado de generación en generación de manera oral a través de los *ayllus*, siendo un relato propio y conocido por toda comunidad. Utilizo el modelo predatorio propuesto y ampliamente desarrollado por el perspectivismo amerindio para tratar tales narrativas.

Para el análisis utilizo el modelo predatorio propuesto por el perspectivismo amerindio para tratar tales narrativas con los marcos de referencias y nociones que los kichwa hacen del tiempo, de sus temporalidades, de sus “espacios-tiempos”. Pues “en un mundo vivido, las dimensiones espaciales y temporales no se pueden separar, y las dos se mezclan de varias maneras” (Munn 1992, 94; mi traducción). Siguiendo a Rodrigo Martínez Novo (2012, 112) y su trabajo etnográfico con los kichwa canelos en la amazonia de Pastaza, quien a su vez se refugia en las ideas de Henri Bergson [1910], entiendo el tiempo como “sentido”, en cuanto a “las formas en que de ese tiempo se piensa y se habla para dar sentido a los hechos que involucran a una comunidad de hablantes”. Lo que hago es situar en sus propios términos culturales, aquel esquema temporal que hace plausible el encuentro entre *runa*, la selva y los seres no-humanos. Es ahí donde observo una simultaneidad de dos temporalidades: por un lado, un espacio-tiempo diferenciado y presente (en kichwa *kunan*), y por otro, un espacio-tiempo indiferenciado y mítico (en kichwa *unai*), donde este último no resulta ser un tiempo pretérito e inaccesible, sino más bien un tiempo ubicuo y recurrente capaz de complementar las diferencias surgidas entre las naturalezas múltiples en el tiempo actual. En el modelo predatorio, la figura del chaman es elemental, puesto que es el único capaz de cruzar las fronteras espacio-temporales pudiendo así reelaborar y redirigir las relaciones iniciales para que sea el *runa* quien incorpore a la selva y a las entidades no-humanas, y no al revés.

#### 4.1 “Te va a robar la boa, ese es mal sueño”

Antiguamente robaban a las personas. Yaku Warmi es una mujer, Yaku Runa es un hombre. Entonces ahí adentro, porque ellos viven ahí adentro de ahí salen para cualquier cosa aquí para buscar aquí a la persona, a robar, a comer como quieren, escuchando el delfín. El delfín es persona, antiguamente es persona. El delfín tiene dice que el cuerpo casi un humano dicen, así me cuentan. Entonces el delfín igual robaba a la persona. Parecía persona venía pero se transformaba en delfín. Entonces la boa que es anaconda también se hacía persona, le llevaba. Cuando le roba le lleva adentro para ser mujer. Si es hombre le lleva para ser mujer. Si es mujer le lleva para ser marido. Le roba a la persona y le tienen adentro. Allá es otra vida de ellos. Ese es uno, del Yaku Runa, Yaku Warmi y el delfín también. Y aquí en la selva hay otro, les decimos Sacha Runa o Sacha Warmi. También antiguamente robaban a la gente, a las personas. A veces se presentaba en la selva una mujer bella, entonces al hombre le robaba. Le decía cierre el ojo un rato. Cerraba el ojo ya estabas adentro. De ahí desaparecería. Por eso a veces hay muchas personas que se han desaparecido, se han ido adentro. Y ahí tiene que estar el chaman pendiente ese rato que le roba para sacarle. Si demora un tiempo ahí ya no le puedes sacar. Eso hay que hacerle rapidito para sacarle. Allá adentro están otros, o sea de la tierra hay otro mundo de puros animales. Huangana, paujil, motelo, boa. De todo están adentro. Tigres, los tigres son perros, perros del Sacha Runa. Entonces ahí anda el dueño viendo todo eso. El motelo es para que se sienten, es como asiento. Y todo eso es hay. Y la boa es hamaca dicen. Entonces ahí está el dueño, controlando. A veces cuando mucho molestan aquí, a veces matan mucha huangana, entonces el dueño le lleva adentro, le guarda. Adentro adonde que viven ellos. Y cómo ahí no hay comida, a veces aquí hay bastante comida, el morete, todo clase de comida hay entonces les suelta para que vayan a comer, que se engorden porque allá ya se están muriendo de flacudo ya. Les suelta el dueño. Por eso a veces aquí la gente disparan a las huanganas, mal disparado y todo eso a veces van heridos. Entonces él se enoja ¿por qué le matan? Si van a matar, mátenle. Pero no le disparen mal y lleguen donde el dueño herido, dicen llegan los puercos. Él también se enoja, por eso a veces les cierra ahí. Entonces eso es del Sacha Runa, Sacha Warmi y también del río.<sup>30</sup>

Sí me ha sucedido a mí, en el río, el Yaku Runa que dice la boa. Yo como no tenía agua en Nuevo Rocafuerte, bajaba sola al río a lavar la ropa, a lavar los trastes, todo ya. No tenía agua para nada en la casa. Yo bajaba y me daba sueño, que rico sueño ganas de acostarme en el muelle a dormirme. Y mi hija la última, la tiernita, llora en la casa, llora y llora, y yo subía del río. Bajaba a las ocho de la mañana, y subía a las diez y media. Hasta la hora que él

---

<sup>30</sup> Heriberto en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchara, 29.04.2019.

(Heriberto) iba a venir al almuerzo como trabajaba él en la Misión, empleado. Subía a mi hija, llora y llora. Llegaba a la casa y no me daba sueño en la casa, se me pasaba todo el sueño (...) Y soñaba en la noche un hombre simpático, zambito, pero propio negro, brillosito. Así soñaba, y cuando una vez vino mi mami a mi casa a visitarme, digo mami qué será que sueño todas las noches, negrito simpático que me sigue, que me quiere llevar, me jala al río. Como yo tenía el pelo largo aquí, bien largo aquí, y me decía mi mami, dice te va a robar la boa, ese es mal sueño, te está siguiendo el animal del río, el Yaku Runa me... dice. No creo que a los que son bien casados, dicen que no sigue. No, eso es mentira. Sí sucede me dijo. Bueno, en una vez llegó un compadre que era, que sabía, curandero. Y él bajo al río en la tarde, como a las cinco y media de la tarde. Una tremenda cabezota de boa, en la orillita adonde que yo tenía el muelle. Dice que lloraba como tiernito, guagua tierna. Lloraba. Él subió del río asustado, me dice comadre aquí en este puerto veo mal me dice en su puerto. ¿Qué será le digo? Una tremenda cabeza de boa, le digo es que está mal su puerto. Yo quiero yajé (ayahuasca) dijo. ¿Dónde puedo conseguir? Y conseguimos al otro lado, mi papá tenía. Cocinamos todo y a las diez de la noche empezó a tomar esa droga él. Mi compadre me dijo ahora si ya se libra comadre, ya no se va a perder en el río. Le voy a matarle con un trueno dijo, como él es curandero, de un buen trueno le maté dijo. Ya no la ha de venir a molestar más. Entonces yo ya me ni sueño ni nada. Le dejó completo. Mi compadre me dijo que ha sido ya usted así de perderse en el río, con su guagüita en la hamaca llorando. Mi compadre también se quedaba botado. Yo dos días, tres días máximo dice yo ya me perdía en el río lavando la ropa. Eso me sucedió a mí y me pegué un susto y me corté el pelo. Desde ahí vivo pelo mocho. Porque dicen que a los que tienen el pelo largo persigue la boa, me hicieron asustar. Hasta ahora vivo pelo corto. Eso es todo.<sup>31</sup>

#### **4.2 “Ya como que me estaba queriendo llevarme la selva”**

Yo aquí este territorio le conozco casi todo, hasta por hacer eso me perdí en el monte. Tenía mis diecinueve años. Me fui de cacería con mi tío Heriberto y le dije, como a mí me gusta andar solo, acompañado. Más es solo. Y me fui, le dije lléveme. Quiero irme de cacería. Ya me dijo, vamos. Me fui, llegué a la finca de ellos. Le digo a qué hora van a bajar. A las tres me dice. Ya si no llego a las tres, ustedes bajan nomás yo les espero abajo, como hay caminos que, senderos que salen abajo van al centro. Ya digo si yo no vengo hasta las tres estoy esperándoles abajo digo. Ya me dijo, bueno. Me confundí de vías, de caminos. Y ahora seguí, salí y así llegaron las tres de la tarde y no llegaba abajo. Llegué a un pantano grandísimo, por ahí me meto. Ya más cinco de la tarde, me daba miedo ya. Estaba con un machete y el arma

---

<sup>31</sup> Brígida en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchama, 29.04.2019.

