

Interculturalidad e indigenización de la modernidad: una mirada desde el Ecuador amazónico¹

*Kawsaypurachik yuyay shinallatak indigenización yuyay kay
Ecuador antisuyumanta imashalla rikuykuna*

*Interculturality and indigenization of modernity:
a view a from Amazonian Ecuador*

Norman E. Whitten Jr.
nwhitten@illinois.edu
University of Illinois, Urbana-Champaign, (Illinois USA)

Cita recomendada:

Whitten, N.E., Jr. (2022). Interculturalidad e indigenización de la modernidad: una mirada desde el Ecuador amazónico. *Revista Sarance*, (49), 111-145. DOI: 10.51306/iosarance.049.06

Resumen

Después de introducir la historia y la topografía del “bosque de Canelos”, me enfoco en el tratamiento del tema central de este ensayo, la indigenización de la modernidad. Luego, ilustro la cosmología mítica para orientar al lector a considerar las perspectivas propias de los Canelos Quichua amazónicos sobre una topografía cultural. Evidenciamos las relaciones en el idioma, la cultura e, inclusive la topografía, entre las tierras bajas y las tierras altas mientras exploramos la cultura, la interculturalidad, y abordamos la etnógenesis en el pensamiento indígena y en el retrato histórico escrito. Apuntando la existencia de una estructura indígena de coyuntura, abordo la “distorsión epistémica” de varios sectores académicos y procuro combatirla a partir del estudio de Sahlins (2000) y Uzendoski (2005b). La indigenización de la modernidad tiene claramente referencias milenarias (Whitten, 2003) siendo lo milenario una metáfora inglesa que refiere al concepto quichua de pachacutij (Uzendoski, 2005b), entendido como: “el retorno del espacio-tiempo (cronotopo) de un pasado próspero a un futuro próspero” (Whitten, 2003). Así

¹ [Nota del editor]: Trabajo traducido por primera vez al castellano para este número. Publicado originalmente en Whitten, N. E., Jr. (2008). Interculturality and the Indigenization of Modernity: A View from Amazonian Ecuador. *Tipiti* (6) 1-2, 3-36. Se ha conservado el uso de mayúsculas y comillas del texto original en inglés así como los énfasis dados por el autor a ciertos términos o ideas.



mismo, el entrelazamiento de la modernidad y su indigenización, la génesis de modernidades alternativas y cultura emergente están presentes en una miríada de sistemas interculturales. Se espera que un número creciente de etnógrafos, junto con historiadores, lingüistas y portavoces del occidente que quieren apropiarse de modos de vida modernos a través de sistemas indígenas contrahegemónicos y de transformación profunda se aproximen a ellos.

Palabras claves: interculturalidad; indigenización; modernidad; Canelos; Ecuador amazónico.

Tukuysshuk

“Canelos sachamanta” kawsayta, allpatapash rimashka kipaka, kay killkaypika ashtawanmi rimani imashalla indigenización rikurimun ashtawan modernidad pachakunapi. Chaymantaka, runakunapa yachaykuna, ñawpa rimay yachaykunatapash rimani tukuy kayta killkakatikunka Kichwa Canelos ayllullaktapa kawsayta ashtawan riksichun. Shinallatak runa shimipi yachaykuna tiyaytapash alli rikunchik, paykunapa kawsaytapash, paykunapa allpakunatapash alli yachahunchik. Hana allpa kakpi, uray allpa kakpi, allikuta maskanchik riksinkapak, shinallatak maskanchik imashalla paykunapa kawsay kakta, kawsaypurachik kawsaytapash allikuta rikuy kallarinchik, tukuypi imashalla sapi yuyaykuna tiyakta, shinallatak tukuy paykunamanta killkashkakunatapah allikuta maskanchik. Runakunapa yachaykunata maskankapakmi “distorsión epistémica” nishkawan markarishpa maskay kallarini.

Kaymi kan, Sahlins (2000) shinallatak Uzendoski (2005b) killkakkunapa yachaykuna. Modernidad pachakunapi indigenización nishpa rimay kallarishkami wakin killkakkuna (Whitten, 2003), puntamantapacha inglés shimipi rimarishkami pachacutij shimimanta (Uzendoski 2005b), kaytaka kashnami nishka “kutin pachakuna tikrarimuy, kutin mushuk pachakuna shamuy, punta kawsayta sakishpa, shamuk pachaman yaykunkapak” nishpami riksirishkarka (Whitten, 2003). Shinallatak, kay modernidadwan, indigenización yuyaywanka, modernidad alternativa nishkami kan, kaypimi kallarishka shuk shuk kawsay tantanakuykuna. Chaymi kunanka tawka runakuna, etnografiata yachakushkakuna, kawsaymanta yachakushkakuna, rimaymanta yachakushkakuna, shinallatak occidentemanta tawka rimakkunami kay runa kawsaykunapa yachaykunata hapishpa paykunapashnalla tukuy ushan, runakunamanta rimanchik nishpalla ashtakatami ñukanchikpata hapishpa, shuk shuk kawsaykunaman tikrachiy ushanka.

Sinchilla shimikuna: kawsaykurachik; indigenización; modernidad; Canelos; Ecuadormanta Antisuyu .

Abstract

Following the introduction to the history and topography of the Canelos forest region, I turn to the central theme of this essay, the indigenization of modernity. Next, I provide examples of mythic cosmology to guide the reader to consider Amazonian Canelos Quichua's perspectives on cultural topography. We demonstrate the relationships between language, culture, and even topography –



between the “lowlands” and the “highlands” —as we explore the culture and interculturality and then discuss the subject of ethnogenesis in indigenous thought and in written historical portrayal. In the face of a trending indigenous structure, I discuss the “epistemic distortion” existing in various academic sectors and attempt to counter or deflect what I take to be such distortions by reference especially to Sahlins (2000) and Uzendoski (2005b). The indigenization of modernity clearly contains millennial references (Whitten 2003), in which “millennial” is an English metaphor that refers to the Quichua concept of pachacutij (Uzendoski 2005b:ix), understood as “the return of space-time (chronotope) from a prosperous past to that of a prosperous future” (Whitten 2003:x). Likewise, the intertwining of modernity and its indigenization, the birthing of alternative modernities and emerging culture are present in a myriad of intercultural systems to which, hopefully, more and more ethnographers will turn their attention to, working—again it is hoped— with historians, linguists, literary professionals, and above all spokespeople for Western modernity who endeavor to appropriate modern ways of life through counterhegemonic indigenous systems and deep transformation.

Keywords: interculturality; indigenization; modernity; Amazonian Ecuador.



Entre el Amazonas y los Andes

Este ensayo está ambientado en la interfaz entre el Amazonas y los Andes, una extensa y fascinante zona topográfica accidentada donde el piamonte andino desciende hacia el Alto Amazonas y de allí a la cuenca del Amazonas. El artículo está diseñado, en parte, para problematizar la distinción entre las “tierras bajas” y las “tierras altas” de América del Sur, y en gran parte para afrontar el tema de la cultura y la interculturalidad de un pueblo a menudo descartado como marginal, marginado como anómalo, por las preocupaciones centrales tanto de los andinistas como de los amazónicos. Después de comentar sobre el área en dimensiones históricas, geográficas y culturales, me vuelvo hacia al pueblo indígena Canelos Quichua de la Amazonía ecuatoriana para esbozar aspectos interrelacionados de su sistema perdurable que no había reunido ni condensado previamente de esta manera (Whitten y Whitten, 2008).

La interfaz amazónica-andina se extiende en varios anchos, alturas y espacios desde Colombia hasta Ecuador, Perú y Bolivia. Se le llama indistintamente Alto Amazonas, Montaña, Oriente, Yungas o *selva alta*. Centrándose en la región de Ecuador-Perú, Julian H. Steward (1948) señaló que las oleadas prehistóricas de migraciones amazónicas del este al oeste perdieron su fuerza al encontrarse con la barrera de los Andes². Este determinismo topográfico estático—¡simplemente no pudieron superar ese monte! —desmintió la variedad, creatividad, adaptabilidad y dinámico mosaico intercultural, lingüístico y político de los pueblos de esta compleja región, así como su interconectividad con los pueblos de las regiones de los Andes y la cuenca del Amazonas, como muchos arqueólogos, etnohistoriadores, etnógrafos y lingüistas han revelado y están revelando hasta el día de hoy. Prehistóricamente, dentro de lo que hoy es Ecuador, esta zona formaba parte de un vasto sistema de comercio a larga distancia que iba desde el Amazonas central a través de los Andes hasta la costa y de allí al norte de México y al sur de Perú, comenzando hace 4.500 años con co-tradiciones colindantes que surgieron hace 3.500 años³ y perduraron hasta la conquista española.

En el extremo noroeste del Valle del Marañón, justo al este de la región de altos bosques montañosos y ribereños de Los Llanganati andinos, se encuentra el territorio conocido específicamente desde al menos la década de 1750 como “el bosque de Canelos” (p. ej., La Condamine, 1757; Spruce, 1908, p. 164; Whitaker, 2004, p. 28). El área central sobre la cual escribo está a solo cuarenta millas al este de

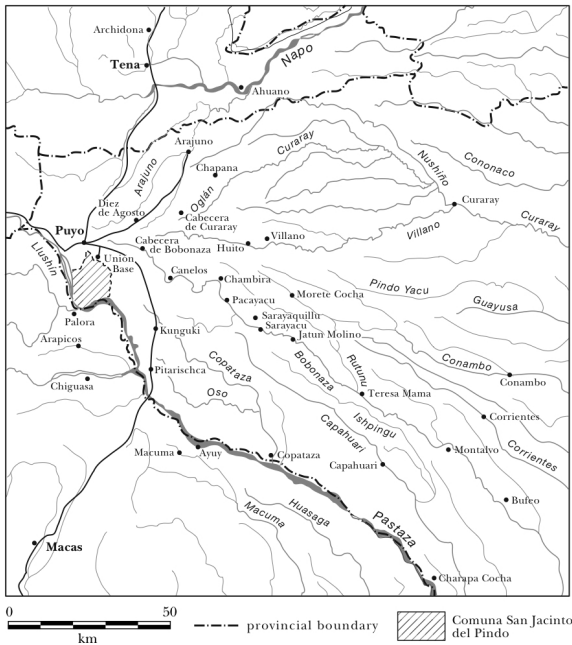
² La cita real de Steward en el Handbook es la siguiente “Los Chuncho pertenecen a los pueblos de la selva tropical. Parecen representar una serie de oleadas migratorias que gastaron su fuerza contra la barrera de los Andes, donde los representantes de muchas familias lingüísticas ampliamente distribuidas [...] se hundieron en un aislamiento comparativo” (Steward, 1948, p. 507).

³ Véase, entre otros: Marcos (1986); Lathrap et al. (1975); Porras Garcés (1987).



Baños, en la base del volcán activo Tungurahua cubierto de nieve. En un día bueno, sin derrumbes, se puede llegar a Puyo desde Baños en auto o bus en poco más de una hora. Durante el tiempo de lluvias, la carretera puede estar cerrada durante una o dos semanas o más debido a los fuertes deslizamientos de tierra.

Figura 1
Provincia de Pastaza e inmediaciones



Fuente: Whitten, N. E., Jr. (2008). *Interculturality and the Indigenization of Modernity: A View from Amazonian Ecuador*. Tipití (6) 1-2, p.4.

Claramente amazónica, dicha área es el único sector omitido del libro definitivo *The Smithsonian atlas of the Amazon* (Goulding et al., 2003, p. 195). Desde una perspectiva andina, un historiador que se especializa en Ecuador y sus movimientos indígenas se refiere repetidamente al área como “la cuenca del Amazonas oriental” (Becker, 2007, p. 110), lo que implica, para la mayoría de los geógrafos, que está ubicada en algún lugar cerca de Santarém, Brasil. Ya sea desde el punto de vista amazónico o andino (“tierras bajas” o “tierras altas”), esta área está claramente marginada en la literatura profesional, aunque tiene importancia en la historia amazónica y es fundamental para aspectos de la modernidad indígena andina. Por estas razones, esbozo ahora algunas dimensiones geo históricas de la región de Canelos, en Ecuador, antes de pasar a los aspectos clave de este artículo.

