

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES SEDE  
ECUADOR PROGRAMA DE ESTUDIOS DEL DESARROLLO Y  
TERRITORIO CONVOCATORIA 2007-2009**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS  
SOCIALES CON MENCIÓN EN DESARROLLO LOCAL Y TERRITORIO**

**ONTOLOGÍAS NO NATURALISTAS Y PRÁCTICAS LOCALES DE USO Y  
MANEJO DEL TERRITORIO EN LA COMUNIDAD *KICHWA* DE *NINA*  
*AMARUN*, PROVINCIA DE PASTAZA. ECUADOR**

**DIEGO FERNANDO YELA DÁVALOS**

**ABRIL, 2011**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES SEDE  
ECUADOR PROGRAMA DE ESTUDIOS DEL DESARROLLO Y  
TERRITORIO CONVOCATORIA 2007-2009**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS  
SOCIALES CON MENCIÓN EN DESARROLLO LOCAL Y TERRITORIO**

**ONTOLOGIAS NO NATURALISTAS Y PRÁCTICAS LOCALES DE USO Y  
MANEJO DEL TERRITORIO EN LA COMUNIDAD *KICHWA* DE *NINA*  
*AMARUN*, PROVINCIA DE PASTAZA. ECUADOR**

**DIEGO FERNANDO YELA DÁVALOS**

**ASESOR DE TESIS: FERNANDO GARCIA**

**LECTORES: IVETTE VALLEJO**

**KAREN ANDRADE**

## Contenido

<b>CAPÍTULO I. INTRODUCCION.....</b>	<b>9</b>
1.1. ESTRUCTURA DE LA TESIS .....	9
1.2. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA .....	9
1.3. OBJETIVO PRINCIPAL .....	18
1.4. OBJETIVOS SECUNDARIOS .....	18
1.5. MARCO TEÓRICO REFERENCIAL.....	19
<i>Perspectivismo</i> .....	19
<i>Chamanismo</i> .....	24
<i>Animismo y naturalismo</i> .....	27
<i>Multinaturalismo</i> .....	28
<i>Nociones de territorio y territorialidad</i> .....	31
1.5. ESTRATEGIA METODOLÓGICA.....	39
<b>CAPITULO II CARACTERIZACIÓN SOCIAL, POLÍTICA Y TERRITORIAL DEL PUEBLO</b>	
<b><i>KICHWA DE PASTAZA</i>.....</b>	<b>43</b>
2.1 CARACTERIZACIÓN DE LA COMUNIDAD <i>KICHWA NINA AMARUN</i> .....	45
2.2 ORGANIZACIÓN POLÍTICA INTERNA .....	47
2.3 ORGANIZACIÓN SOCIAL DE <i>NINA AMARUN</i> . TIPOLOGIA DEL TRABAJO COMUNAL.....	49
2.4 ESTRUCTURA DEL PARENTESCO DE LA COMUNIDAD.....	51
2.5 UNIDADES DE RESIDENCIA.....	57
<b>CAPITULO III LAS PERCEPCIONES SOBRE LA VISIÓN DEL ENTORNO COMO</b>	
<b>PRACTICAS DE MANEJO DEL TERRITORIO.....</b>	<b>58</b>
3.1 EL <i>SACHA RUNA YACHAI</i> .....	62
3.2 LOS <i>KALLARIK URAS</i> . TIEMPOS ANTIGUOS.....	63

3.3	LOS <i>SASI</i> . ABSTINENCIAS FUNDAMENTALES Y FUNCIONALES .....	65
3.4	<i>MUSKUY</i> O EL MUNDO DE LOS SUEÑOS.....	66
3.5	LOS <i>TAKI</i> O CANTOS EVOCATIVOS E INVOCATIVOS .....	69
3.6	LOS <i>PAJUS</i> O EL CONOCIMIENTO ADQUIRIDO Y TRASPASADO.....	71
3.7	“LA FORTALEZA CREADA” EL <i>SAMAI</i> .....	73
3.8	SUBSTANCIAS MÍSTICAS DE ATRACCIÓN SEXUAL .....	75
3.9	LOS <i>SUPAY</i> Y EL ORDEN MÍTICO-ESPACIAL. SUS RELACIONES CON EL MANEJO DEL TERRITORIO. LOS <i>SUPAY</i> DEL <i>ALLPA</i> .....	77
3.10	LOS <i>SUPAY</i> DEL AGUA O <i>YAKU SUPAY</i> .....	79
3.11	LAS ESFERAS DEL ESPACIO EN LA COSMOLOGÍA <i>KICHWA</i> DE <i>NINA AMARUN</i> .....	80
3.12	EL <i>JAWA PACHA</i> O EL MUNDO DE “ARRIBA” .....	84
3.12.1	<i>El Pacha Mundo o Ukupacha</i> .....	85
3.13	ETNOGÉNESIS Y PROCESOS DE CAMBIO CULTURAL .....	87
<b>CAPÍTULO IV. TERRITORIO COMUNITARIO Y AGROECOSISTEMAS .....</b>		<b>91</b>
4.1	REPRESENTACIONES SIMBÓLICAS EN LOS HUERTOS O AGROECOSISTEMAS. LA DIVISIÓN SEXUAL DEL TRABAJO	91
4.2	COTIDIANIDAD Y GÉNERO.....	101
4.3	PESCA Y EL MUNDO DE LAS AGUAS ( <i>YACUS</i> ).....	105
4.4	EL CHAMANISMO Y LA REGULACIÓN DEL ORDEN SOCIAL .....	110
4.5	ESTRUCTURA DEL <i>AYLLU</i> Y CHAMANISMO .....	111
4.6	EL MUNDO DE LA CAZA Y SU RELACIÓN CON EL MUNDO DE LOS SUEÑOS ( <i>MUSKUY</i> ) .....	116
4.7	<i>SASI</i> Y CACERÍA.....	122
<b>V. CONCLUSIONES.....</b>		<b>125</b>
<b>ANEXOS .....</b>		<b>129</b>

## GLOSARIO DE TERMINOS *KICHWAS*

*Amazanga*. Divinidad masculina. Enseña a los hombres el arte de la cacería, el conocimiento de la selva, específicamente las actividades relacionadas con los roles masculinos. Es civilizador y docente.

*Ahuallacta*. Persona no *kichwa*.

*Auca*. Salvaje. Persona sin orden civilizatorio

*Aya*. Espíritu de la selva

*Ayllu*: Familia, un *ayllu* puede ser una familia ampliada o nuclear

*Banku*: *Yachag* o curandero muy poderoso, máxima jerarquía en el mundo del *chamanismo* amazónico ecuatoriano

*Chakra*. Primera siembra en huerto.

*Conchos*: Libaduras abundantes de *chicha* de *yuca*

*Huaira*: viento, mal aire

*Huarmitapuchina*: Petición de mano de la hija de ego

*Jawa pacha* el mundo de arriba

*Japinakuna*: Unión libre de hombre y mujer

*Kaipacha*: Este mundo. La tierra. Donde estamos.

*Kachis*: Saladeros. Lugares donde los animales acuden para ingerir minerales. Generalmente es un lugar sagrado y de interdicción en los pueblos amerindios amazónicos.

*Kallarik Uras*: Tiempos antiguos. Tiempo pasado. Narraciones en tiempo pasado

*Kuraka*: Según la denominación actual es jefe, principal, el que manda.

*Llakta*. Conjunto de *ayllus* o familias

*Viruti*. Flecha para cazar animales medianos.

*Matiri*. Bolsa donde se deposita las flechas para la bodoquera

*Muskuy*. Sueño, referente al mundo de lo onírico

*Nina Amarun*: Serpiente que brilla

*Nunghui*. Divinidad femenina. Señora de las *chakras*, civilizadora y docente, enseña a la mujer el arte de sembrar y cuidar los huertos.

*Pamba*. Llano, tierra plana

*Pukuna*. Cerbatana instrumento de cacería

*Purina*: Del verbo caminar. Residencia doble estacional de los *kichwas* de Pastaza o *tambo purina*

*Runa*. Persona

*Sacha Runa Yachai*: Conocimiento del hombre de la selva. Sabiduría ancestral

*Samay*: Fuerza, aliento de una persona.

*Sumak kausai*: Nivel elevado de buena vida, es una alta utopía.

*Sumak Allpa*: tiene un nivel mayor que el *allí allpa*, se considera a una tierra o territorio sano, sin contaminación de ningún tipo, con abundante caza, pesca y *supaykuna* que la protega

*Supay*. Ser superior, espíritu, diablo en el sentido amoral de la palabra

*Takis*. Cantos evocativos

*Tawakero*: Yachag de jerarquía intermedia. Según informantes los *tawakeros* son hombres de cuidado por dominar el arte de la nigromancia.

*Uchumanga*. Carne fritada de animal de monte. Se la envuelve en hojas de plátano para la venta o consumo.

*Uku Pacha*. Inframundo, lo de abajo. Bajo tierra

*Yacu*. Agua

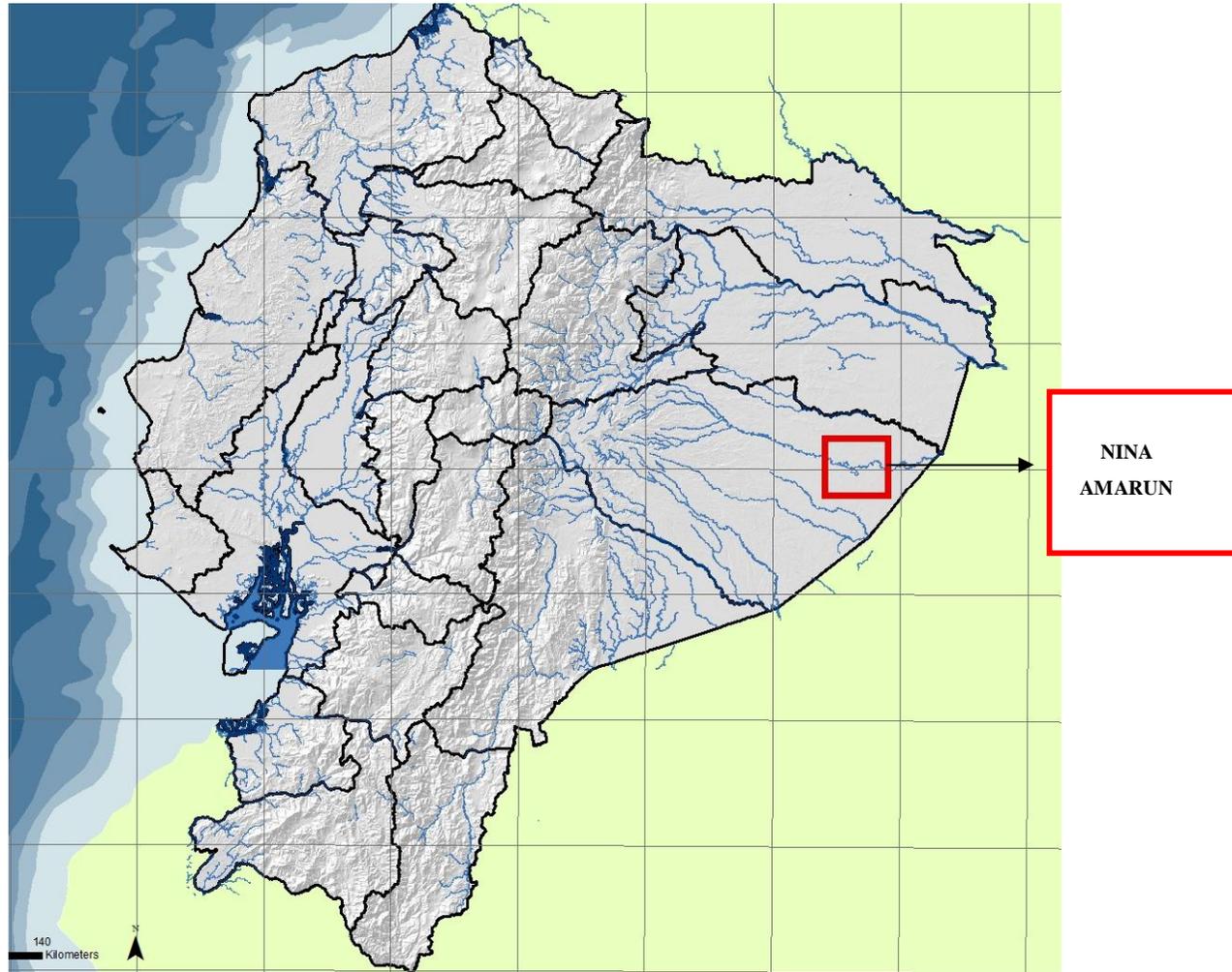
*Yacu Pata Pamba*. Ecosistema que se forma a la orilla de los ríos cuando el caudal del agua baja.

*Urcu*. Monte

## **RESUMEN**

Esta investigación se asienta sobre un análisis etnográfico que describe las diferentes percepciones sobre naturaleza y sociedad de los habitantes de la comunidad *kichwa* amazónica de *Nina Amarun*, en la provincia de Pastaza. La direccionalidad teórica se la define sobre la base de categorías como el perspectivismo y multinaturalismo, que en términos generales definen en sus propuestas teóricas un *continuum* entre naturaleza y sociedad. A diferencia del dualismo entre naturaleza y cultura presente en sociedades mestizas urbanas, en las amerindias amazónicas en particular, existe un solo sector de convivencia entre estas dos, donde las diferencias entre humanos y naturaleza son de grado y no de naturaleza. Para comprobar esto he requerido hacer una descripción densa e interpretada de las diferentes prácticas locales de uso del territorio en la comunidad mencionada y contrastarlas con los propuestos teóricos mencionados.

**Mapa 1 Localización de la comunidad de Nina Amarun. Río Curaray. Provincia de Pastaza. Ecu ador.**



## CAPÍTULO I. INTRODUCCION

### 1.1. Estructura de la tesis

La tesis se divide en cuatro capítulos. El primero es introductorio, donde se argumenta el planteamiento del problema, los objetivos, el marco teórico que aborda las categorías que sustentan la investigación. Se las presenta desde dos autores, Eduardo Viveiros de Castro con su propuesta de perspectivismo y de Joao Pacheco de Oliveira, con su análisis basado en la categoría de etnogénesis y cambio cultural. En el segundo capítulo se da una caracterización social, política y territorial del pueblo *kichwa* de Pastaza. Se plantea una descripción de la comunidad estudiada, su organización social y política interna, se da una breve descripción de la estructura del parentesco de la comunidad y sus unidades de residencia.

El tercer y cuarto capítulos son medulares, por lo que se presentan más descriptivos e interpretativos. Se examinan bajo las categorías del perspectivismo y multinaturalismo las visiones del entorno enfocadas como practicas de manejo del territorio. Se retoman los diferentes significados de los marcadores culturales, como son el conocimiento ancestral de la selva, las esferas de espacio, el òmundoö de las interdicciones, los sueños, el chamanismo.

El capítulo 5 aborda las perspectivas sobre el territorio, mas recabadas específicamente hacia la cotidianidad, los roles de división sexual del trabajo, la pesca y el mundo de las aguas, el chamanismo y la estructura del *ayllu*, el mundo de la caza y sus interdicciones, relacionadas éstas con la teoría del perspectivismo principalmente.

Finalmente tenemos las conclusiones, donde se trata de responder a las preguntas planteadas en esta investigación.

### 1.2. Planteamiento del Problema

La Amazonía es un espacio efecto de diferentes procesos sociales que han definido su actual configuración. Objeto de òdeseoö por parte de corporaciones

transnacionales, estatales, y religiosas, todas con un mismo fin: la extracción intensiva de sus recursos, lógica procesual, donde la evangelización funcionó como òpunta de lanzaö para abrir paso a actividades extractivas de gran impacto; ha sido espacio òinfinitoö, ònaturaleza intocadaö òmitoö en muchos casos, donde la confrontación de sus habitantes originales ha tomado la naturaleza como un conjunto de recursos de valor económico.

En Ecuador, la lectura de los procesos organizativos desde sus inicios hasta la época de los noventa, -con la modernidad y el aceleramiento de la globalización-<sup>1</sup> revelan un panorama por el cual los movimientos indígenas hubieron de convertirse en movimientos etnopolíticos, recuperando jurídicamente sus territorios, mediante luchas políticas que han denotado mucha reticencia desde el Estado hacia sus peticiones, (Vallejo 2006, Silva 2003, Lopez y Melo 2004). Sin embargo, en este contexto, donde se han formateado discursos alrededor de visiones tanto ambientalistas como indígenas y logrando aterrizar en los ámbitos de lo normativo y práctico, se evidencia una dificultad de los movimientos indígenas para concretar sus enfoques o perspectivas. Los pueblos indígenas, han asumido distintos ejercicios de planificación que incorporan el formato de manejo y gestión de los recursos utilizando equipos multidisciplinarios: ecólogos, biólogos, antropólogos en la planificación del uso y manejo del territorio, no obstante desde su elaboración, distintos pueblos indígenas han generado interesantes procesos comunitarios de reflexión sobre las condiciones actuales de su territorio, recursos, organización social y visión de futuro. En el caso del Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supay (en adelante IQBSS), se ha buscado dirigir los planes de vida y planes de manejo del

---

<sup>1</sup> Al respecto Marc Augé parte de la constatación de dos paradojas. La primera concierne a todos los seres humanos y relacionada con la globalización, la uniformización, y de homogeneización, junto con la interdependencia de los mercados, la rapidez continua y acelerada de los medios de transporte, la inmediatez de las comunicaciones por teléfono, fax, correo electrónico, la velocidad de la información y también en el ámbito cultural, la omnipresencia de las mismas imágenes, o, en el ámbito ecológico, la llamada de atención sobre el alza de la temperatura de la tierra o la capa de ozono, que pueden dar la impresión de que el planeta se ha vuelto un punto de referencia en común. Esta planetarización puede, según los ámbitos que afecte y la opinión de los observadores, parecer como algo bueno, un mal menor o un horror, pero es, de todos modos, un hecho. Por un lado, sin embargo, vemos multiplicarse las reivindicaciones de identidad local con formas y a escalas muy diferentes entre unas y otras. Estas son parte de un espacio específico de confrontación de las identidades locales en el caso de los pueblos amerindios amazónicos y que confirman una reivindicación de sus derechos territoriales.

territorio y recuperar normativas consuetudinarias relacionándolas con el acceso y manejo de su espacio, distinciones de lugares de interdicción, sitios de caza y pesca bajo connotaciones fenológicas, entre otras, intentando así que las zonas de manejo obedezcan en cierta forma a las lógicas de ocupación del territorio.

Sin embargo, a nivel más general, el viacrucis conceptual y práctico se muestra evidente en los procesos de consecución de sus actuales propiedades (Surrals y Garcia Hierro, 2004: 11).

En este sentido, muchos planes trabajados tanto por diversas ONG o el mismo Estado, no solo han desvinculado una visión anterior de los diferentes significados que atribuyen los recursos de la selva para las visiones de los pueblos, sino que han desorientado las propias visiones locales de territorio<sup>2</sup>:

El enfoque puesto en los recursos desorienta la visión territorial. Los llamados recursos del agua, los cerros, las cataratas, los animales, pero también las personas y los espíritus del bosque y cada insecto, primero son seres integrantes de un espacio de relación que a su vez los identifica con el mito y les sitúa en la historia [ ] este espacio de relación no es un espacio definido en zonas de uso (Surrals y Garcia Hierro Idem: 12).

A pesar de las diferencias que se pueden encontrar en las perspectivas de una cultura a otra en relación a su entorno, existe un elemento frecuente que es el *no* dar forma a disimilitudes integrales entre humanos por una parte y un gran número de especies por otra (Descola, 2004:28). En otras palabras, las localizaciones significantes de muchos seres de la naturaleza en relación a la sociedad, no se determinan por la tradicional dicotomía naturaleza-sociedad, propias de las ontologías naturalistas, si no mas bien, se enfocan como actores de un mismo escenario, donde las relaciones de parentesco, el animismo, el totemismo, sirven de referente para la organización de la vida social. Así el espacio no queda partido, dividido y esquematizado en zonas de uso,

---

<sup>2</sup> No pretendo desvirtuar los diferentes aportes positivos que han dado algunos planes de manejo territorial en la Amazonía. La aseveración es estrictamente conceptual, académica y objetiva. De hecho la ONG indígena IQBSS, ha tenido que recurrir a esta esta táctica para defender con argumentos legibles para el aparato normativo estatal un trabajo de espacialización a través de zonas de uso. Este proceso ha encuadrado su arena de acción tanto en los conocimientos ancestrales: identificación y uso de recursos, mitología, arquitectura local, medicina, caza y pesca; identificados estrictamente desde las perspectivas de la población local.

aprovechamiento, de conservación u otras, si no por determinaciones sociales, de parentesco, de afinidad, que performan un contexto de cualificación-cuantificación local específica, en distintas configuraciones posibles<sup>3</sup>.

La comunidad de *Nina Amarun*, se encuentra en la provincia de Pastaza al occidente de la misma, a orillas del Río Curaray (Ver mapa 1). Posee alrededor de sesenta mil hectáreas no legalizadas en el bloque 18<sup>4</sup>.

Fue creada por la iniciativa de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), hoy Consejo de Coordinación del Pueblo *Kichwa* de Pastaza, con el objetivo de ocupar -con familias *kichwas* de la provincia- territorios estratégicos òdesocupadosö como parte de un plan para manejar y habilitar en términos jurídicos, prácticos, simbólicos y de ordenamiento territorial, el área legalizada en 1992 en el gobierno de Rodrigo Borja.

Uno de los objetivos de la OPIP<sup>5</sup>, fue iniciar un òplan piloto de comunidades modelos y alternativasö basado en los principios éticos trabajados por intelectuales *kichwas* de Pastaza, recogidos en las máximas del *Sumak Kausai* (buen vivir) *Sumac Allpa* (tierra sin mal) y *Sacha Runa Yachai* (conocimiento ancestral) (E5).

AIEPRA (Asociación de indígenas evangélicos de la provincia de Pastaza) y OPIP (Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza) se crearon en la misma época, en la primera asamblea de los *kichwas* de Pastaza. Estos se dividieron; un grupo se formó alrededor de los evangélicos y otro grupo denotado

---

<sup>3</sup> Por ejemplo entre los *kichwas* amazónicos el espacio está fragmentado en el *ukupacha*, *kaipacha* y *jawapacha* respectivamente señalándose una verticalidad que ordena su cosmología.

<sup>4</sup>La provincia de Pastaza se localiza en el centro sur de la Amazonía Ecuatoriana. Representa el 22% del territorio amazónico. Cuenta con alrededor de 56.000 habitantes. 23.000 viven en áreas urbanas, mientras que 33.000 en áreas rurales. La densidad poblacional ha sido estimada en 1.87 habitantes por kilómetro cuadrado. La tasa de crecimiento poblacional en el 4.8%. Esto como resultado de la migración de otras regiones del país. La provincia tiene cerca de 138 comunidades indígenas. IQBSS. 2004. Términos de Referencia. Proyecto de Conservación de la Biodiversidad en Pastaza. Anexo 2. Principles and Guidelines for Natural Resources Management by Indigenous there Communities of Pastaza.

<sup>5</sup> Entre los ideólogos de la OPIP se encontraban Leonardo Viteri, Alfredo Viteri, Tito Merino, Froilán Viteri entre muchos otros.

por los primeros como òcomunistas y rebeldes o subversivos, formó la OPIPö (E5)<sup>6</sup>.

Algunas comunidades organizadas alrededor de AIEPRA legitimaron las propuestas y programas de ocupación de tierras baldías en el oriente ecuatoriano, impulsado por el Estado a través del IERAC. Esto consistía en otorgar comunas muy pequeñas a los indígenas a un lado del río, mientras al otro lado se propuso como òtierras baldíasö, para posteriormente atraer colonos de distintas partes del país<sup>7</sup>. La OPIP propuso que si AIEPRA toma entre mil y tres mil hectáreas para cada comunidad, las tierras que no estén legalizadas queden para el pueblo *kichwa* amazónico<sup>8</sup>. La OPIP trabajó bajo el supuesto de legalizar en un solo bloque los territorios indígenas. Esto causó inquietud en ciertos sectores del país, ya que para el Estado y sus instituciones afines o no, significaba la creación de un Estado paralelo.

Esta reunión se la realizó en la comunidad Unión Base, sede de la CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana). Como invitados especiales, estuvieron representantes *kichwas* del Napo, del pueblo *shuar* de Morona Santiago y gente observadora *kichwa* de la sierra, además de representantes del pueblo sápara.

La OPIP una vez que se conformó la directiva y empezó a trabajar, obtuvo apoyo de diversas ONG y de la iglesia católica. Sin embargo, la OPIP no quiso adscribirse, ni tener compromiso con iglesia alguna, sea esta evangélica o católica. La idea únicamente era reivindicar derechos culturales y ancestrales relacionados con el territorio.

La cuestión de los derechos territoriales se trabajó desde el inicio. Esto fue en definitiva el punto neural que obligó a la conformación de la OPIP.

---

<sup>6</sup> La OPIP antes de conformarse como tal, se denominaba FECIP (Federación de Centros Indígenas de Pastaza).

<sup>7</sup> Esto sucedió en Canelos, *Pacayacu*, *Jatun Molino* y *Conambo*.

<sup>8</sup> Luego que la OPIP consiguió legalizarlas, AIEPRA reclamó territorios.

Paralelamente, el IERAC estaba impulsando la colonización de tierras baldías, lo que causaba muchos problemas para los intentos de territorialidad de los *kichwas* de Pastaza:

Ellos [IERAC] iban a una comunidad donde la gente pedía su entrada, entraban los promotores, hacían censos y entregaban por lotes individuales a cada familia cincuenta hectáreas. Entre ellos cogían indígenas y colonos de la sierra principalmente (E5).

Los colonos bajo una lógica productiva de ganadería y agricultura, empezaron a trabajar pastizales. De acuerdo a la ley, los colonos tenían que, en cinco años, haber trabajado el 15% de su lote, motivo que los obligaba a producir lo más rápido y sencillo, que son ganadería y por ende pastizales. Detrás de esto estaba el Banco de Fomento que otorgaba los créditos respectivos.

Los indígenas *kichwas* amazónicos, practican otra dinámica de producción y reproducción, basada en la caza, pesca y recolección; articulados de alguna manera al mercado (Whitten 1987, Reeve, 2002, Guzman, 1997). Esto generó problemas, ya que los colonos prohibieron que los indígenas cazaran en sus fincas. Dichos problemas sucedieron en Canelos, Santa Clara, San Jacinto, *Jatun Pacha*<sup>9</sup>.

Uno de los principales objetivos de los *kichwas* de Pastaza desde la creación de la OPIP, fue la legalización del territorio: solamente teniendo territorio se va a vivir bien, sin molestias problemas porque la vida de los indígenas es la selva (E5).

Otro motivo fue la educación. En ese tiempo, había tan solo cinco escuelas en toda la provincia de Pastaza (para 200 personas). Las escuelas estaban en *Sarayacu*, *Montalvo*, *Curaray*, *Arajuno* y *Canelos*:

Ahora hay en cada comunidad una escuela. Se masificó pero la calidad no se ha mejorado, pero por lo menos aprenden a leer y escribir. El Estado no aporta con nada, tan solo con los sueldos de los profesores (E5).

---

<sup>9</sup> Cabe destacar que este proceso empezó en el año 1940 incorporando el Estado Ecuatoriano a los indígenas desde la ciudad del Puyo (E5).

Otra idea era que la gente indígena no tenía voz. ¿Sus interlocutores eran los curas, autoridades, los profesores mestizos y militares que hablaban de los *pobrecitos indios*<sup>10</sup>? (E5).

El maltrato a los indígenas en el Puyo que recibían de parte de las autoridades policiales, causó que la OPIP reclame respeto y que se den los mismos procedimientos legales como a cualquier ciudadano. Se revisaron normas y leyes. Todo esto desembocó en la marcha organizada del 92.

La marcha fue organizada bajo por dos ejes: para legalizar el territorio y pedir al Estado la reforma de la Constitución sobre los derechos territoriales de los indígenas y la ley de elecciones. Esto último no se ha conseguido hasta el momento de la investigación<sup>11</sup>.

Respecto al territorio, se pidió que se legalicen todas las tierras que hasta ese momento estaban *obaldías*. Fueron más o menos dos millones de hectáreas, para lo cual se logró legalizar un millón y medio, quedando fuera de esto la franja de seguridad nacional. La propuesta fue presentada en 1990 a Rodrigo Borja, mediante un documento llamado: *Acuerdo entre las Nacionalidades kichwa, shiwar y achuar de Pastaza a Suscribirse con el Estado Ecuatoriano*.

El Estado se negó y acusó a las organizaciones indígenas de tener la intención de crear un Estado dentro de otro Estado. La OPIP empezó a trabajar en las comunidades, explicando en qué consistía todo esto acerca de la *territorialidad*<sup>12</sup>. Tito Merino fue dirigente de promoción y organización. Para este proceso, ellos tenían el apoyo de ONGs americanas y europeas.

---

<sup>10</sup> Las cursivas son más.

<sup>11</sup> La ley de elecciones consiste en que el Estado reconozca las formas de selección de autoridades indígenas en su propio territorio, sin ingerencia de ningún partido político.

<sup>12</sup> La territorialidad definida por João Pacheco de Oliveira es como un *proceso de reorganización social* (Oliveira 1999a: 20). Para el autor esa definición lleva consigo la creación de una nueva unidad socio-cultural mediante el establecimiento de una identidad étnica diferenciadora, la constitución de mecanismos políticos especializados, la redefinición del control social sobre los recursos ambientales y la reelaboración de la cultura y de la relación con el pasado (Oliveira 1999, en Ossami de Moura Marlene Castro. 2009. P 45). Por otro lado William Assies define que la relación entre territorio, indianidad y desarrollo, nos presenta con una paradoja en el sentido que la relación entre los términos parece haber cambiado en el tiempo de una manera compleja. La noción de territorio es un elemento relativamente nuevo en el discurso de los movimientos indígenas. Sin

Esto se trabajó del 90 al 92: «El gobierno no quería saber nada de la OPIP» (E5). Ésta planteó una asamblea para informar que el Estado ha cerrado las puertas a los indígenas y no había acceso al diálogo. «En ese tiempo estaba por parte del Estado el doctor Luna Gaybor y representantes de Petroecuador» (E5).

Las bases comunitarias organizaron la marcha hacia Quito. Este se movilizó a todas las provincias del Ecuador para pedir ayuda a las demás nacionalidades ecuatorianas: *saraguros*, *sionas*, *secoyas*, *achuar*. En la marcha se consiguió «al menos -con el mecanismo de la legalización- frenar la colonización expansiva» (E5).

Así, los colonos se quedaron con las propiedades que hasta ese entonces habían logrado y los indígenas al menos «peor que nada» (E5) lograron consolidar bloques atomizados.

En los años 80 ya se estructuró la CONFENIAE organización que aglutinaba todas las filiales amazónicas cuyo punto de partida fue la lucha por la legalización de tierras comunales como explica Vallejo:

La CONFENIAE obtuvo en 1984 su estatuto aprobado por el Ministerio de Bienestar Social, y entabló relaciones con organizaciones indígenas de carácter regional como ECUARUNARI que articulaba federaciones andinas y CONACNIE articuladora de organizaciones indígenas de los *chachi* y *awa* de la costa. En sus inicios la CONFENIAE amazónica exigió la legalización de tierras comunales, posteriormente desde el cuarto congreso realizado en 1986 cambió su énfasis y promovió la defensa y legalización de «territorios de las nacionalidades indígenas de la amazonía» y propugnó autolinderaciones. Esa formulación de defensa de territorios fue un paso importante para las organizaciones indígenas amazónicas quienes como ya se describió, en sus inicios utilizaban más bien el concepto de «tierras comunitarias», para las que demandaban su reconocimiento legal. (Vallejo, 2004: 93).

Uno de los logros de las organizaciones del pueblo *kichwa* de Pastaza fue empezar a trabajar sobre un «Programa de Desarrollo del Pueblo

---

embargo, ha gozado de una suerte de «apropiación voraz» por parte de movimientos indígenas a lo largo y ancho de América Latina en una articulación con otras demandas como son el reconocimiento de formas de autoridad propia y de una jurisdicción indígena. Juntos estos son los elementos que constituyen el cimiento de la autonomía que se ha constituido como una demanda central para los movimientos indígenas. Sorpresivamente, tal vez, la noción de territorio ha sido acogida de cierta manera en las políticas de reconocimiento practicadas por los Estados y las agencias multilaterales. (Assies. 2003: 1)

Indígenaö. Este programa hasta ahora no se ha podido concretar por falencias organizativas. Sin embargo, en *Sarayacu, Yana Yacu, Lorocachi* y *Nina Amarun* desde el 2004, se empezó a trabajar en planes de manejo del territorio; estos incorporaron de manera central las ontologías tradicionales indígenas que fundamentan la relación sociedad naturaleza.

Al 2004 durante mi investigación, la situación política que atravesaban las organizaciones indígenas amazónicas estaba convulsionada. La inserción en el Estado de las las mismas causó una disputa entre las organizaciones con un sinnúmero de perspectivas frente al gobierno de turno presidido por Lucio Gutierrez del partido Sociedad Patriótica, cuyo establecimiento en el poder se debió en gran parte a su coalición con el movimiento indígena ecuatoriano, sin embargo en la Amazonía centro se desplegó una serie de coyunturas de corte etnopolítico y ecologista:

En la provincia de Pastaza se desarrollan articulaciones entre organizaciones indígenas para la defensa de sus derechos y territorios frente al embate de las compañías petroleras y del Estado interesados en dar continuidad a su proyecto petrolero en el centro y sur amazónico, y donde se han conformado prácticas de resistencia cotidiana y estrategias jurídico legales que trascienden las fronteras nacionales [í ] La coyuntura organizativa en la amazonía ecuatoriana [í ] era bastante móvil y diversos conflictos dirigenciales estaban afectando la consolidación de las políticas étnicas, principalmente la concreción de los derechos territoriales, sin un mayor involucramiento en el tema de parte de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE). (Vallejo. Idem. 94).

Para el 2010, la CONFENIAE a raíz de su último congreso realizado a principio de dicho año, ha logrado que todas las nacionalidades de la Amazonía participen y que por unanimidad se nombre a la actual dirigencia. Se han retomado puntos como la titulación de los territorios indígenas, el manejo de los recursos naturales, el tema de la biodiversidad, la unidad organizativa y fortalecimiento de cada una de las nacionalidades y del sistema educativo bilingüe a nivel regional. Se ha priorizado el tema del apoyo para que cada nacionalidad pueda tener sus respectivos planes de vida, que permita conducir sus acciones con visión de mediano y largo plazo, sin olvidar los escenarios internacionales, principalmente en el ámbito de la coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica COICA.

Por otro lado, la desestructuración de CONFENIAE responde a varios factores entre estos el político. Del surgimiento del movimiento *Pachakutik*, si bien se consideró como un avance para la participación de los pueblos en el escenario político nacional, no tuvo su efecto. El movimiento debía salvaguardar y definir con mucha claridad los ámbitos y los temas que las organizaciones indígenas debían asumir. En ese contexto, se dio una interposición de decisiones y atribuciones por parte de los dirigentes. Las organizaciones trasladaron la gestión hacia el movimiento *Pachakutik*. Se dieron problemas por intereses políticos generándose la mayor crisis del movimiento indígena.

Ciertos dirigentes que estuvieron cerca del gobierno de Gutiérrez empezaron a orientar sus gestiones más a la búsqueda de espacios burocráticos. Así se creó desconfianza a nivel de las organizaciones, debido a que no hubo rendición de cuentas y no se logró justificar los proyectos, lo cual produjo un endeudamiento de la CONFENIAE.

Sobre la creación de las circunscripciones territoriales a través de una ley, se ha discutido los articulados para involucrarlos en el código de ordenamiento territorial y descentralización. Se planteó autonomía, competencias y posibilidades de generar políticas internas claras, dentro del ámbito de los territorios indígenas para educación, justicia indígena, salud y lo más importante la toma de decisiones frente a los recursos naturales renovables y no renovables (E19).

### **1.3. Objetivo principal**

Esta tesis pretende analizar las prácticas de manejo y uso del territorio, y su relación con las cosmologías y ontologías en una comunidad *kichwa* de la provincia de Pastaza.

### **1.4. Objetivos secundarios**

- a) Identificar nociones o esquemas cosmográficos sobre la relación sociedad-naturaleza en una comunidad *kichwa* de Pastaza, y qué elementos son centrales en esta relación.
- b) Profundizar en las percepciones del entorno y del manejo del territorio
- c) Analizar qué cambios y resignificaciones se producen sobre las ontologías *kichwas* en los procesos de ordenamiento territorial contemporáneos.

Dentro del planteamiento del problema, las preguntas que tratará de contestar la tesis son tres:

¿Qué ontologías fundamentan la relación sociedad-naturaleza en los pueblos *kichwas* amazónicos del sur de la provincia de Pastaza?

¿Qué procesos de redefinición y resignificación se están generando en las ontologías *kichwas* en la zona sur de la provincia de Pastaza en relación a las iniciativas de ordenamiento territorial locales? (Planes de Manejo, Planes de Vida).

¿Cómo la modernidad y globalización influyen en el cambio cultural leído esto desde la retracción y redefinición de los signos que identifican la cosmografía de los *kichwas* de *Nina Amarun*?

### **1.5. Marco teórico referencial**

Esta investigación examina las cosmografías y simbolismos de una comunidad *kichwa* amazónica òemergenteö, relacionadas con su territorio<sup>13</sup>. Parte tanto de los procesos de significación de la relación sociedad naturaleza, como de las actividades cotidianas que reproducen su forma de vida, desde el referente teórico del perspectivismo, que incluyen las categorías de animismo, naturalismo, multinaturalismo. Esta lectura se la contrasta y complementa con las propuestas de Joao Pacheco de Oliveira en lo que se refiere a etnogénesis y reelaboración cultural.

#### **Perspectivismo**

Se observan ciertas particularidades donde el comportamiento de los animales se instituye como una ontología más en las sociedades amerindias amazónicas, acorde a la construcción de un *performance* de percepciones asociadas con la subjetivación-objetivación del mundo, que generalmente detentan los *chamanes*<sup>14</sup>. Sin embargo, ésta se desestructura sistemáticamente dentro de un espacio que se ahoga en restricciones culturales

---

<sup>13</sup> Por òcomunidades emergentesö se entienden aquellas que han sido formadas a partir de un proceso político con objetivos de ocupación de espacios dentro de su mismo territorio.

<sup>14</sup> Sin embargo la importancia del chamán como eje de cohesión social y fundador de un *ayllu* está desapareciendo con la modernidad. Los diferentes signos que lo identificaban tales como entes de mediación de conflicto social han sido desestructurados.

modificadas por la modernidad y/o globalidad. Esto último detrime una particular comprensión de los sistemas naturales desde sus taxonomías, interpretadas a partir de sus contextos locales.

Tenemos representaciones cotidianas relacionadas con lo que los humanos perciben de su universo: percepciones fenológicas, percepciones sobre las prácticas de distribución del territorio por parentesco, las interdicciones con los diferentes espacios en los que viven y gobiernan los *supaykuna* y otros espíritus. El perspectivismo de Viveiros de Castro, contribuiría a comprender y explicar tanto desde los diseños ontológicos y fenomenológicos, procesos que construyen y constituyen el conocimiento local acerca de los diferentes seres con quienes se relaciona el pueblo *kichwa* en su territorio; lo que ese puede convertir en un dispositivo de orientación jurídica en materia de territorialidad entendida ésta como demanda local.