con cartucho. Eran las seis de la tarde y no encontré el camino. Volví a esas horas otra vez para atrás, ya me cogió la tarde. Ahí sí a buscar donde dormir. Y los mosquitos en el monte. En ese tiempo fumaba, andaba jalando cajetilla de cigarrillo. En un árbol había un lugar así, ahí me metí. Prendí cuatro cigarrillos, uno a cada lado. El humo subía y se concentraba ahí y no me molestaban los mosquitos. Esa noche si dormí. Cinco de la mañana estaba en pie ya caminando, buscando un sendero para salir. Oiga no lo hallé. De ahí me fui a dormir al centro, tres horas adentro. Me iba enterrando el pantano aquí encontré ahí las anacondas, de esas negras. Les vi cerquita y por al ladito pasé. Ese que no había opción, nadar me daba miedo, esa agua era negra. Me daba miedo nadar, cruzar. Al ladito de esas anacondas estaban había un árbol, igual negro. Por eso era mi temor que también sea anaconda, por eso con el machete lo puntí si es o no. El palo suena tac tac tac, el otro no, se hunde. Por mi suerte que estaba dormida. Por ahí también pasé. Llegué y me fui a dormir adentro. Sin mentirle así era tierra y por alrededor era pantano, agua. Ahí me puse a dormir. Verá no hacía sol así como ahora. Pasaba nublado, a la tarde salía el sol por allá, estaba ocultándose ¿qué voy a hacer? Tercer día salió el sol así como ahora de mañanita. Y como soy de aquí digo no, mejor es orientarme con el sol, adónde va. Me orienté, no mi casa está acá abajo digo, por acá es mi casa. Tengo que irme a la recto del sol. Así vine abriendo otro, otro camino. Venía pasando quebradas, me vino, me picaron las hormigas, las congas, las avispas. Así aguanté, tomaba agua. Como conozco de aquí sacaba unas raíces, lo lavaba así y comía. La supervivencia me toco hacer ahí. Fuera bueno que así como tuve un DVD, como un DVD, así estuve. Sí que pasé, por eso René me dice que hice el curso de comando. Digo sí pues, que más toca. Y yo no tenía ánimo de caminar. Camine, camine y llegué al río ¿y ahora qué hago? Y yo estuve tranquilo, ni preocupado de mi mamá. Aquí mi tío Heriberto es a alarmar abajo, mi mamá en ese tiempo vivía en Nuevo Rocafuerte. Solito pasaba aquí yo. Le ha ido a contar sí que el Cristian se ha perdido en el monte y ya dos días no aparece. Ha dado la noticia aquí arribita, a mis familiares, a mis abuelos, a mis tíos. Ellos preocupados. Y mis tías, mis primos, las hijas de Don Heriberto en Nuevo Rocafuerte lloraban. Bueno todas las personas cuando están muerto nomás dicen era bueno, sabía ayudar, pero en vida no te dicen nada. Por ahí vas. Y estaban llorando allá mientras uno estaba por acá. Mi mamá, la que sufre más es la madre. Y tranquilo, solo todo roncha, roncha en la piel claro, ahí le daba. Y ese día que salí, ha salido todo el ejército, como cien, ochenta soldados al rescate. Han venido los soldados y ni sabían en donde estaba la pista adonde yo me he perdido. Se habían ido por arriba. Y mientras ellos me buscaban, yo salía acá arribita. Salí a la casa de Don Adelmo. Ahí lo hallé el camino y me vine. Digo este sendero no me despisto a ver adonde me lleva. A algún lugar debo salir digo este sendero. Me vine. Salí a la chacra de él y había una casita, ya eran las cuatro de la tarde ya. Digo esta casita aquí voy a dormir. Y no sé cómo oigo a niños que juegan, que estaban peleando. Dije no, viene en una finca o salía a la comunidad dije yo. Me vine, me vine, me

vine y oyendo ruido, claro salí acá al camino vecinal. Ahí me cogió alegría. Traía doce huevos de perdiz y una pava traía. Y me vine y ahí dije, suspiré. Mi papá trabajaba en ese tiempo en Hidrocarburos en Coca, era como jefe ahí. Y le habían dado la noticia que perdió a su hijo. Mi papá ha de bajar en el bote, traer más refuerzos, más gente de ahí de los militares a buscarme. Los chamanes habían dicho que si tal lugar va salir, si no sale en tal día porque está muerto. La boa o el tigre me devoró.

Así cuando salí aquí, oía la canoa, una canoa de cuerpo de bomberos se iba embaladísima para arriba. Yo ya estuve aquí ya. Ni mi tía Brígida me vio a lo que llegué. Llegué a mi casa vi maletas, digo ¿quién habrá venido? Alguna cosa habrá pasado. Me puse a pensar ya y en ese cansancio no me dio ni ánimo de cocinar, nada. Me acosté en la hamaca, acostado estaba. Mi sobrina y mi hermano, ahora me encuentran dormido. Viendo así y ¿qué hacen aquí ustedes, no tendrán clases? Mi sobrina la Érica viene adonde mí y se pone a llorar, me abraza.

Lágrimas de verdad. Ñaño dijeron que te habías muerto te veníamos a ver, a buscar. Digo yo muerto, estoy vivo. A mí me hacía como si fuera un chiste. Mi hermano igual salió lagrimoso, me abrazó ñaño. Y yo que no tenía ganas de llorar me hacen llorar. No digo, tranquilo, estoy bien. ¿Y la mamá le digo? Fueron a buscarte dice. Como cien militares fueron llevando dice en tu búsqueda. Ya a disparar dice por ahí para ver si yo me oriento con eso. Y estuve acá ya. Aquí vine, llegué. Ya llegó la noticia. Le digo a mi sobrina la Érica que anda, llama a la mamá, que quiero comer, quiero tomar digo. Se fue. Ahí dio la noticia abajo que el Cristian ya llegó, quiere comer, quiere tomar. Mi tía Ale comunica a Coca. Mi papá ha estado dormido dijo, como una pesadilla algo así dice que en el sueño le he dicho, papi, ya salí. Se despierta. Alguien me dijo o qué. Y coge el celular para llamar dice que le entra la llamada, diciendo que no que el Cristian ya está fuera. Ya salió. Mi papá se tranquilizaba.

De ahí vine, estuve en la casa de mi tía Brígida. Me llevó un plato de comida y un tazón de chicha. Y me dijo sobrino, sírvete, y se pone a llorar. Le digo no llore, ni de muerto ha de llorar así digo. Así. Gracias por el alimento. Y me comí, me tomé. Y las piernas que me dolían, no podía caminar. No quería ni caminar, nada. Ahí me dice mi abuelita Cristian ven a comer dice. Me fui para abajo, comí, tomé, igual. Vine a la casa. Eran cinco y media que ya llegaban las que se fueron en búsqueda. Me pegué un baño, estaba con un dolor de cuerpo vea. Mentira No quería ni levantarme. Ahí cuando vengo aquí escuché que iban llorando. Mi mamá, hermana. Mis cuñadas estaban llorando. Ya, lloraban duro. Estaban gritando porque justamente esa tarde llovió durísimo. Mi mamá decía ahora como mi hijo va a estar ahí dentro de la jungla, sin plástico, sin nada, sin comer. Y uno aquí tranquilo. Mi mamá no quería entrar a casa. Ahí salí. Más me levanté porque mi mamá no quería entrar, diciendo que como voy a



quedarme tranquila viendo que mi hijo está botado por allá. Ahí me levanté. Mami digo ya estoy aquí le digo. Mi mamá se puso a llorar. Me abrazó. Mis primas habían venido a verme. Mis sobrinos igual. Le digo así son con uno digo cuando uno está sano, vivo, a uno no lo quieren de ganas de menos digo pero cuando le pasa una cosa ahí si vienen a ver le digo. A mi mamá también le hablé. Es ha hecho una prueba que hizo Dios, así me hablaba Dios a mí, vago, es que es me dedicaba a tomar, me decía borracho, no ayudas nada a la casa. Digo yo por eso no quise tener problema con ustedes, ni con mi papá, me vine para acá le dije. Y me pasó eso. Mi mamá me escuchó, no me dijo nada más. Lo único que vine a ver es cómo estabas. Le digo esto es lección para cada lado, para mí y para ustedes. Y ya pues y pasó así. Mi mamá estaba bien como ya bueno le digo. Al día ya siguiente ya bajaban, me decía te vas o te quedas. Yo esa noche no pude dormir. Ya como que me estaba queriendo llevarme la selva. Miraba a los animales, todos tipos de animales miraba así visión. Había mujeres que me llamaban, vamos, de ganas escuchaba aquí, vamos. Quería dormir el ruido de los chanchos que decimos así, ese ruido me venía, de la huangana. Miraba a los animales ahí comiendo. De mi cama me miraban, les miraba a los animales. Le digo mami digo ¿no escuchan digo? ¿Miran lo que yo veo digo? Cogí una linterna no que hay están digo, mira ahí está la tortuga digo, encima de mi tabla venían los monos. Mi mamá no hijo, tú estás mal dijo. Hay que hacerte ver con el chaman. Me fueron a ver mi tío Ángel (chaman de la comunidad). Él me vio, uta dice mi tío, si te quedabas dos tres días más ya no aparecías dice. Te ibas al inframundo ya. Dijo que es la vida qué sorpresas hay ¿no? Él me vino, me sobó, me hizo un lavado completo, me bañó. Ahí me dijo no tienes que comer comida con sal, no tienes que tomar, no tienes que fumar. Me puso en dieta por un año. Ahí está ya en ti, si ya no lo cumples no es culpa mía dijo. Venían amigos, compañeros, Cristian una cervecita. Es que ya me conocían como yo era después de esa banda, Cristian un tabaco. No puedo digo. Cristian vamos para allá, no digo. Estoy bien aquí digo. Ahí les mentía yo. No puedo salir digo (...) Y los alimentos se me hacía feo sin sal. Le decía a mi mamá póngale un poquito de sal, no. Buen tiempo deje de comer el arroz, la carne fresca así no la comía. Le decía que preferible que le ahúmen o lo ase. Ahí si la como. Ya cambia, así me tocó. Y estuve, me faltó, faltando dos meses para completar el año hubo un programa en mi casa y yo estuve metido en mi habitación. Ya sabe la gente cuando está embriagado, salía irme para el baño. O ya me aburría salía a darme una vuelta así. Después me vieron que entré a la habitación me iban allá me obligaron. Y verá como niño de dos, tres años me hacían, tomas o te riego licor encima. Le digo hagan lo que ustedes deseen, me regaban. Y yo haciendo yo me sentía mal. Y peormente eran mis padrinos, como podía despreciarle. Por la ocasión digo yo le acepto el vaso pero no bebo. Cogía, gracias. Pero ya después cuando se fueron, se chumaron ya no, me obligaron. Que más tocó, beber. Y acá mi tío Ángel vino después para acá, casi me fui bajo tierra por beber. Me vino y me dijo no has cumplido la dieta. Le digo si digo, me obligaron a tomar. Ahí tuve que venirme a quedar dos