El reconocimiento histórico de esta región pone énfasis en el área norte, directamente al este de Quito, a través del páramo húmedo alto en el área del bosque nuboso subandino. En 1536, apenas dos años después de la conquista española de Quito en 1534, el capitán Gonzalo Díaz de Pineda identificó un lugar o región conocida como Canelos desde el punto terminal de su expedición de Quijos (específicamente cerca del río Cosanga y el pie del volcán Sumaco). El territorio de Quijos, que va desde el Valle de Quijos hasta el Alto Napo, donde comenzó el territorio de Omagua, constituyó un nodo de comercio crucial entre la gente de la Amazonía y Quito antes de los Incas (Carvajal, 1934 [ca. 1541]; Garcilaso, 2005 [1859]; Oberem, 1971; Uzendoski, 2004). Los Incas continuaron explotando los recursos de la región que salían de Quijos, aunque constituía una tierra fuera de su dominio. En Atunquijos (la actual Baeza), Díaz de Pineda conoció la Tierra de Canela y un lugar llamado Canelos que existía más al este (Carvajal, 1934[ca. 1541]; Cieza de León, 1918[1881]; Latorre, 1995). Se decía que la tierra estaba habitada por personas dispersas de este bosque tropical que hablaban diferentes idiomas y se agregaban bajo la rúbrica “Canelos”. Confrontado por nativos hostiles y bien organizados, Díaz de Pineda no viajó más al este hacia la montaña cubierta con dosel.

Un patrón de violencia colonial derivado de la conquista española se fraguó en 1540-1541 cuando Gonzalo Pizarro y un grupo relativamente pequeño se separaron de la gran expedición formada por españoles, indios, perros, caballos y cerdos que partió de Quito en busca de la Tierra de La Canela y la Tierra de El Dorado. La etnohistoria se vuelve turbia en su topografía cultural real y su geografía, aunque muy vívida en sus horrores históricos. Aunque autores desde Orton (2006[1891]) a Spruce (1908) a Von Hagen (1955[1945]) a Whitaker (2004) implican o afirman explícitamente que algún segmento de esta expedición llegó a sitios en el área de Canelos—presuntamente en la Bobonaza -Regiones del río Curaray-Ishpingu, donde crecía un árbol que producía una vaina floral (cáliz) con sabor a canela — yo no puedo encontrar evidencia de una visita a esta región en el siglo XVI por parte de los primeros conquistadores-administradores coloniales, ni tampoco pudo Marcelo Naranjo (1977), ni Anne Christine Taylor (1986, 1999). Taylor (1986, p. 266) argumenta que podemos extrapolar eventos conocidos en la Región del Napo para la región de Bobonaza, y estoy de acuerdo con ella.

El grupo de Pizarro y/o su grupo disidente parecían girar en espiral hacia el este al norte del río Napo (ver mapa conjetural en Carvajal, 1934 [ca. 1541], p. 48; también Renner, 1993), donde finalmente encontraron personas en el lugar en el que los árboles de Canela crecían (llamados aquí *ishpingu*, como en la zona de Canelos). Frustrado por la baja calidad y escasez de los árboles de canela, y por el hecho de que las personas a las que torturó no sabían nada de la leyenda al este



de El Dorado, Pizarro ejecutó a algunos de los nativos de dos maneras brutales: los quemó vivos en un marco de barbacoa, arrojando los trozos cocinados a los perros de la guerra, e impulsó a los perros a atacar a personas vivas para matarlas, desmembrarlas y comerlas crudas, práctica conocida como el “aperreo” (por ejemplo, Carvajal, 1934[ca. 1541], p.51; Garcilasso, 2005[1859]; Cieza de León, 1918[1881]; Von Hagen, 1955[1945]; Varner y Varner, 1983, 119-124; Hemming, 2008, p. 22). Él hizo todo esto en la Tierra de Canela en algún lugar al este de Quijos antes de llegar a la región donde los ríos Coca y Payamino desembocan en el río Napo. Allí se reencuentra con Francisco de Orellana, dividiendo nuevamente a las ahora diezmadas tropas de la expedición, iniciando el grupo de Orellana el conocido viaje del “descubrimiento del Amazonas” español (Carvajal 1934[ca. 1541]; Von Hagen 1955[1945]; Hemming 2008).

La documentación del área actual de Canelos, que es el foco de este artículo, proviene de los dominicanos, quienes reclamaron el área como su dominio, unos cuarenta años después de la expedición de Pizarro. Pero, de nuevo, la información confiable es escasa. En 1887, el abad dominico François Pierre viajó de Quito a Quijos, luego a Archidona y a Tena, luego atravesó el Napo hacia el sur tomando una ruta conocida a través de las cabeceras de los valles de los ríos Curaray y Villano para llegar a Canelos, a orillas del río Bobonaza. La descripción que hace de su propio viaje es muy precisa. Los lugares y las personas están representados de tal manera que reconocemos fácilmente su ruta y sus paradas ciento veinte años después. Se preocupa de anotar la ubicación de los zaparoanos y waorani, y dónde residían los primeros. Él señala que las personas que hablan zaparoano, jíbaro y quichua han sido durante mucho tiempo parte del sistema Canelos y escribe sobre aquellas personas que quedan fuera de ese sistema. También señala que se prestó mucha atención a las regiones del norte, Quijos-Omagua, donde, en 1578-1579, un sangriento levantamiento dirigido por los chamanes Quijos (llamados pendes) fue seguido por una violencia y un terror crecientes y generalizados que duraron años (Oberem, 1971). Pierre, quien tuvo acceso a los archivos dominicanos del siglo XVI, señala que cuatro curas y sus séquitos de Quito estaban explorando sistemas fluviales y encontrándose con mucha gente en la región que emergía de lo que ahora es Puyo (Pierre, 1983[1889], pp. 96-97; Naranjo, 1977, pp. 131-133).

Estos dominicos establecieron la primera (y efímera) misión de su orden en “Canelos”, en 1581, trasladándola desde cerca de Puyo a Indillama, después, a Chontoa y, luego, al sitio actual de Canelos o cerca de él, a orillas del río Bobonaza, donde el territorio irradiaba hacia el norte en dirección a Villano y hacia el este en dirección a Pacayacu y Sarayacu (Stirling, 1938, p. 24; Whitten, 1976, pp. 206-210). Cuatro sacerdotes- uno de los cuales era el “Venerable Padre Sebastián Rosero”, quien luego fue santificado— y sus séquitos vinieron de los Andes a la

Amazonía para reconocer la zona y “fundar” a Canelos como dominio dominicano, y como una pronta y efímera orden dominica. Sin embargo, la ruta que recorrieron es oscura. Es poco probable en ese momento que viajaran por Quijos-Archidona-Río Villano. Muy probablemente, el comercio indígena de Canelos a Baños, luego a Pelileo y a Ambato, y de Canelos a Riobamba a través de la región de Huamboyas, atrajo la atención de la Iglesia Dominicana en expansión. Pero en este punto solo sabemos que los dominicanos se mudaron a la tierra de los Canelos en un tiempo muy temprano, aunque pasaron relativamente poco tiempo allí (Reeve, 2008).

Reclamaban el dominio eclesiástico de una zona en la que se hablaba quichua y en la que los incas nunca habían penetrado. Es una zona donde los indígenas de la Montaña y la Alta Amazonía viajaban de este a oeste para intercambiar con los andinos (Corr, 2008). También es una zona con un claro sistema cultural regional (Reeve, 2008) donde se hablaba zaparoano y jivaroano y donde las personas de estos dos últimos sistemas étnico-culturales realizaban interminables incursiones entre sí. Durante el siguiente siglo y medio, los dominicanos andinos manifestaron una presencia esporádica en el área desde Puyo hasta Canelos, y sabemos relativamente poco sobre cualquier dinámica en el área de Canelos, excepto que la región era conocida por los pueblos andinos a través de un flujo de este a oeste de mercancías, particularmente *ishpingu*, y también fibra de escoba, algodón, tintes, pimienta, tabaco, calabazas, y plumas de aves⁴.

Mirando de oeste a este, de las tierras altas a las tierras bajas, de los Andes a la Amazonía, parece claro que durante el siguiente siglo y medio los pueblos andinos conocían y temían el “camino del este”, que se decía estaba habitado “por indios salvajes, bestias aterradoras y enfermedad mortal” (Whitaker, 2004, p. 226). Fue con la expedición La Condamine de Francia a Quito para probar la hipótesis de Sir Isaac Newton de que la tierra se abombaba en el Ecuador que la exploración científica y los viajes triunfaron sobre el dominio religioso en el suministro de información a una población variada. En 1742, el geógrafo ecuatoriano Pedro Vicente Maldonado, quien se había unido temprano a la expedición de La Condamine, decidió viajar por el Amazonas a través del Bobonaza-Pastaza-Marañón, un viaje que había contemplado realizar en esta misma ruta unos treinta años antes (Whitaker, 2004, 228). Le siguió siete años después Jean Godin, miembro de la expedición, que originalmente tenía la intención de regresar a Europa con su joven esposa ecuatoriana. Fue el viaje posterior de la esposa lo que dramatizó la región conocida como el “bosque de Canelos”.

⁴ Véase Whitten y Whitten (2008) y las referencias en ello para los detalles de la dinámica de Canelos Quichua. Para un trabajo serio sobre los záparos en el sistema regional, véase Reeve (1985, 1988a, 1988b, 1993-1994, 1994, 2008). El achuar jivaroano es expuesto etnográficamente y etnohistóricamente por Descola (1986, 1994) y Taylor (1986, 1999).



Un hito amazónico para la historia occidental ocurrió en 1769 debido a un valiente viaje de Isabel Gramesón de Godin, alias Isabel Godin des Odonais, para unirse a su esposo, Jean Godin, quien previamente había recorrido esta ruta por el Bobonaza hasta el Amazonas y hasta Guayana Francesa (Godin, 1827[1770]). Incapaz de volver por su esposa, Jean Godin esperó veinte años hasta que ella viniera a él. Su recorrido comenzó en Riobamba y se truncó en Canelos por el reciente abandono de la pequeña orden de esta zona en el sitio del río Bobonaza a causa de una epidemia de viruela.

Durante sus tribulaciones en la región del río Bobonaza, se perdieron ella y sus compañeros, de los que todos, menos dos, se murieron. Después de un mes de hambre en “Ishpingu Cocha” justo al este de lo que ahora es Montalvo (mapa en Whitaker, 2004, p. 252), deambuló sola por los bosques de la región durante quizás otro mes antes de que se revelara públicamente su rescate y transporte a Andoas (Whitaker, 2004). Fueron los “indios” de Canelos de habla quichua quienes la rescataron de la muerte cercana (afortunadamente, ella hablaba el idioma), tardaron dos semanas en construir una canoa de 40 pies y amablemente la llevaron a sus congéneres culturales de habla zaparoana en Andoas, y de allí a La Laguna, sitio principal de la Misión de Maynas cerca de la confluencia de los ríos Huallaga y Marañón. Finalmente, su historia llamó la atención de toda Europa como la saga de la primera mujer en descender el Amazonas y luego reunirse con su esposo en la Guayana Francesa.

Al menos desde mediados del siglo XVIII, las características de esta área se hicieron cada vez más conocidas por científicos como el geólogo francés Charles-Marie de La Condamine (1757) y, más tarde, por el botánico inglés Richard Spruce (1908) como “el bosque de Canelos”. Esto se refería al ishpingu, la falsa canela que atrajo a los primeros conquistadores y más tarde a los exploradores y comerciantes a la región⁵. Spruce (1908, pp. 102-170), después de terminar su viaje en 1857 desde Tarapoto y el río Huallaga hasta el Bobonaza y de allí a Baños y en la Sierra ecuatoriana, describió otras particularidades del bosque, señalando específicamente la abundancia de criptogramas (líquenes, musgos, hepáticas, helechos epífitos), que no se encuentran juntos con tanta exuberancia y profusión en otras regiones de la Amazonía (ver también Renner, 1993, p.6).