El perspectivismo, parte del antecedente según el cual, ñel modo en que los seres humanos ven a los animales [í ] es radicalmente distinto al modo en que esos seres ven a los humanos y así mismosö (Viveiros de Castro, 2004: 38). Analizando las formas de aprehensión del entorno en *Nina Amarun*, se observa una relación de éstas con dimensiones significantes en los sistemas simbólicos locales, (mitos, ritos, cosmografías, cosmologías) donde se observa una construcción histórica de discursos insertos en su praxis cultural<sup>15</sup>.

Viveiros de Castro aduce que hay una concepción relacionada con las formas de percibir los diferentes elementos del entorno, en las que se destaca que los humanos ven a ciertas subjetividades en esencia con atributos humanos, sean éstas animales, plantas u otro elemento:

Los animales son gente, o se ven como personas. Esta concepción está casi siempre asociada a la idea de que la forma material de cada especie es un envoltorio (una ropa que esconde una forma interna humana). Esa forma interna es el espíritu del animal: una intencionalidad o subjetividad

---

<sup>15</sup> En referencia a un ir y venir de sistemas (tanto simbólicos como prácticos), construidos a lo largo del tiempo, se nota su historización y fijación en la memoria y práctica colectiva, que -en el caso de esta tesis- organiza la propuesta filosófica de los *kichwas* de *Nina Amarun* sobre el *sumak kausay*, *sacha runa yachay* y *sumak allpa*, como sistema de significados y experiencias de vida, que dotan a las comunidades *kichwas* locales de formas particulares de pensar, relacionarse, construir y experimentar lo social y lo natural.

formalmente idéntica a la conciencia humana, materializable [í ] a un esquema corporal humano, oculto bajo una máscara animal. Tendríamos a primera vista una distinción entre una esencia antropomorfa de tipo espiritual, común a los seres animados, y una apariencia corporal variable, propia de cada especie, esta apariencia no sería un atributo fijo sino una ropa intercambiable y desechable (Viveiros de Castro 2004: 39)<sup>16</sup>.

El perspectivismo trata de definir actividades y actitudes del ser humano transubstancializadas hacia los animales y otras subjetividades. A manera de ejemplo -con ciertas variaciones de forma con respecto a otros grupos amerindios amazónicos-, notamos que los *kichwas* amazónicos ven a los *supaykuna* (espíritus) en diferentes contextos: tanto con atribuciones de seres humanos, incluso vestidos en ropaje de humanos, con autos, ciudades, espíritus que viven debajo de la tierra hacia el *ukupacha*. En el *kaipacha* encontramos *supaykuna* que son ñamos de los animalesö con claras características antropozoomorf<sup>17</sup>. Es decir, la cosmología *kichwa* repara en una zoomorfización de la humanidad y una humanización de los animales; estos últimos con clara eficiencia ontológica y deontológica.

Todas estas perspectivas pueden legarse través del mito -como funcional socio-orgánico- que configura un orden en el tiempo y un lugar en el espacio a su narración y su acontecimiento. En este caso, las ñestructuras sociales de pensamiento míticoö se insertan hacia lo constitutivo sobre lo que se denomina ñdiferentes esferas de la realidadö (Berguer y Luckman S/f: 118), así el chamán es un agente transespecífico, que relaciona las diferentes mundologías, desde la esfera de lo subjetivo sobrenatural hasta el mundo cotidiano.

Muchas narraciones míticas se expresan en diferentes lugares de la historia, configurandose hacia un fin (*telos*) donde se define un escenario que en lenguaje *kroeberiano* llamaríamos una ñsuperorganicidad deontológicaö. De esta manera veremos cómo el ñtigreö perdona la vida a un cazador, o el delfín

---

<sup>16</sup> En conversaciones con diversas personas aducían que que los *supay* viven en el *ukupacha* en ciudades con puentes, carros, negocios, similar a los formatos de vida modernas.

<sup>17</sup> Se dice que cada animal tiene su *supay* que es mitad forma del animal y mitad hombre; estos comandan las manadas de sus respectivos animales, así los *supay* de los pecaríes son mitad humanos y mitad pecaríes. Algunos chamanes tienen el poder de convencer a los *supaykuna* que encierren a sus animales en territorios de chamanes enemigos para que la caza disminuya o desaparezca (E12). El chamán agresor no solo dañara al otro chamán, si no interferirá en la armonía tanto del el *ayllu* como de la *llacta* de éste.

enamora a una mujer y la embaraza, o el padre de la caza *Amazanga* y *Nunghui* madre de la *chackra* o de la agricultura son espíritus o entes civilizadores, docentes, consejeros y castigadores; es decir en estos casos, estas otras subjetividades y los animales, están supeditados a una deontología persistente.

Acerca de estas nociones Viveiros de Castro nos dice:

La noción de espíritus òdueñosò de los animales, (madres de la caza, maestros de los pecaríes), goza de gran difusión en el continente. Estos espíritus maestros invariablemente dotados de una intencionalidad análoga a la humana, funcionan como hipóstasis<sup>18</sup> de las especies animales a las que están asociados, creando un campo intersubjetivo humano- animal incluso ahí donde los animales empíricos no son espiritualizados [í ] (Viveiros de Castro. Idem: 40).

De esta manera, si intersectamos el mundo simbólico con el cotidiano práctico, veremos que la narrativa de los discursos míticos sobre las perspectivas de relacionamiento entre los sectores natural y social, son diferentes a las que percibimos en la sociedad mestiza, donde tenemos una brecha intersectorial definida; Viveiros de Castro continúa: òlas narraciones míticas están pobladas de seres cuya forma, nombre y comportamiento, mezclan inextricablemente atributos humanos y no humanos en un contexto común de comunicabilidad, idéntico al que define el mundo intra-humano actualò (Idem: 41). Advertiremos en este sentido, una presencia persistente en el mito de una instancia fenomenológica, donde diferentes seres toman actitudes humanas.

El mito es un dispositivo que ubica a la humanidad en la historia y el tiempo; su conceptualización puede abstraerse como una secuencia estática de un acontecimiento, presituado en el tiempo y dispersado a lo largo de éste. El perspectivismo, como teoría explicativa, denota una vinculación referencial entre mito y realidad, ratificando un campo común de interacción:

El perspectivismo amerindio tiene en el mito su lugar [í ] donde la diferencia entre puntos de vista es al mismo tiempo anulada y exacerbada, en ese discurso absoluto, cada especie de ser aparece a los otros seres como se aparece a sí misma ócomo humana- y al mismo tiempo se comporta manifestando ya su naturaleza distintiva y definitiva de animal, planta o espíritu (Viveiros de Castro. Idem: 41).

---

<sup>18</sup> Según la definición kantiana hipóstasis es convertir en concreto lo pensado, es decir una manifestación que envuelve espontaneidad.

En el mito -como señala su discursividad- los animales, vegetales o minerales llegan a percibirse desde lo humano y no desde su *status* de especie; es el animal y los vegetales quienes se encuadran en muchos casos deontológicamente en relación a los humanos (cifra supra. 28). Estos demuestran sus cualidades específicas para orientar sus empresas cotidianas, especialmente a través del *õ* mundo de los sueñosö (*muskuy*) y la premonición, por ejemplo, cuando un hombre *kichwa* sueña con una serpiente, ésta le advierte con su presencia, que el día siguiente no es apto para salir de caza. La serpiente es un ser que reviste una deontología muchas veces suspicaz: la de advertir al cazador del peligro que encierra salir al monte luego de hablar y/o establecer contacto con ella en el *muskuy*<sup>19</sup>.

Desde una perspectiva más relacional y transespecífica, en la fenomenología del discurso, las metamorfosis humano-animales, son concebidas en un ambiente social, asimiladas muchas veces al campo del parentesco; éstas se reconstituyen dentro del mito y la cotidianidad a través del *chamán*, quien juega un papel preponderante como mediador de los diferentes espacios del mundo:

En resumen los animales son gente o se ven como personas, percepción asociada a la idea de que la forma material de cada especie es un envoltorio (o una ropa) que esconde una forma interna humana normalmente visible tan solo a los ojos de la propia especie o de ciertos seres transespecíficos como los *chamanes* (Viveiros de Castro. Idem: 34).

Para explicar ciertas perspectivas de los *kichwa* de Pastaza sobre sus relaciones de interdicción (tabúes), observamos una inaplicabilidad del perspectivismo hacia ciertas especies de animales como Viveiros de Castro aduce:

Esta categoría se aplica con poca frecuencia a todos los animales, es posible que incida en las especies de grandes depredadores y carnívoros [í ] así como en las presas típicas de los humanos, las inversiones de perspectivas ó en su aspecto constitutivo- se encuentran en las relaciones predador - presa, siendo la ontología amazónica de la depredación un contexto pragmático y teórico propicio al perspectivismo. (Viveiros de Castro. Idem: 40).

---

<sup>19</sup> La génesis de la percepción de los sueños donde aparecen seres auspiciosos tiene estrecha relación con el mito, por ejemplo entre los *kichwas* de Pastaza en algunas conversaciones la gente me narraba que la boa o el tigre les hablaba en el *muskuy* o sueño. Muchas veces la boa era un pariente o el tigre un cuñado. En los estados de conciencia asociados al *ayahuasca*, la boa es un ser ubicuo de estrecha relación con el chamanismo.

La asunción del *status* de personas con puntos de vista humanos como potencialidad, es determinante en el perspectivismo. El distintivo binarista que poseen las relaciones humanos-animales, es percibido como ñaturalö en un contexto social. La exaltación de una ontología de estas atribuciones, se las encontrará y analizará en diferentes partes de este texto. Al respecto Viveiros de Castro aduce que:

La posibilidad de que un ser hasta entonces insignificante se revele como un agente prosopomórfico capaz de intervenir en asuntos humanos está siempre abierta [í ] sin embargo, existen perspectivas en ciertas cosmologías que niegan a todos los animales post-míticos la capacidad de la conciencia de cualquier otro atributo espiritual. (Idem: 40).

### **Chamanismo**

Muchas referencias provienen de hechos muy particulares, modulaciones que afirman la persistencia y durabilidad del chamán como un canalizador de mundos y poseedor de la sabiduría cosmológica. Para Viveiros de Castro, ñel perspectivismo amerindio está relacionado a dos sistemas simbólicos recurrentes, la valoración simbólica de la caza y la importancia del *chamanismoö*. (Idem: 42). Se afirma que el campo del conocimiento local, en especial del conocimiento del ñmundo de la cazaö ha sido abordado desde varias ópticas, entre estas la cognitiva y etnobiológica, relacionadas éstas con una multiplicidad de temas y especialmente con los saberes y conocimientos del mundo de lo ñsobrenaturalö. La visión perspectiva del territorio para un pueblo indígena, detenta tanto una metáfora como una metonimia de su cosmos; es patente el manejo de una dimensión sobrenatural del mismo, tratado y socializado por seres transespecíficos como los *chamanes*.

Los pueblos amerindios amazónicos, reconocen particularidades hieráticas y la necesidad de interactuar con diversas clases de espíritus y divinidades tanto telúricas, uránicas y del inframundo. Debemos destacar el campo de la caza y la relación simbólica de los humanos con la misma, a decir de Viveiros de Castro: ñla caza se trata de una resonancia simbólica más que de una dependencia ecológicaö (Idem: 42). Los chamanes son seres, que por su experiencia y formación, están relacionados íntimamente tanto con la creación de los *ayllus* como con la cacería. Para Whitten la estructura del

*ayllu* está concebida como una red hipotética de almas entrecruzadas entre sí, que se extiende hacia atrás hasta la los Tiempos antiguos, *kallarik uras*. (Whitten, Idem: 56).

Dicha visión del mundo, tiene estrecha analogía con las formas de comportamiento y praxis humana que la relacionamos con la òteoría [perspectivista] sobre la cual el universo está poblado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas propiasö (Whitten, Idem: 43).

Veremos que ciertos habituamientos abstractos en relación a la cacería entre los *kichwas* de *Nina Amarun*, muestran a decir de Viveiros de Castro òuna importante relación venatorio-*chamanística* con los animales, lo cual suscita interesantes problemas para la historia cultural de la Amazoníaö (Surreales y García Hierro, Idem: 69).

Este alegato podríamos insertarlo en la perspectiva del òmodelo local de la naturalezaö, que con sus dimensiones ontológica y fenomenológica respectivamente, deberá ser analizado no como entes dados y presociales, sino como constructos culturales dispersados mediante el discurso y las prácticas. En este caso, particularmente a través del mito como discurso òparticularmente enunciadoö, el *chamanismo* se enmarca en la medida que el formato de acción en el que se inserte, sea habilitado a una ideología que precise cuál es el poder de un cazador y a la vez de un chamán o de un chamán cazador; de hecho el perspectivismo aduce que òuna ideología de cazadores, es una ideología de *chamanes*ö (Surreales y García Hierro, Idem:42):

El *chamanismo* amazónico tiene en su resonancia tanto simbólica como práctica, la característica de definirse como òla habilidad que tienen ciertos individuos de cruzar deliberadamente las barreras corporales, y adoptar la perspectiva de subjetividades alo-específicasö con miras a dirigir las relaciones entre éstas y los humanosö. Viendo a los seres no-humanos como éstos se ven (como humanos), los *chamanes* son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo transespecífico [í ] el *chamanismo* es un modo de actuar que implica un modo de conocer [í ] en la modernidad occidental la categoría de objeto nos proporciona el *telos*: conocer es objetivar [í ] los sujetos igual que los objetos son vistos como resultantes de procesos de objetivación; el sujeto se constituye o reconoce a si mismo en los objetos que produce y se conoce objetivamente[í ] el juego epistemológico occidental sea llama objetivación [í ] El *chamanismo* amerindio parece guiado por el ideal inverso. Conocer es personificar, tomar el punto de vista de aquellos que deben ser conocidos de aquello o mejor de *aquel*; pues el conocimiento chamánico se dirige a un algo que es en verdad un alguien, otro sujeto o agenteö (Surreales y García Hierro Idem: 43).

Esta definición, que claramente nos lleva entre el campo de las subjetivaciones y objetivaciones, crea en la primera efectos de una intencionalidad mágico-hierática dentro los formatos de reproducción social, que inciden en el cotidiano de los pueblos amazónicos amerindios. En esta instancia, el chamán se convierte en un sujeto con habilidades proyectadas tanto en lo transespecífico, a través de la metamorfosis, la curación, la enfermedad, la vendetta y el asesinato, como en lo específico en el mundo cotidiano, relacionado con la política, al ser un ente de cohesión social al interior de su grupo.

En tanto la epistemología occidental es centrífuga y objetivante, el *chamanismo* como *filosofía local* -por así decirlo- o intencionalidad cosmológica, se vuelve centrípeta y subjetivante, donde la conmoción psíquica y social es parte de tanto de la sanación, como causal de enfermedad o daño que el chamán genera por òpetición individual y socialö para restablecer el orden del cosmos y la sociedad<sup>20</sup>.

Viveiros de Castro concluye:

En definitiva, si en el mundo naturalista de la modernidad un sujeto es un objeto insuficientemente analizado, la convención interpretativa amerindia sigue el principio inverso: un objeto es un sujeto incompletamente interpretado [í ] La traducción de la òculturaö para los mundos de las subjetividades extrahumanas tiene como corolario la redefinición de varios eventos y objetos naturales como indicios a partir de los cuales la agencia social puede ser abducida. El caso mas común es el de la transformación de algo que para los humanos, es un mero hecho sin más, en bruto, en un invento artificial o en un comportamiento muy civilizado desde el punto de vista de otra especie: lo que llamamos sangre es la cerveza del jaguar, [í ] Los objetos artificiales poseen una ontología ambigua que no carece de interés: son objetos, pero apuntan necesariamente a un sujeto, pues son como acciones congeladas, encarnaciones materiales de una intencionalidad no-material [í ] Y así, lo que unos llaman naturaleza bien puede ser la cultura de los otros. (Viveiros de Castro Idem: 44).

---

<sup>20</sup> Al respecto un informante de *Lorocachi* narra que un chamán enemigo de la *llacta* donde éste vivía había encerrado a los *supay* de todos los animales de presa en una jaula debajo de la tierra; ésta a su vez tenía unos candados gigantes. Su abuelo -que era también un *chamán* poderoso-, había peleado con el chamán enemigo en sueños (*muskuy*) para recuperar a los animales, ya que la *llacta* hubo de pasar necesidades por la escasez de cacería (E14). Este relato es análogo al contado por este mismo informante en cuanto al chamán que dejó encerrado a los animales en *Lorocachi*. Esta historia también nos demuestra la parte del perspectivismo que afirma un *continuum* entre naturaleza y sociedad ya que los motivos que tuvieron los òmalos chamanesö se encuentran en un ámbito social, el mismo que afecta las relaciones predatorias de los habitantes del lugar òdañadoö causando una conmoción social de grandes magnitudes.

Vemos que las nociones sectoriales sobre la visión del entorno o de los entornos son diferentes en el mundo modernizado<sup>21</sup>. Mientras en este último, el *telos* del sujeto se dirige hacia ser el centro del universo, las escatologías amerindias consideran al sujeto como un ser que no termina de ser descifrado desde sus orígenes.

### **Animismo y naturalismo**

Viveiros de Castro, aduce que su perspectivismo se relaciona con la noción de animismo para designar el modo de articulación de las series natural y social. Descola, distingue tres modos de òobjetivación de la naturalezaö: el totemismo, el animismo y naturalismo (Viveiros de Castro. Idem: 45). El animismo se define como una ontología que postula el carácter social de las relaciones entre las series humana y no humana, de esta manera, la pausa entre naturaleza y sociedad es en sí social. En este contexto, se definen las relaciones entre humanos y no humanos de los diferentes mundos (*kaipacha*, *jawa pacha* y *ukupacha*), en situaciones de un *continuum* social. Las acciones las empresas de caza y pesca, son de carácter peticional, ya que *supay* específicos, guían la actividad del cazador, según su comprensión y relación con éstos.

Se postula al naturalismo como la opción inversa al animismo, definiéndola como una relación ònaturalö entre naturaleza y sociedad, funcionando así como extremos contrapuestos: òpara el animismo el polo no marcado es la sociedad, para el naturalismo es la naturalezaö (Idem: 46).

En el naturalismo existe una relación ònaturalö; la humanidad es parte de un sistema orgánico que funciona en interacción biológica y òecológicaö con otros elementos que se regulan a través de leyes físicas y biológicas. òSolo pueden existir relaciones sociales, es decir relaciones contractuales o instituidas entre sujetos, dentro de la sociedad humanaö (Idem: 47).

Sin embargo, Viveiros de Castro aduce que:

El naturalismo extiende un problema mayor al preguntarse ¿en que medida son esas relaciones naturales? para lo cual explica que dada la universalidad de la naturaleza, el estatuto del mundo humano y social es profundamente inestable y [í ] oscilante entre el monismo

---

<sup>21</sup> Estos constreñimientos pueden además explicarse por diversos procesos tales como la inserción temprana de la amazonia en el mercado mundial a través de la extracción del caucho, y luego las petroleras (Santos Granero, 1996).

naturalista y el dualismo ontológico naturaleza/cultura [í ] Por parte del animismo [í ] la inestabilidad está en el polo opuesto: el problema es administrar la mezcla de cultura y naturaleza presente en los animales, y no, como entre nosotros, la combinación de humanidad y animalidad que constituye a los humanos; la cuestión es diferenciar una naturaleza a partir del sociomorfismo universal, y un cuerpo òparticularmenteö humano a partir de un espíritu òpúblicoö, transespecífico (Idem: 47).

El autor sugiere un cuestionamiento. Si en el contexto del animismo se atribuye a los animales las mismas facultades sensibles de los humanos, ¿cuál es la diferencia entre animales y humanos? Y si los animales son gente, ¿por qué no nos ven como gente? Esta investigación tratará de connotar que estas preguntas detentan una serie de variables que proyecta la influencia de la modernidad, el sistema capitalista y/o mundialización en el pensamiento *kichwa* amazónico ecuatoriano.

### **Multinaturalismo**

Esta categoría supone una inversión perspectiva del relativismo. Viveiros de Castro, genera una òduda metódicaö al respecto de ciertas etnografías amerindias como las de Arhem, (etnógrafo de los *Makuna*), quien concluye de manera òrelativistaö: òcualquier perspectiva es igualmente válida y verdaderaö y que no òexiste una representación verdadera y correcta del mundoö (1993:124; cursivas del autor citado). Si bien Arhem tiene razón óexplica Viveiros de Castro- en otro sentido no lo tendría, òya que muy probablemente en lo que respecta a los *humanos* los *Makuna* dirían, muy al contrario, que solo existe *una* representación del mundo verdadera y justaö. (Viveiros de Castro Idem: 55); es decir, los puntos de vista se encuentran en los cuerpos y mentes de los que òvenö el mundo de diferente forma. Para Arhem, la teoría perspectivista amerindia supone una multiplicidad de representaciones sobre el mismo mundo, sin embargo, la referencia de las diferentes etnografías sugieren en definitiva que:

Todos los seres ven (òrepresentanö) el mundo de la *misma* manera, lo que cambia es el *mundo* que ellos ven. Los animales utilizan las mismas categorías y valores que los humanos [í ] Si la luna, las serpientes, los jaguares ven a los humanos como tapires y pecaríes, es porque, como nosotros, los primeros comen tapires y pecaríes, comida propia de la gente, de personas. Solo podría ser así, pues siendo gente en su propia casa, los no humanos ven las cosas *como* la ve la *gente*. (Idem: 55).

El multinaturalismo repara en el hecho que cada ser en su diferencia y òobjetividadö, ve las mismas cosas de modo diferente, consecuencia del hecho de que diferentes tipos de seres ven cosas diferentes del mismo modo. Así Viveiros de Castro aduce que:

El perspectivismo no es un relativismo sino un multinaturalismo. El relativismo cultural, un multiculturalismo, supone una diversidad de representaciones subjetivas y parciales que inciden sobre una naturaleza externa, una y total indiferente a la representación; los amerindios proponen lo opuesto: una unidad representativa o fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre una diversidad real. Una sola òculturaö, múltiples ònaturalezasö; epistemología constante, ontología variable, el perspectivismo es un multinaturalismo, pues una perspectiva no es una representación. (Idem: 55).

Están claros dos aspectos: el perspectivismo no es un relativismo y no es una representación. Lo que Viveiros de Castro reflexiona al respecto, es que si una perspectiva no es una representación, es porque las representaciones son propiedades del espíritu, pero el punto de vista está en el cuerpo.

Por otro lado Joao Pacheco de Oliveira recalca que los pueblos del nordeste brasilero carecen de interés para ciertos antropólogos ya que no tienen el sello de lo auténtico; no están sujetos a una continuidad cultural.

La *õmixturaõ* es un elemento que se instaura dentro de la etnogénesis; define nuevas identidades indígenas con marcadores culturales retomados desde formatos ancestrales. Las emergencias de nuevos pueblos, se dan dentro de un marco de reivindicación política principalmente por territorio, de este modo, el hecho social mas relevante que se ha dado en estos pueblos es la etnogénesis (Pacheco de Oliveira, 2009: 18).

Explica que la territorialización es un hecho que se ha formado a partir del proceso de colonización que hace que una sociedad pase de ser segmentaria a centralizada.

La elaboración teórica del proceso, puede ser aplicada al transcurso de reelaboración y recreación cultural de los *kichwas* de Pastaza ya que tenemos el proceso de nucleamiento o *aldeamentos*, impuesto por las misiones, la forma esclavista de trabajo con el caucho en el *Curaray*, la influencia de la modernidad y el capitalismo mediante la inserción empresarial extractivista petrolera en sus territorios. En el primer caso, vemos que õlas misiones religiosas fueron instrumentos importantes de política colonialõ y reordenamiento del espacio como entre los *kichwas* del *Curaray* (Reeve, 2004). Por su parte, en Ecuador, los procesos de extracción del caucho produjeron una *õmixturaõ* entre pueblos *kichwas*, *sáparas* y colonos que llegaban a trabajar en las plantaciones principalmente (Whitte, 1976, Reeve, 2002). Es en este proceso donde se territorializa el espacio *kichwa* del *Curaray* y desde donde se da una asimilación de los *sáparas* con los *kichwas* de la zona; proceso de etnogénesis que ha formado la actual configuración identitaria de los *kichwas* de Pastaza.

Según Pacheco de Oliveira, la etnogénesis es un término creado por Gerald Sider en contraposición al término de *õetnocidioõ*. Pacheco de Oliveira advierte una posible mala interpretación de este término:

En terminos teóricos la aplicación de esa noción [í ] a un conjunto de pueblos y culturas, puede acabar substantivizando un proceso que es histórico, dando la falsa impresión de que en otros casos, en que no se habla de etnogénesis o de emergencia étnica, el proceso de formación de identidades estaría ausente. (Idem: 30).

Joao Pacheco de Oliveira trata los procesos de reelaboración cultural de los pueblos indígenas del nordeste brasileño como parte del proceso de etnogénesis en el que encuentran inmersos. Esto significa la creación de nuevas categorías culturales, la emergencia de nuevas identidades y la reinención de las ya conocidas.

[Se explicita] valores, estrategias de acción y expectativas de los múltiples actores presentes en esa situación interétnica. Comprender la *mistura* como una fabricación ideológica y forzada debe combinarse con la necesidad de crear instrumentos teóricos para el estudio de este fenómeno (Pacheco de Oliveira 2009:18).

Para graficar esto, tenemos que en la Amazonía, el proceso reivindicativo de los pueblos indígenas se centra en la recuperación y seguridad jurídica de los territorios; éstos y sus respectivos nichos ecológicos, los han mantenido en cierta forma y cantidad. En el Nordeste brasileño, el desafío al que se enfrenta la acción indigenista, es restablecer los territorios indígenas para lo cual se debe conseguir la retirada de los no indios de las áreas indígenas y desnaturalizar la *omixtura*. Para Pacheco de Oliveira la expresión indios *misturados* permite explicitar ciertas dinámicas procesuales donde la identidad no se pierde si no se alimenta de diferentes significados.

### **Nociones de territorio y territorialidad**

Llamo prácticas de uso local de territorio a todos aquellos conocimientos y saberes adquiridos por un grupo social a través de generaciones, que son en primera instancia, vehículos de control de un espacio dotado de sentido y significado. Se las analiza como *prácticas cotidianas* que definen identidad y pertenencia a un lugar determinado (Escobar S/d: 113).

García Hierro y Surrales se preguntan *¿si después de varios decenios de acción política para legitimar los remanentes de sus territorios históricos en el marco normativo y simbólico de las sociedades nacionales donde se encuentran, los pueblos indígenas deben responder a la pregunta ¿y ahora que?* (Surrales y Hierro, 2004: 9). Esta pregunta aparentemente sencilla, encierra una complejidad tanto de procesos como de las acciones que configuran éstos. De

hecho, muchos pueblos amazónicos ecuatorianos, no han logrado consolidar la legalización de sus tierras<sup>23</sup>.

Es así que en lo referente a representaciones sobre territorio y su apropiación por parte de las organizaciones *kichwas* de Pastaza, esta investigación se sustenta desde la discursividad de los diferentes actores, en lo que a las prácticas locales de uso del territorio se refiere. Afirmamos que el discurso refleja una susceptibilidad ontológica desde el actor que lo construye, esto trasladado a lo colectivo, define formatos de discursividad del pueblo indígena aglutinado en varias organizaciones, unas que se alinean con el Estado y otras con serios planteamientos a la propuesta estatal de territorialización.

Según Pacheco de Oliveira, la noción de territorio ya fue retomada en la antropología por Morgan y otros investigadores para definir sitios espaciales con significados de organización social.

[Morgan lo utilizó] como criterio para distinguir las formas de gobierno, (*societas* y *civitas* basadas, respectivamente en grupos de parentesco en el territorio y la propiedad), y retomada con la misma función por Fortes y Evans Pritchard (1940) [í ] Bohanan (1967) ofrece una gran cantidad de ejemplos en que los principios ordenadores de una sociedad están localizados en un punto específica de la estructura social [í ] sin que las acciones sociales posean cualquier conexión mas significativa que una base territorial fija. (Pacheco de Oliveira, 2004:21)<sup>24</sup>.

Vallejo concibe que los fenómenos culturales se encuentran insertos en contextos sociales estructurados, (Thompson, S/r en Vallejo, 2006: 23). Por lo tanto, se pretende descifrar desde dónde los argumentos y significados son promovidos y disseminados. Es decir, se propone al territorio

---

<sup>23</sup>La Constitución del 2008 puso en entredicho estos procesos, ratificando un nuevo orden territorial. Ésta define un formato para las propuestas de ordenamiento territorial en regiones, provincias, distritos metropolitanos, cantones y parroquias rurales. Estas detentan sus propios gobiernos descentralizados autónomos como son los consejos regionales, consejos provinciales, concejos metropolitanos, concejos municipales y juntas parroquiales rurales con autonomía política, administrativa y financiera. Sin embargo se especifica el reconocimiento y garantía de la facultad de los pueblos afroecuatorianos y montubios y de las comunas, a una organización territorial con régimen especial dentro de sus territorios. Una de las formas del régimen especial reconocido y garantizado constitucionalmente, constituyen las denominadas Circunscripciones Territoriales Indígenas y Pluriculturales. Para que lo dispuesto en las normas constitucionales respecto a las Circunscripciones Territoriales Indígenas se plasme en la realidad, es necesario contar con una ley secundaria que permita su aplicación efectiva. (Trujillo. 2010).

<sup>24</sup> Traducción mía.

como plataforma para analizar los diferentes significados que giran alrededor de éste: cosmografías, formas de uso y control del territorio, saberes<sup>25</sup>.

Enfocamos la significación de espacio como lugar donde se produce territorio, para lo cual es necesaria una noción de cultura que permita explicar mejor, como el hombre construye espacio, genera su identidad y define su territorio (Regalsky, 2004: 27).

Entender el territorio implica poner en discusión el interés de los diversos actores que intervienen en un área, localización o lugar determinado<sup>26</sup>. El territorio a su vez es productor de la memoria local en el cual se enlazan recursos y valores que se construyeron en el pasado, y que permite dar sentido a las acciones y proyectos del presente y del futuro (Dematteis y Governa, 2005). Por otro lado, se concibe al territorio como una unidad espacial compuesta por un tejido social propio, asentada en una base de recursos naturales particular (Cordero et al: 2003:1).

Desde éste punto de vista, el territorio construye la identidad colectiva de los agentes, una identidad que se deriva de la actuación colectiva de los agentes portadores de práctica y de conocimiento (Idem, 38).

El espacio -como lugar donde se produce territorio- es una construcción resultado de una praxis específica y contextualizada, idea que la tomamos del trabajo de Pablo Regalsky y de Milton Santos. Regalsky hace una referencia teórica entre construcción simbólica y praxis contextualizada, aduciendo que es necesaria una noción de cultura que permita explicar mejor como el hombre construye sociedad, espacio y define territorio. (Regalsky 2003: 11; Santos 1990: 21).

Partiendo de las orientaciones revisadas, vamos a abordar la tesis desde un enfoque interpretativo. Nos proyectaremos a desglosar los discursos que producen la gente local y los diferentes actores participes directa e indirectamente de la problemática partiendo de la premisa que todo hecho

---

<sup>25</sup>La sistematización de las diferentes formas de manejo del territorio definidas desde lo local, pueden servir como propuesta para negociar con el Estado Ecuatoriano el tema de la legalización de tierras bajo la forma de Circunscripción Territorial. En este caso se puede establecer una defensa sobre la expansión de la frontera extractiva hidrocarburífera hacia el centro sur de la Amazonía ecuatoriana.

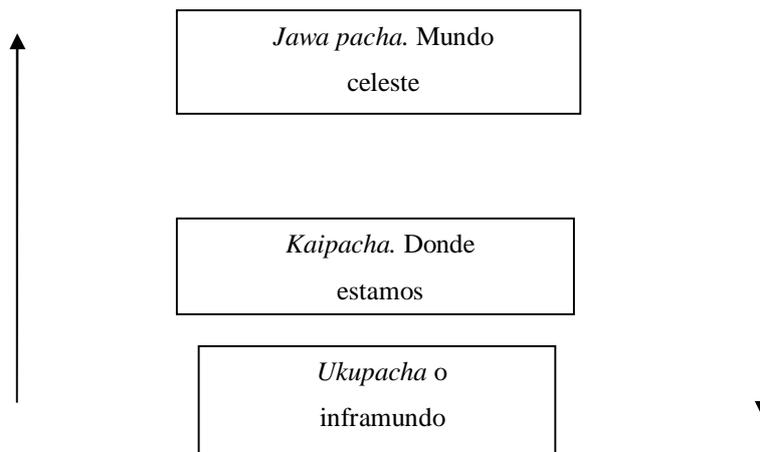
<sup>26</sup> Hagget define: Extensión: área; localización: posición particular dentro del espacio; Lugar: una posición particular sobre la superficie de la tierra que se limita a una localización identificable sobre la que cargamos ciertos valores. Dice que una localización se convierte en un lugar cuando nos da información. (Hagget; 1994: 56).

cultural (simbólico y discursivo) es producido a partir de hechos sociales concretos.

La asunción de un proceso de ordenamiento territorial, matizado por un conjunto de acciones y consensos, son actividades que los pueblos indígenas deben tener en cuenta en el camino hacia una consolidación del dominio y control total e integral sobre sus territorios en la dirección de propiciar la conducción autónoma y endógena de procesos y estrategias de autodesarrollo indígena. Para Gamboa la noción de los Pueblos indígenas se basa en los siguientes puntos:

1. Firme control y pleno disfrute de sus territorios y los recursos que allí se encuentran (suelo, subsuelo, aguas, espacio aéreo, biodiversidad, recursos genéticos).
2. Una utilización de esos recursos orientada a la satisfacción permanente de todas sus necesidades vitales, en consonancia con sus milenarios pensamientos ecosóficos;
3. El imperativo de reinventar dinámicas organizativas que impulsen la conducción autónoma de sus propias opciones de autodesarrollo indígena.
4. Distribución y organización del espacio, relaciones sociales y lógica de procesos sociales que definen el tipo de organización espacial y las formas de apropiación del territorio. (Gamboa. S/f: 4).

No cabe duda que esta concepción va contra los intereses y discursos de los Estados nacionales, de hecho las diferentes constituciones de los países ponen como referente que los recursos del subsuelo son de propiedad del Estado. Esta propuesta rompe con las diferentes cosmologías de los pueblos amerindios amazónicos que se constituyen sobre un espacio propio de manera vertical:



En los *kichwas* de Pastaza tanto el *kaipacha* (tierra) como el *ukupacha* (subsuelo) y el *jawa pacha* (cielo), son tres dimensiones que forman una parte unificada de su cosmovisión. Por ejemplo, al ingresar en su territorio una compañía extractivista y destruir un árbol que tiene una significación anímica totémica-clasificatoria para la gente local, o construir una plataforma petrolera en un cementerio ancestral, de hecho se está rompiendo con una lógica de control y visión vertical del mundo indígena, lo que determinaría además una violación a sus derechos territoriales.

De este modo, los derechos territoriales en tanto anclajes de la diferencia indígena, son vulnerados por la globalización y los capitales privados, que atentan contra los territorios indígenas, lo que se traduce en que el capitalismo como fenómeno, busca obstáculos para que los proyectos autonómicos viables, no se traduzcan en derechos de autodeterminación, que a su vez atenten contra las pretensiones del [o de un] Estado. (Toledo, 2004). Esto se relaciona con la propuesta de Ivette Vallejo, quien aduce que las iniciativas de la organización desde la década del noventa hasta la contemporaneidad, han resignificado el concepto de autonomía vinculado a la constitución de un territorio étnico, de esta manera, el pueblo *kichwa* utilizó la noción de territorios autónomos y autogobernados como una forma de reconstruir la diferencia. (Vallejo, 2007)

Dicho proceso giró básicamente en torno a la propia dinámica *kichwa* de construcción de diferencias. Para Vallejo, la idea de territorio y de territorialidad en la amazonía centro sur, basa fuertemente su proyección desde

las ideas de autonomía en los años noventa, con la propuesta formulada al Estado sobre la legalización de sus territorios, lo que nos dice, que este proceso lleva ya mas de veinte años de configuración y sin embargo no se ha llegado a definir formas autonómicas de manejo territorial, sea por el debilitamiento de las organizaciones indígenas cuyo *telos* es insertarse en el aparato estatal mediante sus líderes o cuadros y dejar de lado la real propuesta emancipadora que deberían tener los pueblos indígenas mediante la propuesta autonómica propia (Vallejo, 2007).

Siguiendo a Toledo, nos preguntamos si los territorios indígenas estarán en capacidad de resistir los asedios corporativos y las dinámicas de la globalización (Toledo, 2004). Dicho planteamiento lo relaciono con el de Alvaro Bello, para quien la globalización afecta directamente los derechos, recursos y condiciones de vida de amplios sectores de la humanidad, dentro de los cuales se encuentran los pueblos indígenas, los que además, debido a su exclusión histórica ingresan a la globalización en condiciones desventajosas (Bello 2006: 3).

Toledo aduce que la definición de las políticas de referencia territorial tiene varios ámbitos, el más determinante es formar un estrecho vínculo entre movimientos sociales y el Estado:

Es importante tomar en cuenta las formas de articulación tanto de los movimientos sociales que apoyen la causa como de los distintos regímenes políticos, grados de dependencia y soberanía de los países además del nivel de arraigamiento de las territorialidades indígenas y su cemento social. En suma, depende de cuán acotados sean los contextos políticos, sociales, institucionales y económicos preexistentes, en que se inscriben o enclavan los procesos globales. (Toledo, 2004: 14).

Retomando a Ivette Vallejo, en lo que a iniciativas de la organización se refiere, -como se dijo antes en este texto- se aduce que desde la década de los 90 hasta la contemporaneidad, ha existido una resignificación del concepto de autonomía vinculado a la constitución de un territorio étnico. Esto lo podemos direccionar a la propuesta de Toledo sobre las re-territorializaciones indígenas en tiempos de globalización.

Para Toledo los pueblos indígenas han dilatado sus modalidades de reacción ante las deslocalizaciones y tensiones espacio-

territoriales, dando como resultado, procesos de transfiguración y poniendo de manifiesto como elemento clave una política de la etnicidad, basada tanto en diferencias territoriales al interior de la diferencia étnica en los mismos pueblos indígenas (*shuar, kichwas, waoranis*). (Toledo, 2004).

Santiago Kingman propone que, desde esa diferencia territorial se establecen las relaciones e incluso la participación política y que es desde ese territorio que se reconstituyen las relaciones con los otros pueblos indígenas (Kingman, 2006:225, en Vallejo 2006: 508), cuestión que según Vallejo dentro de la noción de territorio formulada por la OPIP, se propugnó el establecimiento de relaciones diferenciadas con el Estado. Toledo concluye que la modernidad ha logrado en los pueblos indígenas una *transfiguración étnica*, la cual permite una persistencia como entidades étnicas frente a las sociedades nacionales, a esto añadido, que la modernidad trae como dispositivos los medios de comunicación, acceso a nuevas tecnologías, internet, todo esto básicamente formateado por la globalidad como Santos Granero indica en su propuesta de *tres olas de cambio amazónico*, donde en su caracterización, hace referencia a seis dimensiones afectadas; una de éstas es la territorialidad (Santos Granero, 1996: 12).