meses aquí para completar. De ahí si complete los dos meses y me dijo ahora si Cristian, estás libre. Puedes beber, lo que tú quieras. Me habrían hecho maldad, la mala gente para que me pierda en el monte. Por todos lados hay (brujos), ¿por qué cree que no quiero salir de aquí? Porque me envidian por ejemplo yo me considero como un buen muchacho ¿no? que me gusta responsable, te miran que eres buen muchacho pero te dicen no, dañémosle, cualquier cosa. O a veces de la nada te hacen maldad. Por eso como es aquí no hay como confiarse del mismo amigo. Por eso como dijo una amiga mía, yo aquí no tengo amigos, son conocidos nomás. Así vea. De ahí pasó los dos meses me puso a prueba a cambio él, mi tío, el chaman. Toma me dice, llévate este retro y un machetito de este tamaño. Ándate. No tengas miedo. Me fui por el mismo lugar que me perdí. Reconoce donde te fuiste dice. Me fui. Ahí miraba los animales, los animales mansitos venían así, monos, las aves, las pavas, y les cogí. Les disparaba. Y en la tarde que pasó ya, llego mira de suerte digo traje cacería. Ellas querían llevarte decía la gente que dicen les mataste, a las aves que mataste, esas eran las mujeres que te querían llevar. Así me dijo. Me dijo que me iba a quedar como bueno en cacería. Recién hace unos cuatro días me encontré. Me dijo que tenga cuidado, que me está siguiendo de nuevo la mala gente. Así me supo decir mi tío, por eso ese día que me fui con René, le dije vamos. No ande solo me dijo, acompañado me dijo. Por ahí vamos René. Por eso andaba ahora entre dos. Antes andaba solo. Y siempre he caminado solo. Si me pierdo, me puedo orientar. Es bueno conocer todo. <sup>32</sup>

### **4.3 Rucu Pillan, “era como humano mismo pero era ese ya endiablado”**

La historia de Pillan Cocha es con la persona que se llamaba Pillan, ese era el sobrenombre. El apellido de él es Huatatoca, entonces tío de mi abuelita. Entonces ellos vivían en el sector que hoy en día le llamamos Pillan. Entonces él se mantuvo ahí algunos años de vida con su familia. Entonces él salía a cazar. Hay días que él madrugaba y días no madrugaba, entonces este señor se iba a cazar y volvía los primeros días. Iba y volvía. Iba y volvía. Pero ya así a la larga este señor iba quedándose como que se perdía en el monte. Iba quedando cuando iba solo un día, dos días y no aparecía. Entonces así ya total es que como por cuarta vez que se va, ya ahí va llevándose al hijo, llamado Apolinario. Entonces este Apolinario lo que hace es descubrir, dice de que el papá ha llegado allá nosotros no estuvimos perdidos sino que el papá tiene otra esposa que ha parecido a usted le dice a la mamá, saliendo acá a la propia mamá que era de este planeta.

Entonces cuando ellos se metían a esos túneles entonces esa estaba otra mamá. Entonces dice a él cuando le cogía como espíritu le llevaba. Le abrazaba dice que le decía cierre los ojos,

---

<sup>32</sup> Cristian en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchama, 10.05.2019.

como que le abría la puerta y sonaba cuando él abría los ojos y estaba dentro de ese túnel. Y cuando llegaba él no le perdía la memoria, a la llegada dice que allá los perros ladraban, los perros dice que era dice el tigre, entonces así como aves por ejemplo como pollos aquí tenemos eran paujiles, perdices, trompeteros. Así es que él observaba ese otro de que para poder sentar ¿en qué van a sentar? Y le traían dice esa tortuga y le ponían ahí ese era como un taburete que debía de sentar ahí. Y así es que él se mantuvo ahí como tres días y acompañándose con los hermanos que era ese nosotros le llamamos diabla, o sea era ese igualito a la mamá. Entonces bueno así es que él salían vuelta a la tierra, andaban se comiendo dice frutas que es lo que dicen aquí el árbol de limón, hay una hormiguita que tiene la pepa dice que era como el avío para ellos entonces de ahí es que cosechaban como para hacer chicha y cosechaban dice este de la mata le dicen aquí asua mama entonces eso cosechaban dice esa fruta para hacer la chicha. Entonces llevaban a hacer chicha y él veía de eso hacían. Entonces él viene a ya declarar lo que pasaba ahí dentro en ese túnel que era. Pero allá, de ahí lo mismo dice la selva, todo. A la cuenta es otro mundo, a la cuenta ya. Entonces él veía todo eso y ahí es que decía que había hartos cuerpos, las huanganas, saínos porque tiene dice que él decía que tiene su dueño, lo mismo los monos tiene su dueño. Entonces ahí le sueltan para que vaya a comer todo eso. Entonces eso a él se le grabó en esa forma ya. Entonces ahí pasaba ya y los vecinos dicen que venían a tomar con el papá de él. Ahí dice que se acostaba a dormir con los hermanos él y el papá seguía tomando, que se chumaba el papá y el hijo seguía ahí. Pero ya él entre con el diablo durmiendo y pasaba así una semana después de estar chichando así. De ahí es que salía él, salía afuera y vomitaba todito lo que él había tomado. De ahí cogía, o sea salía con el hijo dice que decía, el hijo es que decía matemos a esta manada de puercos que está ahí, no ese de ahí es mío, para qué vamos a matar. Vamos a matar a otro grupo de puercos que es ajeno, allá dice que iba a matar. Entonces cazaban así, venían cargado y llegaban directamente al río, se botaba con toda la carne. En ese tiempo se llamaba jatiyeco decimos así una mochila hecho de hoja entonces se botaba al río y ahí le iba a dar para que prepare la mujer ya que coja la carne para que arregle.

Entonces y así él ha sabido conversar a la mamá, entonces ahí ha dicho de que él algún rato se va a perder, entonces él también se pierde, entonces él ha buscado donde mismo se encuentra y el papá andaba buscando cuando en eso dice que encontraba por acá abajo, casi a la altura de limón, entonces encuentra que comiendo guaba dice él y endemoniado él dice cuando ya le cogían y le mordían dice entre humanos mismos. Entonces y así es que le llevan y vuelta le avientan los chamanes y le pone el lugar a él ya. Y de ahí a la larga que ha vivido el papá no sé cuánto años y el papá ha ido ya solo como una o dos veces ha vuelto, y a la tercera vez ya se ha desaparecido hasta hoy en día no se asoma el Rucu Pillan que le decimos. Entonces por eso es que ahí cuando antes en el setenta o en el sesenta y ocho en ese lugar uno está casi

como ahorita así nublado hay veces que uno está pescando así gritaba, sabe gritar así, entonces por eso decían que el Pillan todavía vive en la selva, dice que quedaba una laguna cerca a ese lamedero pero nosotros hasta hoy en día no encontramos en cual lugar mismo será ya. Entonces él dice que de ahí Pillan iba a pescar a Pillan cocha. Ahora que nosotros tenemos miedo a esa laguna que él entraba a pescar, cogía paiche, peces así traía, la única persona que ha sabido entrar, entonces por eso le ponen Pillan cocha. Y así mismo cuando llegan personas extrañas y hasta hoy en día ahí llueve cuando llegan a la laguna, de por sí ya comienza a nublarse. Y antes era peor que no podían llegar botaba truenos así, entonces no podían llegar la gente. Ya recién hemos llegado ya, está más o menos desde el noventa hemos llegado a esa laguna, entonces hasta hoy en día conservamos lo que es el paiche, hay lagarto, todo eso hay en esa laguna. Entonces es el famoso Pillancocha que le decimos por historia.<sup>33</sup>

#### 4.4 Tiempos runa y las alteridades no-humanas

La noción de que en tiempos míticos, todos los seres eran humanos –o tenían la apariencia de serlo- constituye uno de los temas de la mitología amazónica más generalizados. En los tiempos de indiferenciación, los predecesores de todos los seres vivos –humanos, animales, plantas y espíritus, así como una variedad de objetos compartían el espacio primordial con los poderosos dioses de la creación, héroes culturales o traviesos embaucadores (*tricksters*). Dicen los indígenas amazónicos que esta existencia idílica llegó a su fin a causa de la falibilidad de los ancestros, momento en el que surgieron diferentes categorías de seres que habitan el mundo hoy en día. Sin embargo, este proceso no fue simple, implicó múltiples metamorfosis, mediante las cuales los humanos primordiales pasaron por diferentes modalidades de existencia antes de adquirir (más o menos) su forma definitiva (Santos Granero 2012, 17).

La forma en que se relacionan con la otredad implica que uno se convierte en uno mismo al convertirse parcialmente en otro, y que la subjetividad del ser se ve significativamente realzada por el contacto íntimo con, e inclusive por la incorporación del otro, ya sea un enemigo, un ser espiritual, un animal o una planta. Esta incorporación puede tomar varias formas. Las formas más espectaculares, bien conocidas en la literatura, son: comerse al enemigo, tomar las cabezas de los enemigos como trofeos, incorporar sus almas o canciones, adoptar sus hijos y robarse a sus mujeres para casarse con ellas (Lagrou 2012, 260).

---

<sup>33</sup> Andrés en conversación con el autor, Centro Kichwa Llanchama, 13.05.2019.