La región del Ecuador amazónico drenada por los ríos Pastaza, Ishpingu, Bobonaza, Conambo, Villano y Curaray constituye una coyuntura geofísico-

⁵ Ocotea quixos, “American Cinnamon” (http://zipcodezoo.com/Plants/O/Ocotea_quixos/default.asp, consultado el 15 de julio de 2008). Una fotografía tomada en 1929, probablemente en Pacayacu, muestra a cinco indígenas cargados con enormes fardos de “flor de canelo” presumiblemente partiendo para un viaje río arriba hacia la Cabecera de Bobonaza, de ahí a Puyo y a Baños y Ambato. Ver: Marín (1930, fotografía frente a la página 223).



histórica en la que —con excepción, hasta hace poco, de los Waoranis occidentales (Cabodevilla, 1994; Rival, 2002)— interactúan pueblos indígenas que hablan distintos idiomas (jibaroano, quichua, zaparoano) y constituyendo una cultura regional relativamente coherente que experimentó intrusivas influencias violentas. La violencia de la intrusión esporádica se complementó con un flujo de comercio fluvial y terrestre y un intercambio entre los pueblos de las tierras bajas y las tierras altas en un sistema esbozado por académicos como Udo Oberem (1971), Mary-Elizabeth Reeve (1993-1994, 1994, 2008) y Michael Uzendoski (2004, 2005a, 2005b) para el área de Quijos al noroeste, pero permanece turbio en la región de Canelos (ver Naranjo, 1977). En este artículo trato de ofrecer algunas dimensiones del sistema regional contemporáneo para estimular la discusión y la investigación. Con esta extensa orientación a la región, pasamos ahora a nuestro enfoque central.

La indigenización de la modernidad e interculturalidad

Quiero llamar la atención sobre la aparición, a finales del siglo XX y principios del XXI, del conjunto de la coyuntura indígena-global dentro de la interfaz andino-amazónica. Marshall Sahlins ofrece una perspectiva sobre la estructura de la coyuntura que debería ser útil tanto para los andinistas como para los especialistas en “tierras bajas de Sudamérica” en su libro *Culture in Practice* [La cultura en la práctica]:

varias indigenizaciones de la modernidad emprendidas por personas que escaparon de la sentencia de muerte impuesta por el capitalismo mundial ahora ofrecen una variedad completamente nueva de variaciones culturales para una antropología comparativamente renovada. (2000, p. 271)

Mi enfoque se centra en la interculturalidad y las “indigenizaciones de la modernidad”, que contribuyen a las “modernidades alternativas”, manifestadas por los pueblos Canelos Quichua, Napo Runa, Andoa, Zápara, Achuar y Shiwiar de la provincia de Pastaza, en la Amazonía ecuatoriana. Al acercarme al pueblo indígena contemporáneo Canelos Quichua, busco combinar la información compartida de los pueblos que hablan idiomas de tres familias distintas en tres clases distintas del stock andino de la familia de idiomas andino-ecuatoriales (Greenberg, 1960): quechua, jíbaro y zápara— para comprender algunas de las dinámicas de la modernidad alternativa a medida que emerge de vez en cuando en un sistema cultural regional dinámico.

TOPOGRAFÍA CULTURAL

Antes de llegar a la interculturalidad, echemos un vistazo a la cultura mediante referencia a la mitología significativa, la representación festiva significativa, el drama



ritual que cambia la nación y la acción política indígena (Whitten y Whitten, 2008). La topografía es un buen lugar para comenzar, especialmente si vamos a problematizar la bifurcación “tierras bajas/tierras altas”. En toda la Amazonia, cuando los indígenas señalan su punto de vista de sus espacios cercanos y lejanos, colocan el oeste arriba, el este abajo, y el norte y el sur a la derecha y a la izquierda (Sullivan, 1988; Whitehead, 2003). Como cosmógrafo, esta orientación se enfoca en la dinámica del sol saliendo del agua primordial en el extremo este de la tierra para comenzar su viaje por tierra, bosques, ríos y montañas, inclinándose primero ligeramente hacia el norte al mediodía para cruzar el vértice vertical en el centro—formando el *axis mundo* cósmico—y luego de regreso hacia el oeste donde se sumerge en el borde occidental y viaja ligeramente hacia el sur y luego hacia el este por la noche (Sullivan, 1988). El final del día señala un enfriamiento peligroso y el surgimiento de fuerzas nocturnas de caos y depredación controladas por la luna. La luna misma, como veremos, representa la fertilidad y la fecundidad, de las personas y de las plantas.

La cosmología, la cosmogonía y la cosmografía moderna de los indígenas Canelos Quichua que viven en la región del Alto Amazonas-Piamonte en el centro-este del Ecuador encajan perfectamente en este patrón. Los narradores indígenas rápidamente señalan que en los tiempos-lugares de inicio, tiempos de grandes transformaciones en lugares específicos, el sol no hizo su aparición hasta mucho después del incesto de la luna con su hermana, el pájaro Potoo común.

Un mito de origen amazónico⁶

En el mítico tiempo-espacio, la luna “madura” o llena (*pucushca* Quilla) descendería de una escalera del cielo para visitar a esta ave nocturna, Jilucu. Quería ver a su amado por lo que, una noche, cocinó una semilla de *widuj*, el árbol *Genipa americana*, y luego pintó al Hombre Luna con su jugo para embellecerlo y poder “ver” (*ricuna*) exactamente quién era esta hermosa persona. En los cielos tempranos, cercanos y antes del amanecer que él iluminó, apareció el Hombre Luna, hermoso sin duda, pero reconocible como su *turi*, su hermano. Cómo lloró cuando se dio cuenta de que había cometido incesto. Sus hermanas, *Genipa americana* (Mujer Negra) y *Bixa orellana* (Mujer Roja) lloraron con ella; cayó la lluvia mientras las estrellas se unían a su llanto. Y luego vino la terrible fusión de lluvia torrencial, terremoto e inundación. Los ríos crecieron, los volcanes hicieron erupción y la tierra tembló y se estremeció. La gente de la tierra emergente en los tiempos y lugares primitivos fue arrastrada hacia el este, hacia el gran río mar, y también quizás hacia el gran océano, viajando en canoas de balsa construidas apresuradamente en las que habían colocado montones de mandioca y otros bienes.

⁶ Una versión achuar de esto, que tiene diferentes giros, vueltas y significados implícitos, es dada por el nativo Alejandro Taish Mayaprua (2004); ver también Philippe Descola 1986, 1994). Para las versiones del bajo Napo Runa, véase José Miguel Goldaráz (2004, 2005). Más información en Whitten y Whitten (2008).



Con caos y violencia a su alrededor, Indi, el sol, salió de su cueva en la base de los Andes y se precipitó hacia el cielo, yendo directamente hacia arriba; cuando salió del diluvio, miles de burbujas explotaron a su alrededor y cayeron a la tierra. A medida que caían, las burbujas de colores se congelaron en semillas y las burbujas blancas se cristalizaron en sal. A medida que la inundación amainaba y la tierra se calmaba a sus actuales estruendos y temblores periódicos, Indi creó el orden al establecer la regularidad este-oeste que conocemos hoy. Los seres humanos emergentes, Runa, recorrieron el bosque natal, yendo de este a oeste hacia las estribaciones de los Andes, ahora ricas en ceniza volcánica y maduras para jardines tropicales, siempre siguiendo el camino de los senderos del sol ahora consistentes. Este viaje de este a oeste inicia una dimensión importante de *callari rucuguna*, lugares de inicio de tiempos. Los Runa reconocieron sitios de habitación antiguos por los árboles de chontaduro (*Bactris gasipaes*) e *Ilex guayusa* plantados por sus antepasados chamánicos prehumanos. En sus viajes también resucitaron a hermanos “perdidos” a través de experimentos con la comestibilidad de los hongos poliporo, llegando a sus destinos originales con poblaciones en expansión y un profundo conocimiento de la Amazonía.

Volvamos a Indi. En el mundo de hoy, el mundo de los seres humanos completos y los espíritus transformados en lo que llamamos cultura y naturaleza, la mandioca es el cultivo básico que sustenta la vida. La mandioca debe tener una fuerte iluminación solar para propagarse, crecer, madurar y producir grandes raíces comestibles. Y fue el colibrí (Quindi), quien, como hermano menor de Quilla, la luna, fue transformado en Indi, el sol, por Nungüi, el espíritu femenino del subsuelo de la tierra de huerta productora de mandioca. Esto ocurrió después de episodios de violencia, deseo y celos, despecho y envidia que resultaron en la transformación de la mujer espíritu de los comienzos de los tiempos, Nungüi, en el espíritu maestro contemporáneo de la tierra del jardín y de la arcilla de la cerámica. Independientemente de la forma en la que estas historias sean contadas por personas de habla jíbara, zápara o quichua amazónica, la direccionalidad este-oeste desde los tiempos-lugares del inicio impone un orden en un sistema donde, durante el día, el Indi masculino proporciona la iluminación energética para que crezca la yuca, mientras que, en la noche, supervisada por la luna masculina, el subsuelo femenino Nungüi nutre los tallos de mandioca, que son sus hijas, para promover el crecimiento. La siembra de esquejes de tallo de yuca, *lumu jichana*, la realizan las mujeres cuando hay luna llena para que cada nuevo jardín de yuca disfrute de una ontogenia de *quillu pachama*, la antigua iluminación amarilla fecunda sin los peligrosos poderes ardientes asociados con el sol. La filogenia mitopoética cultural-ecológica del mítico-tiempo-espacio (*unai*) a los tiempos-espacios iniciales (*callari rucuguna*) a través de los tiempos de destrucción a los tiempos de los abuelos a los tiempos del ahora están representados en sus respectivos dominios en la ontogenia de la huerta de la yuca.



La reorientación topográfica

Se produjo una reorientación en la topografía política indígena en el norte de América del Sur con la llegada de los incas y luego con los españoles. La orientación cosmológica incaica era este-oeste, enfocada en el sol naciente y poniente (Rowe, 1946, p.300). Pero, en su conquista de los Andes, la orientación político-económica subvirtió esta direccionalidad primordial este-oeste en el Imperio del Tahuantinsuyu e impuso una orientación sur-norte que en muchos sentidos atenuó los sistemas amazónicos de los centros de la emergente economía política andina (Richardson, 1994). Los españoles, intrigados como estaban por las posibilidades de explotar el oro en la Tierra de El Dorado y los provechosos productos de la canela americana, el tabaco, el pimienta, la fibra de rastrillo, las calabazas, los recipientes de mate, el algodón y los tintes en la Tierra de La Canela hacia el este, mantuvo sin embargo la direccionalidad primaria norte-sur tan contradictoria con la cosmovisión amazónica. Además, la activa resistencia indígena a la conquista y la explotación colonial, que comenzó en el territorio Quijos y en el territorio jibaro ya en 1579 (Santos-Granero, 1992, p. 215), levantó barreras a la integración político-económica entre las tierras altas y las tierras bajas y exacerbó la fractura entre los Andes y Amazonía. Las relaciones sociales reales, sin embargo, entre los pueblos amazónicos y andinos quizás se intensificaron durante la reorientación hegemónica del espacio-tiempo incaica y más tarde española.

Los Canelos Quichua

El pueblo Canelos Quichua del centro-este de Ecuador es un pueblo amazónico que vive en la periferia del Amazonas occidental, en una nación andina. Los Canelos Quichua son de la selva tropical con dosel del Alto Amazonas, y son uno de los muchos pueblos indígenas de Ecuador cuyas orientaciones culturales resuenan entre sí, aunque pueden ser diferentes en detalles. De vez en cuando, los pueblos indígenas tanto de las “tierras bajas” como de las “tierras altas”, junto con otros de diversas clases socioeconómicas, se han movido como una fuerza política quiliástica amazónica-andina unida por sistemas culturales que se entrecruzan para cambiar la faz de la nación. Muchos Canelos Quichuas se casaban con Achuar y Jíbaros Shiwiar, y en menor grado con Jíbaros Shuar. Es probable que aproximadamente el veinte por ciento sean bilingües en Achuar. Su nombre deriva del asentamiento ampliamente disperso de Canelos, dentro y fuera del cual los frailes dominicos se movían de vez en cuando para agrupar temporalmente a segmentos de la gente y lanzar sus *visitas misioneras* aquí y allá en un extenso y vasto territorio escarpado y montañoso de selva tropical que España reclamó sobre la dominación portuguesa pendiente.

