**RUCUYAYA ALONSO Y LA HISTORIA SOCIAL
Y ECONOMICA DEL ALTO NAPO
1850-1950**

Blanca Muratorio

**RUCUYAYA ALONSO Y LA HISTORIA SOCIAL
Y ECONOMICA DEL ALTO NAPO
1850-1950**

**Segunda Edicion
revisada**

Ediciones

Abya-Yala

1998

RUCUYAYA ALONSO Y LA HISTORIA
SOCIAL Y ECONÓMICA DEL ALTO NAPO
1850-1950

Blanca Muratorio

1ra Edición: Abya- Yala, 1987
2da Edición, 1998 Ediciones ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfono: 562 633 - 506 247
Fax: (593-2) 506 255
E-mail: editorial@abyayala.org.
enlace@abyayala.org
admin-info@abyayala.org

Autoedición: Abya- Yala Editing
Quito - Ecuador

Impresión: Docutech
Quito Ecuador

ISBN: 9978-04-379-9

Impreso en Quito-Ecuador, 1998

*Al Andi muntun
y a los Panos,
para que recuerden*

*En memoria a
Rucuyaya Alonso
(1899? - 1990)*

INDICE

AGRADECIMIENTO	11
INTRODUCCION	17
CAPITULO 1	
Los viajeros de la selva	41
CAPITULO 2	
Etnia, lengua, cultura	71
CAPITULO 3	
Familia y juventud	91
CAPITULO 4	
El monte y el río	113
CAPITULO 5	
El Estado, los misioneros y la conciencia indígena 1767-1896	123
CAPITULO 6	
El Cristianismo y las misiones.....	161
CAPITULO 7	
Liberalismo y caucho: los comienzos del siglo XX en el Oriente	167
CAPITULO 8	
El tiempo de las varas, los apus y los patrones	205
CAPITULO 9	
La compañía y los “aucas”	219

CAPITULO 10	
Oro, petróleo y ganado. El siglo XX en Tena-Archidona	231
CAPITULO 11	
Mis amigos los “Yachaj”	293
CAPITULO 12	
Los sueños y la muerte	305
CAPITULO 13	
Reflexiones	311
CAPITULO 14	
Bases culturales de la resistencia	319
EPILOGO	363
APENDICES:	
I. Contrato de peón cauchero, 1909	371
II. Matrícula de peones, 1916	372
III. Contrato de concertaje de peón residente, 1927	373
IV. Documento de compra de deuda de un peón, por un nuevo patrón, 1933	374
V. Documento de liquidación de cuentas por el cual el indígena demanda su libertad, 1926	376
VI. Página del libro de cuentas de un peón, 1931	377
VII. Liquidación de cuentas de un peón, marcando artículos en conflicto, 1930	380
VIII. Hoja de libro de cuentas de un comerciante, 1924	383
GLOSARIO	385
REFERENCIAS	393

ILUSTRACIONES

- 1.- Rucuyaya Alonso, 1985. Pág. 15.
- 2.- Paso del Cerro Huamaní en viaje hacia el Oriente. Pág. 43.
- 3.- Paso de un vado del río Cosanga (Napo). Pág. 44.
- 4.- Osculati abandonado por sus guías indígenas. Pág. 53.
- 5.- Indígena cargador llevando un viajero en su silla. Pág. 54.
- 6.- Vista de Archidona en 1847. Pág. 57.
- 7.- Puerto Napo en 1847. Pág. 58.
- 8.- Indígenas reunidos en Tena. Entre págs. 64 y 65.
- 9.- Indígenas de Tena pescando en el río del mismo nombre. Pág. 74.
- 10.- Rucumama Helena Rebeca Cerda Andi. Pág. 101.
- 11.- Vista del río Pano en las cercanías de la purina chagra de Rucuyaya Alonso. Pág. 102.
- 12.- Parte del Andi muntun que vive con Rucuyaya Alonso. Pág. 107.
- 13.- Vista del río Pano. Pág. 226.
- 14.- Vista aérea de la ciudad de Tena, 1985. Entre págs. 218 y 219.

MAPAS

- I. Ubicación de las provincias Nororientales de Napo y Pastaza. Pág. 40.
- II. Región Noroccidental Ecuatoriana. Pág. 49.

AGRADECIMIENTO

Mi primer gesto de gratitud va, por supuesto, a Rucuyaya Alonso Andi (Bandio), a quien hicimos perder innumerables horas de sus noches llenas de interesantes sueños. Espero que este libro cumpla con su deseo de dejar un legado de experiencias y consejos a las jóvenes generaciones de Andis y de otros Napo Runas. A la Rucumama Rebeca mi agradecimiento por su generosa hospitalidad y, muy especialmente, por su huayusa, la mejor del Napo. A Dolores Intriago (Lola) amiga, magnífica ayudante de investigación y compañera de aventuras, le debe mucho este libro, lo mismo que a Francisco Andi (Guamundi), con quien tuvimos frecuentes, y a veces acaloradas discusiones sobre su propia cultura, en las cuales aprendí, no sin resistencia, a destruir preconcepciones, debo decir, las mías y las suyas. A Arturo, Teo, Carlos y Tonio Andi Intriago les debo el humor y la camaradería con que me recibieron y me seguirán recibiendo en su casa durante estas agitadas cenas. A todos los demás miembros del Andi muntun, les agradezco sus amabilidades y su paciencia; muy especialmente a Juanita, incansable conversadora de maravillas, y a los niños por sus dibujos de la familia, de los cuales pudimos publicar aquí sólo el de Marlon por razones de espacio. A los Panos también está dedicado este libro, y muchos de ellos contribuyeron a hacerme entender su cultura. Particularmente quiero mencionar a Francisca Andi Cerda quien, a través de sus propias experiencias y de los recuerdos dejados por su padre, un famoso rebelde llamado Basilio Andi, me ha proporcionado algunas de las citas más interesantes de este libro. Otros Napo Quichuas de las comunidades de Talag, Shandia y Chambira también me ayudaron a lo largo de esta investigación, y les debo mi gratitud. De los rucuyayas de la generación de Alonso, mi aprecio por su colaboración va muy especialmente a Domingo Cerda Greff (Milicuchi), Vicente Andi (Mishquilogro), Bartolo Shiguango Andi (Logro), Venancio Andi Shiguango (Paqui), Domingo Cerda Andi (Cua), Domingo Andi (Plutarco) y Ventura Licuy (de Tálag).

Particularmente quiero también agradecer a Pablo López, famoso bancu, y a su familia, por la hospitalidad que me brindaron y por su generosidad en permitirme el privilegio de presenciar el conmovedor ritual que se narra en el Epílogo. Espero haber hecho justicia a él, a su padre Quilluma, y a la especial amistad que los unía y los une con Rucuyaya Alonso.

A la amabilidad e interés de Bolívar Tapuy debo mi entrada al Oriente, y mi primera observación de una boda Napo Quichua, así como mi inicial colaboración con la Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN). Espero que este trabajo refleje mi deuda de gratitud, y responda a algunas de las inquietudes de los miembros de las organizaciones por su propia cultura.

Entre las autoridades de la provincia de Napo, debo especial gratitud al ex-Gobernador Segundo Cordero, por permitirme el acceso al Archivo de la Gobernación, que tan útil me ha sido en este trabajo, y al ex-Alcalde David Guevara por muchas gentilezas.

En Tena, muchas otras personas han contribuido, de distintas formas, a facilitar mi investigación, especialmente agradezco a Ruth Guevara y a Héctor Silva. Todos los aquí nombrados han posibilitado mi comprensión de la cultura Napo Quichua y de la vida en el Oriente. Sin embargo, ninguno de ellos es responsable por los posibles errores que puedo haber cometido en mis interpretaciones.

Mi afiliación institucional en Ecuador desde 1981, ha sido con la facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). A sus ex-directores Gonzalo Abad Ortiz y Jaime Durán Barba, les agradezco por haberme facilitado mi trabajo en calidad de investigadora afiliada a esa Facultad. Agradezco la gentileza del Embajador José Manuel Jijón Caamaño y Flores por haberme permitido fotografiar de su colección particular, las dos pinturas que aparecen en la portada y en la contratapa, y a Matthias Abram por facilitarme la edición de 1850 del libro de Gaetano Osculati, del cual usamos varias ilustraciones que aparecen en el texto. A mis colegas y amigas Cristina Farga y Carmen Dueñas les agradezco la competencia con que realizaron parte de la búsqueda de fuentes bibliográficas en las bibliotecas y archivos de Quito.

Los primeros quince meses de mi trabajo de campo en el Oriente, fueron generosamente apoyados por un subsidio del Consejo de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades de Canadá (SSHRC), N° 410-81064. Agradezco también a la Universidad de Columbia Británica, Vancouver, Canadá por haberme concedido dos años sabáticos, 81-82 y 86-87, y los veranos de 1983, 84 y 85, que me permitieron realizar la investigación y disponer del tiempo necesario para escribir este libro.

A Juan Bottasso y José E. Juncosa, dedicados editores de Abya-Yala, les agradezco la eficiencia y diligencia que en todo momento demostraron en la publicación de este manuscrito; y también a Juan por las interesantes conversaciones que hemos mantenido sobre las relaciones entre misioneros y culturas indígenas.

Mis deudas intelectuales con antropólogos e historiadores sociales son muchas, y serán obvias para al lector que siga la línea teórica de este trabajo. En este sentido, quiero mencionar especialmente el libro de James C. Scott (1985) que llegó a mis manos cuando estaba escribiendo mi propio trabajo en Tena y me proporcionó la satisfacción intelectual de encontrar líneas comparativas entre campesinos y cazadores-recolectores. En relación a la Amazonía Ecuatoriana, el trabajo etnohistórico de Udo Oberem me sirvió de inspiración, así como las numerosas publicaciones de Norman E. Whitten Jr. sobre la cultura de los Canelos Quichua, en cierta manera, vecinos físicos y culturales de los Napo Quichuas. En conversaciones personales, y a través de sus análisis de la historia de vida de un indígena Hopi (1951), David F. Aberle me sensibilizó a los problemas metodológicos del uso de historias de vida en antropología. Finalmente, a Ricardo Muratorio siempre agradezco su interesante combinación de aliciente intelectual y aguda crítica.

1.

Rucuyaya Alonso (1985)

INTRODUCCION

Van diez y siete indios según consta de la adjunta lista. Me ha costado dificultades sujetarlos al partido Pano, por ser esta gente completamente insubordinada.

(Carta de una autoridad de Tena al Jefe Seccional de Archidona, Junio 27, 1904, AGN).

Entre los muchos mitos generados por los blancos sobre el Oriente Ecuatoriano, uno de los más antiguos revela una imagen de los Quichuas del Alto Napo como el prototipo de los indígenas ya casi totalmente aculturados y evangelizados al comienzo de la época Colonial, y apáticos, sumisos e inconscientes de su propia explotación durante el período del auge de la dominación blanca en el Oriente. En fin, es el retrato del “indio” que, a diferencia del “infiel”, fue finalmente doblegado por la “civilización” blanca. Este libro tiene como principal objetivo demistificar la historia oficial que dio origen a esa imagen. No se intenta, sin embargo, crear una contra- imagen de un “noble salvaje rebelde”. Por ello, este trabajo incluye la historia de vida de Rucuyaya Alonso, un indígena Quichua de la zona de Tena-Archidona en el Alto Napo (véase Mapa II), tal cual él la narró. Se combinan así dos tradiciones históricas, la oral y la escrita, para interpretar un siglo de vida social y económica en la Alta Amazonía Ecuatoriana.

Rucuyaya Alonso era un Pano Runa, es decir, una persona indígena que pertenecía al *muntun* (grupo) de los Panos, el conjunto de Quichua-hablantes que originalmente se establecieron en las riberas del río Pano y,

más recientemente, en la ciudad del mismo nombre ubicada ocho kilómetros al oeste de Tena, capital de la provincia de Napo. Compartía el mismo origen con los demás numerosos Quichua que habitan en la región del Alto Napo, a la que me refiero como “Tena-Archidona,” adoptando así los nombres de las dos ciudades que son cabeceras de los cantones respectivos: Tena y Archidona. Finalmente, Rucuyaya Alonso se identificaba también con otros grupos de Napo Quichuas que habitan a lo largo del río Napo y sus tributarios hasta la región de Iquitos en Perú, donde el Napo desemboca en el Amazonas. Todos los Quichua hablantes del Oriente se identifican como Runa, palabra que en Quichua significa ser humano, y los del Napo como Napo Runa. Internamente los Napo Runa se diferenciaban a sí mismos utilizando los nombres de los pueblos o la zona del río de donde provienen. Así, los Panos, Tenas, Archidonas, Talags, Shandias y muchos otros, se reconocen como diferentes subgrupos con algunas características distintivas. He adoptado sus propios nombres para referirme a ellos a lo largo de este trabajo.

El Ecuador está dividido por las cordilleras Andinas en tres regiones diferentes: Costa o Litoral, Sierra donde se encuentra la ciudad capital de Quito, y Oriente que es el nombre que se da a las tierras bajas de la Amazonía. Los Españoles conquistaron Quito en 1533 con la derrota del ejército Inca del general Rumiñahui. Poco después de la conquista de Quito y obsesionados por su propio mito del Dorado y la Canela, los Españoles organizaron varias expediciones hacia el Oriente, entrando por la región de “Los Quijos”. Gonzalo Díaz de Pineda, el primero en aventurarse, fue repelido por los indígenas Quijos. En 1541, Gonzalo Pizarro, al frente de miles de indígenas Serranos, reclutados a la fuerza, entró en el Oriente, y fue seguido por Francisco de Orellana, quien prosiguió su expedición hasta descubrir - para América Española - el gran río de las Amazonas en 1542. Entre 1559 y 1563, los Conquistadores fundaron cuatro importantes ciudades en esta región del Oriente: Baeza, Avila, Archidona y San Juan de los Dos Ríos de Tena. Estas fundaciones dieron comienzo al proceso de administración Colonial en lo que se llamó la “Gobernación de los Quijos, Sumaco y La Canela” (véase Mapa I). La dominación Española sobre los diversos grupos indígenas que habitaban

en esta región, se estableció mediante encomiendas, otorgadas a Españoles por la Corona en pago de sus servicios, permitiéndoles así obtener el tributo que los Indios pagaban principalmente en oro y algodón. La conversión de los indígenas al Cristianismo se llevó a cabo mediante la estrategia misionera de las doctrinas y las reducciones, donde se congregaba y establecía en forma permanente a los indígenas conversos. Este proceso de conquista económica y espiritual no estuvo excepto de dificultades, ya que en 1562 y en 1578-1579 los Españoles enfrentaron dos importantes rebeliones indígenas las cuales, junto con las epidemias, causaron una seria despoblación de la zona. En el siglo XVII los Jesuitas establecieron una importante misión en Maynas, en la zona del Alto Amazonas en lo que actualmente es parte de Perú. Buscando el mejor camino hacia la región de Maynas, los Jesuitas establecieron una misión en Archidona, manteniendo así cierto control en el Napo, interrumpido por sus permanentes conflictos con los encomenderos y cuestionado por el clero secular, hasta su expulsión de América en 1768. Regresaron a la región en el siglo XIX, estableciendo una misión en el Napo que permaneció allí por casi treinta años (véase capítulo 5). En 1879, cuando Ecuador era ya, por casi cincuenta años, una república independiente, la Asamblea Nacional creó la Región Oriental.¹

Hasta bien entrado el siglo XX, la historia social y política de esta zona del Nor Oriente refleja la vida de un área de frontera, con una economía extractiva y una sociedad de buscadores de oro y de caucho, de aventureros, de soldados de fortuna, y de misioneros, protegidos por la débil presencia del Estado, que intervenía para cohartar la explotación de los indígenas sólo cuando ésta amenazaba la paz de la sociedad civil o de la Iglesia. La forma que tomaron las relaciones sociales en esta área hay que entenderla, por una parte, en el marco de estas estructuras y procesos de poder dominantes y, por otra, dentro de las particulares condiciones de la ecología de la floresta tropical y de la organización socioeconómica de los Napo Quichuas. Ambas permitieron a éstos huir de la opresión o confrontarla, en formas que difieren significativamente de aquellas usadas por los indígenas de la Sierra, enfrentados a una aristocracia terrateniente y a un Estado más poderoso. Sin embargo, como en la Sierra, también en el

Oriente la experiencia de clase fue vivida como parte del conflicto étnico que impuso a los indígenas una situación de subordinación cultural y social. El idioma cultural de la injuria se expresó en el prejuicio étnico que condicionó las relaciones blanco-indio, tanto desde el punto de vista de los dominadores como de los dominados. Por esta razón, las formas que tomó la resistencia a la hegemonía de los blancos deben buscarse en las raíces más profundas de la cultura Napo Quichua. Lo que se resistía no eran solamente las relaciones por las cuales las clases dominantes lograban extraer el excedente de los indígenas, sino también los ataques a su identidad social, a su dignidad étnica, y a sus concepciones simbólicas.

Es difícil rescatar las formas culturales que tomó la resistencia a partir de la historia de sumisión e ignorancia de los Napo Quichuas, que se lee en la literatura de viajeros y misioneros, y en los escasos trabajos de algunos pocos historiadores y aún etnógrafos que se apiadaron de su condición o denunciaron su explotación. En estas fuentes, los Napo Quichuas son presentados, estereotipadamente, como “los salvajes,” “los oprimidos, o “los pobres Yumbitos” y, por lo tanto, deshumanizados.² Se ignoran así las contradicciones, las posibles cooptaciones y las interpretaciones alternativas que la experiencia cotidiana e histórica ofrece a todo ser social racional. Estas ciertamente se manifestaron tanto en las acciones materiales de resistencia de los Napo Quichuas, tales como la huida, el sabotaje, y la rebelión abierta, como en las prácticas simbólicas que incorporaron sus experiencias traumáticas en sus mitos y leyendas, y en el sistema chamánico, elaborando así una alternativa coherente de rechazo a las categorías cognitivas de los blancos y al respeto impuesto. Tal como aparece en la historia de vida de Rucuyaya Alonso, la etnia subordinada usó el humor y la ironía como una forma de autoprotección, ese humor defensivo de quienes carecen de poder y que tantas veces se convierte en la única arma ante la arbitrariedad del poder dominante, como tan bien lo expresó Nicolás Guillén en un poema:

Otros lloran, yo me río,
 porque mi risa es salud:
 Lanza de mi poderío,

Coraza de mi virtud.
Otros lloran, yo me río,
porque la risa es salud.

(Nueva Antología, 1979)

La historia narrada por Rucuyaya Alonso abarca aproximadamente un siglo. Cuando lo conocí tenía cerca de ochenta y ocho años, pero su narración incorpora la tradición oral de su padre y de su abuelo, con lo que nos remonta por lo menos a mediados del siglo XIX. Su vida fue básicamente la de un cazador que produce para su propia subsistencia y la de su familia, en una sociedad de cazadores-recolectores y horticultores itinerantes. Sin embargo, como todos los Napo Quichuas, desde muy joven se vio inmerso en las estructuras económicas y sociales que dominaron esta región del Oriente, cuando el Ecuador era ya un estado independiente. Fue así cargador para el Gobierno, lavador de oro, y recolector de caucho para pagar deudas a patrones-comerciantes, y finalmente obrero de la compañía petrolera Shell en la década de 1940, época que marca el comienzo de la penetración definitiva del capitalismo industrial en la Amazonía.

La sociedad Napo Runa que nos interesa aquí no fue nunca totalmente autónoma, sino que estuvo estrechamente ligada a los vaivenes de la economía política del área. Poco sabemos de la cultura y vida social de las etnias que la habitaron antes del contacto iniciado tempranamente durante la Conquista. Por consiguiente, no se plantea aquí el problema de describir una “cultura tradicional” en estado prístino, que recién comienza a ser modificada por el contacto con la sociedad moderna (véase Mintz 1982). Lo que tratamos es de analizar las idiosincrasias de las prácticas económicas, sociales, e ideológicas de la cultura y sociedad de los Napo Quichuas, en su compleja interrelación con las estructuras dominantes y sus transformaciones.

A través de la narración de vida de Rucuyaya Alonso y construyendo una historia de vida,³ he tratado de encontrar la coherencia y la lógica interna de una cultura de resistencia cotidiana, no como una totalidad armónicamente integrada, sino como una estructura de significados que

permitió a los Napo Runa mantener la dignidad e integridad del grupo, impidiendo así su total destrucción, o su fácil cooptación en el sistema dominante de relaciones económicas y culturales.

La identidad cultural surge y se transforma a través de un proceso de interdependencia y oposición entre grupos. Por consiguiente, considero la identidad de clase dentro de esta especificidad cultural, ya que en una sociedad compleja y étnicamente escindida como fue el caso del Oriente en ese período, existieron múltiples y contradictorias formas de conciencia y de identidades superpuestas. Como ya ha sido señalado en varios trabajos antropológicos elaborados con sensibilidad histórica (véase Mintz 1979, 1985; Wolf 1982; Scott 1985), las estructuras simbólicas son producto de un proceso social y tienen su propia historia. Por ello he tratado de entender la autoconsciencia y la identidad cultural de los Napo Runa como un conjunto de memorias y prácticas materiales y simbólicas del grupo, que se reinterpretan en distintas situaciones históricas. Son parte de un discurso alternativo al del grupo étnico y clase dominantes, que se manifiestan en las distintas instancias de resistencia y afirmación de la identidad Napo Runa. Como lo ha señalado Scott, defender las formas culturales, promoviendo una visión del mundo y un marco normativo diferente es una forma de resistencia (1985:235) o, al menos, una barrera para impedir otro discurso que legitimaría las prácticas de asimilación y de etnocidio.

En el período histórico que considero, estas formas de conciencia e identidad se mantuvieron a través de la fluidez de la tradición oral. No pueden ser identificadas como un cuerpo ideológico sistemático de ideas y valores. En el discurso actual de algunos líderes indígenas y de otros intelectuales, la rebelión de 1578-79 se ha convertido en parte de una ideología de reivindicación más formal, solidificada en el monumento a su líder Jumandí, que recibe a todo aquel que visita Tena. Por el contrario, entre los rucuyayas de nuestra historia, lo que más se recuerda como afirmación de sus derechos a la subsistencia y de su orgullo étnico son las relaciones diarias con patrones, misioneros y autoridades, y la destreza y habilidad verbal que los Napo Quichua usaron para confrontarlos.

El Quehacer Etnográfico.

“Sólo se pueden conocer las cosas que se domestican” - dijo el Zorro-.

“Los hombres ya no tienen tiempo de conocer nada. Compran cosas hechas a los mercaderes. Pero como no existen mercaderes de amigos, los hombres ya no tienen amigos. Si quieres un amigo, ¡doméstícame!...”

“¿Qué hay que hacer?” - dijo el Principito.

“Hay que ser muy paciente,” - respondió el Zorro. “Al comienzo te sentarás un poco lejos de mí, así, en la hierba. Te miraré de reojo y no dirás nada. Las palabras son fuente de malentendidos. Pero, cada día, podrás sentarte un poco más cerca...”

(Antoine de Saint-Exupéry, *El Principito*)

La Narrativa de Vida

Mi trabajo en la zona de Tena-Archidona del Alto Napo comenzó en Septiembre de 1981 y continúa hasta la actualidad. En su totalidad he vivido en Tena, a orillas del río Pano, por varios años, durante mis sabáticos de la universidad y en estadías de tres o cuatro meses durante las vacaciones de verano en Canadá. A pocos meses de establecerme en la zona conocí a Rucuyaya Alonso a través de su hijo mayor Francisco Andi (Guamundi) y de su nuera Dolores Intriago, quien desde entonces ha sido mi ayudante de investigación y compañera permanente. Durante las primeras visitas al Rucuyaya, cuando yo traté, tímidamente, de explicar el propósito de mi presencia, él manifestó su interés por contar historias de tiempos pasados, por explicar diversos aspectos de su cultura y, en general, por comunicar sus conocimientos y experiencias. Su principal preocupación era que los jóvenes ya no querían escuchar. Había en sus palabras un sentimiento de urgencia que no estaba dirigido a mí personalmente, sino a su hijo, como reprochándole que ahora, luego de haber ido al colegio secundario y de tener un cargo en la ciudad, se estaba olvidando de las formas de vida del pasado.

Conversando con Dolores y Francisco sobre la preocupación de Rucuyaya Alonso, sugerí la idea de grabar su historia de vida y decidimos llevar a cabo este proyecto. Dado que él mismo había manifestado su deseo de transmitir sus conocimientos a su hijo mayor - Francisco - me resultaba obvio que el modelo etnográfico tradicional para recoger historias de vida, no era apropiado en este caso. Como etnóloga yo debía adoptar un

rol secundario, lo cual como mujer, era precisamente el rol apropiado para mí desde el punto de vista cultural. En la cultura Napo Runa, los hombres hablan de sí mismos generalmente sólo con otros hombres, aunque haya mujeres presentes. Esta pauta cultural me colocaba en la posición de ser doblemente extraña: como mujer y como no-indígena. La versión de la historia de vida que yo hubiese podido recoger directamente habría sido, seguramente, “expurgada para mujeres etnólogas,” perdiendo así en autenticidad y riqueza de detalles. Con toda seguridad, desde el punto de vista de Rucuyaya no había razón alguna para pensar, por ejemplo, que una mujer estaría interesada en las sutilezas de las historias de cacería. Sin embargo, durante todas las conversaciones, Dolores y yo estuvimos presentes, si bien tratando de pasar desapercibidas mientras Rucuyaya le contaba su vida a Francisco. Ello fue posible porque en el período de mayor intensidad de entrevistas, 1982 y 1983, la casa de Rucuyaya Alonso no tenía luz eléctrica y sólo nos alumbrábamos con unas pocas velas. Aunque Rucuyaya siempre supo que estábamos usando un grabador, muy pronto se olvidó de su existencia en el entusiasmo de su propia narración.

El tiempo para llevar a cabo las entrevistas planteó un problema práctico, ya que Dolores y Francisco trabajaban durante el día, limitando así nuestras sesiones a las noches y fines de semana. En la cultura Napo Runa, la hora tradicional para contar historias es la “hora de la huayusa”, entre las 3 y 4 de la mañana. En el pasado, la familia se levantaba a esa hora a tomar huayusa y a prepararse para las tareas cotidianas: los hombres para salir a cazar y las mujeres para atender la chacra. Sentados alrededor del fuego, recordaban los viejos mitos, relataban experiencias interesantes y discutían los sueños de la noche anterior. La dificultad en usar ese “tiempo tradicional” para relatar historias es que, en realidad, las condiciones que lo hacían posible y necesario ya no existen en el área de Tena-Archidona. Los niños se levantan más tarde para ir a la escuela, los hombres ya no salen a cazar regularmente, y los hijos de Rucuyaya Alonso que viven con él tienen empleos públicos que los obligan a observar un horario más “convencional”. Además, en la actualidad, dos estaciones de radio, una Católica y otra Protestante, comienzan a transmitir sus programas en Quichua muy temprano en la mañana, compitiendo con “la hora

de la huayusa.” Para tratar de reproducir, en lo posible, esta situación cultural en la que se transmitía la tradición oral, decidimos hacer la mayor parte de las entrevistas por la noche, comenzando alrededor de las nueve, después que Rucuyaya Alonso había ya disfrutado de algunas horas de sueño. Al releer mis notas de campo de ese primer período del proyecto, me di cuenta que lo que me preocupaba en un comienzo era la corrección metodológica de ese compromiso práctico que estábamos haciendo en esa situación de entrevista. Sin embargo, a medida que fue pasando el tiempo, la rutina - que al comienzo parecía demasiado construida- adquirió una vida propia, y la autenticidad o el carácter tradicional de cada ocasión dejaron de ser relevantes. Actualmente, mejor informada gracias a los trabajos de otros investigadores que han escrito sobre este problema, puedo justificar mi decisión de continuar con mi proyecto a pesar de mis dudas originales. Hay paralelos, por ejemplo, entre las dificultades que yo veía y el análisis que hace Tedlock (ver 1983: capítulo 1) cuando pensó que (sin contar con su grabador) estaba ante una instancia “casi perfecta” y “espontánea” de la forma Zuni de contar historias, evocada cuando un par de niños le pidió a su abuelo que contara una historia. Cuando le pidieron a Tedlock que él mismo eligiera una historia, entendió que el hecho de “estar él allí” contribuyó a modificar el texto de la historia contada (en comparación con la que había grabado antes) y la interacción del narrador de la historia y la audiencia. Los comentarios de Tedlock sobre el significado de ese hecho para la interpretación de narración de historias, son también relevantes para el caso de historias de vida. Sostiene que si el etnógrafo - o mitógrafo según el caso - toma como objetos de la investigación la actuación de quien cuenta la historia y su interacción con la audiencia, en lugar del resultado textual final, las bases de la autenticidad de los datos no residen ya en la exactitud de las palabras del texto, sino en la situación resultante como un hecho intersubjetivo único que tiene lugar en un tiempo y espacio particular y que no puede ignorarse (Tedlock 1983:299-300).

El hecho ineludible de también “estar yo allí” - afortunadamente con mi grabador nuevo funcionando - tampoco puede ignorarse. Algunos de los efectos de mi presencia en el texto de la narrativa de vida me resultaron obvios en el momento, como espero le resulten también al lector. En

ciertas ocasiones (por ejemplo, cuando habla sobre el matrimonio o sobre amistad ritual), Rucuyaya abandona su rol autobiográfico y se transforma en etnógrafo de su propia cultura, para mi propio beneficio. En otras, la evidencia de que él notó mi presencia es más sutil, como cuando se refiere al aprendizaje de los chamanes y - con razón o sin ella - compara su continuo y largo sufrimiento en la adquisición de conocimientos con el aprendizaje que debe seguir una persona para obtener una educación universitaria. Más evidente en el texto, es el resultado de nuestra interacción cuando yo hice una pregunta específica sobre el tema del trabajo, la única que me permití como directa intervención mientras él contaba su vida. Habiendo hecho la mayor parte de mi investigación etnográfica acompañada por mujeres, me intrigaban las ideas de los hombres sobre el trabajo. Rucuyaya Alonso me dio una respuesta muy directa e inteligente a lo que puede haberle parecido una pregunta muy tonta (ver capítulo 13). Pero además, el calor de su voz y el sesgo irónico de su mirada, me comunicaron algo muy significativo. Rucuyaya establecía así lo que sería la característica esencial de nuestra relación: el respeto mutuo y la negociación de poder entre una persona que trabajó con sus manos y otra que trabaja con su mente.

La historia de vida debe ser vista, esencialmente, como un documento de la interacción entre padre e hijo mayor. Es el sentido profundo de esa relación, no sólo en este caso particular, sino en la cultura Napo Runa en general, lo que se puede usar como criterio para juzgar al menos un aspecto de la “verdad” de ese documento. Tal como Angrosino sugiere: “en la autobiografía, la verdad que es posible verificar no reside en los hechos históricos de los que la vida rinde cuentas, sino en el grado en el cual las metáforas personales que elige el narrador le permiten establecer contacto y comunicación con la audiencia a la cual se dirige” (1989:9). De acuerdo a Francisco, el relato de las experiencias de vida de su padre tal como se fue desarrollando a lo largo de muchas noches, reforzó la unión ya existente entre ellos. Como tal, la historia de vida no puede ser confirmada en forma independiente alguna por un supuesto testigo objetivo, tal como afirma Crapanzano (1984:955), a lo que puedo agregar que tampoco lo considero necesario. La persona que emerge del texto es una construc-

ción social, independiente, y deliberada, elaborada por Rucuyaya Alonso como un regalo a quien era, para él, un otro significativo.

Si bien la memoria real es selectiva, a diferencia de la imaginación ilimitada del novelista, que no es el caso de Rucuyaya Alonso, la misma tiene que seleccionar y construir una identidad a partir de una serie limitada de experiencias vividas, creencias, y conocimientos que están modelados culturalmente (Aberle 1951). Este es otro aspecto de la “verdad” de la historia de vida, y en este sentido estoy de acuerdo con Sidney Mintz cuando afirma que “la antropología presupone que todo individuo, en ciertas formas fundamentales e inalterables, encarna y da expresión a la cultura, y no puede hacerlo de otra forma” (Mintz 1984:308, énfasis en el original).

Naturalmente, no pretendo que en este caso tal afirmación significa que Rucuyaya Alonso era un miembro “típico” de su cultura en su totalidad y para todo tiempo histórico. En primer lugar, como hombre no representaba las experiencias de las mujeres. Aunque casi nunca permitió que su mujer, Rucumama Rebeca, estuviera ausente, ella era casi siempre una presencia silenciosa cuando él hablaba de su vida. Rucuyaya Alonso no demostró mucho interés cuando el tema de las mujeres fue sutilmente sugerido por Francisco - por insinuación mía y de Dolores. Esto mismo nos proporciona interesante información sobre la cultura Napo Runa. Para los hombres, las mujeres no son un tema de conversación y, en este sentido, ellas no son como los sueños, aunque sí son las primeras personas a quien los hombres cuentan sus sueños. De igual manera, entre mujeres, los hombres no son un tema frecuente o interesante de conversación. Respetando esta realidad cultural decidí no agregar aquí una discusión sobre el mundo productivo, social, y simbólico de las mujeres, si bien sus voces aparecen en el maravilloso sentido de historia que muchas de ellas me comunicaron. Las mujeres Napo Runa merecen un estudio por separado, que ya he comenzado. Pienso que la historia de vida de Rucuyaya Alonso es un documento etnográfico muy rico pero incompleto, en cuanto refleja una imagen de su cultura desde el punto de vista masculino.

En segundo lugar, Rucuyaya Alonso no es un personaje “típico” de su cultura porque no hay una cultura Napo Runa única y homogénea sino,

como sostengo a lo largo de este libro, una cultura que, como toda otra, debe ser entendida como históricamente constituida y delimitada. La ventaja de una historia de vida para un estudio antropológico es que nos da una visión diacrónica de la cultura y, en una larga trayectoria de vida como la de Rucuyaya Alonso, nos permite descifrar una cierta pauta de respuestas culturales compartidas con el grupo, en relación con otras etnias, y con las estructuras de poder. Me pregunté entonces si era posible decir que Rucuyaya Alonso era, al menos, representativo de sus contemporáneos en la cultura Napo Runa de su tiempo. En un primer intento de contestar a esta pregunta recogí una serie de historias de vida más breves, a menudo centradas en específicos períodos de tiempo, de casi todos los otros miembros de la generación del Rucuyaya que vivían todavía en el área de Tena-Archidona. Además, también entrevisté al hijo y particularmente a la hija de otro rucuyaya que había transmitido a sus descendientes la tradición oral de sus experiencias de vida. Por último, en otras fuentes históricas del Archivo de la Gobernación de Napo encontré evidencia relativa a prácticas ideológicas, actitudes, y comportamientos de otros Napo Runa de la generación de Rucuyaya Alonso. Todos estos datos ponen de manifiesto un núcleo de continuidad en la cultura Quichua que coincide con la tradición oral más reciente y con la más antigua que se refleja en la mitología. Los resultados de estas investigaciones están incorporados a lo largo de los capítulos analíticos del libro.

Lo que también se logra verificar con este enfoque es que Rucuyaya Alonso no es un individuo “atípico” dentro de su cultura en el período histórico considerado aquí. Entre 1850 y 1950 al menos, la sociedad Napo Quichua se mantuvo internamente igualitaria, aunque en situación de clase subordinada con respecto a los blancos. La jerarquía indígena de autoridad conocida como sistema de varas o *varayuj* constituyó una imposición de la administración Colonial y sirvió principalmente para conseguir la fuerza de trabajo de los Napo Quichuas, pero no logró modificar substancialmente su organización social y política. Como muchos de sus contemporáneos, y como su padre y su abuelo, Rucuyaya Alonso ocupó varios de estos cargos, pero compartió con todos los Napo Runa de su tiempo el mismo universo simbólico para interpretar la naturaleza y el

comportamiento de otros seres humanos; fue socializado y se casó con las mismas prácticas sociales, y tuvo que sufrir la misma subordinación y resolver los mismos conflictos en su relación con misioneros y patrones. Finalmente, el espíritu rebelde e inquebrantable ante la injusticia, si bien característica propia y reconocida de la personalidad de Rucuyaya Alonso, tiene raíces profundas en la cultura Quichua- como tratamos de demostrar en este trabajo.