La indiferenciación es la madre de todas las diferenciaciones, o dicho de otro modo, de la indiferencia emerge la diferencia. En tiempos primordiales todos los seres se perciben a sí mismos *personas*, sus apariencias son similares y pueden establecer relaciones con sus pares de manera armoniosa. En tiempos actuales, la situación es diversa. Los nacientes seres diferenciados si bien se ven a sí mismos como personas, ven a los demás bajo el modelo predador-presa, estableciendo para ello relaciones específicas con cada uno, las cuales proponen una socialidad basada en la incorporación del *otro*. Ya lo advertían desde el Museo Nacional de Río de Janeiro en un boletín publicado en el año 1979. Para entonces tres jóvenes etnólogos afirmaban que “la originalidad de las sociedades tribales brasileñas (de una manera más amplia, sudamericana) radica en una elaboración particularmente rica del concepto de persona, con especial referencia a la corporeidad como lenguaje simbólico focal” (Seeger, da Matta y Viveiros de Castro 1979, 3). Los kichwa amazónicos de la cuenca media y baja del Napo consideran que todos los seres en el tiempo primordial comparten la condición de *personas*. En su mito de la creación, la luna (*Killa*) estaba antes que el sol, por eso es que la luz de esta última estrella es más intensa, ya que es más joven y es la que ilumina el tiempo actual. *Killa* tiene un aspecto semi-humano, al igual que su hermana menor, el gavián nocturno (*Filuku*) con quien tiene una relación incestuosa de la cual nacen los primeros “seres humanos” como tales, los mellizos *Lucero* y *Kuyllur*. Entonces la luna y el gavián nocturno son padre y madre de los primeros habitantes en el inicio de los tiempos diferenciados y que junto a los demás seres que emergen de esta diferenciación (animales, plantas, espíritus, elementos del paisaje, objetos y artefactos) componen el nuevo y diverso tiempo de las múltiples naturalezas, el *kunan*.<sup>34</sup>

En las narrativas de mis interlocutores *runa* acerca de sus respectivos encuentros con las alteridades no-humanas observo como las temporalidades diferenciadas e indiferenciadas se entrelazan conformando un rizoma, una malla, un tejido de relaciones y modos de establecer comunicación entre los distintos seres. Mi argumento es que las relaciones de alteridad entre seres humanos y seres no-humanos se expresan tanto en el *kunan* como en el *unai*. En el primero se movilizan distintos modos de establecer relaciones e incorporar al *otro* según sea

---

<sup>34</sup> Para una revisión más profunda y exhaustiva sobre el mito de los mellizos sugiero revisar el trabajo de del misionero capuchino José Miguel Goldáraz, *Achakaspi* (como es conocido por las gentes de la ribera) en su libro *Mitos y tradiciones de los naporunas*, pág. 19–59, editado y publicado por el Centro de Investigaciones Culturales de la Amazonia Ecuatoriana el año 2004, donde realiza una recopilación y sistematización de los mitos e historias de los kichwa del Bajo Napo para proponer una lectura e interpretación del pensamiento *runa* y las cosmologías indígenas kichwa, considerando como marco de referencia su religión católica. Este libro corresponde al primer volumen de una trilogía que lleva por nombre *Kawsaykama* (Hacia la vida sin fin).

la naturaleza del ser que tiene el punto de vista. Aquí surgen las diferencias entre los ya diferentes seres que no pueden resolverse en la dimensión temporal actual en la que emergen, por lo que es necesario acceder a la dimensión temporal primordial, lo que no quiere decir que el *kunan* deje de existir, todo lo contrario, *kunan* y *unai* coexisten simultáneamente. La mirada *runa* establece que en el tiempo indiferenciado (al cual solo algunos seres humanos pueden acceder, entre ellos los chamanes) todos los seres comparten la condición de persona y pueden comunicar, enfrentar, actuar y agenciar a sus pares y a su entorno. Es en este tiempo-espacio donde se resuelve y se vehicula una salida a la diferencia suscitada en el tiempo diferenciado. En el encuentro de Brígida con el *Yaku Runa*, en los tres días y dos noches que Cristian pasó en el monte amazónico y en la historia de *Pillancocha* que me narra Andrés, es la entidad viviente de la selva y los seres animales-espirituales quienes han agenciado y extendido sus propios modos para relacionar, incorporar y tratar con la alteridad humana. En el *kunan*, los seres diferenciados habitan cada uno en un territorio diseñado según sus puntos de vista y en el cual se reconocen como “personas”, siendo esta una nueva diferenciación que en el *unai* no existía: los mundos diferenciados. De esto surge que haya seres que vivan debajo de la tierra, en el *uku pacha*, como el *Sacha Runa* o la *Sacha Warmi*, pero también hay un mundo que se encuentra bajo los ríos y lagunas donde vive el *Yaku Runa* y la *Yaku Warmi*, quienes nos ven a nosotros, los seres humanos, como papagayos volando acá arriba (navegando los ríos o pescando en la laguna). Lo que quiero apuntar con esto es que de la dimensión temporal actual, los distintos espíritus salen de *su* respectivo mundo y vienen a este *otro* mundo diseñado por los seres humanos. Para ello es necesario atravesar túneles y tomar la apariencia de un cuerpo animal, dejando ver que este tipo de entidad tiene la posibilidad de realizar una metamorfosis, pudiendo establecer relaciones específicas con los *runa*. En los casos mencionados, éstos se han encontrado realizando actividades que cotidianamente suelen hacer en un día cualquiera en la comunidad, como lavar la ropa y los trastes a orillas del río, o ir de cacería al monte. En estos encuentros han sido los seres animales-espirituales quienes han agenciado con el propósito de incorporarlos y llevarlos a sus propios mundos. Entre los diferenciados, el modelo que opera es el de la lógica predatoria. En el caso de los espíritus de la selva que se relacionan con los *runa* en el *kunan*, los primeros buscan “atraer” y “seducir” a los segundos para luego y a través de la técnica del “robo”, incorporar definitivamente al ser humano y llevarlo hacia el interior de la selva, lugar donde habitan estos seres espirituales. En el caso de Brígida, ella experimenta dos situaciones. Por las mañanas mientras se encontraba lavando a orillas del río en su puerto, unas ganas de dormir le vienen mientras escucha a su hija pequeña llorar en casa. La otra situación le ocurre por las noches mientras duerme, donde

recurrentemente sueña con un hombre de piel negra que se la quiere llevar. Ella le comenta a su madre, quien le dice, que tiene un “*mal sueño, que la está siguiendo el animal del río, el Yaku Runa*”. Por su parte Cristian quien ha decidido ir solo de cacería se ha perdido en el monte. Con su machete y un arma con cartuchos de su tío Heriberto, camina y camina en el interior de la selva encontrándose con pantanos, aguas negras y anacondas. Logra saber estar en ella (en qué aguas nadar, ubicarse a partir de la salida del sol, en qué árbol refugiarse por la noche o qué raíces comer) y volver a Llançama después de tres días. Al llegar la noche, no puede dormir. Ve animales dentro de su casa, los escucha, están ahí con él. Los percibe, los siente. Su madre le dice “*tú estás mal, hay que hacerte ver con el chaman*”. Los espíritus, los animales y la selva misma son “personas” que como tales buscan la incorporación del “otro”. Para ello despliegan sus propios modos de relacionamiento en tiempos-espacios diversos, en efecto, tanto en el *kunan* como en el *unai*. Este encuentro ocurre en el monte y a orillas del río, pero también en los sueños y en las alucinaciones. El sueño es un tiempo-espacio donde el *runa* puede conocer la diferencia y sus perspectivas. “El sueño es un modo de relación con los interlocutores oníricos que pertenecen al mundo de los muertos, al de los espíritus y al mundo de los vivos que dormitan” (Bilhaut 2011, 50).

Allí, el animal (y otras categorías ontológicas), bajo ciertas condiciones, se transforma en un ser humano para otra persona; es identificado como persona por otra persona, y las dos forman (o no) una alianza más o menos duradera (es decir, una que se puede experimentar en diferentes noches de sueño) (Stolze Lima 1996, 28; mi traducción).

El sueño es una materialización del *unai*, es un viaje a los tiempos indiferenciados donde *runa* y espíritu aunque diversos en sus naturalezas tienen la capacidad de metamorfosis que les permite acceder y agenciar sobre el “otro”, intercambiando y comunicando sus puntos de vista y los modos de establecer las relaciones de alteridad. Así como en el sueño, en tanto dimensión simbólica y material donde las naturalezas se vuelven accesibles para algunos *runa*, se encuentra también la figura del “chamanismo”. Siguiendo a Eduardo Viveiros de Castro entiendo el chamanismo amazónico como:

La habilidad que manifiestan algunos individuos para atravesar las barreras corporales entre las especies y adoptar la perspectiva de subjetividades específicas, de manera de administrar las relaciones entre éstas y los humanos. Al ver a los seres no humanos tal como se ven ellos mismos (como humanos), los chamanes son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo transespecífico; y sobre todo, son capaces

de volver para contar el cuento, cosa que los profanos difícilmente pueden hacer. El encuentro o el intercambio de perspectivas es un proceso peligroso, y un arte político, una diplomacia (Viveiros de Castro 2010, 40).