Culturalmente, el territorio de Canelos Quichua incluye especialmente regiones del sistema del río Bobonaza, además de Puyo y Canelos (hacia el este),



Pacayacu, Sarayacu, Teresa Mama, Montalvo, hasta el Nuevo Andoas en Perú, donde se encuentran otras ramificaciones de la cultura. Los Canelos Quichuas del norte han vivido durante mucho tiempo en los bordes del territorio Waorani en sectores de las regiones de los ríos Villano y Curaray (Reeve, 1993-1994, 1994, 2008; Cabodevilla, 1994). Dentro de su territorio, el pueblo Canelos Quichua parece “emerger” de una confluencia de pueblos Zápara (especialmente Zápara, Andoa y Shimigae) y Jíbaro (especialmente Achuar) en la región del río Bobonaza. Al norte de la Bobonaza y al sur, las hostilidades entre los pueblos zápara y jíbaro escalaron en hostilidades mutuas, pero fueron amortiguadas por una cultura emergente y en expansión cuyos portadores hablaban un dialecto del idioma quechua identificado como “Canelos Quichua”.

Etnogénesis— el surgimiento de un pueblo en tiempos y lugares específicos, dentro de la historicidad indígena y en la historia occidental— llegó a definir claramente al pueblo Canelos Quichua en los siglos XVI, XVII y XVIII como una identidad cultural sostenida, forjada por una sinergia de záparos y jíbaros mutuamente hostiles. El pueblo jíbaro se comunicaba a través del idioma quichua. Y nuevamente surgen en la memoria indígena en varios idiomas como una fuerza cultural de la Amazonía en un momento en que la República Liberal del Ecuador aparece en el escenario capitalista mundial en la década de 1890. Este período se recuerda apropiadamente como *alfaro rucuguna*, uno de los muchos “Tiempos de Destrucción”. El nombre “alfaro” proviene del gran caudillo liberal Eloy Alfaro Delgado, a veces conocido como “el indio alfaro”.

Quechua amazónico e incaico

En cuanto a la lengua, la aclaración de Bruce Mannheim (1991) sobre las dos divisiones del quechua ayuda a despejar el camino para dejar de lado los estereotipos erróneos más comunes. La primera dificultad para entender la etnogénesis es el mero hecho de que el quichua está emparentado con el quechua, más conocido como la lengua del Inca imperial. Todos los dialectos del quechua, incluidos los conocidos como quichua (kichwa), se asocian con frecuencia, aunque erróneamente, exclusivamente con las regiones altoandinas de Ecuador, Perú y Bolivia. Mannheim deja muy claro que el quichua de Canelos pertenece a una rama septentrional del “quechua periférico” y que el quechua incaico pertenece a una rama meridional del “quechua periférico”. Ambos divergen radicalmente del “quechua central”. El quichua canelo y el quechua incaico están emparentados, pero uno de ellos probablemente no derivó del otro. El quichua periférico de los incas fue una lengua de conquista en el Ecuador andino en el siglo XV, pero su entrada en lo que se ha convertido en el territorio del quichua de los Canelos y su eventual dominio sobre las lenguas jivaroanas y zaparoanas en partes de las regiones



amazónicas de Ecuador sigue siendo un problema intrigante. Es posible que haya sido introducido desde la región sureste (amazónica) de San Martín, Perú, como sugerí en *Sacha Runa* en la década de 1970, una posición que Mannheim apoya. Este flujo de sureste a noroeste sería a través de la región del Valle del Marañón. Aunque está claramente relacionado con los dialectos quichuas andinos ecuatorianos, hay rasgos conservadores de los dialectos quichuas amazónicos que quizás se relacionan con el Perú amazónico, más estrechamente que con los Andes ecuatorianos⁷.

Rasgos definitorios del pueblo indígena Canelos Quichua

Los Canelos Quichua manifiestan en todo su territorio características que, en su configuración específica, no son sino parcialmente compartidas con sus vecinos. Caracterizo brevemente a estos últimos para mostrar por qué no los agrupé simplemente como “quichua de la selva”, como se ha puesto de moda en algunos sectores. Los siguientes temas y complejos culturales agregados son importantes para la discusión de la cultura quichua de Canelos.

- *Interculturalidad extraordinaria y no solo “multiculturalidad”*. La autenticidad histórica de las relaciones con los pueblos záparos (Zápara y Andoa-Shimigae) y con los pueblos jíbaro (especialmente Achuar y Shiwiar) es determinante. En los años 2000, estas historicidades han sido cruciales para definir la etnogénesis de los pueblos Andoa, Zápara, Shiwiar y Achuar en una re-territorialización de las etnias, como separadas - aunque interculturales. Gow (1993) explora la dinámica de tales sistemas para sectores del Amazonas occidental en Perú y Ecuador.

Los hombres y mujeres Canelos Quichua buscan equilibrar el conocimiento experiencial (*ricsina*) con el conocimiento cultural (*yachana*) y la experiencia visionaria (*muscuna*) con el aprendizaje (*yuyana*, *yuyarina*). Central para el paradigma transformador que involucra estos conceptos críticos es el *yachaj*, el “que sabe”, el “poseedor del conocimiento”. Este concepto a menudo significa “chamán” cuando se aplica a los hombres, pero también puede usarse para referirse a las maestras alfareras⁸, que también se conocen como *muscujuj warmi*, o *sinchi muscujuj warmi*,

⁷ Para asegurarme de que presentaba esto de forma justa, envié esta sección a Bruce Mannheim, quien, el 22 de julio de 2008, respondió: “Añadiría que uno de los problemas de las clasificaciones existentes de la familia quechua es que las fronteras nacionales modernas se utilizaron de forma anacrónica como nodos en las clasificaciones, al menos tácitamente, creando subgrupos quiméricos como el “quichua ecuatoriano”, el “quechua boliviano” y los dos subgrupos peruanos. Esto tiene mucho más que ver con los arreglos institucionales en torno a la erudición que con las historias de las lenguas mismas; así que, incluso desde el punto de vista descriptivo, los lingüistas han tendido a pensar en (y describir) las variedades quichuas de las tierras bajas como quichuas de las tierras altas desplazadas -de ahí el desacuerdo que usted y yo tuvimos con Rodolfo Cerrón en el taller de Urbana hace dos años. Los problemas son similares en la vertiente oriental de los Andes alrededor de la frontera con Bolivia”.

⁸ [Nota del traductor]: Si bien en el artículo original, el título “master potter” no lleva género y por ende puede referirse tanto a hombres como a mujeres, en este caso cultural, son las mujeres quienes generalmente llevan adelante el trabajo de alfarería, incorporando tanto lo pragmático como lo cultural y espiritual.



mujer visionaria y fuerte. Este paradigma pertenece a dos reinos de existencia, uno llamado *ñucanchi yachai* (nuestro conocimiento cultural), y el segundo *shuj shimita yachai* (otro conocimiento cultural).

Como nos demuestran una y otra vez los chamanes y los maestros alfareros, no se puede entender la percepción del propio pueblo sin comprender algo de las formas de vida y los procesos de pensamiento de otros pueblos. Esto se traduce perfectamente en el español moderno de la *interculturalidad*, una de las señas de identidad del movimiento indígena ecuatoriano contemporáneo y un concepto que ahora está inscrito en la nueva constitución ecuatoriana de 2008. Un paradigma particular de conocimiento, poder, visión y reflexividad no se traslada fácilmente a otros sistemas amazónicos o andinos, pero recuerda a muchos de ellos cuando se generaliza en la “interculturalidad”.

Volvamos ahora a la lista de características complejas particulares que han caracterizado durante mucho tiempo a la cultura Canelos Quichua.

- *Un sistema de parentesco con fuerte énfasis en la intergeneracionalidad y la afinidad, en el que las personas reelaboran continuamente sus vínculos afectivos para “consanguinizarlos”, por así decirlo.* En este sistema, un matrimonio, ya sea por acuerdo o por escapada, es asimilado finalmente como una réplica de la afinidad que resulta de la descendencia de las generaciones de los abuelos. Y en estas generaciones la historicidad de la interculturalidad es nuevamente confrontada, absorbida y elaborada.

- *Un sistema de transmisión cultural de conocimientos e imágenes de forma paralela a través de los hombres y de las mujeres.* Los hombres transmiten imágenes y conocimientos culturales a otros hombres, a través de la gnosis chamánica, mientras que las mujeres transmiten imágenes y conocimientos a otras mujeres a través del diseño, la decoración y la imaginería de la cerámica amazónica, probablemente de origen tupí. No se puede exagerar la importancia de las técnicas cerámicas y de la imaginería en la transmisión cultural en la cultura Canelos Quichua, algo que no se comparte con los pueblos vivos de la Amazonia ecuatoriana o de los Andes ecuatorianos⁷.

- *Un sistema festivo que tiene elementos de actuación de las sociedades amazónicas y de las sociedades andinas, pero que sin embargo surge repetidamente en las fuentes históricas y persevera en el presente, como único en su configuración.* De vital importancia aquí es que esta fiesta de parentesco, que narra en una representación el origen del pueblo antes y después de la destrucción, y a la vez que conduce a la destrucción, también conecta al pueblo vivo con la dominación histórica y contemporánea del mundo exterior y representa una resistencia a esa dominación que, en su misma representación, amenaza con desencadenar las terribles transformaciones que condujeron y conducen al fin del mundo. Este festival personifica la acción dramática de lo que Lawrence Sullivan (1988) llama el *Primordium* (el comienzo



de todo) y el *Eschaton* (el final de todo). Aquí, como es característico de otros sistemas de culturas amazónicas, la representación ritual para expresar el final de todo -el *Eschaton*- precede a los orígenes míticos del mundo y de la gente -el *Primordium*.

Con esta aclaración vuelvo a los temas de la etnogénesis y la indigenización de la modernidad.

Etnogénesis y la indigenización de la modernidad

En la primavera de 1992, los Canelos Quichua, Achuar y Shiwiar marcharon colectivamente hacia Quito en un conmovedor drama social conocido como “La Marcha por la Tierra y la Vida”. Siguiendo inicialmente el camino este-oeste del sol, 3.000 caminantes ataviados con tocados de plumas y pieles de animales, las mujeres con cuencos de cerámica para beber y los hombres tocando tambores de caja, soplando cornetas de cerámica, tocando flautas verticales y transversales y, en un par de casos, llevando y tocando gongs de hendidura, comenzaron a subir por las laderas andinas. La primera noche el grupo pernoctó en Río Verde, en una auténtica montaña, donde grupos de chamanes tomaron colectivamente *Banisteriopsis caapi* y se comunicaron sobre los antiguos vínculos con los antepasados y los espíritus. A continuación, se produjo una reunión de pueblos amazónicos y andinos en la localidad andina de Salasaca, donde se informó de la comunicación intercultural entre diversos seres humanos y diversos espíritus nunca antes experimentada por los pueblos vivos. A medida que la procesión aumentaba en número y se dirigía hacia el norte, hacia Quito, fue descrita como *jistashina*, “como un festival”; y *amarunshina*, “como una anaconda”. La llegada a Quito, un campamento en el Parque El Ejido y un sinnúmero de actividades que iban desde curaciones chamánicas por parte de los hombres y demostraciones de alfarería por parte de las mujeres, hasta dramáticos actos de desobediencia civil, forjaron un sistema en el corazón del poder de la experiencia quiteña que resultó en la concesión de más de un millón de hectáreas en la Amazonía para ser repartidas entre las etnias indígenas -algunas aún emergentes e incipientes- de la provincia de Pastaza.

La historia completa de la caminata milenaria a Quito es larga y complicada (Whitten et al., 1997; Whitten y Whitten, 2008). Pero lo que quiero decir es que los indígenas crearon su nicho en la nación moderna como alternativa al capitalismo occidental. Una *indigenización de la modernidad amazónica* se demostró en el corazón y el cerebro del sistema de poder de Ecuador -el Quito andino- desde donde se ramificó a nivel nacional y mundial.