Regresando a Toledo y Vallejo en relación a este último planteamiento de Santos Granero, vemos que los procesos análogos a los impactos territoriales del actual proceso de reexpansión y reestructuración espacial de capital (deslocalizaciones territoriales), crean una variedad de procesos de reconstrucción etno-territorial, que se verifican en diversas regiones del mundo, como una reacción a fuerzas que presionan los espacios indígenas y afectan los derechos territoriales. Como lo afirma Samir Amin, la globalización o mundialización ha sido un proceso histórico que tensiona relaciones sociales, territorios y de mano con el capitalismo y su morfología depende de la lucha de clases (Amin S/r: 34). Esta inequidad está matizada por distintas lógicas, que según Toledo son la defensa del hábitat y recursos que han puesto de relieve complejos y elaborados sistemas de conocimiento local con representaciones del mismo, estructuradas de acuerdo a las lógicas internas de las culturas (Toledo, 2004), al respecto Vallejo aduce una emergencia de *discursos expertos* que son alocuciones elaboradas y con una trayectoria política e ideológica especializada.

Tenemos así una relación entre identidad, territorio y cultura donde se han introducido nuevos marcos de significado a partir de conceptos como biodiversidad, sustentabilidad, planificación (Vallejo 2006: 510). A esto Victor Toledo llama la politización de la etnicidad donde la tradicional lucha por la tierra toma matices de reclamación territorial y de derechos autonómicos (Toledo, 2004: 15).

Toledo concuerda con Vallejo en el sentido que en las últimas décadas no es sorprendente que los reclamos indígenas sobre la tierra son producto de un largo ciclo de presión sobre los espacios indígenas los cuales, además, se encuentran deslocalizados por la lógica desestructurante de la globalización y el capitalismo en sí.

Estas apreciaciones las encontramos en diversos documentos como los de Bolívar Beltrán (2006), quien trabaja el problema de titulaciones de tierra en Pastaza. Beltrán aduce que es necesario evitar la atomización territorial, para lo cual los derechos colectivos que garantizan la Constitución Política y el Convenio 169 de la OIT, deben ponerse en práctica para reunificar los territorios indígenas.

En conclusión por territorialidad entendemos a los procesos que parten desde una situación colonial. Dentro del campo de la exigibilidad y justiciabilidad de derechos, estos deben llevarse a cabo por actores locales ante el Estado para demandar su acceso al territorio.

De esta manera el perspectivismo aborda las ontologías no naturalistas *kichwas* y su relación naturaleza sociedad. Esta categoría paradigmática se ha insertado en las praxis de manejo territorial de los pueblos kichwas de Pastaza, como una propuesta etnopolítica para definir sitios de uso del territorio bajo la modalidad de planificación, entendida ésta como una estrategia tanto de uso local, como de propuesta de territorialidad para con el Estado.

A decir de Vallejo, en el campo de la etnicidad, la territorialidad tiene los propios sujetos étnicos para definir su horizonte de competencias, mientras que la territorialización es dirigida desde el Estado, que

es quien reconoce y delimita territorios catalogando la autenticidad de las demandas indígenas (Vallejo, 2007: 510).

### **1.5. Estrategia metodológica**

Esta tesis se la ha trabajado a partir de una recopilación y recuperación de datos hecha por el estudiante, dentro del marco de una investigación/consultoría socioeconómica realizada para el Instituto Qichua de Biotecnología Sacha Supay (IQBSS) entre los meses de junio a noviembre del 2004 y cuyos datos e información relevante no han sido interpretados académicamente hasta ahora.

El método etnográfico está basado en la descripción densa e interpretativa de los sistemas culturales como plantea Geertz, hacer etnografía es por un lado establecer relaciones, seleccionar a los informantes, transcribir textos, establecer genealogías, trazar mapas del área, llevar un diario (Geertz, 1973:20), lo que supone una especulación de las diferentes acciones que conllevan significados que pueden tener infinidad de significantes.

En este contexto, para el trabajo de campo, se diseñó diversas herramientas como la prospección en relación al espacio físico y social, observación directa, conversaciones informales con la gente local, dos historias de vida, entrevistas con actores claves y técnicas de observación participativa con registros de diario de campo.

Los apuntes en diario o bitácora de campo que resumen lo vivido y experimentado por el investigador a lo largo del día, permiten recopilar y describir lo observado y conversado; un ejercicio de reflexión e interpretación es clave al momento de insertar las experiencias en la bitácora, ya que el ejercicio nemotécnico es más aprehensible en calidad. Al día siguiente se corregía las notas y se hablaba con los informantes para precisar los datos recogidos.

Dentro de las herramientas testimoniales, se hizo entrevistas abiertas a cuatro cabezas de *ayllu*; las historias orales se las trabajó alrededor de las perspectivas del *Sumak kawsay*, el *Sumac Allpa* y el *Sacha Runa Yachai*. Se aplicó a dos informantes clave y en ocasiones se las trabajo al mismo tiempo con

ambas personas. Estas consistieron en ubicar desde su memoria los tópicos relativos al territorio y a las concepciones sobre el entorno. Dicha técnica consiste en elaborar una entrevista abierta o a profundidad, con preguntas guías pertinentes. Del mismo modo, las entrevistas abiertas y las conversaciones informales permitieron recabar información acerca de las perspectivas sobre el entorno, mitos, cuentos, percepciones y opiniones en temas determinantes como los mundos del *chamanismo*, la caza, la pesca o los espacios de interdicción social y de transposición simbólica. En suma, se discutió los principales temas que afianzan su arquitectura cosmológica y cotidiana, su praxis de conocimiento y el valor intrínseco que estas tienen para reafirmar su ontogénesis sobre el territorio.

Se complementa la información con anotaciones de diario de campo y entrevistas trabajadas en la comunidad vecina de Lorocachi. Esto permite tener varias perspectivas de aprehensión hacia los fenómenos culturales en cuestión, ya que el testimonio puede ser recogido por escrito, presentado y depositado deviniendo en una condición de posibilidad para la consulta de investigación por medio de condiciones habilitantes y precisas para la interpretación de datos (Ricoeur. 2003: 218).

La investigación bibliográfica, ha permitido examinar diferentes etnografías y trabajos académicos sobre pueblos amerindios amazónicos en general, *kichwa* amazónico y de Pastaza en especial. Esta etapa es de vital importancia ya que la bibliografía amazonista es extensa y generosamente documentada. Durante esta etapa de la investigación se ha podido identificar las categorías teóricas que estructuran la tesis. Se han examinado además diversos planes de manejo implementados especialmente por el IQBSS en *Yanayacu* aparte de informes etnográficos del mismo. Estos detalles han sido relevantes, ya que *Nina Amarun* está formada por un mosaico de familias oriundas de distintas partes de Pastaza, como son Montalvo, Pacayacu y Curaray. Así se puede ubicar el contexto étnico cultural en que se inserta dicha comunidad y las diferentes significaciones relacionadas con el *Sacha Runa Yachai* dentro de su continuidad cultural.

Para la interpretación de las perspectivas, cabe decir que las representaciones sobre el territorio basadas en las propuestas del *Sumak Kausay*, *Sumac Allpa* y *Sacha Runa Yachai*, se han recabado a partir de dos ópticas diferentes en su concepción circunstancial basadas en dos categorías de discurso, uno más ideológico y político y otro más desde lo cotidiano/vivencial, perspectivas en las que se considera la creación de comunidades modelos estratégicas. El primer discurso lo representan dos personas; un docente con educación media, y larga trayectoria en la ex OPIP y actual Consejo de Coordinación del Pueblo *Kichwa* de Pastaza y que además maneja por ser una persona *kichwa* de Pastaza maneja el conocimiento ancestral *Sacha Runa Yachai*. La otra persona es uno de los impulsores de la ex OPIP, quien en varios momentos, ha venido construyendo propuestas etnopolíticas relacionadas con el territorio y el manejo de los recursos naturales en su forma sustentable.

El otro discurso es el de las personas que tienen una incipiente educación formal, o en algunos casos ninguna, pero que sus criterios, conocimientos del territorio, cosmografías, uso meritorio de espacios y recursos naturales, es decir la experiencia adquirida por endoculturación, son claves para la interpretación desde las categorías propuestas en el análisis.

Estas dos perspectivas, se articulan en distintos ejercicios de resignificación del *Sumak Kausay*, *Sumac Allpa* y *Sacha Runa Yachai*, que en la conemporeidad está direccionado hacia definir la propuesta de Circunscripciones Territoriales Indígenas, en el caso del pueblo indígena de Pastaza, que sin dejar su identidad, cultura y dinámica de vida tradicional incorporan a su proyecto elementos y tecnologías de la sociedad no indígena. Visualizados estos criterios, dentro de una sociedad donde la producción está destinada más (no del todo) hacia los valores de uso, la economía no se designa semánticamente por una idea de acumulación, sino más bien por la facultad de satisfacer los objetivos que a esta se le presentan en la cotidianidad. Un buen uso de la naturaleza no es la acumulación infinita de consumo, sino la obtención de

un estado de equilibrio (Descola. 1988:) <sup>28</sup> que se define en el mundo *kichwa* de Pastaza como el *Sumak Kawsay*. Para complementar una direccionalidad hacia lo metodológico, retomo la propuesta de un técnico *kichwa* amazónico, quien aduce:

El concepto de desarrollo y la palabra pobreza como tal no existe en el mundo *kichwa*. *Mutsui* es un concepto que los *kichwas* de Pastaza lo aplican como una categoría de *pobreza circunstancial* que abarca la carencia de productos primordiales de la biodiversidad agrícola, sin cuyo sustento resulta inconcebible la seguridad alimentaria. El estado de pobreza concebido culturalmente es circunstancial y no crónico como la pobreza generada por el desarrollo (Viteri. 2002: 2) <sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup>Bien Vivir: *ShiirWaras* en lengua *achuar*. Este etnólogo analiza las perspectivas ecológicas del pueblo *achuar* definiendo una relación directa entre práctica y ordenación simbólica. Es decir, la primera es una totalidad orgánica en la que se mezclan estrechamente aspectos simbólicos y sociales. Por medio de este estudio y de otras etnografías más específicas consultadas, el mundo *kichwa* también está determinado por un orden simbólico que se impone de manera circundante a la esfera de lo cotidiano.

<sup>29</sup> las cursivas son mías

## **CAPITULO II CARACTERIZACIÓN SOCIAL, POLÍTICA Y TERRITORIAL DEL PUEBLO KICHWA DE PASTAZA**

Las etnografías mas detalladas sobre el pueblo *kichwa* de Pastaza las tenemos en Whitten (1987), Reeve (2004) y Guzman (1997). Reeve trabaja una descripción de signos culturales sobre la identidad de los *canelos kichwa*, analizando diversos tópicos relacionados con su identidad. Al respecto sitúa el territorio *kichwa* amazónico en el siguiente contexto:

El territorio de los *kichwa* hablantes se encuentran en la región de los ríos Villano y *Curaray* se los vincula a los *sáparas*, pobladores originales de esta región. Son conocidos como los *Curaray runa*; actuales representantes de una población multiétnica constituida fundamentalmente por lazos matrimoniales entre individuos de distintos grupos étnicos tales como los *záparos*, *canelos*, *achuar* y *kichwa* del Napo. Este grupo adoptó el *kichwa* como su lengua y pasó a identificarse a sí mismo como ***Runapura*** (los que hablamos *Kichwa* entre nosotros). La mayoría de los *kichwas* de Pastaza mantienen una adaptación al ambiente ribereño. Ocupan pequeños promontorios en el río, sobre el cual trabajan sus huertos, reservando la selva interior para la caza y la recolección. Los poblados *Canelos-kichwa*, se hallan situados río arriba en la selva alta (600-1000mts de altura), en las cabeceras de los ríos Pastaza y Curaray o en los ríos pedregosos de crecida como el alto Villano, el alto Conambo y el alto Bobonaza. Los *kichwas* del alto Bobonaza tienen una orientación predominantemente selvícola. Ellos mismo definen el contraste que los separa de los *Curaray runa* a quienes se los llama en castellano los Curaray ribereños. (Reeve 1998: 11).

Reeve destaca en su investigación una etnogénesis multiétnica cifrada y emparentada con los *Sáparas* y otros grupos étnicos, lo que sugiere un dúctil proceso de adaptación de los *kichwas* a su entorno tanto social como natural. La adopción de la lengua se da según un proceso de transculturación en el que dichos grupos a través de lazos matrimoniales se han definido identitariamente. Matiza además una adaptación postulada y configurada tanto hacia un ecosistema ribereño, donde las practicas ancestrales definen universos en la esferas explicitas con un constreñimiento ecológico diverso, que a su vez son orientadas hacia una horticultura itinerante a orillas de los ríos y la caza al interior de la selva, modelo típico de muchas sociedades amazónicas.

En cuanto a organización social Reeve aduce que:

La familia o *ayllu* es el grupo exógamo constituido por padres, hermanos, tíos paternos, y los abuelos. El *ayllu* no constituye una unidad territorial aparte. Es frecuente que se realicen casamientos entre individuos de comunidades distintas. La *llacta* incluye aquel segmento del *ayllu* de Ego que comparte una misma área residencial, además de todos aquellos sujetos que se

hallan vinculados por matrimonio por el *ayllu* -en caso de haberse producido intercambios matrimoniales entre *ayllus* distintos-. Cada uno o más *ayllus* poseen miembros en llactas adyacentes [í ] Los *kichwas* de Pastaza contraponen la residencia en la *llacta* ubicada en la comunidad con la residencia del tipo *tambu* en el territorio de *purina*. Los *runa* del *Curaray* por ejemplo, siempre están viniendo entre la *llacta* y la *purina*. En un nivel más alto de generalización, los *kichwas* distinguen entre los que son de *Pastazamanda* de los que son del *Curaraymanda*, de los que son de *Napomanda* y aquellos que son de *Copatazamanda*. Los *Curaray runa* ocupan el territorio que antiguamente perteneciera a los *Záparos*, quienes actualmente ya no mantienen ese lugar una identidad cultural propia. Por último la identidad puede representarse como un múltiple sistema de contrastes por medio del cual *runapura* se pone en oposición tanto como *ahuallacta*, como por *auca*. Son dos tipos de gente con los que los *runa* intercambian relaciones con cautela. (Reeve. Idem: 24).

La familia o *ayllu* es la base de sociedad *kichwa* amazónica, ésta es un grupo exógamo que se conforma indistintamente del territorio (Idem: 25). Las familias *kichwas* contemporáneas debido a la retracción territorial, contraponen menos la residencia del tipo *tambu* en territorio *Purina*. En *Nina Amarun*, por ser una comunidad pequeña y joven ninguna familia utilizaba con regularidad el tipo de residencia *tambu*, sin embargo las familias salían de cacería con un intervalo de uno o dos meses acampando en el monte dos o tres días. La residencia *tambu* es de carácter estacional, ligada más a la tradición *kichwa* de asueto y liberación temporal relacionada al trabajo impuesto por las misiones católicas en territorios indígenas.

Norman Whitten divide a los *kichwas* de Pastaza en 6 grupos definidos sobre la base de su ubicación geográfica.

Los *Puyo Runa*, llamados así debido a los ríos *Puyo* y *Pinduj* (hoy Pindo), incluyen a todas las gentes que habitan desde los ríos *Pindo* y *Puyo* al sur del Río Pastaza, al norte en cualquiera de los dos flancos del camino Puyo-Napo en unos pocos kilómetros, y hacia el noroeste en la cabecera del *Bobonaza*. Los *Canelos Runa* incluyen a las gentes que habitan desde el este de la cabecera del *Bobonaza* hasta *Canelos*, y desde *Canelos* al norte hasta los comienzos del Río Villano y Curaray; hacia el este hacia *Chambira*, y hacia el sur hasta las fuentes del río *Copataza*. Los *Pacayacu Runa* (Pueblo-del-Río-Escondido llamados así por el río Pacay que allí entra al *Bobonaza*) incluyen a todas las gentes que viven alrededor del Poblado Pacayacu al norte hasta Villano, donde la mezcla de los *quijos kichwa* delimita otro poblado que va desde Villano hasta Huito. Los *Sarayacu Runa*, ò gente del río del maízò (llamados así por el río *Sarayacu* que entra al *Bobonaza*) incluye a toda la gente que vive: hacia el sur, hasta el río *Capachuari*, hacia el norte hacia el río *Conambo* y hacia el Este en el Río *Bobonaza*, hasta *Teresa Mama*. Los *Montalvo Runa*, llamados algunas veces *Jaimejiri Runa* incluyen aquellos que viven en el territorio al norte del Río *Conambo*, al este

del Perú y hacia el sur hasta el Río Capahuari. Este último territorio *runa* incluye también a los Achuar y a los Shuar. (Whitten 1987: 36,37).

Según Whitten estos son los cinco territorios *runa* del Río Bobonaza. Existe otro territorio *runa* el de los *Curari Runa*, una gran extensión hacia el norte de los Canelos *Kichwa* en la ribera derecha del río Curaray que se extiende hacia el oeste, hacia el sur y hacia el este, pero nunca hacia el norte desde el territorio de los *Waorani*.

Mucha gente de la región del Puyo, estima que su origen cultural proviene de alguna parte cercana a lo que hoy es el Perú; otros identifican a las zonas que se encuentran entre el Puyo y Canelos, la desembocadura de los ríos Villano-Curaray-Conambo, y la de Corriente Pindo-Tigre, como las antiguas zonas donde salió la gente contemporánea. Whitten ha escogido la frase *õCanelos Kichwaö*, ya que se ha designado a Canelos como el centro estereotípico de la cultura *kichwa* y porque la gente de esta zona ha sido denominada frecuentemente como la *õtribu Canelosö* (Whitten 1987: 45).

## **2.1 Caracterización de la comunidad *kichwa Nina Amarun***

*Nina Amarun* limita por el lado norte con el Parque Nacional *Yasuní*, al sur con la Comunidad de *Yanayacu*; al oriente río abajo se encuentra *Lorocachi* y al norte río arriba con la comunidad *kichwa* de *Pavacachi*. El patrón de asentamiento de las comunidades de la cuenca llega desde *Curaray*, *Pavacachi*, *Nina Amarun*, *Lorocachi* y Victoria.

*Nina Amarun* está distribuido en 6 unidades familiares, con un patrón de asentamiento semi disperso; éstas han sido ubicadas unas de otras a menos de 500 metros de distancia. La pista de aterrizaje, la escuela, la cancha de voley, la casa y cocina comunales, la bodega y el puesto de salud, son el espacio que determina el centro de actividades sociales de la gente de *Nina Amarun*.

Los criterios de selección del espacio para vivienda son diversos. Las familias escogen los *urkus* (montañas o zonas altas) y principalmente la cercanía a un estero (con excepción de la casa del un informante que está cerca del Río Curaray). Alrededor de las casas, generalmente

se ubica una *chakra* de *yuca* y otros productos como maní, papa jívara y frutales.

El patrón de ubicamiento espacial de las unidades familiares en los *urkukuna* se debe a la lógica de evitar las inundaciones que provocan la crecida del Río *Curaray*, criterio de selección generalizado en casi todas las sociedades amazónicas (Meggers. 1976: 48).

Al tiempo de la llegada a *Nina Amarun*, las familias escogieron asentarse río arriba del actual espacio, sin embargo desistieron del lugar, ya que no existía un espacio apto para la pista de aterrizaje, lo cual se considera hoy día vital para la dinámica productiva de la comunidad, debido al beneficio de los vuelos que solían entrar a *Nina Amarun* a través de los proyectos financiados externamente, en especial los del Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supai IQBSS.

El acceso desde las casas al estero es funcional, por motivos de aseo personal y lavado de ropa<sup>30</sup>. Los espacios para trabajar las *chakras*, están tácitamente establecidos. El *kuraka* tiene las *chakras*, *ushun* y *purun*, río arriba, modelo que relativamente se lo puede aplicar a toda la comunidad desde su ubicación residencial. Criterio práctico, por la facilidad de transportar en la canoa la carga de productos cosechados con la corriente del río a favor.

Los dirigentes aducen que es necesario establecer normativas para no hacer *chakras* indistintamente en cualquier espacio. La parcelación se la determina bajo acuerdos internos, por lo que cada familia posee un área de intervención de más o menos doscientos metros cuadrados, en los cuales ubica su residencia y alrededor de ésta sus *chakras* o *huasi chakras*.

Dentro de las normativas internas relacionadas con el abandono de la comunidad, está la tácita prohibición de no transaccionar su terreno. La familia que abandona *Nina Amarun* pierde los derechos sobre éste, ya que la parcelación se da mediante acuerdos internos.

---

<sup>30</sup>Aunque tienen el agua entubada algunas familias siguen usando el estero para estos menesteres. Aparte de la comodidad física, el espacio del estero es un importante elemento de socialización de noticias y/o bisbiseo social.

Actualmente se convoca a familias de otras comunidades que vengan a vivir en *Nina Amarun*. En un principio, en su fundación eran doce familias, ahora son seis. Se pretende incrementar el número de pobladores ya que existe un mediano índice de deserción de familias.

Existen muchas causas para la evasión: divorcios, estudios de los hijos en establecimientos educativos de la ciudad; inclusive se dio un caso por uso y posesión de piedras de poder<sup>31</sup>. ðJaime Machoa se fue por las piedras Wilson se fue por que tiene los hijos estudiando y los hijos perdían el año, ahora es teniente político de Curarayö. (E4).

Los *purinas* (*purinakuna*) son un modelo típico de doble residencia estacional, cuyo objetivo es tener una casa apartada de la residencia principal para objetivos de cacería, pesca, recolección o según el caso como tambo para descanso y acceso a otras comunidades. En *Nina Amarun* no existen *purinas*, solo hay una abandonada. Los *purinas* son consideradas como sitios estratégicos que permiten realizar un adecuado control del territorio, proporcionando recursos adicionales de subsistencia y oportunidades a las generaciones jóvenes para el aprendizaje del *Sumak Kausay* y la práctica del *Sacha Runa Yachai*. En el caso de *Yanayacu*, las familias se trasladan a las *purinas* cada cierto tiempo; esta práctica reduce los impactos sobre las zonas de asentamientos humanos ocupadas con mayor continuidad (IQBSS, 2004: 51).

## 2.2 Organización política interna

La figura de *kuraka*, ha sido una imposición semiótica de los misioneros; el nominativo de *kuraka* en *Sarayaku*, *Pacayacu*, o *Curaray* es el de fiscal o alcalde, le sigue el capitán, y dos alguaciles. ð*Kuraka* vendría a ser un nombre más tradicionalö (E4). Existe una preocupación por el rescate de los diferentes signos culturales que los identifican como *runas* o gente, en este caso, las figuras de autoridad tradicional son puestas en escena con el fin de

---

<sup>31</sup>Sintetizando la historia me la contaron de esta manera. Jaime Machoa encontró unas piedras antiguas que pertenecían a un chamán ya fallecido. Estas enfermaban a la gente. Machoa no quería desprenderse de las piedras, por lo que fue en cierto sentido expulsado de la comunidadö.

reacomodar una imagen identitaria, dentro de su propuesta de manejo de territorio.

Según informaciones de campo, las comunidades por lo general se han organizado bajo figuras de movimientos sociales externos de carácter federacional, clasista o gremialista (E4). La comunidad de *Nina Amarun* propone figuras culturalmente situadas. Esta apropiación simbólica de dichas autoridades, responde a todo este proceso de construcción identitaria, sobre la cual se ha hecho un trabajo de reflexión. Se ha propuesto las figuras de *kuraka*, *atipac* y *atiya* para los cargos de presidente, vicepresidente y secretario respectivamente. El objetivo es dar un rol diferente que no se inserte en una tipología de autoridad presidencialista o vertical, buscando un formato de autoridad que conduzca a consensos comunitarios: «En el mundo occidental la autoridad es vertical y jerárquica y hay quien manda más y otros que son subordinados, aquí todos somos autoridades y tenemos que respetarnos». (E4).

La función principal del *kuraka* es velar por el desarrollo de la comunidad; cuida, dirige, planifica con toda la gente acerca de lo que *Nina Amarun* necesita sin embargo, «debido a que es una comunidad con pocos habitantes cada uno tiene obligaciones»(E2). El *Kuraka* representa a la comunidad ante otras comunidades o instituciones. El consenso es una figura integral. No hay decisiones tomadas particularmente desde la dirigencia.

La función del *Atiya* es coordinar con el *Kuraka* los trabajos comunales. Es el encargado de las herramientas y su distribución para las *mingas*. El *atipac* es el «secretario». En *Nina Amarun* según pude percibir era el *varayuc*, o poseedor de la *vara* en el sistema católico de autoridad indígena. (Cfr. Whitten, 1987).

La articulación de la organización formal del caserío con la política de la comuna (Whitten, 1987: 290), se basa en asambleas abiertas, que es donde se discuten los consensos para los diferentes tipos de trabajo y otras resoluciones.

No existe un campo jurídico establecido, la normativa pregonada o el acuerdo comunitario responsabiliza a cada persona de *Nina Amarun* desde los trabajos comunitarios, el uso de espacios de caza y pesca e

interdicción de cazar animales. Esta última norma se creó a raíz de los trabajos con el IQBSS, con fines de recuperación de los ecosistemas naturales y de los saberes ancestrales.

La asamblea es convocada por el *kuraka*. Cuando se trata de congregarse a la comunidad el *Atipay* o *varayuc* (en el sistema de *Nina Amarun*) recorre la comunidad con su vara de casa en casa avisando a las familias la consigna.

### **2.3 Organización Social de *Nina Amarun*. Tipología del trabajo comunal**

Entre los *kichwas* en general, la comunidad o *llacta* la forman más de dos *ayllus* ampliados. Dichos *ayllus* tienen miembros que extienden su parentela fuera de *Nina Amarun* hacia comunidades como *Lorocachi*, Victoria, *Curaray* e inclusive el Puyo.

Al no existir en *Nina Amarun* un *yachag* que aglutine diferentes *ayllus* de manera ritual y consanguínea, las unidades residenciales son más autónomas en lo que constituyen las formas más tradicionales de distribución espacial. (Ver Reeve, 2002. Whitten, 1987). De esta manera, las unidades familiares en *Nina Amarun* se han aglutinado bajo patrones de reciprocidad que avalan las relaciones sociales cotidianas, la *minga*, los *conchos*<sup>32</sup>, la redistribución de la caza y pesca (de animales y peces grandes).

Las *mingas* son trabajos obligatorios y recíprocos dentro de *Nina Amarun*, cuya finalidad es mantener el *õbuen estado* de la comunidad, consiste en el arreglo y mantenimiento de los caminos, la pista, la escuela.

Se han establecido *õmingas* permanentes, que son las convocadas por las autoridades de turno en *Nina Amarun*. Se las trabaja cada sábado como una norma establecida. Su objetivo es el mantenimiento de la escuela, la plaza, los caminos, arreglar las construcciones de bien público o comunitario. En este tipo de *mingas* las mujeres hacen *chicha* y eventualmente los hombres salen a cazar para traer carne y preparar la comida para los *mingueros*.

---

<sup>32</sup> Abundantes libaciones de *chicha* entre familias.

Las *mingas* òcasionalesö o òpuntualesö, se las convoca indistintamente, su objetivo es mantener la pista de aterrizaje; mantener los inodoros secos y el tanque de agua.

Las òmingas familiaresö, se las trabaja cuando una familia necesita ayuda para un trabajo pesado como la construcción de su casa o simplemente el tejido de su techo. El o la òjefeö de hogar òpide una manoö a las familias de la comunidad. Con anterioridad, si es hombre el interesado, tiene que cazar para ofrecer comida a los invitados. Las mujeres de la casa preparan *chicha*; se lo hace en un día que no estén planificadas las *mingas* permanentes ni los trabajos puntuales.

Si alguna persona quiere hacer *Minga* o pedir ayuda las mujeres de su *ayllu* deben hacer *chicha* de y/o comida. òViene una tarde y dice compañeros quiero que me ayuden a hacer la casa para mañanaö (E1). No se necesita anunciarlo en la asamblea; el interesado visita cada unidad familiar pidiendo la mano. El margen de convocatoria está de acuerdo a la magnitud de la obra. òSi es un trabajo pequeño, se convoca a poca gente, si es un trabajo grande a más gente en *Nina Amarun* como es pequeño y somos pocas familias vamos casi todos, a veces trabajan solo entre ellosö (E9). òLuego de la *Minga*, el dueño invita a tomar *chicha* en su casa se bañan y toman mucha *chicha* a veces se bajan unas tinajas de ochenta litros de *chicha* (E6).

Si una persona no va a la *Minga* permanente, obtiene un tipo de sanción. Estos casos detrimen la confianza comunitaria y el infractor va perdiendo derechos. A manera de ejemplo, no se les toma en cuenta cuando hay distribución comunitaria de algún accesorio por parte de ciertas instituciones como sal, jabón, diesel. Las sanciones los excluyen de contratos que la comunidad accede con ciertas ONG: òporque se le dice que no colabora con la comunidad. Ya la gente le va hablando y hablando hasta que se despecha y se larga si quiere, sino se integraö (E5).

Este tipo se òsancionesö o normativas pregonadas, son persistentes en el mundo indígena. En general, parte del fortalecimiento del tejido social comunitario, vigoriza la relación de los actores colectivos con la estructura o el campo social específico en que se inscriben los productores en el medio rural (Bourdieu, 2000 citado en Martínez, 2004: 25).

## 2.4 Estructura del parentesco de la comunidad

Quién es pariente de quiénes conforman un *ayllu*, ha sido una cuestión problemática para los antropólogos que han trabajado en la zona (Guzmán, 1997: 82). Para Reeve entre los *runa* del Curaray, el *ayllu* no es una unidad constante ni universal, sino más bien grupos locales delimitados. Esta autora sostiene que una persona pertenece al *ayllu* o grupo familiar del padre y de la madre, es decir, el sistema de parentesco de los *kichwas* es bilateral (Citado en Guzmán, 1997: 34 citado en Reeve, 2004: 160). Según Reeve la profundidad genealógica del grupo de parentesco no excede las dos o tres generaciones.

En *Nina Amarun* según los datos etnográficos recogidos y tomando en cuenta que es una comunidad òemergenteö, concordamos con Reeve que el sistema de parentesco es bilateral, es decir ego pertenece tanto al *ayllu* de la madre como del padre.

El *kuraka* forma una unidad residencial de familia ampliada con su esposa hijas e hijos, un nieto y su hija mayor. Al casarse su hija, su esposo fue inmediatamente a vivir en la casa de su suegro. En las comunidades *kichwas* en general, el parentesco suele ser bilateral, es decir, se reconoce filiación tanto por vía paterna como materna, existiendo diversas alternativas de residencia. Generalmente, los egos masculinos en cada *ayllu* reclutan a nuevos miembros a través del matrimonio de sus hijas. Los yernos pasan a residir en la unidad doméstica de ego (su suegro). En *Nina Amarun* por lo que se pudo apreciar existe un tipo de residencia patrilocal.

El caso de una unidad residencial, ego vive en casa de su suegro, pero sus planes son mudarse para una casa desocupada adyacente a la casa del suegro. El mismo caso tenemos con varias personas yernos del *kuraka*, quienes viven en espacios adyacentes a los de su suegro.

Una persona X se identificaba con otra Y, como su primo por línea materna. Otra persona se identificaba con un primo de su madre como su primo; una señora y sus hijos llamaban al *kuraka tiu o tío*).

Los vínculos heredados o dados se forman a partir del ciclo vital del una persona, cuando empieza a formar parte del *ayllu* materno y paterno,

así tenemos que los nominativos se dan de acuerdo al género de ego. De esta manera, ego llama *huauqui* a su hermano varón. Ego masculino llama *Pani* a su hermana. Ego femenino llama *turi* a su hermano. *Ñaña* es el nominativo entre hermanas.

De acuerdo a Whitten, el *ayllu* forma una parte de un sistema referencial de clases de parentesco que provee de una red de parientes heredados y adquiridos (Whitten, 1987: Citado en Guzmán, 1997: 82) El *ayllu* según este autor, forma una estructura relativamente constante, que es la base de una continuidad familiar y étnica entre los *kichwas* de Pastaza (Whitten, 1987).

El compadrazgo es un parentesco ritual, que consiste en que una persona X pide *õcargarõ* el *guagua* de una pareja Y. Según conversaciones informales con una persona de la comunidad, ésta aducía que, si una persona tiene un hijo le da vergüenza, pedir a otra que le *õmarque* al guaguaö.

Yo cargué a la hija del compa a mi nieta [otra persona] cargó a mi hijo, ellos [los padres del niño] piden. Yo para mi nieta he pedido mi mujer pidióa [otro compañero quien vino] y dijo tío yo quiero alzar a su *wawa* bueno si es que quieren ahí está. Si es que yo quiero cargar a un niño me vienen a pedir. Aquí viene el que quiere a cargar la hija [o hijo] el padre no pide. Aquí sería vergüenza para nosotros ir a pedirõ (E2).

Esta no es una regla definida, También se pide que *õcarguenõ* a la niña o niño a personas de otra nacionalidad; sea ésta mestiza o a un extranjera. En estos casos se pide a gente extranjera el compadrazgo, por la expectativa de entenderse con gente de la ciudad para diversos menesteres, lo que sugiere un aumento del capital social tanto del niño como de los padres.

Este lazo de parentesco ritual dura toda la vida y conlleva el *õdarõ* cada cierto tiempo regalos al ahijado: *õayudarlo* en lo que se puede, hay que comprar ropita para el ahijado es compromiso esoö (E2).

El rito del compadrazgo se lo finiquita oficialmente cuando el sacerdote da la bendición al niño, sin embargo se lo puede hacer sin el sacerdote de manera *õinformalõ* (E1). El rito católico queda pendiente y es inevitable.

Estos lazos de parentesco ritual, al igual que los de parentesco consanguíneo, establecen relaciones de reciprocidad e intercambio en dones y trabajo. Por ejemplo, *õcuando* se caza un animal relativamente mediano se da primero a la familia y si sobra al compaö (E4).

En *Nina Amarun*, debido a las pocas familias existentes no se han celebrado muchos matrimonios, casi todos han venido casados o unidos, (ninguna pareja unida es civilmente casada). El matrimonio tradicional también abarca la influencia de la iglesia católica y evangélica según el caso.

Al momento del trabajo de campo, se pudo constatar un matrimonio tradicional por entrega de la hija al novio por parte del padre. Sin embargo la mayoría de matrimonios se dan por atracción. Un ejemplo es el de la hija del *kuraka* con su novio. Veamos el testimonio sobre el òpedido manoö:

Cecilio vino a visitar a la tía, se enamoraron y le dijo al primo que le ayude a pedir la mano, normalmente todos los padres son celosos al respecto, vinieron a pedir que yo haga la petición. El novio había traído tres botellas de ron y fuimos donde el papa de la novia, él estaba en la hamaca, después se pegó unas tres copas y antes que se chume se puso en honda, yo le dije sabes que tenemos el problema de que el muchacho se ha enamorado de tu hija y vengo a pedir la mano. El novio no tiene papá ni mamá aquí, a veces hacen si es que el padre no quiere otras personas si es que la pareja se quiere. El *kuraka* dijo que no. Qué tipo de hombre será como será su comportamiento, después le ha de pegar, habló un montón de cosas normalmente hablan así y hablan, y dijo no, que se largue [...] y uno tiene que estar aplicando toda clase de técnicas, la paciencia, la diplomacia, nos demoramos casi dos horas. Hasta que por fin dije bueno en último de los casos si es que ella dice que no les dejamos y si tu no quieres ellos van a seguirse viendo a escondidas, el dijo, bueno, le llamó a la hija y le dijo ven acá es verdad que tu le quieres [al novio], ella dijo que si entonces dijo bueno si es así no puedo mezquinar porque se han de seguir viendo a escondidas y de ahí empezó otro discurso. Que tienen que hacer así, mantener a la mujer, tiene que darle todo, conmigo nada le ha faltado tiene que darle de comer, le doy cacería si ellas me piden aves voy a matar aves, si quieren pescado me voy a pescar, si quieren carne me voy a traer carne. Dijo bueno nosotros le dijimos que el novio tiene que besarle los pies esa es costumbre, de ahí tendimos la sábana, les hicimos acostar y abrazar. Es la parte final. Se levantan y esperan que llegue la noche (HV1).

Según Whitten, el matrimonio se concibe como una posesión mutua de dos individuos *cari* y *huarmi* (Whitten, 1987. Citado en Guzmán, 1997: 114). Desde ese momento el matrimonio estaba conformado informalmente. El novio por la tarde fue a vivir ya a la casa de su suegro.

La forma de residencia en *Nina Amarun* según los apuntes y observaciones, es ambilocal, es decir indiferentemente el matrimonio puede

residir en la casa del padre o la madre del novio o la novia o del tío o la tía. Sin embargo, la filiación se da por línea paterna<sup>33</sup>.

Este caso, lo atribuimos al hecho práctico por el cual éste no vivía en la comunidad y por otra, es el impulso de la política de la ex OPIP para que el territorio de Nina Amarun sea ocupado.

En lo que concierne a las modalidades de matrimonio, se constató una familia donde el padre entregó la hija primogénita cuando ella tenía 12 años. Los criterios para escoger a su yerno serían la buena presentación personal y moral del individuo:

Este joven X ha sido buen chico, no ha sido como los demás jóvenes que les gusta la fiesta y la zanganada, le gustaba la cacería y viendo esto don X le dijo si quieres ser mi yerno sin consultar a la hija, el papá le ha negociado y el otro ha dicho bueno, al principio es que no quería iba a dormir en otra parte, un año pasó arisca, esto pasó en *Curaray*. De ahí el catequista, el cura le molestaba a la persona diciendo que había hecho mal, que merecía una sanción (E5).

Las formas rituales del matrimonio en *Nina Amarun* (carácter performativo), se dan a partir de una fiesta o un *concho* caracterizado por la influencia de la ingesta de licor y *chicha* de *yuca*. En un caso, las tres botellas de ron y en otro la fiesta y el *concho*.

Según perspectivas, se dice que en el Napo la gente es más ritual: òYo no se bien, pero en la primera pedida tienen que ir con trago, comida se hace una pequeña fiesta en la segunda pedida se hace la entrega de la novia es una gastadera de plata y en el matrimonio es otra fiestaö. (E4).

En *Pacayacu* el papá del novio va y le pide al papá de la chica, si le entregan el novio [...] besa los pies del papá luego hacen acostar, y luego con el cura, luego con el jefe de área para el casamiento civil. Luego se visten tradicionalmente. No se en que consistirá le ponen todo tipo de ropas espejos, chucherías le peinan con vinchas en la cabeza. Luego que el cura da la bendición ahí bailan la novia el novio los suegros y consuegros y se acaba el matrimonio. Algunos se enamoran y si el papá no quiere se unen. Otra cosa es el rapto con consentimiento cuando el papá no quiere se van al monte a otra comunidadö (E4).