Las subjetividades no-humanas fabrican relaciones a través de la incorporación del humano en el tiempo-espacio actual, siendo estas relaciones las cuales los chamanes buscan agenciar, reduciendo la diferencia, volviéndola cercana y accesible. “Un ser se apropia no tanto al domesticar las fuerzas salvajes de la otredad, sino más al disminuir gradualmente la distancia entre sí y el otro, en términos espaciales, cognitivos y corporales” (Lagrou 2012, 261)”. En los relatos de mis interlocutores, el *Yaku Runa*, las mujeres en cuerpos de pavas, la “diabla” y la selva en sí misma, establecieron relaciones de alteridad con los *runa* buscando seducirlos para incorporarlos definitivamente a sus respectivos mundos diferenciados. En cada una de estas relaciones ofició de interlocutor entre las múltiples naturalezas el chaman a través de los sueños y de la toma de ayahuasca, cuyo poder le permite acceder al tiempo-espacio primordial donde es posible transformar y redirigir las relaciones. De este modo puede conocer a la diferencia. “Conocer es personificar, tomar el punto de vista de aquellos que deben ser conocidos (...) La forma del Otro es la persona” (Viveiros de Castro 2004, 43). Estas relaciones de alteridad son desplegadas en temporalidades simultáneas, donde el tiempo-espacio actual se actualiza recurriendo al tiempo-espacio primordial. La “personidad”, por lo tanto, no es solo un atributo de hombres y mujeres, sino también de algunos animales, espíritus, plantas. El animal del río, el *Yaku Runa* y la boa corresponden a un mismo ser no-humano en el relato de Brígida. Ella ha pensado que por estar “bien casada” jamás iba a tener un encuentro con este espíritu-animal. Su madre le comenta que mantener un vínculo matrimonial e hijos no es razón para que el *Yaku Runa* no quiera robarte. Es decir, que el hecho de estar casado ante un Dios, que al mismo tiempo es *runa* y cristiano como lo es *Pachayaya*, no se traduce en que los espíritus de la selva no busquen fabricar una relación de alteridad e incorporar a los seres humanos en los respectivos mundos que habitan. Por otro lado, se enfatiza en el hecho de que si eres mujer y tienes el cabello largo, eres una sujeta susceptible de ser atraída y seducida por el *Yaku Runa*, de ser robada por la boa. El robo de hombres y mujeres es el modo particular de relacionamiento con la alteridad que elaboran los seres no-humanos para establecer relaciones de parentesco con los *runa*, y según sea el caso, ser incorporado como marido o mujer siendo posible solo relaciones heterosexuales entre éstos. Esta noción del robo es un conocimiento práctico expandido entres los kichwa. Ellos lo saben y lo enfrentan, acudiendo a aquellos que tienen la capacidad y el poder de comunicar



con estos seres. Es en este contexto que interviene el chaman cuya relación con Brígida es de compadrazgo. El chaman se acerca al puerto y tiene una mala visión. Puede ver una pequeña cabeza de boa que llora y llora. Con esta información primaria, el chaman solicita de la planta de ayahuasca (la cual es nombrada como droga y no como planta sagrada por mi interlocutora) para acceder a un tiempo–espacio que le permita agenciar las relaciones entre Brígida y el animal del río, dado que en el tiempo–espacio actual no le es posible. Una vez dentro del *unai*, el chaman hace un trueno y acaba con el espíritu-animal corporalizado en la boa. Lo ha vencido en el viaje que ha realizado durante la noche hacia esta dimensión espacio-temporal, luego de la ingesta de *yagé*, que es la que le ha permitido tener estas visiones. El trueno tuvo lugar en el *unai*, pero su consecuencia trasciende este tiempo–espacio, repercutiendo en el *kunan* y redirigiendo las relaciones entre los seres humanos y no-humanos.

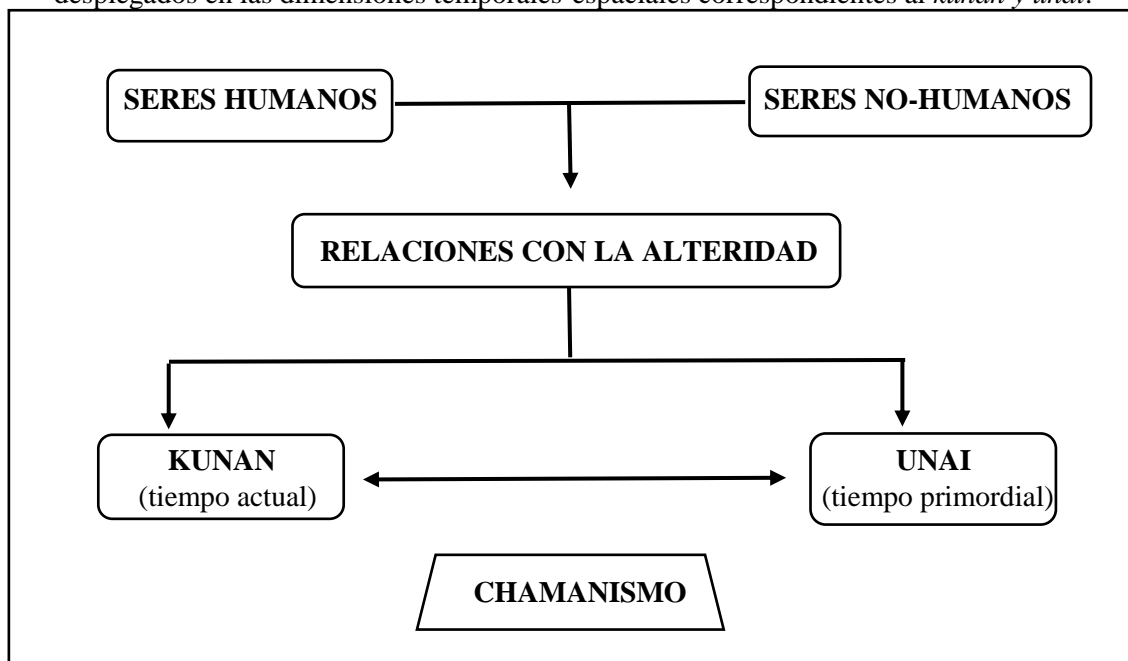
En el caso de la alucinación de Cristian, pareciera que la selva se ha trasladado a su propia habitación como un agente que lo busca para sí, para incorporarlo. Es al mismo tiempo observador y observado por mujeres que lo reclaman y animales del monte que comen a los pies de su cama. No puede dormir, continua en su alucinación. Por ello su madre advierte que deben ver al chaman, quien resulta ser el tío abuelo de él (hermano menor de su abuela paterna). Si bien Cristian interpreta el hecho de perderse en la selva como una prueba que le ha puesto Dios debido a su conducta y trato con sus padres, esta concepción y modo de significar su situación es atravesada por la lectura e intervención que hace el chaman, quien se moviliza desde una ética propiamente *runa*. Inicia con una limpia, lo soba y lo baña. Luego le indica unas condiciones que debe cumplir responsablemente para alejar a aquellos seres no-humanos que han querido llevarlo. Estas incluyen no beber licor ni fumar, además de una dieta sin sal durante el periodo de un año. Cristian decide salir de Llanchama y dirigirse a Nuevo Rocafuerte junto a su madre para cumplir las condiciones que le ha transmitido su tío. Transcurridos diez meses desde que se perdió en la selva, vuelve a beber alcohol en una fiesta familiar que tenía lugar en la casa de su madre. Su tío, el chaman, viaja al poblado y le indica que debe volver a Llanchama para concluir los últimos dos meses. En esta relación, él ingresa al *unai* pero no fabrica un trueno ni depreda a la alteridad. Solo visualiza de quien se trata y constata que a Cristian le han hecho “maldad” para que se pierda en el monte. Luego vuelve al *kunan*, transmitiendo a su sobrino qué debe realizar para continuar habitando la selva sin la amenaza de ser llevado.

La lectura que hacen los chamanes de las situaciones vividas por Brígida y Cristian en el *kunan*, es que si no se actuaba expeditamente éstos iban a ser incorporados por la selva y los seres no-humanos. Así en un plazo de pocos días serían devorados por el tigre o por la boa. Para redirigir esta incorporación por depredación es que los chamanes buscan comprender la diferencia, interactuando con ellos y ejerciendo una agencia. Porque al comprender otras perspectivas, pueden encontrarse con ellas. Si los ven, los pueden simbolizar. Para ello se viaja al *unai*. Es en esta dimensión donde logra matarle al Yaku Runa a través del poder de un trueno. Acción seguida, Brígida se ha cortado el cabello y desde entonces no ha vuelto a tener un mal sueño ni se ha reencontrado nuevamente con el animal del río. Por su parte Cristian una vez concluido el año de condiciones que le diagnosticó el chaman, éste lo vuelve a poner a prueba. Le entrega herramientas para la cacería y lo envía solitariamente al mismo lugar donde se ha perdido. Lo hace volver y reconocer. De este modo Cristian sube en la canoa aguas arriba hacia el lugar donde se ha perdido. Está un momento en el lugar, se le acercan los animales y caza unas pavas. Al retornar y reencontrarse con el chaman, éste le comenta que esas eran las mujeres en cuerpos de aves que han querido robarte y que luego de toda esta experiencia con la selva y los seres no-humanos, vas a quedar como bueno en cacería. Ha sido él quien ha incorporado a la alteridad no-humana y no al revés, gracias a intervención del chaman quien ha redirigido las relaciones. Finalmente le advierte que ha tenido un sueño donde ha visto que nuevamente le están haciendo “maldad”, que debe andar con cuidado cuando vaya al monte. Por esta razón le ha solicitado a René para que lo acompañe en las últimas vueltas, considerando así la palabra de su tío y la ética *runa* para afrontar las relaciones con la alteridad que puedan establecerse en los tiempos actuales.