Esta indigenización de la modernidad amazónica se imprimió rápidamente en la cara de la república andina, al igual que la *Genipa americana* de Jilucu se

imprimió en la cara de la luna. Aprovechando el triunfo de 1990, cuando se produjo un levantamiento indígena en todo el país, en 1992 un sinfín de pueblos no indígenas del Ecuador y un segmento amazónico de indígenas, pudieron verse con bastante claridad. La interculturalidad fue y sigue siendo subrayada a través de los Andes y de la Amazonía ecuatoriana en declaraciones públicas desde 1992. Esta oleada de interculturalidad ideológica cobró un enorme impulso durante la guerra no declarada con Perú en 1995, cuando miembros destacados de las fuerzas armadas ecuatorianas reconocieron el papel clave desempeñado por personas de las culturas shuar y afroesmeraldeña de las regiones del oriente y occidente ecuatoriano. Sin embargo, no se mencionó el papel de la unidad indígena del servicio especial IWIAS, estacionada en Shell, compuesta principalmente por soldados Canelos Quichua, además de soldados Shuar (el nombre Iwias proviene de un monstruo caníbal jíbaro.)

Auto-esencialización

Los manifestantes y acampados de Canelos Quichua, Achuar y Shiwiar se esencializaron claramente. Un ejemplo de esto fue la narración de mitohistorias colectivas interculturales a quienes intentaron escuchar en el parque El Ejido de Quito. Las breves historias contadas a los reporteros se referían a caminatas anteriores desde el Alto Amazonas hasta Quito, y los Runa acampados eran específicos en cuanto a cuáles de los “viejos” de los tiempos de los abuelos hacían tal caminata, dónde se detenían a descansar, y cómo en algunos casos los ancestros de los viejos los acompañaban como espíritus retornados en forma de grandes jaguares. Al relatar esta historia no tan lejana los narradores querían que los oyentes supieran que la caminata hacia el occidente y el norte hasta Quito para evitar la catástrofe se ubicaba plenamente dentro de la modernidad etnogenética de este cuerpo indígena vivo. Cuando llegaron a Quito, los caminantes eran unas 10.000 personas, entre las que había afroecuatorianos costeños y andinos.

Un mito trascendental de la creación de la cerámica de arcilla

También se relató un episodio mítico en los tiempos-lugares de inicio, pero fue más difícil de seguir para la mayoría de los oyentes. Este episodio es uno de los que Claude Lévi- Strauss, en su libro *The Jealous Potter* [El alfarero celoso] (1988), llama el “mito esencial” en la cosmología “jíbaro” (se refiere solo a los Shuar). El mito es central en la cosmogonía Canelos Quichua, aunque Lévi-Strauss apenas menciona a estos pueblos o su cerámica. De hecho, cuando Rafael Karsten (1935, p. 99-100; también D. Whitten, 2003, p. 85; Whitten y Whitten, 2008, pp. 102, 169) escribió sobre cómo el pueblo quichua de Canelos llevó su alfarería “a un notable grado de perfección”, enfatizó el enfoque cultural por excelencia de esta cerámica



en contradicción con la de los Shuar (“jibaro”). La omisión de la cerámica Canelos Quichua es particularmente extraña en el extenso discurso de Lévi-Strauss, ya que la manufactura de la cerámica, la imagerie, el simbolismo, el uso cotidiano, festivo y ritual constituyen un lugar trascendental en la cosmovisión, cosmogonía e historicidad de los Canelos Quichua, en formas que no son evidentes en absoluto entre los Shuar. El hecho de que el propio Lévi-Strauss recurra a Karsten para obtener información sobre la cerámica y la cosmología hace que este énfasis en el “Jibaro” y la casi negación de los Canelos Quichua sea aún más desconcertante⁹.

Esto nos lleva a la historia de la Mujer Calabaza y el Hombre Luna, uno de los muchos cuentos de este tipo contados por hombres y mujeres indígenas en el parque El Ejido de Quito en la primavera de 1992. Aquí ofrezco algunos elementos clave antes de volver a las razones de su omisión en la *oeuvre* [obra] de Lévi-Strauss.

*La Mujer Calabaza y el Hombre Luna*¹⁰

En los tiempos-lugares de inicio (*callarirucuguna*) la hermosa y voluptuosa Mujer Calabaza, la mayor de las cinco o seis hijas de la Mujer Murciélago Viuda vivía en lo profundo del bosque en una gran casa ovalada rodeada de un enorme jardín (las otras en orden de nacimiento son la *Bixa orellana*, la *Genipa americana*, la Mujer Maíz y la Mujer Frijol Fijador de Nitrógeno). La mujer alimentaba a su marido con calabaza verde sin cocinar, que él detestaba. Él la acusó de guardar las calabazas maduras y cocinarlas para sí misma, pero ella le mostró que se había cosido los labios y le dijo, con la boca cerrada, “cómo voy a comer calabaza cocida, no puedo ni abrir la boca” (esto lo dijo con los labios cerrados el narrador). Pero, engañándola, logró presenciar cómo cocinaba calabaza madura y abría bien la boca, estirando los hilos elásticos.

Muy enfadado, la maldijo y se dirigió a una liana de escalera-cielo, llamada *chaca* (o *chacana*), por la que había descendido en la historia anterior. Esta escalera es una especie de enredadera *Bauhinia* fijadora de nitrógeno, un ícono contemporáneo de la selva tropical de un mítico *axis mundi*. Comenzó a subir, tocando canciones tristes en su flauta travesera de tres agujeros. Rápidamente, la Mujer Calabaza se escabulló alrededor de la gran casa ovalada, orientada con precisión hacia el este-oeste, con un eje central que iba en línea recta hacia arriba y hacia abajo. Recogió

⁹ La versión original en francés de *El alfarero celoso* es uno de los siete libros completos reeditados en un volumen, *Oeuvres*, para celebrar la importancia de Lévi-Strauss para un nuevo tipo de etnografía y antropología en la víspera de su centenario. El crítico Patrick Wilcken (2008), escribiendo para *The Times Literary Supplement*, resume este grupo de publicaciones de la siguiente manera: “En ellas [Lévi-Strauss] ató los cabos sueltos, persiguió cuestiones diversas que habían quedado pendientes del original cuarteto *Mythologiques*, al tiempo que aclaró los argumentos y responde a las críticas”. También este crítico menciona únicamente la mitología “jivara” en relación con la imagerie y el simbolismo de la cerámica.

¹⁰ Véase la nota 5.



todo y colocó su parafernalia femenina, incluidos los artículos para la alfarería, en una enorme bolsa de red o cesta que se colgó a la espalda. Comenzó a subir, y a subir y a subir. Pero el Hombre de la Luna llegó al cielo, la vio subir y, muy enfadado, le dijo: “Me has difamado al intentar engañarme”. Cortó la escalera de vid y ella y todas sus pertenencias de la casa y del jardín cayeron a la tierra con un gran golpe, y ella se rompió la espalda, y defecó. Entonces Quilla sopló sobre la mujer con su aliento mágico, “*Suuuuuuuuu Jilucu*” dijo, “te conviertes en *Jilucu* (el pájaro común de Potoo), y tus heces se convertirán en arcilla especial para cerámica”.

El *ayllu jista* anual (festival del parentesco)

Durante la “Marcha por la Tierra y la Vida” desde Puyo, en la Amazonía, hasta Quito, en el norte de los Andes, los participantes indígenas describieron al acontecimiento como “una fiesta”. Mary-Elizabeth Reeve, tras dieciocho meses de intensa investigación etnográfica en Curaray, escribió lo siguiente sobre el significado de su fiesta “la historia comparte con el ritual el proceso de reafirmación y renegociación potencial de una realidad social compartida” (véase también Reeve, 1985, pp. 138-178; 1988a, pp. 121-156; 1988b, 2008; Whitten, 1976, pp. 165-202; Whitten y Whitten, 2008, pp. 119-166). Los Curaray Runa forman parte del sistema cultural del que vengo hablando. Los Canelos Quichua celebran una fiesta anual (o a veces semestral) en cada territorio y caserío donde hay una manifestación del dominio católico: una capilla, o incluso solo un nicho con una cruz. Mientras los hombres salen a cazar durante dos semanas en busca de animales de la selva y de peces, las mujeres fabrican conjuntos muy significativos de cerámica y litros y litros de asua, un brebaje hecho con mandioca cocida masticada. La fiesta misma se divide en función de un mito central basado en los tiempos-lugares de inicio, el de la unión de Quilla, la luna masculina, y Jilucu, el pájaro Potoo femenino que se transforma míticamente en Nungüi, el espíritu maestro de la tierra del jardín y la arcilla de la alfarería.

La variedad de imágenes creativas que se imparten a las vasijas de cerámica es enorme (Whitten y Whitten, 1988), pero en cada festival alguien hace una efigie de la luna y alguien hace una de Jilucu. La propia división de la fiesta es en dos partes, la parte masculina de la luna y la parte femenina de Potoo, cada una representada por una casa de la fiesta orientada en un eje preciso este-oeste. A medida que la fiesta avanza con los participantes moviéndose en masa de un lado a otro de las dos casas, juntándose unos con otros y luego separándose, los hombres y las mujeres cantan en falsete sobre sus antepasados, sobre el inicio de los tiempos, y sobre el *unai*, el tiempo del caos amorfo cuando todo era sensible pero aquellas criaturas que iban a convertirse en humanos históricos y contemporáneos se arrastraban sobre las manos y las rodillas como bebés y hablaban solo en zumbidos de dos tonos, ^{mm}



mm mm Este hum que, por cierto, el chamán utiliza en la sesión para evocar el espacio temporal mítico (*unai*) antes de traer a los espíritus maestros del río y la selva en forma de la anaconda gigante y el gran jaguar negro. Mientras bailan, las mujeres mueven la cabeza para hacer que su pelo vuele de un lado a otro como análogo femenino del Nungüi a este zumbido chamánico masculino.

La fiesta culmina con la invocación ritual de un simulacro hecho de palo de bambú de la gran anaconda multicolor desde el río; lo cargan cuatro hombres runa que representan a los jaguares negros. Atraviesan la capilla católica, si es que la hay, y la destruyen simbólicamente, dando lugar a la gran convulsión de la actividad volcánica, la inundación y la oscuridad en la que los indígenas son arrastrados hacia el este y hacia el mar fluvial. *Tucurina*, acabar con todo, es es llevado a cabo a través de la representación. Esto pone fin al festival en una representación de lo que Lawrence Sullivan (1988) llama el *Eschaton*.

En el parque de El Ejido, en Quito, a finales de la primavera de 1992, los indígenas trataron de transmitir ese imaginario a los interesados en su llegada. Y fracasaron. En lugar de escuchar a los indígenas amazónicos reunidos, se plantearon preguntas *sobre ellos*, preguntas que pueden ser consideradas como distorsiones epistémicas que podrían impedir nuestra comprensión de las múltiples manifestaciones de la indigenización de la modernidad.

Distorsión epistémica

“¿Quiénes son estos indios?”, preguntaron muchos. “¿De dónde vienen?”. No son jíbaro (shuar); no son auca (waorani). Otros respondieron: “son los *yumbos*, antiguos indios aculturados del Oriente, que venían a Quito a curar y a comerciar”. Algunos quiteños recordaron que, en las pequeñas comunidades indígenas de los alrededores de Quito, y en el sur de la ciudad, existe una representación ritual andina durante la época del Corpus Christi, donde se representa la llegada de una comparsa de yumbos. Los yumbos llegan, bailan y transforman el escenario performativo abierto en un drama de la selva tropical en el espacio de la muerte amazónica. Los bailarines significan el poder chamánico salvaje y libre de los salvajes desnudos, y el poder comercial de la conectividad andino-amazónica del “Yumbo” orientado al mercado. Dos bailarines de *yumbo* se dividen en depredador (cazador auca- con lanza) y presa (*yumbo*-como-pecarí-persona). El pecarí huye a través de un bosque de lanzas de palma que llevan los otros artistas masculinos, pero el cazador lo atrapa escondido en un tambo, un refugio o lugar de descanso amazónico, y lo mata. Entonces, tras el pago de una cuota a un chamán, el pecador resucita y se transforma en el *Yumbo*, y comienza la danza andina del deleite. Esto es lo que Lawrence Sullivan (1988) llama el *Primordium*, donde la vida surge de la muerte violenta.