A través de la trayectoria de su vida Rucuyaya Alonso nos transmite las experiencias colectivas de su grupo cultural quien, en base a significados compartidos, respondió con coraje y dignidad, y a menudo con astucia e ironía, a las difíciles situaciones del período histórico que le tocó vivir. Además, la urgencia de Rucuyaya Alonso en contar su historia se basaba en su sentimiento de que las características espirituales y culturales que abrigaba esta historia continuarían siendo relevantes para que las generaciones más jóvenes de Napo Quichuas puedan enfrentar su propia realidad histórica presente. Como los descendientes de esclavos rebeldes en Suriname tan bien retratados por Richard Price (1983), en sus reflexiones Rucuyaya Alonso nos transmite la comprensión propia de un buen historiador de que el pasado es importante para el futuro de un pueblo, y de que una fuerte conciencia histórica es crítica para el sentido de identidad Napo Runa así como para su continua resistencia a la dominación. Este es un desafío que las jóvenes mujeres y hombres Quichua están confrontando en la actualidad con diferentes parámetros estructurales y armados de diferentes destrezas culturales. No es mi competencia juzgar aquí si las esperanzas de Rucuyaya Alonso se van a hacer realidad para estas nuevas generaciones.

Para el proyecto de la narrativa de vida, las sesiones nocturnas de entrevistas tuvieron lugar dos o tres veces por semana por un período de aproximadamente seis meses. Las cintas grabadas en Quichua (incluyendo aquellas de la sesión chamánica que se transcriben en el Epílogo), fueron transcritas al Castellano por Dolores y por mí, generalmente durante los fines de semana. En estas ocasiones Dolores, quien vivió con la familia de su marido por muchos años, logró clarificar muchos acontecimientos en la vida de su suegro, localizar varios lugares desconocidos para mí en el

mapa, y también explicarme importantes aspectos de las relaciones de género en la cultura Napo Runa que luego me fue posible confirmar con otras mujeres. Nuestras interpretaciones fueron confirmadas con Francisco, y si quedaban dudas, él las clarificó con su padre. Debido a que Francisco, por entonces un hombre de más de cincuenta años, había acompañado a su padre en muchos viajes de cacería y compartido varias de sus experiencias, él mismo sugirió temas posibles de conversación en unas pocas ocasiones. En cierta medida, Francisco y su padre recordaron juntos; pero Francisco estaba consciente de que yo prefería que no le hiciera preguntas directas a su padre, ya que éste frecuentemente hablaba por horas sin ninguna interrupción y como un excelente etnógrafo nos explicaba diferentes aspectos de su propia cultura. Por todas las razones que he presentado hasta ahora, y por muchas más que tienen que ver con mi amistad con Dolores y Francisco, la “narrativa de vida” fue un proyecto en colaboración. Por el contrario, la “historia de vida” y la forma en que está compuesto este libro son de mi propia responsabilidad y necesitan de una explicación adicional.

La Historia de Vida

Como ha señalado Renato Rosaldo (1986:108), en sociedades de pequeña escala sin escritura, los narradores de historias hablan para audiencias que comparten con ellos un profundo conocimiento cultural y aun una riqueza de experiencias pasadas. En contraste, al escribir sus monografías, los etnólogos tienen que crear los contextos apropiados para situarse a sí mismos y a su audiencia ya que no pueden asumir fácilmente que ésta comparte las reglas del juego. En este artículo, Rosaldo está argumentando principalmente contra lo que él y otros (Véase Marcus y Cushman 1982) han dado en llamar realismo etnográfico. De acuerdo a Rosaldo (1986:103-108), las reglas del juego seguidas por este tipo de etnografía son incapaces de dar cuenta de la experiencia vivida tal como se refleja en la forma en que la gente se cuenta historias acerca de sí mismos. Pero, por supuesto, el realismo etnográfico no es la única avenida abierta al etnólogo, como lo demuestra el mismo trabajo de Rosaldo (1980), así como otros experimentos recientes en la literatura etnográfica que han usado

narrativas de vida (Véase especialmente Shostack 1981; Crapanzano 1980; y Marcus y Fisher para un análisis crítico).

El contexto que yo he elegido crear en la construcción de este libro es un contexto histórico dentro de un marco etnográfico. En este sentido, lo veo anclado en la tradición del trabajo de Sidney Mintz en *Worker in the Cane* (1960) o más recientemente en el trabajo de Richard Price en *First Time* (1983), más que en etnografías experimentales que sobreprivilegian el diálogo entre el etnólogo y el sujeto. El trabajo de historia de vida reflejado en este libro es un intento de presentar una interrelación entre las memorias etnográficas e históricas en la cual cada una interroga a la otra.

En el curso de los tres años (1983 a 1985) después de terminada la narrativa de vida, mientras residí en Tena por un período de nueve meses, continué investigando y participando en la cultura Napo Runa. Este conocimiento me permitió situar la narrativa de vida en su propio contexto cultural. Para entonces también había consultado las fuentes históricas y etnohistóricas publicadas para el área de Tena-Archidona, las cuales consisten principalmente en los documentos dejados por misioneros, autoridades coloniales, y viajeros del siglo diecinueve. El período más estimulante para este aspecto histórico del trabajo de campo fue, sin embargo, cuando descubrí (a través del joven que hacía la limpieza) que en la Casa de la Gobernación en Tena existía un “archivo”, aunque mis previas averiguaciones a las autoridades pertinentes habían sido negativas. Obviamente, mis preguntas acerca de un archivo habían sido demasiado optimistas, ya que éste resultó ser una habitación casi del tamaño de un armario, donde todos los documentos desde el siglo XIX hasta el presente estaban guardados en pilas desordenadas, llenas de polvo, y periódicamente visitadas por las variadas especies de la fauna Amazónica.

El trabajo de crear un cierto orden en ese caos fue oneroso, pero los resultados lo merecían, como muchos historiadores lo han experimentado en casos similares. Los documentos presentaban un registro de la administración casi diaria de la provincia de Oriente relatada por las autoridades de mayor y menor rango que gobernaron ese “pequeño mundo” por el período que me interesaba. Comencé a revisar esos documentos con el ojo etnográfico buscando evidencias de vidas individuales y de prácticas

cotidianas. Muy pronto un número de personajes comenzaron a dibujarse: fuertes personalidades, como la de la patrona que frecuentemente cito en el Capítulo 10, y la del gobernador utópico, cuyo intento de establecer su propio orden burocrático en el caos creado por el auge del caucho, analizo en el Capítulo 7; o la del teniente político enfermo de malaria haciendo desesperados esfuerzos para administrar, y resguardar para Ecuador, el puesto más remoto de frontera entre su país y Perú. Sus regulares informes a sus superiores, así como los de sus colegas, constituyen unos de los más ricos registros etnográficos e históricos para el Oriente de las primeras décadas del siglo XX. Y finalmente, después de un cuidadoso examen, las voces individuales de Napo Runa también comenzaron a aparecer, varias de las cuales pertenecían a los contemporáneos de Rucuyaya Alonso. Ahora disponía del conocimiento (y de los chismes) que sabía iban a interesar a Rucuyaya y a los otros ancianos con los que había establecido contacto. Desde ese momento, mis conversaciones con Rucuyaya se convirtieron en algo más que intercambios corteses y amistosos, o en el adiestramiento de una novata por un experto nativo. Creo que en ese momento, por un lado, logré descubrir para él un mundo más amplio que él había experimentado diariamente, pero del que poco conocía, simplemente porque carecía del poder de acceder a éste; y por otro, logré entender más plenamente las razones estructurales y culturales de esta situación. El lento progreso a través de los materiales de archivo y otros documentos históricos me forzó a reevaluar mi conocimiento de la tradición oral donde mitos, leyendas, y otras formas de conciencia indígena incorporan acontecimientos históricos únicos en su propio lenguaje cultural. Mis hallazgos en este sentido son similares a los de otros etnólogos de los Quichua-hablantes del Oriente Ecuatoriano. Norman Whitten (Véase especialmente 1985) para los Canelos Quichua y Mary-Elizabeth Reeve (1985) para los Quichua del Curaray han también analizado estas complejas relaciones entre las narrativas indígenas de mitos, prácticas rituales, e historia, para entender los procesos por los cuales estos Quichua-hablantes hacen frente a la sociedad dominante y a sus traumáticos procesos económicos y políticos. El poder de este análisis para los pueblos indígenas Andinos y

Amazónicos se demuestra cuidadosamente en un volumen recientemente editado por Jonathan Hill (1988).

Pero si bien la contextualización histórica es esencial para entender la agencia humana- prácticas y formas indígenas de conciencia- es también importante para entender las estructuras que pusieron las barreras y los límites; los parámetros dentro de los cuales se constituyeron estas subjetividades. Por lo tanto, sitúo a las comunidades Napo Runa en la historia más amplia del colonialismo Español, de la evangelización misionera, de la formación y consolidación del estado Ecuatoriano, y en relación a procesos económicos y políticos regionales y mundiales. Los Napo Runa no tuvieron conocimiento, ni control, de las bases filosóficas de la ideología Jesuita de evangelización, de las ramificaciones globales del auge del caucho, de la crisis mundial de la década de 1930, o de los altos y bajos del mercado internacional del petróleo. Sin embargo, a pesar de todos sus desniveles y contradicciones, estas ideas y procesos dieron origen a las estructuras, oportunidades, presiones, y opresiones que dieron forma a las experiencias de vida de muchos Napo Runa y que forman parte integral de su historia cultural.

El examen conjunto de las narrativas orales y de los registros etnográficos y de archivo, me permitieron entender cómo los Napo Runa se convirtieron en actores de su propia historia en el momento en que ésta se entrelazó con procesos más globales. La elección de esta unidad de análisis donde se puede ver la intersección entre la historia local y mundial no fue, por supuesto, el resultado de mi fortuito encuentro de un archivo local; fue una elección que tiene una larga trayectoria en la antropología política-económica de América Latina desde el trabajo de Wolf y Mintz en el proyecto de Julian Steward en Puerto Rico (Steward et al. 1956), hasta los estudios más recientes de June Nash (1979) de los mineros de Bolivia (para una reseña de esta tradición y de su posición en ella, véase Roseberry 1988 y 1989). Y, más aún, como ha argumentado bien Comaroff, “los campos de investigación no son nunca dados naturalmente; siempre reflejan supuestos substantivos sobre la constitución del mundo “real” (Comaroff 1982:144).

Estas fuerzas más amplias, sin embargo, no constituyen un todo unitario, ni un imperio Colonial ecuménico, ni un sistema global desencarnado, o un capitalismo abstracto. Al nivel local todos estos fenómenos tienen sus propios agentes quienes, frecuentemente, pero no siempre, ejercen su dominación como clase; son los misioneros, los viajeros extranjeros, los patrones, los mercaderes, los soldados, los policías, y otros agentes oficiales del Estado. Todos ellos no sólo hacen efectivas las prácticas de dominación en la vida cotidiana, sino que también encarnan y dan expresión a lo que Raymond Williams (1977) ha llamado la “cultura dominante”, y que siguiendo a Gramsci, Lears (1985) reformula como “hegemonía cultural.” Lears (1985:568) argumenta que, “al clarificar las funciones políticas de los símbolos culturales, el concepto de hegemonía cultural puede ayudar a los historiadores de las ideas que están tratando de entender cómo las ideas refuerzan o socavan las estructuras sociales existentes, y a los historiadores sociales que tratan de reconciliar la aparente contradicción entre el poder ejercido por los grupos dominantes y la relativa autonomía cultural de los grupos subordinados a los cuales victimizan.”

En cada uno de los capítulos históricos analíticos doy espacio a las múltiples voces de aquellos que ostentaban el poder a través de citas de fuentes primarias y secundarias tratando, en la medida de lo posible, de entablar un diálogo con las voces de los Napo Runa que nunca gozaron de legitimidad en el discurso público; y de explorar el carácter cambiante, y frecuentemente paradójico y contradictorio, de este diálogo en los diferentes períodos de tiempo en consideración. El objetivo de este contrapunto es mostrar cómo la cultura, en sus diferentes prácticas materiales y expresiones simbólicas, fue usada por cada Napo Runa individualmente y por el grupo en general como una estrategia de sobrevivencia. Su activa resistencia, así como su consentimiento y acomodación impusieron límites al poder de las clases dominantes. La exploración de este diálogo entre ideologías dominantes y subordinadas me ha preocupado ya por algún tiempo (véase Muratorio 1980, 1984), y todavía pienso que revela - mejor que un diálogo entre el etnólogo y el sujeto antropológico- las estructuras de poder que tienen consecuencias reales para las vidas de las

personas involucradas. Esto no significa que el etnólogo puede dejar de lado su responsabilidad por la presencia de su propia voz. En un influyente artículo Clifford argumenta que aún cuando el etnógrafo quiere demostrar la colaboración existente en la producción de una monografía citando extensamente las palabras de sus informantes, no puede romper totalmente su “autoridad monofónica” porque “las citas son siempre puestas en escena por el que cita y tienden a servir simplemente como ejemplos o testimonios confirmatorios” (1988:50). Yo no puedo negar el hecho de que “puse en escena” las citas de cada uno de los personajes nombrados, seleccionando de una riqueza de posibles citas de los registros etnográficos y de archivo. Los significados de esas citas, sin embargo, no pueden leerse como hechos aislados, sino en relación a otros hechos y como resultado de una secuencia de observaciones e interpretaciones que se ajustan a aceptados criterios de evidencia y que pueden ser objeto de corroboración (véase Mintz 1989:794; Polier y Roseberry 1989:251). Esto es, mi “autoridad monofónica” debe permitir que otros la cuestionen. Como muchos escribas en la historia antigua que se atrevieron a ir más allá de la mera transcripción, todos corremos el riesgo de ser decapitados, simbólicamente espero, por nuestros colegas y lectores.

El problema de cómo se compuso este libro también necesita ser analizado. Cuando terminamos el proyecto de la narrativa de vida tenía cinco gruesos cuadernos llenos de transcripciones a mano en Castellano de las cintas grabadas en Quichua. La organización de ese material en capítulos temáticos y en orden cronológico significó tomar ciertas decisiones editoriales. Los lineamientos a seguir en esta difícil tarea fueron establecidos siguiendo ciertas consideraciones éticas y prácticas. Para cumplir con el urgente deseo de Rucuyaya Alonso de que la narrativa de su vida y la historia de su generación fueran puestas a disposición de los jóvenes Napo Runa, la mayoría de los cuales son alfabetos y bilingües, decidí publicar primero el libro en Castellano, dejando una copia del original de las cintas grabadas con Francisco para que sean depositadas en un archivo cuando esto sea prácticamente posible. Además, porque Rucuyaya Alonso fue bien explícito en su intención de “hablar la verdad sobre su propios tiempos,” dejé los nombres reales de todas las personas y lugares que él mencionó.

Seguí la misma norma en cuanto a los documentos públicos de archivo y a las entrevistas de mi trabajo de campo, con excepción de una sola instancia en que omití los nombres de ciertos individuos que así me lo pidieron.

Por las razones ya mencionadas, y aunque Rucuyaya Alonso no siempre contó sus experiencias en orden cronológico, interpreté su deseo de que se leyeran en este orden. Esto significó cierta reorganización de los períodos de tiempo tal cual aparecen en su narración. Por ejemplo, algunas de las historias acerca de su juventud fueron contadas al final, y no inmediatamente después de las anécdotas acerca de su niñez; sin embargo, cuando él incorpora como propias historias que obviamente le fueron contadas por su padre y su abuelo (por ejemplo, acerca de los Jesuitas en el siglo XIX), las dejé en su propia secuencia. Debo también mencionar aquí que aunque el primer párrafo de su narrativa de vida, que comienza con el nombre de su tatarabuelo y da un listado de sus ancestros, fue una idea propia del Rucuyaya Alonso, puede tal vez reflejar más adecuadamente la formalidad de la primera entrevista que su propia concepción del tiempo.

La organización en temas implicó alguna edición de las historias de un evento o experiencia específica que se repetían, y el agrupamiento de varias historias sobre temas similares en un mismo capítulo, aunque algunas de esas historias no fueron contadas en la misma sesión o en orden consecutivo (por ejemplo, las historias contadas en el Capítulo 9 acerca de las aventuras de Rucuyaya cuando trabajó para la compañía Shell en la década de 1940). En todos estos casos, sin embargo, respeté la secuencia interna de cada historia, manteniendo los intervalos naturales entre cada narrativa y no mezclando nunca partes de historias similares para formar una historia más completa.

Todas estas decisiones editoriales implicaron riesgos substanciales de representación precisa, como la literatura reciente sobre narrativas orales lo ha especificado en considerable detalle (véase Dunaway y Baum 1984; Vansina 1985; Watson y Watson-Franke 1985; Angrosino 1989). Sin embargo, si todos estos lineamientos son seguidos al pie de la letra, el etnólogo puede quedarse fácilmente paralizado en no publicar nada, lo cual en mi caso hubiera resultado en la traición de un pedido explícito de

Rucuyaya. Deseo comentar dos de los argumentos hechos recientemente por David Brumble (1988) en su trabajo sobre biografías de indígenas Norteamericanos, ya que él se refiere específicamente a los temas de editar una narrativa en términos de su repetición y orden cronológico. Brumble (1988:11, 16) advierte que la decisión del editor de ordenar sus materiales cronológicamente puede distorsionar el sentido del tiempo implícito en algunas narrativas indígenas. En esencia estoy de acuerdo con esta afirmación, pero uno también debe considerar el problema de que en una sola narrativa tal como una historia de vida, a menudo existen más de un sentido del tiempo expresado por el sujeto, incluyendo también el del editor que, por otra parte, no necesariamente tiene sólo un sentido del tiempo (simplemente basta considerar la importancia de la historia del pecado original en la cultura Cristiana Occidental). En su historia de vida Rucuyaya Alonso usa diferentes estilos de narrativa, cada una con su sentido correspondiente del tiempo. A veces cuenta historias de cacería a las cuales pueden aplicarse las excelentes observaciones de Rosaldo (1986) sobre el uso del tiempo en las historias de cacería de los Ilongot; en otras historias evoca el tiempo mítico para dar cuenta de eventos históricos; y aún en otras usa dos concepciones distintas del tiempo simultáneamente para explicar un evento contemporáneo. De manera similar, para otros Quichua-hablantes del Oriente, los trabajos de Norman Whitten (esp. 1976) y de Dorothea y Norman Whitten (1988), así como los de Reeve (1985, 1988) han demostrado las complejidades que implica entender el concepto de tiempo-espacio, no sólo en las narrativas de los Canelos Quichua, sino también en otras expresiones estéticas tales como la cerámica. Además, un libro relativamente reciente de Regina Harrison (1989) que incluye narrativas de mujeres, demuestra las concepciones únicas del tiempo evocadas en las canciones de las mujeres Quichua del Oriente. Las mismas observaciones pueden aplicarse a las concepciones comparativas del espacio en varias culturas y en diversos períodos históricos (véase Mary Helms 1988). A menos que escribamos un trabajo especializado, o todo un libro, sobre las características retóricas de la narrativa oral indígena, no podemos comenzar a hacer justicia a su riqueza.

Acerca de la edición de las repeticiones, Brumble (1988:11) argumenta que ésta podría distorsionar lo que en muchas tribus es una característica retórica de la narrativa oral. Este puede ser el caso, pero uno debe también tener en consideración el hecho más humano de que la memoria de un viejito puede fallar, y que éste puede repetir una historia simplemente porque se olvidó de que ya la había contado. Rucuyaya Alonso nos advirtió que su memoria no era ya tan buena como en otros tiempos, una afirmación que al comienzo me resultaba difícil de creer, pero que llegué a aceptar como verdadera después de escuchar varias historias de mujeres aún más extensas y ricas en detalles. A veces es necesario simpatizar con la preocupación de Roger Keesing (1987) de que los antropólogos tienen una predisposición a caracterizar a otras culturas como totalmente distintas de la nuestra, y consecuentemente a exagerar las formas “exóticas” en que otras gentes hablan de sus experiencias.

La organización final del manuscrito de tal manera que los capítulos de la historia de vida siguen o preceden a la historia social a la cual están más estrechamente asociados, responde a mis dos preocupaciones principales al escribir este libro. Para entender, y espero para que otros puedan apreciar, el mundo de un Napo Runa individual y el de su gente en toda su fuerza intelectual, traté de explorar sistemáticamente sus prácticas y su visión del mundo en el contexto de la cultura hegemónica más amplia que tuvieron que confrontar. Por mi profundo respeto a la conciencia histórica y a la experiencia vivida de Rucuyaya Alonso, le dí a su narrativa de vida un estatus equivalente e independiente. A todos aquellos que todavía pueden estar preocupados por el complejo problema de “cómo logré conocer al otro” no puedo si no recordarles el consejo dado por el zorro al Principito, aunque estoy plenamente consciente de que puedo ser acusada de ingenuidad epistemológica.

Invitamos ahora al lector a que haga la travesía imaginaria de Quito a la región de Tena-Archidona acompañando a los viajeros del Siglo XIX y principios del Siglo XX.

Notas

1. En 1920 el Oriente fue dividido en cuatro provincias separadas, y en 1989 la nueva Provincia de Sucumbíos fue dividida de la Provincia de Napo. Las cinco provincias son: Napo (capital Tena), Sucumbíos (capital Lago Agrio/Santa Cecilia), Pastaza (capital Puyo), Morona Santiago (capital Macas) y Zamora Chinchipe (capital Zamora). Como en el resto del país, cada provincia está regida por un Gobernador nombrado por el poder ejecutivo. Cada provincia está subdividida en cantones regidos por un Jefe Político, y cada cantón está subdividido en parroquias regidas por un Teniente Político.
2. El término “Yumbos” ha sido erróneamente usado para referirse a los Quichuas del Alto Napo al menos desde el siglo XVIII (Véase Oberem 1980:31) y en tiempos recientes en nada menos que un documento de 1979 del Banco Mundial (citado en Whitten 1981b nota del editor: 33). Rucuyaya Alonso y otros ancianos decían que cuando ellos eran niños ya los blancos usaban el término “Yumbo” en forma derogatoria como sinónimo de “Indio del Oriente”. Frank Salomon clarifica la confusión entre el significado del término en el siglo XVI y el presente en los siguientes términos: “La palabra “Yumbo” en su acepción moderna es un término genérico, y no levemente derogatorio, para referirse a cualquier miembro de una tribu de la floresta tropical. Es usado más comúnmente para referirse a los Quijos de la Amazonía Occidental....En el siglo XVI, por otra parte, “Yumbo” no era el nombre de un arquetipo cultural pero un término etnológico específico que se refería a los nativos de la ladera Occidental del volcán Pichincha” (Salomon 1986:66).
3. Aquí, sigo, con cierta libertad, la distinción hecha por Daniel Bertaux (1981:7) entre una **narrativa de vida** (life story), como un relato oral de la propia vida de la persona, y una **historia de vida** (life history), como una narrativa de vida que ha sido aumentada e interpretada con datos de diferentes fuentes.

UBICACION DE LAS PROVINCIAS NOR-ORIENTALES DEL NAPO Y PASTAZA

Capítulo 1

LOS VIAJEROS DE LA SELVA

Los Napo Runas de Tena-Archidona fueron incansables viajeros de la selva, famosos “cargueros” de productos, equipajes, gente y correspondencia en la difícil ruta de Quito a Archidona. Principalmente los Tenas, Panos y Archidonas hicieron posible y mantuvieron viva la administración pública y el comercio del Nor-Oriente hasta bien entrado el siglo XX. Los rucuyayas que hicieron esos viajes a Quito generalmente los recuerdan con cierta nostalgia por esos tiempos que ellos llaman “de los varas” o “**vara-juc tiempu**”. Sus reminiscencias expresan orgullo por la fuerza, habilidad y destreza que los runas demostraban para vencer los innumerables obstáculos que ofrecía el camino, satisfacción por el prestigio que les otorgaba el conocer la capital de la República, un cierto humor por las peculiaridades y extrañas costumbres de los viajeros que les tocó acompañar o cargar en sus espaldas y, es verdad también, el dolor por los sufrimientos físicos de un viaje que hacían a pie descalzo, cruzando tanto inmensos ríos crecidos como fríos y desolados páramos hasta llegar a destino.

Oyendo sus historias no es posible encontrar un paralelo con la imagen de la “historia oficial” del Napo Runa de esta área como un indio ignorante, oprimido y sumiso, cuyo símbolo de opresión era precisamente el ser carguero. Para tratar de desentrañar el misterio de esta contradicción entre las dos historias vamos a hacer el famoso viaje de Quito a Archidona acompañando a algunos viajeros extranjeros del siglo XIX y principios del XX que nos dejaron sus detallados relatos. Además, y cuando sea posible, intercalaremos la información de que disponemos sobre los Napo Runas que realizaron ese viaje no una sino muchas veces, contados por ellos mismos o por sus descendientes a quienes transmitieron esa tradición oral más como expresión de un tenaz espíritu de resistencia que como lamentación de una etnia vencida.

En el siglo XIX y principios del XX habían dos rutas para entrar al Nor Oriente: la de Quito-Papallacta y Baeza hasta Archidona, y la considerada más fácil por Ambato y Baños hacia Puyo.

Nos ocuparemos aquí de algunos de aquellos viajeros que osaron tomar la primera ruta. De éstos, seis son Británicos -Stevenson, Jameson, Simson, Rice, Holloway y Loch-, Wiener es Francés, Osculati Italiano, y Orton y Sinclair Norteamericanos. A través de algunas citas de sus relatos, el lector podrá juzgar las peculiaridades de sus respectivos orígenes étnicos. Villavicencio, un conocido geógrafo Ecuatoriano, que fue autoridad y residió largo tiempo en el Oriente, será nuestra referencia etnográfica para esa época respecto a los viajes y a los viajeros, tanto extranjeros como indígenas. Comenzamos así nuestro relato con una reflexión de este Ecuatoriano.

Para hacer incursiones por aquellas soledades se necesitan dos elementos indispensables; víveres y gente que los conduzcan: supongo que el viajero pudiera proporcionarse los primeros; lo segundo no lo conseguiría ni por la fuerza ni por dádivas: los indios no viajan sino por donde han viajado sus abuelos, por el camino abierto, y el interés tiene tan poco imperio en su corazón, que la mayor oferta no mueve su codicia. Por otra parte, supongo que se brindarán a acompañar al viajero en estas expediciones como lo hacían con nosotros ¿cuál sería el temerario que solo confiado en ellos se arrojava en esas espesuras desiertas, sin que al amanecer del día menos pensado, se viera solo en medio de los bosques sin auxilio ni socorro? Nosotros conseguimos hacer varias incursiones tanto porque estuvimos investidos de autoridad, cuanto por el conocimiento con perfección de su idioma, conocimiento de sus costumbres y relaciones de parentesco espirituales. Todas estas cosas no se pueden reunir en un explorador (1984:407).

2.

Paso del cerro Huamaní hacia el Oriente. Dibujo de Vignal según un croquis de Wiener (Banco Central 1981).

3.

Paso de un vado del río Cosanga (Napo).

Dibujo de Alexander de Bar, según una fotografía y un croquis de Wiener
(Banco Central 1981).

A pesar de carecer de todas estas condiciones favorables, varios de esos “temerarios” se internaron por ese camino de Quito a Archidona, frecuentemente en ruta hacia el Marañón y el Amazonas. Buscaban oro, raras especies de plantas y animales, nuevos mercados para productos de sus respectivos países o, ya en este siglo, petróleo. Todos poseían el tenaz espíritu explorador -entre romántico y científico- tan típico del siglo XIX. Relataremos aquí sólo el primero y más difícil trayecto de nuestros viajeros, de Quito a Archidona, acompañados, y ocasionalmente abandonados, por los indígenas.

Apenas llegado a Quito, el viajero comenzaba ya a vislumbrar algunas de las dificultades de su futura odisea:

Pasamos tan largo tiempo preparándonos para nuestro viaje al Amazonas como en realizarlo. En primer lugar, en Quito nadie pudo darnos ni un solo ítem de información sobre el trayecto más importante y peligroso de nuestro viaje. A los Quiteños no se los puede culpar de saber algo sobre los asuntos trans-Andinos o sobre geografía “Oriental”. Sólo vislumbramos alguna información útil por unos pocos pequeños comerciantes que, para asombro de sus conciudadanos, habían atravesado la selva y llegado a las orillas del Napo. Pero sobre el viaje Napo abajo desde Santa Rosa al Marañón, una distancia de unas 500 millas, nadie tuvo nada que decir, excepto darnos la agradable información de que, con toda probabilidad, si lográbamos escaparnos de la fiebre, íbamos a ser asesinados por los salvajes. (Orton 1876: 173).

En cuanto a los víveres que menciona Villavicencio, es evidente que los viajeros no tenían problemas de conseguirlos en Quito. Nos dice Orton: “Para el beneficio de futuros viajeros, y para curiosidad de otros, presentamos la lista de aprovisionamientos que hicimos para este viaje -cinco estómagos; duración 42 días:

Harina	100 lbs	Azúcar	90 lbs	Soda	1lb
Harina de maíz	27 lbs	Chocolate	25 lbs	Té	2 lbs
Harina de guisantes	30 lbs	Carne seca	47 lbs	Jamón	10 lbs
Machica	47 lbs	Sal	10 lbs	Tamarindos	9 lbs
Galletas	100 lbs	Manteca	10 lbs	Huevos	170
Arroz	50 lbs	Crema Tártara	1 1/2 lbs	Anisado	5 pts

(Orton 1876: 174)

Sus provisiones fueron empacadas en latas de kerosene, soldadas para preservarlas de la humedad del Napo y “para ponerlas a salvo de manos de los indios” quienes, según Orton, roban la comida al hombre blanco dejándolo librado a su destino, circunstancias que él logró evitar dando una medida de aguardiente diaria a cada indio, lo cual “los mantuvo de buen humor” (1876:175).

Para completar su equipo, el viajero debía llevar también una gran batería culinaria, armas y municiones, botiquines médicos y taxidérmicos, instrumentos de medición, cámara fotográfica, sogas, machetes, hachas, serruchos, clavos, velas, fósforos, y mil etcéteras, entre las cuales debía encontrarse la indispensable carta oficial de presentación otorgada por el Ministerio del Interior para conseguir la cooperación de las distintas autoridades locales (Orton 1876: 176). Pero aun así, y a veces con una carta del mismo Presidente de la República, el viajero quedaba prácticamente en manos y espaldas de sus guías indígenas.

Después de tener preparados sus pertrechos, el viajero enfrentaba la difícil tarea de encontrar las bestias de carga y “de silla”, y los arrieros que lo conducirían hasta el pueblo indio de Papallacta, desde donde debía proseguir a pie hasta Archidona. Oigamos lo que dice al respecto uno de los viajeros Norteamericanos:

Por la intervención del cura de Papallacta, quien tiene mucha influencia sobre sus salvajes, pero que posee el ingenio necesario para vivir en Quito en vez de en su parroquia, contratamos al Gobernador indígena para que nos traiga trece bestias y tres peones para conducir nuestra partida y equipaje hasta Papallacta. El miércoles a la mañana los cuadrúpedos estaban en la puerta de nuestro hotel, cinco de ellos bestias de silla. A juzgar por el tamaño, color, forma, y estructura ósea, los caballos eran de cinco especies

diferentes. De la misma manera, las monturas diferían unas de otras, y de cualquier otra cosa que jamás hubiéramos visto o deseado ver. Una de ellas era tan angosta y profunda que ninguno de nosotros pudo montarse pero, llenando el hueco con cobijas, hicimos turnos para cabalgar en su cima (Orton 1876: 177).

En el mejor de los casos, la partida de viajeros consistía del principal explorador, si es posible acompañado de su sirviente negro (Rice 1903: 401), un guía, un traductor y un cazador experimentado; aunque los más osados e impacientes -como el infortunado Osculati- decidían aventurarse en la sola compañía de sus guías indígenas.

La salida de la partida desde Quito estaba rodeada de un atractivo y a veces solemne ceremonial. En ese entonces existía en Quito una encantadora costumbre de acompañar a los viajeros por una o dos leguas, haciéndoles “un brillante cortejo de caballeros”, quienes brindaban a la salud de los intrépidos exploradores antes de separarse. Algunos viajeros, conscientes de la importancia y seriedad de su empresa se negaban a transformar su iniciación en un gran espectáculo y se escurrían silenciosamente en la madrugada (Wiener 1883: 227). Otros, en cambio, trataban de saborear con toda pompa la magnitud de su osadía:

Montados en nuestros rocines, desfilamos a través de la Plaza Grande y cruzamos la calle de San Agustín hacia abajo a la Carnicería hasta la Alameda entre vivas y adioses de nuestros amigos Quiteños, quienes salieron a ver la expedición más grande que partía de la ciudad hacia la salvaje tierra de Napo desde los días de Pizarro. Pocos eran los que esperaban oír de nuestro exitoso arribo a las costas del Atlántico (Orton 1876: 177).

Una vez en marcha, el viajero cruzaba la magnífica planicie de Iñaquito para, después de una hora, llegar al “romántico y pintoresco” pueblito de Guápulo y proseguir hacia Tumbaco. Este era un pueblo de unas 800 almas, de clima cálido e insalubre, con malas aguas, las cuales fueron posiblemente la causa de la fiebre tifoidea que azotó al pueblo en 1879, a pesar de lo cual, Tumbaco “exportaba” a Quito una excelente chicha de maíz (Wiener 1883: 227). Osculati tuvo la mala suerte de tratar de buscar car-

gueros de Tumbaco, justo en la semana de la fiesta de Corpus. Todos sus potenciales cargueros estaban ocupados oficiando de priostes, de danzantes y de músicos, o simplemente deleitándose con la famosa chicha preparada para la fiesta que a Osculati le pareció “una verdadera bacanal”, lo cual obviamente no predispuso a sus cargueros para un pronto viaje (Osculati 1854: 70-71).

En la primera noche, a algunos viajeros les tocaba pernoctar en la hacienda “Itulcachi”, en 1857 ya casi abandonada, y donde no les quedaba más remedio que dormir acurrucados en las antiguas artesas de hacer pan (Orton 1876: 178). Otros, con mejores conexiones sociales, tenían el placer de ser huéspedes y gozar de la entretenida compañía de M. Paul Chiriboga en su hacienda “La Cocha”, definida como de “pan sembrar”, es decir, productora de trigo, maíz y habas: Del anfitrión dice un viajero:

Criado en Francia, M. Chiriboga ha aportado a su país ideas de progreso que han sido objeto de que lo traten de original, pero esto no lo ha descorazonado de proceder a la francesa (Wiener 1883: 228).

A partir de ese punto, el viajero procedía a ascender hasta la cima del cerro Huamaní, de 4.800 mts de altura, donde se erguía una imponente cruz “para bendecir y guiar” al caminante, cruz que se prestaba a románticas reflexiones como ésta:

Me parece que todo este pueblo melancólico de la Sierra sufre sobre esta cruz plantada en el más gigantesco de los Gólgotas (Wiener 1883: 228). (ver ilustración N° 2).

Para llegar a la cima se debía cruzar el desolado páramo “de belleza triste y fría”, conocido también como “el sepulcro de los Yumbos” (Osculati 1854: 108), porque tanto estos indígenas como los Napo Runas lo pasaban descalzos y con un pantalón corto y una *cushma* liviana por toda vestimenta, sufriendo así los intensos fríos, a veces sólo por llevar media docena de cartas del correo oficial (Orton 1876: 180). De este paso nos dice Rucuyaya Alonso:

[illegible]

МАРА II

Pasábamos el Huamaní lleno de hielo así, con pie desnudo; la camisa no era como las de ahora sino de lienzo cogido por ambos lados. Si uno se dormía, ahí mismo se podía quedar muerto. Por eso tenían miedo de ese cerro (1987).

Mientras los indígenas cruzaban el Huamaní haciendo estas reflexiones, uno de los viajeros ocupaba varias páginas de su diario de viaje en un prolongado y barroco elogio de la “exquisita” mula que le permitió sortear los peligros del ascenso: “esta pequeña bestia, con un casco tan fino como el taco de una bota Parisina” (Wiener 1883: 228-229).