En la historia de Pillan, en cambio, la situación es diversa a las anteriores. Él tenía una relación de parentesco con una mujer e hijos de naturalezas no-humanas a los cuales visitaba en un mundo diferente al mundo en el que vivía junto a su familia *runa* y lo hacía a través de túneles que lo conducían hacia interior de la selva. Por lo que el “parentesco no solamente fluye de una persona a otra sino también entre el mundo natural y las gentes, e igualmente entre los seres de tiempos míticos y del presente” (Uzendoski 2006, 164). En este mundo donde vive su otra mujer, la “diabla”, también se bebe la chicha, los tigres son perros y las tortugas son asientos (en concordancia como lo comenta Heriberto en el relato sobre cómo viven el *Sacha Runa* y la *Sacha Warmi* en sus respectivos mundos). *Pillan* siendo *runa* iba y venía entre un mundo y otro. Los chamanes advertidos de la situación del *runa* que solía perderse primero algunos días y luego ya semanas, intentaron mediar sin embargo no

podieron agenciar en los modos de relacionamiento fabricados entre ellos. *Pillan* fue incorporado por la “diabla” y la selva a través del establecimiento de relaciones de parentesco con una ser no-humana. Luego de muchos viajes hacia el mundo interior, hubo uno del cual no regresó más al mundo que habitan los *runa*. Mis interlocutores suelen decir que el *rucu Pillan* no ha muerto, sino que vive en las cercanías a una laguna que lleva su nombre y que hace referencia al lugar donde acostumbraba a perderse. *Pillan* fue “endiablado”, la mujer no-humana y la selva se lo llevaron y hoy vive en el interior de ella en uno de los mundos diferenciados del *kunan*, sin embargo continúa manifestándose ante la gente de la ribera a través de gritos, fuertes lluvias y truenos cuando éstos se van de pesca en la laguna, siendo un lugar que poco a poco los kichwa de Llanchara en los últimos treinta años han ido reconociendo, accediendo e incorporando.

Figura 4.4.1. Esquema de los modos de relacionamiento entre seres humanos y no-humanos desplegados en las dimensiones temporales-espaciales correspondientes al *kunan* y *unai*.



Fuente: Ignacio Contreras Ilabaca.

Así como la gran mayoría de los pueblos indígenas amazónicos, los *runa* “entienden la condición humana y la socialidad como procesos de depredación cuidadosamente controlados. La depredación necesita ser controlada cuidadosamente pues es concebida como parte constitutiva de la producción de la vida en general y de la vida social en particular” (Lagrou 2012, 259). La depredación entre seres de múltiples naturalezas tiene una doble lectura, dependiendo quien es el sujeto que observa y dispone del punto de vista. El proceso inicia con el ser no-humano queriendo incorporar al ser humano. Este primer evento acontece en el

*kunan*. El *runa* al verse provocado por el modo de relacionamiento que le ha propuesto el no-humano, entiende que no puede hacerse cargo por sí mismo dado que no puede acceder y recortar aquella diferencia entre ambos. Puede sucumbir a la relación propuesta o resistir recurriendo al chaman con quien mantiene una relación específica de parentesco (en los tres casos descritos es así), para que sea él quien en definitiva intervenga, reconociéndolo como un sujeto que sí puede actuar, que tiene el conocimiento y el poder para mediar entre los agentes en cuestión. Éste accede a un tiempo-espacio que sería el *unai* pero con algunos matices a destacar, ya que no se trataría de una dimensión donde se suprime la diferencia y los seres se vuelven indiferenciados como en la narración del mito de los mellizos, hijos de las “personas” Luna y gavián nocturno. Más bien se trata de una dimensión donde los seres siendo diferenciados, pueden conocer y comunicar de tú a tú, comprender los puntos de vista y los modos que se han ejercido para establecer las relaciones. El chaman reconociendo al ser no-humano puede reorientar las relaciones que éste último ha establecido con los *runa*. Luego de este encuentro en el tiempo donde las diferencias se tornan cercanas, el chaman vuelve a los tiempos actuales y diferenciados (que por cierto nunca dejaron de transcurrir) habiendo modificado la situación inicial y enunciándole al *runa* los comportamientos y las condiciones que debe adoptar para seguir habitando la selva, siendo él quien incorpore a las alteridades y no al revés. Es así como a través del trueno el chaman acaba con la boa para que después Brígida se corte el cabello con el propósito de alejar para siempre al animal del río. O Cristian quien luego de ser aventado sigue una dieta de un año para posteriormente volver al monte, reconociendo e incorporando por medio de la cacería a las mujeres que han querido llevárselo. Con Pillan, a diferencia de los dos casos anteriores, el proceso es diferente, ya que no se ha podido intervenir efectivamente entre él y la ser no-humana que ha buscado su incorporación. Si bien los chamanes, alertados por los demás *runa*, han ido en su ayuda y lo han aventado, la “diabla” ha ejercido su poder, ha “endiablado” a Pillan convirtiéndolo en su marido. Al habitar en un mundo diferente al mundo de los *runa*, esta mujer lo lleva hacia allá y desde entonces él no ha vuelto aparecer de forma física entre la gente de la ribera, sino que solo a través de alguna manifestación de la naturaleza cuando los *runa* se dirigen hacia la laguna que lleva su nombre.

Figura 4.4.2. Esquema de las relaciones entre no-humanos y los *Llanchama runa* en los distintos tiempos-espacios cosmológicos mediados por el chamán.

NO-HUMANO	HUMANO	TIEMPO/ESPACIO (cruce de perspectivas)	INTERVENCIÓN CHAMÁNICA	RESOLUCIÓN
Yaku Runa; Boa	Brígida	Río; Sueños	Toma de Yajé; Trueno	Corte de pelo; Dejó de ser agenciada
Mujeres/Pavas; La selva	Cristian	Monte; Alucinación	Limpia; Dieta; Volver al Monte	Bueno en cacería; Andar acompañado
Mujer/Diabla; La selva	Pillán	Monte; Túneles; Inframundo	Aventar	Se hizo marido; Se volvió selva (Laguna)

Fuente: Ignacio Contreras Ilabaca.

Los *runa* se movilizan en una selva que es vivida tanto en el *kunan* como en el *unai*, donde hombre y mujer indígena, el chaman con su conocimiento y agencia, el *Yaku Runa*, la *diabla*, la *boa*, las *huanganas* o las *pavas* pueden establecer relaciones específicas entre sí. Se reconoce un territorio animado y habitado por seres de múltiples naturalezas donde lo mítico se sitúa como un tiempo ubicuo para los *runa*, trascendiendo así cualquier orden temporal lineal. “Como otros movimientos milenarios del mundo, la gente de Napo sigue usando elementos religiosos de su cosmovisión para transformar el presente” (Uzendoski 2006, 169). Este viaje a los tiempos primordiales les permite a los *Llanchama runa* reconocerse e identificarse junto a *otros* seres como habitantes ancestrales de la Amazonia. Estos elementos cosmológicos deben tratarse de modo relacional con aquellos conocimientos que se tienen sobre su propia historia y que se encuentran albergados en las memorias de los *rucus* de la comunidad, además de su lengua madre, el kichwa amazónico, procurando ser enseñados y transmitidos a través de agentes vehiculadores hacia las nuevas generaciones. Solo un pueblo que conoce su historia, que habla su lengua y que ve en la multiplicidad de naturalezas un modo orgánico de habitar el territorio, tiene el poder de transformar su realidad.

## Conclusiones

En este intento por estudiar las relaciones con la alteridad de un pueblo de la Amazonia ecuatoriana desde las teorías perspectivistas y las cosmologías de contacto, y luego de realizar el trabajo de campo en su territorio, he podido establecer que las interacciones entre *runa* y las demás entidades se organizan bajo una lógica de incorporación de la alteridad que opera en ambos sentidos o direcciones. La incorporación se expresa a través de distintas modalidades según sea la naturaleza del ser con quien se establece la relación. En el caso de la alteridad humana “*no-runá*” la incorporación se materializa a través de la negociación, la fabricación de alianzas y el establecimiento de acuerdos. Los elementos “*no-runá*” son administrados por los kichwa desde sus propias concepciones y agencias, otorgándole siempre un nuevo sentido. Mientras que cuando se trata de la alteridad no-humana, la incorporación se expresa en el acto simbólico y material de la caza, es decir, en un modelo predatorio, creativo y performativo, dependiendo siempre del contexto donde ocurran los (des)encuentros con estos seres, ya sea en el monte, en el río o en los sueños.

En los tiempos actuales, así como también en el *unai* y en el *kallari*, los *runa* continúan viviendo y estableciendo relaciones con alteridades humanas y no-humanas. Mis datos indican que durante casi todo el siglo XX las relaciones *runa-waorani* en la cuenca del Bajo Napo estuvieron atravesadas por la presencia cada vez más insistente de entidades del mundo no-indígena: caucheros, patrones, capuchinos, petroleros, colonos y civiles del Estado ecuatoriano, quienes buscaron posicionarse en estos territorios. En esta malla de relaciones, el *runa* se situó en el medio entre el mundo del “salvaje” y el mundo “occidental-moderno”. ¿Quiénes son los que trabajaron haciendo trocha en las primeras exploraciones y sísmicas en la ribera sur del río Napo, en el Tiputini, en el Cononaco, o en el Shiripuno (territorio ancestralmente sápara y después waorani)? ¿Quiénes participaron en la evangelización y “civilización” del grupo de wao que vivía en Ahuemuro y que luego fueron trasladados a Garzacochoa y Dicaro por la Misión Capuchina? En ambos casos, la respuesta es la misma: los *runa*. En la década del '80 las situaciones de contactos son reinventadas. Los *Llanchama runa* incorporan la institución de la educación formal de la escuela creando una en su territorio, además de dotarse de una organización política-administrativa-territorial para entrar diálogo con el Estado ecuatoriano, quien va expandiendo la frontera capitalista en los territorios amazónicos. Ante esta avalancha, los *runa* se apropian de las herramientas “modernas” para defender la tierra que han habitado desde tiempos pretéritos. En suma, el “*no-runá*” aquí no es

bloqueado ni anulado, sino que es reconocido como un sujeto que está presente en la selva y por consiguiente, se deben entablar relaciones de alteridad con él.