Mientras que la Yumbada es una fiesta en la que la gente juega (*pugllana*) con imágenes y símbolos (Salomon, 1981; Fine-Dare, 2007), la gente de la Amazonia en el parque El Ejido de Quito en 1992, más allá de la representación, se encontraba en un proceso pragmático de creación. Aquí no había juego. La acampada fue muy seria. De hecho, los indígenas del parque El Ejido se plantearon la cuestión de si vivirían para volver a sus propios territorios, o si estaban frente a un inminente *tucurina* (acabar con todo). Muchos transeúntes cercanos al parque miraban hacia otro lado, y decían que su ciudad estaba en estado de contaminación. Son “indios alzados”, decían, indios fuera del lugar. Nos recuerda el análisis de Mary Douglas sobre las anomalías y la suciedad como “materia fuera de lugar”. Siguiendo su modo de pensar, Rudi Colloredo-Mansfeld (1999) escribió sobre los estereotipos de los “indios sucios”, refiriéndose a las nociones mestizas de “indios fuera de su lugar”.

La “Marcha por la Tierra y la Vida” dio como resultado la adjudicación, a los indígenas de la provincia de Pastaza, de más de un millón de hectáreas de territorio superficial, iniciando una lucha por la posesión legal y cotidiana que continúa hoy en día en dimensiones cada vez mayores debido al control estatal del petróleo y los minerales del subsuelo. La lucha se tradujo en el abandono temporal por parte de los runas de Sarayacu en 2002 y, durante algunos años después, de su fiesta de parentesco y en la sustitución por encuentros de tipo guerrillero con la gente de las compañías petroleras por los derechos del subsuelo. En 2007, uno de los líderes del movimiento antipetrolero, Marlon Santi, fue elegido presidente de la Confederación de Pueblos Indígenas del Ecuador, CONAIE, con sede en el Quito andino. Es el tercer presidente amazónico de esta organización nacional habitualmente asociada solo a los Andes.

Historia colonial y etnogénesis

Según el gobernador de la provincia de Maynas (Perú), Francisco de Requena y Herrera (1991[1784]; también Cabodevilla, 1994, p. 476), el sector Puyo-Canelos de la precordillera andina-superamazónica era el punto de partida para los viajeros hacia el territorio español Huallaga-Marañón, controlado por los jesuitas, de la Misión de Maynas con su locus en la confluencia de los ríos Huallaga y Marañón, fundada en 1638 (los jesuitas fueron expulsados en 1767). En el siglo XVIII, y probablemente antes, Canelos era la central cultural no solo entre los Andes y la Amazonia, sino también para los záparos de los sistemas fluviales Napo, Curaray, Conambo, Bobonaza e Ishpingu, los achuares de los sistemas fluviales Capahuari y Copataza, y algunos de los shuar del sur, entonces y ahora conocidos como los “Chirapa”. Hace más de treinta años, Marcelo Naranjo (1977) argumentó que Canelos surgió y perduró como una *región de refugio* para personas de todas estas áreas, y como tal fue el sitio de preferencia para los curas viajeros y exploradores que buscaban trabajo y conocimiento.



El concepto de etnogénesis no se refiere solo al sentido propio de un pueblo de llegar a ser; en la historia occidental se refiere también al simbolismo del “ser” como un “hecho” social y cultural de la historia. Como tal, la significación cobra importancia. Las personas se recuerdan y se inscriben no como quienes dicen ser, sino como fueron o son nombradas, enmarcadas y escritas. Lo que el nombre de un pueblo “representa” es lo que significa el simbolismo. El difunto Edmund Leach (1982, p. 107) argumentó que “el nombramiento de las relaciones marca el comienzo de las sanciones morales”. Para la Iglesia primitiva en esta región -los dominicos a finales del siglo XVI- el simbolismo de “Canelos” era el de una reducción (nucleación) para controlar a los “salvajes” jíbaros y záparos, entre otros. La reducción, después de todo, era lo que se esperaba que la misión lograra, y solo podía hacerlo si afirmaba que, efectivamente, había ejecutado la tarea de semicivilización de la cristiandad colonial como cuña entre los pueblos salvajes. En pocas palabras, el mantenimiento de una polaridad occidental entre “manso” y “feroz”, aculturado y prístino, era esencial para la misión de estos hombres religiosos. A cada lado de la dicotomía no encontramos “humanos” sino “indios”, un apelativo de múltiples estigmas aplicado originalmente a todos los pueblos nativos de América por Cristóbal Colón en 1493, y elaborado posteriormente a medida que el mercantilismo occidental temprano se transformaba en el capitalismo moderno.

En el momento en que los conceptos de “indios” y “Canelos” y “Jíbaros” se imprimen en la historia, todos los “indios” han sido separados del desarrollo occidental, y han sido divididos en -y contrastados como- los “cristianos reducidos”, en un lado de la polaridad, y los “salvajes paganos” en el otro -los mansos y los salvajes. François Pierre (1889) documenta de manera convincente que los dominicanos dividieron cuidadosamente el territorio de Macas-como-Jíbaro del de Canelos-como-Quichua -el primero como salvaje y el segundo como semicivilizado- y se esforzaron por mantener esta distinción, aun cuando utilizaron las mismas técnicas de reducción y evangelización en ambos sectores “salvajes” y “semicivilizados” de su dominio. Aunque se los clasificó a perpetuidad como paganos -primitivos salvajes-, algunos jíbaros también fueron bautizados. En efecto, el célebre guerrero Sharupe, líder de los Chirapa, que mantuvo una guerra constante contra los pueblos de la zona de Puyo-Canelos, fue bautizado con gran pompa eclesiástica como José María Sharupe en la Riobamba andina en la década de 1890 (época del *alfarorucuguna*, uno de los muchos períodos de destrucción). Los jíbaros también se nuclearon mientras los canelos permanecían esencialmente dispersos y resistentes a la proselitización.

Historicidad— La gran relevancia que se le da a los eventos y personas del pasado en el discurso indígena (Whitehead, 2003; Whitten y Whitten, 2008)-entra de nuevo en nuestra comprensión antropológica. El concepto de “Runa” como “ser plenamente humano”, resurge como focal en varios territorios del Alto Ecuador



amazónico en la década de 1890. El hecho de que territorio y Runa corran juntos a través del tiempo y el hecho de que los Shuar, Achuar, Shiwiar, Andoa- Shimigae y Zápara en varias localidades usen a menudo la palabra “Canelos” para referirse a la gente de los territorios Runa, lleva a enfocar el término “Canelos” como una forma etnogenética de vida multicultural e intercultural que se desarrolló desde la antigüedad y se proyectó en historias específicas de un Estado-nación y tres vastas regiones: Amazonas, Andes y su compleja interfaz andino-amazónica.

Distorsión epistémica, estructuralismo académico y estructura de coyuntura

El estructuralismo, en sus versiones lévi-straussianas, como se manifiesta, por ejemplo, en la serie *Mythologiques*, de cuatro volúmenes, o en sus modalidades “neoestructuralistas” (Carneiro da Cunha 2007, p.vii; Fausto y Heckenberger 2007, p.8), es primordial de un momento teórico prolongado de los estudios amazónicos. El otro momento o movimiento es el de la “ecología cultural”, que a menudo parece empeñada en eliminar la “cultura” del proceso de análisis. Marshall Sahlins (2000, p.17) escribe que el estructuralismo y la ecología cultural crean una “cismogénesis teórica, una atmósfera de diferencias irreconciliables”. Siguiendo a Lévi-Strauss, aunque cuestionado ampliamente por estudiosos como Jonathan Hill (1988), Terence Turner (1988) y Neil Whitehead (2003), por nombrar solo a tres, la noción lévi-straussiana de sociedades “frías” inextricablemente ligadas a ciclos míticos interminables y por tanto incapaces de formar parte de la historia occidental, motiva a demasiados colegas (p. ej. Taylor 1999, pp. 194-196) a considerar a pueblos como los Canelos Quichua y los Napo Runa, como ejemplos de un enigma amazónico generalizado en Ecuador. En lugar de entender su sistema tal y como ha surgido en la historia y se ha involucrado (y se involucra) en la economía política nacional de vez en cuando, aplica muchas etiquetas que especifican o implican marginalidad, hibridación, “aculturación” y anomalía.

Simple y sencillamente, los Canelos Quichua son “demasiado calientes” para tratarlos “estructuralmente”. Turner (1988, p. 238) llama a esto la “falacia del Fahrenheit equivocado”. En lugar de entender su sistema de orden y desorden social y sus orientaciones culturales, se les tilda de “incaizados”, “hibridizados”, “cristianizados” y otros apelativos que contrastan con los auténticos “jíbaros”. Los matices de la dominación dominicana ensombrecen el esclarecimiento etnográfico o etnohistórico sobre los pueblos y sus transacciones en esta región.

Pero la estructura se encuentra en las coyunturas, como ha defendido durante mucho tiempo Marshall Sahlins (1981, 2000). Sahlins toma el concepto de coyuntura del historiador Fernand Braudel (1980[1958]) para quien una coyuntura es un período de tiempo dinámico de entre diez y cien años. La idea es comprender



el esquema cosmológico de un pueblo determinado tal y como se articula con la pragmática de la economía política cambiante. Para Sahlins, los puntos de referencia particulares de los esquemas cosmológicos indígenas y la economía política cuasi-hegemónica constituyen la “estructura” (véase también Ohnuki-Tierney 1990, p. 9).

Para entender las estructuras de coyuntura, dejamos de lado los supuestos occidentales de que la estructura está separada de la historia y los acontecimientos, y tomamos a las personas tal como son. Las relaciones más destacadas que constituyen una estructura dinámica de coyuntura de los modos de vida de los Canelos Quichua pueden revelarse en un relieve exquisito en situaciones en las que los símbolos de su mitología y las metáforas mitohistóricas se manifiestan en el drama ritual y se fusionan con el conocimiento cotidiano y la acción pragmática. La fusión, a menudo expresada en el canto y el arte cerámico, se produce a través de la gnosis chamánica masculina y a través de la fabricación e imaginiería cerámica femenina. Debemos explorar un poco esto.

En la *Introduction to a Science of Mythology* [Introducción a una ciencia de la mitología], de cuatro volúmenes, aprendemos en *The Raw and Cooked* (1969) [Lo crudo y lo cocido] lo que se sugirió antes en *Structural Anthropology* [Antropología estructural] (1963a), *Totemism* [Totemismo] (1963b) y, especialmente, en *The Savage Mind* [La mente salvaje] (1966), que el mito es una clave relativamente pura del funcionamiento de la cultura porque sobrevive al cambio o la transformación radical. El trabajo mítico rompe el flujo continuo de la cultura en segmentos que, aunque no son obvios para los propios nativos, sin embargo, pueden ser comprendidos por el analista sabio occidental en términos de binarios recombinantes a través de la expansión y contracción de las oposiciones, sus clasificaciones y sus jerarquías imbricadas. Finalmente llegamos a la estructura de la mente que la cultura oscurece. En el cuarto volumen, *The Naked Man* [El hombre desnudo] (1981), llegamos al ritual, que, frente al mito, intenta (aparentemente en vano) rehacer en continuidades lo que está cortado en segmentos discretos de relaciones significativas. Tanto el mito como el ritual son extraíbles de las matrices culturales para ser estudiados comparativamente “por derecho propio” (Handelman y Lindquist, 2004).

El ejercicio estructuralista es siempre interesante; pero a-historiza todos los relatos, a menudo extirpa a los narradores que al analista le parece que no representan la “lengua auténtica” prevista en la antropología (se favorece el jibaro, se margina el quichua), y las acciones y praxis de las personas involucradas en eventos específicos se vuelven inexistentes. Los indígenas sí participan en actividades políticas que realmente alteran la estructura del Estado-nación. En el caso presentado más arriba, describen su actividad como “una fiesta”, llevan su mitología a través del discurso lúdico, el canto, la melodía, el ritmo y las imágenes de cerámica a una fuerte conciencia y se esfuerzan por educar a la gente “de otras culturas” (*shuj shimita*



yachai) sobre la durabilidad e incluso la adaptabilidad de sus formas de vida. De este modo, indigenizan la modernidad situándose ellos mismos y sus orientaciones culturales en yuxtaposición coetánea con el sistema dominante (contra Johannes Fabian, 2002[1983]).