Ya bajando del Huamaní se divisaba la hermosa laguna de Papallacta antes de llegar, atravesando pantanos y caminando sobre resbaladizas rocas, al pueblo del mismo nombre. Este contaba con unas pocas chozas, pero el viajero podía hospedarse en casa del Gobernador indígena, y descansar mientras se preparaba para el resto del camino que le tocaría hacer a pie. Allí también debía regatear con el Gobernador el servicio de los cargueros de Papallacta que lo llevarían hasta Baeza, adonde posiblemente los relevaban los Archidonas o los pocos indígenas Yumbos que habitaban en esa antigua ciudad. El número de indios cargueros a llevar dependía de la cantidad de equipaje del viajero porque cada indio cargaba 3 arrobas (75 lbs.) e insistía en que se le pagaran sus 5 Sucres en moneda, ya que “tenían un desprecio absoluto por el dinero de papel” (Rice 1903: 404). A veces para conseguirlos, el viajero necesitaba ensayar un método de seducción que consistía en desatar la lengua del Gobernador y su comitiva con un poquito de aguardiente, después de lo cual, uno por uno y como por encanto, los indígenas comenzaban a salir de sus chozas (Wiener 1883: 230-231).

De Papallacta al río Maspa el camino seguía subiendo y bajando las estribaciones de la Cordillera Oriental, angosto y resbaladizo de lodo, cortado por rápidos torrentes todo lo cual hacía que el viajero frecuentemente se hundiera hasta las rodillas en el fango. “¡Cómo quisiera -dice uno de los Norteamericanos- que el Congreso Ecuatoriano fuera obligado a transitar este horrible camino una vez al año!” (Orton 1876: 186). Mientras el Inglés Jameson se lamentaba de que, sumándose a sus penurias, varios de los indios cargueros se habían huído llevándose todas las provisiones fres-

cas que había comprado en Papallacta (1858: 338). En este lugar también tenemos la primera repentina aparición de los Archidonas:

En el curso de la jornada, ocho Indios de Archidona pasaron casi deslizándose silenciosamente, más a la manera de fantasmas que de seres humanos, desapareciendo tan súbitamente como habían venido (Rice: 1903: 405).

Después de cruzar este cerro “donde a cada vuelta el hombre debe combatir todos los obstáculos posibles que la Naturaleza pueda poner en su camino” (Rice 1903: 405), el viajero se veía obligado, de ahí en adelante, a pernoctar en los pequeños campamentos que los indígenas eran capaces de construir en la selva, en el término de pocos minutos:

El rancho (que los indígenas llamaban “*sacha huasi*”) es una especie de media agua, sostenida por delante por dos horquetas que sirven de ‘pilares por los cuales se cruza un palo, y en este se contienen los otros que vienen desde el suelo; esta armazón la cubren de hojas que produce la montaña (Villavicencio 1984: 393; véase también Rice 1903: 405 y Wiener 1883: 232).

Al atardecer, bien protegido por el techo impermeable de su rancho, el viajero cambiaba sus ropas empapadas por la lluvia y el agua de los ríos y, si era lo suficientemente disciplinado, antes de acostarse tenía el hábito de escribir sus impresiones del día transcurrido, teniendo como mesa su catre de campaña, y reflexionando sobre el encanto de ese viaje donde se alternaban con asombrosa sistematicidad, la acción y la contemplación (Wiener 1883: 233-234).

4.

Osculati abandonado por sus guías a orillas del Cosanga
(Osculati 1850)

5.

Indígena cargador llevando un viajero en su silla
(Detalle de la pintura anónima de la portada)

La próxima dificultad del viajero consistía en pasar el caudaloso río Maspá, maniobrando por un primitivo puente de madera compuesto de dos palos añadidos en su parte media y con sólo un bejuco para poder mantenerse en equilibrio. Lo resbaladizo de los palos presentaba un inminente peligro para los cargueros (Villavicencio 1984: 139), por eso uno de nuestros viajeros exclama:

Las estentóreas cataratas que caían sobre los peñascos arrastraron parte del camino, no dejando ni un pedacito para arraigar el pie; sin embargo, la manera en que los Indios se escurrieron con tanta delicadeza para abrirse camino, aún impedidos como estaban por sus pesados fardos, despertó mi más profunda admiración (Rice 1903: 405).

Pasados los ríos Maspá y Quijos, el viajero llegaba finalmente a Baeza, aproximadamente la mitad de su camino concluido. La vieja ciudad de Baeza se encontraba reducida ya a sólo tres chozas de indios que proporcionaban algunos víveres frescos y posada, haciendo de guías en caso de que el viajero quedara abandonado por los que traía (Villavicencio 1984: 140). Mientras descansaba, el naturalista podía hacer una buena colección de escarabajos, particularmente de las especies pequeñas, parientes del género *Coccinela*, como también procurarse algunas *Trochilidae* y un buen espécimen de *Andigena hypoglaucus* (Jameson 1858: 338). En realidad, no había mucho más que hacer, porque este era “un lugar más aislado que la isla de Juan Fernández” (Orton 1876: 187).

Después de Baeza hasta Archidona, al viajero le esperaba un camino “cuya característica predominante era el lodo”, aun en 1931 cuando lo recorrió el geólogo Británico Holloway (1932: 410). Los más románticos viajeros del XIX se admiraban, a pesar del lodo, de la densa floresta tropical que ahora se extendía hacia el Este, cubierta por una perpetua bruma que parecía colgar de las ramas de los árboles, sin una brisa que agitara la atmósfera, “como si la Naturaleza no viera la necesidad de despertarse” (Wiener 1883: 238). Los más pragmáticos, también tenían oportunidad para quejarse de que esa misma bruma persistente paralizaba sus relojes para el resto del viaje (Orton 1876: 187-188).

El principal obstáculo de este trecho del camino, y en realidad, de todo el viaje al Napo, lo constituía el cruce del río Cosanga, donde se veían verdaderos prodigios de fuerza y de valor por parte de los indios cargueros. (Wiener 1883: 236). Del Cosanga nos dice Villavicencio:

El Cosanga es el río más temible, tanto para los que entran al Napo como para los que salen de él: no ha sido raro que los viajeros se detengan a sus orillas hasta veinte días, esperando que cesen sus crecientes para vadearlo; y unas veces se han visto obligados a contramarchar por falta de víveres, y otras se han quedado en una posición peligrosísima, abandonados por los indios cargueros que suelen fugarse por la noche, tanto a la salida como a la entrada; en cuya situación no les es posible seguir adelante, ni contramarchar, porque en estas soledades no hay socorro alguno, y no se puede viajar sin llevar los víveres necesarios para subsistir (1984: 140). (ver ilustración N° 3)

Esto último es precisamente lo que le pasó al famoso científico Osculati que en su totalidad, parece haber tenido el viaje más desastroso del que tenemos noticia.

Vale la pena dejar que el mismo Osculati nos cuente su historia pero, para no probar la paciencia del lector, resumiremos aquí sólo los acontecimientos más notables de sus penurias. Por una desavenencia con el capitán de los indígenas que lo acompañaban debido al destino futuro de la piel y cráneo de un oso que habían matado en el camino, Osculati fue abandonado en el Cosanga por todos sus cargueros. Estos lo dejaron totalmente solo y sin poder vadear el río a causa de la gran crecida. Sin compañía y sin víveres -los indígenas se huyeron con todo salvo el café- amenazado por el peligro de los osos y jaguares, Osculati pasó allí 14 días, cobijándose de la lluvia con la piel del oso, pero guardando cuidadosamente el cráneo que luego depositó en el Museo Cívico de Milán. Cuando ya no le quedaban más que unos pequeños gramos de maíz que se vio obligado a comer, a pesar de ser parte de su colección, Osculati, ya casi desfalleciente de hambre decidió regresar a Baeza desde donde, después de un merecido descanso, reemprendió valientemente su viaje hasta Archidona (1854: 81-97). (Ver ilustración N° 4)

6.

Vista de Archidona en 1847 (Osculati 1850)

7.

Puerto Napo en 1850 (Osculati 1850).

Luego de pasado el Cosanga, y después de haber tenido el inevitable encuentro con alguna serpiente de la que, por supuesto, el viajero era siempre salvado por la sangre fría y la diestra intervención de un indígena (Wiener 1833: 238), se comenzaba el ascenso por una empinada, profunda y angosta trocha (Sinclair 1929: 208), hacia la cima del cerro Huacamayos. Sus laderas estaban cubiertas de un denso bosque, sólo interrumpido por los continuos deslaves (Rice 1903: 408). Aunque molestos por el lodo que producían, estos derrumbes no eran los únicos ni los más graves problemas del Huacamayos. “Los superticiosos indígenas -dice Osculati-veían este monte con mucho terror, creyéndolo el centro de concentración de los espíritus. Un indio no se arriesgaría a hacer solo este viaje por ninguna urgencia, ya sea por el problema de los encantos, ya sea por las fieras que abundan en sus cuevas” (1854: 99). Parece que, en verdad, los jaguares molestaban al viajero desde Huacamayos hasta Archidona, ya que Villavicencio sugiere, sin mucho convencimiento, que desde allí hay que agregar al rancho un tejido de palos que sirva de barrera a los tigres; “barrera que el tigre rompe como quien aparta hojas del camino y sólo sirve para que el ruido recuerde al viajero, y se valga de su lanza”. También recomienda dormir con una vela encendida para, por lo menos, poder distinguir al tigre y prepararse para la defensa (1984: 393).

En cuanto a los “espíritus” y “encantos” de que nos habla Osculati, debemos recurrir a la tradición oral de los indígenas que nos explican sus orígenes.

En el conjunto mítico de los Napo Runas -como en el de otros indígenas Amazónicos- los dos luceros son los hijos mellizos de la relación incestuosa de la luna masculina y adulta (**pucushcaquilla**) con su hermana, quien al no poder acompañarle en su viaje hacia el cielo, se convirtió en un pájaro llamado “jiluco” que canta en las noches de luna nueva. Los bebés mellizos, llamados Cuillor y Duceru, fueron criados por la abuela de los tigres (**puma apamama**) y, en un mes, se convirtieron en jóvenes- luceros. Antes de irse al cielo, actuaron en el mundo ocupando la mayor parte de su tiempo en travesuras míticas en relación a hombres y animales, pero su principal preocupación consistió en acabar con todos los tigres

que querían devorar a la gente. Desde aquí podemos seguir con la leyenda tal cual la relata Rucuyaya Alonso:

Para acabar con el “gran tigre del mundo” que sabía comerse a la gente, los mellizos hicieron un hueco en el monte Galeras, lo pintaron como dormitorio, pusieron allí una linda música y le dijeron al tigre: “nosotros no podemos arreglar bien ahí dentro, pero tú si puedes, entra no más”. El tigre les contestó: “Yo soy viejo y no he de poder”. Los mellizos estaban dando vueltas y vueltas hasta que lo hicieron entrar. Una vez adentro, taparon el hueco y el tigre se enfureció tremendamente. hasta ahora vive ese tigre ahí adentro y ha de vivir allí hasta el día del juicio final. Por eso cuando pasa por allí alguien desconocido, el tigre ruge. Cuando uno viajaba a Quito, en cambio, rugía el cerro de Huacamayos porque los mellizos pusieron allí a otros tigres menores que no cabían en el Galeras. Ambos cerros rugen y en Papallacta uno se paraba para esperar hasta que ruga el Huacamayos”.

(Rucuyaya Alonso, 1981; véase también una versión semejante para el Galeras en Orr y Hudelson 1971: 25-27).

Hasta ahora, varios **rucuyayas** nos han explicado que son los tigres encerrados en el Huacamayos contra su voluntad, los que producen los deslaves que menciona Rice para principios de este siglo, y que todavía continúan siendo el principal obstáculo de la presente carretera.

Volviendo a nuestros viajeros, a éstos les tocaba seguir por el largo y pricipitoso descenso del Huacamayos que les tomaba 4 horas, hasta llegar a un lugar llamado Urcusiqui. La vegetación ya se hacía definitivamente más tropical, para el deleite de Jameson que pudo observar nuevos pájaros y recoger curiosos helechos y un hermoso narcissus con “flores blancas como la nieve” (Jameson 1858: 339). Desde aquí sólo quedaban unos pocos ríos hasta entrar a la trocha que conducía a Archidona, siendo el Jondachi el único que detenía al viajero cuando estaba crecido (Villavicencio 1984: 141). Es allí, cuando ya de vuelta, los Archidonas abandonan al naturalista Jameson “en una situación muy embarazosa”, según él mismo la explica:

La mitad de los indios que llevaban mi equipaje desertaron en la noche y retornaron a Archidona, mientras que otro Indio, en quien tenía confianza, botó mi colección de plantas e insectos y se fue en la dirección opuesta... (Después de 4 días de esperar en vano que los indígenas volvieran de Archidona, Jameson decidió regresar por sí mismo a este pueblo y escribe en su diario): Comienzo a desconfiar de estos indios, voy a escribir a Quito por indios del interior para que me acompañen de vuelta a casa (1858: 346-347).

Por su parte, llegado a las orillas del Jondachi, Osculati ya no pudo ponerse en pie y los indígenas se vieron obligados, “para no perder tiempo”, a construir un “cajón” o silla de madera para cargarlo hasta Archidona, “medio de transporte -confiesa Osculati que era para mí un continuo martirio” (1854: 99-100). Dejemos que el etnógrafo Villavicencio nos explique porqué:

Las mujeres y personas delicadas que no pueden hacer las jornadas a pie se hacen cargar por los indios: para esto se necesitan cuatro que se llaman estriveros y van cambiándose en cada descanso. El viajero se sienta en una estrecha silla que le sirve de espaldar, y es la misma que va sobre la espalda del indio, de modo que se viaja con la vista al camino que se deja, y no se pueden evitar los golpes y araños de las ramas en estos cerrados bosques, a más (de) la molestia del calor y sudor del indio. En los puentes y malos pasos hay que bajar de la silla por ser imposible que el indio pueda pasar con esa carga. En los pasos de los ríos sin puente, se reúnen los estriveros para que se apoye el de la carga y por disminuir la fuerza del agua, sufriendola uno de los que no llevan la silla: todos tienen largos bastones en las manos 91984: 394). (ver ilustración N° 5).

Stevenson, que entró al Napo en 1808 como delegado oficial del Presidente de la Audiencia de Quito para informar sobre el estado de las minas de oro, usó esa silla con más frecuencia que Osculati, y se hizo “medir” expresamente para su confección por un indígena Yumbo (1929: 357). Ya en la segunda década de este siglo, cuando los “gringos” Evangélicos (Ingleses, Suecos y Norteamericanos) entraron al área Tena-Archidona, los

rucuyayas recuerdan con humor los problemas que tenían para poder acomodar sus largas piernas y no arrastarlas por el suelo cuando eran cargados a espaldas de los Napo Runas (Véase Rucuyaya Alonso p. 126) y, no decir nada de sus mujeres que, en general, “eran bien gordotas y necesitan que se les construyera una silla doble” (Bartolo Shiguango [Logro], 1983). Según Rucuyaya Alonso, sólo cuando los viajeros misioneros o autoridades estaban enfermos o ya muertos, y sólomente por caminos de interior, los cargaban en literas, o **guandus** (Villavicencio 1984: 395), que eran llevadas en los hombros de 4 indígenas, y de las cuales dice Wiener que los Tenas fabricaban unas de excelente calidad (1883: 245). (Ver ilustración N° 7).

Habiendo pasado la última noche en un lugar que los indígenas llamaban Curiurcu, el viajero comenzaba ya el último tramo de su camino a Archidona llegando en el siguiente estado:

Luego de una corta jornada de 10 millas, llegamos a Archidona, por una trocha de una arcilla amarilla, suave y resbaladiza. Eramos un espectáculo lastimoso, empapados por las incesantes lluvias, exhaustos de la transpiración, emplastrados de barro, andrajosos y deshechos, pero fuimos recibidos amablemente por el Obispo Jesuita, quien nos llevó a su casa donde un Indio nos lavó los pies y otro nos preparó una refrescante bebida de te de huayusa (Orton 1876: 191). (Ver ilustración N° 6).

Archidona, con sus pocas casas de guadúa y techo de palmas, estaba situada en una hermosa planicie, en la ribera Norte del río Misahualli, en un espacio abierto a la selva y cubierto de una hierba de un brillante color verde esmeralda, gozando de un clima uniforme y encantador. Esta es la visión en la que coinciden varios viajeros, quienes respiran aliviados de ver un horizonte abierto, después de 15 o más días de marchar por la densidad enclaustrante de la selva (Jameson 1858: 339; Orton 1876: 192).

La imagen que los viajeros nos dejaron del físico de los Archidonas de esa época es, en balance, relativamente positiva:

Los indios de Archidona son más altos y de configuración más simétrica que los de las frías mesetas del interior. Su color es más bronceado o rojo

-este tinte adquirido posiblemente por el liberal uso que hacen de una tinctura (bexa) con que se pintan la cara y las extremidades (Jameson 1858: 340). El estilo que prevalece es de tres líneas oblicuas desde un punto justo debajo del ojo y cruzando las mejillas, a veces con una línea que sube por la nariz, y el efecto grotesco es exagerado por un gran pintarrajo alrededor de la boca (Rice 1903: 409).

Las opiniones que los viajeros expresan sobre el carácter y la psicología de los indígenas están obviamente influidas por las concepciones europeas del siglo XIX acerca de “los salvajes”; pero también reflejan las peculiaridades del “carácter nacional” de cada uno de ellos, así como las distintas experiencias personales que tuvieron con los indígenas, sobre todo en los viajes.

Orton reconoce que los Napos no son “salvajes”, pero cree que esto se debe más a la ausencia de malas cualidades que a la presencia de virtudes. Los encuentra “apáticos” y “faltos de imaginación” porque no se entusiasman con las maravillas científicas que él les muestra, excepto manifestando su sorpresa con un breve chasquido de la lengua. Esta última característica interesa a Orton porque coincide con “hallazgos etnográficos” semejantes hechos por Darwin entre los Fueguinos y por Bates entre los Mundurucus (1867: 210). Respondiendo a una pregunta sobre este mismo particular, Rucuyaya Alonso comentó sonriendo que éste es precisamente el ruido que hacen algunos espíritus en el monte para burlarse del cazador que no encuentra su presa por incompetente, o porque está “baboso”, o sea ritualmente sucio. El lector puede sacar sus propias conclusiones sobre estas dos interpretaciones etnográficas.

Comentando haber leído la opinión de Orton sobre los Napo Runas, Rice asegura que toda la impresión de que éstos eran apáticos o lacónicos se disipó cuando presencié una “guerra verbal” entre ellos y el Gobernador blanco, que describe así:

Cualquier duda que hubiera podido tener acerca de si estos indios son capaces de pronunciar largas frases, fueron totalmente disipadas, y se mostraron capaces de producir argumentos poderosos y enérgicos, en una entonación recia, tartamudeante y gutural. (Rice 1903: 410).

Ya en este siglo, Holloway coincide con Rice acerca de la vivacidad de los Napo Runas y afirma, con cierto sentido común, que éstos están bien dispuestos a conversar libremente con cualquier persona que pueda entender el idioma quichua, y que estallan en una risa ruidosa a la menor provocación (1932: 411).

En parte, el choque cultural más personal sufrido por los viajeros, sobre todo por los Británicos y Norteamericanos estaba ocasionado por tener que enfrentar concepciones de “privacidad” diferentes; problemas que también deben enfrentar, con igual estoicidad, algunos antropólogos. La gran curiosidad de los indígenas resultaba intolerable para los viajeros, como nos explica Rice:

Ellos (los indígenas) exhibían a veces gran curiosidad y una cámara fotográfica, un reloj, o un rifle, excitaban su intenso interés. Todo el mundo en Archidona es curioso. Los blancos nunca me dejaban vestirme solo y a diario revolvían mis mochilas y efectos personales, muy bien secundados por los Indios. Cualquier intento de escribir algo era inútil (1903: 409-410).

Por otra parte, si podemos creer a Rice su opinión de segunda mano, los Napo Runas también habrían tenido sus razones para sufrir un cierto choque cultural ante la presencia de los rubios nórdicos. Rice afirma que los Jesuitas, ya ausentes de Archidona en 1901, habían enseñado a los indígenas que “el típico malvado hombre blanco”, era el “Inglés de ojos azules”, y que por esta razón, los Napo Runas tomando literalmente esta idea, miraban con sospecha y disgusto y mostraban una tremenda curiosidad por cualquier individuo que tuviese ojos azules; opinión que Rice cree confirmada por su propia experiencia (1903: 416).

Después de la desventura que ya nos ha relatado, la opinión negativa de Osculati respecto a los Napo Runas no debe de extrañarnos:

Estos indios son brutos en su modo y costumbres: demandan cuanto quieren de la mano del viajero sin siquiera dar las gracias; que así pretenden que sea obligación de todo el que los visita ofrecer regalos en compensación por haberlos tolerado: ni se excusan, ni muestran recelo alguno aun-

que sean sorprendidos robando y abriendo las mismas cajas que les fueron confiadas para transportar (1854: 102-103).

Aun los extranjeros que tuvieron las peores experiencias con los indígenas en sus viajes, reconocían por lo menos la gran agilidad y destreza de estos últimos. El mismo Villavicencio hace resaltar la reputación de los indígenas de la Gobernación de Quijos como buenos cargueros, y su agilidad y ligereza ya que, sin carga, podían realizar el viaje de Quito a Archidona en un período de dos y medio a tres días. Pero también previene al posible viajero que estos indios son más desobedientes y rebeldes que los Papallactas (1984: 394).

Estas cualidades de independencia y rebeldía de los Napo Runas fue experimentada por todos los viajeros que se aventuraron por esa ruta hacia el Napo. No hay uno solo que no se queje -como ya vimos- de la dificultad de conseguir cargueros o de haber sido abandonado en medio de la selva, o en las playas de un río crecido. Villavicencio anota que no es de extrañarse que actúen así con particulares, porque algunas veces también hacen lo mismo “con los Gobernadores y los curas, personas a las cuales temen y respetan” (1984: 389).

Es evidente que, a pesar del opresivo sistema de dominación imperante y de las aspiraciones de poder de los pequeños Pizarros del siglo XIX, los Napo Runas cargueros tenían la capacidad de imponer muchas de las condiciones de los viajes que les tocaba realizar. Cuando no querían hacerlos, pretendían estar enfermos (Osculati 1854: 103), o aducían “problemas familiares”, tal como lo explica Loch:

Habiendo encontrado ventiún indios dispuestos, nos preparamos a emprender el viaje, pero justo antes de partir cambiaron de parecer. Todas sus mujeres se enfermaron el mismo día ¡Y qué va uno a hacer! (1938: 101).

Los Napo Runas tampoco se prestaban fácilmente a acompañar a viajeros en exploraciones consideradas “peligrosas” o simplemente “ton-tas” (**upas**), como Sinclair y Loch pudieron experimentar en sus intentos de escalar el Sumaco y los Llanganates.

Una vez en ruta, era el viajero el que generalmente debía ajustarse al ritmo de los indígenas tal como lo describe Holloway:

A los Indios no les gusta apartarse de sus costumbres en lo que se refiere a las rutas y al tiempo que se tarda en cada una de ellas. Desde cada asentamiento tienen un punto reconocido al que consentirán viajar, más allá de éste se niegan a ir, y entonces uno debe procurarse un nuevo grupo de cargadores o canoeros cada pocos días, un asunto que es, en el mejor de los casos, difícil; y en el peor de los casos prácticamente imposible. Ponen objeciones a todo período de tiempo que uno desee pasar en el viaje en exceso del usualmente necesario, y el método de mostrar su descontento es desaparecer en la noche, dejando al viajero varado con su equipo (1932: 415).

Aun cuando el viajero ya conseguía sus cargueros, debía esperar que éstos se acondicionaran debidamente para el viaje. En su mayor parte, esta operación consistía en preparar los “*asua maitus*”, o paquetes de yuca fermentada envueltas en hojas especiales (*maitu panga*) que los Napo runas iban dejando escondidos en el camino a espacios de jornadas ya calculadas, para usarlos, sobre todo en el viaje de retorno, como el único paliativo para el hambre. Esta costumbre sugiere al Británico Simson una buena observación etnográfica comparada sobre pautas culturales alimenticias:

En el viaje -dice Simson- la comida consiste principalmente de *chicha*, de la cual se lleva una gran provisión en canastas, habiéndola envuelto previamente en hojas de plátano. Una porción de esta provisión es enterrada cuando se va río abajo para usarla en el viaje de retorno, cuando la *chicha* se extrae de los lugares de escondite, sólo para ser hallada muy frecuentemente en avanzado estado de descomposición, como algunos de nuestros más pasados quesos Stilton: sin embargo, como nos ocurre a nosotros, ése no es pretexto para menospreciar la comida. Por una parte, nuestros sentimientos son de repulsión pero, por otra, de agrado ante el rancio queso en descomposición. Tal es el perfecto balance del juicio civilizado y sin prejuicios! (1886: 160).

Según Villavicencio, era el hambre que experimentaban los Napo Runas en el viaje de retorno lo que justificaba el robo de víveres o el abandono de la carga:

Quando se les reconviene por el robo de víveres responden secamente “tuve hambre” y es tiempo perdido entrar con ellos en cuestión (1984: 391).

En cuanto a las condiciones de pago, los cargueros insistían en que se les pague por adelantado y por viaje, no por el número de días (Holloway 1932: 415). El monto dependía de las distancias a recorrer y del tamaño de la carga. A la mayoría de los indígenas se les pagaba en liencillo que, según Orton, era “moneda” máspreciada que el oro y la plata para los indios del Napo (1976: 176). Sin embargo, aún en el siglo XIX, los Archidonas demandaban que se les pague en dinero. Según lo explica Rucuyaya Alonso, “Solamente los que iban con su carga tenían dinero y ropa, los demás eran llamados “ociosos” y “perezosos” (1987), un estigma social entre los Napo Runas de esa época.

Villavicencio menciona que desde Quito se les abonaba a razón de 8 Reales por arroba de carga, y que con ese dinero compraban lienzos, herramientas, pan y, sobre todo, aguardiente (1984: 390).

En los viajes más largos hacia el Marañón desde Puerto Napo o Santa Rosa, a los canoeros y cargueros se les pagaba en liencillo. En 1867, Orton afirma que el precio de ese viaje era de 25 varas de liencillo por indígena (1876: 200), y en 1875, Simson dice que ese mismo viaje costaba 30 a 35 varas del mismo material (1886: 161). Villavicencio menciona 40 varas para un viaje de ida y vuelta al Marañón y sugiere que no era necesario llevar muchos víveres porque en el río Napo se encontraba abundante cacería y pesca y los indios tenían la obligación de proveerlos (1984: 396). Sin embargo, las provisiones así adquiridas también tenían un precio de intercambio. Para el Curaray, por ejemplo. Simson da los siguientes precios:

4 pescados Bocachica grandes	
como un Macherel del buen tamaño	1 anzuelo pequeño
1 ave	1 anzuelo pequeño
2 aves	1 anzuelo grande o 1 vara de lienzo
1 cabeza de plátano grande	2 pequeños ovillos de hilo de coser
8 huevos	2 pequeños ovillos de hilo de coser
1 medio pecarí	2 varas de lienzo
1 tapir	6 varas de lienzo
1 ashanga (canasta parecida	
a la Suiza “hotte”) de yuca	2 ovillos de hilo de coser
(1886: 118)	

Es evidente que, a diferencia de lo que varias fuentes afirman aun para bien entrado el siglo XX, ya en el siglo XIX, los Runas tenían clara conciencia de los precios y de las oscilaciones en los valores de intercambio y exigían que éstos se cumplieran con estricta precisión. Estos datos, sumados a la otra evidencia que hemos presentado, confirman el hecho de que, a pesar de los excesos o abusos que pueden haber existido, los Napo Runas ejercían bastante control sobre la justicia de sus condiciones de trabajo, aparte de las ventajas que podían obtener en esos mismos viajes en relación a sus propios intereses sociales o de intercambio con otros Runas, o con miembros de otros grupos indígenas (Véase Oberem 1974).

En general, como ya hemos podido comprobar con respecto a los viajeros extranjeros, el viaje de Quito a Archidona era duro, penoso y, con frecuencia, peligroso. Para los cargueros lo era aún más. Cáceres, un sacerdote Jesuita que hizo una visita al Oriente en 1891 nos dice que los continuos viajes aniquilaban las fuerzas de los Archidonas, “pues mozos robustos vuelven a sus tambos como un esqueleto y tienen que descansar varias semanas” (1892: 27). El cargador casi nunca iba solo, sino acompañado por la mujer o, más frecuentemente, por un hijo para que le alivie la carga, a quien llamaban “alquilón”, según Rucuyaya Alonso, y “estrivero”, según Villavicencio (1984: 391-392). Un viejo cargador explica así sus experiencias en este trabajo:

A Quito andábamos solamente a pie. Desde que era muy pequeño me llevaron y pasé 3 días en Quito. Al regreso también me trajeron a pie. Me do-

lían mucho las piernas y lloraba harto porque tenía las piernas amortiguadas, y para que siguiera adelante, mi papá me las ortigaba. Al volver, estaba dos días en la cama enfermo y, después de un mes, cuando me mejoraba volvía a salir. Había un gringo que vivía en Dos Ríos; a ése íbamos a dejar a Quito. Una vez, como ya no podía avanzar, lo largué en Quijos. Ahora que hay carreteras ya no he viajado (Vicente Andi (Mishquilogro) 1985).

A pesar de todas estas penurias, como dijimos al comienzo, los rucuyayas que han sido cargueros, como Rucuyaya Alonso, hacen -para usar las palabras de Simson que ya citamos- “el perfecto balance del juicio civilizado y sin prejuicios” sobre sus interesantes aventuras y provechosas experiencias acumuladas en sus innumerables viajes. Vamos a concluir con el juicio que nos dio la hija de un famoso carguero, quien compara a esos Runas de antes con los de ahora:

Los rucuyayas eran inteligentes y tenían bien amarrada la correa en la cintura, no eran como los hombres de ahora. En estos tiempos son ordinarios, andan que dan ganas de reír. Los antiguos andaban a Quito, éstos eran hombres fuertes; los que ahora andan cogido el pantalón con un botoncito, éstos no valen nada, son débiles. Los hombres antiguos eran puestos ahí, se bañaban de madrugada en el río helado. Aun cuando regresaban cargados de Quito, venían con el rondador, cantando, anunciando su llegada a las mujeres cantaban así:

“Ya llego mujer,
ya llego donde mis hijos,
ahorita entre en el pueblo,
ya vengo venciendo el Huamaní
Ya vengo venciendo el páramo.
Los blancos tampoco me han de vencer”.

Ahora todos van en carro. Cuando yo paso por allí me acuerdo de mi papá, cómo ha andado por ríos y cerros, sin zapatos, sin abrigo, y con pantalón corto. Yo pienso que serían ágiles como venados y fuertes como pumas. Cuando mi abuelo murió, mi papá empezó a andar. Todo el tiempo

visitaba el Palacio de Gobierno donde iba a contar nuestros problemas. Cada vez que las autoridades hacían mal aquí, los rucuyayas se iban a quejar allá (Francisca Andi, 1986).

Estos son los Napo Runas de quienes se va a ocupar este libro.

Capítulo 2

ETNIA, LENGUA, CULTURA

En la literatura etnohistórica y etnográfica, todos los indígenas de Tena-Archidona, así como los que ahora viven en las zonas de Avila, Loreto, y San José de Payamino han sido denominados “Quijos-Quichua” (Véase Oberem 1963, 1974, 1980; Whitten 1975, 1976, 1978, 1985; Macdonald 1979; Reeve 1985; Porras Garcés 1974) por su posible asociación con la etnia Quijos, hoy desaparecida. Esta denominación, que no tiene ningún sentido de realidad para los citados indígenas que se llaman a sí mismos Napo Runas, ha sido usada primeramente para distinguir a todos los Napo Quichua de los Canelos Quichua que viven en la que ahora es la Provincia de Pastaza. Aunque los así denominados Canelos Quichua comparten muchas características culturales con otros Quichua del Oriente, se distinguen porque también participan en muchos aspectos culturales y sociales -incluyendo matrimonio y bilingüismo - de las culturas Achuar y Zápara (Whitten 1976:3-8, 1981b:128-129, 1985:75-78). Todos los grupos hablan el Quichua del Oriente Ecuatoriano que ha sido clasificado por Carolyn Orr y Betsy Wrisley (1965:iii) en tres dialectos principales: “Bobonaza”, hablado a lo largo de los ríos Puyo y Bobonaza; “Tena”, hablado en la región del Alto Napo alrededor de Tena, Arajuno y Ahuano; y “Limoncocha”, hablado por la gente del Medio y Bajo Napo. De acuerdo a esta clasificación, todos los indígenas del área Tena-Archidona hablan el dialecto Tena, pero hacen sutiles distinciones entre subgrupos. Así, los Panos se precian de diferenciar su propio modo de hablar- en entonación y vocabulario- de los de Archidona a quienes llaman “Archirunas”, mientras que , de acuerdo a Irvine (1987:52), todos los que hablan el dialecto Tena son llamados “Archirunas” por otros Quichua-hablantes.

Las crónicas del siglo XVI y otros documentos etnohistóricos proveen amplia evidencia de la existencia de una multitud de grupos étni-

cos y lingüísticos en las áreas de Tena-Archidona y Quijos antes de la conquista Española. Como lenguaje de la expansión imperial Inca, el Quichua se expandió desde Cuzco hasta lo que ahora es Ecuador aunque, como Whitten ha argumentado consistentemente (1976:3-8, 1981a:126-128; véase también Whitten y Whitten 1988:14), probablemente el Quichua se estaba ya expandiendo en el Oriente Ecuatoriano antes de la conquista Inca. En un artículo reciente, Greg Urban y Joel Sherzer (1988:297) argumentan en contra de la hipótesis de “una lengua-una cultura”, y específicamente en contra del supuesto de que el Quichua se expandió a la Sierra con la conquista Inca, afirmando que el Quichua puede haber comenzado a expandirse mucho antes, alrededor del 800 A.C. desde un centro en el sur del Perú. Louisa Stark (1958:181) acepta que el Quichua se hablaba en Ecuador mucho antes de que llegaran los Españoles y agrega que además, probablemente hubo migraciones de Quichua-hablantes de la Sierra que se escaparon hacia las Tierras Bajas huyendo de la explotación en las haciendas Serranas. Los Incas entraron a la región al Este de los Andes en varias ocasiones, aunque nunca lograron incorporarla como parte del Imperio (Oberem 1980:50-54). Toribio de Ortiguera (1909) menciona que en una de estas expediciones el Inca Huaina Capac llevó con él a Quito y luego a Cuzco ocho caciques de las Tierras Bajas, y por lo menos treinta de sus acompañantes, para que aprendieran el idioma Quichua. De la descripción que hace Ortiguera de las costumbres y vestimenta de estos caciques, Oberem (1980:53, 1981b) argumenta que la mayoría de ellos eran probablemente Omaguas que vivían en las riberas del Napo, pero que también había entre ellos algunos indígenas Quijos. No existe ningún registro del idioma original de los Quijos, (Loutkotka 1968:249; Sweet 1969) y Ortiguera (1909) sólo menciona la palabra *pende* como el término Quijos para referirse a chamán. Pero toda la evidencia muestra que el idioma Quijos era sólo uno de entre los muchos otros que se hablaban en el área. Además, Oberem (1974) ha documentado las intensas relaciones de intercambio que existieron entre los indígenas del Norte de la región de Quijos y la Sierra. Basado en esta evidencia, Oberem argumenta a favor de la existencia del Quichua como una lengua de comercio antes de la conquista española, de tal manera que varios comerciantes Quijos pueden

8.

Indígenas reunidos en Tena. Dibujo de Vignal, según una fotografía (Banco Central 1981).

9.

Indígenas de Tena pescando en el río Cosanga (Napo).
dibujo de Vignal, según un croquis de Wiener
(Banco Central 1981).

haber conducido sus transacciones comerciales en Quichua (1980:314).

En los siglos XVII y XVIII, el Quichua ya era lingua franca entre varios grupos que habitaban esta área, pero todavía se hablaban varios de los idiomas originales. En su descripción de la Provincia de Quijos en 1608, Lemus y de Andrade (1965:78) dice: “Corre en esta provincia la lengua general del Inga, y háblense otras diferentes y maternas, en una de las cuales se llama conceto el coraçon”.