Respecto a las relaciones específicas entre los *Llanchama Runa* y los waorani de Kawymeno en la décadas de los '80 y '90, estas se producen sin que medie ninguna entidad del mundo “no-indígena” y marca el inicio de unas relaciones de amistad, respeto mutuo y buena vecindad que perduran hasta hoy. ¿Qué sucedió entonces desde la época en que los waorani “ahí sí mataban” hasta la época actual donde “ahora no hacen nada”? Según los *runa* ellos les apaciguaron a través del diálogo y la palabra. ¡Esto es fundamental! Pues el método por el cual los *runa* incorporan a la alteridad waorani es a través de la fabricación de una alianza (que ya tiene más de 20 años de existencia, dejando atrás pero no olvidando los tiempos del “tapa-tapa” cuando llegaron por primera vez a Llanchama). Sin embargo no existe una alianza que trascienda hacia una dimensión política entre estos pueblos (considerando que sobre sus territorios se encuentran los bloques petroleros 31 y 43) que les permita unir sus fuerzas para la defensa de los territorios. Si bien la gente de Llanchama se organizó para impedir la realización de una sísmica 3D en los años 2013-2014, la estatal Petroamazonas en complicidad con el Estado y la coerción de los militares, terminaron por fragmentar a la comunidad.

Las “olas de cambio” (Santos Granero 1996) han fragmentado la Amazonia en partes inconexas. Actualmente, la selva como entidad viviente y todos los elementos que forman parte de aquel universo cosmológico están siendo desvinculados unos de otros y aquella relacionalidad tan elemental en la socialidad amazónica se encuentra hoy bajo una permanente amenaza. A pesar de esto, los *runa* continúan reconociendo aquellas presencias no-humanas que cohabitan en la selva, siendo de vital importancia los posicionamientos y los roles que ocupan cada uno en este tipo de relación. Por ejemplo, Cristian de perdido en la selva, de ser presa de las “mujeres pavas” pasa a ser un cazador experto luego de la intervención del chamán. De lo anterior se desprende la relevancia de la “temporalidad” en la comprensión del orden/desorden cosmológico: el *unai* como espacio-tiempo ubicuo e indiferenciado y el *kunan* como espacio-tiempo actual y diferenciado. En este último, los seres diferenciados habitan en unos mundos que son diseñados bajo sus propios puntos de vista. Así como el kichwa habita la selva, el Sacha Runa lo hace en el *uku pacha* y *Pillan* en el interior de la laguna. No son los “dueños”, son habitantes, dado que la selva como entidad viviente es la dueña de los bosques, de los animales, de los ríos (Tola 2019). En efecto, este abordaje sobre las formas de organizar las distintas temporalidades nos permite, por una parte,

entender el tiempo “como un proceso simbólico que se produce continuamente en las prácticas cotidianas” (Munn 1992, 116). Y por otra, como las distintas temporalidades se entrecruzan en las relaciones de alteridad, aspecto que se ha tenido poco en cuenta en las teorías perspectivistas. El mantenimiento de los órdenes temporales no es solo una estrategia de interacción, sino que puede entenderse como un “control sobre el tiempo” y por ende, una forma de poder y de gobernanza (Munn 1992, 109).

La tesis de “Seguir siendo selva” nos muestra que los *runa* negocian identidad/alteridad para seguir siendo *runa*. En esta negociación, la selva es concebida y habitada como territorio y como entidad viviente. La selva como un territorio histórico-político que debe defenderse a través de la fabricación de alianzas con los “*no-runas*”, y la selva como una entidad viviente donde el ser *runa* implica una elaboración continua de relaciones con ella y con los demás seres que la habitan. Esto conlleva ineluctablemente hacia una exploración de las formas sensibles en que los *runa* perciben y reconocen a las demás presencias en el territorio. De hecho, este trabajo se ubica en el campo de la antropología visual no solo por la metodología utilizada y el modo en que me acerqué al objeto de investigación, sino también porque analiza las cosmologías amazónicas por medio de un análisis de las narrativas textuales y visuales. En sus relatos orales se representa una figuración de las imágenes de sus encuentros con las alteridades, sus regímenes de visualidad y la construcción de mundos simbólicos y materiales propios. Esta relación entre visualidad y cosmología nos conduce hacia el concepto de “cosmopolítica” que contempla las formas en que los indígenas negocian identidad/alteridad en los contextos contemporáneos a partir de las dimensiones históricas, simbólicas y políticas. Tal abordaje planteado por Bruce Albert (2002) resuena con las “ontologías plurales” de Isabel Stengers (2014), pero sobre todo con el trabajo Marisol de la Cadena (2010), quien ve en la región andina como las montañas son consideradas agentes sociales capaces de intervenir en decisiones políticas, siendo un actor más que está presente en las luchas que mantienen los pueblos indígenas por la defensa de sus territorios.

A modo de cierre, reafirmar que este trabajo de investigación ha pretendido contribuir al campo de los estudios amazónicos desde un enfoque etnográfico, aportando una indagación en los modos en que los kichwa de Llanhama establecen sus relaciones con las alteridades humanas y no-humanas. Por motivos de tiempo tanto en la redacción como en el trabajo de campo hubo temas que no pude abordar y que no fueron tratados en esta tesis. Tal es el caso de la perspectiva y el punto de vista de los waorani de Kawymeno, por ejemplo indagar en



cómo estos ven a los kichwa de Llançhama, cuales son las relaciones que establecen con el territorio, quiénes componen el mundo simbólico y material que habitan y cómo han percibido e incorporado el contacto con los “no-waorani”. Esto posibilitaría un análisis antropológico comparativo entre ambos pueblos amazónicos. Por otro lado, me parece sugerente también extender la discusión ontológica presentada aquí y ponerla en diálogo con los campos del “ecología política” y el “antropoceno”. De modo que podamos ampliar la reflexión hacia cómo nos relacionamos con el mundo en que vivimos, siendo el momento actual, un momento de grave crisis climática causada por la actividad humana que ha transformado las relaciones entre las entidades que componen el universo cosmológico de estas sociedades.

## Lista de referencias

- Albert, Bruce. 1992. "A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami" en *Anuário Antropológico*. (89). 151-189pp.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Cosmologias do contato no Norte-Amazônico", en *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, organizado por Bruce Albert y Alcida Rita Ramos, 9-24. São Paulo: UNESP.
- Alheit, Peter. 2012. "La entrevista narrativa" en *Plumilla Educativa*, 10, 11-18pp.
- Andrade, Xavier y Gabriela Zamorano. 2012. "Antropología visual en Latinoamérica" en *ÍCONOS*, 42, 11-16pp.
- Ardèvol, Elisenda. 1994. *La mirada antropológica o la antropología de la mirada*. Barcelona: Tesis Doctoral por la Universidad Autónoma de Barcelona.
- \_\_\_\_\_. 1998. "Por una antropología de la mirada: etnografía, representación y construcción de datos audiovisuales" en *Dialectología y Tradiciones Populares*, (53)2. 217-240pp.
- \_\_\_\_\_. 2006. *La búsqueda de una mirada. Antropología visual y cine etnográfico*. Barcelona: Editorial UOC
- Ardévol, Elisenda y Nora Muntañola (2004). "Visualidad y mirada", en *Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea*, compilado por Elisenda Ardévol y Nora Muntayola, 17-46. Barcelona: Editorial UOC.
- Bauer, Martin y Sandra Jovchelovitch. 2000. Narrative interviewing. 1-14. Londres: LSE Research Online.
- Bilhaut, Anne-Gaël. 2011. *El sueño de los záparas. Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Quito: Abya-Yala.
- Boasso, Florencia. 2017. *El cerco y el poder: Agencia en las narrativas y prácticas del lugar de mujeres guaraníes*. Quito: Tesis de Maestría en Antropología Visual por FLACSO-Ecuador.
- Cabodevilla, Miguel Ángel. 2007. *Coca. La Región y sus Historias*. Quito: CICAME
- Cabrero, Ferrán. 2014. *Omaguas, cataclismo amazónico*. Barcelona: Tesis Doctoral en Arqueología Prehistórica por la Universidad Autónoma de Barcelona.
- \_\_\_\_\_. 2017. "Arqueología amazónica en Ecuador. Avances en una zona poco explorada" en *SATHIRI*, 12(1), 197-211pp.
- \_\_\_\_\_. 2018. "Hualino: un sitio del Horizonte Corrugado en la Amazonia ecuatoriana" en *Revista Española de Antropología Americana*. (48). 291-297pp.