La energía que irradia el Estado nacional es análoga a la luz del sol que nutre a la mandioca durante el día. Esto es fácil de comprender. Lo que es más difícil de entender es que dentro de este mismo sistema de mitopoética existe el sentido de la fecundidad en la luz de la luna que rige la siembra de la mandioca, y la poderosa imagen femenina de los poderes de fertilidad del subsuelo para permitir que la mandioca crezca y haga la voluntad humana en lugar de ejercer su inherente poder femenino de chupar la sangre de los niños humanos. Si queremos entender la indigenización de la modernidad, debemos adentrarnos en las profundas metáforas del propio indigenismo -*la longue durée* que sustenta la coyuntura-, y no transformar estos sistemas de signos y símbolos en un modo occidental. En resumen, debemos explorar la hermenéutica indígena dentro de las múltiples modernidades dinámicas, evitando los hermetismos occidentales del desarrollismo unificado y los binarios sistémicos de salvaje y semicivilizado. Un antecedente destacado para este esfuerzo es Karl Marx, quien escribió: “Tal como los pueblos expresan su vida, así son” (Whitten y Torres, 1998, p. 25); otro es Michael Taussig (1987, p. 135) quien escribió: “De lo representado saldrá lo que trastorne la representación”. Michael Uzendoski (2005b, p. 252) adopta esta perspectiva en su etnografía de los Napo Runa: “la gente de Napo habla [...] a través de la voz y la poética del *pachacutic*-destruyendo, recuperando y transformando la sociedad y la historia”.

El concepto de *pachacutij* implica la transformación (*tucuna* en quichua), que a su vez implica la articulación de los esquemas cosmológicos indígenas a la economía política existente. El símil “*como una anaconda*” fue utilizado en 1992 por los manifestantes indígenas para referirse a su cuerpo indígena colectivo ondulando hacia el poder de Quito. Los runas, en esta cultura, se aferran a una verdad cósmica, que es comparable en su poder inefable al de la doctrina de la consubstanciación de la Eucaristía y la Resurrección corpórea de Cristo en el cristianismo católico romano. Se trata del postulado cósmico profundamente arraigado de que la anaconda del reino del agua está relacionada con el pene masculino en el dominio del hogar, una coyuntura de mecanismos de fecundación que puede penetrar en el Estado-nación y provocar un peligroso renacimiento. Esta metáfora de la raíz encaja muy bien con el concepto de Sullivan del *Primordium* de los sistemas religiosos sudamericanos.

Cuando se encuentra una boa constrictor entre los Canelos Quichua, primero se la apalea con un palo y, luego, tras su muerte, se le corta la cabeza, se le quita el corazón que aún late y se entierra el cuerpo lejos del agua. La cabeza y



el corazón palpitante se llevan a casa, se transforman en sustancias mágicas y los restos se entierran lejos del cuerpo. El cuerpo se esfuerza siempre por crecer hacia la cabeza y, si lo consigue, se produce un fenómeno explosivo que restablece la vida, conocido como *tupaj amarun*, que provoca una gran agitación masiva y, a veces, evoca el *pachacutij*, un retorno del espacio-tiempo de un pasado sano al de un futuro sano. En el discurso indígena podemos abstraer un fuerte sentido de intensificación de la unión de nuestra cultura-otras culturas (*ñucanchi yachai-shuj shimita yachai*). En la orientación nacionalista, expresada por un sinnúmero de comentaristas intelectuales y mediáticos, nos encontramos con un verdadero renacimiento de la interculturalidad.

La dualidad de la etnogénesis

Volviendo a la etnogénesis, el simbolismo –la clave de la semiótica del estructuralismo– es también nuestra clave para la estructura de la coyuntura. *La emergencia cultural* constituye un significante. En el discurso indígena, lo que se significa es la unidad desde –o incluso hacia– la diversidad y la interculturalidad. Los tiempos-lugares de inicio, *callarirucuguna*, se acentúan en lo que a veces parece una epifanía de la percepción del renacimiento cultural que surge de la muerte de las colectividades, en una gran transformación (*tucuna*) desde su propio final reflexivo (*tucurina*).

Sin embargo, la etnogénesis en la historia (lo que se escribe) puede significar a menudo una a-culturización –el traslado de la cultura de un sistema étnico a otro nuevo– y, por tanto, *la pérdida de la cultura* del donante. Esta es la postura adoptada o implícita por Philippe Descola (1994), así como por Anne-Christine Taylor (1999), entre muchos otros. Es aquí donde radica la génesis de la distorsión epistémica. Los Canelos Quichua “no pueden ser” si sus raíces prístinas se han entremezclado tanto como para negar la falsa suposición histórica de tribus delimitadas que hablan lenguas distintas y que se pueden rastrear a través de múltiples contactos con foráneos, lo que Michel-Rolph Trouillot (1995) llama la “ranura salvaje” tanto de la antropología como de los medios de comunicación. La definición de cultura de Saignes (1999, p. 61) encaja perfectamente en este espacio. Escribe: “la cultura nativa colonial [...] carece de los atributos tradicionalmente asociados a las frases ‘una cultura’: consistencia interna y delimitación externa”. Las características de la cultura quichua de Canelos, enumeradas más arriba, no encajan con las ideas de Saignes ni de Taylor sobre la cultura andina o la cultura amazónica, por lo que los atributos de la pérdida de cultura, la aculturación, la hibridación, la incaización, la quichuaización y otros más se amontonan para crear un turbio miasma de malentendidos.

En el sistema runa que describo, la identidad se encuentra en la lengua quichua y también en los ancestros y antigüedades Achuar y Záparo, y cada vez



más en los sistemas de ascendencia Andoa, Shimigae, Caninche e incluso Cocama. Existe una polaridad en la que la etnogénesis indígena de un pueblo (Runa), de seres plenamente humanos, se opone a una etnogénesis histórica occidental de “indios” a-culturados como se inscribe, por ejemplo, en la sección de “Tribus de la Montaña Peruano-Ecuatoriana” in the *Handbook of South American Indians* [Guía de Indios Sudamericanos] (Steward and Métraux, 1948). En el primero—*indigenous ethnogenesis* [etnogénesis indígena]— un vigor de la unidad que subsume la diversidad y un giro hacia la mitohistoria para la comprensión futura se personifica. En el segundo —*historical ethnogenesis of a-cultured indians* [etnogénesis histórica de los indios a-culturados]— un estupor de diversidad-hacia-la-hibridación que lleva al mestizaje cultural crea un orden ideológico nacional y tal vez antropológico al silenciar la voz indígena (Brown y Fernández, 1991, p. 213).

Michael Uzendoski (2005b, p. 165) cuestiona esta distorsión epistémica: “La pieza de Taylor, por lo demás estimulante, [...] perpetúa el estereotipo al argumentar que los quichuahablantes amazónicos son nativos ‘asimilados’ (mansos, débiles), y ‘genéricos’ con ‘ideologías históricas lineales y periodizadas’ muy diferentes a las de los grupos ‘tradicionales’ de la región.” Esto es doblemente desafortunado, ya que se puede argumentar que la patria de al menos un gran sector de los jíbaros se encuentra en el Piamonte andino del este de Loja, según Mauricio Gnerre (conversación personal, junio de 1988), mientras que los canelos quichua (pero no los Napo Runa) pueden tener una patria en San Martín, Perú amazónico, en la cuenca sur del Marañón. Incluso sin esa polaridad que juega al juego de “quién es más amazónico o más andino que quién”, es obvio que los jíbaros y los quichuahablantes amazónicos han tenido lazos verticales con los sistemas subandinos y amazónicos occidentales durante mucho tiempo y, además, que sus culturas se han entrelazado para formar una región de tradiciones trenzadas durante mucho tiempo.

Retorno a la indigenización de la modernidad y la interculturalidad

A estas alturas estoy seguro de que algunos lectores están pensando en mi propensión a la esencialización, un proceso que en las últimas dos décadas se ha considerado como una enfermedad antropológica sustantiva similar al eclecticismo teórico. Marshall Sahlins nos ayuda aquí. En *Goodbye to Tristes Tropes*, Sahlins lamenta la fuerte tendencia de los antropólogos contemporáneos a evitar toda forma de esencialismo -a alejarse de las personas que quieren conscientemente que el mundo sepa quiénes son- y, en el proceso, a reinventar la “tradición” o, como podríamos decir, a resurgir en la cultura mundial de las culturas como pueblos distintos. Nos advierte de esta tendencia por analogía hegemónica histórica:

En los siglos XV y XVI, un grupo de intelectuales y artistas autóctonos de Europa se reunieron y empezaron a inventar sus tradiciones y a sí mismos intentando



revivir el aprendizaje de una cultura antigua que, según ellos, era el logro de sus antepasados, pero que no comprendían del todo, ya que durante muchos siglos esta cultura se había perdido y sus lenguas se habían corrompido u olvidado [...] Crearon una tradición autoconsciente de cánones fijos y esencializados [...] Todo esto llegó a llamarse Renacimiento en la historia europea, porque dio origen a la “civilización moderna” [...] ¿Qué más se puede decir al respecto, salvo que algunos tienen toda la suerte histórica? Cuando los europeos inventan sus tradiciones [...] es un auténtico renacimiento cultural, el comienzo de un futuro progresivo [etnógenesis]. Cuando otros pueblos lo hacen, es un signo de decadencia cultural, una recuperación facticia, que solo puede dar lugar al simulacro de un pasado muerto [la aculturación]. (Sahlins, 2000, pp. 478-479)

Agradecimientos.

Una versión breve de algunas secciones de este ensayo fue preparada como el segundo discurso de apertura para la primera reunión de la Sociedad de Estudios Amazónicos y Andinos en Boca Ratón, Florida. Agradezco enormemente la invitación de Rachel Corr para pronunciar este discurso, así como sus comentarios sobre una versión abreviada del mismo. El estímulo para ampliar la ponencia a su forma actual vino de Laura Rival, cuyo estímulo me llevó a presentarla a *Tipiti*. Gracias Laura. Kathy Fine-Dare y Mary-Elizabeth Reeve leyeron los primeros borradores del discurso de apertura y su ampliación e hicieron comentarios significativos que me ayudaron a enmarcar esta versión. Michelle Wibbelsman leyó una primera y penúltima versión y ofreció valiosos comentarios. Michael Uzendoski ha contribuido de muchas maneras a mi pensamiento y sus comentarios tras mi discurso en Boca Ratón ayudaron a enmarcar el manuscrito final. Para aclarar algunos puntos sobre la historia y el lenguaje, respectivamente, escribí a Kris Lane y Bruce Mannheim, quienes respondieron rápidamente y con información precisa y detallada, lo que agradezco enormemente. Estoy especialmente en deuda con Sibby Whitten, cuya lectura cuidadosa y crítica mejoró enormemente las versiones posteriores. Mi mayor deuda es con la gente de la cultura Canelos Quichua, y sus parientes Achuar, Andoa, Zápara, Caninche, Napo Runa, y otros, que nos han guiado a Sibby y a mí a través de las complejidades de sus vidas y patrones de pensamiento durante mucho tiempo.

Bastante tiempo después de terminar este trabajo, recibí una copia del libro *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives* (2007), edited by Carlos Fausto and Michael Heckenberger. Salvo un par de referencias al “neoestructuralismo”, no he podido incorporar materiales de este libro a este ensayo.

Referencias Bibliográficas

Becker, M. (2007). State building and ethnic discourse in Ecuador's 1944-1945 Asamblea Constituyente. En A. K. Clark y M. Becker (Eds.), *Highland Indians and the state in modern Ecuador* (pp. 105-119). University of Pittsburgh Press.