Casi un siglo y medio más tarde, en 1754, el Gobernador de Quijos, Juan Basabe y Urquieta refiriéndose a esa región dice: “Todos hablan la lengua general del Inga, en la que les enseña la doctrina Christiana, no obstante que tienen otras varias lenguas, según la nación donde proceden, pero ésta sólo hablan entre ellos” (1905: 106). Con referencia a las etnias del área Tena-Archidona, Oberem cita una fuente que, dada su especificidad, nos provee de una evidencia más interesante. Hervás en su *Catalogo delle Lingue...* de 1784 menciona un **idioma Archidona**, ya extinguido y otro llamado Napotoa, que todavía se hablaba en esa época. (Citado en Oberem 1980: 313, el subrayado es mío). Basándose en otros datos, el mismo Oberem afirma que no todos los indígenas de Quijos hablaban el mismo idioma y que la lengua “Quijo” habría sido sólo una entre otras (1980: 313-314). En los comentarios a su mapa, el P. Magnin menciona que los pueblos se componen “de varias naciones de lenguas, ritos y estilos totalmente diferentes de donde no es dable el sacarlos...”, y entre estas naciones principales cita a los Archidonas (En Bayle 1940:40-41).

Por otra parte, sabemos que en el siglo XVII, confrontados con la “multitud y diversidad de lenguas”, los Jesuitas acostumbraban a traer a sus centros misionales más importantes, jóvenes de distintas etnias para instruirlos como intérpretes en sus propias lenguas o en Quichua, y los cuales eran más tarde usados para evangelizar a los distintos grupos (Jouanen 1941-43, I: 404-405). Una de estas escuelas estaba situada en Archidona, que abarcaba también los anejos de Tena y Puerto Napo (Jouanen 1941-43, I: 438-450); y es posible que algunos de los indígenas intérpretes traídos a esta zona permanecieron en ella (Véase Oberem 1980: 43). Jouanem indica que, alrededor de 1660, los grupos que vivían cerca de Archidona eran los Oas, Záparos, Encabellados (Siona-Secoyas) y otros cuyo

origen no menciona. Algunos de ellos, como el caso de los Oas fueron trasladados por los mismos Jesuitas a Ansupi y Santa Rosa (1941-43: 436, 438). Por Figueroa sabemos que siete familias de Coronados se refugiaron de sus enemigos los Gayes, con sus “parientes” Oas, llamados también Oaquis o Decaguas, que estaban viviendo “en paz” en la jurisdicción de Archidona y Quijos (1986: 236, 238). Por otra parte, a fines del siglo XVII, la falta de mano de obra indígena obligó a los encomenderos a llevar indios forasteros a la región de Quijos, a veces familias enteras de “indios salvajes”, quienes habían sido esclavizados en “correrías” por Españoles o por otros indígenas (Oberem 1980: 99-100). Toda esta evidencia sólo corrobora para la región Tena-Archidona, lo que sabemos en relación a otras áreas de la Amazonía para este mismo período: su complejidad étnica, cultural y lingüística. La penetración Española sólo contribuye a confundir este panorama (Véase Sorensen 1967; Jackson 1974).

Si creemos la evidencia de Hervás y Magnin, podemos decir que, por lo menos en términos lingüísticos, los Quijos propiamente dichos de las zonas de Baeza, Avila y Loreto hablaban una lengua distinta a la usada en la región Tena-Archidona donde posiblemente, además del “Archidona”, se hablaban originalmente otras lenguas nativas distintas del Quichua.

Dos Historias

El registro escrito

Si bien es posible sugerir que lingüísticamente los Archidonas no pertenecían a la etnia Quijos, para tratar de las diferencias culturales tenemos que recurrir al informe de Diego de Ortégón sobre su visita a la región de Baeza, Avila y Archidona en 1577, la única descripción etnográfica de que disponemos hasta el momento para esa región en ese período temprano. En dicho informe, Ortégón diferencia claramente a los indígenas de Avila y Baeza de los que habitan una tierra llamada “Los Algodonales”, ubicada hacia el Sureste de esas ciudades y donde Archidona había sido fundada en tierra “muy caliente”, donde se daba bastante algodón. Los indígenas de Archidona son descritos de la siguiente manera:

...y los naturales que en ella biben andan desnudos en cueros sin nyngun género de rropa encima excepto las mujeres que trahen por la cintura un pedazo de manta hasta la rrodilla con que cubren y ellos atado un hilo a sus miembros biriles y al cuerpo como talabarte duermen en el suelo sobre algunas hojas de árboles. Las cassas son como las de baeca excepto que las cobixa es de vna palmycha que son hojas de árboles e dura mucho... (Ortegón 1973: 23).

También se dice que en ese informe que comen danta, pájaros, monos y otros animales de monte, sin sal; que cazan con bodoquera y pescan con barbasco; que comen yuca asada con la cual preparan un vino y también pan de yuca que llaman “cacabi”; que lavan oro y que tienen fundiciones, escondidas de los Españoles, donde hacen joyas con las que se adornan el pecho, los brazos y la nariz (Ortegón 1973: 24). Por otra parte, según la descripción del mismo Ortegón, los indígenas de las regiones de Avila y Baeza compartían una serie de rasgos culturales más característicos de la Sierra, tales como el uso y cultivo de la papa, la preparación de la chicha de maíz, la masticación de coca y su uso en la adivinación, la vestimenta de mantas tanto para hombres como para mujeres, mercados en pueblos principales, una forma de moneda hecha con cuentas de hueso, esclavos, y jefes que gozaban de mucho poder político (Ortegón 1973: 13-16).

Sobre la base de esta evidencia, Steward y Metraux sugieren que los indígenas que comparten esta cultura, o sea los Quijos, podrían haber sido una tribu Chibcha originariamente de la Sierra que emigró hacia la región de Montaña y adaptó ciertos rasgos de su cultura a la selva, especialmente en los aspectos económicos (1963: 652-653).¹ El problema reside en que, salvo la preparación de chicha de yuca y el hecho de que comían danta y mono, muy pocos de los otros rasgos culturales descritos por Ortegón para los indígenas de Avila y Baeza son propiamente de selva. Las características que Steward y Metraux consideran como “típicamente selváticas” para los Quijos en general (1963: 652), figuran en la relación de Ortegón, pero referidas más claramente a los indígenas de Archidona.

Lo que se puede concluir del informe de Ortegón es que en el siglo XVI, los indígenas de las regiones de Baeza y Avila mostraban una clara

orientación cultural y económica hacia la Sierra. Posiblemente -como lo sugiere Hudelson- hacían uso de varios pisos ecológicos, ya que la yuca no se da en el clima y elevación de Baeza (2.000 mts) y es difícil que se pudiera cultivar papa en Avila (elevación: 500 mts) (1981: 238). Además, con su comercio y mercados estos indígenas podían evidentemente tener acceso a otros productos que ellos mismos no producían (véase Oberem 1974).² Por el contrario, los indígenas de la zona de Archidona parecen haber tenido una cultura selvática mucho más definida. Es difícil aceptar que indígenas que tenían en esa época una cultura material, vestimenta,³ organización social y posiblemente idioma diferentes, hayan pertenecido a la misma etnia o “tribu”. Todas las referencias parecen indicar que los Archidonas eran una etnia distinta de las de Baeza y Avila -que deben ser considerados como propiamente Quijos.

Sin embargo, con la información de que disponemos hasta el presente, es difícil hacer una identificación étnica precisa de los Archidonas. Magnin, que describe a los Archidonas como una de las “naciones principales” junto con los Maynas, Cocamas, Xeberos, Andoas, Xibaros y otros, también menciona que estas naciones estaban divididas en parcialidades “sugetas a sus caciques o Curacas” y, entre las parcialidades del Napo hacia el Putumayo, menciona a los Yarusunos de Archidona, los Tenas y los Napos (En Bayle 1940: 41-42). Figueroa, menciona también a los “yarusunos” como uno de los grupos del Napo (1986: 238).

Es necesario aclarar, sin embargo, que el hecho de que los Quijos y Archidonas pudieran haber pertenecido a grupos etno-lingüísticos diferentes, no constituía de por sí obstáculo para que se unieran en confederaciones de guerra contra enemigos comunes, como lo hicieron en varias ocasiones contra los Españoles. La rebelión de 1578-79, fue indudablemente la más amplia porque las alianzas se hicieron no sólo entre Quijos y Archidonas, sino que se extendieron a otros grupos más lejanos como los Omaguas, que en esa época habitaban al Este de la región Quijos, en las riberas del Napo abajo de la desembocadura del río Coca (Oberem 1981b: 361-363), y a caciques y principales de la Provincia de Quito. Por la crónica de Toribio de Ortiguera sabemos que esta rebelión fue iniciada por dos poderosos chamanes o “pendes”, quienes controlaban numerosos indíge-

nas, incluyendo a aquellos sujetos a encomiendas. Así el chamán llamado Beto era de la encomienda de Diego de Montalbán, vecino de Archidona; Guami, de la encomienda de Díaz de Pineda, vecino de Avila, y a ellos se unió otro chamán de nombre Imbate del que se decía que “podía dar vida y quitarla a quien quisiese”. Luego de disputarse el liderazgo entre ellos “echándose suertes según la orden que suelen tener en sus hechicerías”, estos chamanes enviaron mensajeros a Jumandi, poderoso cacique de la región del valle del Sumaco, para que se les uniera con su gente (1909: 407-409). De la descripción de Ortiguera no es posible deducir si todos los indígenas que participaron en la rebelión pertenecían al mismo o a diferentes grupos étnicos, pero sí podemos concluir que compartían al menos un rasgo cultural muy significativo: el liderazgo social y simbólico de chamanes que competían entre sí por el poder político usando medios y estrategias chamánicas, y que podían ejercer control y comando sobre “sus” grupos en situaciones de crisis, característica que todavía prevalecía entre estos grupos hasta bien entrado el siglo XIX.

Los siglos de simplificación

Luego de la dura represión que siguió a la rebelión de 1578-79, la situación de los indígenas se deterioró considerablemente. La huida hacia la selva se convirtió entonces en la única forma de resistencia efectiva y muchos indígenas tomaron ese camino.⁴ Este hecho, sumado a las muertes ocurridas en las insurrecciones, por causa de las epidemias o simplemente por el maltrato de los encomenderos, contribuyó a reducir significativamente la población indígena del área Tena-Archidona. En 1577, Ortigón menciona una población total de 2.376 personas para Archidona, de las cuales 871 son indios tributarios repartidos entre 10 encomenderos, 815 son hombres y mujeres jóvenes, 690 mujeres casadas (1973: 26). En 1608, la misma población se ha reducido a 237 indios en la jurisdicción de la ciudad repartidos entre 7 encomenderos (Lemus 1965: 83); y para toda la gobernación de Quijos, Lemus calcula que la población se ha reducido de la originaria de 30.000 en 1559 a 2829 personas en 1608 (1965: 77-78).⁵

En el siglo XVIII la situación sigue empeorando ya que, en 1724, se menciona la existencia de 10 encomenderos con 10 a 30 indios para toda la gobernación de Quijos (Oberem 1980: 43, 105), cuando un siglo y medio antes había 10 encomenderos sólo en Archidona. Es evidente que la disminución de tributarios obligó a muchos encomenderos a abandonar la región. Los que quedaron, ya empobrecidos, abusaron aún más de los indios bajo su control, y por eso mismo se constituyeron en un poderoso obstáculo para las estrategias proteccionistas de los misioneros Jesuitas que se hicieron cargo del curato de Archidona desde 1660-61 hasta 1674 y desde 1708 hasta el año de su expulsión en 1768, por un total de 73 años (Véase Muratorio 1982: 43-69).

Dada la mayor concentración de población, las mismas reducciones para doctrinas se convirtieron en uno de los focos principales de la diseminación de pestes y epidemias, y, por eso mismo fueron resistidas por los indígenas, los cuales también las abandonaban porque frecuentemente los misioneros los obligaban a cohabitar con grupos étnicos de diferentes lenguas y costumbres (Véase Steward 1965: 512).

Por todas estas razones, los indígenas de la región de Quijos buscaron refugio en otras zonas del Oriente, en ese tiempo menos azotadas por los Españoles. Así en 1737 un grupo de ellos se encuentra al Sur en la zona de Canelos a orillas del río Bobonaza, otros huyen hacia el Norte a los ríos San Miguel y Aguarico, y otros hacia el Oeste al río Cosanga (Oberem 1980: 104). Ocho años más tarde, en su informe al Obispo de Quito, un sacerdote da una población de 1104 indios para Archidona, San Juan de Tena y Puerto Napo (Datos sintetizados de un cuadro de Oberem 1980: 44). Basabe y Urqujeta informa un total de 642 personas para estas mismas poblaciones en 1754 (1905: 102-103). En 1805 el Gobernador Melo de Portugal sólo registró 239 tributarios: 135 Archidonas, 6 Tenas y 98 Napos (1905: 167). En 1908, Sanchez Rangel, Obispo de Maynas, en su Santa Visita general, encuentra a los indígenas de la región de Quijos “en el mismo o peor estado de rusticidad y abandono que cuando los conquistaron” (1905a Anexo N° 95: 25) y en un censo que realiza en 1814 registra una población de 1.040 indios entre Archidona y Puerto Napo (1905 Anexo N° 96: 45).

A comienzos del siglo XIX, las correrías de los Portugueses, los abusos de los Españoles, y las mortíferas epidemias, especialmente de viruelas y sarampión, habían logrado ya hacer desaparecer totalmente a muchos de los grupos étnicos de la Alta Amazonía, mientras que otros habían quedado considerablemente reducidos (Véase Sweet 1969). En conclusión se puede decir entonces que el proceso de conquista y primera evangelización, originó una “simplificación etnocida” del rico panorama étnico de la Amazonía que, en cierta medida, todavía no ha terminado. En el área de Tena-Archidona, las consecuencias de este proceso se evidenciaron en la cristianización generalizada de los indígenas, por más superficial que ésta haya sido, y en su total quichuanización. Pero el siglo XIX marca también el tiempo en que Los Napo Runas recuperan y aumentan su población, a pesar de las continuas epidemias que azotaron a todos los indígenas del Oriente hasta bien entrado el siglo XX.⁶

Callari tiempo: La historia oral de los Napo Runas acerca de sus orígenes

Los Napo Runas⁷ sitúan la historia de sus propios orígenes en “**callari tiempo**” (del verbo quichua **callarina** = comenzar), un marco de tiempo que comprende acontecimientos o hechos históricos, pero que también incluye incidentes o experiencias mediadas por la intervención de fuerzas “sobrenaturales”. Con el tiempo histórico se entreteje así un tiempo mítico, en el cual los Runas hablaban el mismo lenguaje de los animales y tenían una relación más estrecha con la Naturaleza que permitía a los seres humanos convertirse en plantas y animales y, a éstos, participar activamente en el mundo de los Runas.

Presentaremos aquí una de las versiones más completas de esta historia que narra el origen de los Runas y también de otros grupos que, a continuación, procederemos a identificar.

En **callari tiempo** había varios **muntuns** bastante numerosos que vivían peleando y matándose entre sí. Un día, uno de esos **muntuns** decidió aceptar el bautismo y comer sal y así convertirse en “Runas”; un segundo **muntun** que se negó a comer sal se convirtió en “Aucas” y se escondió en el monte. Por último, un tercer **muntun**, llamados “Curistas”, rechazó el bau-

tismo y se escapó a un cerro alto. Cuando los perseguían, desde ese mismo cerro los Curistas empujaban grandes troncos hacia abajo para impedir que los alcanzaran. En una ocasión, ellos mismos se convirtieron en troncos⁸ y rodaron, y rodaron, matando a la gente que intentaba capturarles. Cuando los Runas hacían viajes a Quito, los Curistas dejaban bien escondidos en ciertos lugares del camino canutos de plumas llenos de polvo de oro. Ellos querían que, con ese oro, los Runas les compraran el lienzo que usaban para la ropa de hombres y mujeres. Al retornar de Quito, los Runas encontraban *maitus* (paquetes) de carne de monte al pie de un árbol y allí mismo tenían que dejar el lienzo. A los Curistas nunca se les veía, pero sí se les oía siempre silbando. Todos los rucuyayas hablaban de ellos, porque eran casi como Runas. Vivían en las cabeceras del río Pucayacu y por los ríos Quijos y Bermejo. Abajo, por el río Quijos se oían los tambores que tocaban los Curistas en sus fiestas que duraban toda la noche hasta el amanecer. Los Záparos eran aucas que sabían Quichua y, más abajo, los Macas y los Achuar eran otros aucas que tenían diferentes apellidos tales como nosotros nos llamamos Panos, Talag, o Uchuculins. Ahora todos los aucas se han hecho Cristianos y se visitan con los Runas” (Francisca Andi, 1985) (Véase también Rucuyaya Alonso pp. 84-85).

Con excepción de los Curistas, todos los demás grupos étnicos mencionados en esta historia existen hoy en día y son fácilmente identificables como Huaorani (Aucas), Záparos, Shuar (Macas), Achuar, y Runas (Quichuas). Se puede afirmar con bastante certeza, que los Curistas (del Quichua *curi*=oro), son el mismo grupo de “Curizetas” mencionados por Maroni en 1738 como habiendo huído de las encomiendas de Puerto Napo a las cabeceras del río Cosanga (1889, XXIX: 113). En 1850, Villavicencio menciona la existencia de una tradición oral de los Napo Runas del río Ansupí (Ansu) que se refiere a una “tribu de indios” llamados “Crucitos” que vivía en las cabeceras de dicho río y de la cual se dice que: “los anzuelos de oros que se encuentran en las avenidas, son los que pierden los Crucitos en sus pescas” (1984: 78). En 1935, Erskine Loch, un oficial Británico, explorador y minero, que llega al Oriente en una expedición en “búsqueda de los Záparos y Ssabelas (uno de los nombres que recibía el idioma de los Huaorani, Stark 1985: 171), encuentra que los Záparos ya casi

han desaparecido por completo, a pesar de haber sido una tribu “próspera y numerosa” sólo unos pocos años atrás. Como es su costumbre, los “Ssabelas”, “Aucas” o Huaoranis se convirtieron para Loch en “indios fantasmas” porque, aunque todos sus informantes le decían que existían, nunca logró encontrarlos. Más interesante para nuestros propósitos, es que Loch anota en su informe de viaje que se acuerda de haber oído de una “tribu” bastante numerosa llamada “Crucitas”, que sólo hasta algunos años atrás, vivía hacia el Noreste en el río Napo, pero ya ha desaparecido. Los Crucitas, según Loch, se vestían con unas camisas largas hasta los tobillos, de ingenioso diseño; eran amables y no tenían patrones, pero lavaban oro que vendían o cambiaban por otras mercaderías regularmente en Puerto Napo, hasta que un día desaparecieron repentinamente y nunca más se los volvió a ver. Cuando un prospector de minas pasó por el área donde supuestamente vivían, sólo encontró viviendas destruidas y ya remontadas por la selva. Loch especula que los Crucitas pueden haber huido o perecido a causa de alguna epidemia; pero también menciona que algunas personas creían que estos indios habían huido hacia regiones altas, a una gran hacienda, al Este de los páramos más poblados. Según esta creencia, los Crucitas, acusados de robar ganado, habían sido nuevamente perseguidos, pero nunca hallados, aunque sus rastreadores encontraron carne fresca todavía secándose en parrillas de un estilo que sólo se usaba en el Oriente, bien distinta de la usada por los indígenas de la Sierra (1938:53-54).

A pesar de que en estas fuentes encontramos cuatro versiones del nombre de estos indígenas -Curistas, Curizetas, Crucitos y Crucitas- todas son lo suficientemente parecidas como para sugerir que se trata del mismo grupo.⁹ Además, esta presunción se vé corroborada por las claras coincidencias en los datos proporcionados por las diversas tradiciones orales a través de tres siglos, especialmente sobre lugares de origen y migraciones, el hecho de que lavaban e intercambiaban oro, y que habían sido perseguidos, sin éxito, por gente extraña al grupo.

La región donde está actualmente ubicada la ciudad de Archidona es el lugar de origen de todos los indígenas que ahora viven en Tena, Pano, Shandia, Tálag, Chambira, y otros pequeños asentamientos en el área

de Tena-Archidona. Toda la evidencia indica que la región de Archidona fue originalmente un lugar de gran concentración de población donde diferentes **muntuns** frecuentemente entraban en conflicto, posiblemente por disputas sobre acceso a territorios de cacería, pesca y cultivos. En 1854, Villavicencio informa que la cacería es escasa en los asentamientos de Archidona, Napo, Napotoa y Santa Rosa, y que los indígenas crían gallinas y puercos que traen de Quito para cebarlos (1984: 387). Sin embargo, sabemos que en esa época y por lo menos, desde 100 años atrás, las gallinas al menos, no eran criadas para su propio consumo sino para ofrecer **camaricos** o venderlas a los blancos (Véase Basabe y Urquieta 1905: 103).

Esta concentración demográfica sobre mermantes recursos fue una causa importante que provocó las escisiones en los **muntuns** y las migraciones, primero hacia los lugares donde ahora están ubicadas las poblaciones de Tena y Pano y de allí, a los otros asentamientos.

Panoruna: El origen de los Panos

El origen de los Panos en la región de Archidona fue confirmado por todos los informantes, incluyendo Rucuyaya Alonso (Véase pp. 84). Voy a relatar aquí la versión más detallada de esa tradición oral:

Los Panos vienen de un lugar llamado “Cedrosiqui” (la base del cedro), que ahora llaman “Rucullacta” (pueblo antiguo), buscando cacería y pesca. En Cedrosiqui se estaban peleando entre hermanos, sobre todo en las fiestas. Por eso algunos se separaron y se fueron a vivir a otros lugares. Tres hermanos Andi del “**Tabacu singa**” **partihua** (partido) andaban un día de cacería llevando sus perros y, por esos perros que venían siguiendo a una **sachahuagra** (danta), desde Archidona llegaron acá (al lugar donde se juntan los ríos Pano y Tena, hoy en la ciudad de Tena). El animal estaba metido en el lodo y ellos estaban preocupados de cómo lo iban a sacar de allí ya muerto. Entonces, defecan en el río y así, como el excremento iba flotando, así también flotaron al animal, lo amarraron a la orilla, lo picaron, y llenaron una **ashanga** (canasta). Después se dieron cuenta que en el río había muchos **bocachicos**, **cicle** y **shios** (tipo de peces). Como las hojas de guadúa en el agua, así veían los peces. También había mucho **pindo** (tipo

de caña) y, ante todo eso, los hermanos dijeron: “es linda esta tierra, es todo plano, debemos volver aquí en búsqueda de comida”. Mientras tanto, construyeron una casita y fueron a buscar a las mujeres, otros de Archidona pidieron permiso para seguirlos y los hermanos dijeron: “¡Vamos!” luego las mujeres hicieron chacras y los hombres construyeron casas mejores. Así vinieron también los Shiguango y los Tapuys; algunos vinieron pidiendo mujeres, convertidos en yernos por conversaciones de los cuñados de que aquí había buena cacería. Recién después comenzaron a hacer la casa para el Teniente Político, que antes llamaban “Cabildo” y, más tarde, el convento para los Padres. Mi abuelo fue a traer, cargando a los que iban a ser las autoridades. Mi papá decía que así los Runas hemos comenzado el pueblo de Tena; fue fundado por los Panoyayas. Después los Runas comenzaron a vivir orillas del río Pano. Hay que recordar que antiguamente no se cogía individualmente la tierra, por eso venían familias enteras y algunas llegaron bien lejos hasta las cabeceras del Pano. (Francisca Andi, 1985). (Ver ilustración N° 9).

Para situar esta narración con la precisión requerida por nuestro tiempo histórico, debemos recurrir a los cronistas y viajeros del siglo XIX. Así Cáceres, un Jesuita que visitó esta área en 1891, dice del lugar de origen que los Runas llaman Cedrosiqui: “Unos 4 kilómetros antes de llegar a Archidona, se encuentra Mundayacu, sitio de la antigua Archidona, y dos kilómetros después un **coposo árbol**, que los indios señalan como el punto donde estuvo la segunda Archidona (Rucullacta) hasta hace un cuarto de siglo. No hay de ella vestigio alguno...” (1892: 16, el subrayado es mío). La primera Archidona fue trasladada más al Sur en 1745 y edificada en el lugar llamado Rucullacta por el Padre Jesuita Juan Narváez, más tarde sufrió otro traslado también hacia el Sur (Cáceres 1892: 24) por los mismos Jesuitas.

Con respecto a Tena, Wiener quien la visita en 1880, anota que antes de ser sede de la segunda Misión Jesuita en 1870, Tena era un “pueblo de salvajes”, con sus caseríos situados en las riberas del Río Tena, y agrega con cierto humor: “Un Español no hubiera elegido jamás este lugar tan propicio” (1883: 244). En 1891, Cáceres ya describe a Tena como sede de “la mejor casa de la Misión”, con un muy lindo altar”, y una escuela, todos

construídos por los indígenas. Estos suman en esa época unas 200 familias repartidas en nueve “parcialidades” o “capitanías”, a las orillas de los ríos Misahualli, Pano, Tena y sus pequeños afluentes (1892: 28).

Los diferentes muntuns o grupos de parentesco, se conocían a veces por el sobrenombre de la persona más anciana o prestigiosa del grupo como, por ejemplo, “Tabacu singa muntun” o “Bandio muntun”. Un grupo de familias descendientes del mismo muntun vivía en casas situadas relativamente a poca distancia unas de otras, formando un caserío. Sabemos que los Españoles llaman a estos últimos “parcialidades” (Lemus 1965:84) o “partidos”, nombre que los indígenas convierten en “partihua”. Existe cierta confusión en las fuentes históricas acerca del tamaño de estas subdivisiones, posiblemente porque éste variaba constantemente debido a las muertes por epidemias y a las continuas fugas de los indígenas hacia la selva. Además, los nombres de estos “partidos” indican a veces lugar o posición geográfica, el sobrenombre o apellido del “jefe” o “capitán, o una característica del grupo como tal. Los Runas tampoco son muy precisos acerca del origen de los nombres de los “partidos” que desde la Independencia, siguieron siendo usados por el Estado como unidades administrativas, nombrándose autoridades indígenas en cada uno de ellos para facilitar el acceso a la mano de obra de los que residían en esa jurisdicción. Este sistema de “partidos” desaparece en la década de 1940. En la actualidad, el término “muntun” se utiliza tanto para denominar un grupo de parentesco, (i.e. Bandio muntun), como subgrupo de Runas (i.e. Pano muntun). El “partido” “Tabacu singa”, mencionado en la historia de origen de los Panos figura en varios documentos burocráticos de comienzos de este siglo (AGN), y Rucullacta, el lugar de donde dicen provenir, aparece en esos mismos documentos como formando parte del mencionado “partido”.

Relaciones entre grupos

Es evidente que al separarse en diferentes asentamientos a lo largo del Alto Napo y sus tributarios, los distintos muntuns fueron adquiriendo algunas pautas culturales y lingüísticas propias, y comenzaron a desarrollar estereotipos acerca de sí mismos y acerca de las características psicosociales y culturales de los otros muntuns. También se originaron compe-

tencias y enemistades entre ellos, algunas de las cuales subsisten en la actualidad, aunque nunca han tomado carácter violento (Ver Rucuyaya Alonso pp 85-86). En 1858, Villavicencio observa que los indígenas respetan los límites de los “partidos”, no sólo en sus poblaciones sino también dentro de la iglesia, y que siempre existen rivalidades entre ellos. Por ejemplo, guardarán el secreto dentro de una “parcialidad” si una de las familias que la forman no asiste a la doctrina obligatoria, pero esa misma “parcialidad” estará dispuesta a informar inmediatamente al cura sobre miembros de otra “parcialidad” que cometen la misma infracción. (1884: 352-353). Cuando los Jesuitas volvieron a Tena en 1870, encontraron que los indígenas de allí rehusaban formar un mismo pueblo con los de Archidona. Jouanen anota que esto sólo se podía haber logrado haciendo uso de la fuerza (1977: 37, 105).

Estas hostilidades entre grupos parecen haber sido la pauta en toda la región porque Almagro, miembro de una comisión Española de exploración, las notó también entre Ahuanos y Loretos. Los primeros eran excelentes remeros, y los segundos muy buenos cazadores, pero Almagro tuvo que usar la intimidación de sus armas para conseguir que un Ahuano y un Loreto viajaran en la misma canoa (1866: 131-132). Aunque llama a ambos grupos por el nombre de “yumbos”, Wiener observa que los Tenas son diferentes a los Archidonas, y describe a los primeros de la siguiente manera: “Son más ‘salvajes’: han mantenido mejor su presencia franca y natural. Las mujeres no corren a aproximarse a los blancos y los hombres no demuestran esa humildad desagradable de los indígenas sumisos... Usan en las orejas unas cañitas ricamente adornadas en las puntas con plumas de tucán. El resto de la vestimenta se parece a la de los Yumbos de Archidona” (1883: 244-245).

Las distinciones que los Napo Runas hacían en esa época con respecto a otras etnias indígenas, eran aún más marcadas. A mediados del siglo XIX, los Záparos, por ejemplo, todavía constituían un grupo numeroso y algunos de ellos eran vecinos de los Napo Quichuas, ya que habitaban desde las orillas meridionales del Napo hacia el río Pastaza (Villavicencio 1984: 359, 413). Los Záparos hablaban un idioma diferente al Quichua, se vestían con camisas confeccionadas de corteza de árbol (**llanchana**), usa-

ban lanzas de chonta (Jameson 1858: 343-344), comían sin sal, y practicaban la poliginia, (Dolby 1894: 480), todas éstas, características que los Runas consideraban como distintivas de los “aucas”. Lo que Rucuyaya Alonso dice haber oído de sus antepasados y lo que afirma por su propia experiencia, es que no sólo los Záparos sino también los Puyu Runas (Quichuas de la región de Puyo) y los Shuar eran considerados como “aucas” porque, según él, “tenían varias mujeres y mataban fácilmente”. Por su parte, los Huaoranis eran conocidos solamente por el nombre de “Auca” y sus variaciones tales como “Pucachaqui auca” o “Llusti aucas” como referencia a la pintura roja de sus pies o a su desnudez respectivamente. Esa desnudez, y el hecho de que atacaban a los Runas, los convertía en los “Aucas” por excelencia. La “mala reputación” de que gozaban los Huaoranis entre los Quichuas puede explicarse en parte porque, a diferencia de las guerras intragrupalas de los Shuar, por ejemplo, que se desarrollaban sobre la base de una cultura compartida y con un orden riguroso de categorías acerca de los adversarios (Taylor 1985a), los ataques de los Huaoranis a los Quichuas eran totalmente insólitos e incomprensibles para estos últimos. En ese entonces, los Quichuas no tenían lazos sociales ni lingüísticos con los Huaoranis y desconocían su cultura, lo cual les hacía imposible predecir su comportamiento.

Frecuentemente, los blancos hicieron uso de las diferencias y hostilidades existentes entre los grupos para su propio beneficio, y contribuyeron a agudizarlas. Así, Villavicencio informa acerca del uso de los Záparos -quienes gozaban de la reputación de ser valientes, y poderosos brujos- por los patrones blancos para aterrorizar y capturar a los Runas que habían huído al monte tratando de escapar de los abusos de esos mismos patrones. Fuera de esta situación hostigada por los blancos, los Záparos y los Runas mantenían buenas relaciones y comercio entre sí (Villavicencio 1984: 375-376). Sobre este mismo aspecto, Lagerda, informante de Avendaño, comenta de sus experiencias en el Oriente a mediados del siglo XIX: “Lo extraño es que cuando no los autorizan los pocos blancos que van al Napo, jamás los maltratan los Záparos (a los Quichuas)” (Avendaño 1985: 153). Según Simson, cuando los Napos se encontraban con los Záparos, se ignoraban mutuamente, y los Napos no les ofrecían chicha (1886: 169), es

decir, les negaban la cortesía más importante de reconocimiento social entre los Quichuas.

En la memoria de los rucuyayas, en el área Tena-Archidona, los matrimonios eran endógamos pero existe evidencia de matrimonios de indígenas de esa área con Canelos Quichua y con Záparos del Curaray (Whitten 1976: 8, 135, 205; Reeve 1985: 94; notas de campo de la autora 1982). Es comprensible que los Napo Runas, quienes por varias razones huyeron de su región original, encontraran refugio y entraran en alianzas matrimoniales en zonas ya ocupadas por otros Quichua hablantes.

Al final del siglo XIX, Cáceres encuentra a los indígenas de Tena mejorados de su antiguo “mal carácter”, y “más inteligentes” y “simpáticos” que los de Archidona o Puerto Napo, y de la explicación de las causas de estas diferencias se desprende que se deben a que estos dos últimos grupos han sufrido más directamente las vejaciones y abusos de los blancos (1892: 27-29). Más tarde, ya en el presente siglo, estas perceptivas distinciones desaparecen de los informes y relatos de los viajeros extranjeros y Ecuatorianos que pasan por Tena-Archidona y los indígenas de esta región son masivamente categorizados sin sutilezas como “Yumbos semi-civilizados y semi-cristianizados” para contrastarlos con el resto de los “salvajes” del Oriente. Indiferentes a esta caracterización que de ellos hacían los blancos, los Runas continuaron su expansión a lo largo del río Napo, distinguiéndose a sí mismos con orgullo de los “hahuallactas” (serranos) y también de los “aucas”.

Notas

- 1 Oberem cuestiona la afiliación lingüística Chibcha para los Quijos porque sólo se han registrado dos palabras del idioma original, y las afiliaciones propuestas por Steward y Métraux están basadas exclusivamente en datos histórico-culturales (1980:113). Mason sugiere que el idioma Quijo puede haber estado estrechamente relacionado con el Chibcha (1948:184).
- 2 Refiriéndose a dos poblaciones de la región de Quijos, Villavicencio muestra claramente que en el siglo XIX, los indígenas de Loreto y San José hacían uso de varios pisos ecológicos para su subsistencia. El acceso a los distintos pisos lo conseguían, ya sea por intercambio con parientes situados en tierras calientes, o teniendo sus propios carutambos en esos lugares. Así, los Loretos intercambiaban lienzos y herramientas por pita y cacería ahumada con otro grupo de Loretos que se había retirado al Napo Medio, y los San José sembraban papas y legumbres de los climas fríos, que vendían en Concepción, Avila y Loreto; pero también tenían sus

- tambos alejados donde cultivaban pita, que vendían en Quito, y yuca, plátano y caña de azúcar para su propio consumo (Villavicencio 1984: 400-402).
3. La crónica de viaje de Wiener (1883) incluye una serie de ilustraciones donde se muestra la indumentaria de varios grupos indígenas del Oriente. En 1987, mostré estas ilustraciones a Rucuyaya Alonso sin mencionar los nombres que Wiener atribuye a las distintas figuras. Rucuyaya Alonso distinguió claramente por las diferencias en las vestimentas los grupos conocidos por él, corrigiendo en varios casos los dibujos de Wiener. Por ejemplo, en el dibujo (reproducido en la ilustración N° 9 de este libro), sólo indentificó como posible indígena de Tena a la primera figura sentada hacia la derecha, por el tipo de adorno de plumas. A los demás los indentificó como “aucas”. No sólo esta experiencia sino toda la evidencia de la Amazonía hace suponer que aun mínimas diferencias en vestimenta servían de “marcas” para distinguir a los diversos grupos étnicos. Refiriéndose a estas diferencias en el vestido dice Maroni para el siglo XVIII: “Otras muchas galas semejantes tiene cada cual nación conforme a su genio y estilo de sus mayores, y éste es el principal distintivo con que se diferencian entre sí (1889: 138).
 4. Oberem cita una fuente de Alonso de Peñafiel que informa sobre indios Quijos que se han huido a la Sierra en este período (1980: 82). Parece poco probable que estos indios hayan sido de la región Tena-Archidona, ya que toda la evidencia histórica y la tradición oral de los Napo Runas indica que siempre huyeron buscando refugio en la seguridad de la selva. Sabemos, en cambio, que un cacique Quijo tenía como cuñado a un cacique principal de Latacunga. Las relaciones de parentesco y comercio que los Quijos propiamente dichos tenían con la Sierra hacen más probable el hecho de que éstos sí hayan huido hacia la Sierra.
 5. Todos estos datos de población deben ser leídos con prudencia ya que es difícil decir si en los cálculos se incluían o no los ancianos y niños. Además también es difícil calcular con precisión las proporciones de “indios libres” e “indios sujetos a los Españoles”.
 6. En un folleto del Padre Cáceres de 1892 se dan los siguientes datos: 458 familias para Archidona, 200 para Tena y 135 para Puerto Napo (L. San Vicente 1894: 75), lo que daría un total aproximado de 3965 personas. Para el total de poblaciones del Alto Napo hasta Coca, esta misma fuente da una cifra de 1909 familias, es decir, alrededor de 9545 personas.
 7. Esta historia de sus propios orígenes sólo se refiere a los Napo Runas de la región Tena-Archidona, y los informantes pertenecen al grupo de los Panos. Para distintas historias de origen de otros grupos Quichuas del Oriente véase Whitten 1976, Foletti Castegnaro 1985.
 8. A semejanza de los Canelos Quichua, los Runas de Tena-Archidona creen que las almas de los ancestros muertos, huañushca aya, pueden entrar en rocas y en troncos de madera incorruptible desde donde son rescatados por los chamanes, generalmente en la forma de una piedra muy pulida (Véase Whitten 1976: 42-44, y 1984: 215).
 9. Steward y Metraux clasifican a los Curizetas como una tribu de dudosa afiliación, en territorio de las tribus de habla Zápara, o en sus alrededores (1963: 638). El nombre “Záparo” está relacionado con el tipo de canasta doble con forro de hojas que era usada por estos indígenas y también por los Quichuas de Oriente. (Simson 1886: 166). Los Záparos propiamente dichos hablaban un idioma de la familia Zápara, con influencia Quichua (Stark 1985: 183-187), y muchos de ellos -por ejemplo en el Curaray- también hablaban Quichua (Simson 1886: 118).