En *Lorocachi* y *Nina Amarun* según las anotaciones y percepciones de la gente, la mayoría de matrimonios se dan por òatracción

---

<sup>33</sup> Estudiosos del mundo *kichwa* de Pastaza defienden el hecho de que el tipo de residencia post matrimonial es ambilocal; así pueden residir tanto en la llacta del grupo doméstico del *cari* como de la *huarmi* (Whitten), patrilocal (Guzmán, 1997) y uxrilocal o matrilocal (Reeve, 2004).

física. Un ejemplo es el de la familia Andi. Esta se salió de la casa supuestamente por malos tratos de su madrastra. Se fue a vivir a la casa del novio y tienen un matrimonio estable. Siguiendo una línea diacrónica, según un informante en Lorocachi testimoniaba lo siguiente<sup>34</sup>:

Ahora ya no he visto que hacen, pero si yo estaba enamorado de una chica tenía que ir a arrodillarme donde el padre de la chica y le decía yo quiero a su hija y le daba la mano y le besaba los pies, pero cuando ya la entrega se hace. Ahora como la vida se ha modernizado tienen que ponerse de acuerdo la muchacha y el hombre y así no quiera el papá, a veces tienen que huirse. Cuando hay el acuerdo les hacen acostar en una sábana blanca y le mandan a dormir de una vezö (E14).

Ahora tanto en *Lorocachi* como en *Nina Amarun*, esta práctica se ha perdido, según los informantes ya no existen matrimonios por el rito ancestral. Existe el *huarmitapuchina* pero en contados casos, esto es pedir la mano de la hija.

El matrimonio como lo conceptúa Guzmán (1997), no significa una posesión que solo concierne a la pareja, sino que incluye además a los parientes más cercanos. Esto se debe no a que los padres o la familia sean los que organizan el matrimonio, sino por el tiempo que suelen vivir en un primer periodo con los padres de uno de los novios. Según esta investigación, no existe ninguna regla formal sobre el lugar de residencia postmatrimonial. La praxis de residencia parece ser ambilocal, como lo muestran los casos del hijo del *kuraka*, quien vive con su esposa en la casa de los padres de este. En otros casos comprobados, la mujer va vivir en la casa del padre de su esposo solo a manera de *japinakuna* (vivir unidos o unión libre).

En su descripción del mundo del matrimonio, Guzmán (1997) nos sugiere su importancia como acto que abarca todo el universo social de los *kichwas* de Pastaza, destacándose un subsecuente reordenamiento de los mundos familiares tanto de cari como de *huarmi*:

El establecimiento del lazo matrimonial entre un hombre y una mujer, y el hecho de que uno de ellos se traslade a vivir con la familia de otro y deje a su propia familia, implica, una reestructuración de las relaciones de las que el hombre y la mujer han formado parte antes. La pareja comenzará a compartir cosas y trabajos, harán su propia *chakra*. La joven esposa comenzará a hacer *chicha* para el marido y para ofrecérsela a su suegro e invitados. Se

---

<sup>34</sup>Informante en reserva.

preocupará de los quehaceres domésticos como lavar la ropa del marido, preparar los alimentos que el hombre cace o pesque, conseguirá troncos para hacer el fogón. Con algún dinero que consigan irán procurándose poco a poco de cosas básicas para su casa, por ejemplo ollas, sal, cubiertos, linternas (Guzmán. 1997: 114).

Desde la perspectiva de Guzmán, el matrimonio crea nuevas relaciones; éstas se mantienen y establecen a través de intercambios directos y mediados. El hecho de pertenecer además a otro *ayllu*, la persona casada o ego, debe instituir una relación formal y como se ha visto en Lorocachi, muchas veces de complicidad y amistad con su parentela política. En otros casos no es fácil la convivencia hasta el punto de cortar dichas relaciones o mantenerlas en el plano puramente político (Guzmán. 1997).

Una vez que la pareja ya tiene un hijo, se crea -como dice Strathern- un acto de sustitución. La antropóloga define sustitución como òla creación de una cosaö, la misma que encarna las relaciones en otra forma (Strathern. 1988: 182, citado en Guzmán 1997: 116). Es así como un hijo pasa a ser un ejemplo de sustitución. Se puede decir que el hijo o hija representan la relación matrimonial, en el sentido de que es una encarnación o una objetivación de la relación de un hombre y una mujer. (Guzman. 1997).

Cuando el tipo de filiación es patrilineal, ego pertenece tanto al *ayllu* de su padre como de su madre y se identifica plenamente con sus parientes, primos, tíos.

En lo que atañe a matrimonios interétnicos, no hay normas al respecto. Es una posibilidad abierta. Dentro de un contexto ético, los *kichwas* de *Nina Amarun*, tratan de inculcar a los hijos e hijas que busquen parejas que concuerden en sus modelos de comportamiento (Apuntes de diario de Campo. *Nina Amarun*. 2004).

òUn compañero vino casado. En tiempo de los abuelos negociaban los padres, ellos veían ciertas virtudes, que sea trabajadores, que no confunda, que no sean coquetas. Los mayores sabían escoger mejorö (HV2).

El informante aduce que se enamoró en Pacayacu, su suegro no le apreciaba aduciendo que el padre de éste maltrataba a la mujer y que además era òmujeriegoö, patrón de comportamiento que se podría repetir en su hijo. La apreciación que el suegro del informante tenía hacia éste, reconoce las

características conductuales que requiere un padre para su hija. Así vimos cuando una persona entregó su hija a su yerno, no lo hizo enseguida, no conocía a su futuro yerno y cuando terminó aceptándolo dio un discurso largo acerca de las cualidades que debe tener un hombre *kichwa amazónico* para poder casarse: tener un buen *status* moral y fortaleza física (ser buen cazador, trabajador, que mantenga a la familia).

Concluyendo, hay dos formas para la entrega de hijas. El primero es sin el consentimiento de éstas, forma en que los ñantiguos realizaban las alianzas matrimoniales interétnicas e intraétnicas, lo que no descarta que los matrimonios en épocas pasadas no se dieran por atracción.

Con obvios contrastes a las sociedades modernas, en las sociedades de foresta tropical en general y en las amazónicas en especial, un hombre es admirado y escogido tanto por la esposa como por los padres de ésta, por sus cualidades positivas para la caza, la pesca y la guerra; en definitiva por el capital simbólico que posee el individuo y su familia<sup>35</sup>.

Desde esta perspectiva, tenemos un punto de análisis para descifrar el modo de cómo se construye la reputación de un individuo en el mundo *kichwa* de Pastaza.

## **2.5 Unidades de residencia**

Según Whitten (1987), el núcleo familiar es una unidad de característica fuerte entre hombre y mujer, en las que se destaca aspectos como el común acuerdo en la toma de decisiones, control de territorio y ascensión socioeconómica. La residencia se fija en el espacio de dominio del *ayllu* paterno de la esposa por un año, luego en el vecindado del padre de la esposa, existiendo una considerable variación, la terminología es ausente, tan solo se la conoce con el nombre de *huasi* cuyo significante está en casa, hogar, lugar de descanso. La

---

<sup>35</sup> Siguiendo a Pierre Bourdieu concebimos por capital cultural a todos aquellos créditos que las personas adquieren durante su educación institucionalizada. El capital social es un crédito que una persona obtiene de todo el universo de compromisos, derechos y deberes acumulados por una familia a lo largo de generaciones sucesivas. Hay una estrecha relación entre capital económico y el social a tal extremo que una buena reputación constituye la mejor garantía económica. (Bourdieu, 1991).

*huasi* simboliza un microcosmos conceptual del universo, en la metáfora de la unicidad y dualidad entre hombre y mujer que la fundaron (Whitten, 1987).

De esta manera la *huasi* es la unidad mínima familiar para los *kichwa* de *Nina Amarun*. El *ayllu* por consiguiente es el elemento de dispersión parental en la que se basa su estructura. A manera de ejemplo, la hija del *kuraka* y su esposo vivían a unos metros de la casa de su suegro (Ver anexo 6 *Ayllu* ampliado). Este patrón de asentamiento familiar, dado por el parentesco, es común en *Nina Amarun* con las dos familias más grandes, cuyos jefes de hogar tienen más edad.

La casa del *kuraka* consiste en tres espacios. Uno es el dormitorio, área totalmente privada a las visitas, dicho patrón se ha observado en todas las familias con más de cinco miembros mayores de doce años<sup>36</sup>.

El segundo es la sala, espacio desprovisto de paredes y con techo de paja, que es donde las cabezas de *ayllu* descansan, reciben a las visitas, tejen *chambira* y hacen otras artesanías; además funciona como comedor para las visitas. Tiene aquí colgada su bodoquera y demás accesorios de caza y pesca.

El tercer espacio que se lo puede contextualizar como *õfemeninoö* es la cocina. Es donde las mujeres mascan la *yuca* para hacer la *chicha*, preparan los alimentos, guardan el plátano, y demás productos, tiene el fogón y el área para hacer la cerámica.

### **CAPITULO III LAS PERCEPCIONES SOBRE LA VISIÓN DEL ENTORNO COMO PRACTICAS DE MANEJO DEL TERRITORIO.**

õEn cuatro años *Nina Amarun* será una comunidad que tenga su propia foma de gobierno, sobre la base de un buen *Sumak Kausay*, *Sumac Allpa*, *Sumac Ruya*. *Sumac Cucha*, *Sumac Cachi*. Nuestro objetivo es el de conservar los bosques que nos dan el alimento y abrigo para que nuestros hijos puedan vivir bajo estas filosofías<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Por lo general la *huasi* es familiarmente uniespacial, en caso que esté formada por una familia nuclear. Los casos de *huasikuna* plurifamiliares o de familia ampliada son excepcionales (Informante en Comm Pers).

<sup>37</sup> Este epígrafe se lo sacó tanto de las entrevistas y conversaciones diferentes informates hombres y mujeres. Todos coincidían en estas ideas lo que se ha hecho es sistematizar y analizar los discursos que engloban toda la perspectiva de visión de vida propuesta en la investigación.

El territorio como base del ejercicio de la autodeterminación, es el elemento básico en toda sociedad. Los pueblos indígenas han intervenido en su propio territorio diseminando luchas internas y externas para poder alimentar su capacidad jurídica dentro del marco de entendimiento con los Estados Nacionales. Sin embargo, estos últimos no han cedido posiciones favorables para los pueblos indígenas, confinados a ocupar remanentes, que alguna vez estuvieron bajo su manejo. La noción de territorio se asocia además a un campo intersubjetivo de relaciones entre humanos y naturaleza. Para constatar esta relación, vemos que en diferentes instancias la gente *kichwa* a través tanto del mito como de las clasificaciones, revelan como una instancia más de una proliferación conceptual que de una atención más sostenida sobre las propiedades de lo real, como demuestra Lévi Strauss [1] un gusto por el conocimiento objetivo que constituye uno de los aspectos más olvidados del pensamiento de los que llamamos "primitivos" (Levi-Strauss, en artículo PDF).

El *Sumak Kausay* o *buen vivir* es la idea central de la eticidad de los *kichwa* de Pastaza, abarca entre muchas perspectivas al conocimiento ancestral, la seguridad tanto alimentaria como social, los medios de transporte y comunicación, la nueva y moderna infraestructura, la conservación y rescate de su cosmografía y cosmología; la que propende a la estructura conceptual sociedad naturaleza:

Queremos tener una casa cómoda, bien hecha, durable, con un buen acabado, con buen tratamiento para la madera, con hoja de palma con buen diseño, con buenos pisos, tener bien distribuido los espacios, en fin tener una buena casa, una cocina, bien hecho tener cómodo donde cocinar con comedores buenos y lugares para recreación también tener, medios de comunicación, pensamos entrar a la red o Internet, [pagina web] tener teléfono, e mails, tener acceso a bibliotecas de cualquier parte del país y sacar información para estudiar y aprender para estudiantes jóvenes, pero también queremos conservar nuestros cuentos, los que nos contaron nuestros abuelos y nuestras creencias alrededor de los seres que habitan en la selva (E5).

Las posibilidades para la implementación de infraestructura moderna en el territorio, no entran en conflicto con la dinámica de vida ancestral o tradicional del pueblo *kichwa* de Pastaza (*Sacha Runa Yachai*). Esta eticidad o

el criterio del buen vivir (Descola, 1998) se convierte en una estrategia de incorporación de nuevos artefactos y acceso a servicios necesarios para su concepción sobre cómo mejorar y alcanzar el *Sumak Kausay* o el buen vivir.

El buen margen de seguridad sociocultural afianzado en la producción potencial de los recursos naturales -asegurados bajo un buen *Sumac Allpa*- no son de ningún modo una utopía, sino es una realidad que se la pretende ir construyendo en la cotidianidad.

En el campo de la pedagogía, el profesor de la comunidad tiene una perspectiva a partir de la propuesta de la educación intercultural bilingüe. El trabajo de elaboración de normas o leyes que regulen la vida cotidiana de los *kichwas* en *Nina Amarun*, también es una preocupación constante en todas las personas con las que se ha conversado, situación que entró en discusión en el Plan de Manejo Territorial de la Comunidad elaborado por el IQBSS al 2004.

El *Sumak Kausay* no implica solo las categorías económicas y de *buen vivir*, sino también el equilibrio dentro de las relaciones en la esfera doméstica. La armonía conyugal se deja ver cuando hay suficiente *chicha* para tomar y brindar a los invitados, cuando hay suficiente carne y pescado para tener contenta a la familia (HV1) y cuando las repetidas libaciones de *chicha* (*conchos*) aseguran el buen genio de los hombres y su relación con los vecinos, quienes generalmente después de las *Mingas* comunales cada quince días de manera ritual suelen ir a beber *chicha* en las casas del *kuraka*, del *atipac* y el *atiya*.

La emergencia de *Nina Amarun* como nueva comunidad, nos obliga a tratar con cierta rigurosidad sus recreaciones culturales, en el sentido que al proponer un Plan de Manejo Territorial, entran indiscutiblemente las dos propuestas: indígena ancestral y lo técnico occidental para discernir lo que se podría contextualizar como *sumak kausai*.

Surrales y García Hierro aducen que:

La necesidad de contruir fuerzas alrededor de visiones comunales con capacidad movilizadora ha generado un discurso territorial esencialmente homogéneo, que define ante las sociedades no indígenas una pretensión consistente justificada en el plano de lo ecológico [í ] al tratar de aplicar estos discursos a la realidad y a la concepción territorial de cada pueblo los líderes del moderno movimiento han encontrado muchas veces dificultades

para traducir esta visión común en argumentos específicos, convincentes [í ] lo cierto es que muchos de esos procesos reflexivos impulsados como planes de vida, iniciativas de ordenamiento territorial, planificación de la gestión territorial [í ] han servido para revelar ante los ojos de los propios pueblos indígenas los estragos producidos no solo en sus territorios sino en su propia visión territorial tras los conflictos de hecho y conceptuales, por los que han tenido que transitar para lograr la legitimación de sus actuales propiedades.[í ] **Y es que el enfoque puesto en los recursos desorienta la visión territorial** [í ] los llamados recursos, el agua, las cascadas, los espíritus y la gente [í ] son primero seres integrantes de un espacio de relación que a su vez les identifica en el mito y les sitúa en la historia [í ] El territorio indígena es la consolidación de un tejido muy específico y singular de vínculos sociales entre los diferentes seres que constituyen el entorno. (Surrals y García Hierro, 2004: 11, 12)<sup>38</sup>.

Tomando en cuenta esta acepción, vemos que los trastornos producidos en los territorios indígenas, la degradación de sus recursos, la retracción y desconfiguración territorial y por ende su tejido social, son de naturaleza tanto interna como externa. En cuanto a la última vemos que los dispositivos del colonialismo, la modernidad y el capitalismo, son causales clave para la actual configuración territorial.

Para Surrals y García Hierro, un análisis que tome en cuenta las características que consolidan el entramado social de un territorio en especial, podría brindar estrategias para visualizar el futuro de la administración y uso de los territorios en el contexto de la modernidad, (Surrals y García Hierro, 2004: 11, 12). Por otro lado, es importante tomar en cuenta su aseveración al respecto de los enfoques en los recursos naturales que ponen los Estados y las diferentes ONG en las planificaciones territoriales; si se da esta formalidad los demás elementos como cosmovisión, mitologías (topomitologías), espacios de interdicción, quedan atomizados o anexados perdiéndose así una visión territorial integral y construida desde lo local.

En cuanto al *Sumac Allpa*, se lo determina como el mundo de lo tangible. Sus significantes apuntan a *tierra sin mal, tierra viva, buena tierra, buena selva, selva sana*. Es cuando ésta no se encuentra contaminada con químicos, petróleo, o con ñespíritus malignos.

También se refiere a la *sacha*, es decir una buena selva con abundancia y diversidad de animales para la cacería; diversidad de árboles (*ruya*) para

---

<sup>38</sup> Las negrillas son mías.

construir las viviendas, la leña para combustible, la recolección de frutos de la *sacha* y por ende asegurar la reproducción del *ayllu*, basada en una buena seguridad alimentaria. (E4).

Las percepciones sobre el *Sumak Allpa* en *Nina Amarun* giran alrededor de beneficiarse de todos estos elementos, las relacionan principalmente con la negativa a la entrada a su territorio de empresas madereras y petroleras, las cuales generarían contaminación de los ríos principalmente (*Sumac Yacu*):

Si hay animal para comer hay *Sumak kausay*, *Sumac Sacha*, *Sumac Ruya* hay que tener árboles no muertos esto quiere decir que no podemos tumar mucho los árboles grandes ahí estuviéramos destruyendo y no hiciéramos. *Sumac allpa* es que la tierra no esté contaminada, no esta contaminada la laguna: *Sumac kucha*, *Sumac cachi* buena laguna no está muerto no está contaminado, *sumac huangana cachi* (E3).

Como se lee a lo largo del texto, las percepciones sobre el *sumac allpa* se cruzan con todas las variables culturales, como son territorio, conservación, cosmografía, producción y reproducción; la negativa de la comunidad y sus discursos contra las empresas extractivas y el Estado y sobre todo la conservación de los ecosistemas en la comunidad y su vitalidad de relaciones humano-naturales, etc. Se relaciona además con la fertilidad de la tierra y los productos que se cultivan en la *chakra*, el *ushun* y el *purun*, especialmente la *yuca* que es el elemento nutritivo de más resonancia simbólica entre los *kichwas* de *Nina Amarun*. También engloba el mundo de las lagunas (*yakukuna*) y todos los ecosistemas: *Pamba*, *Urku*, *Cachi*, *Yacu Pata Pamba*.

Son los lugares sagrados donde habitan los *supai*, con quienes se establece una relación dentro de un *continuum* social los paisajes, los sonidos y los aromas de la selva que nos recrean, es *sumak allpa òtierra sin malò* el escenario para la práctica del *Sumak Kausayòbien vivirò* (HV1).

### **3.1 El *Sacha Runa Yachai***

El conocimiento ancestral *kichwa* es muy extenso. Sin embargo, se ha sistematizado las diferentes estructuras que tiene el mismo, en general, lo que tiene que ver con los saberes de la selva: la construcción de la casa, las actividades de caza pesca y recolección, la mitología, simbolismo, los *kallaric uras*.

Según el informante se concibe al *Sacha Runa Yachai* como:

El **conocimiento del hombre de la selva**, para nosotros el conocimiento tiene dos categorías. Es algo que la persona aprende a través de la experiencia cotidiana. El otro es la sabiduría, que es la acumulación de conocimientos a través de los siglos, lo que sabían nuestros ancestros y nos lo han transmitido de manera oral. Por ejemplo cómo se hace la canoa, eso vamos enseñando de generación en generación, para hacer la casa, en qué sitios debemos ubicar la casa, esa es la sabiduría en qué época se debe coger la hoja, los palos, eso es conocimiento ancestral *Sacha Runa Yachai*, el conocimiento desarrollado transmitido de generación en generación y las que se van incorporando con las nuevas experiencias que nosotros adquirimos ahora, ahora hay nuevos elementos que nos obligan a nosotros a conocer, por ejemplo la contaminación por petróleo. Eso no tenían nuestros ancestros, pero ahora tenemos que conocer qué pasa, igual con la contaminación por químicos, pro eso es que mucha gente de acá los han mal utilizado por ejemplo el gramoxone y ha habido abortos, cáncer, en comunidades cercanas al Puyo como en San Jacinto, Canelos (HV1)<sup>39</sup>.

Como vemos el informante tiene un discurso elaborado sobre el *Sacha Runa Yachai*, dividiéndolo en 2 categorías, la primera se relaciona con la *praxis* cotidiana, la endoculturación de la persona, hombre o mujer con la esfera de lo doméstico, la caza, la pesca, los cultivos, la medicina, el uso de las plantas medicinales.

La segunda se refiere a la reproducción de estos conocimientos diacrónicamente, desde los abuelos hasta la contemporaneidad. Coincide con otro informante, obviamente en las categorías de la práctica: construir canoas, *batías*, *shigras* y hamacas. Se suma a esto los elementos incorporados a partir del impacto de la sociedad nacional, que son parte de la dinámica del cambio cultural.

### **3.2 Los *Kallarik Uras*. Tiempos antiguos**

Estos son relatos que están en la memoria colectiva e individual de las personas y que son transmitidos oralmente. Elizabeth Reeve aduce que los *runa* del Curaray distinguen tres conceptos diferentes de tiempo, entre estos se da el *kallaric uras*, son los tiempos del inicio de la *õhistoriaõ* (Reeve, 2004).

Los procesos de sincretismo y cambio cultural en la amazonía indígena han sido documentados profusamente: (Whitten, 1987, Oberem, 1980,

---

<sup>39</sup> Las negrillas son énfasis mío.

Reeve, 2004, Santos Granero, 1996)<sup>40</sup>. La transmisión de signos a lo largo del tiempo se transforma con los elementos que los modelos de desarrollo, la industrialización y el contexto político traen consigo; ninguna sociedad por más aislada que esté, deja de tener la influencia de la globalización.

En el caso de la memoria de los *kichwas de Nina Amarun*, están los tiempos de los caucheros o *kallaric cacho uras*<sup>41</sup> también el tiempo de las misiones (*kallaric misiones uras*). Los antepasados de los pueblos contemporáneos vivieron en el *kallarik uras*, eran más sabios que los actuales, percepción que se ha encontrado en *Nina Amarun*.

La tradición oral situada en el *kallaris uras* sirve para recrear y dar continuidad a la cultura a través de la exploración de los conceptos de oposición e identidad (Reeve. 2002). Los informantes de mas edad, poseen un *kallarik uras* muy amplio; en su memoria siempre están presentes los hechos en distintas épocas que sus abuelos les contaron,.

Los jóvenes van aprendiendo lo que oyen de los viejos pero ahora no se conversa, mucho de los sueños [a los jóvenes] Los informantes aducen que antes era como un ritual cotidiano. El profesor *kichwa* de *Nina Amarun*, denuncia al sistema educativo nacional ya que en las escuelas se enseña que los mitos y la cultura en si de los pueblos indígenas es superstición, creencias y se desvalorizan en el contexto intercultural. (Extracto, Diario de Campo).

---

<sup>40</sup> En especial Santos Granero quien hace un análisis del cambio cultural en la Amazonía Ecuatoriana. Según su propuesta de las tres grandes olas de cambio, los procesos para las poblaciones originarias han sido traumáticos principalmente los relacionados con el extractivismo cauchero y petrolero. (Ver Santos Granero, 1996).

<sup>41</sup> Ver Whitten. 1996: 42)

### 3.3 Los *sasi*. Abstinecias fundamentales y funcionales

Los *sasi* son abstinencias que los *kichwa* en especial y las sociedades amerindias en general, practican para alcanzar efectivamente estados de salud que habitualmente son prescritos por un chamán (Descola, 1988, Hugh Jones 1977, Karsten, 1935, Whitten 1987, Guzmán 1997, Chauemil, 1998).

También se los ejercita para tener buenos resultados en la cacería, en la construcción de canoas, *batías* y redes de pescar. Son practicados para asuntos òmágicosö como la fabricación del *sima yuca*, (sígueme sígueme), que se usa para atraer a animales de caza y si se desea para alcanzar la atención de una persona del sexo opuesto. òEl *sasi* para esto es duro, ya que se debe ayunar quince días solo comiendo guineo aplastadoö (E3).

Estas interdicciones están asociadas entre la parte subjetiva de la realidad y la praxis misma, por ejemplo cuando un hombre va a construir una canoa, tiene que dormir de un solo lado, no tocar a su mujer (*sasi* sexual), esto porque òsi no duerme recto el palo de la canoa al cortarle sale ahuecado o apolilladoö (E5).

Hay personas que se enferman y acuden a un chamán para su curación, este chamán de acuerdo a la gravedad, también receta el *sasi* [al paciente] que es consubstancial y analógico a su conocimiento. Hay *chamanes* que han tenido un *sasi* fuerte para tomar el poder, que se traduce en una abstinencia de varios elementos, lo cual analógicamente el chamán receta al paciente. Esto se debe a que el *supay* que ellos recibieron, no recibe ese tipo de elementos que ellos no comieron cuando estaban en el proceso de aprendizaje òy si ellos ingieren ese elemento entonces el *supay* que tienen ellos lo rechaza y la curación queda sin efecto; sucede que ese *supay* regresa donde el chamán y ésto es dañino y mortal. Hay personas que no se curan y vuelven donde el chamán y si son amigos o familiares este les curaö (E5).

Es explícita la analogía entre la formación del *yachag* y la enfermedad de su paciente, lo que supone las prescripciones entre la curación y la enfermedad. Los *sasi* incluyen categorías alimenticias: interdicción de sal, carne de algún animal, y abstinencia sexual, dependiendo del poder que el *yachag* haya

tomado de los *supay* a los que se ha encomendado en su trayectoria de aprendizaje. Así por ejemplo, hay *chamanes* que han hecho *sasi* de ají, *wangana* o cualquier otro producto que su *supay* no le ha autorizado y para que sea efectiva la cura del paciente se debe sostener esa analogía.

Cuando tomamos algún medicamento hay que hacer *sasi* ocho días luego sí ya puedes matar animal con bodoquera. Para cazar se hace *sasi* solo plátano aplastadito tienes que tomar y quedas débil, enfermo, después de *sasi* ya vas a recuperar en quince días y vas a cazar y trae buena *wangana* y no fallas ningún tiro con la bodoquera (E6).

Aquí la explicación se basa sobre las analogías mencionadas, si una persona está con el estómago lleno sin hambre, los animales no se le acercarán, en cambio si está el cazador ayunado, sin nada en el estómago, con mucha hambre, los animales caerán<sup>46</sup>. Los *sasi* serían entonces interdicciones para recuperar y optimizar estados de salud, de cacería o actividades cotidianas.

### 3.4 *Muskuy* o el mundo de los sueños

En las sociedades amerindias el mundo de los sueños es determinante para dirigir las prácticas cotidianas con éxitos reales. El mundo *kichwa* de Pastaza no es la excepción. Según Whitten (1987) el pensamiento mítico sirve de base para analizar los sueños. En la noche, los sueños alcanzan una vívida intensidad, los *kichwa* al despertarse alrededor de las cuatro de la madrugada o más temprano, el conocimiento y la reflexión sobre estas visiones proporcionan nuevos símbolos para su análisis intersubjetivo interior. En este periodo de transición de la noche al día es cuando las almas dejan los cuerpos y vagan errantes y los dominios vuelven a su unión mítica. (Whitten, 1987).

*Muskuna* significa soñar o tener una experiencia visionaria. Todo el mundo sueña, por lo tanto todos están imbuidos de substancia del alma ya que es el alma, *aya* la que entre en el reino presentado al soñador [í ] la ingestión de la *ayahuasca*, también proporcionará un contexto para la adquisición visionaria (Whitten. 1987: 81).

---

<sup>46</sup> Este principio lo ha descrito Frazer en su tratado sobre la magia por imitación o magia simpática. (Frazer, 1944). También ver Malinowski (1948), Chauemil, 1998

La gente siempre comenta sobre lo que ha soñado, dando significados a los mismos, los que pueden ser de carácter premonitorio principalmente. Muchas veces en las madrugadas se levantan y al calor de la guayusas conversan interminablemente sobre asuntos de la caza, la pesca, el monte, los animales y sus sueños.

Como en toda cultura, los signos que la determinan son arbitrarios, una misma cosa (significante) puede tener varios significados desde esta perspectiva se establece dos categorías al *muskuy*:

• La una es el sueño que cada persona tiene, lo que los psicólogos dicen la retrospectiva mental. La otra es que esa subconciencia la gente indígena ha empezado a dominar y manejarlo, aprendiendo a interpretar los sueños de manera simbólica (E6).

Hay diferentes formas de interpretar y predecir sucesos futuros; a través del sueño, los *kichwa* pueden al menos sospechar y saber cuán poderosos son como personas.

Según la clase de sueño que el cazador tenga, éste debe o no salir de cacería. Según el *kuraka*, si una persona sueña que pelea con otra, sea ésta hombre o mujer y le gana o se le montaba para pegarle ahí es cuando una persona *no* puede salir de cacería, porque hay peligro de muerte; el hombre puede ser atacado por el tigre (jaguar) principalmente: • Si es que ganan y te montan encima ya no puedes salirte, si es que yo gano y le monto ahí si puedo salir y puedo matar un tigre eso significa tigre y si es que has soñado bien, ganas si no te mata sino has soñado bien. (E3).

En uno de los *muskuy* en *kallaric uras* contados por el abuelo de un informante, podemos apreciar la perspectiva de los *kichwas* al respecto del nexo entre *musky* y práctica cotidiana:

Él pensó ir de cacería y en el sueño él se encontró con una mujer que quería acosarle y quería que le haga el amor pero él no quiso y ella le quiso pegar, pelearon ella le quiso pegar y le dominó en el sueño. Él dijo que era un mal presagio, puede ser un tigre o una boa que me va a pasar en la selva, así que no me voy a la cacería, esto lo estaba contando a la mujer, cuando llega su cuñado Roque Canelos. Él le dijo vamos cuñado de cacería y mi abuelo le cuenta el *muskuy* y dijo que no puedo irme. El otro como era chamán le dijo vamos conmigo, que no pasa nada, yo controlo todo, yo te protejo, le dijo bueno mi abuelo. Salieron, en medio camino dice mi abuelo que el perro le

ha seguido a un sajino, el cuñado le dijo: tú que soñaste mal espérame aquí que yo voy a ver qué está siguiendo el perro. El otro se demoró y ha puesto su bodoquera (*pukuna*) ahí, como tenía las flechas en su *matiri* con *san* [pajitas tejidas para guardar los virutis o flechas) dice que estaba tranquilo. Cuando de repente ha escuchado que algo rompía una ramita y él que regresó a ver y el tigre le estaba pelando los dientes. Ya para saltar él dijo que se ha asustado y cuando ha podido desviarlo y se enmarañaron en pelea, una de esas ya pasó como media hora de pelea, dice que ha tenido un machete, de ese no se acordó como ha soltado la bodoquera y cogió el machete dándole verticalmente y casi se ha dado en los pies. Ahí se ha acordado que al tigre nunca hay que pegarle de arriba para abajo sino horizontal. En un segundo intento que el tigre quería saltarlo, ha cogido el machete horizontal y le ha dado en la frente del tigre y han rodado colina abajo juntos y ventajosamente el tigre se ha muerto y el [abuelo] asustado y ha venido el cuñado y le ha dicho ¿qué te pasa? Esto me ha contado mi abuelo (E7).

Estos tipos de sueño premonitorio son muy comunes entre los *kichwas* de *Nina Amarun*. Para esto, los espíritus que se presentan durante el sueño, son seres activos y õrealesö. La relación constitutiva con estos espíritus a través del *muskuy*, alerta a las personas sobre los peligros de la *sacha* y de la vida en general. Solo cuando una persona -o una cultura en general- apprehenden o se socializan para dominar el *muskuy* se puede aprovechar positivamente sus premoniciones.

Otra clase de *muskuy* es cuando un espíritu quiere õdar poderö a una persona y la elige. Esto va de acuerdo al espíritu del animal *puma muskuy*, *amarun muskuy*, *indillama muskuy*. Hay algunos pájaros que inducen un *muskuy* o el espíritu de una persona se convierte en pájaro para poner a prueba a una persona elegida y si ésta pasa la prueba õcogeö el *muskuy* y se torna poderoso. Generalmente tiene que ver con una afinidad totémica entre el espíritu y persona que puede ser una expresión de una ontología de tipo analógico perspectiva que esta dentro de una categoría clasificatoria en el animismo y totemismo<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup>Al respecto Descola aduce que Lévi-Strauss en el análisis del totemismo rehuye explicaciones psicologizantes, evolucionistas o utilitaristas, que intentaban dilucidar el nexo místico y participativo que según se creía, existía entre un grupo de filiación y la planta o animal que le servía de epónimo, Levi-Strauss demostró que el totemismo no era mas que una lógica clasificatoria que utilizaba las discontinuidades empíricamente observables entre las especies, con el fin de organizar un orden delimitador de las unidades sociales. (Descola, 2006: 31). Esta reflexión nos ayuda a despejar el reduccionismo que existe en las explicaciones tradicionales

Generalmente, estos *muskuy* premonitorios informan a las personas el tiempo que van a vivir: òLe dicen tu vas a vivir hasta que tu seas muy anciano, en el *muskuy* si es que coge poder entonces él ya sabe que no va a morir de joven, sino de viejo entonces vive con esa seguridadö (E4).

Por otro lado, los informantes han asegurado que si la premonición del sueño no es precisamente auspiciosa, la regla se cumple, así: òuna persona averigua en el sueño que no va a vivir mucho, pues no vive, llegan máximo a los treinta o cuarenta años. Esto quiere decir que no ha cogido el *muskuy*. (E1, E6).

Otra clase de *muskuy* es el relacionado con las visiones a través de los espíritus, que generalmente se los hace por medio de estados alterados de conciencia, bajo influencia de la *ayahuasca* o *huandug*; de esta manera se puede òverö el futuro, cómo va a estar el pueblo, la familia, etc.

òCuando una persona va a quedar huérfana, sueña con un vendaval, o una tormenta que arrasa todo. Si se queda parado uno o dos árboles quieren decir que va a haber sobrevivientes. Eso me ha contado mi abuelo en el tiempo de la Guerraö (*kallarik guerra uras*) (E2).

En definitiva, hemos analizado el *muskuy* como significativo, de esta manera los *kichwa* dan varios significados al mismo a manera de ejemplo, el de *no coger el muskuy*, determina el no adquirir su poder y el no beneficiarse del mismo.

### **3.5 Los *taki* o cantos evocativos e invocativos**

Los *takis*, son cantos que practica la gente con diferentes objetivos. Existen *takis* de amor, cantos para optimizar la producción en la *chakra* y tener contenta a *Nunghui*, *takis* para *emboar* a las personas y para rechazarlas. Los hombres poseen *takis* de amor para atraer a su pareja, lo que forma parte de la seducción y atracción entre las personas de sexo opuesto.

---

sobre el animismo, vemos claramente que los grupos de filiación son exclusivos y clasificatorios, según el animal que envuelve el clan o *ayllu* que la persona toma posesión en el sueño *muskuy*.

Los *chamanes* tienen su *taki*, a través del cual evocan el poder de los espíritus para curar o matar y desde donde expresan el conocimiento que tienen de los *supay*; a través del *taki* adquieren poder para diferente tipo de intervención curativa o destructiva. El chamán a través del *taki* cura una enfermedad, un cuadro psicopatológico, una *posesión* o lo usa para otros *trabajos* como hacer regresar a la pareja de una persona, o dañar personas y animales. También existen los *taki* para llamar a las almas de los muertos y *takis* para llamar al *yanarinli*<sup>48</sup>. Este *supay* se posesiona del chamán y habla a través de su boca. El chamán hace preguntas cantadas al *supay* quien contesta estableciéndose una comunicación transespecífica.

Hay *bankus* que practican el arte de la nigromancia *llaman* al alma de algún muerto para conversarö (E4). De acuerdo a todo este bagaje de conocimientos los *yachag* manejan su *taki* *personalizado*.

Dentro del *continuum* social propuesto en esta tesis, vemos que los animales también practican una ontología que relaciona muchos signos o elementos culturales como los *takis*. A manera de ejemplo, la boa tiene su *taki* para atraer su presa. Se dice que la gente (la presa) empieza a dar vuelta como perdida en el mismo sitio, hasta que de tanto caminar, pasa cerca de la boa y ésta ataca. Los *kichwas* aducen que el rugir, el maullar, el trinar de los animales es un *taki*. (Extracto de diario de campo).

Los *yachag* investigan, aprenden y adquieren poder al momento de curar. Ingiriendo *ayahuasca* se posesionan con éste y curan al enfermo invocando al *supay* por medio del *taki*. En *Nina Amarun* no se practica esto, según los informantes, ésta práctica se ha retractado. Una informante contaba que su abuela *hacia* ese canto pero ella nunca había aprendido. Otra persona aducía que su amigo sabía un *taki* pero tenía vergüenza de cantarlo:

A él le han enseñado a hacer el *taki* para llamar a las *wanganas*. No se si él solo en el monte hará el *taki*, nos son cantos que se puedan cantar a cada rato. Pueda que Miguel también sepa por que el papá también sabe bastante *taki*, para cualquier cosa que ellos han aprendido (E5).

---

<sup>48</sup> A éste *supay*, lo convocan los *bankus*. Según informaciones *Banku* es como un estadio superior en la escala de los chamanes. Pocos llegan a tener ese *título*, solo un *banku* llama al *supay yanarinli* (E4). No tenemos más información sobre este *supay*.

Hay *takis* que las mujeres tienen para la siembra de los productos en los huertos, en *Nina Amarun* sí se los practica, pero por su carácter secreto no pueden ser revelados. Estos son transmitidos de madre a hija.

Otro tipo de *takis* de las mujeres es el que dedican a los pájaros; no son rituales, ñen la fiesta de *Nina Amarun* cantan las mujeres<sup>49</sup>.

Podemos apreciar que los *takis* son un instrumento que ratifica un *continuum* entre naturaleza y sociedad, así la convocatoria hacia los distintos elementos que figuran en el orden social de los *kichwa* se mantiene en proyección hacia un mundo definido en lo práctico.

### 3.6 Los *pajus* o el conocimiento adquirido y traspasado

*Paju* es un conocimiento o poder que una persona transmite a otra a través de un ñdonö (en el sentido maussiano de la palabra). Para el *paju* se tiene que dar algo material o por lo menos simbólico:

Si tiene una grabadora se le da de manera ficticia. Se hace como gratitud, algunos pagan simbólicamente cincuenta centavos un dólar, porque dice que si no le paga no es efectivo el *paju* pero no lo hacen todos. El *paju* se puede transmitir una persona mayor a mayor o a una persona menor (E5).

Los *pajus* no tienen obligatoriedad de traspaso. Son decisiones voluntarias, ñun joven que es decidido dice yo quiero aprender esoö (E5). Las personas que poseen el *paju*, por lo general tratan de ocultarlo. La persona interesada en aprehender, debe mostrar aptitud para sujetar el *paju*. Según el informante, si un individuo se da cuenta que otro tiene un *paju* y está curando a un enfermo, ese momento debe tomar ambas manos a la persona ñdueña del *pajuö*. La obligación del aprendiz es ñverö y aprender lo que se ñdiceö, lo que se ñhaceö y principalmente los *takis* que se utilizan: luego de eso, el dueño del *paju* ofrece diez bolitas de tabaco y se envuelve y le pone en cada dedo y eso tiene que tragar el que aprende y si no vomita, coje el *pajuö* (E5).