- Braudel, F. (1980). *On history* (1958). University of Chicago Press.
- Brown, M. F. y Fernández, E. (1991). *War of shadows: The struggle for utopia in the Peruvian Amazon*. University of California Press.
- Cabodevilla, M. A. (1994). *Los Huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*. CICAME.
- Carneiro da Cunha, M. (2007). Foreword: Whose history and history for whom? En C. Fausto y M. Heckenberger (Eds.), *Time and memory in Indigenous Amazonia: Anthropological perspectives* (pp. XI-XIII). University Press of Florida.
- Carvajal, G. (1934). The discovery of the Amazon, according to the account of Friar Carvajal and other documents (ca. 1541). En J. T. Medina (Comp.) y H. C. Heaton (Ed.), *Special Publication 17*. American Geographical Society.
- Cieza de León, P. (1918). *The war of Chupas: Cieza's chronicle, Part 4, Book 2* (1881). Hakluyt Society.
- Colloredo-Mansfeld, R. (1999). *The native leisure class: Consumption and cultural creativity in the Andes*. University of Chicago Press.
- Corr, R. (2008, noviembre 23). *The tragedy of the Yumba lover: Imagery and transformation in Indigenous expressive culture*. Annual Meetings of the American Anthropological Association, San Francisco, CA, Estados Unidos.
- Descola, P. (1986). La nature domestique: Techniques et symbolisme dans l'écologie des Achuar. Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Descola, P. (1994). *In the society of nature: A native ecology in Amazonia*. Cambridge University Press.
- Fabian, J. (2002). *Time and the other: How anthropology makes its object* (1983). Columbia University Press.
- Fausto, C., y Heckenberger, M. (2007). Introduction: Indigenous history and the history of the 'Indians'. En C. Fausto y M. Heckenberger (Eds.), *Time and memory in Indigenous Amazonia: Anthropological perspectives* (pp. 1-43). University Press of Florida.
- Fine-Dare, K. S. (2007). Más allá del folklore: La Yumbada de Cotacollao como vitrina para los discursos de la identidad, de la intervención estatal, y del poder local en los Andes urbanos ecuatorianos. En W. F. Waters y M. Hamerly (Comps.), *Estudios ecuatorianos: Un aporte a la discusión*. FLACSO.
- Garcilaso Inca de la Vega. (2005). The expedition of Gonzalo Pizarro to the land of the cinnamon, A.D. 1539-42. En *The Royal Commentaries*, Book III (1859). Elibron Classics/Hakluyt Society. (Obra original publicada en 1609).



- Goldáraz, J. M. (2004). *Kawsaykama (Hacia la vida sin fin)*. 1. Mitos y tradiciones de los Naporuna. Ediciones CICAME.
- Goldáraz, J. M. (2005). *Kawsaykama (Hacia la vida sin fin)*. 3. Napo Mayumanta Runakunapak Sumak Yuyarina Yachaykuna. Ediciones CICAME.
- Godin, J. (1827). *Letter to La Condamine (1770). Perils and captivity: Voyage of Madame Godin along the river of the Amazons in the year 1770*. Constable and Co.
- Goulding, M., Barthem, R., y Ferreira, F. (2003). *The Smithsonian atlas of the Amazon*. Smithsonian Books.
- Gow, P. (1993). Gringos and wild Indians: Images of history in Western Amazonian cultures. *L'Homme*, 33(126-128), 327-347.
- Greenberg, J. (1960). The general classification of Central and South American languages. En A. F. C. Wallace (Ed.), *Selected papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences* (pp. 791-794). University of Pennsylvania Press.
- Handelman, D., & Lindquist, G. (2004). *Ritual in its own right: Exploring the dynamics of transformation*. Berghahn Books.
- Hemming, J. (2008). *Tree of rivers: The story of the Amazon*. Thames & Hudson.
- Hill, J. D. (1988). Introduction: Myth and history. En J. D. Hill (Ed.), *Rethinking history and myth: Indigenous South American perspectives on the past* (pp. 1-17). University of Illinois Press.
- Karsten, R. (1935). *The head-hunters of Western Amazonas: The life and culture of the Jivaro Indians of Eastern Ecuador and Peru*. Societas Scientiarum Fennica.
- La Condamine, C. M. (1757). *Journal du voyage fait par ordre du roi à l'équateur*. Imprimerie Royale.
- Lathrap, D. W., Collier, D., y Chandra, H. (1975). *Ancient Ecuador: Culture, clay, and creativity, 3000-300 B.C.* Field Museum of Natural History.
- Latorre, O. (1995). *La expedición a la Canela y el descubrimiento del Amazonas*. Abya Yala.
- Lévi-Strauss, C. (1963a). *Structural anthropology*. Basic Books.
- Lévi-Strauss, C. (1963b). *Totemism* (1962). Beacon Press.
- Lévi-Strauss, C. (1966). *The savage mind* (1962). University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *The raw and the cooked: Introduction to a science of mythology: I* (1964). Harper & Row.



- Lévi-Strauss, C. (1981). *The naked man: Introduction to a science of mythology: IV* (1971). Harper & Row.
- Lévi-Strauss, C. (1988). *The jealous potter* (B. Charier, Trad.). University of Chicago Press.
- Leach, E. (1982). *Social anthropology*. Oxford University Press.
- Mannheim, B. (1991). *The language of the Inka since the European invasion*. University of Texas Press.
- Marcos, J. (Ed.). (1986). *Arqueología de la costa ecuatoriana: Nuevos enfoques*. Corporación Editora Nacional.
- Marín, J. D. (1930). Informe de la primera visita a los pueblos de Santa Teresita del Villano y Pacayacu, verificada el 21 de noviembre de 1929. *El Oriente Dominicano*, 3(17), 223-225.
- Naranjo, M. F. (1977). Zonas de refugio y adaptación étnica en el Oriente: Siglos XVI-XVIII. En M. F. Naranjo & N. Whitten (Eds.), *Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana* (pp. 99-153). Ediciones de la Universidad Católica.
- Oberem, U. (1971). *Los Quijos: Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano (1538-1956)* (Vols. 1-2). Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid.
- Ohnuki-Tierney, E. (1990). *Culture through time: Anthropological approaches*. Stanford University Press.
- Orton, J. (2006). *The Andes and the Amazon across the continent of South America 1830-1877 (1891)*. Gothenburg Ebook #19209.
- Pierre, F. (1983). *Viaje de exploración al Oriente ecuatoriano 1887-1888 (1889)*. Abya-Yala.
- Porras Garcés, P. (1987). *Investigaciones arqueológicas de las faldas de Sangay*. Impresión Artes Gráficas.
- Reeve, M.-E. (1985). *Identity as process: The meaning of "Runapura" for Quichua speakers of the Curaray River, Eastern Ecuador* [Tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de Illinois en Urbana-Champaign]. University Microfilms.
- Reeve, M.-E. (1988a). *Los Quichuas del Curaray: El proceso de formación de la identidad*. Abya Yala.
- Reeve, M.-E. (1988b). The ethnology of the Quichua of the Curaray River. En S. Taylor y D. Lathrap (Eds.), *Great traditions of the ancient Andes: Selected papers from the 45th International Congress of Americanists* (pp. 409-421). American Anthropological Association.



- Reeve, M-E. (1993-1994). Narratives of Catastrophe: The Zaparoan Experience in Amazonian Ecuador. *Société Suisse des Américanistes Bulletin*, 57-58, 17-24.
- Reeve, M-E. (1994). Regional Interaction in the Western Amazon: The Early Colonial Encounter and the Jesuit Years: 1538-1767. *Ethnohistory*, 41(1), 106-138.
- Reeve, M.-E. (2008, noviembre). *Extended family ties and ethnicity within a regional social system in Amazonian Ecuador*. American Anthropological Association Meetings, San Francisco, CA, Estados Unidos.
- Renner, S. S. (1993). *A history of botanical exploration in Amazonian Ecuador, 1739–1988* (Smithsonian Contributions to Botany, No. 82). Smithsonian Institution Press.
- Requena y Herrera, F. (1991 [1784]). Descripción del Gobierno de Maynas. En M.C. Martín Rubio (comp), *Historia de Maynas: Un Paraíso Perdido en el Amazonas*. Ediciones Atlas.
- Richardson, J.B. III, (1994). *People of the Andes*. St. Remy Press y Smithsonian Press.
- Rival, L.M. (2002). *Trekking Through History: The Huaorani of Amazonian Ecuador*. Columbia University Press
- Sahlins, M. (1981). *Historical Metaphors and Mythical Realities*. University of Michigan Press.
- Sahlins, M. (2000). *Culture in Practice: Selected Essays*. Zone Books.
- Saignes, T. (1999). The Colonial Condition in the Quechua-Aymara Heartland (1570- 1780). En F. Salomon y S.B. Schwartz (eds), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, Volume III: South America, Part 2* (59-137). Cambridge University Press.
- Santos-Granero, F. (1992). The power of love: The moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru. Athlone Press.
- Spruce, R. (1908). *Notes of a Botanist on the Amazon y Andes*. Macmillan and Co. Ltd
- Steward, J. H. (1948). Tribes of the Montaña: An introduction. En J. H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians* (Vol. 3, pp. 507–533). Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143.
- Steward, J. H., & Métraux, A. (1948). Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña. En J. H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians* (Vol. 3, pp. 535–657). Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143.
- Stirling, M. W. (1938). *Historical and ethnographical material on the Jivaro Indians* (Bureau of American Ethnology, Bulletin 117). Smithsonian Institution.



- Sullivan, L. (1988). *Icanchu's drum: An orientation to meaning in South American religions*. Macmillan.
- Sullivan, L. (2004). *Nantu, aujujai: Nantu nuya ajujai najanarmauri = Nantu y Auju: De cómo la Luna y el Pájaro Potoo fueron creadores = Nantu and Auju: How the Moon and the Potoo Bird came to be*. Arutam Press; FINAE (Federación Interprovincial de Nacionalidades Achuar del Ecuador).
- Taylor, A. C. (1986). *Al este de los Andes: Ensayo sobre las relaciones entre sociedades andinas y amazónicas, siglos XIV–XVII*. Abya Yala.
- Taylor, A. C. (1999). The western margins of Amazonia from the early sixteenth to the early nineteenth century. En F. Salomon & S. B. Schwartz (Eds.), *The Cambridge history of the native peoples of the Americas* (Vol. 3, Pt. 2, pp. 188–256). Cambridge University Press.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, colonialism, and the wild man: A study in terror and healing*. University of Chicago Press.
- Trouillot, M.-R. (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Beacon Books.
- Turner, T. (1988). Commentary: Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. En J.D.Hill (ed), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past* (235–281). University of Illinois Press.
- Uzendoski, M. (2004). The Horizontal Archipelago: The Quijos Upper Napo Regional System. *Ethnohistory*, 51(2), 318–357.
- Uzendoski, M. (2005a). Making Amazonia: Shape-shifters, Giants, and Alternative Modernities. *Latin American Research Review*, 40(1), 223–236.
- Uzendoski, M. (2005b). *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*. University of Illinois Press.
- Varner, J.G. y Johnson Varner, J. (1983). *Dogs of the Conquest*. University of Oklahoma Press.
- Von Hagen, V.W. (1955). *South America Called Them Little*. Brown & Co.
- Whitaker, R. (2004). *The Mapmaker's Wife*. Basic Books.
- Whitehead, N. (2003). Introduction. En N.E. Whitehead (Ed.), *Histories and Historicities in Amazonia* (pp. VII–XX). University of Nebraska Press.
- Whitten, D.S. (2003). Connections: Creative Expression of Canelos Quichua Women. En E. Bartra (Ed.), *Crafting Gender: Women and Art in Latin America and the Caribbean* (pp. 73–97). Duke University Press.



- Whitten, D. S. y Whitten, N.E. (1988). *From Myth to Creation: Art from Amazonian Ecuador*. University of Illinois Press.
- Whitten, N. E., Jr. (1976). *Sacha Runa: Ethnicity and adaptation of Ecuadorian jungle Quichua*. University of Illinois Press.
- Whitten, N.E. (2003). *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*. University of Iowa Press.
- Whitten, N. y Torres, A. (1998). General Introduction: To Forge the Future in the Fires of the Past. En N.E. Whitten y D.S. Whitten (Eds.), *Blackness in Latin American and the Caribbean* (pp. 3-33). Indiana University Press.
- Whitten, N.E., y Whitten, D.S. (2008). *Puyo Runa: Imagery and Power in Modern Amazonia*. University of Illinois Press.
- Whitten, N.E., Whitten, D.S. y Chango, A. (1997). Return of the Yumbo: The Indigenous Caminata from Amazonia to Andean Quito. *American Ethnologist*, 24(2), 355-391.
- Wilcken, P. (2008). The Century of Claude Lévi-Strauss. *The Times Literary Supplement*. http://entertainment.timesonline.co.uk/tol/arts_and_entertainment/the_tls/article5035934.ece