Capítulo 3

FAMILIA Y JUVENTUD

Cutuyaya era mi bisabuelo luego viene el abuelo Gabriel Andi, de apodo Guarapu. Los otros hijos varones eran Merca, Calixto y Ollachi y las mujeres eran Iñuca, Ahuaco y Sebastiana. La familia nuestra comienza con Gabriel Andi. Todos los primogénitos son varones. El hijo de Cutu es Gabriel Andi, el hijo de Gabriel es Lucas Andi (Anguchaqui). Yo soy hijo de Lucas y mi nombre es Alonso Andi, de apodo Bandio. Mi hijo es Francisco Andi (Guamundi), y el hijo de Francisco es Arturo. Todos los hijos de Gabriel son Lucas Andi (Anguchaqui), Roberto Nayupi, y Silverio (Shilvi), y las mujeres son Teresa, Sebastiana y Beatriz. Todos los hijos de Lucas Andi son, primero Alonso, Camilo, Enriqueta, Jacinta (Shashicu), Ventura, Angelina y César. Mis hijos son, primero Francisco, luego se han muerto algunos, y luego vienen Juanita, Camilo, Luis, Elvira y Pablo, y ahí se termina.

Todos vivieron en donde es ahora la misión de Pano. Allí, hace mucho tiempo vivió Guarapu y luego anduvieron por muchos lugares. Los antiguos están sepultados en Macpila. También Cutu y Guarapu están sepultados allí. Todos solían vivir en Solimayacu, que era como una estación donde se quedaban para ir después a trabajar a Tena. Yo estoy seguro que al comienzo todos vinieron de Archidona hacia el río Pano, buscando la pesca y la cacería. Yo me he olvidado del nombre de ellos, pero eran todos Andi. Para conseguir dinero, sólo de la carga vivían. Llevando carga ganábamos ocho reales, llevábamos un canasto grande (záparo) por ocho reales, pero bien llenito. Nuestra casa, en cambio, era en la tierra. Constantemente comíamos carne de monte solamente, y pescado. De día íbamos con el perro y con la escopeta y encontramos cualquier tipo de cacería.

Cedroyacu es lo mismo que Rucullacta, la vieja Archidona, de allí venimos. Un hombre que se llamaba Nicolás, padre de Basilio Andi, conversaba que antes había bastante cacería y pesca por el río Pano. Son los antiguos,

los viejos que vinieron, incluyendo los abuelos de mi papá. A ellos yo sí los conocí y ellos afirmaban que habían venido de Archidona y de allí se repartieron por todas partes. Después que vinieron los Andi siguieron otros de otros apellidos, pero los primeros que vinieron fueron los Andi. Yo me acuerdo que había un viejito antiguo que ya no podía andar, se cayó y se murió en el monte; él era **yachaj** (chamán). Nicolás también era yachaj. También vino con ellos Paqui, el papá de Venancio Andi. En total eran Nicolás, otro que le decían Umasapa y el papá de Anguchaqui, Guarapu. Estos tres eran hermanos. También hay un grupo que descende de la mujer de Milicuchi. De estos tres hermanos los hijos se expanden para Shandia, Talag y otros lugares. Comenzó el intercambio de mujeres, de Pano para allá y de allá para acá. Vinieron buscando la cacería y la pesca. Los primeros yernos de los Andi fueron los Cerdas.

Así se formaron los **mntuns** (grupos de parentesco). Cuando hay un grupo de familia se llama “**mntun**”, o también cuando es un grupo de familias. Por ejemplo, “Bandio **mntun**”, es por familia, es el grupo desde el más viejo hasta el más joven quienes seguimos aumentando y aumentando. En el caso de “Archidona **mntun**” ya es el pueblo, varios grupos de familias. Así también los Panos. Antiguamente los **mntuns** también se dividían de acuerdo a los cargos, un grupo descendiente del alcalde y otro descendiente del teniente”. Por ejemplo, los de Apayacu abajo se llamaban “gobernador **mntun**”, o sea se los distinguía por la vara. Los que estaban bajo el gobernador, todos ellos eran un **mntun**. Los que tenían vara eran hombres escogidos. Los de Pano eran alcaldes, los abuelos de mi papá eran tenientes, los **huinaros** vivían para abajo hacia Tena, y para arriba eran los alcaldes, parientes de mi abuelo.

Los Curistas (o Curizetas) vivían en el Guacamayos, ellos eran de otro grupo. Salían al camino con una botella de oro y pedían que les lleven el oro a Quito y que les traigan ropa, y al regreso tenían carne de monte preparada para los que hacían el favor. Eso es lo que conversaban los viejos. No sabemos de dónde vinieron pero eran **runas** (indígenas), algunos piensan que venían del río. Lo que se sabe es que los Alchirunas sabían andar lejos por las orillas de los ríos. En lugares donde no se piensa encontrar a nadie, los hemos encontrado. En las grandes montañas hemos encontrado candela y también huesos.

Parece que andaban con un runa que se llamaba “Llama”. Arriba hay un lugar que se llama Verdeurco por la cabecera del Verdeyacu, mucho más lejos de allí, cruzando otro cerro, al frente de eso hay una gran montaña. Allí les vimos lavando oro en plena lluvia. Cuando los vi, yo me reí y dije: “Archirunas son, Archirunas ¡Cómo no van a ser, hasta aquí llegan!”. Hasta allí no más llegué yo porque se me acabó la comida. Los que se quedaron lavaron oro en botellas grandes. Nosotros no lavamos nada. Al regreso veníamos bromeando que debemos volver rápido a la casa y dar la noticia de que había oro. En el camino encontramos runas de Arajuno que iban, muchos iban. Ahí también iba mi suegra y me hicieron ir con ellos. También blancos de Archidona y de Tena iban por el oro. Yo creo que es así como se han hecho pueblo los Archirunas, porque donde quiera que he ido los he encontrado. Sólo se sabe que el origen es en Rucullacta. Puede ser que vinieron de la Sierra, pero nunca me conversaron eso. Debe ser que están allí mucho más antes de venir los Españoles, a lo mejor desde el tiempo de Atahualpa, porque por donde quiera hay señales en las piedras, sapos, culebras, manos de pumas, inclusive en pleno monte se pueden encontrar señales de piedras y también en Yanayacu. En el camino a Puerto Napo hay una piedra que le llaman Llatanrumi porque no tiene señales. Otras piedras hay por el Pamayacu y el Chucapi (carretera a Salcedo). Por ese lado las piedras son pequeñas.

Yo siempre he pensado de dónde habremos venido. Los de Loreto, por ejemplo son de otro grupo por la diferencia que hay con los apellidos. Los viejos solían conversar que ellos son del tiempo de los Jesuitas y a lo mejor es cierto porque los apellidos son como de blanco. A mi manera de ver ese es un grupo aparte, los Panos tienen otros apellidos. También se dice que Loreto es uno de los primeros pueblos. También a veces yo pienso que el origen de los runas es el diluvio. Como saben decir que somos descendientes de Adán y Eva, a lo mejor es así. Si dicen que Adán es el primer hombre a lo mejor es así.

Los Archirunas se caracterizan por lo miedosos; a lo menos las mujeres son temerosas. Por eso acá (en Pano), cuando una mujer tiene miedo se le dice: “¿acaso eres mujer de Archiruna para tener miedo?”. Ahora en este tiempo se han unido más a los otros, antes solamente vivían en el monte y eran muy numerosos. En una ocasión, cuando me iba a Quito, vi en gran número a la gente de Archidona. Se identificaban por los lugares, por ejemplo, a los de

la cabecera del río se les decía de “Alto parte”, otro grupo era “Tostaro parte”, otro era “Chaupiparte”. Los de Cotundo recibían el nombre de “Alto parte”. Los Archirunas han sido humildes pero borrachos y el trago se los vendía la mamá de los Baquero. A veces, cuando íbamos a Quito nos emborrachábamos donde es ahora el convento de las Madres y al otro día teníamos que seguir con la carga. Los Panos, aunque son descendientes de los Archirunas, no son borrachos pero son bravos.

Los indígenas de aquí siempre se han movido buscando lugares donde hay buena comida, caza y pesca. Por eso siempre han buscado lugares donde no vive mucha gente, por ejemplo Arajuno. Arajuno estaba primero habitado por un colono que se llamaba Rubio, después por un hombrecito de Ahuano, después se fue mi abuelo Merca y también el papá de Rubén que era de Archidona pero que tenía una mujer de Ahuano. Andando donde ellos sabíamos traer harta carne de monte. Después Rubio se vino y eso quedó botado. Estos son los que vivían en el propio Arajuno. Otros vivían en Campo Arajuno, pero son idos de aquí mismo en busca de cacería y pesca. Allí vivían el abuelo del compadre Ignacio Chimbo con su familia. Yo sabía irlos a visitar, y con mucho miedo de los Aucas andaba por el Nushiño. Aún así, íbamos al Curaray a embarbascar. Por allí sabía andar Quillum **amigu**. Tanto, tanto andaban que ya se quedaron por allá. También el Ushpasiquirucu se fue, de los demás ni me acuerdo. Después entró la compañía Shell y comenzaron a trabajar con ella y se quedaron para ya no volver por acá. Formaron un pueblo y, ahora que los Aucas ya no molestan, vive mas gente.

Un grupo de Guineachimbana se fue al Ahuano. Para Shandia se fue el grupo de Elías Andi. Al Arajuno se fueron los del grupo de Quillum, uno que se llamaba Pedro y los Chimbo. Otro grupo se fue a Atahualpa, por Puerto Napo. Estos eran familiares de mi mamá. Yo pasé bastante tiempo allí donde me crié, en buena parte. De aquí, Mariano Tapuy se fue a Atahualpa con un grupo de Cerdas también. Un grupo de los que se fueron de Pano a Atahualpa después se fueron al río Tigre, cruzaron el Curaray, el Cunambo y se fueron a Perú a habitar en el río Tigre, y allí se murieron. Un grupo se fue a Ongota, otros a Atahualpa, Ahuano, Arajuno, Shandia o Tálag. Los últimos inmigrantes que se han ido a Lago Agrio por el petróleo, son los del grupo de Curimuyu y de la familia de Asencio Andi. También un grupo de la familia

de Huainana Andi se fue a Lago Agrio. Solamente donde estamos viviendo nosotros ahora no hay mucha gente porque se fueron por el **upa ungui** (meningitis). Otro grupo se murió.

Generalmente hacemos las casas a las orillas de los ríos para no vivir en medio de la selva. Aquí, por ejemplo, vivíamos muy bien a la orilla del río pero hubo una gran creciente del río Pano y, como vivíamos tan cerca, nos comenzó a arrastrar el río y se llevó hasta la ropa. Solamente la gente nos salvamos porque teníamos canoas. Entre dos compadres y yo teníamos seis canoas, dos cada uno. Primero nos subimos sobre un árbol. Si se tumbaba, nos íbamos todos. Estuvimos allí que casi nos desmayamos. La creciente venía tremenda, venía arrastrando todas las casas que encontraba, incluyendo la escuela de Pano. Todo, todo, arrastró; se veían pasar maleteros, ollas, gallinas y muchas cosas más. Un solo **huahua** se murió en esa creciente. Lo pusieron sobre la rama de un árbol, se quebró la rama y se fue río abajo. Toditos quedaron sin nada. Mis familiares lloraban harto. Yo no me fui por la ayuda de Dios, él me cogió. En esa forma nos salvamos. Habiendo pasado por esto es que ahora intento vivir un poco más adentro en el monte. Primero me fui a vivir en otro lado, en un cerro. Allá hice potreros y en el medio hice una casa. Ahora he pasado a vivir acá, pero todo **runa** siempre vive a la orilla de un río. Algunos no más viven en los cerros.

Siempre he vivido con mi papá, aun después de casado, y siempre hemos andado juntos. Solamente cuando hacía algo malo me castigaba, sobre todo cuando me portaba perezoso. Siempre anduvimos juntos a la cacería, dormíamos juntos y siempre me cuidaba como a una criatura.

Yo andaba a Quito con mi papá. Aunque era pequeño andaba junto con él, casi desnudo, con un pantalón corto y arriba la **cushma** (poncho corto). Tantos viajes que hacíamos, poquito a poco íbamos aprendiendo a llevar la carga, sólo a Quito, porque el camino a Puyo se hizo después de bastante tiempo. Mi mamá, en cambio, me enseñó a hacer la chacra. Mamá siempre nos aconsejaba cómo sus padres y abuelos sabían dar bien de comer, cogiendo buenos pajaritos. Además con el Guarapuyaya siempre andábamos juntos, inclusive a la **chapana** (casita que se hace en la selva con hojas de palma, a tres o cuatro metros de un árbol donde usualmente van los animales a comer las frutas). De noche íbamos para matar los monos y cuando ya estaba

un poco más crecido, me daba cuenta que mi abuelo era tremendo para matar pájaros. Además de cazador, el Guarapuyaya era bueno para los trompones, sobre todo en las fiestas. Por esa causa los brujos lo enfermaron. Un brujo de abajo lo puso tieso de esta parte de atrás (**siquitullu**) y ya no podía andar al monte a cazar. El Anguchaqui también era lo mismo. Todos los de nuestro **muntun** eran así, peleones. No era poco lo que a mí me enseñaban a pelear. Inclusive con los brujos me batía.

Cuando joven yo tomaba mucho trago. Era tremendo para darme trompones y pelear. Cualquier cosa mala que oían mis oídos, ya estaba listo para el trompón. Pero no era sólo por gusto. Yo tenía el diente de la boa (**amarun quiru**) eso era muy efectivo y me hacía volver como loco. Por eso decidí botarlo. Primero, opté por dárselo a un primo, pero la mamá no se lo dejó tener; lo cogió y se lo dio a los perros. Cuando yo tomaba trago no le tenía miedo a nadie. Tomaba vaso tras vaso y así, estando borracho no tenía miedo de pelear. No tenía miedo ni a los hombres más grandes que existían. había un hermano de mi papá que era bien grandote, pero ni a él le tenía miedo. Un día, después de una pelea con él, mientras me iba al río a pescar con barbasco, mi tío se había ido a avisar a la policía, y ahí no más me llevaron preso.

Pero entre hermanos, sólo una vez me dí de trompones. Siempre vivíamos queriéndonos entre hermanos. Los últimos son Ventura, Camilo y César. Ellos han sido criados por mí con mucho cariño. Cuando estábamos haciendo nuestras chacras, cada uno hacía la suya, sin discutir. Ahora en este tiempo sí hay problemas entre hermanos. Nosotros sembrábamos yuca, plátano y hacíamos **guarapu** (aguardiente de plátano verde) y cuando hacíamos el **guarapu**, los guardias del estanco nos quitaban. Cierta día, Lucas estaba yendo a pedir a la hija de Curimullu y en eso que estábamos llevando el trago, llegaron los guardias y nos aplicaron la ley. Yo estaba medio borracho y como cargaba un tanque de aguardiente, no me importó y me enfrenté con los guardias. Los demás se habían ido disparando al monte. El Guerrón llevaba un galón de trago de ley, del estanco; entonces cogimos ese galón y les mostramos a los guardias. Uno de ellos era Washington Spindola, eran varios pero no me acuerdo los nombres. Los guardias pidieron el trago para oler, y entonces yo les dije: “¿No sabrán ustedes tomar trago? ¿No se dan cuenta que estas

botellas tienen la etiqueta del estanco? Y de las puras iras cogimos y botamos las botellas. De ahí ni más hicimos trago.

Lo que me acuerdo es que de niño siempre estuve al lado de algún viejito, listo para ir a cualquier lado. Después de todito esto ya comencé a andar con la carga. Todo tipo de cargas he llevado. Sólo a las colonas antiguas no he llevado a Quito, pero sí lo he hecho aquí, dentro del pueblo. Desde Tena a Pano andaba a llevar. Dentro de la casa vivía mi papá con todos sus hijos, haciendo una casa grande. En cada lugar había *caitu* (cama) y también una gran candela. Así vivíamos todos juntos. A la hora de comer nos daban en una sola lavacara y comíamos toditos juntos, las mujeres en un grupo, y los hombres en otro. A los *huahuitos* les daban aparte. Cuando los hermanos y los cuñados empezaban a tener *huahuas*, éstos se peleaban y entonces cada uno empezaba a hacer su casa y se separaban.

De cuando yo era pequeño, lo que más me acuerdo es que los viejitos nos daban consejos, nos enseñaban cómo debemos portarnos con los blancos, cómo debemos andar con las cargas y cómo pelear. Desde pequeños nos enseñaban eso. Los viejos y fuertes nos soplaban el *samai* en la coronilla, especialmente si eramos medio perezosos y desobedientes. El *samai* es como el aliento, es una forma de poner fuerza, de dar ánimo.

Cuando otras personas venían a visitar a papá, los niños no teníamos que estar escuchando o que estar mirando de frente a los viejos. Tampoco teníamos que estar aguaitando por las rendijas. Cuando las personas mayores estaban bebiendo, teníamos que irnos a anzuelar o a matar pajaritos. Si permanecíamos allí donde la gente estaba tomando, les pedían a las visitas que nos castigaran soplándonos tabaco. Yo comencé a anzuelar mas o menos a los diez años. A esa edad se comienza con la cacería y la pesca porque ya se puede manejar la *pucuna* (bodoquera) y el anzuelo, que en esa época era hecho de una aguja de coser.

Desde pequeño nos enseñaban a botar la hierba a un lado, esa hierba que iba sacando la mamá al limpiar la chacra y así, poco a poco nos iban haciendo entrar el amor a la chacra. Lo que me acuerdo que nunca me perdaban era el baño de la madrugada en el río. Después de dormir, mas o menos a las cuatro de la madrugada hay que bañarse en el río. Hay que hacerle oír al río, golpeándole con la mano “tin, tin, tin”. Nos hacían zambullir y as-

pirar “fu, fu, fu”. Luego se sale a la playa, se mira hacia la punta de los cerros y de los árboles y se les dice “Lleva mi debilidad y dame tu fuerza”. Se pasa un rato largo pidiendo y luego se prende la candela. También se cogen unas piedras, se golpean, y se les dice lo mismo: “Lleva mi debilidad y dame tu fuerza”, y se las bota al río: Luego otra vez hay que bañarse. Así hacen todos los que viven a las orillas del río. Si es que uno va al monte, o está de cacería, por toda la orilla del río se oye este ruido de la gente bañándose. Por esto antiguamente eran fuertes y no se morían rápido. Ahora en este tiempo los jóvenes fuman tabaco, toman trago y no se bañan a la madrugada.

Cuando yo era pequeño, perezoso o irrespetuoso de los mayores me hacían poner ají con cualquiera persona poderosa que tuviera un *samai* fuerte. A veces los Serranos que venían de visita me ponían ají y me aconsejaban. Era como una ceremonia. Me sentaban en un banquillo, me retaban duro, me castigaban con ají y después me soplaban su fuerza y su poder. El hombre Serrano ponía a los niños y la mujer a las niñas. Las mujeres tenían que irse a bañar al río a las cuatro de la mañana y no tenían que entrar a la candela a calentarse. La costumbre era que si venían a visitar hombres fuertes y respetados, los papás aprovechaban para ponernos toditos en línea. Por ejemplo, había unos Papallactas bien fuertes para llevar carga y si ellos venían a la casa no nos salvábamos nunca de ají.

Yo he sido bueno para los consejos, he aconsejado a cualquier persona, a los niños, a los que sabían pegar a las mujeres, y también a los viejos. Sin ningún temor los he aconsejado. Si es que no me oían, a cualquier persona que venía de otra parte le hacíamos poner ají como castigo. Se toma un diente de tigre, se unta con la punta de tres ajíes diferentes que tienen que ser cultivados en la misma casa, y se les pone en el ojo. Comenzaban soplándole desde la cabeza hasta las manos, que el castigado debía tener juntas como rezando. Eso es ya cuando no sabe oír y hay que aconsejarle de otra manera. El *huahua* que quiere oír, oye nomás. El que no quiere oír debe ser castigado con ají. Después cuando ya son grandes piensan en lo que les ha pasado y no son perezosos. Si cualquier persona los manda a hacer un oficio, lo hacen nomás.

Aunque sea *yachaj*, pegador de mujeres, o a los recién casados yo he aconsejado a todos sin temor. Les he aconsejado sobre cómo hay que tener a la esposa, que no hay que pegarle. Yo les decía: “Si ustedes viven solamente

durmiendo con la mujer, ésta se hace ociosa. Si pasan solamente abrazados a la mujer, ¿Cómo van a vivir? El hombre debe irse a la cacería a la pesca, y a la mujer hay que hacerla levantar, hay que tenerla en la casa cuidando a los **huahuas** y a los suegros. El hombre debe irse al monte. Haciendo así pueden estar bien, dando de comer a la mujer, a los **huahuas**, a los suegros, incluyendo a todos los que vienen a visitar. Siempre han sabido oír lo que les he dicho. En cambio, sabían ahora decir que de tanto aconsejar a los otros me han de contagiar, y yo mismo me he de hacer perezoso y he de pegar a la mujer. Sin embargo, a mi mujer yo he sabido pegar durísimo sólo cuando estaba borracho. Una vez se habían quejado a la autoridad. No sé si fue la vieja (**apama**, denominación de cariño para la mujer) o mi suegra quien se quejó. La autoridad me aconsejó abriendo un libro de la ley. Me dijeron que a la mujer sólo hay que azotarla en la nalga con el bejuco, dos veces, cuatro veces hasta que le sale sangre de la nalga. Así me lo enseñaron las autoridades. Pero, en cambio, mi papá había buscado a un hombre bien viejo. Entre los dos cogieron tabaco, pero el tabaco mas fuerte y amargo, cortaron un pedazo, lo pusieron en un tazón grande, lo estrujaron bien hasta que quedó como café, y me lo dieron de tomar. me tomé. Entonces tuve vómito y diarrea hasta que estuve cerca de morir. Así me chumaron. Según los viejos, de esta manera se saca la maña de pegar a la mujer. Así nos hacían antiguamente.

Cuando me han pedido yo he puesto ají a cualquier persona que me han dicho, joven, viejo y pegadores de mujeres. Aconsejaba primero, y luego ponía el ají. Por ejemplo a los brujos les cogía hasta que les daba de trompones, y nunca me mataron. Mas bien cuando estaba enfermo me hacían revivir, más bien toditos ellos se han muerto y quedo solamente yo. Hasta ahora me tienen sufriendo. Ya estoy viejo, ahora no tengo nada de fuerza, en comparación con la que tenía antes. Antes podía marcar árboles, ahora sí que no puedo. Antes nos cogíamos del pelo entre dos peleones, yo le cogía la mano y le botaba al suelo.

En los matrimonios aconsejaba a los padres, a los novios, al padrino y al **cumpaña** (acompañante). Haciéndoles sentar, aun a los más viejos también aconsejaba. Ahora que soy creyente, ni la palabra de Dios puedo enseñar porque soy viejo. La gente quiere que yo les predique, pero ya no quiero. A mis hijos he aconsejado diciendo que trabajando hay que vestirse, hay que

sembrar café, cacao, maíz, plátano, yuca, tomates y criar gallinas porque ahora cada huevo cuesta tres sures y se puede hacer dinero, antes daban doce huevos por un real. Así he vivido toda mi vida, aconsejando.

Cuando era joven se dormía sólo un poco en la noche. De ahí nos levantábamos e íbamos al monte de cacería. En ese tiempo no había linterna. Salíamos más o menos a las cinco y andábamos todo el día. A veces traíamos **lumucuchi** (saíno), **yutu** (perdíz), **munditi** (paujil), y **taruga** (venado). Traíamos bastantes animales en un **huango** (manejo) y cuando eran grandes, en un **shigra** (bolsa). Yo un día maté un **lumucuchi**, lo traje a la casa y no me dieron de comer. Lo cocinaron y comenzaron a comer todos alrededor de la candela. Yo pensé que me iban a dar de comer aunque sea el caldito, y al otro día un poquito de carne pero no se habían acordado de mí. Yo era en ese entonces todavía muy joven.

Después, de joven, también me fui a la compañía (Shell) donde trabajábamos hasta el anochecer y andábamos sin linterna, en la oscuridad, en la propia tierra de los Aucas. En alguna ocasión, cuando tenía unos 13 años anduve con otros más viejos por el monte, por allá por el Hatunyacu, y el Illucullín. Le disparé a un **chorongo** (mono) con la munición que tenía cargada en la escopeta pero esa vez no pude matarlo. Uno de los que me acompañaba lo mató y me dio la mitad. Me puse muy contento porque era como haber crecido.

También cuando era joven iba a la embarbascada de los ríos. He andado hasta la cabecera del río Ansu. Donde quiera que iba en ese entonces me molestaban para darme mujer. También he andado embarbascando por el río Napo.

También cuando era joven iba llevando la carga. Una vez en Archidona había un hombre que se llamaba Francisco Bahamonde que nos mandaba a cargar unos fardos enormes y había que ir cargando desde aquí, sin soltarlos. No nos dejaba descansar, había que tomar chicha con la carga en el hombro, y nos empezaron a castigar, pero ni aun así yo hice caso. No he tenido miedo a nada. Había un policía llamado Riera que un día me hizo pasar frente a frente con el Jefe Político. Entre cuatro personas me trajeron frente a esa autoridad. Aun así no les tuve miedo y yo mismo los vencí. Ellos eran unos charlones, pero yo empecé a charlar más. Entonces decidieron castigarme.

10.

Rucumama Helena Rebeca Cerda de Andi (1985).

11.

Vista del río Pano en las cercanías de la **purina chagra**
de Rucuyaya Alonso.

Solamente un día me castigaron, al otro día me fui a la cárcel, y al otro día ya estaba de vuelta en el Tena. En ese entonces había un blanco que se llamaba Washington Palacios y siempre me decía que yo era un pícaro. Yo le decía “qué pícaro voy a ser, lo que pasa es que no tengo miedo”. El se reía, me tocaba la cabeza y me decía: “zambo pícaro”, mientras yo trabajaba en la minga. Ya, después de una semana no anduve más con carga. Así era cuando joven, pero ahora ya estoy envejecido.

Cuando íbamos donde los **aucas** (Quichuas del sur, Canelos) llevábamos el tambor y comenzábamos a tocar, “ton, ton, ton”, las mujeres de un lado y nosotros del otro. Bailábamos cambiando. Las mujeres primero hacia adelante y los hombres después. Siempre fui amigo de los **aucas** y siempre andaba con ellos a la cacería. Cuando íbamos a anzuelar, o a pescar con red, o cuando íbamos al monte, igualito con los **aucas** andábamos. También cuando iba a botar **birutis** con la cerbatana para matar pajaritos. A veces yo botaba y no podía matar, pero ellos siempre acertaban. En otras ocasiones pasaba lo contrario. Así, de joven he andado por todas partes.

Otros jóvenes me iban a buscar para ayudarles a pedir mujer. Siempre andábamos entre jóvenes a pedir mujer. En el día buscábamos a la mujer y a la novecita íbamos a pedirla. Toda mujer que yo he ido a pedir nunca se salvaba, siempre le sacaba el sí. Una vez que la íbamos pidiendo, y que ella quería, comenzábamos a bailar, y de allí no más me hacían padrino. Una vez que daban de tomar los hacíamos casar. No parábamos hasta que se unían como marido y mujer.

Por último comenzaron a querer darme mujer a mí. En esa época yo no quería mujer todavía. Allá por Puyupungo, en Pastaza, había una familia que tenía una hija y el papá y la mamá me decían: “Ven a pedir nuestra hija”. Igualito con ellos me andaban a llevar porque querían que me case con la hija. Me llevaban a hacer canoas y también la **chonta** (palma) para hacer palmito. Yo no tenía experiencia para tumbar árboles pero cuando había que tumbarlos para hacer canoas, si me mandaban yo iba rápido, hacía como si siempre hubiese hecho canoas. Una vez me mandaron a cortar unas **pushihuas** (palmas) en la selva y como no tenía mucha experiencia, las palmas se cayeron sobre la canoa que estaban haciendo los viejos. Estos, al ver que así se caían, dijeron: “Este está haciendo así para caer en manos de nuestra hi-

ja". Cuando yo me acerqué, los viejos se reían y me dijeron que me quede allí no más con la hija. Yo pensé que estaban diciendo de ganas, pero los hermanos ya estaban cantando muy alegres; ellos creían que era en serio, y gritaban que venga a pedir a la hermana. Yo les contesté que estaba andando solo y que no quería mujer todavía. En Talag vive todavía un hombre a quien le decían Vicente Andi. Este hombre me pedía que en vez de a mí, le dieran a él aquella mujer, pero los familiares de ella contestaron: "No, a ese ocioso qué le vamos a estar dando". Así lo trataron a él, y seguían insistiendo que iban a dar a la hija al hijo de Anguchaqui, Alonso. Eso era cuando yo era soltero, y tanto oír de esa mujer, después se murió, pero yo me había portado bien. Siempre anduve en esa forma. Donde quiera tomaba *ayahuasca* y *chicha* y siempre me portaba correctamente.

Un día el hermano de Basilio (Tili) se había robado a la Sabela, hermana de Mariaco, esposa de Basilio, y me enviaron a mí y a Roberto a quitarle la mujer. Desde temprano salimos de Talag pero no encontramos a Tili porque había llevado a la mujer a Indilama (en Pastaza) y entonces tuvimos que seguirle. Allí habían estado en la casa de Acevedo, pero cuando llegamos una viejita les avisó y se escondieron en casa de un *auca* que se llamaba Imbiqueta y que era conocido como un gran matador. El viejo Acevedo no estaba y Tili había huído a Puyupungo a buscarlo. Nosotros nos fuimos a casa de Imbiqueta y trajimos a la mujer a casa de Acevedo. Nuestras mujeres la pusieron allí y a mí me hicieron dormir en la puerta para cuidar. Al final vino el hombre y tuvimos que pagarle para rescatar a la mujer. Desde joven yo me he ido siempre al pedido de mujeres para matrimonio y no he tenido miedo ni de las lanzas ni al machete ni a la escopeta. No sé porqué me gustaba andar así.

Para pedir mujer se escogía un padrino y se lo mandaba a pedir. El novio no quiere, pero es la mamá, el papá y las hermanas del novio quienes insisten en pedir. Si esa no le dan, el padrino tiene que ir otra vez, hasta que le den. A veces, aunque quieren, a la primera vez no le dan. Antes íbamos con dos o tres botellas de trago a pedir a la mujer, y el compromiso quedaba hecho. Luego, los padres de la novia comenzaban a pedir una cosa específica: tráigame para tomar por el pedido, después para el padrino y así siguiendo.

Una vez arreglado eso quedaba para tomar con todos. En otras partes saben hacer con bastante comida. Cuando el papá dice que sí, se hace la **ta-pushcamanda upichina** (ceremonia en que se bebe para el pedido), para la cual se necesita una **guisa** de trago (más o menos unos 10 litros). Así se reúne el padrino y los parientes más cercanos de la novia. Aquí los viejos, principalmente el papá de la novia, piden lo que quieren tomar. De ahí pasa un tiempo hasta que se reúne trago, preparan trago y se va el padrino a hablar con el papá de la novia quien les comunica a los otros parientes mas cercanos y a los padrinos de bautizo.

Antes, las cuñadas o las viejas buscaban a un hombre que fuera fuerte para la carga o también a uno que fuera buen cazador o pescador. Eso era importante porque antes no se comía la comida de los blancos. Como eso veían en mí, querían darme las mujeres más bonitas. Los padres de las mujeres eran bien mezquinosos, mandaban insultando a los que iban a pedirle las hijas. Donde vivo ahora es donde antes vivían los padres de mi mujer. Un día mi papá fue a pedirla. En eso lo empujaron contra una olla de yuca y de iras había cogido la canoa a medianoche y solito había vuelto a la casa. Yo le dije: “Ud. solito anda molestando por eso se ha quemado”. Entonces dejamos por un tiempo, más o menos un año. Mis padrinos fueron los hermanos de mi mamá. A uno le decían Imbi, y su nombre era Luis. Otro era el padrino de Bartolo Tapuy, otro era un **yachaj**. Ellos son los que fueron a pedir a mi mujer.

Después comenzó la **pachtachina**. Hasta eso mi mamá preparó una olla de chicha y aguardiente y con mi padrino bailamos en mi casa, luego se fueron a la casa de mi novia y a la entrada de la casa como haciendo cruz con la puerta, bailaron antes de entrar. Entraron a la casa, el padrino pidió licencia y bailaron dentro de la casa. Hicieron parar al papá, a la mamá y a toda la familia para que bailen. Entonces se inicia la **chasquina** o aceptación. la idea es ponerse de acuerdo de que formalmente todo está arreglado y no pueden retroceder. En la **chasquina**, el padrino del novio abraza cruzado de ambos lados al papá de la novia y los parientes del novio hacen lo mismo. Entre mujeres se hace lo mismo y se hace un pequeño discurso diciendo: “le damos, no mezquinamos, pero Uds., deben cuidar”. El **tucaru** (el que toca el violín) y el **versiaru** (el que toca el tambor y recita) están allí y ellos dicen todo lo que

debe hacerse. Hay que estar atentos porque ellos indican cómo comenzar y cuándo. Hay verseadores que hacen bonitas las cosas. Después comienza la borrachera con trago. No dan ningún tipo de comida. Solamente se bebe un día. Antiguamente para ser padrino del novio, la persona tenía que ser padrino de bautizo y ese padrino no debía ser viudo, sino tener la primera mujer. Para ir al anuncio de la *pachtachina* tenía que llevar cinco botellas de trago y comenzaban a pelear. A la *pachtachina* van los padrinos de boda, los de bautismo de la novia, los padres, y pueden invitar a mucha gente más, como al que toca el violín y al del tambor. Una vez que bailan los padrinos, entonces comienzan a bailar otras personas, hasta que se cansan, y cuando están bien borrachos comienzan a trompearse. Ninguna boda que conozco ha pasado sin trompones. Una vez terminado esto, conversan los papás y fijan la fecha de la boda. Entonces los papás del novio comienzan a buscar la comida, se van de pesca y de cacería. Todos los gastos los hace el papá del novio. Cuando tiene suerte le ayudan, a veces con 100 sucres, a veces con gallinas. Antiguamente, el novio no daba nada, sólo era el papá el que gustaba, ni un medio tenía que gastar el hijo.