---

<sup>49</sup>Al parecer según los *kallarik misiones uras* la relación con los misioneros neutralizó estos signos culturales: ñahora las mujeres no quieren cantar, también puede ser la relación con los curas que prohibían de algún modo los cantos. Los mestizos siempre se burlaban de toda expresión cultural (E5).

Existen *pajus* para curar diferentes tipos de enfermedades, el *huaira*, (mal viento), la malaria, dolor de huesos, entre otros. Una persona que posea *paju* para mal aire puede curar otros *pajus* sin aparente problema:

Hay gente que sabe diez o veinte *pajus* unos que saben uno, docitos. Quiere decir *paju* como un hábito, costumbre como algo espontáneo que sale, también dicen *paju* cuando una persona o una mujer hace cosas malas o negativas, ese dicen que es *paju* pero negativoö (E5).

El *paju* tiene características ambivalentes, positivas y negativas: òLos jóvenes y las mujeres golpean en el suelo diciendo *paju, paju, paju*, que no le pasen este *paju* negativo a ellos: por ejemplo si una mujer es *karishina*, golpean en el suelo para que no le pasen a ellosö (E5).

La forma de transmisión es detallada así:

Se pasan si una persona va le coge la mano del que tiene *paju* y le cura y le da los brazos así para que sobe y el que sabe le hace jalar al que no sabe y si saca cuyes del dedo es que le está pasando el *paju*, después viene lo de las diez bolas de tabaco y le da *sasi*. (E3).

Cualquier persona puede transmitir los *pajus*. En *Nina Amarun* no es una cuestión obligatoria, es una decisión voluntaria: òNo se le pide a la persona, se le va por atrás y le coge la mano, y si no quiere hay que agarrarle y se tiene que demostrar valor decisión para coger el poder. Buscar el momento oportuno, no estar enojado con las personasö. (E5). Hay *pajus* solo de mujeres y *pajus* que manejan ambos sexos. Los *pajus* para mujeres son especialmente los que se relacionan con la *chakra*, para sembrar la *yuca*: òLos hombres tienen *pajus* para la cacería y para cualquier asunto relacionado con el mundo masculino. Sin embargo hay *pajus* que pueden aprender hombres y mujeres por igual: òpara limpiar el mal viento puede coger mujer y hombreö (E3).

En un contexto más intersectorial, un animal puede transmitir un *paju* a la persona; éste se visibiliza mediante signos fisiológicos, principalmente alergias:

Cuando una persona se pone colorada, le sale granitos se dice que es *taruga paju*, eso dicen que cuando un niño o una persona mezquina la comida y el otro come esa comida le sale manchas negras y le dicen *nitsa muyu paju*. Es el *paju* de la mezquindad. Dicen que cuando las mujeres son niñas o están embarazadas, comen ciertos tipos de frutas el niño le sale con unas manchasö (E5).

En cuanto al *paju* de parteras, en *Nina Amarun* no hay partera especializada cada mujer da a luz en su propia casa, le asiste el esposo. En caso de complicaciones pueden llamar a personas mayores por ejemplo a doña Graciela, que es una mujer experimentada y posee el *paju* respectivo.

Así los *pajus* son poderes personales que pueden ser traspasados, siempre y cuando se establezca un rito, son ambivalentes y también son traspasados por animales a humanos.

### 3.7 ñLa fortaleza creadaö<sup>50</sup> el *samai*

Hoy en la *minga* ayudé a cargar *tiu allpa* o barro para hacer el inodoro de Kisto, al principio me sorprendió que las mujeres pudieran cargar tanto, los varones cargan mas, lo he visto en otras *mingas*. Esta fortaleza es increíble, ya que niñas de 14 años cargan grandes pesos. Quise cargar un saco a la manera como cargan las mujeres ciñéndome una canasta en la frente pero caí varias veces lo que acusó gran júbilo entre las mujeres principalmente, quienes se burlaban diciéndome *mana shinllu* (no puede, débil) El *kuraka* me decía que yo no soy acostumbrado a estos trabajos y que mi cuerpo no ha sido fortalecido con conocimiento de *Sacha Runa Yachai* o *samai*. (Extracto. Diario de campo).

El *samai* de una persona es decir su aliento, su voluntad, su vigor interno y comprensión, están localizados al igual que el alma en el cuerpo (Guzmán. Ibid: 46). A los niños para que crezcan fuertes y *sanos* se les da de tomar *Tzintzimbu*, planta que la tienen generalmente en la *chakra*, Esto con el fin que sus órganos internos se fortalezcan ñesto es para que tengan buenos pulmones y soplen fuerte la bodoqueraö<sup>51</sup> (E3).

Se sopla *samai* (en forma de tabaco) hacia el pecho de las mujeres para que la leche de la madre sea efectiva, así como en la corona del niño o de una persona cualquiera. El vigor de una persona en este caso de un *yachag* es transmitido de cuerpo a cuerpo. Según Guzmán (1997) en la medida en que el *samai* se puede transmitir de una persona a otra, se considera que esta voluntad o

---

<sup>50</sup> Cada persona, comunidad o pueblo tiene su propia forma de ver el mundo y establece las prácticas que ordenan su cotidianidad. Decimos *samai* la ñfortaleza creadaö debido a que las fortalezas, masculinidades, feminidades, en fin todo el bagaje de *Sacha Runa Yachai* en *Nina Amarun* (y a manera universal) son constructos culturales.

<sup>51</sup> Las hojas se las machaca, se les da una cucharada cada día al niño hasta ocho días de recién nacido, desde el primer día de nacido.

fuerza transmitida es una ñnutrición espiritualö que se incorpora a la persona. Guzmán aduce que ñel significado de *samai* es complejo, pues además de referirse al aliento, lo hace también a la voluntad o fuerza interna de una personaö (Guzmán. Ibid: 49). Esta fuerza o nutrición alimentada por una ñvitamina espiritualö es la que va a construir una persona:

Para que tenga fuerza y ánimo más ñeque el *huambra* tienes que dar de tomar *caballo caspi*, la corteza se le hierve, se le cocina un ratito en infusión, así mismo el *huambra* que está tomando le toca hacer *sasi*. Ese se lo da desde chiquito y no hace emborrachar; el *chiricaspi* si sabe hacer emborrachar como el *ayahuasca*, por eso se da poquito, a los ocho meses, no de recién nacido. El *caballo caspi* damos para que el niño tenga *ñeque* y sea buen trompón; a ese guambra no pueden tumbarle. Así uno solo no puede ganarle. Si quieres que el *huambra* sea duro, no sea llorón, tienes que bañar a las cinco de la mañana en el río, todas las mañanas. Al principio lloran, después no, a mí me hacían eso (E3).

A los ocho meses, los *kichwas* acostumbran dar a los niños *chiri caspi*, éste es un árbol al cual se le raspa la corteza y la hoja. Se ofrece en agua durante una semana, cada día una cucharada y después de eso la madre también ayuna (*sasi*) durante ocho días sin comer alimentos fuertes o *nocivos* como la sal y el ají. Un informante aducía que a sus hijas nunca les da el *chiri caspi*, sin embargo otras familias suelen aplicar esto a las niñas.

Las percepciones sobre la fortaleza masculina están determinadas por significados que engloban la pelea hombre a hombre, el trabajo duro, la cacería, el perder miedo a la *sacha* y sus misterios<sup>52</sup>, al tigre y a los *supay*.

El que un niño sea ñllorónö, no está bien visto por otras personas, quienes critican a los padres el no saber criarlos como un *runa*. En muchos casos, pude percibir que ciertas personas tenían el ideal del niño o niña *duros* o no débiles. Los *kichwas* no cargan a sus hijos una vez que estos ya pueden caminar bien, la actitud del consentimiento es mal vista. ñCuando se les adula, después se resienten por cualquier cosa, se hacen ariscos y vagosö (E3).

---

<sup>52</sup> En las conversaciones informales, bromas, conchos siempre los hombres hacen referencia a las dudas sobre la masculinidad del ñotroö, relacionados a este status de virilidad. Se mostraban los criterios de no ser miedoso en la selva, ni con los *supays*. Una persona x aducía no tener miedo ni al tigre.

Así el aliento o samay de una persona se reinserta en los significados de masculinidad y virilidad, la misma que se la adquiere y construye desde niños. El fortalecimiento del cuerpo y del alma, se ven abocados a pruebas y ritos que son típicos de las sociedades amerindias (Descola, 1988. Harner, 1972. Whitten, 1987).

### **3.8 Substancias místicas de atracción sexual**

Según Whitten, los *huambras* tratan de utilizar algo de la substancia mística para complementar su personalidad y sabiduría, para que les ayude a compenetrar completamente en la estructura étnica y del *ayllu*; para mantener cierta flexibilidad y presentar alternativas con respecto a las responsabilidades de la *llacta* (Whitten, 1987: 170). Ellos procuran evitar conflictos con miembros de su propio sexo e intentan ser atractivos con miembros del sexo opuesto. Con esto en perspectiva, los *kichwas* adquieren varias escencias místicas o filtros mágicos llamados *kachayina yuyu* o *simayuca*. Estas substancias son bien conocidas por hombres, mujeres y niños.

Desde la pregnancy simbólica y universal de los regímenes alimentarios y culinarios de lo crudo y lo cocido mitológico levistrosiano, a los diferentes formatos culturales relacionadas y comunes en las sociedades amazónicas (tabúes, abstenciones, referentes y tropos sobre canibalismo como horizonte demostrativo del òtroö), se manifiesta la idea de que es en el cuerpo donde se dan los procesos conjuntos sobre manifestaciones situacionales de horizontes de diferencia (Viveiros de Castro, 2004), por lo tanto, el énfasis amerindio de la conformación social del cuerpo, no puede ser tomado como culturización de un sustrato natural, sino como producción de un cuerpo distintivamente humano. Se insiste en òel intenso uso semiótico del cuerpo en la definición de la identidad personal y la circulación de los valores sociales. (Turner 1995, en Viveiros de Castro, 2004: 61).

En *Nina Amarun*, ciertos significados se han mutado y transformado en la continuidad cultural en cuanto a la estructura étnica del *ayllu* y la socialización o endoculturación del *yo* en cuanto a su construcción social. Como vemos, el *simayuca* según Whitten es un coadyuvante de la propia

construcción de la persona en la textura de la sociedad *kichwa*, en lo que se refiere a la preparación de las sustancias õmágicasö, las mismas que le facilitan un acceso tanto al mundo del *chamanismo* como al de la atracción sensual y sexual hacia el sexo opuesto. En *Nina Amarun* los significados han variado; el *simayuca* ya no cumple un papel articulador de relaciones sociales y por ende de parentesco, si no más bien, es una herramienta de consecución de favores sexuales: õEl *simayuca* hacen para la gente que no sabe hablar ni õvacilarö [seducir] a una mujerö (E6). Su preparación tiene características secretas transmitidas oralmente. Los õagentesö preparan este õfiltro amorosoö con sesos de boa, aves, órganos internos, corazón, hígado y un proceso de deshidratación de los mismos<sup>53</sup>. El *sasi* (abstención) por quince o más días es aún mucho más determinante. Se practica el ayuno ingiriendo solo plátano aplastado. Otro ingrediente secreto es el *taki* o canto que se lo practica en el transcurso de su preparación<sup>54</sup>.

Se dice que el *sasi* sexual es el más importante para la efectividad del *simayuca*. Según otros informantes su efecto es pasajero, una vez que pasa, el hombre o la mujer vuelven a su estado original de õdesamor o desencantoö. Otras personas aducen que es eterno.

También existen métodos contra el *simayuca*. La gente alude que poner *simayuca* a una persona es peligroso por que pierden la cordura. õSe vuelven locos y peor si son casados o casadas se vuelven locos por alguienö. (E3). Como contra efecto se dice que:

Hay que meterse debajo de una canoa y pasar ocho veces de lado a lado de la misma. Si una mujer le pone eso a uno por qué será pues, pero a nuestra propia mujer le odiamos, ya no quiere comer nada con nuestra propia [mujer], lo que la cabeza piensa que la segunda llora, por eso dan este secreto de la canoa, porque dice ¿qué pasó? ¿Por qué estoy así?, el que sabe hace eso, pero eso dicen los que saben como uno no se ha hecho. (E3).

Otro contra efecto consiste en tomar ramas que están caídas en el monte, preferentemente podridas. Estas se pasan por todo el cuerpo y el efecto se desvanece. Para esto es necesario conocer las plantas espeiales, este conocimiento tan solo puede mantenerse por tradición oral y es generalmente familiar o lo detenta el chamán o *yachag* de la comunidad.

---

<sup>53</sup> Por lo que se lo llama también *Pusanga*

<sup>54</sup> (Ver también la preparación descrita por Whitten, op cit: 171)

### 3.9 Los *supay* y el orden mítico-espacial. Sus relaciones con el manejo del territorio. Los *supay* del *allpa*

[Un informante] cuenta en su historia que cierta vez hubo estado en alguna parte de la *sacha* haciendo *purina*. De pronto oyeron con su esposa un ruido como de *wanganas* muy fuerte, ellos se levantaron y no vieron nada. Al otro día no hubo huellas, nada. *Estos son los supay de la wangana dijo.* (Diario de Campo)

Viveiros de Castro aduce que õlas narraciones míticas están definidas por seres con formas entrecruzadas animales y humanasõ (Viveiros de Castro. Idem: 23). Todos los animales de la selva tienen un õespírituõ que les protege y les guía. Generalmente va primero en la manada cuidándolos de los hombres. Este espíritu tiene el cuerpo de hombre y la cara del animal de la manada que lo protege. *Amazanga* es el espíritu articulador de todos los demás *supay* con el mundo de la predación; es el õespírituõ dueño de los animales de la *sacha*. Se lo relaciona directamente con el mundo masculino.

*Nunghui* es la õseñora de la *chakra*õ. Los discursos mitológicos en *Nina Amarun* estaban mediados siempre por las tres esferas, *Nunghui* y la *chakra*, femenina, *Amazanga*, masculina y los *Yaku Supay* en el agua (*Sungui* según Whitten).

Whitten considera importantes a estos discursos en su análisis sobre las actividades masculinas y femeninas. La perspectiva del etnólogo gira alrededor del supuesto que éstas constituyen esferas simbólicas asociadas con õespíritus principalesõ (*master spirits*) o símbolos claves (*key symbols*). De esta manera, las mujeres, la *chakra* y el espíritu femenino *Nunghui* por una parte y los hombres, la selva y el espíritu masculino *Amazanga*, por otra están estrechamente vinculados. La esfera masculina representada por dicho espíritu, circunda a la esfera femenina simbolizada por *Nunghui*. Estas dos esferas están a su vez rodeadas de una tercera que Whitten denomina hidroesfera y que está representada por un tercer símbolo clave *Sungui*; que en *Nina Amarun* son los *yaku supay* (Whitten, 1987).

La división del trabajo está particularmente definida, los hombres cazan, hacen *shigras* y artesanías relacionadas con materiales de la selva como *chambira* y

*uksha*. Las mujeres se relacionan con el trabajo de la siembra en la *chakra*, la preparación de alimentos, principalmente de la *chicha* y la elaboración de cerámica, es decir el trabajo con la tierra o *allpa*. Esta dicotomía (masculino-femenino) teóricamente expresada es estructural a todo el pueblo *kichwa* en particular y a las sociedades amazónicas en general (Whitten, 1987. Reeve, 2002. Guzmán, 1997. Descola, 1986, Meggers, 1976. Hugh Jones, 1977). Así el mundo de los espíritus que media la relación social y que a su vez conllevan la reproducción social está representado en esta tricotomía de deidades (*Amazanga*, *Nunghui* y los *yacu supay*). Estas van estrechamente vinculadas con las representaciones supra mítico-ecológicas, que a su vez tienen otras deidades menos estructurales a las actividades basadas en la división sexual del trabajo, como son los *supay* del *allpa mundo* y del *ukupacha*.

En una lectura desde esta perspectiva, tenemos a los òpopularesö *Yana Supay* y *Juri Juri supay*, entre otros -a continuación descritos- que en un contexto más de *praxis* cotidiana-mágico-mítico-religiosa, todos son gobernados por los *chamánes*. El mundo de los *supay* es inmenso en relación proporcional a los animales y plantas que conocen los *kichwas*.

*El Yana Supay* controla los territorios del ecosistema Moretal. Representa la fuerza bruta, y significantes de libertad: òanda libre por la selvaö. Es un hombre de òraza negraö (E12), con un mazo según unos de hierro, según otros de madera. A veces anda distraído y no ve a la gente, pero cuando encuentra a alguien pelea con él hasta matarlo. Si alguien logra escapar o solo verlo se enferma gravemente. Según un entrevistado<sup>55</sup> a él no le hacen nada por que usa el creso que es un *espantador de supay*. El dice que nunca entra al moretal òporque por ahí andan el *yana supay* y este hace que la gente se pierdaö (E18).

---

<sup>55</sup> Petición de anonimato

### 3.10 Los *supay* del agua o *yaku supay*

Un informante anónimo<sup>56</sup>, relató el caso de un *kichwa* a quien los *bugyu runa* (hombres delfin) *habían enamorado a su mujer*. Este *bugyu runa* o *yaku supay* embaraza a las mujeres. *ÕSon muy enamoradizosö* (Informante anónimo, 2004: entrevista), representan la sexualidad y no necesariamente la fuerza sexual, sino las *arts seductorias* en sí mismo. *ÕEstos yaku supay son gringos, colorados, se visten con buena ropa. Alguna gente dice que son así de blancos por que viven bajo el agua y no les da el solö.* (E3).

Según varios informantes, estos *supay* del agua son muy poderosos y temidos, no se descarta que sean gobernados por *õchamánés malos que quieren hacer daño a la genteö* (E18). De hecho en la anécdota que me narraron, este *bugyu runa* fue gobernado por un *chamán* *õmaloo enemigo del esposo de la mujer embarazada*. En cierta ocasión esta persona (que no es *chamán*) era constantemente acosado mediante la brujería por otros *chamanes*. El afectado alguna vez somatizó el hechizo *õy no podía ingerir alimentos, resultado de esto se enfermó gravemente y, tuvo que acudir donde otro chamán amigo suyo para su respectiva curación* (Extracto de diario de campo, 2004).

En el siguiente testimonio se asegura la existencia de los *yacu supay*:

Una vez venía de arriba con la señora iba bajando con la canoa, hice balsa de lado a lado para que no se hunda, venía de arriba y siempre iba con el creso cuando bajábamos y por ahí del monte cayó como una ola, parecía que cayó del monte una danta o un animal más grande, después había un palo en medio río, yo de lejos veía, fui a una playa allá, tomé creso le soplé y de ahí redondee la ola, yo veía de lejos y a la vuelta comienza a hacer un ruido raro como una lancha de motor prendida, miraba y escuchaba y nada, a la final ha sido la boa un tremendo animal que ya si se acercaba, marchaba yo (E14).

En el estudio de Guzmán (1987) en Canelos los nombres de *Nunghui* y *Sungui* no se utilizan. Sin embargo en *Nina Amarun* se identificó a *Nughui*, no se identificó por nombre a *Sungui*, pero sí se hablaba de los *yacus*

---

<sup>56</sup> Petición de anonimato, la historia del *bugyu runa* era un tema delicado en la comunidad por estar relacionado con una familia y mediante el cual se prestaba a suspicacias y bisbiseos sociales.

*supay*. En Canelos al *Sungui* se lo llama *Yaku Supay* o espíritu del agua o *yaku runa* gente del agua. Se identifican como a los *yaku runa* o *yaku supay*.

Whitten establece una relación entre cultura y naturaleza que él considera equivalente a la dicotomía entre *Nunghui* y *Sungui*. El contraste entre *Nunghui* y *Sungui* está mediado por *Amazanga* (Whitten 1985). Así *Amazanga*, hombres y *sacha* están vinculados tanto a la cultura como a la naturaleza, mientras que *Nunghui*: mujeres y *chakra* representa la cultura y la naturaleza domesticada. Para Guzmán, estos tres espíritus en su condición de símbolos claves, son paradigmas ecológicos que ordenan la comprensión de la gente sobre el sistema ecológico en el que habitan, (Guzmán 1997: 209)<sup>57</sup>.

En conclusión, se consideran figuras ontológicas civilizatorias, algo común en distintas sociedades amazónicas (Chauemil 1998, Surralés 2004)

### **3.11 Las esferas del espacio en la cosmología *kichwa* de Nina Amarun**

Laura Rival enfatiza que los diferentes estudios amazónicos ponen de manifiesto una interacción entre seres humanos y naturaleza, lo cual constituye un fundamento de lo social basado en su estrecha relación cultura-naturaleza (Rival. 2004). La gente *kichwa* está estrechamente relacionada con los *supay* o espíritus tanto del *Allpa*, del *Kaipacha*, *Jawapacha*, *Pachamundo* o *Ukupacha*<sup>58</sup>.

#### **El *kaipacha***

El *Kaipacha* tiene que ver con el mundo presente en donde *todos* estamos viviendo. Hay una interacción sectorial y todo el escenario es la tierra donde viven los seres humanos. *Kaipacha* en sus diversos significantes alude a *õesta épocaõ*, *õeste espacioõ*, *õeste tiempoõ*, *õesta tierraõ*, *õeste mundoõ*. Se lo relaciona mucho con el *Sumac Allpa* por el tiempo y espacio definidos en este contexto. Estos ocupan un mismo frente conceptual en lo que se refiere a la

---

<sup>57</sup> Sin embargo en el trabajo de Guzmán no se ve las características clasificatorias que pone de manifiesto Viveiros de Castro para la superar el reduccionismo al constreñimiento ecológico.

<sup>58</sup> Inclusive en conversaciones informales que tuve con Kisto Aguinda y Luis Cuji de Lorocachi, estos tenían un conocimiento muy detallado de las constelaciones con nombres, situaciones temporales y espaciales.

idea de la naturaleza y todos sus criterios morfológicos, etológicos y conservacionistas. En el *kaipacha* viven los espíritus del mundo animal, del mundo de la selva, el de las aguas y de la esfera de los conocimientos (*Amazanga Supay, Nunghui*).

*Amazanga*, es el *Supay* más importante en la mitología *kichwa*; docente, civilizador, conoce a la perfección a los animales y a sus *supay* habla con ellos, e instruye a los hombres en todo lo relacionado con las técnicas de caza, inclusive los *sasis* y *takis* de cacería.

Algunas perspectivas apuntan que es un héroe cazador. Hay gente que lo han visto con su bodoquera, su *matiri*, su corona de plumas, pintado con achiote y *witug*, vive en la selva (E7).

Según Whitten, grupos específicos de *Amazanga* viven en las montañas en agrupaciones territoriales, algunos inclusive viven en ciudades grandes (Whitten, 1987: 65). Esta aseveración la aprueba la gente de *Nina Amarun* quienes tienen una perspectiva desde su memoria al respecto sobre cómo y dónde los *supay* habitan grandes ciudades y se hallan en una continuidad social con éstos. En la siguiente perspectiva vemos como en la cosmología *kichwa* se intersectan el mundo de los *supay* con el de la sociedad, mediados por el chamán.

En *Killu Allpa* donde estuve trabajando hace 20 años, una señora se perdió y el marido le buscó. Como no la encontró, había visto las pisadas que se iban a medio monte y había llamado a un chamán. Éste le dijo que le está robando un *supay*. El chamán [tomando *ayahuasca*] había ido a hablar con el jefe de los *supay*. Hay una montaña que llamamos la cabecera del río *Namu* y el *supay* tenía un pueblo ahí, es un pueblo bajo las montañas, el chamán había llegado allá, a decirle al jefe de los *supay* que uno de los suyos estaba llevando a la mujer que era casada y que los hijos estaban llorando. El jefe de los *supay* le había dicho que no se preocupe que apenas le vea a la mujer, le va a castigar al *supay* [abductor] y le va a hacer llegar a la mujer que en tres días. El chamán le había dicho al esposo, no te preocupes que en tres días va a llegar tu mujer. Entonces pasó lo que dijo el *chamán*, al tercer día llegó la mujer y su marido le preguntó que te pasó. Ella se había quedado en casa una vez y el *supay* había llegado y le dijo que o de gana vives sufriendo aquí, allá es mejor la vida y ella aceptó (E5).

Se dice que el olor de la persona no es agradable a los *supay* y tienen el poder de confundir los sentidos de la gente:

Estos tienen a una persona dando vueltas por la selva, hasta que se pierda el olor, tiran la ropa de la víctima para poder entrar en la ciudad de los *supay*.

El relato termina cuando el jefe de los supay abductores se enteró y los mando a buscar, llevándoles presos. A la mujer la enviaron en un taxi, dejándola a un kilómetro de su casa. Ellos los supay andan en taxis con carreteras, en aviones, en caballos. Por más atrás de la casa de René hay una carretera o entrada de supays (E5).

En efecto, en la parte posterior de una unidad residencial, dirigiéndose hacia la casa del *kuraka* hay un barranco que topa con el río *Curaray*. Este es percibido por la gente en *Nina Amarun* como un camino de *supaykuna*, lo que vendría a ser una òpuerta dimensionalö. Según una informante, el lugar estaba habitado por personas. Se decía que eran almas de muertos, ya que antes en la época cauchera, en ese sitio vivía gente. òEn cierto tiempo se escuchaba toda clase de ruidos, inclusive la tía de René había visto una luz azulö (Extracto de diario de campo). Una vez que un chamán tío de Juanita limpió la casa y el espacio circundante, los ruidos y las luces desaparecieron.

Se dice que los *yachags* cuando viven en un pueblo ahuyentan a esos *supay* malos y los mandan lejos para que la gente pueda vivir tranquila. Otros *yachags* que están en contra de este pueblo o persona que vive en él, mandan a ese *supay* para hacer daño. Ellos viven en alerta permanentemente, establecen luchas o guerras de poder entre ellos por el control de los *supay*. Por el contrario, si existen *yachags* enemigos de una persona, mandan a cierto *supay* aliado para matarla. El estado de guerra de los *chamanes* es constante por el control de los *supay*:

Los *supay* siempre buscan a una joven sin compromiso, virgen que no haya sido tocada de nadie, eso dicen que buscan, pero así ya con hijos, no. Antes tras de mi casa donde se está sacando el ripio, ahí antes se veía focos, unos incendios azules y verdes en ese barranco, aquí abajo en la vía de Martín Aranda en su *Purun* habían visto el abuelito de mi mujer un incendio azul verde, él vivía aquí dice que era un incendio de unos diez metros que iba bajando poco a poco. Cuando esta casa de acá lado estaba parado, mi hermana vio salir un incendio medio azul de unos diez metros. Después de ver eso ella soñó al dormir que una mina de oro existió ahí. Después mi abuelo vino y mi mamá le conversaba cómo eran esos incendios, entonces él tomó *ayahuasca*, él decía que aquí habían muchos muertos en tiempo cauchera [*kallaric caucho uras*] donde ahorita está posesionado la comunidad había mucho trabajo, eran potreros, haciendas de algodón, mucha gente vivía aquí, entonces ellos se murieron, tonces dicen que hay muchos entierros de los muertos, hay *ayas*, hay fantasmas. Aquí dicen que era un centro poblado de puro *ayas* y ahí decía que hay un jefe sin cabeza, mocho,

jefe de los *supay*, era un pueblo de puro *supay*, también dicen que tenían su canoa a motor y dice que iban a Bolívar, y regresaban. Mi mamá decía que en los incendios siempre se enfermaban los niños, a veces con mal aire cuando se caminaba a estas horas tarde, mi mamá dijo están haciendo mal esos *ayas* entonces que por favor que le encierren y pongan en su puesto, mi abuelo Ernesto Inmunda que era chamán había cogido a todo esos, les enjauló y le encerró y después creo que empezó a derrumbarse eso ya que no están protegiendo, esto hizo mi abuelo hace cuatro años mi abuelo es muerto en el Puyo. El decía que no va a haber muchos mal aires. Mi hermana antes de eso había visto dos velas prendidas, mi abuelo había dicho que son los *ayas*, cómo era su pueblo. Así conversaba mi abuelo como era chamán y tomaba ayahuasca (E10).

El hecho de que los *kichwas* idealicen a los *supay* como seres civilizados, comprueba la hipótesis de Guzmán y refuerza la categoría de perspectivismo ya que se aduce una continuidad entre los sectores natural y cultural, esto es con los espíritus del bosque y gente (Guzmán. 1997: 48) y la aseveración de Whitten de la existencia de comunidades de *supay* en las montañas (Whitten, 1987) y el *continuum* cultura naturaleza planteado por el perspectivismo de Viveiros de Castro (2004).

La existencia de haciendas caucheras entre los años 1880-1890, que duró hasta 1930-1935, determinó una dinámica social que ha influido en la memoria colectiva de los *kichwa de Pastaza*. Resultado de esto, tenemos una serie de fenómenos paranormales que se insertan en la mentempsicosis cultural de los *kichwa* de *Nina Amarun*. Así las presencias de *ayas* pueden tomar diversas formas y diversos tratamientos: *muskuy*, limpieas, existencia de *huacas*. En este caso el *yachag* limpia o cura y aleja a los *ayas* para que sus encuentros no resulten nocivos a la gente.

De esta manera, existen más *supays* en cada espacio de la vida y para poder tener acceso a este mundo de conocimientos, hay que hacerlo a través de los *chamanes*, que son hombres dedicados a la comprensión de estos mundos. Como se dijo antes, hay una relación constitutiva y destructiva con los *supay*; los *yachags* pueden conversar, preguntar asesorarse, orientarse y controlarlos.

### 3.12 El *Jawa Pacha* o el mundo de ñarribaö

Los *kichwa* reconocen *supay* uránicos o celestes. Dentro de esta categoría estarían las estrellas *Kuillor* y la luna *Killa*; se asegura que las estrellas son personas, como lo confirma ciertos aspectos de su mitología: ñpara nosotros el rayo, es un hombreö (E5).

La continuidad cultural y social investida en estructuras de parentesco y de filiación, es reglamentada ancestralmente. El no ser semejantes a los animales, -en un sentido cartesiano de la palabra- es poner sus prácticas a favor de poder dominarlos, tanto en la esfera de lo mágico-mítico-religioso como en lo cotidiano, Esto es una virtud imperante de las autopercepciones en *Nina Amarun*. Las mismas establecen una base del criterio del ñbuen vivirö, lo que se puede interpretar a partir del ñmito incestual y de origenö de la luna, *killa* que se relata a continuación<sup>59</sup>:

Los árboles, los animales, todo estaba en formación y podían conversar los árboles con las personas y estos se hacían personas, igual los animales se convertían en personas y hablaban. Había mujeres que se cazaban con pájaros, con boas con serpientes, con lombrices. Vivía una familia con un hijo que se llamaba *Killa*. Este *Killa* dicen que se enamoró de la hermana y llegaba solo de noche donde ella y la embarazó, cuando descubrieron que ha sido el amante el mismo hermano *Killa*, [este] decide subir al cielo y se sentó allá. Luego a la hermana le castigaron, quedó inconsciente y perdió el sentido hasta cuando ella se despertó y la casa donde vivían había estado remontada, abandonada un tiempo largo. Ella como no encontró a nadie y decide caminar para encontrar a alguien y llega a la casa de una anciana que ha sido la *mamá de los tigres* y estos le comen a la hermana de *Killa* y la *mama de los tigres* pide que le den por lo menos la menudencia y ahí encuentran dos niños que se llaman *Takag*. Estos se criaron con la abuela, la matan y se largan y empiezan a cumplir su misión de terminar con todos los males aquí en la tierra, pero eran unos hermanos que nunca se ponían de acuerdo, el menor siempre dañaba lo que el mayor hacía y de tanto pelear suben los dos al cielo. Por eso hay una estrella que sale en las tardes y el otro por la madrugada. *Killa* quedó con la luna (E8).

Para algunos estudiosos del mundo *kichwa*, el cuerpo celestial de más importancia es la luna *Killa* ya que enlaza lo predecible con lo impredecible y valida la continuidad social a través del incesto original (Whitten. 1987: 66).

---

<sup>59</sup>Según los informantes quienes narraron dicho mito, ñéste puede durar semanasö. Dicha apreciación da cuenta de la riqueza mítica del mundo *kichwa* que merece un estudio mas profundo, detallado y delimitado.

El tema de incesto como ejemplo de acto asocial, ilustra la esfera ética y ontológica donde el ser humano se diferencia en un segmento con lo salvaje, mas no con la naturaleza, con la cual está en un *continuum* social. Esta definición arquetípica regula el *status* determinantemente civilizatorio de los *kichwas* amazónicos en oposición a los otrosö sean estos *waoranis*, mestizos o ciertos animales<sup>60</sup>.

### 3.12.1 El Pacha Mundo o Ukupacha

Es el mundo òdentro de la tierraö. Los *urku supay* que viven en las entrañas de la tierra y los ríos, suelen salir a caminar por el *kaipacha*. No se descarta que sus encuentros sean peligrosos para los humanos, ya que éstos últimos pueden enfermarse o morir con su contacto.

Los *supay* del río los *yaku supay*, -*Sungui* según Whitten- o el *Uwas Supay*, moran dentro de los cuerpos de agua, òdonde tienen casas y otros que viven en las lagunas y en los pantanosö(E9). Revisten características deontológicas ya que según los *kichwas* algunos son òbuenos y otros son malosö. Los *chamanes*, como seres transespecíficos, pueden volver dañino a un *supay* con fines de asesinato a personas no deseadas, sea por encargo o vendeta. El chamán hace que un *supay* bueno se convierta en dañino: que robe a un niño, que mate a un animal doméstico, entre otros males.

Se han dado casos en los que niños desaparecen. òSe ha escuchado en Pacayacu, Conambu y Morete, ya no les encuentran ni muertos ni vivosö (E2).

Los *supay* se manifiestan de forma humana o animal, cuando van a una casa atraen a la gente imitando ruidos animales como el *chorongo* o *paujíl* (E5). Según las perspectivas *kichwas*, los *supays ven* que la gente esté sola para atacar o secuestrarla. También juegan con los niños para embobarlos (E5). En *Nina Amarun*, se cree que ronda el *Yana Supay* quien se ha manifestado a la

---

<sup>60</sup> Desde las perspectivas de los *kichwa*- con los que se ha trabajado y tratado- que tienen de los *waorani* una de las más repetitivas (entre muchas otras) es la *otredad del salvajismo* òLos *huaorani* viven como animales, no se visten, andan desnudos, no les pican los moscos, viven si no mas. (E1).

hija de una persona de la comunidad. También hay dos *yaku supay* que pretendieron òllevarseö a una joven de *Nina Amarun*.

En el Río *Curaray* y en la poza cerca de la casa mas alejada de la comunidad, los informantes aducen que existe un pueblo de *supay*. Según la gente, el barranco que va desde la casa de una familia hacia la casa del *kuraka* es un camino de *supay*. òMas arriba hay unas partes más hondas (pozas) río arriba ahí se cree que viven *supay* en el *puca urku* (a cinco minutos en motor)ö (E6).

Hay gente a la que acompañan los *supay*, principalmente cuando están haciendo *sasis* (ayunos). Vemos aquí una ambigüedad o sentido amoral de los *supay*. Se dice que todas las personas tienen poder aunque sea mínimo. Solo los *yachag* pueden controlar a través del *muskuy* las acciones negativas o positivas de los *supay*.

Los *supay* son, según informes seres superiores, espíritus no necesariamente malos ni buenos, òpor lo general están gobernados por los *chamanes*, quienes los usan para su propio beneficioö (E7).

La relación constitutiva del *yo* de una persona, toma forma en las relaciones que tiene el *aya* de los humanos con los *supay*, lo cual es característica del pueblo *kichwa*, -como se dijo-, los *supay* no son entes buenos ni malos, sino amoraes. Guzmán clasifica a los encuentros con estos espíritus en dos:

Los constitutivos para los seres humanos y aquellos por el contrario que son destructivos. Los primeros ocurren cuando una persona sueña o tiene visiones y su alma accede a otros lados de la realidad. En esos momentos su alma puede ver las almas de los animales que usualmente son invisibles y puede percibir la existencia de los espíritus (Guzmán. 1997: 48).

El *kuraka* aducía -en conversación informal- que cuando él tomaba *ayahuasca* y principalmente *huandug* podía ver a los enemigos y a los *supay* que hay en las plantas y bajo la tierra, *eso se puede ver tomando huandug, mas claro, por que es más fuerte* (HV1).

Whitten al respecto coincide con la percepción del *kuraka*, aduciendo que:

El *ucupachamama* se cree que está habitado por pequeños *runa* y animales [...] para llamar a un visitante del mundo subterráneo, es necesario tomar *huanduj*

para tener una experiencia visionaria satisfactoria en estado de trance, y convencer al *huanduj supay* -*Amazanga*- de la sinceridad personalö (Whitten, 1987: 67).

Los espíritus así se convierten en auxiliares de los humanos, especialmente para los *chamanes* que están practicando y especializándose en este aprendizaje. Como se ha visto, en estos encuentros -que pueden suceder durante los sueños *muskuy*- se establece una similitud entre el alma y los espíritus, como se verá en el ejemplo a continuación. El abuelo de un informante tuvo un sueño premonitorio, donde *alguien* le avisaba que no debía salir de cacería, sin embargo el abuelo, salió con una persona que era chamán, quien le dijo ño te preocupes yo te cuidoö. Ya en el monte habían visto unas pisadas de *huangana*. El chamán cazador le dijo al abuelo *tu quédate aquí no vengas por que tuviste un mal sueño*. Al poco tiempo de estar solo el abuelo del informante le había aparecido un tigre atacándole, en la pelea finalmente el hombre salió victorioso<sup>61</sup>.

Esta historia nos aclara que el contacto entre el alma de una persona y un espíritu se describe a menudo como un encuentro entre dos personas que se comunican, en esta comunicación se establece como dice Guzmán una similitud que implica que el yo de una persona se identifica con el yo del espíritu (Guzmán, 1997: 4).

### **3.13 Etnogénesis y procesos de cambio cultural**

Las mutaciones, transformaciones, inclusiones y exclusiones de elementos o signos del *Sacha Runa Yachai*, no son únicamente efecto del contacto con la sociedad nacional mediante sus dispositivos económicos como el extractivismo cauchero y petrolero, incitados por los estados nacionales hacia sus territorios. Vallejo apoyándose en Little (2001), aduce que el autor:

Expone la expansión de las fronteras étnicas amazónicas como algo que no ocurre a raíz de la llegada de la modernidad, sino como un fenómeno perenne en este espacio; habiendo tenido la región del alto Amazonas en general, una historia de expansión y retracción demográfica de diferentes sociedades indígenas. (Vallejo: 2006: 231).

---

<sup>61</sup> Sueño detallado en el capítulo de *muskuy*

Éstas dinámicas han fijado un proceso de etnogénesis con retracción e imposición de signos en las sociedades amerindias amazónicas; inciden en su cotidianidad y su visión del mundo y se transforma a medida que las generaciones modernas insertan sus prácticas y percepciones en el tiempo y el espacio circundante.

Los estragos causados por la inserción de las sociedades amazónicas en el mercado mundial a través del tráfico de esclavos para la producción del caucho, incrementaron las guerras, lo que significó una apropiación y reapropiación del territorio.