- Calavia, Oscar. 2005. "El rastro de los pecaríes. Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano" en *Journal de la société des américanistes*. (87), 1-17pp.
- De France, Claudine. 1989. *Cinéma et Anthropologie*. París: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme
- De la Cadena, Marisol. 2010. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond politics" en *Cultural Anthropology* (25)2, 334-370.
- Descola, Philippe, 2004. "Las cosmologías indígenas de la amazonia", en *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, 25-36. Copenhague: IWGIA documento n°39.
- \_\_\_\_\_. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu: Buenos Aires.
- Esvertit Cobes, Natàlia. 2005. *La Incipiente Provincia. Incorporación del Oriente ecuatoriano al Estado nacional (1830-1895)*. Barcelona: Tesis Doctoral en Historia de América por la Universidad de Barcelona.
- Evans, Clifford y Betty J. Meggers. 1968. *Archeological Investigations on the Rio Napo, Eastern Ecuador*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Fausto, Carlos y Michael Heckenberger. 2007. "Introduction", en *Time and memory in indigenous Amazonia*. Gainesville: University Press of Florida. 1-46pp.
- Ferraz, Ana Lúcia. 2016. "Los mbya guaraní: entre cosmología e historia" en *Revista Española de Antropología Americana*. (46), 305-328pp.
- Gianotti, Emilio. 1996. *Viajes por el Napo: cartas de un misionero (1924-1930)*. Quito: Abya-Yala.
- Grau Rebollo, Jorge. 2012. "Antropología audiovisual: reflexiones teóricas" en *Alteridades*, 22(43). 161-175pp.
- Grenand, Pierre y Françoise Grenand. 2002. "Em busca da aliança impossível. Os Waiãpi do norte e seus brancos (Guiana Francesa)" en *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, organizado por Bruce Albert y Alcida Rita Ramos, 145-178. São Paulo: UNESP.
- Goldáraz, José Miguel. 2004. *Mitos y tradiciones de los naporunas*. Quito: CICAME.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Samay, la herencia del espíritu. Cosmovisión y ética naporunas*. Quito: CICAME.
- Gow, Peter. 2001. *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press.
- Gutiérrez, Wilson. 2002. *Baeza, la ciudad de los Quijos. Su historia desde el siglo XVI al siglo XIX*. Quito: Abya-Yala.

- Hill, Jonathan. 1988. *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago: University of Illinois Press.
- Hudelson, John. 1987. *La cultura quichua de transición. Su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas*. Quito: Museo Antropológico del Banco Central del Ecuador y Abya-Yala.
- Jaulin, Robert. 1972. *L'ethnocide a travers les ameriques*. Paris: Fayard.
- Kohn, Eduardo. 2013. *How forest think? Toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.
- Lagrou, Els. 2012. "La memoria cristalizada de los artefactos: una reflexión sobre la agencia y la alteridad en la construcción de imágenes entre los Cashinahua" en *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y la personificación*, editado por Fernando Santos Granero, 255-282. Quito: Smithsonian Tropical Research Institute y Abya-Yala.
- Lathrap, Donald W. 1970. *The Upper Amazon*. Londres: Thames and Hudson.
- Lehm, Zulema. 1992. "Efectos de las reducciones jesuitas en las poblaciones indígenas de Maynas y Mojos", en *Opresión colonial y resistencia indígena en la Alta Amazonia*, editado por Fernando Santos Granero, 135-164. Quito: CEDIME, FLACSO-Ecuador y Abya-Yala.
- Lévi-Strauss, Claude. 1995 [1974]. *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós
- Macdonald, Theodore. 1997. *De cazadores a ganaderos*. Quito: Abya-Yala.
- Martínez, Rodrigo. 2012. "Del tiempo insostenible y del sentido del tiempo en las comunidades kichwa canelos" en *Desacatos*, 40, 111-126pp.
- Martínez, Javier. 2015. *El paraíso en venta. Desarrollo, etnicidad y ambientalismo en la frontera sur del Yasuní (Amazonía Ecuatoriana)*. Quito: Abya-Yala
- Medrano, Celeste y Florencia Tola. 2016. "Cuando humanos y no-humanos componen el pasado. Ontohistoria en el Chaco", en *AVÁ*, 29, 99-129pp.
- Métraux, Alfred. 1927. "Migrations historiques des Tupi-Guarani" en *Journal de la Société des Américanistes*. Tomo 19, 1-45pp.
- Ministerio del Ambiente. 2011. *Plan de Manejo del Parque Nacional Yasuní*. Quito.
- \_\_\_\_\_. 2016. *Plan de Manejo Comunitario. Comunidad Kichwa Llanchara. Ribera del río Napo-Bajo Napo*. Quito: GIZ.
- Munn, Nancy D. 1992. "The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay" en *Annual Review of Anthropology*, 21, 93-123pp.
- Muratorio, Blanca. 1998. *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Napo. 1850-1950*. Quito: Abya-Yala

- \_\_\_\_\_. 2005. "Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia", en *ÍCONOS*, 21, 129-143pp.
- Oberem, Udo. 1980. *Los Quijos: Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Overing, Joanna. 1999. *Myth as History: A Problem of Reality and Other Matters*.  
[https://www.academia.edu/10411486/Myth\\_as\\_History\\_A\\_Problem\\_of\\_Reality\\_and\\_Other\\_Matters](https://www.academia.edu/10411486/Myth_as_History_A_Problem_of_Reality_and_Other_Matters) (No publicado).
- Pink, Sarah. 2007. "An urban tour. The sensory sociality of ethnographic place-making" en *Ethnography* 9(2), 175-196pp.
- Porras, Pedro. 1961. *Contribución al estudio de arqueología e historia en los valles de Quijos y Misahuallí (Alto Napo) en la región oriental de Ecuador*. Quito: Fénix.
- \_\_\_\_\_. 1974. *Historia y arqueología de la ciudad de española de Baeza de los Quijos: siglo XVI*. Quito: Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Portelli, Alessandro. 2014. "Historia oral, diálogo y géneros narrativos", en *Anuario de la Escuela de Historia UNR*, 26, 9-27pp.
- Ramella, Anna Lisa. 2014. "De-hierarchization, trans-linearity and intersubjective participation in ethnographic research through interactive media representations" en *Anthrovision*, 2(2). 1-23pp. [www.laviedurail.net](http://www.laviedurail.net)
- Ramos, Alcida Rita. 1990. "Vozes Indígenas: O Contato Vivido e Contado". *Anuário Antropológico*, (87). 117-143pp.
- Regan, Jaime. 1999. "Complementariedad cultural y poblacional en la Amazonia" en *Ecuador-Perú. Horizontes de la negociación y el conflicto*, editado por Adrián Bonilla, 317-332. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Renard-Casevitz, France-Marie, Thierry Saignes y Anne-Christine Taylor. 1998. *Al Este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Quito: Abya-Yala e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Reeve, Mary Elizabeth. 2002. *Los Quichua del Curaray. El proceso de formación de la identidad*. Quito: Abya-Yala y Banco Central del Ecuador.
- Rival, Laura. 2004. "El crecimiento de las familias y los arboles: la percepción del bosque de los huaorani", en *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, 97-120. Copenhague: IWGIA documento n°39.

- Ruiz Mantilla, Lucy. 1992. "Jumandí: rebelión, anticolonialismo y mesianismo en el oriente ecuatoriano, siglo XVI" en *Opresión colonial y resistencia indígena en la Alta Amazonia*, editado por Fernando Santos Granero, 77-102. Quito: CEDIME, FLACSO-Ecuador y Abya-Yala.
- Santos Granero, Fernando. 1996, comp. "Hacia una antropología de lo contemporáneo en la amazonia indígena", en *Globalización y cambio en la Amazonia Indígena*. 7-43pp. Quito: FLACSO y Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. 2012, ed. "Introducción" en *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y la personificación*. 13-54. Quito: Smithsonian Tropical Research Institute y Abya-Yala.
- Seeger, Anthony, Roberto da Matta y Eduardo Viveiros de Castro. 1979. "A construção de pessoa nas sociedades indígenas brasileiras, en *A construção de pessoa nas sociedades indígenas*, Río de Janeiro: Boletim do Museu Nacional, n°32, 2-19pp.
- Stengers, Isabelle. 2014. "La propuesta cosmopolítica" en *Pléyade* (14), 17-41pp.
- Stolze Lima, Tânia. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi" en *Mana*, 2(2), 21-47pp.
- Surrallés, Alexandre. 2002. "De la percepción en antropología. Algunas reflexiones sobre la noción de persona desde los estudios amazónicos", en *Indiana*, núm. 19-20, 59-72pp.
- \_\_\_\_\_. 2004. "Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Candoshi" en *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, 137-162 Copenhague: IWGIA documento n°39.
- Taylor, Anne-Christine. 1994. "El oriente ecuatoriano en el siglo XIX: el otro litoral" en *Historia y región en el Ecuador: 1830-1930*, editado por Juan Manguashca, 17-68. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Tola, Florencia. 2019. "No-humanos que hacen la historia, el entorno y el cuerpo en el Chaco argentino", en *Etnográfica*, vol. 23 (2). 489-513pp.
- Trujillo, Patricio. 2001. *Salvajes, civilizados y civilizadores. La amazonia ecuatoriana. El espacio de las ilusiones*. Quito: Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas y Abya-Yala.
- Uzendoski, Michael. 2006. "El regreso de Jumandy: historicidad, parentesco y lenguaje en Napo" en *ÍCONOS*, 26, 161-172pp.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Los Napo Runa de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.

- Valdez, Francisco. 2013. *Primeras Sociedades de la Alta Amazonia: La cultura Mayo Chinchipe-Marañón*. Quito: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural e Institut de Recherche pour le Développement.
- Villavicencio, Manuel. 1858. *Geografía de la República del Ecuador*. New York: Imprenta de Robert Craighead.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio” en *Mana*, 2(2) 115-144pp.
- \_\_\_\_\_. 2004. “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena” en *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, 37-79. Copenhague: IWGIA documento n°39.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz.
- Whitten Jr, Norman E, 1987. *Sacha Runa: etnicidad y adaptación de los quichuas hablantes de la Amazonia ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Wilde, Guillermo. 2016. “La Invención de la religión indígena: adaptación, apropiación y mimesis en las fronteras misioneras de Sudamérica Colonial.” *Anais de História de Além-Mar (Dossier: Religião e Alteridade no Mundo Ultramarino Ibérico) XVII*. 22-58.