Para fijar la fecha tienen que arreglar bien, porque algunos familiares viven lejos o están trabajando lejos. Para la *bura* (boda) primeramente pensábamos en hacer el trago, después nos íbamos a la cacería y a la pesca. Comenzábamos arrancando el barbasco, y después cogíamos dos o tres hombres para hacer al ahumado de la carne. Nos gustaba embarbascar la cabecera del río Puní y del Nushiño. Siempre tratábamos de ir al territorio de los Aucas a traer pescado. También era importante la cacería. Cada uno debía traer una canasta de *lumucuchi*. Una vez juntado esto tenía que venir el padrino de la boda o el padre de la novia. Se le daba un *maitu* (atado de comida) y trago, y se acordaba el día de la boda. Siempre se les daba comida; algunos bien agradecidos regresaban a su casa. Hasta eso, ya tenían harta chicha hecha para darles de tomar. Se paraba el *verseador*, el que tocaba el tambor y el ahijado del matrimonio.

Al novio le hacen un pantalón (*niscabalun*) que antes se usaba para la boda, también tenía que ponerse una *cushma* y amarrarse una pluma de *dunbiqui* (tucán). La mujer se ponía una pollera colorada. En la cabeza llevaba un sombrero con cintas, los ojos vendados con un pañuelo rojo.

12. Parte del Andi **muntun** que vive con Rucuyaya Alonso y Rucumama Rebeca
(Dibujo realizado por Marlon Andi, 1987)

Los dos bailan así vestidos el día de la **bura**. Una vez que bailaban los hacen casar, cualquier día de esos. Hasta que lleguen los parientes a la **bura**, el padrino y el **cumpa**ña tienen que estar bailando, incluyendo el que toca y el que canta, todos tienen que bailar. El padrino no tiene que estar sentado ni un momento. Cuando viene la familia de la novia hay que ir a encontrarlos bien lejos. Hay que llevarles una olla de chicha y trago. Las personas destinadas a darles de tomar, tienen que ir a encontrarles, y si les da la gana, ahí nomás se emborrachan y vienen a la boda borrachos. Cuando son racionales, entran saludando. Ambas partes se saludan y comienzan a pedir comida. Los familiares del novio tienen entonces que pedir permiso al papá, a la mamá, a los hermanos y hermanas de la novia para vestirla con trajes preparados por los padres del novio. Saben decir: “demen permiso para vestir a su hija” y ellos contestan: “ustedes así lo han querido, qué vamos a hacer, lleve no más, para eso la hemos traído, vayan no más a vestir”. A esa ceremonia se van toditos. Antiguamente a la novia le ponían muchos collares, todo tipo de **mullus** (cuentas de collar) amarillos y blancos, la **maquicotona** (blusa), la **pampañilla** (pollera) y también el **chumbi** (faja).

Después que la visten comienzan a aconsejar a la novia. La madrina o las hermanas le dicen: “damos una hija ociosa, tal vez viviendo con el hombre va a mejorar su vida. Ustedes han estado hablando e insultando a las otras nueras”. Esto dicen a los que han sabido hablar duro a las otras nueras. De igual a igual se hablan entre las dos familias. De parte de la mujer dicen: “Ni un perro nunca hemos dado”, y la llevan adentro a la novia, y luego la hacen pasar al centro del lugar donde va a bailar. Allí la está esperando el novio. Los dos piden permiso para bailar diciendo: “Así vamos a hacer demostración”, y los que están sentados responden; “Ustedes han de saber”. El que sufre más en el baile es el padrino, no tiene que parar un momento de bailar. A un lado baila la madrina, la mujer del **cumpa**ña y la novia, por el lado del marido bailan el padrino, el **cumpa**ña y el novio.

Después de tomar tragos, cuando están cerquita de terminar, piden recibimiento (**chasquichina**). Entonces el papá del novio dice: “hemos recibido” y hace sentar a los que son parte de la novia. Primeramente al padrino. Hay veces que hacen hasta arrodillar al padrino. Vienen, conversan, se abrazan, se cogen las manos y se dicen estas palabras: “Aquí, en este mundo y en

el otro mundo, unidos nos hemos de encontrar". Después entre consuegros dicen: "Ya nos hemos hecho consuegros". Después de bailar comen bastante. La comida se reparte de esta manera: primero dan de comer hartito al papá y a la mamá de la novia también a las hermanas y a los yernos. Después hay que darles un atado de carne y un atado grande de pescado. Después de comer, otra vez bailan, y ahí sí ya están libres. Entonces comienzan a bailar todos los que están en la casa. Gritando toditos bailan, ya borrachos. Ahí ya comienzan a emborracharse a lo grande. Antes se daba el trago hecho por nosotros mismos. Inclusive de parte de la mujer traían tanquecitos de aguardiente para dar de tomar a los familiares del novio.

La boda comenzaba a las doce del día, y se emborrachaban toda la noche hasta el día siguiente. Cuando cantan los gallos hay que levantarse a hacer la comida para darles de comer a toditos. Cuando ya se termina el trago, la chicha y la comida, dicen: "estito nomás hemos hecho", y muestran los tarros vacíos. Si es que hay más chicha se pueden quedar ahí hasta dos días tomando.

Algunas novias después de terminada la boda se van con el papá y la mamá. A veces el padrino solicita que la novia se quede y se case de un viaje. En cambio algunos la dejan ir no mas, diciendo que después que se casen (por lo civil y eclesiástico) la han de traer. Algunos la traen después de dos o tres días para que se casen por las autoridades, y el papá y la mamá la entregan al novio.

*El que toca el tambor está cantando lo que le sale, y el que toca el violín lo acompaña bien bonito. Mi compadre Ñajcha sabe tocar siempre en las bodas. Antes también tocaban el **pingullo** (flauta). El pingullo se tocaba a menudo en todas las fiestas. Esta costumbre de la boda viene desde mucho antes, y la gente se casaba cuando ya eran un poco maduros, de unos veinte años. Así me casé yo. Los que cantan dicen muchas cosas del hombre y de la mujer, todo lo que se acuerdan. A veces saben decir: "Recíbanla no más a la nueva nuera, no la hablarán".*

Entre el hombre y la mujer no se veían antes de la boda. Solamente en el momento de la boda se podían ver un poco. No podían estar juntos sin casarse, tenían que casarse a la fuerza. Después de casados, la mujer debía regresar a las manos de los padres. Después de una semana ya los padres la lle-

vaban a casa del novio con un **pilche** (recipiente) preparado para dar de tomar **huayusa** y chicha. Sólo ahora es que se casan como quiera, buscando una mujer en cualquier lado. La costumbre es que las mujeres tienen que estar con temor de dormir con el marido por una semana, haciéndose las que se esquivan. Le dan de comer y tomar al marido, pero no se unen. Ellas duermen en algún lugar, entre las mujeres. En mi caso, más de un año no estaba con mi mujer y por eso me bromeaban que sólo tenía un testículo. Los viejos me preguntaban por qué no hago **huahua**, porque según las costumbre sembramos una mata de plátano el día de la boda. Cuando el plátano está cerca de cargar, la mujer está cerca de tener un **huahua**, porque el plátano demora un año. Así calculaban los viejos. En mi caso, cargó el plátano y se acabó y no tenía **huahua**. Yo contestaba que no es necesario dormir rápido con la mujer porque vamos a vivir toda la vida y sólo con la muerte nos vamos a separar. Todos los días de mi vida voy a estar con ella, para qué la voy a hacer sufrir tanto. Mi mujer era bastante joven cuando se casó; yo tenía como 25 años y todavía estamos juntos de viejitos.

Capítulo 4

EL MONTE Y EL RIO

Tanto que se anda en el monte, el cuerpo parece que llega a acostumbrarse, y ya se puede cazar porque los animales no le tienen miedo. El cuerpo adquiere el olor a monte, el hombre se hace monte, y el animal no huye. La vida del cazador es de día y de noche. Hay algunos cazadores que consiguen una tierra que se llama **ayaallpa** (tierra del alma del muerto, o también tierra del **supai** o del espíritu) y que se encuentra en el monte en una vasija boca abajo. Ahí hay una tierra negra y se guarda envuelta en una hojita. Eso hace encontrar a los animales. Generalmente se lleva dentro del **eslagón** (bolsa donde se lleva la munición y la pólvora). Algunos le dan de comer esa tierra a los perros para que se hagan buenos cazadores. Los que así hacen, comen tremendamente de la cacería.

Un día, yo abrí el **matiri** (aljabá donde se llevan flechas y algodón) de Baltazar que estaba colgado en la casa y encontré esa tierra, olí y probé. El olor era bien agradable, era olor a carne. La tierra estaba envuelta en una hoja de maíz y era medio verdosa. Esa es tierra de **supai**, de la época de los au-cas, de muchos años atrás. Solamente esa vez toqué esa tierra, pero vivo preocupado. El monte acoge al buen cazador, lo protege, pero uno debe conocerlo bien. De repente puede levantarse una tempestad provocada por una persona, es el **huairapaju**. Cuando se quema el carapacho de una tortuga, por ejemplo, enseguida se levanta violenta una tempestad y crece el río. En el monte virgen hay ciertos lugares donde si la gente se acerca, se levanta una tempestad, como pasa en los Llanganati. Eso también se llama **paju**. El monte se cuida de los extraños. Cuando he ido por el monte de cacería nunca me he perdido. Sólo una vez con Pontachi, mi cuñado, nos fuimos al monte de noche y comenzamos a dar vueltas. Pontachi decía que estábamos bien, pero ya estábamos perdidos, estábamos bien adentro. Ahí pasamos una noche, cogimos un **churu** y tocamos con eso, luego nos subimos a los árboles y gritamos

para ver si alguien nos oía. Al día siguiente comenzamos uno de cada lado a tocar con el **churu**. Al fin habíamos dado la vuelta tanto y tanto, con **churu** y escopeta, que salimos, pero no sé cómo salimos. Dormimos al pie de un árbol, pero había tremendos **zancudos** (mosquitos). Habíamos matado cuatro **paujiles** (pavas de monte) y con esos animales anduve cargado hasta que me hicieron una ampolla y los tuve que botar. Habíamos ido a embarbascar el Payamino, teníamos escopeta y municiones para cazar en el camino, pero nos tuvimos que volver porque nos perdimos. Habíamos matado también una **huangana** (pecari), le sacamos las tripas, le dejamos, y al otro día la fuimos a buscar. De ahí, que yo me acuerde, no me he perdido nunca. Por eso siempre andábamos de a dos. Si nos perdíamos, cada uno aportaba con sus ideas.

La gente de la ribera del Napo abajo, decía que había varias clases de **amarun** (boas), una de ellas se llama “**garabato amarun**”. A los que andan de cacería, la boa los coge como garabato, como un gancho, y los hace perder. Por eso hay que hacer una trocha y no empezar a dar vueltas y desviarse. La creencia es que la boa lo encierra a uno y lo abraza, para no dejarlo salir del monte. Tal vez el **amarun** quiere que el **runa** sea parte del monte. Eso enseñan los de abajo.

La cacería es nuestra vida, pero también es trabajo porque al irme de cacería tengo que pasar un sufrimiento. Ustedes no se imaginan el trabajo que es cazar un animalito. A veces hay que cavar hasta tres y cuatro metros. Cuando uno está con el estómago pegado a la espalda, alcanza a cazar y trae a la casa. Si es cacería de noche hay que pasar toda la noche en ese trabajo. A todos los animales como **lumuchu** (paca) **guatuso**, armadillo y el **tutacushillo** (mono) se los caza ya cuando amanece, después de haber andado toda la noche. También hay un pájaro que es como una pava (**ingupava**) que se lo caza al amanecer. Ahora en este tiempo es difícil cazarlo, sólo se oye, pero no lo podemos matar.

Hay dos tipos de cacería: una con escopeta y la otra haciendo hueco. La cacería con escopeta no es muy difícil. No así cuando hay que cavar todo el día para encontrar un animalito y luego después de todo el día todavía puede escaparse. Es por eso que los hombres comemos las piernas de los animales, por los sufrimientos que pasamos en la cacería.

Primeramente vamos a hablar sobre la cacería en el monte. Ibamos al monte y cazábamos **guatuso** con la escopeta luego lo traíamos a la casa y lo dábamos a las mujeres porque ellas son las que cocinan y dan de comer. También cazábamos **lumucuchi** y animales pequeños como la **huanta**. Por la noche dormíamos solamente un poco, más o menos a las 11 nos levantábamos, tomábamos huayusa y nos íbamos al monte a matar monos. A veces econtrábamos **huanta** que estaba andando de noche y la matábamos también. A esa hora también se encontraba un mono pequeño llamado **tutacushillo**. Si no encontrábamos nada, salíamos de cacería de día, a cazar pajaritos y todo otro animalito como perdíz, **munditi** (paujil), **guatusa**. Cazábamos con perro, le mostrábamos el agujero y él comenzaba a cavar. Así era como comíamos antes, y hasta ahora así mismo vivimos. En esa forma no gastamos mucho dinero en comida.

La **huangana** que es un tipo de puerco de monte, se podía cazar por acá, en cambio, cuando nos íbamos lejos, como Arajuno, matábamos **sachahuagras** (dantas). A éstas las ahumábamos y las traíamos aquí para la comida. Todo tipo de animal de monte sabemos comer. Antiguamente no comíamos comida de blanco. No queríamos comer ni la carne de res ni cebollas. Si comíamos, lo hacíamos con miedo. No comíamos ni por nada, ahora sí, porque se ha terminado la carne del monte. Más bien ahora hemos comenzado a comer comida del pueblo como papas, arroz, carne de res y gallinas, si las criamos. A veces nomás comemos carne de monte.

A los pájaros hay que matar con escopeta, caminando sigilosamente. A los animales grandes, en cambio como la **huangana** hay que correrla durísimo. Apenas se la encuentra hay que disparar. Generalmente se corre como unas tres veces bien rápido y en la tercera vez se le puede disparar porque ella anda en grupos de hasta cien, nunca anda sola. Si el cazador es ágil, a cada una puede ir matando. Hay que correr atrás de ellas y la mata sólo el que sabe matar. En cambio, para cazar la **sachahuagra** también hay que ir despacito, siguiendo las pisadas, y una vez que se la encuentra, disparar. Si uno tiene perro cazador se la hace perseguir con el perro. Este la sigue hasta hacerla bajar a un pequeño río, entonces hay que disparar. Yo podía matar solamente hasta dos. Después de esto ya no podía mucho, además de que éstas no abundan por aquí, lejos hay, como por Arajuno. De los animales que andan

por arriba comemos el mono grande. A ese también sigilosamente le disparamos hasta que cae al suelo. Desde joven todo ese tipo de animales he matado. Desde antes así nos aconsejaban que hay que matar para comer, y para dar de comer a la mujer y a los niños. “Si no van a la cacería, ¿Qué van a dar de comer a su mujer?”. Así nos enseñaban los viejos. Cuando se mueren los viejitos, los jóvenes en cambio se levantan. En el caso mío yo ya estoy viejo.

Después que el perro ha seguido a un animal hasta un hueco, se hace una trampa. Si es animal grande el que el perro ha hecho entrar en el hueco, hay que cavar bastante y después disparar. Cuando es pequeño, hay que cavar e ir durísimo atrás de él, o se hace una trampa para matarle más tarde.

Todos los **runas** comemos en esa forma, desde antiguamente se come así. Los blancos, como tienen dinero, comen comida de blancos. En cambio el indígena se dedica a comprar pólvora y, si no hay, se hace una trampa de noche en el camino por donde anda el animal. En esta época como hay linternas, se anda iluminando. Pero ya muchos jóvenes no van más a la cacería, sólo comen comida de pueblo.

Para que los animales del monte se apeguen al cazador hay que llevar el diente de un **amarun** o puede ser también el diente de un **bufeo** (pez grande) que también atrae a las mujeres como la **simayuca** (brebaje). Si uno lleva estos dientes, por ejemplo, el **munditi** en un ratito está en el suelo. Todos los animales, incluso la **chandza** (guatuso pequeño) y el **huachi** (**cuchucho** o **tejón**) se apegan a uno, y la perdiz está avisando con las alas que quiere volar pero no puede. Si se tiene el diente de **amarun** no se puede comer ni sal ni ají porque si uno no se cuida así, puede hacer daño al hombre. Después que yo le regalé el mío a mi primo, me arrepentí y lo pedí de vuelta para darle a mis perros y éstos se hicieron muy buenos cazadores. Antiguamente siempre se llevaba en la bolsa de cacería. Cierto será o no, pero dicen que cuando se muere el que ha tenido uno, el cuerpo se le seca y cuando una persona se acerca, el cuerpo seco se va para hacerse **supai**. Yo no he visto, pero así decían.

Cuando era joven andaba con Roberto y con otro que se llamaba Pulluchupa. Nos íbamos al monte de cacería. Una vez encontramos un mono (**chorongó**). Ellos se fueron adelante y cogieron dos monos pero yo estaba sin nada. De repente, del fondo de la quebrada vino uno, subió la loma, bajó y volvió a subir. Disparé y maté al mono pero Pulluchupa se lo adueñó. Yo so-

lamente pasé el sufrimiento. Ahí mismo cayó una gran tempestad y lluvia y encontramos otro mono. Entre todos les disparamos con escopeta y cerbatana y cogimos mitad y mitad. Así nos repartíamos la caza. Del otro mono me dieron una pierna. Esto ocurría por las cabeceras del río Hatunyacu. Nosotros seguíamos la pica del finado Diego y llegábamos hasta la cordillera, hasta encontrar lugares bastante fríos y vegetación como la de la Sierra. No solamente he andado por ahí, sino también por Arajuno, pero no he andado solo, he caminado con el compadre Pablo y con el compadre Santiago Calapucha (Batia). Hemos matado *sachahuagra*, *huangana* y *lumuchuchi*. Un día disparé a una *sachahuagra* pero no le di certeramente y herida, se fue corriendo como unos 200 metros, se metió en un vado y allí Pablo y Batia la acabaron de matar.

He andado por los cerros de Tarugaurcu, Huamajurcu. Ahí matamos a un mono llamado *cushillo*, lo tostamos en el monte y ahí no más nos comimos las menudencias. En una noche de esas se desató una tormenta donde caían hartos rayos y vino una hormiga bravísima que se llamaba *aucaañango*. Por estos animales, esa noche si me arrepentí de haber nacido. Primero se oyó un ruido enorme como de dinamita, tanto que nosotros creíamos que era la compañía que andaba por el petróleo. Se oscureció muy pronto y tuvimos que dormir allí; a la noche se desmoronó parte del cerro. Batia y Pablo comenzaron a gritar que iban a morir. Yo trataba de darles valor diciendo que si nos había llegado la hora, íbamos a morir, pero si no, nó. Ellos comenzaron a pedir a Dios, pero yo les dije que era de pedir a Dios antes y no ahora, porque parecía que era él el que nos estaba mandado esto. Todo eso hablábamos en medio de un tremendo aguacero y una tempestad eléctrica. Los viejos me habían enseñado que había que ponerse al lado de un árbol grande para poder salvarse. Así y todo casi nos morimos; una cosa es conversar y otra es haber estado ahí en ese momento. Los dos insistían que hay que pedir a Dios, pero yo digo que a Dios hay que pensarlo antes. Casi nos quedamos enterrados en ese cerro, no sé como pudimos resistir las picaduras de las hormigas. Este cerro Gastanisurcu (por Arajuno), es conocido por tener esa clase de animales y otras hormigas bravas que se llaman “yuturi” y “*tamiaañango*”. Es una especie de *paju* que tiene ese cerro y que le sigue al que se atreve a ir allí. Por ejemplo, por las noches hay una cosa que canta ‘chiqui, chiqui, chiqui,

chiqui”, y entonces se sabe que va haber tormenta, entonces la gente coge un bejuco y se sube a la punta porque allí no llegan las hormigas. Esto puede pasar de día o de noche. Si se oye el canto, seguro que va a haber una tempestad. Esto sucede en las cabeceras del Curaray, en el Gastanisurcu y en otros dos cerros que no me acuerdo cómo se llaman.

Una vez cruzamos la cabecera del río Curaray atrás de una *sachahuagra*. La matamos y nos fuimos a una roca donde las *sachahuagras* comen sal y allí el perro comenzó a seguir a una. Batia y Pablo siguieron atrás porque conocían los cerros y yo me quedé con mi yerno Mariano, y con el finado Cristóbal. Batia no pudo matarla porque la escopeta no le funcionaba bien. El animal se regresó por el mismo camino y nos encontramos cara a cara con él. Era en una hondonada, y como venía a gran velocidad y de frente, me asusté y grité “¡hei...! ¡hei...! ¡hei...!” Aún con miedo le seguí, pero el animal parecía una pelota rodando. Los perros le siguieron hasta el río y le mataron en una cocha. Entonces me zambullí y lo saqué ya muerto. A mí me dieron un pedazo y reuní una buena cantidad de carne con lo que yo ya había cazado, la saqué y la traje a la casa.

Cuando el cazador regresa con la presa tiene que dejarla fuera de la casa para que la gente que está adentro de la casa no sepa. La mujer la tiene que ir a buscar. Sin embargo notan, porque el hombre viene con la señal en la cabeza de haber llevado la carga y viene sudado. Así la gente se da cuenta que ha cazado, y si no se les da de comer, hablan mal del cazador. Algunos acostumbran a que cuando están cocinando y viene gente, esconden la olla. Pero la gente también se da cuenta porque la candela está ardiendo fuerte.

El hombre cazador es aquel que es ágil y sabio. Por eso es que cuando los hombres no son ágiles para la caza y pegan a sus mujeres, los suegros les hablan diciendo: “para qué pega, si no da de comer, si no sabe cazar siquiera”. Hasta ahora en este tiempo se oye lo mismo. Con burla dicen que es porque ha traído la cacería y la mujer no le cocina, por eso le pega. Los cazadores se pueden dañar cuando ciertas personas comen lo que ellos han cazado. A un hombre que era *yachaj* le dieron de comer una vez sajino, y él orinó sobre los huesos. El perro del hombre que le dio de comer nunca más volvió a cazar. Eso también puede pasar con otra gente.

El animal se parte primero en las cuatro extremidades, piernas y brazos, que comen los hombres. El resto del cuerpo se lo divide para que coman las mujeres y otras personas. La cabeza y las vísceras también comen las mujeres. Los intestinos arreglan las mujeres y comen. Antes de comer esas partes, se come la parte del pecho y la barriga del animal hervida (huijsacara). Las mujeres preparan y el hombre reparte esa parte. Siempre se ha repartido así, me parece que por el sufrimiento del cazador es que le dan la pierna. En alguna ocasión mis nueras comieron las piernas y los brazos. Fue en la casa de Juanita. Las mujeres estaban solas, se encontraron un armadillo y lo mataron, lo arreglaron, y con las mismas manos de ellas habían cortado y comido diciendo: “Vamos a comer nosotras ahora las piernas y los brazos para ver qué es lo que los hombres sienten cuando comen esos pedazos”. Pensando en los maridos, habían comido, ¡como estaban solas!

El buen cazador se daña por muchas razones. Por ejemplo, es malo comer fuera de la casa, o golpear los huesos en una piedra. Si se hace así, en ese instante mismo se daña el cazador. Tampoco se pueden dar a las gallinas los huesos que sobran. Eso es especialmente malo para el buen perro cazador, o puede arruinar una escopeta puesta en la trampa esperando el animal, la escopeta no va a reventar, o el cazador puede perder su puntería. El seso de los animales no comen los hombres, aunque en este tiempo sí se come. Esto es porque cuando íbamos a cazar pajaritos con la bodoquera, al coger la bodoquera y apuntar para arriba para matar el pájaro, éste podía llenar los ojos de caca al que había comido los sesos. Por eso no dan a los hombres. Antiguamente era bien estricto el cumplimiento de esto. Los hombres tampoco deben comer las tripas. Yo como ahora, no importa lo que pase. No se comen porque cuando uno anda atrás de los animales en el monte, y el perro ladra, uno se enreda los pies en el bejuco y se cae con los pies enredados y de allí el animal se escapa. Tampoco vale recoger la comida en el plato con la cuchara, eso es porque si no, cuando uno está corriendo se dobla el tobillo y no se puede correr.

Ya ahora de viejo se hace más difícil cazar. Yo me entusiasmo, pero las fuerzas ya no me dan. Un día hace poco, acompañando a mi mujer, yo estaba con la escopeta y en mi mente dije: “a lo mejor puedo matar algún pajarito”, cuando de repente ví un movimiento en la guadúa y pensé que era un

cucupitzo (como ratón grande) que siempre come las hojas de guadúa y dije “eso debe ser lo que está haciendo el sinvengüenza del *cucupitzo*.” El perro ladraba pero yo no me daba cuenta de qué me estaba diciendo. Todavía seguía pensando que era el *cucupitzo*, pero el Capitán ladraba hacia el río desesperadamente. “¿Cómo me puedo ir?” pensaba yo. Para llegar a donde ladraba el perro tenía que pasar por una mata de rastrojos malos que me dan comezón, sin embargo, comencé a limpiar un poco con el machete y a tratar de pasar. Me demoré, bastante. Llegué al río y en vez de cambiarme, me metí así como estaba porque me dio pereza. En vez de cruzarme desnudo, como si alguien me estuviera viendo, me metí con ropa y todo. Al frente cruzó el animal, me alegré y comencé a gritar a mi mujer. Ella vino y en una forma lastimosa cruzó el río, con el agua a la cintura. Yo la veía que cruzaba con un palo para sostenerse. El perro seguía ladrando y le seguía atrás al animal. Como yo no tenía fuerzas, no podía correr igual que ellos, despacito andaba atrás de ellos y cuando pasó un árbol, con un palo lo maté. Era una *lumucha* y la maté hincándole un palo y traspasándole la traje a casa. Si hubiera estado solo, no hubiera podido, con ayuda de mi mujer, pude cazar. Yo me fui con la idea de acompañar a mi mujer a la chacra y de ver si podía matar algunos pajaritos, pensando que en mucho tiempo no había andado por el monte de cacería. Ya débil, no puedo ir seguido. Y pensar que los jóvenes de ahora, que tienen la fuerza, no tienen la voluntad.

El río también es nuestra vida, pero cada vez hay menos peces, debe ser que al *yacusupai* (uno de los espíritus del río) no le gusta la dinamita. Hay sí unos peces pequeños que llamamos *shiquitos* o *carachamas* y otros que pescamos con anzuelos. A los bocachicos muchos matan con dinamita, pero los *runas* siempre hemos pescado con barbasco.

Cuando pescamos peces chiquitos se tapa el brazo de un río. Se pone una *ishinga* (red) después de botar el barbasco para que mueran bastantes y llenen la *shigra*. Cuando es un río pequeñito, el pez sube y se le pone un obstáculo, se coloca un *huami* (red tejida de hoja de pindo), entonces cuando está bajando el pececito se queda ahí en el *huami*. Hay otro tipo de pesca que se realiza con *panga ambi* (una especie de barbasco). Las mujeres lo golpean con una piedra y lo botan al río o los hombres se zambullen y lo meten en el hueco de una piedra. En esa forma se mueren bastante los pececitos.

El río tiene sus vueltas, nos da de comer, pero también puede devorarnos cuando crece. Una vez, el agua del Pano creció tanto que nos llegaba al pecho. Yo lloraba por todos en el momento de la creciente y me acordaba de mi papá y mi mamá y mis hermanos. Mi hermano Camilo llegó a mi casa cruzando los brazos de los ríos para ayudar. Llorando me quedé, sin nada, desnudo, todito se llevó la creciente. La casa quedó sin pared. Después de eso, trabajando pude conseguir lo que tengo ahora.

Antiguamente, antes de que se desbordara el río había un hombre que se llamaba “Llama amigo”. El vivía en la cabecera del río Pano y un día me dijo: “Amigu, no vivas en la playa porque la *mayuhua* (palizada) de la cabecera ya está por derrumbarse y se llevará a todos los que viven a las orillas del río. Haga su casa en el cerro, *amigu*”. Yo pensaba que de ganas me decía, pero insistía que se oía algo raro por la cabecera y que si se derrumbaba iba a llevar a todos. Aunque mi corazón me decía que él me hablaba de gusto, empecé a hacer la casa en el cerro, pero no me fui a vivir enseguida. Como el río no sabe decir cuándo va a crecer, por no oír al viejo, casi me lleva el río.

Primeramente, antes de que crezca bastante pasó un árbol bien grande arrancado de raíz, “hum... hum... hum...”, se oía venir, en un agua ne-grísima. Sería el sonido del árbol o del *supai*, pero era un ruido rarísimo. Todos lo vieron pero pensamos que era sólo un árbol arrancado. Como todavía no había mucha creciente, mi cuñada comenzó a pescar con la *ishinga*. Después de un ratito, ¡que miedo!, se vino el río.

En el cuarto estaba la comadre Juana haciendo chupar a su hijo por el *yachaj*. Batia dice que cuando se ve este *tilimbu* (luciérnaga) es que se va a desbordar el río. Entonces yo les pregunté si lo habían visto o si habían oído reventar las piedras del frente que también hacen ruido cuando se desborda el río, pero ellos me dijeron que no habían oído. Yo para mí pensé: “entonces no ha de desbordarse”. El compadre Batia dijo que tenía miedo. En la primera creciente el agua pasó por las tarimas bajas de la cocina. Entonces pensamos: “eso no más es y ya nos salvamos”. Tratamos de prender nuevamente el fuego, pusimos a hervir el agua, tomamos chicha y no me acuerdo si fuimos a dormir o no... Cuando nos dimos cuenta, oímos que el agua hacía “suj... suj... suj...”, venía y venía. Yo ordené que preparen las canoas, era tremendo como se oía el agua, era de asustarse. ¡Qué podíamos hacer! Cualquier cosa

que queríamos hacer no servía. Yo quería comenzar a cruzar pero no podía. Me fui cogiendo de cada mata de paja toquilla y llegué hasta la pica del terreno que estaba completamente inundada; no nos dábamos cuenta de las chacras ni de nada. Al día siguiente a la mañana, cuando el río había rebajado un poco, recién nos dimos cuenta de las chacras. Todas, incluyendo una que tenía mi mamá estaban arrasadas. Todos los sembríos estaban aplastados por las palizadas. Por un momento creí que nos íbamos a morir de hambre porque lo único que teníamos para comer se lo había llevado el río. En una parte alta por suerte habíamos hecho una chacra, y con eso pudimos sobrevivir. Como teníamos canoas también pudimos y con eso nos valimos. Tomábamos chicha de chonta y comíamos yuca. Si ahora hubiera esa creciente nos morimos, porque no tenemos nada. Yo sé decir a mi mujer que haga la chacra alta en el cerro, así podemos sobrevivir, pero ella la sigue haciendo a la orilla del río y dice; “Qué va a valer un sembrío en el cerro”.

Bastantes personas nos salvamos, el yerno y la mujer de Batia *cumpa*, Guillermo con su grupo de *huahuas*, Verdecumpa y la mujer; el *yachaj* y su mujer y Mullu. Si hubiera estado solo, no me hubiera salvado. Como estábamos reunidos no tuve mucho miedo. El viejito Miguel vivía abajo de la playa y había hecho construir una canoa que la estaba recién haciendo quemar. El viejito decía que además el tenía una “máquina” con la cual veía que no iba a crecer el río; que su “máquina” medía que no iba a llover. Yo le dije: “no compadre, según yo veo a esta canoa se la va a llevar, amárrela bien a un árbol, bien asegurada”. El seguía insistiendo que su “máquina” no es cualquier “máquina” y que no iba a llover y yo le dije: “pero el río tampoco es cualquier cosa y usted con su máquina lo va a hacer enojar”. Y así fue, el río puede embromar a cualquier máquina.

Capítulo 5

EL ESTADO, LOS MISIONEROS Y LA CONCIENCIA INDIGENA 1767-1896

Un siglo de arbitrariedad y de resistencia pasiva 1767-1870

Si bien el Ecuador se independiza de España en 1822, en el Oriente, el siglo que transcurre desde la expulsión de los Jesuitas en 1767 hasta su nueva entrada en la región en 1870, puede considerarse como una unidad ininterrumpida desde el punto de vista político-económico. Durante todo este período, los NapoRunas estuvieron sujetos a una administración civil venal, codiciosa del tributo indígena, y a unos pocos sacerdotes ignorantes y corruptos que ocasionalmente visitaban el área. Esta situación se mantuvo aun después de 1830 pues el gobierno Republicano no tomó medida alguna para remediarla. Por el contrario, en el vacío administrativo de esta época marcada por conflictos internos y externos para el nuevo Estado, se perdieron los débiles controles que la burocracia Real había ejercido en el Oriente, y soldados en busca de fortuna, comerciantes, algunos sacerdotes, y toda clase de aventureros se “apoderaron” de esta región. El único interés del Estado continuó siendo la extracción del excedente en forma de tributo que los indígenas debían pagar principalmente en oro, equivalente a 12 pesos ó 6 Castellanos de oro. Los gobernadores del Oriente recibían sueldos relativamente bajos pero los complementaban ampliamente con repartos a los indígenas, que en Archidona tenían lugar por lo menos dos veces al año. Estos consistían en ventas forzosas de **tucuyo** - liencillo ordinario producido en la Sierra- hilos, agujas y gran cantidad de artículos superfluos que eran pagados en pita y polvo de oro. Cinco varas de **tucuyo** se pagaban con 1 Castellano de oro, o sea 14 veces su valor. Los

indígenas de Napotoa, Payamino, Aguano, Santa Rosa y Suno eran considerados primariamente “oreros” y los de Archidona “piteros” (Osculati 1854: 102, 107).

Jameson calcula que, alrededor de 1850, un Gobernador podía haber acumulado al terminar su mandato una suma equivalente a un valor de 6.000 a 8.000 Libras Esterlinas, la cual constituía “una considerable fortuna” en Ecuador (1858: 346). En la época en que Jameson visitó Archidona, el gobernador era un teniente coronel del ejército condenado a muerte por asesinato, a quien el Presidente de la República le había conmutado la sentencia desterrándolo al Napo por 10 años (1858: 343). Aunque éste era un gobernador interino, en ese tiempo, los cargos de gobernadores del Oriente se conferían generalmente a “militares amigos del gobierno” (Avendaño 1985: 251), y toda la región servía -como dice Villavicencio- “de presidio de reos políticos” (1984: 344). En esos mismos años, Osculati observa que los Quiteños no se aventuraban a visitar el Oriente “ni aún durante la estación de buen tiempo”, y agrega que el principal obstáculo para la prosperidad de esta región residía en la falta de interés del gobierno, quien otorgaba el monopolio de su economía a intereses privados inescrupulosos (1854: 128). En realidad, en el Oriente, los cargos eran prebendas y no existía una diferenciación de funciones entre autoridades y comerciantes, lo cual privaba a los indígenas de toda protección legal.

En 1847, Archidona era un pequeño poblado donde residía el gobernador. Diez años más tarde estaba desierta, y Tena era un poblado nuevo donde los indígenas acababan de construir el cabildo. (Jameson 1858: 340-341). Es evidente que a mediados del siglo pasado, el aparato jurídico-político del Estado estaba ausente del Oriente. Los pocos blancos que allí residían no podían sobrevivir sin apoderarse de los excedentes indígenas y sin abusar de su mano de obra para la extracción de oro y pita. No es de extrañarse entonces, que una de las estrategias características de estos últimos haya sido desaparecer de un poblado inmediatamente después que las autoridades blancas decidían asentarse en él, lo cual explica también los continuos cambios de residencia de los gobernadores entre Santa Rosa, Archidona y Tena que se mencionan en las fuentes históricas (Villavicencio 1984: 378). En algunos casos, la fuga de los indígenas era prece-

dida de actos de violencia tales como el asesinato de un sacerdote en Archidona y de un gobernador en Puerto Napo. Sin embargo, estas acciones fueron sólo locales y fácilmente sofocadas por los blancos (Osculati 1854: 102). Una de las consecuencias de 300 años de dominación Colonial fue la destrucción de la organización socio-política indígena que había permitido la acción concertada de los diferentes grupos étnicos como se vio en la rebelión de 1578 (Muratorio 1982: 66-67). Sin embargo, esta prolonganda dominación no logró obtener la aceptación de su legitimidad por parte de los Napo Runas. De acuerdo a Osculati los indígenas que permanecían en Tena-Archidona se volvían “poco sociables, insubordinados y ladrones” (1854: 107). Los castigos que se intentaban contra ellos tampoco eran efectivos porque provocaban la misma reacción que se quería prevenir, esto es, la huida por períodos de 3 a 4 meses a sus tambos, que distaban 3 ó 4 días de camino de los pueblos, y de los cuales sólo volvían presionados por la necesidad de obtener productos manufacturados.