El espacio amazónico a través del tiempo ha sido objeto de reterritorializaciones y apertura de fronteras étnicas entre las sociedades que lo han habitado [í ] Con el auge cauchero se instalaron colonos en Perú, Colombia, y Brasil, en la región desde el Napo al Curaray [í ] toda la región del Napo, hacia el centro, Curaray y Villano, estuvieron dominadas por la fiebre y la extracción del caucho. Hubo alta demanda de trabajadores y un activo tráfico de esclavos [í ] El tráfico de esclavos ahondaría las guerras interétnicas y produciría grandes cambios en el manejo del espacio, suscitándose la presencia de tribus como los *waorani*, oriundos de otros espacios de la cuenca y quienes se expandieron sobre los *zapara* conquistando y compitiendo por el control del espacio territorial. Los *wao* se establecieron en la ribera izquierda del Curaray, en las cabeceras del Yasuní y Tiputini, los *kichwa* por su parte, ya insertos en la red de circuitos comerciales de hacendados y caucheros ampliarían la base de sus asentamientos, produciéndose un proceso de ocupación territorial de las riberas del San Miguel, Putumayo, Napo, la subcuenca del Villano, Curaray y Bobonaza. En esta expansión, los *wao* y los *kichwa* confrontarían sus respectivas territorialidades y apertura de fronteras étnicas entre las sociedades que lo han habitado (Vallejo, 2006:231).

Para la recuperación y concientización hacia las generaciones nuevas, los dirigentes de la comunidad han propuesto varias estrategias como la concientización sobre la identidad, las charlas, conversaciones cotidianas.

Se está perdiendo en efecto el *sacha runa Yachai* en los jóvenes, pero se puede recuperar en parte, explicándoles qué interpretaciones se tiene de los sueños para que vayan comparando el sueño con los sucesos. Antes los temas de las *chichadas* eran esto de la cacería, las hazañas, las leyendas, los cuentos, los sueños. Ahora los temas son la música, las *õhembrasõ* en el Puyo, los licores, de paseos de mujeres, los chistes y las bromas son otros, de pepito de juanito, de condorito. Antes hacían bromas sexuales pero basadas en el conocimiento [contexto] de aquí pero ahora ya se mezclan con su conocimiento de las ciudades de Santo Domingo, Guayaquil, Quito, Puyo. El escenario cambia (E6).

El mundo de los *kichwas* -en su *continuum* vertical-, no solo conlleva un significado de ser espacio de ñanimales y plantasö. Es un área social, donde los conocimientos locales detentan puntos de vista generalmente en el mito, donde son anulados y exacerbados. Sus elementos hacen que la endoculturación se recree como un *continuum* social dentro de un mosaico cultural adaptativo a su ambiente por medio de mitos, ritos, símbolos, y el mismo conocimiento ancestral que los engloban<sup>63</sup>.

El conocimiento botánico y del mundo animal que los *kichwas* de *Nina Amarun* detentan, no se deslucen ante el conocimiento de un biólogo o un botánico académico de la modernidad. Se diferencian principalmente sobre las taxonomías y sistematizaciones que detentan diferentes perspectivas. En las caminatas que he realizado con diferentes miembros de la comunidad por el bosque, es rara la planta que no sepan su nombre y no reconozcan sus cualidades.

Por otro lado, solo los adultos mayores se arrojan mucho conocimiento. Los jóvenes están más vinculados a la modernidad, a la vida de la ciudad y van perdiendo el *Sacha Runa Yachai*. Sin embargo, existen todavía jóvenes y niños en comunidades como *Nina Amarun*, que por estar alejadas de las ciudades conservan con más vitalidad conocimientos y prácticas ancestrales relacionadas con el entorno. Como se ha podido observar, los niños y niñas siempre están a la expectativa de qué harán los padres y madres, a decir del profesor *kichwa* de *Nina Amarun*:

Cuando llegan de la escuela a la casa se ha visto cómo éstos [esperan con impaciencia su llegada para ayudar a destripar el pescado, a mascar *yuca*. Kuillor de siete años (hijo de una persona de la comunidad) siempre sigue a su padre por donde vaya cuando no está en clases, sin embargo cuando llegan a la postadolescencia generalmente buscan salir a trabajar en el Puyo e inclusive en la costaö (E5).

El proyecto del profesor *kichwa* de *Nina Amarun* es muy ambicioso, sin embargo el tener una sola persona que manipule tanto la medicina moderna como la tradicional es difícil en su perspectiva más holística. Se reflexionó que para estudiar medicina occidental se requiere de mucho tiempo y

---

<sup>63</sup> No en un sentido determinista de la palabra.

para ðestudiarð *chamánismo* o aprender el conocimiento de la selva *Sacha Runa Yachai* implica también tiempo y esfuerzo. El *kuraka* en entrevista aducía que no se inclinó a ser chamán por que se estaba ðufriendo muchoð (E3):

Yo tuve un amigo chamán, a mi no me gustó para estar mal, sufriendo, mal anochado, amanecerse, los *chamanes* tiene su platita pero con tanto sufrimiento. Yo por eso no he querido. El compa finado Néstor Canelos me sabía soplar de la corona y me dijo si vas a aprender, te falta poquito, me sabía decir, cada dos meses venía a visitar a mi compa, el me coronaba, bastante, me soplabo en la corona él me estaba dando ese poder cuando se murió ya me dejó y yo también dejé. Me quitaron el poder también en sueños. Si es que estas quedando más o menos bueno, si es que se muere el chamán que te ayudó otros chamanes ven y toman *ayahuasca* y te quitan la corona que nos dio el poder eso le saca todo y se lleva la corona, de la envidia, ahí si no tienen sueño bueno. Me quitó el finado Isidro Raimunda por que era un brujo bien envidioso, no me quería, yo nunca pelee con él [fue] gratis. Yo tenía una buena corona por que me dio mi compa, ahora era mi día cuando iba envejeciendo algún rato me quedaba como chamán. Viendo eso me quitaron. En el sueño mismo, me quitó. El era más poderoso mas estudiado y me quitó no mas yo no estaba tomando *ayahuasca* pero aunque sea tomando yo no me podía defender (HV2).

Esta perspectiva anuncia que las vicisitudes sobre la inserción de las personas en el mundo del *chamánismo* son de características social y simbólicamente complejas. Hemos visto aquí como las formas de transmisión de la visión se recatan cada vez más. Estas no están basadas en determinismos conceptuales que dispersa la sociedad nacional como ðvagancia, apatía o aculturaciónð, sino más bien se hallan en sistema global capitalista, en la desestructuración de los territorios y los efectos de cambio cultural, y la etnogénesis en las que sociedades como la *kichwa* están inmersas.

En el discurso de un informante vemos la inevitable inserción del capital en las relaciones sociales de los pueblos amerindios amazónicos. Sin embargo el papel del chamán como eje articulador de relaciones sociales se ha retractado aunque no desaparecido del todo.

## CAPÍTULO IV. TERRITORIO COMUNITARIO Y AGROECOSISTEMAS

### 4.1 Representaciones simbólicas en los huertos o agroecosistemas. La división sexual del trabajo

El patrón agrícola no está determinado por ningún constreñimiento estacional. Se siembra en cualquier época del año solo hay que ver que la luna esté llena. Al preguntar a varias familias las épocas de siembra y cosecha, me responden siempre todo el año, les pregunto, ¿Cuándo? ¿Qué meses son buenos para sembrar la *yuca*, el maíz, el maní, las calabazas? Contestan todo el año podemos sembrar estos productos. El ciclo agrícola es continuo, se puede disfrutar de una variada producción agrícola, siempre y cuando la familia invierta bastante energía y por ende tiempo al trabajo de sus *chakras*. (Extracto. Diario de Campo).

Una señora de 26 años se levantó a las seis de la mañana, de ahí cocinó, maduro para los niños, luego les dio de comer. A las siete de la mañana empezó a lavar ropa, antes bañó a los niños luego de comer, ya que según ella cuando se ensucian mucho atacan los moscos. A las ocho de la mañana se fue a rajar leña al lado de la avioneta, lo cual le llevó media hora. De ahí fue a coger *yuca*, esta se la *pala* ahí mismo. Llegó más o menos a las 10:45 am, luego lavó la *yuca*. Después desherbó el patio de su casa, barrió, limpió. De tarde cocinó la *yuca* para hacer la *chicha* y acabó a las 4:pm. De ahí hizo la merienda para los niños que consistió en una sopita de pescado. (Extracto, diario de campo)

La génesis como la etnogénesis de los *kichwas* de *Nina Amarun* es diversa (Whitten, 1987. Guzmán, 1988. Reeve 2002). Los patrones de tenencia de la tierra responden a un orden comunitario, no existen derechos de posesión, ni patrones de sucesión de ecosistemas agrícolas, ni en áreas de caza, pesca y recolección. Si mi hijo Jorge se casa, él puede irse a vivir donde quiera, no importa cerca de mi, si quiere también puede irse a otra comunidad es como él quiera (E1)

En su acepción más simple género se refiere a las diversas actividades culturales que realizan hombres mujeres, niños y niñas, ancianos y ancianas. El sexo se refiere a la parte biológica del ser humano. Así las construcciones en los roles de género en la humanidad son estrictamente culturales pero determinadas por cualidades corporales. Según Marta Lamas:

Joan Scott propone una definición de género con dos partes analíticamente interrelacionadas, aunque distintas, y cuatro elementos. Lo central de la definición es la "conexión integral" entre dos ideas: [...] el género es un

elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poderö.

Esto nos da una pauta para aseverar que en el mundo *kichwa* amazónico los roles de género están específicamente definidos. El segundo epígrafe da cuenta que las actividades por género están bien establecidas en *Nina Amarun* y entre los *kichwas* en general. Las mujeres se dedican a la *chakra*, sembrar y recoger la *yuca*, cuidar de los niños, preparar los alimentos en especial la *chicha*, la misma que nunca falta en ningún hogar *kichwa*.

Según Maria Antonieta Guzmán, en los *kichwas* canelos la construcción de género está dada por las cualidades internas del cuerpo (sexo), estas deben reafirmarse y desarrollarse mediante la adquisición de ciertas habilidades, las mismas que se consideran parte del ser *runa* (Guzmán. 1997: 56).

Para Guzmán la concepción de género en los *kichwas* canelos se da bajo el patrón de algo esencial y adquirido (Guzmán. Ibid: 56). Cuando una mujer se reafirma biológicamente como tal, puede alcanzar a autodeterminarse en roles específicos como el matrimonio, la creación de la *chakra* o la crianza de sus hijos. En este sentido, la socialización del *ser mujer* o el *ser hombre* es socialmente específica y socialmente determinada. Los tabúes son específicos para cada actividad. La endoculturación del varón la determina el padre y hermanos mayores, mientras que la mujer se socializa con la madre, hermanas mayores, tías y abuelas, como en el caso de otras comunidades *kichwas*.

Los *kichwas* diferencian ciertos patrones biológicos como respectivas creaciones íntimas: ðLas mujeres cuando están enfermas [menstruando] no suelen ir a la *chakra*, ya que se cree que la *yuca* se pudre (HV2).

Tenemos una discontinuidad entre las actitudes masculinas y femeninas hacia sus roles. Por ejemplo en *Nina Amarun* los abuelos aseguraban que la sangre de la mujer es distinta a la del hombre, patrón encontrado también en el estudio de Guzmán, quien aduce que la sangre de la mujer y del hombre se distinguen por su contenido y color, dejando a un lado cualidades positivas o negativas de la misma, son solo únicamente diferentes. Así mismo el *samai* de un hombre es diferente al de la mujer (Ibid: 57).

En conversaciones informales, un informante aducía que hay mujeres *chamanes* en Lorocachi, pero según éste *nunca saben* [querer] *curar*. Según perspectivas de otra gente al informante le han manifestado que las mujeres no curan porque son muy fuertes y si algo no les gusta pueden hacer más daño que los hombres. De esta manera, es mejor que las mujeres no manejen demasiado el conocimiento chamánico.

En *Nina Amarun* según las perspectivas de su gente, cada actividad está determinada por estos patrones de género; el hombre caza, pesca, dirige la construcción de la casa, escoge y corta los palos (*ruyas*) para la casa, para hacer la canoa y la *batía*, hace *shigras*, flechas para la bodoquera (*virutis*) y hamacas. *¿*Antes los antiguos sí respetaban lo que es las actividades de género, para cualquier cosa siempre conversamos con el jefe de casa [de hombre a hombre] *¿* (E1).

Esta espacialización en las diferentes esferas doméstica y social y privada es evidente. *¿*Siempre se vio caminar a la mujer detrás del hombre *¿* (Diario de Campo). Los informantes aducían que esto era una tradición. *¿*Esto es de siempre, la mujer siempre va atrás del hombre, pero en el Puyo va junto a mí yo le abrazo a ella *¿* (E1).

La mujer está más relacionada con la tierra, el mundo de los huertos, la siembra, la recolección de frutos, el tejido de la cerámica, mientras que las actividades del hombre están relacionadas con la *sacha* y el *yacu*. Por supuesto que el simbolismo mitológico regula y justifica dichos patrones de género. Por ejemplo en *Nina Amarun*, aducían que el hombre no puede hacer *chicha* por que se le pudre el miembro viril. Por otro lado en varios mitos se hace referencia a hombres pegando a sus mujeres y a la total sumisión de éstas.

Socialmente es el hombre quien encabeza la mayoría de las decisiones en la esfera de lo doméstico. Es él quien decide qué hacer durante el día; es quien recibe a las visitas y ordena a las mujeres que ofrezcan *chicha* a sus invitados.

También regula el acceso a los recursos naturales, como materiales para hacer la casa, (corte de árboles, palmas para el techo) recursos de caza y pesca. A pesar de

que la mujer es la que se encarga de rajar leña, es generalmente el hombre quien escoge y tumba el árbol para dicho trabajo<sup>64</sup>.

Para hacer una hamaca el hombre y también la mujer tejen *chambira*. En los *conchos* se veía a una señora llevar *chambira* para desmembrarla. Generalmente la torcida de *chambira* el hombre la hace en momentos de ocio, cuando llueve mucho y no pueden salir a las *chakras* ni a cazar y cuando llegan de éstas y descansan mientras conversa con su esposa, hijas, hijos o alguno de sus invitados.

Estos patrones que se visibilizan en gran parte de los pueblos amerindios amazónicos no son precisamente simétricos en lo que se refiere a la inversión de energía que se da entre mujeres y hombres.

El hecho de tener un dominio de los huertos por parte de las mujeres, sustraído éste agroecosistema de la *sacha*, nos da una idea del rol de las mujeres en la reproducción social de *Nina Amarun* (Descola, 1988).

La misma situación la podemos aplicar a los hábitats de la *sacha*, la esfera de lo doméstico y el mundo de los huertos. Los mismos que pueden ser representados bajo estas dos modalidades, de disyunción y conjunción. En efecto, como se dijo antes, los espacios masculinos y femeninos que rigen el mundo *kichwa* bajo sus representaciones simbólicas, son un requisito fundamental para la esfera del *sumak kausai*. Culturalmente, los roles femeninos y masculinos están diseñados bajo parámetros aparentemente dóciles y domesticados, lo que no quiere decir que exista simetría entre la inversión de energías en el trabajo de hombres y mujeres.

Los suelos de la selva son desfavorables para la agricultura por ser frágiles y fácilmente erosionables (Meggers, 1976: 26, 30) El ciclo agrícola en la selva es rotativo con un tipo de agricultura de roza y quema, el cual está adaptado a extensiones relativamente pequeñas de *chakras*. Las familias cuando deben escoger el terreno para su *chakra* estudian el tipo de suelo que pueden

---

<sup>64</sup>Los hombres no deben establecer contacto con el barro para la cerámica ya que se cree que pierden su virilidad, situación realmente fatal para un hombre *kichwa* quien siempre pondera ó según la percepción del investigador- su masculinidad, virilidad y buen trato sexual a su mujer.

usar. Los *kichwas* aducen que es la mujer quien escoge el tipo de suelo, los esposos miran los terrenos en sus recorridos para pescar o trabajar sus *chakras*. De acuerdo al tipo de cultivo, escogen el suelo. Para sembrar plátano y piña prefieren la loma o *urku*, si van a sembrar maní, escogen el terreno arenoso de *yaku pata pamba*. La gente tiene que estar alerta para la creciente del río no inunde su cultivo, para lo que muchas familias escogen el tiempo para la siembra, tratando de que no coincida la producción con el tiempo de inundaciones, que generalmente, las mas fuertes se dan en mayo, junio y Junio.

Se alterna los cultivos entre el *urku* y la *yaku pata pamba*. Ambos ecosistemas tienen sus aspectos positivos y negativos. En los *urkus*, los sembríos se demoran más para ser cultivados, por otro lado la calidad del suelo no es tan buena, la cubierta vegetal es elevada, además se tiene dificultad para transportar (en algunos casos) los productos, por lo que la inversión de energía juega un papel importante en los criterios de selección.

En lo que se refiere a la *yaku pata pamba*, la calidad del suelo es buena, el nivel de nutrientes es elevado, por lo tanto la calidad del producto es muy satisfactoria. Para la *yuca*, es mejor el terreno más suave, ésta se produce más rápido en la *pamba*, a los 7 meses está lista; en el *urku* suele demorar unos nueve o diez meses. En la *pamba* el suelo es bastante fértil o limoso. En el *urku* los suelos son ácidos. Son suelos que mantienen un ritmo de una o dos cosechas al año máximo, para luego quedar nulos agrícolamente. La gente entonces itinera su dinámica espacial de producción agrícola. Luego que se hace una *chakra* en el mismo lugar, con sus respectivas cosechas, hay que esperar unos 8 años para volverla sembrar. Esta se vuelve *purun*. Para la siguiente vez que se tala dicho *purun*, la gente deja los árboles que le son útiles o importantes: plantas guardadas (*wivaska*) que son generalmente árboles maderables.

La orientación hortícola es percibida en tres ciclos por los *kichwa*: *chakra*, *ushun* y *purun* a continuación descritos.

**Chakra.** Es el terreno trabajado y cultivado posterior al desbroce. Se siembra principalmente la *yuca* y cultivos de ciclo corto, maní y papa china principalmente. Se deja en *wibasca* algunas especies de palma y plantas medicinales y maderables.

Inicialmente se abre un claro en la selva y se tala el bosque. En la Amazonía como los niveles de humedad son altos, la putrefacción es breve. Si es verano y no llueve mucho, se quema la hojarasca. Los palos son aprovechados para combustible o leña. De esta manera, el suelo adquiere los nutrientes necesarios. Luego de nueve meses la productividad de la *yuca* decrece, el sitio se convierte en un depósito de nutrientes en la medida en que aquellos absorbidos por los árboles del sitio son devueltos al suelo gracias al proceso de putrefacción y quema.

Una vez habilitado el espacio destinado para la *chakra* se inicia un período ceremonial con las semillas de las plantas que van a ser utilizadas, de manera especial, la *yuca*. De manera ritual las plantas que la horticultora selecciona como las más adecuadas son òbañadasò con una variedad de plantas mágicas. En el rito, las estacas de las mejores plantas y variedades, previamente seleccionadas son impregnadas con diversas plantas mágicas. Entre otras, se cuenta hojas de papaya, de *mandi dundupanga*, *maquipanga* y *avispapanga*; *lumuvivilan*, *lumulisa*, *lumurunduma*, *lumumanduro*, *yayanchiqui*, *lumuyuyu* y *lumuchaullo*.

Las estacas teñidas de rojo, son depositadas en una tinaja. La horticultora inicia una vigilia durante la cual entona diversos cánticos de invocación a la deidad *Nunghui* y a los espíritus protectores de las especies. Estos asumen la forma de pequeñas culebras, ciempiés, grillos y otros insectos que se concentran en el espacio roturado [í ] una *chakra* se considera que se convierte en *ushun* cuando ha pasado ya la etapa de producción del *yuca* 1. A partir de este momento se inicia la producción de otras especies tales como el plátano, ciertos tubérculos y determinadas nuevas especies de frutales. A las especies cultivadas se las conoce en *kichwa* como *tarpushca*; en cambio a las que configuran el *purun* o especies protegidas se las conoce como *wivashca*. Estas maduran a partir del cuarto año. Entre otras se ha registrado variedades de *guaba*, el *wachansu* y el *cambi*; la producción de la *chonta* se inicia a partir del quinto año.

Este proceso sustitutivo marca el inicio del ciclo de recuperación del suelo. En el transcurso de los dos momentos, *ushun* y *purun*, ciertas especies de árboles frutales se han desarrollado y comienzan a fructificar. (Trujillo, Jorge, 2003: 47)

***Ushun***, Se denomina así cuando la *chakra* una vez terminado el ciclo de la *yuca* se empieza aprovechando productos de ciclo largo sembrados en el ciclo *chakra*; se sigue con la *yuca* y tubérculos. En algunos *ushun* de estas comunidades se identificaron hasta 77 especies, entre sembradas y guardadas en

el desbroce, registrándose un total de 113 plantas de *ushun*, todas manejadas y útiles<sup>66</sup>.

**Purun.** Se conceptúa como la fase final del ciclo que arranca con el agroecosistema de *chakra*. El *Purun* es un bosque secundario abandonado en el sentido hortícola de la palabra, una vez que se ha terminado el ciclo *chakra-ushun* a los siete años de haber hecho la primera cosecha.

Según informaciones, en *Nina Amarun* hay más *Puka Allpa* - suelos ferralíticos- que toleran muy bien la *yuca* y el barbasco, pero son casi incompatibles con cultígenos más exigentes como el plátano, el maní o el maíz, los que se encuentran más en los *urku*.

En *Yacu Pata Pamba* se siembra maíz y fréjol. El plátano solo se da en la *pamba*, òen la *yana allpa* donde es lodosoö (E1). Son suelos difíciles de encontrar y muy susceptibles de ser inundados con las frecuentes crecidas del río, lo cual es desfavorable para la incipiente economía de los *kichwas* de *Nina Amarun*, ya que el plátano es el producto que más se tiene para a la venta.

Generalizando, en la cuenca amazónica se alternan dos tipos de estaciones: la *lluviosa* o invernal cuyo ciclo empieza desde marzo hasta Junio. Los meses de estiaje o cuando bajan las aguas sucede desde septiembre a diciembre. Las etapas de transición al invierno comprenden los meses de enero y febrero. El final de invierno es el inicio del período de disminución de los caudales de los ríos (Trujillo, 2003).

En *Nina Amarun* se ha podido dar cuenta que al contrario de lo que sucede en la costa y sierra en la Amazonía en general (Meggers, 1976. Descola, 1986) en *Nina Amarun* en especial, el calendario de siembra no tiene ningún patrón temporal específico. Se puede sembrar en cualquier época del año y según dice la gente: *solo hay que ver si está la luna llena para que la yuquita o cualquier cosita se haga fuerte* (Anotaciones, 2004, diario de campo). Otra

---

<sup>66</sup> Salazar, Richard, Diagnostico etno-económico de la comunidad Nina Amarun. s/f.

explicación para sembrar en luna llena era el ataque de enfermedades criptogámicas para los cultivos, especialmente para el maíz.

Cada familia tiene un promedio de cuatro o cinco *chakras*, *ushun* y *puruns*. Los principales sembríos son la *yuca*, la papa china, el camote y el maíz. Los principales enemigos, plagas o predadores de la *chakra* no son los virus o enfermedades criptogámicas sino más bien vertebrados, ya sea aves particularmente el *tundischo* y el loro *kalli kalli*. Otro es el *kiwa pishco* que es un pájaro pequeño que anda en manadas, ese acude cuando la mazorca está tierna y chupa la leche del maíz.

Se dice que la ardilla también ataca pero no mucho al maíz. Diversos gusanos caen en el plátano; existe un gusano grande no identificado que es fatal en la agroecología *kichwa*. El clima ha cambiado, según las percepciones de la gente ñantes no había tantas plagas ñse cosechaba en pazö incluso al *tundischo* no se lo controlaba tanto ni al loro *kalli kalli* (E1, E4, E7).

La *capiwara* preda sobre el maíz y la caña y es considerada una real plaga. ñCuando entra a un cultivo de maíz sale acabando también así que cuando se la encuentra hay que darle un tiroö (E1). Se dice que la carne de *capiwara* es buena para la alimentación. Sin embargo no muchas familias la comen y no se le caza tanto.

En los huertos se pueden encontrar algunas especies de plantas medicinales, ésta actividad no está determinada por constreñimientos técnicos, pero hace ostensible la relación de tipo particular de las mujeres mantienen con sus cultivos.

Cuando se da una rica variedad de plantas, hace que el huerto de una mujer sea catalogado como ñbonito y sanoö (E5). Muchas mujeres han manifestado que el cultivo de X persona es muy ñbonitoö. Dentro de los saberes que posee la mujer, está la habilidad para producir una rica variedad de plantas y mostrar su competencia de horticultora en el papel social asignado y asumido por ésta. Muchas veces la gente se quejaba de que tal mujer no sabía cultivar la *chakra* o era vaga (Extracto de Diario de Campo). Esta repetida oferta de críticas hacia el papel incompetente de ciertas mujeres jóvenes en especial, es una actitud muy común entre las familias de *Nina Amarun*.

El hecho de asumir plenamente este papel social atribuido a las mujeres, testimonia un gran conocimiento del mundo agrícolan y sus misterios. Muchas veces el prestigio de una mujer se evidencia en su devoción y entrega al trabajo de la *chakra*, especialmente en la producción de *chicha* de *yuca*, lo que para el ritual cotidiano de brindar y tomar *chicha* es determinante.

Hoy en día, la expansión de la frontera agrícola es un problema para los ecosistemas selváticos; la gente suele ir más lejos para hacer sus *chakras*, generalmente río arriba (*yaku anakma*), actividad determinada por la facilidad de bajar con la carga pesada sin invertir demasiada energía.

Se aduce que en *Nina Amarun* las mujeres no hacen *takis* para la *chakra*, sin embargo se cree que las mujeres cantan algo òsecretoö, pero no se sabe a cabalidad qué es (extracto de diario de campo). Este carácter oculto de los cantos es ubicuo a todas las sociedades amazónicas, (Napolitano, 1988. Descola, 1988. Whitten, 1987, Harner, 1978). Esto se puede interpretar de manera relacional, ya que la eficacia simbólica de un acto, se ubica en contexto de intimidad entre el emisor (mujer) y el receptor (*Nunghui* u otra deidad).

Aparentemente no hay rituales de siembra, sin embargo, una informante dijo que se hace un rito para sembrar *yuca*:

Siempre hay que buscar una hoja y los esquejes se ponen alrededor y se lleva achiote, otras hierbas del monte [no identificadas o *lumuyucas*] se golpea la *yuca* como estarle limpiando. Se pinta con achiote el palo de *yuca*. Llevan el achiote le pintan los palos más robustos y luego se pintan la quijada, luego con la hoja le limpian el palo de *yuca*, siembran la hoja do identificada y alrededor siembran los esquejes pintados con achiote. (E16)ö.

Eso se hace en cada *chakra*, el rito es imprescindible, no se puede olvidar del rito ese. Solo así hay que sembrar, sino no produce con abundancia (E5).

Hay *sasi* para hacer la *chakra*. Cuando se siembra la *yuca* las mujeres no pueden acercarse a la candela. Si el hombre está ayudando tampoco debe acercarse a la candela porque òla *yuca* no crece, dicen se quema las hojas de la *yuca* y tienen que sembrar toda la semilla que llevan porque se enoja *Nunghuiö* (E5).

*Nunghui* es la òseñoraö òdueñaö de las *chakras*. Dicen que es una òabuelitaö que vive en la selva y es la que enseñó a crear la *chakra* a las

primeras mujeres que aparecieron aquí en la tierra y es la que sigue cuidando los huertos de las mujeres. Ellas tienen que hacer un *sasi* para recibir la protección de *Nunghui* para los huertos de lo contrario *Nunghui* se enoja y no cuida los huertos o la *chakra*<sup>67</sup>.

*Nunghui* es una anciana que vive en la selva y va visitando las *chakras*, va cantando y cruza las cañas de guadua, cuando pasa con las *chakras* la *yuca* produce bastante y el producto es grande. Hay *chakras* a las que no llega y la producción es normal: òpor eso hay algunas mujeres que cosechan *yuca* s grandes y otras delgaditas y dicen por que *Nunghui* ha llegado o no tal vez por que no tienen *paju* o ritual, por eso no producen *yuca* ö (HV2).

La forma de trabajo diferenciado por sexo en la huerta puede explicarse mediante el extracto de una variante del mito de *Nunghui* descrito a continuación:

Dicen que un tiempo había una mujer que no producía la *chakra* y no cargaba la *yuca* esa mujer se casó y la familia empezó a hablar porque no hacía nada no valía para nada. Pero le obligaron a que haga *chakra* y ella llorando es que hacía *chakra* y una de esas es que aparece la anciana y le dice qué te pasa, ella contesta tengo este problema no puedo hacer *chakra* la gente me habla, ella no sabía ni trabajar. Se encuentra con *Nunghui* le dice yo te voy a enseñar y le enseña todos los secretos del huerto y esta mujer aprende, cuenta a toda la gente y ese conocimiento vienen manejando las mujeres (HV2).

También se la llama *lumu mama* que traducido es la mamá de la *yuca*<sup>68</sup>. Desde una estructura cosmológica sería la diosa *mama*:

Ella enseñó el canto, a golpear con las hojas lal planta. El ritual, en una de sus variantes, consiste en llevar achiote, pintar las *yucas* más gruesas, tascar el diente de la semilla de la *yuca*, pintarse y coger la hoja y golpear los esquejes con hojas no identificadas. Luego siembran esas estacas, para lo cual se pintan la cara con el achiote. El hombre puede estar para ayudar a sembrar pero el ritual es asunto de las de mujeres. Después de siembra no hay que acercarse a la candela, no hay que barrer la casa, no hay que coge ni machete ni hachas, nada de hierro (E16).

Doña Graciela narró en *kichwa* que antiguamente las mujeres poseían platos especiales para el ritual de la siembra, el principal era el *saya china*, que significa parar:

---

<sup>67</sup>Nunkui en los *shuar* y *achuar*, (Descola 1988, Napolitano, 1988).

<sup>68</sup> *Mama* también en el mundo *kichwa* es la matriz la base el tronco de los árboles.

Es el comienzo, para levantar la planta; un ritual de inicio de siembra. Hay unas hierbas que golpean (*mirakiwa*) [no existe en Nina Amarun]. Esta hierba se pone alrededor de la olla, y se dice que la *chicha* no se termina nunca. Cuando terminan con este ritual de la *yuca*, regresan a la casa y no se bañan, no cogen la escoba para barrer, no se lavan las manos, se duermen así, no cogen hacha, machete, ningún hierro. (E16)

## 4.2 Cotidianidad y género.

Con el término de madre soltera se designa entre los *kichwas* a cualquier mujer que tiene hij@s y no tiene esposo õ quien cace o pesque y represente la figura de hombre en la unidad residencialõ (diario de campo). El pertenecer a una familia estable con padre, madre, e hijos es un signo de prestigio y seguridad para los *kichwa*. Este *status* de madre soltera connota cierta carga de humanidad o piedad para la persona; generalmente es el hombre quien caza y pesca y provee de alimentos proteicos a la familia. Se registró que a una señora y a dos *apamamas* que vivían sin sus esposos, la gente de la comunidad les ofrecía carne de monte de vez en cuando, así como plátano y *yuca*. Así mismo ellas se dedicaban a pescar alguna mota u otro pez para su alimentación diaria. (Extracto. Apuntes de Diario de campo).

Cuando pregunté en una unidad familiar por qué no mezclaban dos jarrones de *chicha* hechas por mujeres distintas para una *minga*, me respondieron que no se puede, no tomaron mucha importancia a mi pregunta, que fue aclarada en una discusión luego con mi asistente de campo, quien aducía que cada mujer es responsable de su propia bebida y no era una costumbre mezclar los jarrones. Esta relación entre mujer y *chicha*, nos da una idea de la consubstancialidad que se construye y objetiviza un producto determinado. Guzmán llama a esto õproductor y producto: una relación personificadaõ. (Guzmán: 1997: 70). La investigadora aclara que desde un punto de vista filosófico antropológico el producir una cosa implica la objetivación del trabajo de una persona. Esta ubicación que denota una construcción cultural sobre las relaciones entre personas y cosas (u objetos) es asimilada en la literatura antropológica desde Marcel Mauss principalmente en lo que se refiere a la diferencia entre mercancía y regalo (Guzman, 1997).

Mauss señala que õlos fenómenos económicos se definen en cierta medida con la presencia de la noción de valor [...] En rigor se puede definir la categoría económica en el espíritu de una sociedad como el conjunto de

valores y las instituciones relativas a tales valores reconocidos por la misma sociedadö (Mauss. 1969: 25). De este modo, el concepto de valor monetario no se lo puede imprimir dentro del valor económico.

Según Mauss una característica del regalo es consubstancial a la persona, forma parte de ella, en palabras de Godelier (2000) [la mujer] puede fetichizar al mismo de manera personal. Así el objeto se manifiesta por lo tanto como algo vivo y personificado (Mauss, 1954: 10, citado en Guzmán, 1997: 70). La premisa de Mauss es que en las sociedades en las que el regalo y el intercambio de regalos son importantes, a las cosas se las considera **inalienables**<sup>69</sup>. Guzmán cita a De Gregory (1980, 1982), quien establece una diferencia entre economías basadas en la circulación de regalos y economías basada en el movimiento de mercancías. Según el autor, un aspecto importante de una economía de regalos es que las cosas y las personas se representen socialmente como si fueran personas. En las economías de mercancías la representación social de predominante consiste por el contrario, en que las personas y cosas son cosas. Esta cosificación de la persona responde a una alineación de la objetivación ontológica de producir una cosa para venderla como capital, en detracción a producir una cosa para regalo o en el caso de la producción de *chicha* de una mujer *kichwa* para una circulación libre, donde la distención social es evidente y el carácter subjetivo del *don* o el hecho de dar y recibir un alimento personificado constituyen un modelo cultural que atribuya dinámica social a un producto específico. Ahora bien, según Guzmán la distinción que de Gregory establece es a su vez, el punto de partida teórico para el uso que Strathern hace de los conceptos de mercancía y regalo como conceptos contrastantes y no como distinciones ontológicas de sociedades determinadas. La autora establece una vinculación entre regalo y mercancía por una parte y una relación entre persona y trabajo por otra y sugiere que regalo y mercancía son dos formas simbólicas distintas y contrastantes de la objetivación del trabajo (Guzmán 1997).

---

<sup>69</sup> Las negrillas son mías.

Strathern define a la objetivación como un proceso en el que [...] a las personas y a las **cosas** se las construye como si tuvieran un valor, es decir que son los objetos del interés y consideración subjetivos de la gente y su creación (Strathern, 1988. Citado en Guzmán. 1997: 71. (Negrillas de la autora).

La objetivación adopta dos formas simbólicas distintas, a saber la cosificación y la personificación. La cosificación implica que los objetos (ya sean cosas o personas) se representan como si fueran cosas, mientras que la personificación significa que los objetos son presentados como si tuvieran características personales o como si materializaran relaciones entre personas. Así el trabajo definido como cosificación tiene por objeto la producción de cosas. Como personificación, la producción de relaciones entre personas es el objetivo primordial del trabajo de la gente. (Guzmán. 1997, 14).

Es así como se puede aplicar este modelo de personificación del trabajo a las relaciones que se establecen entre las diferentes formas productivas tanto en Nina Amarun como en Lorocachi.

Por otro lado Reeve (2002: 22) basándose en Sahlins (1972) quien hace una distinción entre intercambio simétrico y asimétrico, establece estos conceptos en términos de oposición entre reciprocidad general y balanceada por un lado, versus reciprocidad negativa por otro.

La reciprocidad generalizada implica el compartir el trabajo y los bienes producidos, generalmente entre parientes cercanos, mientras que la reciprocidad balanceada implica un intercambio equitativo entre dos individuos. La reciprocidad se construye mediante relaciones que llevan en si una reproducción de las diferencias en un lazo o vínculo. Lejos de disolver a las entidades separadas en una unidad que supera las diferencias originarias, permite perpetuar su oposición por medio de las correlaciones que establece entre estas (Sahlins. 1972: 170 citado en Reeve 2002: 23).

Lo que Reeve plantea mediante estas abstracciones, es mostrar como los *kichwas* del Curaray en este caso expresan su identidad por medio de los intercambios. En el caso de *Nina Amarun*, el sistema de producción económica y acceso a productos básicos (sal, aceite, velas, enlatados) de la comunidad está regido por la dinámica impuesta desde el batallón en Lorocachi, sin descartar que esta dinámica haya existido antes. Según los militares, el batallón ayuda a la gente para que tenga sus cosas, la gente por si sola no es capaz de tener una buena vida. Esta visión excluyente y etnocéntrica la podemos interpretar desde el concepto de reciprocidad negativa que establece Sahlins. Como decíamos antes, mientras que la reciprocidad balanceada implica

un intercambio equitativo entre dos individuos (por ejemplo dos personas involucradas en un intercambio comercial), la reciprocidad negativa es definida como "un intento de obtener algo a cambio de nada con toda impunidad" (Sahlins 1972, citado en Reeve 2002: 22). Esta conceptualización puede definir en ciertos contextos el tipo de relación e intercambio que el batallón de Lorocachi impone a la comunidad tanto de *Nina Amarun* como de *Lorocachi* mediante las transacciones mercantiles que ellos realizan.

En *Lorocachi* una madre soltera<sup>70</sup> de la comunidad, al momento del estudio pudo obtener una pierna de venado donada por un cazador de la comunidad. Ella preparó *uchumanga* y vendió con relativo éxito al batallón. Este *don* (la pierna de venado) estuvo mediatizado por una relación personal entre el cazador y la señora que recibió la carne. La señora vive en el espacio de las unidades familiares del cazador. Así la señora siempre participa en *mingas* convocadas por la familia del cazador. Hay mucha complicidad entre las mujeres de las unidades residenciales en este espacio, es decir hay una relación espacial más cercana entre estas familias, también mediada por el parentesco.

Según Guzmán, el cultivo de la *yuca*, la elaboración de la cerámica, la caza y la pesca, están íntimamente relacionadas con el ser y desarrollo del hombre y mujer *kichwas*. Entre los *kichwa* tanto de *Lorocachi* como de *Nina Amarun*, las percepciones de la gente en el sentido de los roles específicos a los que se asigna los sexos, son determinados por una inmanencia consubstancial a la formación y afirmación de género. Ahora bien, estas personas hombres y mujeres producen cosas específicas, por ejemplo, la *yuca* y las *mocahuas* en las mujeres y la carne de monte y las *ashangas* en los hombres. Estos objetos son a su vez concebidos como parte de las personas en este sentido vendrían a ser objetos personificados. (Guzman, 1997).

---

<sup>70</sup>Con este término se designa en *Lorocachi* a cualquier mujer que no tiene esposo. El pertenecer a una familia estable con padre, madre, e hijos es un signo de prestigio y seguridad para los indígenas *kichwas* tanto de *Nina Amarun* como de *Lorocachi*. Este término madre soltera connota cierta carga de humanidad o solidaridad para la mujer madre-soltera. Generalmente es el hombre quien caza y pesca, pero se vio que a la señora tanto como a dos apamamas que vivían sin sus esposos la gente les daba carne de monte de vez en cuando, así como plátano y yuca. Así mismo ellas se dedicaban a pescar alguna mota u otro pez para su alimentación diaria, lo que no quiere decir que estas apamamas no tuvieran sus respectivas chacras, tan solo obviamente nunca cazaban

En lo que se refiere a la producción de la *yuca* por parte de las mujeres, el sistema aplicado es el de tala, roza y quema, típico de las sociedades amazónicas. (Descola, 1988 Whitten, 1987, Meggers, 1976). Se desbroza primero el terreno, se cortan todas las plantas trepadoras. Este trabajo es familiar, lo hacen hombres y mujeres, niños y niñas en edad de trabajar. Se deja algunas plantas o árboles útiles *wibashca*. Se amontonan luego para su quema. Una pareja puede trabajar sola, al igual que una familia. Algunas veces convocan a *mingas*, dependiendo de la extensión de la *chakra*. A su vez luego la familia o la persona que convoca a la *minga* suele preparar abundante *chicha* y a veces comida.