Si bien los indígenas todavía pagaban a los sacerdotes en oro, tabaco y pita por oraciones y casamientos, mostraban “gran desdén” por la religión, no asistían a la iglesia, y no manifestaban ningún respeto especial por los sacerdotes seculares (Osculati 1854: 103-104) quienes trataban de justificar su participación en la apropiación del excedente indígena mediante la supuesta función social de “civilizarlos” y la función religiosa de “evangelizarlos”. Desde el punto de vista de Los Napo Runas, estas dos funciones no se justificaban en sí mismas; más bien revelaban la irracionalidad del proceso de dominación blanca: tratar de obtener su legitimidad a través de la destrucción de la cultura y religión del grupo dominado.

La ausencia de una resistencia abierta y colectiva en este período no significa -como se sugiere en la mayoría de las fuentes históricas- que los Napo Runas estuvieran ya totalmente sometidos, o que no fueran conscientes de su explotación. Una de las formas que tomaba esta conciencia se expresa por ejemplo en el canto de un indígena al entregar al cura su **camarico**, o regalo forzado de animales y alimentos:

Toma, aquí te traemos nuestros bienes, el fruto de nuestro trabajo y nuestro sudor, llénate, pícaro y ladrón. (Citado en Jiménez de la Espada 1927-28: 359-360).

El humor y la ironía en los cantos y danzas populares como una forma de protesta contra el poder y la autoridad arbitrarias son casi universales en las culturas campesinas, incluyendo la Andina.¹ Esta irreverencia, que a veces sólo es posible percibir en la entonación de la voz y en las expresiones faciales que le acompañan, es una forma sutil de resistencia, muy notable también en la historia de Rucuyaya Alonso, en particular cuando habla de las autoridades y de los patrones.

Dos de las formas de resistencia de los Napo Runas, la huida a la selva en búsqueda de libertad -que ya a mediados del siglo XIX los blancos llamaban “emigración”- y la falta de interés por ser convertidos al Cristianismo, se transformaron en un serio problema para el Estado y sus representantes en el Oriente. El 1846, para tratar de solucionar ambos problemas, el Congreso Nacional se vio forzado a renunciar a la contribución personal de los indígenas del Oriente como es evidente en el texto de la correspondiente ley:

Considerando: 1º que la emigración de los indígenas de Quijos proviene de hallarse sujetos a la contribución personal, 2º que libres aquellos indígenas de la expresada contribución será más fácil la conversión de las tribus infieles, para las que es ella un retraente muy fuerte, decreta: Se exsime de la contribución personal a los indígenas de Quijos, Canelos y demás pueblos de la parte oriental del Estado (Rubio Orbe 1954: 37).

Sólo cinco meses antes de la promulgación de esta ley, las “justicias” o autoridades indígenas de Napo y Archidona habían presentado una queja por intermedio del Agente Fiscal ante el Ministro de Interior en la cual denunciaban los abusos y vejaciones a que estaban sometidos por los jefes políticos, incluyendo los tributos exorbitantes, castigos corporales, reparos forzosos, y la obligación de mantener a dichos jefes políticos y a sus dependientes. Demandaban también que el gobierno tomara medidas para acabar con esos abusos porque de lo contrario, amenazaban con “abando-

nar nuestras poblaciones, para buscar una asilo seguro en los lugares más desconocidos del interior de nuestra vasta y montuosa provincia...” (Documento de junio 13, 1846, en Costales 1964: 617-620).

La obligación del tributo indígena continuó aplicándose en la Sierra porque allí el aparato coercitivo político-económico del Estado y la hacienda, y el control ideológico de la Iglesia resultaron en última instancia más efectivos, en cuanto lograron en gran parte apoderarse -directa o indirectamente- de los medios de producción de los campesinos indígenas. La sistemática expropiación de tierras a las comunidades y el aumento de las cargas tributarias negó a las comunidades su capacidad de reproducción autónoma y obligó a muchos campesinos a confinarse en los **huasipungos**.² La selva, refugio de los indígenas del Oriente, representó siempre un medio desconocido y hostil para los Serranos, al que recurrieron sólo en casos de extrema opresión o miseria, como sucede todavía hoy día con muchos de los colonos. La inmovilidad propia del campesino, la densidad poblacional de la Sierra, y el fácil acceso a esta región por parte de los representantes del Estado y la Iglesia, fueron los principales factores que impusieron límites a la resistencia de los indígenas Serranos, la cual tomó formas distintas que en el Oriente.³ Aquí, los mecanismos de control político y económico del Estado no pudieron extenderse con la misma facilidad que en la Sierra hasta bien entrado el siglo XX. La inaccesibilidad y hostilidad de la región Amazónica para el hombre blanco fueron factores importantes que permitieron la relativa libertad del indígena Oriental. La selva fue para él un ámbito familiar y seguro donde obtener los medios de su propia subsistencia material y espiritual, y las riquezas codiciadas por los blancos para intercambiarlas por productos manufacturados. Por otra parte, al menos en la zona Tena-Archidona, los misioneros nunca lograron establecer su dominación a través de las jerarquías político-religiosas relacionadas con el sistema de fiestas comparable al que se desarrolló en las comunidades de la Sierra.⁴ Por una parte, en la zona Tena-Archidona no hubo asentamientos o comunidades indígenas con suficiente permanencia. Por otra, los misioneros no pudieron mantener la continuidad necesaria en la zona, ni el control espiritual o la cooperación de los indígenas por largos períodos de tiempo como para establecer un

sistema de fiestas. Aunque los Españoles les impusieron una cierta jerarquía indígena de autoridades religiosas, ya en el siglo XVIII éstas se fusionaron con los funcionarios indígenas civiles (Oberem 1980: 106), y ninguno de los Napo Runas que hemos consultado mencionó priostes o rituales de fiestas religiosas en esta área desde mediados del siglo XIX, tiempo aproximado hasta donde llega la tradición de historia oral de que disponemos.

Con la ley de 1846 que eximió a los indígenas del Oriente del pago de tributos, el Estado perdió una fuente de ingresos, pero no así los comerciantes y autoridades de la región, quienes mantuvieron el acceso al excedente y al trabajo indígena a través de los repartos forzosos y de las “licencias” o autorizaciones concedidas a los indígenas para que se ausentaran de las doctrinas y fueran a lavar oro y a fabricar pita. Estos prefirieron “pagar” por su derecho a realizar viajes y por su libertad de internarse en la selva que someterse a la permanente supervisión de los blancos en los pueblos. El control que en esta época todavía tenían sobre sus medios de producción es lo que les permitió esa táctica de resistencia.

Así, en las fuentes históricas de esa época encontramos que los Napo Runas aceptaban con “infinito júbilo” las licencias como una forma de internarse en la selva y librarse de la presencia de los blancos (Osculati 1854: 106). Además, hay evidencias que indican que no siempre pagaban las deudas contraídas en los repartos, como sugiere esta cita de Villavicencio: “Cuando los acreedores les reconviene por sus deudas contestan: no te aflijas, nadie te echa, yo te pagaré cuando trabaje el muchacho que nació sobre el lienzo que me fiastes, y que lo ha envejecido al criarlo. El es quien debe trabajar y pagar” (1984: 358).

Desde el punto de vista de las autoridades y comerciantes, el problema consistía en que, aun con todo su poder coercitivo, los repartos y las licencias permitían a los indígenas un grado de libertad y autodeterminación que no garantizaba ni la regularidad, ni la disciplina de su fuerza de trabajo. Para tratar de lograr estas cualidades en la mano de obra indígena del Oriente, fueron necesarias soluciones mas drásticas. Una de ellas la constituyó el experimento de “gobierno teocrático” en el Napo bajo la tu-

tela de un Estado conservador en alianza con los misioneros de la Compañía de Jesús.

Un breve intento de “Teocracia Oriental”, Dios, Disciplina y Desarrollo para los indígenas. 1870-1875

Un proyecto Estatal relativamente coherente de integrar el Oriente a un nuevo “orden y progreso” nacional se da con el Presidente conservador García Moreno en la década de 1870. El proyecto económico de García Moreno se proponía modernizar el país creando una infraestructura de comunicaciones con el objeto de movilizar los factores de producción, acabar con la extrema regionalización económica, crear las posibilidades de ampliación del mercado interno, y las condiciones para responder a las oportunidades del mercado internacional. Para la calificación de la mano de obra, García Moreno propugnó la educación técnica y científica, fundó la Escuela Politécnica y contrató profesores Europeos, así como médicos y abogados para renovar la educación universitaria. Las condiciones Estatales para esta modernización se dieron a través de la racionalización y centralización fiscal y de los intentos de estabilizar la burocracia. Sin embargo, todo este desarrollo tuvo lugar dentro de un programa político autocrático que intentó crear la paz social necesaria para la modernización mediante un aparato represivo arbitrario y la asfixiante tutela ideológica de la Iglesia Católica. El concordato entre el Vaticano y el Gobierno del Ecuador, ratificado en 1863, fue un pacto político por el cual la Iglesia proveía una superestructura ideológica para “moralizar al país”, crear “cohesión política” (citado en Ayala 1982: 140), y controlar la educación, la cultura y aun los aspectos más cotidianos de la vida de la población (Reyes 1966: 152-153).

El Oriente, hasta entonces casi fuera del alcance del Estado, plagado de comerciantes corruptos y del “paganismo” indígena, proveyó a García Moreno con un ejemplar desafío para experimentar su concepción de desarrollo económico basado en la “regeneración moral”. Para ello, el Presidente encontró en los Jesuitas su mejor aliado y, por un período de cinco años hasta su muerte, les asignó el rol de los legítimos representantes del Estado en el Napo. Les otorgó entonces el pleno poder de un goberna-

dor, autorizándolos a “tomar las medidas necesarias al orden y buen gobierno civil y eclesiástico de esta Provincia” (Jouanen 1977: 33-34), lo que implicaba poner y sacar autoridades, castigar delitos, abrir escuelas y decretar leyes. Los intereses de García Moreno coincidían con los de las misiones Jesuitas en dos puntos fundamentales: abrir caminos para facilitar la entrada de misioneros y religiosas, y evangelizar y asentar a la población indígena para transformarla, por todos los medios posibles incluyendo la educación técnica, en una mano de obra “digna de confianza”. Además, García Moreno buscaba una nueva ruta comercial hacia el Oriente, posiblemente con el objeto de ejercer cierto control sobre el comercio de la cascarilla (o quina) tal como se desprende de una conversación entre el Presidente y el Vicario de los Jesuitas en 1874 (Jouanen 1977: 97), es decir, durante uno de los períodos de auge de explotación de ese producto en la zona Tena-Archidona. Por otra parte, la preocupación militar de García Moreno en el Oriente en esa década parece haber sido contener las sublevaciones de los Jívaros por medio de las armas.⁵ Jouanen hace notar que “su forma de gobierno para con ellos era: Amigos, pero aquí estoy yo” (1977: 96-97). El Presidente también delegó a los Jesuitas la custodia y cuidado de los presos políticos que desterraba hacia el Marañón por el camino del Napo. Gracias a los misioneros estos prisioneros eran aprovisionados y transportados en canoas por indígenas de Tena-Archidona (Jouanen 1977: 31,32, 97).

A través del gobierno de los Jesuitas, García Moreno no intentaba prohibir las actividades extractivas y el comercio en el Oriente, sino regularlos, controlarlos y moralizarlos. Las contradicciones estructurales de este proyecto, principalmente en términos de la composición de la “burguesía” mercantil del Oriente y de las posibilidades de acceso a la mano de obra indígena se evidencian muy pronto después de la llegada de los Jesuitas al área.

El primer decreto emitido por el Vicario Jesuita de la Provincia de Oriente en 1870 estipulaba la prohibición de la venta al fiado a los indígenas, permitiendo a éstos pagar sus deudas al contado, y la abolición del comercio de aguardiente (Jouanen 1977: 33-34). Ambas medidas desencadenaron el conflicto entre los intereses de los Jesuitas como evangelizadores

y representantes del Estado y los intereses de los comerciantes e indígenas, cuya “alianza”, aunque ocasional y precaria, resultó en esa coyuntura de mútua conveniencia.

La causa principal de esta oposición de intereses entre los Jesuitas y los comerciantes radicaba en las demandas conflictivas de dos economías diferentes: la extractiva y la agrícola, con una mano de obra escasa y, en el mejor de los casos, renuente y evasiva. Aparte de las explotaciones tradicionales de oro y pita, en este período, el área Tena-Archidona era visitada periódicamente por compañías de quinas que contrataban familias de indígenas Archidonas para su extracción (L. San Vicente 1894: 18-24), y que incluso intentaron formar un pueblo con Tenas y Archidonas más cerca de Quito para facilitar el transporte de la quina, lo cual no lograron debido a la oposición de estos mismos indígenas (Jouanen 1977: 97). Cuando uno de los más intransigentes sacerdotes Jesuitas expulsó a unos explotadores de quinas, éstos “incitaron” a los indígenas y el misionero se vio obligado a abandonar la región por temor a su vida (Jouanen 1977: 122).

Las relaciones sociales de producción de esta economía extractiva no interferían ni con la organización social de los Napo Runas basada en el **muntun** como unidad productiva, ni con sus derechos de uso de la tierra, ni con sus pautas de residencia (véase Macdonald 1979: 225-227). En suma, les permitía continuar con su modo de producción basado en la horticultura itinerante y en las periódicas expediciones de cacería, pesca y recolección. Es entonces en defensa de su propia reproducción como grupo que los Napo Runas se “alían” momentáneamente con los comerciantes en contra de los Jesuitas. Por el contrario, los misioneros quieren tener acceso a una mano de obra indígena “regular y disciplinada” para la construcción de casas, conventos, iglesias y escuelas con el objetivo último de establecer colonias agrícola-ganaderas, las cuales eran totalmente incompatibles con la organización económica y la visión del mundo de los Napo Runas de ese entonces. La resolución final de este conflicto, con la pérdida de poder por parte de los Jesuitas y su segunda expulsión del área en 1896, se vio fuertemente influida por la resistencia indígena de asentarse más o menos permanentemente en poblados y a convertirse en una fuerza de trabajo campesina o semiproletarianizada. El otro factor decisivo lo

constituyó la invasión de toda la Amazonía por el capitalismo industrial en busca de caucho, una materia prima de la cual esta región fue el principal productor desde fines del siglo XIX hasta aproximadamente la primera década del siglo XX.

Los Jesuitas y la “civilización” de la fuerza de trabajo

a) Bases ideológicas

El fundamento ideológico de la estrategia económica de los Jesuitas descansaba en tres premisas fundamentales: el carácter “moralizador” de la agricultura, la capacidad “civilizadora” de la religión y, en estrecha vinculación a esta segunda premisa, la concepción de los indígenas como “niños perpetuos” que necesitaban de la protección dura, pero paternalista de los misioneros.

Uno de los lemas preferidos de los Jesuitas fue: “La espada y el arado detrás de la Cruz, no delante” (L. San Vicente 1984: 60). Como lo habían hecho en el Paraguay, también en el Napo los Jesuitas se opusieron a la violencia armada porque -según ellos- sólo servía para “espantar o irritar a los salvajes” y defendieron su experimento de teocracia pacifista basados en la convicción de que “civilización sin religión es un absurdo; religión sin ministros que la enseñen, un despropósito” (L. San Vicente 1894: 53). Vieron en la agricultura el porvenir “civilizado” del Oriente, porque ésta significaba asentamientos y poblados, regularidad en el trabajo, y la posibilidad de supervisión de una mano de obra disciplinada por las doctrinas, a diferencia de la economía extractiva que permitía la libertad casi incontrolada de los indígenas.

El objetivo final de los Jesuitas era convertir a un pueblo de cazadores y recolectores en un campesinado a la europea, establecido en pueblos. Consideraban que el principal obstáculo para lograr este propósito lo constituían los tambos, o viviendas indígenas del monte, que los Jesuitas intentaron entonces convertir en “casas de labranza, a las cuales podrían ir todos los días para sus trabajos, sus sementeras y cosechas, pero viniendo de ordinario a dormir a sus casas del pueblo y cuando tengan que cumplir cualquier obligación política o religiosa. Cabalmente así es como viven en

Europa y en el interior de la República casi todos los labradores” (L. San Vicente 1894: 35). Los Jesuitas, en su mayoría Europeos, y por lo tanto acostumbrados a una sociedad ya por cientos de años predominantemente campesina donde los pueblos eran el eje social del campo y las ciudades constituían el foco civilizador, no llegaron nunca a entender la racionalidad de la economía y organización social de los Napo Runas.

Con referencia a la actitud de los Jesuitas hacia los indígenas del Perú en los siglos XVI y XVII, Xavier Albó señala una contradicción en su acción civilizadora, similar a la que se dió en el Napo. Por una parte, los Jesuitas querían mantener una rígida separación entre Españoles e Indios, y por otra parte adoptaron un modelo Español para aculturar a estos últimos. Este modelo suponía una idea de religión y orden político semejante al existente “en los pueblos de Castilla” (1966b: 400, 407).

Las estrategias que usaron los Jesuitas para disciplinar a los indígenas como mano de obra deben considerarse como parte integral del proceso de evangelización en la medida en que los misioneros pensaban que el trabajo regular era la mejor forma de combatir el pecado original de la “ociosidad” (véase Muratorio 1982: 59). Con el aval de García Moreno, los Jesuitas se autodenominaron, y actuaron realmente como los “naturales defensores” de los indígenas contra los “abusos y estafas” que éstos sufrían a manos de los comerciantes. Pero uno de los errores de los Jesuitas consistió en equiparar estos abusos, que ciertamente existieron, con las correrías en contra de los indígenas del Paraguay para esclavizarlos. El Paraguay siguió siendo su modelo de misión aún en el siglo XIX, pero no se aplicaba en Tena-Archidona donde no existió esa práctica etnocida de “contratar” mano de obra, y donde los intereses de subsistencia de los Napo Runas estaban en ese momento, mejor “protegidos” por los comerciantes.

Otro gran error de los Jesuitas fue el sobrestimar la “ignorancia y franqueza de los infelices indios” (L. San vicente 1894: 49), y consecuentemente establecer un duro sistema de castigos corporales justificándolo en la necesidad de los “padres” de corregir a “pueblos perpetuamente niños” de su “ociosidad”. El concebir a los indígenas como seres incapaces de razonamiento, para los cuales el castigo es “lo único que los mueve y excita

su sensibilidad y su imaginación” (L. San Vicente 1894: 50-51), fue un error que los Jesuitas cometieron tanto en el primero como en el segundo período de sus misiones (véase Xavier Albó 1966a: 303-308). La base de esta actitud equivocada hacia el indígena que en cierta medida todavía persiste -si bien con tonos más modernizantes y sutiles- en las acciones de ciertas burocracias, es suponer que la postura de sumisión adoptada a veces por los indígenas como táctica de supervivencia, es un comportamiento necesario e inmutable producto de una personalidad sumisa y fácilmente dominable. Los Napo Runas, por su parte, respondieron a las estrategias de los Jesuitas con una clara evaluación de su situación económica, se rebelaron contra los intentos paternalistas de los misioneros de decidir cual sería su forma de vida, y resistieron los castigos por la ley, por la fuerza y aun con humor, como se puede comprobar en la tradición oral recibida de sus padres y abuelos por el Rucuyaya Alonso (véase p. 153).

b) Estrategias Jesuitas de disciplina de la fuerza de trabajo indígena

Como ya vimos, la congregación en asentamientos permanentes fue el objetivo primordial de los Jesuitas para lograr que los indígenas asistieran a las doctrinas. Como los conquistadores Españoles en los siglos anteriores, la única posibilidad de que dispusieron los Jesuitas de tener cierto acceso a la fuerza de trabajo fue indirectamente a través de las autoridades indígenas, naturales o impuestas, que constituían lo que se conocía como “gobierno Runa”, aunque éste no cumplía funciones políticas autónomas y existía casi exclusivamente como un arma política y productiva de los blancos. La jerarquía de autoridades entre los Napo Runas se componía del “Gobernador” -nombre que más tarde se quichuaniza como ‘Huinaro’ -un “Alcalde”, varios “Tenientes” y “Capitanes”. Como símbolo de autoridad, todos ellos portaban la “vara de justicia”, que consistía en un bastón con puño de plata o adornado con monedas. Por esta razón, a estos funcionarios se los llamaba genéricamente “varas” o, más comúnmente en Tena-Archidona, “justicias”. Los cargos se renovaban anualmente en una fiesta o “cambio de varas”, controlada siempre por las autoridades blancas o los misioneros, tal cual la describe Rucuyaya Alonso (véase p. 199-200). Los discursos pronunciados en esa ocasión por los “justicias”

entrantes, reafirmaban su autoridad, pero siempre derivada del gobierno blanco (véase Spiller 1974, Tomo I: 83). Este usaba a los “justicias” para movilizar mano de obra indígena en la construcción y mantenimiento de caminos, puentes, plazas y edificios pero, aún hasta bien entrado el siglo XIX, se valían también de los “justicias” para cobrar tributos y hacer los repartos (Villavicencio 1984: 379-80; Jameson 1858: 128).

Los colonos blancos, particularmente aquellos que no tenían acceso a peones propios, pagaban al Estado por el derecho de acceso a la mano de obra indígena así organizada y registrada en “padrones”, para cualquier trabajo o servicio de carga. En 1872, los Jesuitas intentaron controlar a los Napo Runas que vivían más alejados, para lo cual decidieron dividirlos en “Capitanías”, o grupos de 20 familias.

Los Panos elegían sus Capitanes entre las familias dominantes dentro del **muntun**. A veces coincidían que el Capitán era, a la vez, un poderoso chamán (véase Macdonald 1979: 220). Sin embargo, ser chamán no constituía una condición necesaria para ser elegido “justicia”, como ocurre en el caso de Rucuyaya Alonso quien heredó el cargo de Capitán de su padre.

La función primordial del Capitán consistía en reunir a su gente y convencerla de que se pusiera a disposición de los blancos; también cobraba las multas por inasistencia a doctrinas y trabajos, las cuales consistían en media libra de pita por falta injustificada y una libra por falta justificada, y debía apresar a aquellos que no podían pagar o se negaban a hacerlo (Jounanen 1977: 83). En la época Colonial, los “varas” estaban exentos de tributos mientras duraba su cargo (Basabe y Urquieta 1905: 104) y de la historia de Rucuyaya Alonso podemos inferir que los Capitanes gozaban de ciertos privilegios, pues él menciona que cuando su padre era Capitán, no recibía castigos. Esta forma de acceso a la mano de obra indígena por parte de los blancos continuó vigente aproximadamente hasta fines de la década de 1940.

Debido a su autoridad dentro del grupo de parentesco, el Capitán podía movilizar fuerza de trabajo para los misioneros, pero esa misma autoridad le permitía también usar la mano de obra de su **muntun** para el lavado de oro o la preparación de pita para los comerciantes blancos, o sim-

plemente organizar la huida de su grupo hacia la selva, decisión que a veces se veía obligado a tomar precisamente para no perder su posición de liderazgo dentro del *muntun*. Por consiguiente, desde el punto de vista de los misioneros, los “varas” no eran enteramente confiables, y los castigos suministrados a los demás indígenas resultaban casi inútiles. En su reemplazo, algunos misioneros sugirieron instituir lo que ellos consideraron serían “incentivos”, tales como establecer talleres de herrería y carpintería con el objeto de tratar de gobernar a los indígenas transformándolos en artesanos. Para lograr asentarlos también se intentó hacerles limpiar chacras alrededor de los pueblos, y los mismos misioneros introdujeron ganado (Jouanen 1977: 80) con la idea de “ir preparando una base sólida a la formación de los bienes del común, y ofrecer un halago a los indios para reducirlos a poblado” (L. San Vicente 1894: 19). Otro informe de los mismos Jesuitas sugiere que, dado el “carácter indolente” de los Napo Runas, era imposible obtener de ellos trabajo forzado y que, por lo tanto, se los debía remunerar debidamente (Cáceres 1892: 47). Cuando los misioneros les otorgaron alguna mínima remuneración en pago por trabajo o productos, ésta consistió en liencillo que, en esa época, representaba la moneda circulante para pago a los indígenas. Sin embargo, en Tena-Archidona, estos últimos debían pagar los *camaricos*, las misas, y otras funciones religiosas en 4 pesos de oro o su equivalente en pita, o en productos para alimentar a los misioneros (L. San Vicente 1894: 43). Los Napo Runas sólo podían obtener todos estos productos cerca de sus tambos, es decir, lejos de los pueblos. A pesar de esta obvia contradicción entre sus demandas económicas e ideológicas, los Jesuitas no modificaron sus tácticas de tratar de “reducir” a los Napo Runas en poblados por todos los medios posibles.

Como ninguna de las medidas anteriormente mencionadas logró restringir la periódica movilidad de los Napo Runas hacia sus tambos, ni sus frecuentes viajes para intercambiar productos con otros grupos, los Jesuitas hicieron un último intento de controlar la entrada y salida de las misiones por medio de una carta que los indígenas debían procurar del misionero consignando sus nombres, lugares de residencia y destino de sus viajes. (Jouanen 1977: 98-99). De más está decir que, dadas las condicio-

nes geográficas del Oriente, la falta de personal misionero para administrar semejante procedimiento burocrático, y la hostilidad de los indígenas hacia tal medida, ésta nunca pudo implementarse efectivamente.

En resumen, la resistencia indígena, sumada a la hostilidad de los comerciantes hacia los Jesuitas y a las epidemias de viruela que, por los mismos intentos de formar poblados, se desataron con rigurosa periodicidad en Tena-Archidona, convergieron para obstaculizar y finalmente impedir el éxito de las estrategias económicas-sociales y evangelizadoras de los misioneros Jesuitas, estrategias que en sí mismas eran ambiguas y contradictorias.⁶

La decadencia de las misiones Jesuitas

En la década de 1870, uno de los más poderosos comerciantes que se opuso a los intereses de los Jesuitas en el Napo, fue Faustino Rayo, quien abusaba de su autoridad como Gobernador para hacer repartos forzosos a los indígenas a cambio de oro y pita hasta casi provocar un alzamiento general en Puerto Napo.⁷ Poco tiempo después de la entrada de los Jesuitas en Tena-Archidona, se planteó un conflicto entre el Vicario del Napo, Padre Guzmán, y Rayo quien se convirtió en el portavoz de los intereses de los comerciantes. Rayo se negó a cumplir la nueva legislación de comercio impuesta por los misioneros y aprovechó del descontento existente entre los indígenas por el duro trabajo a que fueron sometidos en la construcción de Archidona, para “apoyar” un atentado contra la vida del Padre Guzmán, en el cual los Tenas parecen haber participado activamente (Jouanen 1977: 44-45). Las mismas fuentes Jesuitas reconocen que la causa principal del alzamiento y de la salida del Padre Guzmán de la misión del Napo, fueron los trabajos y castigos a los que ese misionero había sometido a los indígenas. Cuando el nuevo Vicario del Napo entró en Archidona, la encontró desierta, los indígenas habían huido a la selva llevándose “ocho machetes americanos, otras tantas hachas, un poco de liencillo” y los perros y otros animales (Jouanen 1977: 80). Para reinstaurar la autoridad misionera el nuevo Vicario volvió a imponer la costumbre de que los indígenas lo cargasen en litera al llevarlo de pueblo en pueblo y castigó a los supuestos culpables indígenas del atentado contra el Padre Guzmán,

quienes se habían refugiado en Puerto Napo. Por el contrario, el mismo Vicario entró en un compromiso con los comerciantes blancos por el cual les permitió operar a crédito siempre que cobrasen “precios justos”, y residir en Archidona con la condición de que se sometieran a la autoridad de los Jesuitas. (Jouanen 1977: 81).

Otra serie de medidas tomadas por el Vicario atacaron aún más directa y profundamente las pautas culturales y la organización social de los Napo Runas. Particularmente ofensivo para ellos fue el querer obligarles a que enterrasen a sus muertos en el cementerio cristiano y no en sus viviendas, y el tratar de interferir en sus alianzas matrimoniales (véase Muratorio 1982: 60-62). Estas medidas, sumadas a las demás obligaciones impuestas por los Jesuitas, contribuyeron a incrementar la intranquilidad y el descontento de todos los indígenas de esta zona, que en esa época sumaban unos 1.000 en Archidona y unos 500 en Tena (Jouanen 1977: 95).

En 1875, una epidemia de viruela produjo la acostumbrada huida de los indígenas. Los más reacios a retornar al pueblo fueron los Tenas quienes en esa época eran considerados por los mismos Jesuitas como los más rebeldes. L. San Vicente anota lo siguiente: “ya porque habían gozado más largo tiempo de la vida libre del monte, ya por más obstinados por Naturaleza que los otros (los Tenas) se niegan a volver, respondiendo descaradamente que lo harían cuando los soldados hubieran arrojado ya a los padres” (1894: 28).

Por su parte el conflicto entre los Jesuitas y los comerciantes se agravó cuando los primeros usaron su influencia con el Presidente de la República para que se separe a Rayo de sus funciones oficiales en el Napo, y culmina en 1875 cuando Rayo asesinó a García Moreno en Quito, respondiendo también a otros intereses políticos que no es pertinente explicar aquí (véase Reyes 1966: 156-159).

Un decreto de libre comercio permitió a los blancos volver a ejercer sin restricciones sus funciones en el Napo, pero los indígenas persistieron en su rechazo a ser gobernados por los misioneros. En 1876 tomaron nuevamente la vía legal de resistencia enviando una delegación de “justicias” a Quito para demandar la expulsión de los Jesuitas “porque castigan mucho”, y el reemplazo del Vicario por un sólo gobierno civil para toda la

Provincia (Jouanen 1977: 107). Los “justicias” de Tena por su parte, confrontaron directamente al Vicario para que renunciara a su cargo de gobernador civil (Jouanen 1977: 109). Aparentemente estas acciones tuvieron éxito, ya que poco tiempo después el nuevo Gobernador llegó al Napo, acompañado de 12 soldados y 16 civiles. Desde ese momento, privados del apoyo político y financiero que les otorgara García Moreno, y teniendo que enfrentar la continua hostilidad de los comerciantes y de los indígenas, la misión Jesuita vio debilitada su autoridad y circunscriptas sus posibilidades de expandirse en el Oriente. Según los misioneros, su situación personal se volvió intolerable porque aun sus indígenas más leales, como los Ahuanos, se tornaron en su contra (Jouanen 1977: 113-114; L. San Vicente 1894: 30). Sin embargo, el gobierno civil que sucedió a García Moreno colaboró con los Jesuitas sobre todo con su labor educativa. En 1891, el gobernador de Oriente declara: “Ahora reina la armonía entre los P.P Misioneros y la autoridad civil”, y exhorta a los blancos de los pueblos a obedecer a los misioneros (Documento Marzo 1891, AGN).

Cinco años duró el experimento de García Moreno de establecer una “teocracia” en el Napo bajo la tutela paternalista de los Jesuitas. Los intentos de regularizar y moralizar la economía se vieron impedidos por el carácter y la composición misma de la clase mercantil. Esta era una mezcla de aventureros y ex-soldados, muchos de ellos extranjeros -Rayo, por ejemplo, era de origen Colombiano- los cuales nunca consideraron el Oriente como un lugar permanente donde establecer una sociedad civil bien organizada. No era este el caso de familias pioneras abriendo una frontera para colonizarla, y esto explica las escasas referencias a mujeres o niños blancos en las fuentes históricas de este período.⁸ La misma naturaleza de una economía extractiva, y la “hostilidad” de la selva fueron dos factores importantes que al comienzo sólo atrajeron a hombres dispuestos a usar la violencia y la astucia para vencer la oposición indígena a trabajar para ellos, deseosos de enriquecerse fácilmente y abandonar prontamente el área. En ese sentido, estos “pioneros republicanos” no difirieron mucho de los primeros Conquistadores del Oro y la Canela. Por su parte, los Napo Runas rechazan la “teocracia”, como ya vimos, no tanto por razones ideológicas, sino porque la consideraron un atentado a su supervivencia

material y cultural como grupo étnico autónomo. De entre dos “males”, aliándose con los comerciantes en contra de los Jesuitas, los indígenas hicieron una elección racional para resistir una aculturación forzada y etnocida.

Nuevas formas de resistencia indígena

Desde 1877, aunque los Jesuitas permanecieron en el Oriente, el dominio político de la región volvió a estar en manos de las autoridades civiles quienes -en la opinión de los misioneros- “hicieron de su gobierno una factoría de comercio” (Jouanen 1977: 129) y reprodujeron “con más furor y frecuencia que nunca el vetusto sistema de licencias” (L. San Vicente 1894: 32) que, como ya se mencionó, consistían en autorizaciones concedidas por las autoridades blancas o “Apus” a los indígenas eximiéndolos de las doctrinas para que se dedicaran al lavado de oro y el raspado de pita.

Los jesuitas definían las “licencias” como “estas rutinas características de los yumbos, cuya pasión por la vida ociosa e independiente de sus montes raya en un salvaje fanatismo” (L. San Vicente 1894: 32). Sus objeciones a las licencias eran múltiples: consideraban el comercio abusivo de los blancos como “contrario al derecho natural”; la ausencia de los indígenas con licencia privaba a la misión de brazos para el trabajo de las almas para adoctrinar, reduciéndola “a la inutilidad”; y, en su desconocimiento y repugnancia ideológica de la vida en la selva, los Jesuitas creían que los Napo Runas sólo usaban sus licencias para “francachelas”, “borracheras” y “picardías” (Jouanen 1977: 129-130; L. San Vicente 1894: 33), porque fuera de su tutela paternalista, toda libertad de los indígenas era considerada libertinaje.⁹

La imagen de los Napo Runas que emerge de las fuentes Jesuitas es de “niños perdidos e ignorantes”, quienes “por irracionales” se someten a la explotación de los blancos a través de las licencias. Pero los datos de esas mismas fuentes pueden ser leídos de tal manera que substantian una interpretación de la conducta de los indígenas totalmente opuesta a la anterior. Es evidente, por ejemplo, que los Napo Runas comprendieron perfectamente la burocracia del gobierno blanco local, y la causa principal del

conflicto entre éste y los misioneros. Usaron de las licencias para manipular a ambos poderes en su propio provecho, dentro de las restricciones de la estructura económica en que se encontraban. Sobornaban al Apu con oro para que les prolongue el tiempo de sus licencias, logrando así burlar a los misioneros, y acudían a éstos para quejarse y buscar protección de los malos tratos recibidos de los apus, pero suplicándoles que no los denunciasen a esas mismas autoridades (véase Jouanen 1977: 130-131).

En la década del 80 ya la misión entraba en su crisis final, y los Napo Runas usaron otras tácticas de oposición que consistieron en explotar dos de las debilidades más vulnerables que los misioneros compartían con los demás blancos en el Oriente: su repugnancia al trabajo manual y, por eso mismo, su total dependencia de los indígenas para la subsistencia cotidiana. Los Napo Runas se negaron a cortar leña, a hacer fuego y a cocinar para los misioneros y aun rehusaron venderles alimentos, “hasta que se mueran o se vayan a otra parte” (Jouanen 1977: 107). Cuán eficaz desde el punto de vista de este objetivo indígena, y a la vez cuán penosa para los Jesuitas resultaba esta táctica, lo podemos entrever del siguiente relato:

De modo que nuestra presencia en el Napo se redujo a lo último, a no tener que comer sino un pedazo de yuca y plátano cocido de la manera que nos sea posible. Yuca y plátano repito, que nosotros mismos, no sin gran trabajo, teníamos que coger y traer sobre nuestras espaldas de lejanas chagras abandonadas por los indios (L. San Vicente 1894: 27).

En otras ocasiones, los Napo Runas trabajaban mal o a desgano con el objeto de obstaculizar las construcciones en la misión. Todas estas diferentes formas de sabotaje, y la misma huida a la selva, a veces bajo falso pretexto de “temor a las viruelas” (Jouanen 1977: 111), constituyeron tácticas efectivas de resistencia porque debilitaron, real y figurativamente, la fuerza del sistema de dominación misionero. Además, dado que estas formas de resistencia pasiva no se expresaron como una rebelión pública y abierta, fueron más “seguras” para los indígenas, en el sentido de que no provocaron una intervención militar para controlarlas.