La siembra de *yuca* establece una relación especial entre la mujer y el producto. En efecto informantes mujeres de edad explicaron que òpara tener una buena *yuca*, grande hay que pintar la *yuca* con achiote, pintarse la quijada y cantar al *lumunmama* o *Nunguliö*. (Extracto de Diario de Campo).

### 4.3 Pesca y el mundo de las aguas (*Yacus*)

Por la tarde fuimos a pescar con Tito y su hijo a la laguna llamada *Shiwara Kucha*. Salimos a las 2: 00 pm, llegamos a las 15: 30 a la laguna. Pusieron la red a las 15:45 y a las 15: 58 picó el primer pescado era una *sapa mama*, luego pescaron 5 *buluquiquis* que es un pariente del bagre. Tito dijo que mejor era pescar en las quebradas ya que ahí es donde se acumula basura (insectos muertos, hojas etc). Luego fuimos a ver la red no picó nada Efrén hijo de Tito dijo que mañana él venía a ver si han picado. La pesca al igual que la caza es una actividad dura para él [la persona] y para quien se dedique exclusivamente a esto. Saliendo de la laguna vimos a Don Kisto y su familia pescando con anzuelo (Diario de Campo. Extracto).

Para Whitten, el contraste entre el bosque y el agua es fundamental en la visión del mundo *kichwa*. Dichos contrastes establecen un sistema de dominio. La gente es del bosque (*sacha runa*), pero depende del agua y por consiguiente con los espíritus del agua *Yacu Supai*, de los cuales la manifestación más importante es la boa o anaconda (Whitten. 1987: 59).

Con respecto a los *supay* de la laguna se dice que son invisibles a los ojos humanos, tan solo los *chamanes* los *ven*, percepción ubicua en la comunidad. Los *supay* que quisieron abducir a Rosa Santi, Cuñada de René, vivían en la laguna cerca de la casa de Miguel Cuji:

Nosotros creemos lo que dicen los *chamanes* cuando la laguna tiene su *supay* ella se conforma, esta feliz y tranquila, cuando están los lagartos bravos, cuando apenas uno llega a la laguna ya suenan hacen unos ruidos como motor dentro del agua, hacen sonar como motor (E9).

Las lagunas adquieren una característica de vitalidad ontológica si poseen un *supay* que alimente esta condición. ¿Esas lagunas están vivas si tienen *supay*. Si viene un *runa lagarto supay*, viene bravísimo ahí decimos que está buena la laguna y se puede pescar y sacar buena pesca (E10).

El río y los demás ecosistemas acuáticos, forman otro espacio tanto de conjunción por la unicidad y comunicación que representan estos entre familias, comunidades y forasteros, como de disyunción por las representaciones, interdicciones y tabúes que se forman a partir de los seres reales o en forma de espíritus que habitan en estos.

La pesca es un trabajo que exige sacrificio: ¿se pasa sueño frío hambre, cuando a media noche se pesca con atarraya ya da hambre, sed (E10).

Una buena especialización en la pesca es importante, así como el buen conocimiento de los ecosistemas acuáticos.

¿Hay gente que no sabe, ya salen por ejemplo a las cinco y media seis de la tarde, van a trapear con calandras, y anzuelos. Lo que hacen es dejar ahí e ir al otro día en la mañana y no aparece nada solo anzuelos vacíos ya que la carnada se come las pirañas o motas (E10).

El sostén topográfico que dispone el río *Curaray* da lugar a la orientación del espacio en los vínculos *río arriba* y *río abajo*. Así se ritma el tiempo en el itinerario acuático, donde se dan las temporadas de abundancia de peces, especialmente en verano con las *mijanadas*. De todos modos en invierno con las crecidas de río los *kichwas* de *Nina Amarun* disponen de otros hábitats acuáticos como las lagunas y esteros, donde se puede abastecer de una razonable cantidad de pescado que asegure una comida familiar casi cotidiana: ¿En invierno a veces no cae ni uno pero en general si se pesca para la merienda por lo menos (E10).

Los *kichwa* de *Nina Amarun* son buenos pescadores, disponen de varias técnicas y saberes acerca del ¿buen pescar?, lo que implica el conocimiento de las especies más apetecidas y los tabúes o interdicciones con ciertas especies acuáticas como el *runa lagarto* y una especie de anguila

eléctrica: ðEn la mañana se pesca con red agallera y anzuelo. El bagre no cae de día, no comemos el *runa* lagarto porque creemos que come hombresö (E10). Así mismo el pez sobre el que se ejerce más depredación es el *Arawaro*.

Según los informantes no se ðcogeö caimán, pero durante la estadía en la comunidad, dos jóvenes mataron un caimán joven, estas percepciones están relacionadas con la abundancia de éste ya que generalmente no se encuentran caimanes grandes, solo animales jóvenes que son fáciles de matar.

La persona que mas pesca en la comunidad no sale a pescar todos los días por uso de tiempo. A las 15:00 termina su trabajo, toma *chicha*, se dirige hacia el río y pesca unas *motas* y *buluquiquis*. Cuando su mujer le dice que no hay jabón, pasta dental, sal, sale de pesca mayor. Se va a las cuatro de la tarde, se demora hasta la media noche o hasta las dos de la mañana, lo que le permite acumular carne de pescado y vender o cambiar en el batallón.

Por otro lado hay que poner énfasis en que la pesca es una actividad que la realizan más los hombres, especialmente la pesca de especies grandes. Sin embargo la pesca de peces pequeños es actividad también femenina.

### **Las técnicas de pesca**

**Anzuelo.** Estos son de dos tipos, para coger peces grandes y las calandras. A veces con anzuelo se demora toda la noche en coger un pez grande como el *bagre saltón*. El informante pescador, una vez que coge el *bagre* si quiere hacer negocio no *dona* a la comunidad.

Con el anzuelo grande se pesca bagre saltón, *zapote*, *arawaro*, *bagres guacamayos*, *pintadillos*. El anzuelo consiste en un palo *pandi* que se le amarra el nylon grueso. Para que no se haga nudo se lo envuelve bien. El nylon es de unos 25 a 30 metros. El anzuelo a veces se le pone alambre de metal grueso o un plomo pesado. Durante la estadía en *Nina Amarun* se ha visto que ponen pilas grandes en el anzuelo, pero esto no es efectivo, el plomo da mejores resultados, al igual que el alambre. El anzuelo se compra en el Puyo con el alambre y se le arma en casa. Este anzuelo va con carnada generalmente un pez pequeño, se lo amarra en un palo grueso ya que el bagre tiene gran fuerza y

puede romperlo. Los anzuelos solo se pone en río grande, no en esteros, ni *cuchas*. Dichos peces son típicos del Río Grande.

**La calandra.** Es una piola de 50 o 60 metros de largo no tiene *pandi*, es suelto, se le amarra en cualquier palo del río. Al otro lado tiene una bolsa de arena, esta no tiene que ser tan pesada, ya que se puede enterrar y es difícil sacarla después, la medida es de unas 30 a 35 libras. En la calandra no es necesario poner tantos anzuelos, mas bien la manila tiene que ser larga de unos sesenta metros, que vaya más a la mitad del río. En la mitad se ponen los anzuelos, los mismos que tienen que estar profundamente enterrados hasta el suelo. Los bagres grandes son peces rastrosos. El azar alterna la pesca ya que si no cae en la calandra, cae en el anzuelo. Sin embargo, la calandra es más precisa.

**La red agallera.** Antes no se utilizaba red en *Nina Amarun*, se la usa desde hace un año, según el informante pescador, solo se escuchaba que dicha red es buena para coger *bocachicos* y *motas*. En otros lados se sabía que es bueno para coger peces pequeños en cantidades. A un técnico agrónomo que trabajaba para el IQBSS se le pidió que traiga la red. Esta no se le usa para el río grande por el caudal de agua. La red no tiene plomo y rebalsaría en el río. Se pesca en lagunas, bocanas y esteros.

Con red agalleras se pesca *cuchachalluas*, *carazapa*, *tanllas*, *buluquiquis*, *zapamamas*, *cunshis*, *naparachis*, *chulla shimi* (es un tipo de bagre flaco), *avispa bagre*, *pirañas* (estas generalmente hacen huecos las redes por sus dientes afilados).

**Atarraya.** Sirve para pescar por las orillas de las lagunas o en las bocanas de los esteros, en las orillas del río, cuando no está muy crecida.

**La pesca con barbasco.** Según la gente el uso de este piscícola es muy limitado en la comunidad, sin embargo según los informes y conversaciones se ha podido ver que si bien no es intensivo este tipo de pesca, sí se lo hace con cierta regularidad. Esta empresa es por lo general familiar y en algunas ocasiones intrafamiliar, patrón más practicado en otras comunidades río arriba como en Curaray.

El uso del barbasco como norma pregonada está limitado solo a los esteros, más no al río Curaray, debido a la gran cantidad de especies que se mata con esta técnica.

Puesto que los ríos no son hábitats exclusivos de peces, las determinaciones simbólicas se expanden con relación a otras. Los espíritus que representan los animales, poseen para los *kichwas* integridades considerables. La boa es el animal más temido y sobre el cual se ciernen varios tabúes y mitos, relacionados especialmente con su gran fuerza constrictora. De hecho en la iconografía de las *mocaguas* está presente casi siempre su imagen. En cuanto a percepciones acerca de la boa, se dice que òla boa es abusiva, ataca y si se le ve se le mata, no se la deja vivaö (E10). Se piensa que con el tiempo puede reproducirse y ser un animal de peligro, especialmente para los niños.

No se ha escuchado según los entrevistados que la boa ataque a los humanos, pero la prevención está siempre en la idea de la gente; la boa o *amarun* y el *runa lagarto* son los seres más poderosos del río.

Al uso del barbasco se lo puede anteponer un análisis desde el campo de las representaciones entre los sexos. En efecto es clara la afinidad que se da entre el zumo del barbasco y el esperma del hombre. Las interdicciones hacia la mujer sobre la que éstas no pueden tocar el barbasco, ni prepararlo se muestran en el hecho cotidiano que la preparación del mismo es una actividad exclusivamente masculina<sup>71</sup>.

Cuando los *kichwas* de *Nina Amarun* pescan con barbasco, no deben de llevar a una mujer embarazada y si es que va la mujer en este estado no debe tocar el agua:

Si toca el río los pescados se hunden y no emergen es difícil cogerlos. En otras comunidades, cuando se hace una pesca pública en un río grande y participa toda la comunidad, a veces asisten mujeres embarazadas, ahí hacen escondidas

---

<sup>71</sup> Ver Descola sobre las interdicciones de las mujeres con el piscícida y sus analogías simbólicas. Entre los *kichwas* también se pudo constatar en conversaciones que la preparación del barbasco es exclusivamente masculina, Un informante conversaba que si la mujer toca el barbasco o interviene en su preparación, éste se invalida. Descola plantea un problema analítico muy particular en relación a esta actividad, ya que en los shuar, la complementariedad entre los sexos se expresa en el campo simbólico y es objetivamente observable en la praxis de las técnicas con piscícidas, donde se hace una referencia constante a la temática de la sexualidad. (Descola. 1988: 376, 377).

amarran un pedazo de balsa y le cuelgan [simbólicamente] al marido, para que rebalse el pescado, y no haga efecto el embarazo de la mujer: Ahí tiene que estar colgado el instrumento hasta pescar. Para ir a pescar con anzuelo, éste tiene que hacerlo en ayunas, y el diente lo hacen morder a un niño, el anzuelo a un niño virgen, para que el pescado venga a caer en ese anzuelo, y el hombre que pesca que teje la red, el que está amarrando el anzuelo tiene que hacer sasi, dicen que cuando uno está lleno la barriga, el pescado está lleno la barriga y no coge el anzuelos. Cuando uno está en sasi el pescado pica rápido. Si los niños no pueden tocar la red es por que cuando son adultos y están comiendo pescado se atrancan con el hueso y no les permiten coger la red, en cualquier rato de la vida se puede atrancar con el hueso. Esto hasta los doce añosö (E3).

#### 4.4 El chamanismo y la regulación del orden social

El perspectivismo de Viveiros de Castro se relaciona con dos características recurrentes en la Amazonía, la valoración simbólica de la caza y la importancia del *chamánismo*. La cacería se trata de una resonancia simbólica más que una dependencia ecológica; muchos pueblos amerindios confieren una importancia cosmológica a la cacería y a su relación con el *chamánismo* (Viveiros de Castro, Idem: 46). En *Nina Amarun*, la relación entre cacería y *chamánismo* se constreñía a una estimación importantísima de carácter ideológico. Son los *chamánes* quienes tienen el poder para encerrar animales o establecer relaciones con los *supay* de éstos y hacerlos desaparecer o aparecer en cualquier momento en el tiempo y espacio. La cacería además está estrechamente relacionada con diversos tipos de interdicciones, tabúes y õdispositivosö que influyen sobre su buena disposición y resultado.

El *chamanismo* es una forma de actuar y de conocer. El cambio cultural que se percibe en este campo, detenta una retracción en los significantes recurrentes sobre el papel del chamán como agente de conocimiento. La estructura del *ayllu* está sostenida por algún antepasado chamán, lo cual explica la rivalidad en este campo que tienen los *chamanes* entre sí: los espacios de ocupación territorial clánica son pugnados y regulados mediante las estrategias de parentesco, matrimonio y guerra.

La confusión simbólica y dirigida sobre aspectos patológicos tiene como causal el daño provocado por algún chamán por motivos de envidia y guerra mágica. Fue muy reiterativo en las personas con la que conversé, la

identificación del *chamánismo* con la enfermedad. La historiografía de los conflictos apuntaba mucho al asesinato de los *chamanes*. Hoy en día, las nuevas generaciones no se acercan mucho al conocimiento chamánico, al preguntar a los informantes por que no se hicieron *chamanes*, muchos respondieron con argumentos como el peligro de serlo por los asesinatos y la dureza del aprendizaje.

#### 4.5 Estructura del *ayllu* y chamanismo

La estructura de un *ayllu* en *kallaric uras* -como han relatado los informantes en *Nina Amarun*- concuerda con la definida por Whitten para los *kichwa canelos*:

Como una red hipotética de almas entrelazadas entre sí, que se extiende hacia atrás desde antes de los tiempos de la Destrucción hasta los Tiempos Antiguos. De esta manera los *canelos kichwa* asignan aspectos demográficos a los diferentes períodos de tiempo relacionándolos con la estructura del *ayllu* y con el shamanismo (Whitten, 1987: 169).

Es necesario anotar que en *Nina Amarun* no existe un chamán articulador de las relaciones sociales, o figura político-hierática que regula la convivencia del *ayllu* como se destaca en los estudios de Whitten. Sin embargo, la gente visita diferentes *chamánes* especialmente en Puyo.

Se pudo establecer con precisión, que casi todas las familias tenían por lo menos un abuelo (*apayaya*) chamán. Es interesante este detalle que concuerda con la estructura de *chamanismo* y regulación *ayllu* definida por Whitten, donde los *chamanes* tienen la característica de ser fundadores de *ayllus*.

En *Lorocachi* existe un chamán, sin embargo éste no cumple ninguna función política, ni siquiera en el campo medicinal. La gente no tiene confianza en él y se dice que ñhace dañoö.

Por su parte, en conversaciones informales con esta persona, se defendía aduciendo que la gente le tiene envidia. Se formaron conflictos alrededor de las supuestas acciones de este *chamán*. La gente lo acusó, inclusive llegando a intimidaciones de muerte. Al parecer, luego de toda esta conjunción de enfermedades, acusados y acusadores, la gente ya no ha vuelto a enfermarse por esta causa.

A la gente de aquí ya no le jode [al chamán], antes todos [estabamos] enfermos, guaguas enfermos, viejos, y quien es? era el man [el chamán] y le dijieron y le hablaron. Otro chamán con la esposa de él le atacaron en el sueño, le cogieron el *muskuy* a mi nuera, casi le mataron, tuve que ir al Puyo donde otro chamán que era más que él. El le curó. (E14).

La retracción del papel del chamán como articulador político-social y regulador de saberes en *Nina Amarun* puede explicarse por medio del concepto arriba señalado de transculturación y etnogénesis (Reeve, 2002, Pacheco de Oliveira, 2004). La transculturación como la señala Reeve (2002) y Oberem (1980), puede ser un proceso común a todos los pueblos de la amazonía ecuatoriana, sin embargo, para *Nina Amarun* ha sido un estado de proceso en el cual las nuevas codificaciones culturales se hallan constreñidas en gran parte por la influencia tanto de la religión católica, como por el batallón militar. La etnogénesis como se señaló antes, es la construcción de una nueva categoría de identidad, que no está asumida como modelo inmanente de sentido articulador sociopolítico, pero es patente en signos como el lenguaje y cierta estructura mítica y de parentesco<sup>72</sup>.

La desconfianza hacia el mundo del *chamánismo*, se evidencia a partir que las regulaciones tanto parentales como de identificación y competencia entre ellos, aparecen en distintos tópicos. Hasta el momento de la investigación, varios *chamanes* fueron asesinados por este motivo. Se los mataba por vengar a un pariente muerto, generalmente a raíz de una denuncia por parte de otro chamán o *chamanes* enemigos, quienes õvenõ a través de estados modificados de conciencia<sup>73</sup>, quién es el chamán asesino. El temor a ser asesinados, las dificultades de las grandes abstenciones *sasis* que tiene que soportar un aprendiz de chamán, hace que cada vez sea más escaso el número de individuos que deseen seguir este camino de conocimiento.

---

<sup>72</sup> A toda la gente que se le preguntó a que étnia pertenece contestó que son *kichwas*. Esta parece ser una pregunta obvia, pero se la hizo con el objetivo de identificar modelos de sujeción identitaria especialmente sáparas, de los cuales algunas familias tienen ancestros y en el campo de organización política se corrían rumores de que algunas familias quieren unirse a las organizaciones sáparas por diversos motivos: organización, acceso al mercado de proyectos con ONGs, y de alguna manera pretenciones territoriales. Asunto muy delicado que requeriría de un estudio más detallado.

<sup>73</sup> Principalmente bajo los efectos de la *ayahuasca*

Según testimonios de daños chamánicos, los *chamanes* usan su poder atacando a las personas a través del *maskuy* o sueño. ¿Cogerö el *maskuy* de una persona, significa tomar su alma y enfermarla. En otros casos, se dice que los *chamanes* envían animales peligrosos cuando la gente está en vigilia.

A mi el *Sinchi Yachag* me mandó al tigre para que me ataque, pero tenía cinco perros cazadores, Ahora que ha muerto el *Sinchi Yachag* estoy tranquilo, a mi y a mi esposa no nos dejaba tranquilos en nuestra casa, nosotros quedamos dormidos y quería matarnos en el sueño, pero como digo, yo soy católico y todas las tardes pido a Dios y no me permitió y el perro también ladraba y cuando me iba al monte me mandaba al tigre, con la ayuda de Diosito y yo comía bastante ají, eso espanta a los *supay*. Hay veces que comía tres o cuatro de esos ajíes picantísimos en el plato, eso al que come ají se le corre el tigre. Eso decían los viejos cuando uno va al monte el tigre sale, y cuando uno deja la pisada el tigre es que pone la mano, para comprobar -a de ser- y ahí no más llega la mano y le quema al tigre y se va y ya no sigue. Cuando no es así el tigre busca para matar. Yo maté tres tigres mandados por *chamanes*, aquí en Lorocachi, este chamán de ahora ya me hizo prueba en culebras, en boas, en brujerías, y no me pudo tocar, eso que es mi compadre. Ya los *chamanes* de afuera me indicaron que es él que es para mí, pero afectó a otro, pero como no me topó a mí y afectó a mis nietos. Yo le hablé claro, le dije compadre, por que me dañan? si me haces daño, hazme a mi, no a mis nietos, a mi nuera, le dije frente a frente, si quieres mátame a mi ya estoy cansado de la vida, pero de frente y donde de repente que en frente mío que tumbes a mi nieto a mi hijo o a cualquiera de la casa de aquí, ahí si me entra el diablo y yo no se. El me dijo, qué me vas a hacer me vas a balear, de ahí vino y me dice compadrito y dejó de joder (E14).

Para los *kichwas* una vez que un chamán malo ha muerto, esto es motivo de tranquilidad, pues su alma ya no puede hacer daño. En el mismo testimonio el informante nos contó otra historia.

El chamán *Sinchi Yachag*, me enfermó un día me encontré muriéndome, algo soñé le hizo daño a mi hijo, le saltó el mal a él, le dio muchos granos en la cabeza y estaba ya pudriéndose. En el hospital no pudieron curarle. Desde que el guambra tenía 15 años él empezó a joder, cuando uno vive tranquilo en su casa en paz con su familia le tienen envidia los *chamanes*. (E14).

El informante se fue a Cuenca para hacerse tratar, donde un chamán muy conocido y *banku* poderoso. Ese mismo día se enfermó gravemente él: ¿Estuve en tratamiento con el [chamán], tenía un dolor que ya me matabaö (E14).

El informante pidió al chamán que le permita quedarse en su consultorio, éste respondió que no, debido a que ninguna persona

pude morir en el consultorio de un chamán. ¿Si yo dejo que usted se muera acá entonces yo no valgo nada? (E14), respondió el chamán. ¿El ya no era chamán si yo moría. Nunca delante de él pueden morir las personas, todos iban sanos? (E14).

El afectado pasó tres noches ahí. El *banku* se fue a *Tiputini*, le dijo que tal vez le pase o que puede esperarle. Lo importante era que el enfermo no muera en presencia de él, debido al prestigio del *banku*. En un frasco le sopló creso (creolina). Según el *chamán* era muy efectivo. De regreso al Puyo éste siguió el tratamiento con la creolina, sin embargo los dolores eran muy intensos. En el Puyo estuvo cuatro días sin comer, solo tomaba agua de creso de vez en cuando aparte de plátano aplastado. En tres días soñó algo muy extraño, ¿me retumbó el cuerpo, me llegó un mareo, me pareció que todo el mundo me escuchaba? (E14). Cuando despertó tomó más creso. Luego de un día se curó totalmente, hasta el momento de la investigación que no se ha vuelto a enfermar.

En este relato podemos ver ciertas etapas de la enfermedad chamánica. La primera es cuando el chamán dañino *coge* el *muskuy* de la víctima, y le salta el daño al hijo de éste. Tanto niños como mujeres son susceptibles de ser heridos por los dardos espirituales del *yachag* enemigo. Luego viene la curación por otro chamán más poderoso y finalmente la recuperación.

Según Whitten la enfermedad y envidia van de la mano, ésta tiene que ver mucho con la estructura del *ayllu* y las relaciones de parentesco que se dan en éste. Vimos en un testimonio que el chamán agresor era compadre de la víctima ¿Muchas veces los dardos espirituales dirigidos contra una persona rebotan y vuelan por la estructura del *ayllu* hasta que penetra en una *huasi* dirigiéndose hasta el cuerpo más vulnerable de un niño o un joven? (Whitten 1987: 176).

La enfermedad que puede o no puede ser curada con medicinas, hierbas caseras, invocaciones a los espíritus o a los santos cristianos, como entre los *kichwas*, es considerada directamente daño chamánico. Para Chaumeil la enfermedad reviste características sociales, no autónomas. Un personaje A se la envía a un personaje B. El chamán como mediador es el ¿experto?, quien se encargará de ubicar al generador del daño, una vez

identificando, será posible emprender la curación. La idea que la enfermedad es un agente patológico externo muchas veces es desechada, ya que casi siempre es otro chamán quien genera el daño. (Chaumeil, 1986).

Entre los *kichwas* se dan encuentros de rivalidad, mediados por un daño que realiza el chamán. Muchos *chamanes* son contratados para matar, o simplemente òvenö en la víctima un potencial enemigo o rival, donde su mercado terapéutico se ve en competencia. Es notorio esto, ya que muchos *chamanes* cobran sumas elevadas de dinero por sus servicios. òBastantes *chamanes* tienen mucha plata, tienen casas, viven en la ciudadö (E14).

Otro motivo es el *hacer prueba*. Es decir el *chamán* comprueba si la víctima es amigo o enemigo. Esto a decir de Whitten podría ser un ejercicio de aprendizaje chamánico, claramente expresado por algunos *chamanes* quienes tienen que pasar varias pruebas secretas para optimizar su estudio.

Hay una gran desconfianza y sospecha de la gente común hacia los *chamanes*, incluso hay hijos de *chamanes* poderosos ya muertos que no quieren seguir este aprendizaje, ya que es un òoficio peligrosoö (E3).

Se identifican dos tipos de *chamanes*: *bankus* y *tawakeros*. Los primeros pueden conversar con los espíritus de los muertos, son muy respetados. Se dice que son lo máximo que se puede llegar en aprendizaje chamánicos. Sin embargo los *tawakeros* son temidos incluso por los mismos *bankus*, ya que dominan más el arte de la magia y brujería. òEllos ven en esperma y dicen este es fulano, fulano, sin que uno le diga nadaö. (E12).

Se dice que hay ò*chamanes* malosö que no quieren a cierta comunidad y han encerrado a los animales o que éstos quedan encantados (*tupashca* o *ukuy tupashca*). Cuando el mencionado *yachag* abandonó la comunidad, dejó encerrados a muchos animales, la comunidad se quedó sin cacería. Poco a poco ha venido restableciéndose la actividad normal y el número de animales ha aumentado.

Los *chamanes* toman *ayahuasca* y han metido en un puerto a todos los animales. Tienen sus soldados o *supay*. Cierran las puertas con unos fierros dobles, con candados. Otro chamán no puede abrir esta puerta a menos que sea más poderoso que el primeroö. Como se dijo antes hay muchas partes donde los animales fueron encerrados por un chamán malo que ya murió. (E15).

#### 4.6 El mundo de la caza y su relación con el mundo de los sueños (*muskuy*)

Un experto cazador narró en conversación informal, que en tiempo de verano, dos veces a la semana los animales van al saladero. En tiempo de invierno se cuenta que solo van un día. La *wangana* se la puede ver más en tiempo del *moretal*. Al momento de la investigación meses de julio y agosto, el tiempo de morete terminaba; lo mismo de la pepa de *ungurahua*, alimentos apetecidos de las *wanganas*. La frecuencia de cacería en las familias es variada. Los que se dedican más salen unas tres veces por semana. Generalmente son personas que tienen una extensa parentela. En general, el cazador no sale con una idea fija de qué animal va a cazar a menos que el *muskuy* lo confirme.

La cacería tiene estrecha relación simbólica con el mundo onírico, lo cual es determinante para establecer un equilibrio armónico entre el mundo de la selva y el cazador. El *muskuy* da las directrices para que la jornada de cacería sea exitosa o simplemente como pronóstico para que la vida del cazador no corra peligro.

Según los entrevistados, si un cazador toma *chiricaspi*, adquiere bastante *muskuy* para que tenga un rendimiento alto en su jornada de cacería. ÕCuando se toma *chiricaspi*, viene un señor al que se lo ve en la borrachera: Õeste entrega el poder para matar a los animalesö<sup>74</sup> (E9).

Cuando una persona Õsale al monteö y la noche anterior ha soñado saludar a militares o *waoranis*, quiere decir que va a cazar *wanganas*. Si se sueña a una persona negra es que se va a matar chorongó (*cushilo*). (Extracto de diario de campo).

El *muskuy* para los *kichwa* proporciona una analogía entre el sueño y la realidad. Es así que cuando en el *muskuy* se saluda a dos personas, en efecto se mata dos chorongos, si sueña a dos militares o dos *waoranis*, es que se mata solo dos *wanganas*.

---

<sup>74</sup>Seguramente *Amazanga*.

Los *muskuy* õmalosõ determinan una advertencia o presagio. Si una persona sueña que va al monte y le cae un palo encima aplastándola, el cazador no debe salir ese día. Así mismo, si se sueña que ha peleado con un hombre o una mujer y el soñador pierde la pelea, el *muskuy* señala una advertencia negativa o mortal para el cazador.

Los *chamanes* enemigos dañan el sueño o *muskuy* de una persona cuando es buen cazador. La envidia juega una vez más un papel preponderante en las relaciones sociedad-naturaleza de los *kichwa* de Pastaza.

Hay sueños infalibles, según otras percepciones la analogía onírica de militares-wangana es efectiva:

Si se sueña saludando con los militares, a veces cuando estamos cargando un quintal de arroz, a veces cargamos una leña, a veces soñamos que estamos cogiendo plátano y vamos llevando, eso si ya son sueños fijos que se coge por que se coge, pero no siempre se sueña esoõ (E15).

Otro sueño auspicioso para la cacería es cuando una persona está tocando el tambor en una fiesta, y saluda con personas que toman *chicha* en la misma. Para cazar la danta se sueña con canoas pequeñas y cuando se trabaja con hacha. Al referir a varios informantes ciertos sueños que me han contado, algunos coincidían otros no. En definitiva, cada persona tiene su *muskuy* que le es funcional o no, pero es determinante que la precaución alerta la cotidianidad de la caza.

Existen *muskuy* negativos o de mal presagio para salir de cacería, por ejemplo, el soñar con anzuelos, esto muchas veces significa picadura de culebra. Si se sueña entrar en un hueco, es señal de gran peligro.

Antes yo andaba así me pasó por *Yanayacu* y me fui soñando medio mal no me acuerdo el sueño pero era malo y por ahí me fui con mi cuñado arriba, vamos le dije a pescar *umbundis*, me fui llevando la escopeta, ese tiempo tenía calibre 38, en los moretales yo andaba por primera vez en esa laguna, la *Yana Kucha*, cuando de pronto avancé a escuchar un ruido de *wangana*, y le dije a mi cuñado, siquiera unito vamos a matar le digo. Disparé y se me remordió el casquillo y me fui siguiendo, corrí unos cincuenta metros, y ya no avancé a correr, se me oscurecieron los ojos y me regresé donde mi cuñado. De ahí ya no pude venir, me quedó el cuerpo débil, y ahí mismo como es grande el moretal y creo que ahí hay bastante *supay* como el *juri juri*. De ahí me limpié con ajo de monte y tomé, ya no veía, mi cuñado me buscó los ajos de monte, raspé eso y tomé y fregué todo el cuerpo y cerca de llegar al río y la canoa y ya me pasó. (E17).

Según la perspectiva del entrevistado fue el *supay* de las *wanganas* el transmisor de su enfermedad pasajera, õestas siempre andan con el diabloö (E17). En otras perspectivas se dice que todo animal tiene un espíritu o *supay* que lo protege. (E12).

Se atribuye al cazador inexperiencia con el ecosistema y los *supays* que lo habitan, sea en *urku*, *moretal*, *cachi* o *jita*.

Si una persona no conoce o va por primera vez generalmente le da õmal aireö. Los *supay* de la *wangana* andan con ellos adelante, es el *wangana* *supay*, pero estos ya le conocen a uno y no le hacen nada, ellos ya me conocen, la primera vez que yo iba por esas lagunas a veces empezaba a llover, es el *supay* de las *wanganas* (E17).

Se dice que antes la caza era más extensiva:

Ahora los guambras que están criando casi no valen para la cacería, más le dedican al juego a las pelotas. Yo cuando se murió mi finado papá ya dejé la bodoquera, él cazaba solo con eso. Se mataba paujiles, pavas. A mi finado papa no le gustaba que disparen a los monos, no le gustaba nada, decía que cuando se les disparan se ahuyentan y quedan ariscos. Si quieren disparar disparen sajinos o pavas, deciaö (E17).

Hace unos 20 años no se cazaba con escopeta, lo cual incidía mucho en la relación entre cazadores y animales, por un lado la *pucuna* era menos efectiva que la escopeta, pero ésta causaba estrés entre los animales alejándolos de las rutas de caza.

Con *pukuna* no mas era ahora, se ha utilizado esas armas, a los monos no se les podía matar mucho, a los monos a veces se les deja heridos y se van todos los monos, en cambio con *pucuna*, con un veneno bueno ya si se corre unos diez o veinte metros mucho es y quedan colgados. En cambio con la *pukuna* se acaban los monos, donde dan chance esos monos se les baja a todos. De ahí con escopeta no pues, se corren y esconden no de dejan matar, en ese caso la escopeta es mejor para no matar bastante, en cambio con *pucuna* acaban una manada de monos, pero bestias también, por que matan por matar, se mata unito o dositos, para no más por comer. (E14).

Según informantes, la población de dantas no ha decrecido, su ciclo de gestación es largo:

*Wanganas* si hay porque andan en manadas. El ejército antes mataba mucho, en el año 94, antes los civiles de aquí mataban mucho animal, y entregaban al batallón. Los voluntarios nativos mismos mataban mucho. Cada uno

llevaba hasta 20 cartuchos en sus alimentadoras, y se iban a la cacería, ellos acabaron [con las poblaciones de wanganas], mataban 20 wanganas, de una sola, 30 wanganas. Hay un militar retirado que mataba mucho, ahora de gana dice que no maten si él mataba mucho. Yo cuando es muy lejos le veo si tengo tiempo para llegar al río cojo mato uno, se destripar, le lavo la tripa, pongo ahí mismo y le traigo cargando. A veces cuando traigo bastante le doy a mi familia que es bastante (E17).

Muchos cazadores tienen una parentela extensa, con más de 3 unidades familiares, a las que se debe repartir, también se dona carne a las ñmadres solterasö algunas de las cuales tienen relaciones de parentesco con el cazador.

Un informante aducía que para solventar su economía entrega una pierna al batallón: ñCambio por sal, aceite y así doy de comer a mi familia, para hacer *uchumanga* para vender allá no me alcanza. Los militares ya no compran, solo bagre saben coger. Yo no entrego bagre, más voy al monte a cazar (E17).

Vemos como la intensidad de la caza está regulada entre otros factores por el número de parientes que una persona pueda tener. Sin embargo las opiniones de las otras familias sobre las que más cazan son muy negativas. Estas aducen que solo cogen lo necesario para comer.

La relación entre la *pica* o camino de caza y su dueño es consubstancial, se torna necesario ñandar por su pica a la que una persona conoce, ahí los *supay* ya le conocen a uno y no le hacen dañoö (E17).

En *Nina Amarun*, debido a la poca población, el excedente tanto de productos vegetales como animales principalmente es repartido entre toda la comunidad. La práctica del *don* a través de un intercambio a corto, mediano o largo plazo es evidente. El patrón de distribución de una familia hacia la comunidad se da por el limitado número de familias. En el caso que fuera una comunidad densamente poblada, esta actividad se reduciría a la esfera tanto de lo doméstico como de la parentela, como debe suceder por ejemplo en Curaray.

La comunidad de *Nina Amarun* con el apoyo técnico del IQBSS ha implementado planes de manejo del territorio que incluyen zonificación y normas para el aprovechamiento de recursos naturales. Se ha reflexionado sobre la importancia de la conservación de las poblaciones de animales de predación en

este contexto la caza y la pesca ha disminuido en proporciones razonables. Las normas pregonadas han asegurado una progresiva recuperación del ecosistema natural y de animales en peligro de extinción. Por ejemplo no se puede cazar animales como la *danta*, el *chorongo*, el *runa lagarto*.

Cada jefe de *ayllu* tiene una o dos picas de caza. No hay prohibición para que otra persona use la *pica* de un compañero, siempre y cuando respete los lugares sagrados como los saladeros o *kachis*, en donde es prohibido cazar, acampar y hacer necesidades biológicas, ya que se ñahuyentanö a los animales.

Según informantes, los ñantiguosö decían que en los saladeros, los *supay* encuentran paz entre ellos, se olvidan de las guerras, razón por la cual, las aves y muchos animales llegan a los saladeros. ñTampoco se puede uno quedar mucho en los saladeros, ni orinarse ahí, a los *supay* no les gusta el olor a hombre y ñse llevan a todos los animales, solo un chamán puede ir al saladero, tomar *ayahuasca* y conversar con los jefes de los *supay* para que los animales vuelvan a los saladerosö. (E8).

Otro testimonio se afirma que:

Los antiguos no permitían que se mate pavas en saladeros (*kachis*), ni que se acampe allí. Tampoco se podía matar con escopeta. No se podía tocar con el dedo el agua de los saladeros mucho menos tomar el agua, ni botar desperdicios. Muchos saladeros se han perdido por estas causas. Los animales se dicen son recelosos cuando saben que la gente va por los *kachis*. Ahora comentan que no se respeta estas normas. La gente sí sabe de esto pero van allí y orinan y no hacen caso, por acá cerquita hay un saladero, ahí han hecho una canoa, han ido orinando, cocinando, habían botado basura. Ahora no hay ni una pava, pero antes mi suegro me contaba que las pavas como gallinazos sabían estar. Ahora recién es que están comenzando a tomar las dantas van, los venados. (HV2).

La relación con la *sacha* no es armónica, existe conflicto. La selva no solo es un gran huerto salvaje sino un lugar de conjunción donde se enfrentan los enemigos predadores y presas, ñla selva no es un sitio donde uno va de paseoö. Los *kichwas* se internan en la selva por un motivo especial; es en este espacio donde se da una clara relación con la muerte (Descola, Ibid: 145).

En el mundo *kichwa* se establece una relación constitutiva y de *continuum* social con la naturaleza o *sacha*, sus plantas, animales y minerales; es

el lugar para conseguir alimento, carne, pieles y plumas para artesanía. Además, se da una relación destructiva con los seres que en ella habitan, sean estos animales espíritus, a los cuales hay que reverenciar, huir o neutralizar y que como enemigos, al menor descuido pueden matar a cualquier persona, para esto, los *chamanes* son los seres que ñayudanö a las personas para que no pasen ningún encuentro nocivo.

La cacería para la gente de *Nina Amarun* es una actividad que requiere de mucho conocimiento y perspicacia. En efecto, no es el mejor cazador o pescador el que más animales mata, sino el que más conocimientos etológicos tiene (Descola, Ibid: 134). Así todos los hombres en entrevistas y conversaciones informales comentaban sobre sus hazañas y conocimientos: de qué animal es esa huella, hace cuánto ha pasado por acá, dónde suelen estar, cuándo es tiempo de engorde de monos, cómo se llama el pájaro que está trinando. Los sentidos de los cazadores son muy agudos, su vista y oído pueden detectar una tropa de monos a menos de un kilómetro, además son expertos en seguir la pista de un animal.

El arma más importante es la escopeta que ha reemplazado a la tradicional bodoquera (*Pukuna*). Sin embargo, ésta se usa aún por ser más cómoda y poco ruidosa. El cazador podrá matar un mono chorongo a unos 30 metros, dependiendo de su *samai*.

La bodoquera es un tubo fino y rectilíneo de unos tres metros de largo, por este se proyectan unas flechillas livianas y sacadas punta *viruti*; está fabricada de chonta, material muy duro e insensible a la deformación. Ninguna persona aparte de una persona mayor en *Nina Amarun* sabía fabricar bodoqueras, Un informante compró una de sus bodoqueras a una persona fuera de la comunidad. Las bodoqueras de los *shiviar* y de los *shuar* son bien apreciadas. Se llega a pagar hasta 70 dólares cada una. La fabricación del *viruti* es sencilla. las personas hace un promedio de treinta en una hora. El *matiri* está hecho de una parte del bambú, es el lugar donde van las flechas. Sigue el cuenco donde va el algodón de cedro, el mismo que se utiliza para equilibrar los *virutis*. El complemento para la eficacia de la bodoquera es el *curare*. Este no se lo fabrica en *Nina Amarun*, lo traen comerciantes del Perú, o se lo compra a veces en el

Puyo. Este es un veneno que ataca al sistema nervioso, su fabricación es un secreto, el principio activo es la estricnina (Descola. Ibid: 304).

#### 4.7 Sasi y cacería

La caza está íntimamente relacionada con diversas interdicciones, *sasis* y auspicios oníricos (*musku*). Los *sasi* son importantes, ya que establecen una relación de efecto paralela entre el cazador y su presa.

Para cazar se hace *sasi* cuando tomamos algún medicamento, hay que hacer *sasi* ocho días luego si ya puede matar animal con bodoquera. Verá sino puedes matar con bodoquera los animales ya adulto también puedes tomar *chiricaspi*, *llaina*, se toma una semana haciendo *sasi* solo plátano aplastadito tienes que tomar y quedas débil, enfermo, después del *sasi* ya vas a recuperar en quince días y vas a cazar y traes buena *wangana* y no fallas ningún tiro con la bodoquera. Es mejor con bodoquera por que sin hacer bulla le matas. Para mi es mejor bodoquera (HV1).

Estos *sasis* son dispositivos que no pueden faltar para obtener una buena cacería, además están las diversas plantas preparadas y procesadas que dan fuerza o *samai* para poder asegurar la muerte del animal. Además, el cazador hace la *pusanga* y la *simayuca* o òsigueme síguemeö.

El *simayuca* es un polvo, que se lo fabrica con el cerebro de la boa, de algunos pájaros y plantas secretos. Hay algunas plantas especiales por ejemplo para cazar perdices, para la *lumucha*, lo que se llama *lumucha huandu*: eso cogen en ayunas hacen el rito, mas o menos cogen el *mali* lo cortan lo secan y tienen que guardarlo en un frasquito, antes sacaban de la pepa de *chambira* o de ramos, tiene un huequito que se lo lavaban bien y le guardaban tapándole con brea. Eso lo tenían escondido y tiene que ayunar ocho días: sal ají, mujer, generalmente para hacer el *simayuca*. Eso se tiene guardado en el monte, solo cuando van de cacería cogen eso se soban el cuerpo y al regreso vienen bañándose allá para que pase ese poder porque si no cualquier chica le puede seguir y ya no sirve para los animales y se convierte para las mujeres ese es otro *sasi*. (HV1).

Luego de la jornada de caza, se trae la carne a la unidad doméstica. La carne está lista para ser adobada y cocinada. Se dice que los antiguos no ponían sal a la carne; ésta se agregaba después en el plato.

Ahora se acostumbra en la misma olla poner la sal para que de sabor la carne. También los abuelos cuidaban mucho que la olla no esboce con la espuma ni con el agua: si es que pasa esto se mezcla con la ceniza y se *daña* la suerte del cazador y del perro si es que ha cazado con éste ya no son buenos perros aquí si se cuidan de eso. Si eso pasa aplican otra técnica que se llama *chikta* que consiste en tomar de la selva algunas plantas y ponerle al perro cazador en la nariz: se le pone *aji*, *lumucha wandu*, para que le pase la mala suerte y vuelva a ser un buen cazador (E6).

Se dice que cuando una persona caza un animal grande y no regala a los vecinos, estos se resienten y hacen daño al cazador. Aquí la envidia juega un papel determinante:

A veces es por envidia y por maldad, dicen que uno tiene un buen perro cazador, es buen cazador el hombre y le dañan. Cogen el hueso y le ponen en la sal, en la ceniza, orinan encima del hueso. O le hacen regar el caldo en la ceniza. Ahí nos da *chiki* que es mala suerte, para conjurarlo se preparan las *chiktas*, *chiricaspi*, *llainas*, la *guayusa* y se baña se toma algunas plantas y se pone en saji ocho días Esto de acuerdo al *mal* que ha producido la persona envidiosa (E8).

Las personas que manejan el conocimiento de la elaboración del *simayuca*, lo aplican a la cacería de aves y otros animales de predación, los cuales son cazados con más facilidad.

Cuando una persona no tiene ese conocimiento los animales apenas se dan cuenta, ya se largan, no se puede cazar uno que no maneje esos conocimientos, pueden llegar sin cazar nada al hogar y los que manejan el conocimiento vienen con buena presa, las mujeres les quieren más, son apreciados por las *hembras*. Pero ellos tienen que disciplinarse porque si empiezan a ser mujeriegos dejan de ser cazadores porque le *daña* la suerte a la persona (HV1).

La preparación del *simayuca* se la transmite oralmente a través de generaciones. Se necesitan muchos elementos. Se identifica el *simayuca* de la boa y del delfín de agua dulce. Se prepara del cerebro, del corazón, del hígado: *“Eso sabe cada cazador o pescador, cada uno tiene sus secretos”*. (E7). (Ver Whitten, 1987: 170, 171).

En Lorocachi se vio que un joven mató una boa. La cabeza de la boa aparte de ser un ingrediente importante para fabricar *simayuca*, además brinda buena suerte en los negocios de la ciudad. Matar una boa es muy rentable

al decir del joven cazador: ñen el Puyo le compran de ley, es buenísima para la buena suerte del negocio (Extracto. Diario de Campo).

Por su parte, el *simayuca* alcanza precios de hasta ciento cincuenta dólares. Un informante contaba que, cuando vivía en Lorocachi, un sujeto le pidió que haga *simayuca*. El lo preparó haciendo el *sasi* antes mencionado, dando resultados espectaculares al cliente.

## V. CONCLUSIONES

La presente tesis ha tratado de contestar las tres preguntas planteadas.

El perspectivismo es un enfoque teórico en la cual el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas humanas y no humanas que lo apprehenden desde puntos de vista distintos. En este sentido contribuye a la comprensión de los diferentes procesos que construyen el conocimiento local, en relación a los puntos de vista que emanan de las diversas especies de seres del entorno natural y por ende del territorio donde habitan los *kichwas* de Pastaza. Encontramos en una perspectiva ontológica, que los diferentes seres míticos con los que la gente se relaciona, son de grado y no de naturaleza. Por ejemplo, en los diversos testimonios de la gente, son patentes las cualidades ontológicas que tienen los seres no humanos que pueblan su univeso mítico. El asegurar la presencia de los *supay* en su territorio, formando estas comunidades de *õgenteõ* con clara eficiencia ontológica y que inclusive llegan a abducir a las personas; esto entre otras muchos relatos que han aparecido a lo largo de la tesis.

La sociedad *kichwa* amazónica de *Nina Amarun*, está en una constante dependencia constitutiva manifestada en un *continuum* social con la naturaleza o *sacha*, sus plantas, animales y minerales; es el lugar para conseguir alimento, carne, pieles y plumas para artesanía. Además, se da una relación destructiva con los seres que en ella habitan, sean estos animales espíritus, a los cuales hay que reverenciar, huir o neutralizar y que como enemigos, al menor descuido pueden matar a cualquier persona, para esto los *chamanes* son los seres que *õayudanõ* a las personas para no sufrir ningún encuentro nocivo. Es decir no aplica una concepción armnicista en la relación humanos-selva.

En otro ejemplo, según Viveiros de Castro, existe en el continente una noción ampliamente difundida, relacionada con los espíritus *õdueñosõ* de los animales, (madres de la caza, maestros de los pecaríes), en el caso de los *kichwas* de Pastaza y en esta investigación se ha registrado el caso de los *supay* que comandan las manadas de animales. Estos se insertan en las relaciones sociales de los humanos, generalmente gobernados por *chamanes*

quienes tienen el poder para encerrarlos y evitar que estos sean cazados por *llaktas* en conflicto.

El tratamiento que se da al *chamanismo* es otra muestra que el enfoque perspectivista muestra a seres que òvenö a los otros seres desde *su* propio punto de vista. En el relato sobre el encierro de los animales por parte de un chamán enemigo de la *llakta* en grandes celdas para que el ecosistema colapse y se genere escasez de carne, pone el relieve que el perspectivismo puede en sí, contribuir a la comprensión de estos procesos que construyen el conocimiento local.

Las autopercepciones culturales sobre el *chamanismo* y enfermedad son evidentes; las alusiones a los discursos de los *chamanes* y sus acciones son atribuidas cotidianamente en los diferentes espacios como la caza, pesca, la muerte y la selva en sí misma.

En otros espacios como las lagunas, éstas adquieren una característica de vitalidad ontológica si poseen un *supay* que alimente esta condición. òEsas lagunas están vivas si tienen *supay*. Si viene un *runa lagarto* viene bravísimo ahí decimos que está buena la laguna y se puede pescar y sacar buena pescaö. (Cifra supra E9).

Igualmente se dijo que en las diversas percepciones sobre el *muskuy*, es normal y cotidiano que los *kichwas* experimenten visiones de seres como la boa o el tigre. En ocasiones éstos les hablaban en el sueño, enfatizando la gente que estos animales eran sus parientes. En los estados de conciencia asociados a los alucinógenos, la boa es un ser que detenta una estrecha relación con el mundo del *chamanismo*.

Estos marcos de referencia sobre las relaciones entre seres humanos y no humanos ubican a los pueblos amazónicos en un espacio de acción que no se dosifica en áreas de uso, sino en espacios entretnejidos socialmente entre humanos y no humanos. De esta manera los elementos que definen la relación entre naturaleza y sociedad, en la sociedad *kichwa* amazónica son transversales a su *status* ontológico, las abstenciones (*sasi*), sueños (*muskuy*), cantos (*takis*), poderes personales (*pajus*), se anteponen como dispositivos culturales que activan la relación cultura-naturaleza. El perspectivismo y multinaturalismo, de

este modo se convierten en categorías que nos ayudan a comprender esta estrecha relación que formatea las culturas amerindias amazónicas.

A la segunda pregunta que versa sobre los procesos de redefinición y resignificación generados en las ontologías *kichwas* que incorporan plenamente sus cosmografías u ontologías, vemos que en los diferentes relatos siempre hay un eslabón que une a los sectores natural y social. Los *takis* o cantos evocativos para la siembra y el amor son una prueba de que esta continuidad. En la misma línea tenemos a los *muskuy* o sueños. En las sociedades *kichwas* amazónicas el mundo onírico es determinante en la cotidianidad y se relaciona estrechamente con el escenario de la selva donde se vive una relación constante con la vida y con la muerte.

Ha sido interesante el proceso que *Nina Amarun* ha venido experimentando en cuanto al trabajo de los planes de manejo del territorio, los mismos que han incluido de manera transversal la relación entre naturaleza y sociedad, así se ha establecido un etnozoneamiento donde bajo esta modalidad de uso técnico local se ha logrado proponer un uso adecuado de sus recursos naturales.

En cuanto a la tercera pregunta ¿Cómo la modernidad y globalización influyen en el cambio cultural leído esto desde la retracción y redefinición de los signos que identifican la cosmografía de los *kichwas* de *Nina Amarun*, vemos que el cambio cultural se manifiesta en la pérdida y retracción de los diferentes signos culturales y significaciones de los mismos. Es evidente, la atracción de los jóvenes hacia la modernidad y sus elementos. Se ha visto que diferentes prácticas se han retractado como el *chamanismo* y su papel de articulación social y política. La función de las sustancias míticas de atracción sexual ya no juega un papel determinante en la construcción del *yo*, la sabiduría y su fortalecimiento dentro de la estructura del *ayllu* entre otras.

Es notable la existencia de elementos que no dan forma a disimilitudes integrales entre humanos por una parte y un gran número de especies por otra, así la ubicación de significantes que se desprenden de una estrecha relación de seres de la naturaleza y sociedad, no abundan en un determinismo naturalista, al contrario, se manifiestan como figurantes explícitos,

donde las relaciones de parentesco, el animismo, el totemismo, sirven de referente ubicacional para la organización de la vida y praxis cotidiana.

## ANEXOS

### **Anexo 1**

Cuentan que un hombre ha estado yendo a la madrugada para matar a esos *munditis*, estaba yendo con su candelita yendo a la madrugada y sonó uno de esos gravemente en el suelo y normalmente esos animales están en los árboles, y le ha visto que estaba parado un hombre con sotana blanca y tenía chulla pata, se ha regresado corriendo y el *Supay* le ha venido siguiendo, Cuando el hombre soñó le ha dicho: agradece que no me di cuenta que tu venías por que si no te mataba te comía. Así me contaron en Curaray. (E5)

### **Anexo 2**

Un hombre a estado aprendiendo *chamanismo* y ha estado en el monte para hacer *sasi*, para adquirir más poder ellos van al monte para no comer comida inmunda. Estando en eso se ha asomado esa mujer [...] bueno hermano que andas haciendo[turi es hermana] bueno yo ando buscando algo que cazar, mira hermano aquí al frente hay una mata de *pasu* sube y da cogiendo [...] ha estado con guagua esa mujer él ha dicho que bueno pero él sabía que es *Supay huarmi*, la mujer ha cogido una hamaca y le ha puesto ahí a la guaguita y ha llamado a un pájaro que se llama *chili* este ha estado hamacándole al niño mientras ella ha estado juntando las pepas y el chamán como se ha dado cuenta que le va a comer ha votado las pepas por todo lado ha que ese demore, pero ella no se demoraba nada, y éste preocupado sin saber que hacer, se le ocurre como era chamán le ha cogido una pepa le ha soplado, ha puesto su poder todo su conocimiento y le ha soplado y le ha dado en todo el corazón del niño, la madre desesperada ha cogido y le ha llevado a donde papa *Supay*, ese rato el hombre ha bajado pero ha venido todo tipo de avispas, hormigas pero se ha topado con un venado y este le ha dicho yo te voy a salvar agárrate en mi lomo y yo te llevo y le ha llevado a la casa pero como el venado le ha salvado este le ha dicho que yo puedo venir a comer en tu *chakra* y no debes matarme por que yo te salvé. Por eso mucha gente no come venado por que dicen que es hermano o huaqui. (E7).

### **Anexo 3** (Significados de *Sumak kausai*)

*Sumac* = lo bello, lo bueno, lo bonito.

*Kausai* = Vida, aliento, animo, permanencia, eternidad.

*Sumak kausai*= Buena vida

*Sacha Runa Yachai*= Vida del hombre en la selva. Conocimiento ancestral.

Sacha= Selva, bosque, donde viven los animales, casa de los *supay*, donde abundan las plantas, los productos para hacer la casa.

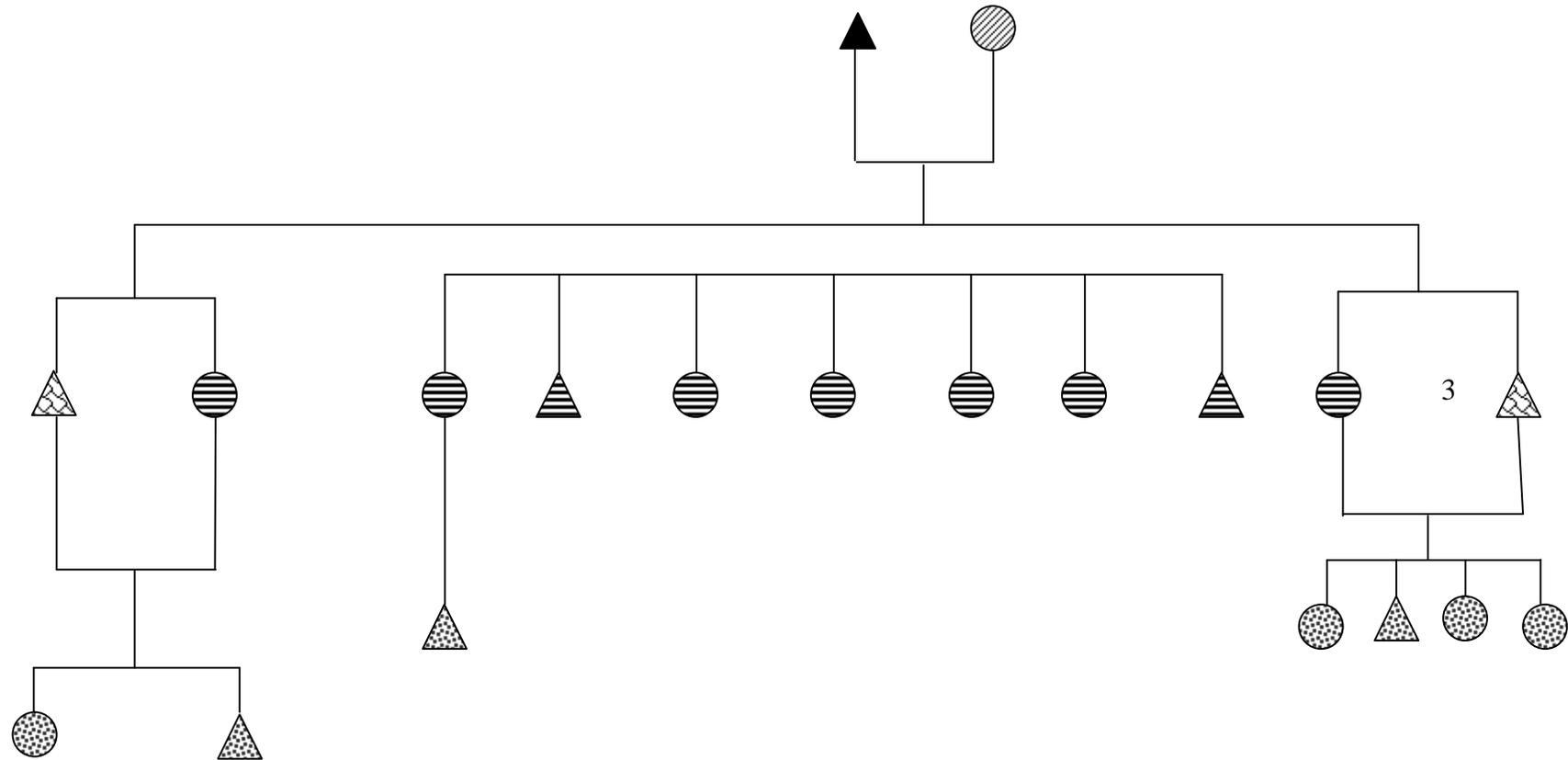
#### **Anexo 4 (Mito celeste)**

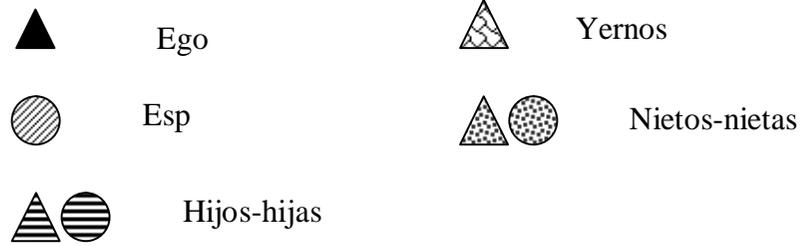
Arriba la luna hay el mito que se han subido de aquí. Del rayo dicen que una tarde bien tempestuosa ha ido un pescador a pescar, por que dicen que cuando hay tempestad y rayos salen los pescados y dicen que ha estado un hombre parado en la mitad de un río y le llegaba hasta la rodilla el agua pero para él era bastante hondo y el pensando que será y ha venido ese hombre y le ha dicho que haces y el respondió ando pescando, ese hombre ha sabido pescar unas boas grandotas y comía, decía este es mi *yayuque* es un tipo de pescado como tubo, nosotros decimos *yayu*,[...] yo soy el hombre rayo, cuando tu me escuches que a veces me enoja suena el cielo y cuando me enoja demasiado grito y sale el rayo y le ha contado eso. Eso me contaron que pasa en el *jawa pacha mundo*, arriba (E7).

#### **Anexo 5 (Los tigres y los *supay*)**

Dicen que los tigres son los perros de los *supay* ellos tienen agarrados con una cadena a los tigres bravos, por eso es cuando uno ve a un tigre bravo, y no ataca es por que el *Supay* no le deja (E4).

Anexo. 6 Ejemplo de *Ayllu* ampliado. Aguinda Tapuy. Estructura de residencia de Ego y la de sus hijas casadas.

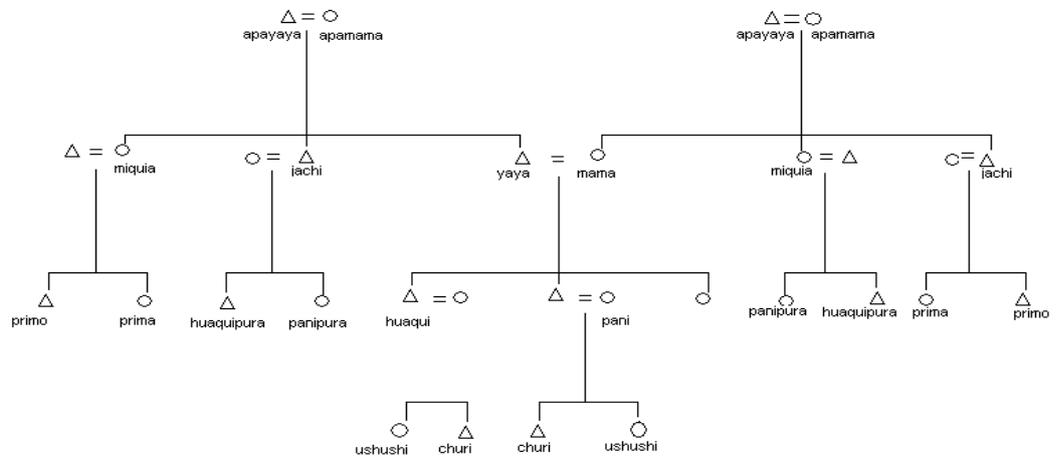




1. Primera unidad familiar
2. Segunda unidad familiar
3. Tercera unidad familiar

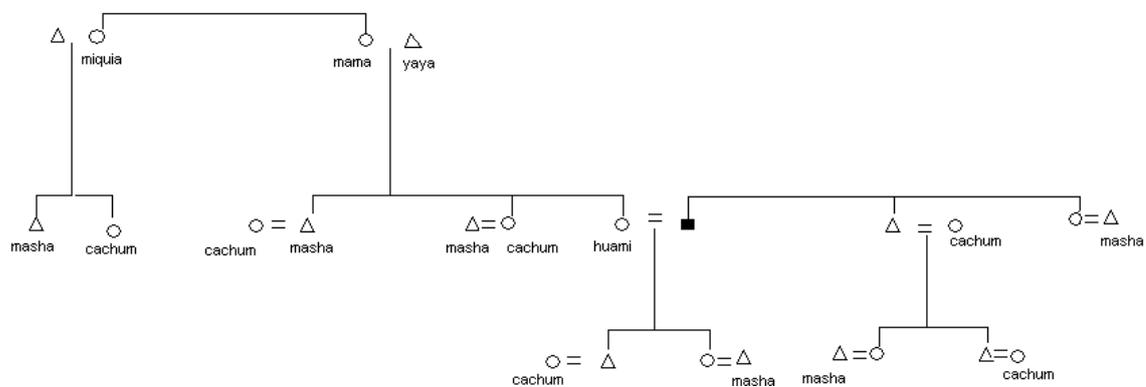
Anexo 7 Nomenclatura de parentesco.

○



Nombres que equivalen si ego es femenino fiafia-pani; Turi-huaqui  
 Los hijos de las hermanas de la madre y los hijos del hermano del padre son considerados hermanos, el sufijo pura puede ser también glosado como huaqui primo y contrastado con huaqui propio que se usa en el lenguaje hispanizado.

Anexo8. Terminología de parentesco por afinidad. Fuente Whitten 1987



## Bibliografía

Amin, Samir. S/f. *Imperialismo y Globalización*. Revista Globalización.

Assies, Willem. 2003. *Territorialidad, Indianidad y Desarrollo: las cuentas pendientes*. Ponencia preparada para la Tercera Semana de la Cooperación y de la Solidaridad Internacionales: América Latina, Tolosa.

Augé Marc. *¿Sobremodernidad. Del mundo de hoy al mundo de mañana?*. Disponible en:

<http://www.memoria.com.mx/129/auge.htm>. Pagina web visitada el 22-11-2008

Bello, Álvaro. 2004. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. CEPAL. Santiago de Chile. Informe ONU.

Beltran Bolívar. *¿El problema de la titulación de tierras en Pastaza*. En Fontaine Guillaume. 2006. *Petróleo y desarrollo sostenible en Ecuador*. Quito. FLACSO - Sede Ecuador.

Bordieu Pierre. 1991. *El sentido práctico*. Madrid. Taurus ediciones.

Berguer y Luckman. 2001. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores. Buenos Aires.

Chaumeil, Jean Pierre. 1998. *Ver, saber y poder. Chamanismo entre los Yagua de la Amazonía peruana*. IFEEA-CAAAP-CAEA-CONICET. Lima, Perú.

Chaumeil, Bonnie, Chaumeil, Jean Pierre. 2004. *¿El Tío y Sobrino. El Parentesco entre los seres vivos según los Yagua?*. En Surreales, Alexandre, Garcia del Hierro, Pedro. *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA. Lima Perú.

Cordero-Salas, Paula; Chavarría, Hugo; Echeverri, Rafael; Sepúlveda, Sergio. 2003. *Territorios Rurales, Competitividad y Desarrollo*. IICA.

Dematteis, Giuseppe y Governa, Francesca. 2005. *Territorio y territorialidad en el desarrollo local. La contribución del modelo SLOT*. Departamento Interateneo Territorio. Politécnico y Universidad de Turín.

Descola Philippe. 1988. *La Selva Culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Ediciones ABYA YALA-IFEA. Quito Ecuador.

Escobar, Arturo. S/f. *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?* Documento PDF. Disponible en:  
[www.tau.org.ar/upload/.../Globalizaci\\_n\\_y\\_desarrollo.pdf](http://www.tau.org.ar/upload/.../Globalizaci_n_y_desarrollo.pdf).

Pagina web visitada el 2- II- 2009.

Fontaine, Guillaume. 2003. *El precio del petróleo: conflictos socio-ambientales y gobernabilidad en la región Amazónica*. Quito: FLACSO - Sede Ecuador.

Frazer, James. 1944. *La rama dorada*. Fondo de cultura económica Mexico D. F.

Gamboa, Juan Carlos. S/f *Pueblos indígenas y ordenamiento territorial*. Documento PDF. Disponible en:  
<http://www.ucm.es/info/cecal/encuentr/areas/antropol/1a/gamboa>. Pagina web visitada el 12-06-2009.

Geertz, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. GEDISA. Barcelona. España.

Gualinga, Carlos. 2000. *El concepto de desarrollo en los pueblos indígenas del Pastaza*. Documento sin referencia bibliográfica.

Godelier, Maurice. 2000. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Siglo XXI Editores. España.

Guzmán, Maria Antonieta. 1997. *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo género y parentesco en una comunidad Kichwa Ecuatoriana*. Ediciones ABYA YALA-CEDIME. Quito, Ecuador.

Hagget, 1994. *Geografía. Síntesis moderna*. Editorial Omega.

Harner Michael. 1978. *Shuar, pueblo de las cascadas sagradas*. Ed. Mundo Shuar. Quito.

Hugh Jones 1977. *Skin and soul, the round and the straight: social time and social space in Pira Paraná society*. Vol 2. Paris Societé des Americanistes

Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supai. 2002. *Estudio de la diversidad, abundancia relativa, distribución y utilización de mamíferos y aves de cacería en la comunidad Kichwa de Nina Amarun. Pastaza*.

Instituto Kichwa de Biotecnología Sacha Supai. 2004. *Plan de Manejo del Territorio y los Recursos Naturales se la Comunidad Kichwa de Yana Yacu: Yacu Sumac Causana Allpa*. Proyecto de Conservación de La Biodiversidad en Pastaza Gef ó Msp Grant N.- Tf-051726-Ec.

Karsten, R. 1935. *The head hunters of Western Amazonas: The Life and Culture of the Jíbaro Indians of eastern Ecuador and Peru*. Helsinki: Scientarum Fennica (Commentationes Humanarum Litteratum

Lévi-Strauss. S/f. *Pensamiento ò primitivo ò y mente ò civilizada ò*. Artículo PDF. Disponible en

[http://www.google.com.ec/webhp?tab=mw#hl=es&biw=1024&bih=578&q=levi+strauss+pensamiento+primitivo+y+mente+civilizada&aq=f&aqi=&aql=&oq=&gs\\_rfai=&fp=5fe49b02c70e1d75](http://www.google.com.ec/webhp?tab=mw#hl=es&biw=1024&bih=578&q=levi+strauss+pensamiento+primitivo+y+mente+civilizada&aq=f&aqi=&aql=&oq=&gs_rfai=&fp=5fe49b02c70e1d75) pagina web visitada el 24-12-2009.

Little Paul E. 2001. *Amazonia. Territorial Struggles and perennial frontiers*. Baltimore. The John Hopkins University Press.

López, Víctor, Melo, Mario, Sotomayor. Juana ed. 2004 *Territorios indígenas y petróleo en la Amazonía*. Centro de Derechos Económicos y Sociales. Quito.

Malinowski, B. 1945., *Magia, ciencia y religión*. Ed. Planeta Agostini.

Martínez, Luciano. 2004. *El campesino andino y la globalización a fines de siglo (una mirada sobre el caso ecuatoriano)*. Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe 77.

Meggers Betty. 1976. *Amazonía un paraíso ilusorio*. Siglo XXI editores. México

Napolitano Emanuela. 1988. *Shuar y Anent. El canto sagrado en la historia de un pueblo*. ABYA-YALA. Quito.

Oberem, Udo. 1980. *Los Quijos: historia de la transculturación de un grupo indígena en el oriente ecuatoriano*. Instituto Otavaleño de Antropología. Otavalo002E

Pacheco de Oliveira, Joao. 2004. *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboracao cultural no Nordeste indígena*. Contra Capa Livraria/ IACED. Rio de Janeiro.

Pacheco de Oliveira, Joao. 2009. *¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil*. Revista Desacatos, num 33.

Reeve Mary Elizabeth. 2002. *Los kichwas del Curaray*. El proceso de formación de la identidad. ABYA YALA. Quito.

Rival Laura. "El crecimiento de las familias y de los árboles, la percepción del bosque de los *Waoraniö* En Surreales, Alexandre, Garcia del Hierro, Pedro. 2004. *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA. Lima Perú.

Regalsky, Pablo. 2003. Etnicidad y Clase. El Estado Boliviano y las Estrategias Andinas de Manejo de su Espacio. CEDIS - CESU - UMSS - CENDA - PLURAL Editores.

Ricoeur Paul. 2003. *La memoria, la historia y el olvido*. Editorial Trota. Madrid.

Salazar. Richard, Diagnostico etno-económico de la comunidad Nina marun.IQBSS.

Santos Granero, Fernando. 1996. Globalización y Cambio en la Amazonía Indígena. Editorial Abya Yala. Cayambe.

Santos Milton. 1990. *Por una geografía nueva*. Editorial: Espasa-calpe, S.a.

Silva Erica. 2003. *Mushuk Allpa. La experiencia de los indígenas de Pastaza en la conservación de la selva amazónica*. Impresión Gráficas Iberia. 2003. Quito.

Surreales, Alexandre, Garcia del Hierro, Pedro. 2004. *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA. Lima Perú.

Surreales, Alexandre. Horizontes de intimidad. "Persona, Percepción y Espacio en los Candoshiö. En Surreales, Alexandre Garcia del Hierro, Pedro. 2004. *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA. Lima Perú.

Toledo Victor. 2004. "Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina 1990-2004". En Dávalos, Pablo. *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. CLACSO.

Trujillo, Jorge Nelson. 2003. Informe socioeconómico de la Comunidad *Kichwa* de Yanayacu. Informe Técnico. Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supay. Quito.

Trujillo, Rodrigo. 2010. El Derecho de los Pueblos Indígenas a la Circunscripción Territorial Equipo Jurídico INREDH. Disponible en: [http://www.inredh.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=303:circunscripcion-territorial&catid=41:boletines&Itemid=57](http://www.inredh.org/index.php?option=com_content&view=article&id=303:circunscripcion-territorial&catid=41:boletines&Itemid=57). Pagina web visitada el 18-1-2010.

Vallejo, Ivette (2005). Informe del Monitoreo y Evaluación Social de la Implementación del Plan de Manejo de las comunidades Kichwas de Nina Amarun, Lorocachi y Yanayakuö. Proyecto de Conservación de la Biodiversidad en Pastaza GEF-MSP GRANT TF 051726, IQBSS.

Vallejo, Ivette. 2006. Derechos territoriales indígenas, movimientos etno políticos y estado: un estudio comparativo en la amazonía de Brasil y Ecuadorö. Tesis de Doctorado. Universidad de Brasilia.

Vallejo, Ivette. 2007. *Experiencias etnoambientales, etnozoneamiento y derechos territoriales en la Amazonía Centro*. II Congreso de Antropología y Arqueología. Balance de la última década. Aportes, temas y nuevos retos. Abya Yala. Quito.

Viveiros de Castro Eduardo. 2004. Perspectivismo y Multinaturalismo en la America Indígenaö. En Surreales, Alexandre, Garcia del Hierro, Pedro. *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA. Lima Perú.

Viteri Carlos. 2002. El concepto de pobreza entre los *kichwas* de Pastaza. S/r.

Whitten Norman. 1987. *Sacha Runa*. Etnicidad y Aadaptación de los *Kichwa* Hablantes de la Amazonía Ecuatoriana. ABYA YALA. Quito-Ecuador

Zusman Perla. 1999. Representaciones, imaginarios y conceptos en torno a la producción material de las fronteras. Reflexiones a partir del debate Hevilla-Escamilla. Biblio -3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales Universidad de Barcelona.

## **Entrevistas.**

Entrevista 1 Kisto Aguinda Kuraka al momento de la investigación. Nina Amarun. 05-06.04.

Entrevista 2 Kisto Aguinda. Nina Amarun. 07-06.04.

Entrevista 3 Kisto Aguinda. Nina Amarun. 09-06.04.

Entrevista 4 Kisto Aguinda. Nina Amarun. 10-06.04.

Entrevista 5 Tito Merino. Nina Amarun. Profesor de Nina Amarun. Alto dirigente de la ex OPIP. Uno de los organizadores de la marcha del 90. 15-06.04.

Entrevista 6 Tito Merino. Nina Amarun. 15-06.04.

Entrevista 7 Tito Merino. Nina Amarun. 16-06.04.

Entrevista 8 Tito Merino. Nina Amarun. 17-06.04.

Entrevista 9 René Inmunda. Nina Amarun. Persona experta en pesca 19-06.04.

Entrevista 10 René Inmunda. Nina Amarun. 24-06.04.

Entrevista 11 Cecilio Canelos. Nina Amarun. 19-06.04.

Entrevista 12 Mario Garcés. Lorocachi. Chamán, persona muy estudiada en el tema. 28-08.04.

Entrevista 13 Martín Aranda Nina Amarun. Una de las personas mayores de la comunidad. Actualmente vive en Puyo según datos. 29-06.04.

Entrevista 14 Jorge Cuji. Persona de 60 años, con mucha experiencia en conocimientos ancestrales. Lorocachi 15-08.04.

Entrevista 15. Abdón Vargas. Hijastro de don Jorge Cuji Lorocachi 17-08.04.

Entrevista 16 Graciela Tapuy. Esposa de Kisto Aguinda. Nina Amarun 29-06.04.

Entrevista 17 Jaime Flor. Experto cazador y conocedor de la selva y especialmente de los moretales. Lorocachi 25-08.04.

Entrevista 18 Anónimo. Lorocachi 15-08.04.

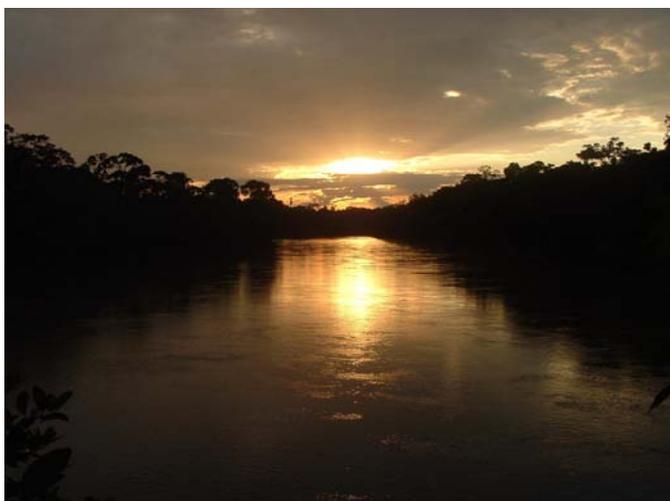
Entrevista 19. Leonardo Viteri. Puyo. 8-01-2010

## **Historias de Vida.**

Historia de vida 1. Kisto Aguinda. (HV1)

Historia de vida 2. Tito Merino (HV2)

**Galería de fotos.**



Atardecer en Nina Amarun. Foto IQBSS



Niños en Nina Amarun. Foto IQBSS



Foto 3 Trabajo de campo. Foto IQBSS



Casa de herramientas Nina Amarun. Foto IQBSS



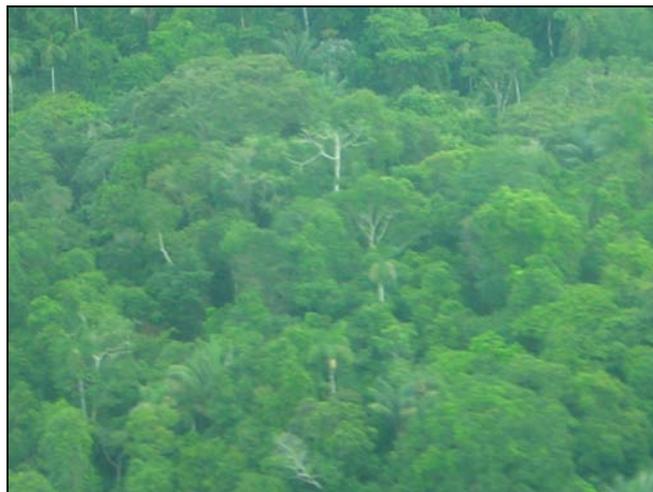
Inodoro seco en Nina Amarun Foto IQBSS



**Casa nueva en reparación. Nina Amarun. Foto IQBSS.**



**Foto Atun Curaray. Territorio Nina Amarun. Foto IQBSS**



**Foto aérea de la selva en Nina Amarun**



Foto: La *chicha* es la bebida mas importante que reafirma nuestra identidad. Foto IQBSS



Foto: Mujeres de la comunidad compartiendo comida. Foto IQBSS



Familia de la comunidad Lorocachi. Foto IQBSS.



Minga comunitaria espacio de mujeres. Foto IQBSS.



Rio Curaray. Foto IQBSS



**Foto: Vista Aérea del territorio de Nina Amarun. Foto IQBSS**



**Foto: Pista de aterrizaje. Zona de asentamientos familiares. Foto IQBSS**