A pesar de la persistente oposición ya más que evidente por parte de los indígenas, los Jesuitas fueron igualmente obstinados, y en 1888 ins-

talieron en Archidona a las religiosas del Buen Pastor para que se encargasen de la escuela de niñas. Las religiosas hicieron el arduo viaje de nueve días desde Papallacta colgadas a espaldas de los indios. El Vicario comenta: “había cierta prevención contra ellas de parte de los indios; ésta ha desaparecido; las llaman “Huarmi Padres” (mujeres Padres) (Jouanen 1977: 148).

Más que “prevención” contra las religiosas por tener que cargarlas en hombros, fue la racionalidad de supervivencia la que estuvo por detrás de la resistencia de los Napo Runas a la escolarización forzada y en internado para sus niños, dado el papel que éstos jugaban en el proceso productivo (véase Muratorio 1982: 65-66), como se evidencia en esta cita que aparece en las mismas fuentes Jesuitas de esa época: “Ellos (los indígenas) dicen: Para qué queremos la **quilca** (papel, educación) ¿Acaso la **quilca** nos dá mono? ¿acaso nos dá **huangana** (puerco de monte)? ¿acaso nos dá **pishco** (pájaro)? ¿acaso nos dá **challua** (un tipo de pez)? Nada de eso nos dá; por consiguiente, para qué queremos la **quilca**?” (L. San vicente 1894: 78).

La siguiente generación de Napo Runas continuó también oponiéndose a la educación por considerarla una forma de asimilación forzada, violenta y etnocida. Una mujer indígena me lo explicó en las siguientes palabras: “Los viejos nunca querían poner a sus hijos internos en las escuelas. Ellos pensaban que si los niños aprendían a leer, las mujeres blancas los llevarían como sirvientes y que si las mujeres aprendían a leer se iban con los hombres blancos. También pensaban que los blancos les enseñaban a leer y escribir para llevárselos a la conscripción y después a las guerras” (Francisca Andí: 1985). De más está decir que, hoy en día, a pesar de que la gran mayoría de los Napo Runas envía voluntariamente sus hijos a la escuela, y de las obvias ventajas que la educación proporciona en el mercado de trabajo, muchos conflictos sociales se producen precisamente porque casi todas las aprehensiones de los rucuyayas, mencionadas en la cita anterior, se han hecho realidad.

Si bien el gobierno central siguió delegando en los Jesuitas la tarea de educar a los indígenas, en 1884, había hecho un primer intento de “integrar” al Oriente a la vida nacional a través de la colonización dirigida, para lo cual envió unos pocos blancos a establecerse a orillas del Napo. Pri-

vados de todo apoyo material, los colonos hambrientos comenzaron a robar a los indígenas, y el experimento terminó en un fracaso a un costo para el Estado de 15.000 pesos. Algo semejante sucedió en ese mismo período, con el proyecto estatal de imponer cierto orden en el Oriente por medio del ejército. El Destacamento Militar del Napo, escaso de recursos y falto de disciplina, más que mantener el orden, también contribuyó a la explotación de los indígenas, especialmente robándoles comida (Jouanen 1977: 141-142). Las mismas autoridades regionales se vieron obligadas a mandar algunos soldados de vuelta a Quito por abusivos y cuando se enviaban armas al Oriente, éstas venían a veces acompañadas de una nota advirtiendo a los soldados que “no desperdicien municiones en festividades” (Documentos 1884; 1894, AGN).

Los Jesuitas y el comienzo del auge del caucho

En la década de 1880, ni el gobierno central, ni los mismos Jesuitas lograrían poner orden en el nuevo caos que comienza a desencadenarse en la Amazonía debido a la explotación del caucho. En Tena-Archidona todavía dominaban los comerciantes tradicionales, pero las fuentes históricas ya hacen referencia cada vez más frecuentes al hecho de que nuevos aventureros y comerciantes extranjeros mandan a los indígenas a recolectar caucho. La región del Napo, desde Coca hacia abajo y especialmente todas las zonas de los ríos Curaray, Villano y Tiputini, comienzan a estar dominadas por la fiebre del caucho; y contra ella, los Jesuitas son impotentes. Viendo obstaculizada su labor educativa y evangelizadora en la zona Tena-Archidona por la resistencia indígena, el celo de los Jesuitas se vuelca a tratar de pacificar a las tribus “infieles” de la vasta provincia Oriental, pero aquí sus intentos son frustrados, no por los indígenas sino por las fuerzas económicas y desastres sociales que desata el caucho. Las distintas expediciones que los misioneros realizan hacia el Sureste sólo sirven para denunciar, sin éxito, los abusos perpetrados por caucheros peruanos, colombianos y ecuatorianos contra los Záparos, Avishiris (Huaoranis), Piojeses, y numerosos otros grupos de “infieles”, así como contra Quichuas, especialmente de Loreto, Avila y Concepción. Una parte de estos indígenas ecuatorianos estaban siendo vendidos en Soles, en Iquitos, centro comercial del

caucho en ese período, abusos que -de acuerdo a las denuncias Jesuitas- los gobernadores del Oriente se veían imposibilitados o no se interesaban en tratar de impedir por la ley, o por la fuerza militar (Jouanen 1977: 179-81).

En efecto, existen varios documentos de 1883, enviados por autoridades de Avila, Coca, Aguarico y otras poblaciones del Bajo Napo, donde se denuncian repetidamente los atropellos cometidos por los agentes de las empresas de caucho y de cascarilla -que también se explotan en esas regiones en este tiempo. Ninguna de estas denuncias, sin embargo, consigue una acción efectiva por parte de las autoridades nacionales. Se acusa por ejemplo a los peones de un tal Sr. Morán de hacer correrías en las rancherías de los Záparos del Nushino en donde el padre Vicario estaba tratando de convertirlos. Los mismos peones cascarilleros, posiblemente llevados de la Sierra, denuncian al Sr. Morán “porque ha llevado hasta aquí su empresa de quinas con bagatelas, sin erogar un real en este último año”. Ante las críticas de los misioneros, el Sr. Morán escribe cartas a la autoridad calumniando a los Jesuitas. (Documentos, Julio 1883, AGN). El padre Tovía, por su parte, se queja al Gobernador del Oriente que en Loreto no ha podido reunir a los indígenas en el pueblo porque los comerciantes les exigen el pago de sus deudas mandándolos a buscar caucho; y por temor a sus deudores, los indígenas rehuyen todo contacto con el pueblo (Carta P. Gaspar Tovía a Gobernador, Agosto 25, 1893, AGN).

Ya en esa época, en menos de un año se habían exportado desde Coca más de 1.000 quintales de quina y 100 quintales de caucho, que por ley debían pagar 2 pesos por quintal, pero estos impuestos eran evadidos por los comerciantes contrabandistas, tanto ecuatorianos como extranjeros. (Documento, Julio 1883 AGN).

Es evidente que en este primer período las autoridades ecuatorianas del Oriente trataron de contener los mayores abusos, pero en los lugares más apartados carecieron de los medios administrativos para hacer cumplir la ley y castigar a los culpables. Así, en 1889, por ejemplo, el cónsul del Ecuador en Iquitos tiene presos a dos sujetos que han vendido “salvajes” de Tiputini y Curaray (Documento, Noviembre 24, 1889, AGN), pero en 1891 ya no hay un Cónsul en Iquitos que pueda impedir “las continuas

tropolías que cometen los peruanos con los indígenas de esta Provincia (Oriente) que van a buscar sal en el Perú” (Documento, 1891, AGN).

En las zonas más cercanas al centro administrativo Tena-Archidona, la autoridad de los gobernadores era más efectiva. Así en 1883, el Gobernador ordena al Jefe de Policía de Santa Rosa que libere a los indios de los “repartos y explotación” ejercidas por las compañías de quina y caucho (Documento, 1883 AGN) y en 1889, otro gobernador trata de evitar “la fuga de indios” decretando que su trabajo de 7 AM a 12 será pagado 0.20 ctus de Sucre (o 2 reales). (Decreto de Gob. Antonio Estupiñán, 24 de Dic. 1889, AGN). Es también en esta región administrativamente central donde encontramos evidencia de que los indígenas afectados comienzan a protestar ante las autoridades por esos “nuevos repartos” de mercaderías a pagar con caucho. El tono de estas protestas demuestra que algunos de los líderes indígenas tenían pleno conocimiento de que ese tipo de repartos estaban prohibidos por una ley de Congreso de 1885 (Gobernador de Oriente menciona queja de Sebastián Tapuy, gobernador indígena del Suno, agosto 31, 1887 AGN). Tres años mas tarde, un gobernador indígena llamado Antonio Mamallacta consigue, después de varias quejas y denuncias, que el Jefe Político de Archidona imponga una multa de 4 Sucres al cauchero Nicolás Torres por haberlo abofeteado. (Documento, 1890, AGN). Por otra parte, durante este período, los Tenas y Archidonas continuaron con sus denuncias en contra de “los castigos de los misioneros”, en 1889 interpuestas ante el Ministro de Hacienda y el mismo Presidente de la República (Carta de A. Llori a Ministro de Hacienda, noviembre 1889, AGN).

La nueva actividad económica de los caucheros y cascarilleros incrementó la demanda por mano de obra indígena, ya escasa, y también provocó epidemias de sarampión y de viruelas que subían desde Iquitos hasta el Alto Napo (Documentos de 1889, 1890, 1894, AGN), lo cual contribuyó considerablemente a agravar la competencia por mano de obra y, por consiguiente, el conflicto entre los comerciantes, los indígenas y los Jesuitas.

En 1891, el P. Rafael Cáceres, Superior de la Misión Ecuatoriana decidió visitar la misión del Napo, y después de haber recorrido todos los

pueblos bajo su jurisdicción, dejó consignados en un “Memorial” una serie de consejos para tratar de salvar a la Misión de la crisis. Considerando las causas, ya analizadas de esta crisis, las recomendaciones del Padre Cáceres -moderación en los castigos, misas con cantos ceremoniales y esplendorosas procesiones, y énfasis en la educación de los niños en Castellano y no en Quichua- (Jouanen 1977: 175-176), resultaron totalmente utópicas. En 1892, los indígenas de Loreto se rebelaron violentamente contra los misioneros Jesuitas con la intención de expulsarlos, pero consiguiendo solamente destruir la misión. La evidencia de los informes Jesuitas hace suponer que los indígenas de Tena-Archidona estaban avisados e incluso habían participado en los planes de la rebelión (L. San Vicente 1894: 70) a juzgar por las actitudes que tomaron, tales como alejarse de los misioneros y tratar de llevarse a sus casas a los niños internos en las escuelas (Jouanen 1977: 188-189). Sin embargo, en Tena-Archidona la rebelión fue abortada porque, alertado el gobierno, respondió a los pocos días mandando un destacamento militar para restablecer el orden, provocando así la huida de los rebeldes (L. San Vicente 1894: 69). A pesar de que los Jesuitas vivían quejándose de la “hostilidad” de los gobiernos que sucedían a García Moreno, el Estado los siguió defendiendo y ejerció su poder represivo contra los indígenas.

Cuando se trata de rebeliones indígenas en el Oriente, las fuentes históricas rara vez revelan los nombres de sus líderes y menos aún de sus seguidores.¹⁰ Por eso es particularmente interesante que en el informe de L. San Vicente sobre la rebelión de 1892, se mencione que el dirigente de Tena que había sido activo en la resistencia era un “teniente” indígena de nombre Gabriel Andi, abuelo de Rucuyaya Alonso. De él recibe el Rucuyaya la tradición oral que explica la salida de los Jesuitas como el resultado de la resistencia consciente y activa de los Napo Runas, tal cual la relata en su historia de vida (véase p. 154). Por otra parte, a través del relato de una conversación que tuvo lugar poco después de la rebelión entre un misionero, Gabriel Andi y otros indígenas Tenas y Archidonas, podemos comprobar cómo también en esa ocasión los indígenas lograron manipular la situación de conflicto entre comerciantes y misioneros, para exculpar su propia intervención en la rebelión. En esta conversación los Tenas y Archi-

donas se revelan como maestros en el arte de la “sumisión irreverente” la cual una vez más probó ser una excelente táctica de resistencia que los indígenas usaron en su trato con los blancos. A continuación, reproducimos esa conversación tal como la relata otro Jesuita:

(Disculpándose los indios Tenas decían:) ‘Padre, tú eres nuestro padre... Nosotros no tenemos la culpa... N.N. (uno de los blancos) nos ha engañado, él es el que nos ha hablado contra los P.P. y nos ha dicho que no veníamos al pueblo, sino que estemos en el bosque, sin hacer caso de los P.P., amenazándonos si veníamos’... El teniente indio de Tena decía públicamente que fue llamado tres veces por dicho blanco; y como no quisiera acudir a su llamamiento, el mismo dueño de Sábata en persona fue a buscarle y le indujo a que se presentara en Quito para quejarse contra los misioneros, como en efecto lo hizo, repitiendo lo que aquel le había sugerido. Y lo que dice Gabriel Andi, que tal es su nombre, lo repiten los indios de Archidona comprometidos de la misma manera para el alzamiento criminal... (L. San Vicente 1894: 70).

Esta obvia manipulación de la situación por parte de los Napo Runas no sólo no fue percibida como tal por los Jesuitas sino que, por el contrario, contribuyó a confirmar su concepción de los indígenas como seres capaces de ser fácilmente “seducidos”, “engañados” y convertibles en “meros instrumentos” de los blancos comerciantes (L. San Vicente 1894: 69-71). Este hecho sólo puede explicarse por el velo ideológico que interfirió en la percepción que los Jesuitas tuvieron de los indígenas hasta último momento. Si aceptaban la posibilidad de que éstos participaran racionalmente en una rebelión debían aceptar también que eran “adultos” y no “niños”, y por consiguiente, reconocer el fracaso de uno de los sustratos principales en que descansaba su filosofía pedagógica y evangelizadora como explicaremos más adelante.

Los blancos comerciantes jugaron sin duda un papel importante en la rebelión de 1892, defendiendo sus intereses de clase y proveyendo a los indígenas de las necesarias conexiones políticas con el gobierno central aunque -como ya vimos- éstas no resultaron ser muy efectivas en el momento definitivo. Sin embargo, la evidencia de las fuentes históricas y la

tradición oral revelan a los Napo Runas como actores conscientes, cuya participación en los sucesos respondió a una decisión racional de mantener la libertad e independencia necesarias para su propia supervivencia. Aunque la rebelión fue sofocada, los Napo Runas todavía la recuerdan como decisiva para expulsar a los Jesuitas, y los indígenas de Loreto como su propio éxito (Oberem 1980: 116). El mito y la historia se entretejen aquí para pasar a formar parte de una cultura de la resistencia que se incorpora simbólicamente a la identidad étnica de los Napo Runas.

Las dificultades de los Jesuitas en el Napo formaban parte, por supuesto de un problema económico, ideológico y político más amplio: la relación de la Iglesia y el Estado en el Ecuador, problema que no es de nuestra incumbencia discutir aquí. Pero es evidente que la acción conjunta de comerciantes e indígenas en la zona Tena-Archidona hizo finalmente imposible la supervivencia de la Misión.

El temor a las represalias después de 1892, sumado a otras epidemias de viruelas que tuvieron lugar en 1894 y 1895, provocaron nuevamente la huida de los Napo Runas y, sin su trabajo para repararlas, las casas misionales quedaron en ruinas (Jouanen 1977: 192-193). Finalmente, en 1896, el gobierno liberal de Eloy Alfaro pasó un decreto expulsando a los Jesuitas del Oriente por vía Brasil o Iquitos, y les prohibió su retorno como particulares o como corporación. En 1896, los Jesuitas abandonaron la misión del Napo, algunos por vía Tiputini y ayudados por las mismas autoridades civiles (Documento, Octubre 26, 1896, AGN). Oficialmente, la Compañía de Jesús renunció a la misión ante la Santa Sede en 1913, con lo cual la misión del Napo quedó a cargo de la Curia Arzobispal hasta 1922, fecha en que entraron los misioneros Josefinos.

Ideología, Conciencia y Conflicto

Como se ha demostrado repetidamente, en la Sierra, la hacienda, eje del proceso de producción, fue también el centro de la confrontación entre campesinos indígenas y terratenientes (véase Espinosa 1984; Guerrero 1975; Arcos 1984, entre otros).

Para este período que hemos analizado, en el Oriente, el equivalente a la hacienda lo constituyó la Misión. Esta se convirtió en una instancia

de confrontación y alianzas de clases que desbordó los objetivos evangelizadores de los misioneros de la Compañía de Jesús. Razones económicas, culturales e ideológicas contribuyeron a moldear las estrategias y tácticas que cada uno de los actores de este enfrentamiento usó para tratar de controlar a sus oponentes. En la Sierra, además de ser uno de los más poderosos terratenientes, el papel fundamental de la Iglesia consistió en mediatizar y justificar ideológicamente la forma que tomó la relación de clase entre campesinos indígenas y hacendados. Por el contrario, los Jesuitas se convirtieron en actores directos del conflicto de clases como uno de los dos tipos de “patrones” que compitieron por la mano de obra de los Napo Runas. Si bien a nivel ideológico los comerciantes blancos del Oriente compartían con los Jesuitas su concepción de los indígenas como “faltos de civilización y disciplina”, a diferencia de los hacendados de la Sierra, no necesitaron que la iglesia les garantizara esas condiciones de civilización y disciplina en una fuerza de trabajo indígena que era usada principalmente en una economía extractiva de oro y pita, ya que era precisamente el “salvajismo” y la “libertad desenfrenada” de los Napo Runas lo que los hacía internarse en la selva para conseguir esos productos. Como ya se explicó, los comerciantes -en su rol de autoridades- otorgaron licencias a los indígenas como un mecanismo para “quitar” mano de obra a los Jesuitas. Sólo recurrieron a los misioneros como “educadores y civilizadores de los indios” cuando estos últimos se rebelaron contra sus propios intereses y, más adelante, cuando la misma economía de la región requirió de una mano de obra más asentada y regular.

Desde el punto de vista de los Napo Runas, su alianza con los comerciantes fue fundamentalmente táctica en tanto les permitió escapar de la influencia de los Jesuitas por medio de las licencias, o confrontarlos por la vía legal o la violencia. Pero además, dicha alianza no fue nunca incondicional. Cuando los comerciantes, y especialmente los caucheros, amenazaron los intereses de supervivencia de los Napo Runas como grupo, éstos los enfrentaron, dentro de las limitaciones impuestas por las nuevas condiciones económico sociales que se dieron en las dos primeras décadas de este siglo.

Atrapados en la ambigüedad de su rol como evangelizadores y como patronos, los Jesuitas no entendieron el carácter de esta alianza o la ignoraron, prefiriendo considerarla como una evidencia más de la “sumisión ciega e ignorante” de los indígenas al poder e incentivos de los blancos. Su concepción de los Napo Runas -y en eso no se diferenciaron de otros blancos- fue elaborada predominantemente en términos raciales. Ya sea en su visión totalizante de los indígenas como raza “inocente y miserable” o como “raza salvaje” esta imagen careció de las sutilezas necesarias para distinguir los intereses autónomos y las características culturales específicas del comportamiento indígena. Por el contrario, la racionalidad de ese comportamiento se hizo evidente precisamente en el hecho de que los indígenas no vieron a “los blancos” como una categoría racial homogénea. En las situaciones de conflicto, fueron capaces de diferenciar los intereses de los sacerdotes blancos como contrarios a su supervivencia, de aquellos de los comerciantes blancos que, en ese momento coyuntural, no interferían con su propia reproducción como grupo. Más aún, cuando los Napo Runas vieron amenazados sus intereses económicos por otros “blancos extranjeros” integrantes de una compañía minera, resistieron con igual fuerza y con tácticas similares a las usadas contra los Jesuitas, al intento de la compañía de arrebatarles sus lavaderos tradicionales y convertirlos en una fuerza de trabajo semiproletarizada. Como estas “invasiones” al Napo por compañías mineras generalmente extranjeras todavía se siguen produciendo,¹¹ es interesante relatar aquí las reacciones de los Napo Runas en el siglo XIX. En 1894 entró en Archidona la Compañía minera ‘La Oriental’ con el objeto de explotar en la zona lo que su director denominó “una nueva y MAS rica California situada a 16 leguas de Latacunga” (Jouanen 1977: 200). Los indígenas Tenas y Napos no sólo se negaron a trabajar como cargueros para la compañía, sino también a venderles “ni caro ni barato” un solo palo para las proyectadas casas de los mineros (Jouanen 1977: 199-201). Cuando la compañía comenzó a establecer sus lavaderos en zonas de tradicional ocupación indígena, los Tenas reclamaron en forma organizada y legal por petición al gobernador, defendiendo su derecho a los lavaderos de propiedad comunal del pueblo de Tena, (Jouanen 1977: 198). Privada de la mano de obra indígena, “La Oriental” trajo mineros de

la Sierra, quienes, después de trabajar varios meses “no encontraron más oro que unas chispitas y lentejuelas” (Jouanen 1977: 206). Finalmente, como tantas otras de estas aventuras auríferas en el Napo, ‘La Oriental’ perdió de 9 a 10.000 Sucres lo que significaba una fortuna en esa época y tuvo que abandonar la explotación (Jouanen 1977: 206-207).

La resistencia indígena se originaba principalmente a través de la acción de los ancianos o **rucuyayas**. Esto se explica, en parte, por la posición de liderazgo que los **rucuyayas** ocupan dentro del **muntun**. Además, en la propia cultura de los Napo Runas existen elementos ideológicos y prácticas simbólicas a las que sólo es posible tener acceso con la edad y la experiencia, y que proveen el contexto de significado más profundo para entender la resistencia de los ancianos. Si bien discutiré más adelante estas bases culturales, quiero limitarme ahora a analizar más a fondo otros de los aspectos ideológicos de esa resistencia y de las reacciones de los blancos frente a ella como un intento de descifrar la forma que tomó la confrontación de clases en ese período histórico.

Entonces y ahora, la dinámica de la relación y el conflicto de clases en el Oriente -así como en gran parte del Ecuador- solamente se pueden explicar si se entienden los tonos ideológicos que condicionan la confrontación étnica, en su compleja interrelación con las relaciones sociales de producción.

En parte, como ya lo mencionamos brevemente, una de las premisas fundamentales en que descansaba la actitud de los Jesuitas hacia los indígenas, era su concepción de estos últimos como “niños perpetuos”. A pesar de que esta visión estuvo plagada de ambigüedades, básicamente significaba concebir a los indígenas como seres irracionales que sólo reaccionaban por instintos, es decir seres que carecían de una cultura que refrenara esos impulsos instintivos y, por consiguiente, indios genéricos¹² desprovistos de identidad étnica específica. Xavier Albó que es uno de los pocos Jesuitas contemporáneos que como científico social reflexiona sobre este problema, dice lo siguiente: “El misionero buscaba primordialmente a alguien; no algo: **La persona, más que la cultura**. Lo segundo sólo le interesaba en función de lo primero. Se interesaba directamente por el indio. - Sólo indirectamente por lo indígena, en cuanto el medio cultural era el ca-

mino para conocer, penetrar y respetar a la persona del indio” (1966a: 295, el subrayado es mío). Ese camino no fue recorrido por los Jesuitas del Napo en el siglo XIX, donde no hubo ningún intento serio de entender las bases profundas de la cultura de los Napo Runas. Albó concluye que la actitud oficial de la Compañía al hablar de la persona del indio era “en general de respeto y aprecio” (1966: 295); pero vemos que las virtudes positivas que se les atribuyeron tales como “nación dócil y sujeta”, “avidez por imitar”, “sumisos al extremo” (1966: 296) revelan, en mi opinión, el hecho de que los Jesuitas confundieron la máscara con la persona. José de Acosta, a quien Albó dice que se lo ha llamado “un Las Casas moderado”, es el único que parece haber penetrado parcialmente esa máscara cuando, a mediados del siglo XVI, describe a los indígenas del Perú como “en gran parte sutiles y agudos y con no pequeña habilidad para fingir y disimular cualquier cosa”, a pesar de que en otra ocasión se refiere a ellos como “estas bestias” (1966a: 295, 296). Además se debe señalar que esta imagen, aun cuando pueda considerarse “positiva” desde el punto de vista de los Jesuitas, caracterizaba a campesinos indígenas ya asentados en pueblos y disciplinados por los controles políticos, sociales y religiosos propios de sociedades jerarquizadas. En cambio en el Napo, los Jesuitas se enfrentaron con horticultores, cazadores y recolectores, los así llamados “indios salvajes”, cuya organización social y valores -como lo señala Taylor en su discusión sobre los Jívaros- confrontaron al blanco con una imagen que representaba “el exacto antónimo de los valores principales adoptados por los sectores dominantes de la sociedad occidental” (1985b: 263).

Por una parte, el Napo Runa fue considerado “el buen salvaje”, sumiso y pacífico, el niño domesticado por cientos de años de contacto con los blancos y, por otra parte, un animal de instintos, “el auca”, que podía irrumpir en cualquier momento a través de esa capa superficial de domesticación. Los Napo Runas frecuentemente expresaron su resistencia ante la explotación y escondieron su hostilidad hacia los blancos con el disfraz protector y público de la docilidad y la subordinación. El desfase creado por estas dos prácticas ideológicas superficialmente semejantes pero en realidad diametralmente opuestas, fue un elemento importante que condicionó las relaciones y el conflicto de clases en la región Tena-Archidona,

que se desarrollaron en las condiciones estructurales creadas por el encuentro de tres tipos de economías: extractiva, agrícola y de caza y horticultura itinerante.

Siguiendo los lineamientos generales de la política educacional característica de su Orden, y como parte de su estrategia específica en el Oriente, ante las dificultades que experimentaron con los adultos, los Jesuitas pusieron énfasis en la educación de los niños indígenas, a quienes consideraron la “única esperanza positiva de la Misión” (L. San Vicente 1894: 18). Aun contrariando a sus familias, los niños podían ser retenidos por un tiempo al lado de los misioneros lo cual, según éstos, permitía “manejarlos con la regularidad de un colegio en una ciudad civilizada” (L. San Vicente 1894: 18). Los niños son psicológicamente más “transparentes” que los adultos y culturalmente “inmaduros” lo cual facilitaba la tarea de los Jesuitas de entenderlos y moldearlos. En contraste con el relativo control que los misioneros podían ejercer sobre los niños, los adultos y ancianos -como ya vimos- se ponían físicamente fuera de su alcance. Pero aun cuando estaban frente a frente, la distancia ideológica los separaba aún más que la selva. Bloqueados por las concepciones Europeas de “lo salvaje” y por su propia filosofía de evangelización, los misioneros del siglo XIX se vieron incapacitados de penetrar el pensamiento indígena y de “leer” su comportamiento. Por ejemplo, así explica uno de los Jesuitas la resistencia de los rucuyayas de Archidona:

(Con este motivo) es necesario observar una diferencia completa de carácter entre los indios envejecidos en sus costumbres nómadas y las generaciones que hoy se levantan: los ancianos, a pesar de la sumisión exterior, y aún en ciertos casos con muestras de exagerado servilismo, a pesar de sus comedimientos, y de los agazajos que harán al misionero en momentos de placer en medio de una de sus fiestas populares; conservan en su interior, y dado el caso manifestarán ocultos pensamientos y mal intencionados instintos, opondrán una calculada y tenacísima resistencia a los planes del P. (sacerdote) a trueque de salvar su vida independiente y ociosa, sin ceder sino a palmos el terreno. Los niños, al contrario, son sinceramente cariñosos e inocentes, y su educación al lado de los misioneros es la única que po-

drá formar seres que no se embrutezcan a su vez con los instintos salvajes de sus padres (L. San Vicente 1894: 18-19).

Esta cita confirma en varios aspectos una afirmación que hace Scott en su trabajo sobre la resistencia cotidiana de un grupo campesino en Malasia:

No hay que sorprenderse por el hecho de que, confrontados con situaciones de poder, los pobres escondan sus verdaderos sentimientos. El disimulo es la pose característica y necesaria de las clases subordinadas en todas partes, la mayor parte del tiempo -un hecho que hace más evidente aquellas raras y amenazantes ocasiones en que abandonan esas pose de disimulo" (1985: 284).

Cuando una sociedad de clases está además étnicamente estratificada, esa necesidad de la clase y etnia subordinada parece hacerse más apremiante ya que no existe una cultura compartida que provea las bases de una posible comunicación entre las clases. Cuando los códigos culturales son distintos, no son efectivas las sanciones simbólicas con las cuales una clase puede presionar a la otra en sociedades culturalmente más homogéneas.¹³ Aun para aquellos blancos que demostraron cierto interés en el indígena como persona, éste fue considerado un personaje "cerrado" y "hermético", y su mundo casi impenetrable. Si la clase dominante aprendió el Quichua lo usó como instrumento para sojuzgar o evangelizar al indígena, rara vez como medio de comprender los significados más profundos de su cultura. Por su parte, hasta hace poco tiempo los indígenas -y especialmente sus mujeres- no tuvieron acceso a las sutilezas del idioma español para poder penetrar en el mundo blanco que, de todas maneras, era socialmente inaccesible. En consecuencia, la aparente "sumisión externa" y las "muestras de exagerado servilismo" fueron medidas efectivas de auto preservación que reflejaron la claridad y el realismo de la evaluación que los indígenas hicieron de los medios de represión de que disponían los blancos.

La barrera étnica entre blancos e indígenas condicionó entonces la relación de clase porque intensificó la distancia ya establecida por una si-

tuación desigual de poder, con rituales que evitaron el contacto y creó un vacío de comunicación por falta de un idioma cultural compartido.

Volviendo a la cita anterior, se entiende entonces porqué los “ocultos pensamientos”, los “mal intencionados instintos” o el “irracional deseo de independencia” son las únicas razones que el misionero encuentra para explicar la resistencia de los rucuyayas. A la “inocencia”, “sinceridad” y “cariño” de los niños él opone las deliberadas “malas intenciones” y el “disimulo” de los ancianos; interpretación que revela la constante ambivalencia de los misioneros hacia los Napo Runas entre el “buen y el mal salvaje”, pero también un miedo real de que “el auca” pudiera resurgir “contagiando” a los ya civilizados y desatando violentos conflictos. Aunque en ese período del siglo XIX, los Napo Runas eran considerados los indígenas más dóciles y aculturados de todo el Oriente, aun los Jesuitas se dieron cuenta del carácter precario de esa sumisión, aunque no lograron entender sus causas más profundas. Medio siglo más tarde, los blancos, ya establecidos en forma permanente en Tena-Archidona en sus haciendas agrícola-ganaderas, necesitaron depositar su confianza en los misioneros Josefinos para que “civilizaran” a una fuerza de trabajo indígena todavía renuente. Cuando esta labor peligró debido a un incendio que destruyó la misión, fueron los blancos civiles, en su rol de hacendados, los que mostraron el mismo temor -antes evidenciado por los Jesuitas- de que “el auca” reapareciera detrás del Napo Runa, como se evidencia en un documento de la época. En éste, el Jefe Político pide una pronta solución al grave problema de la Misión:

De lo contrario, los Yumbos dejados en libertad se olvidarán de sentimientos de cariño desde que nunca han sido felices ni pueden serlo entre los suyos... y no estando en comunidad y viéndose rodeados de la ignorancia y de la pobreza, **renacerá en ellos el instinto propio del salvaje** y vendrá la perversión moral que no en lejano día **repercutirá entre las masas** que comenzaban a entrar en la civilización” (Documento 1945, AGN, el subrayado es mío).

Además de atribuirles las tradicionales características psicológicas negativas, esta imagen niega a los Napo Runas toda posibilidad de sociali-

bilidad autónoma: éstos carecen de sentimientos de comunidad, de conocimientos y de principios morales; en suma, de todas aquellas condiciones que hacen posible una sociedad organizada. Pero aquí es también el miedo a una rebeldía generalizada de la masa indígena lo que más preocupa a los patrones blancos de mitad del siglo XX, como ya había ocurrido con los Jesuitas.

En suma, podemos decir que aunque su función primordial fue evangelizar, por las razones económicas, políticas e ideológicas ya discutidas, los Jesuitas fueron uno de los principales actores en el conflicto de clases que tuvo lugar en Tena-Archidona en la última década del siglo XIX. Por consiguiente, sus percepciones de la conciencia y el comportamiento de los indígenas estuvieron condicionadas por la situación estructural y por la naturaleza de las relaciones de poder que se vivieron en el Oriente, en ese momento histórico. Para concluir este capítulo en la historia de los Napo Runas, es entonces interesante comparar la concepción de los Jesuitas con la de otro Europeo del siglo XIX, no implicado en el conflicto. Charles Wiener, un viajero Francés visitó el área Tena-Archidona en 1880 y su detallado relato de viaje es particularmente perceptivo de ciertos aspectos etnográficos que pasaron totalmente desapercibidos a otros viajeros del mismo período. A pesar de que Wiener comparte con los Jesuitas varios elementos de la visión Europea de su tiempo con respecto a “los salvajes”, toma una excepcional actitud crítica acerca de la acción “civilizadora” que los Europeos habían cumplido hasta entonces en relación a los indígenas de la Amazonía. Anota, por ejemplo, que la producción de artículos manufacturados ha reemplazado a las artesanías nativas, que el lavado de oro para pagar trivialidades se ha convertido en el trabajo más importante de los indígenas, y que los Europeos “no sólo han descuidado el abrir las inteligencias (de los indígenas) a ideas más concretas, sino que las han ahogado en aguardiente” (1883: 242). Wiener también percibe la irracionalidad o falta de lógica de las Misiones Jesuitas que en su afán de “civilizar” a los indígenas, los obligan a vivir alrededor de una iglesia, privándolos así de la cacería, su principal medio de subsistencia. Comenta particularmente el caso de los Panos, a quienes en 1875 les quemaron sus caseríos para obligarlos a vivir en Archidona, acto que en vez de reducirlos a la obe-

diencia, tuvo el efecto contrario de provocar la huida de los Panos a la selva poniéndolos fuera del alcance de los blancos (1883: 242).

Además, Wiener es uno de los pocos viajeros que, en esa época, transcribe una conversación sostenida por él con un indígena de Tena-Archidona en la cual éste le cuenta su acto de confesión con un sacerdote Jesuita. En esa confesión, el indígena usa el sarcasmo y el humor como armas de defensa frente a la irracionalidad autoritaria al entregar sus camaricos al cura, y que se dejan entrever en varias de las historias contadas por Rucuyaya Alonso. Para los fines comparativos, reproducimos aquí esa conversación. Dice Wiener:

Un gran diablo de yumbo, de nombre Muro-Atalpa salía un domingo de la Iglesia: “Tú te has confesado ayer, le dije. -Sí (haré) me respondió- ¿Y qué te preguntó el Padre? El Yumbo se puso a reír: El me preguntó si yo he robado, le dije que no. El me preguntó si me he emborrachado, le respondí: Taita, tú sabes que yo estoy borracho todo el año, ¿porqué me preguntas eso? Muro-Atalpa agregó: “Mi abuelo ha vivido borracho, yo bebo desde que apenas aprendí a caminar, ¿cómo quieres que no beba ahora?” (1883: 243).

Es imposible no leer aquí el tono irónico de Muro-Atalpa con respecto al misionero, sobre todo cuando Wiener también nos hace saber que la penitencia del Padre a Muro-Atalpa consistió en obligarlo a que donara al convento cuatro libras de pita. Unas líneas más adelante, Wiener observa que los “Yumbos” se distinguen de los indígenas de la Sierra por su humor: “Se ríen a propósito de todo y a propósito de nada” (1883: 243). Este “nada” puede haber sido lo que los Jesuitas nunca comprendieron.

Notas

- 1 En Bolivia, por ejemplo, son famosos los cantos y bailes en los cuales los indígenas, disfrazados con levitas negras y galeras ridiculizan a los “tinterillos”, pequeños burócratas que pretenden aprovecharse impunemente de la supuesta “estupidez” del campesinado (Véase Muratorio 1977). Analizando la situación de frustración de los indígenas de Ecuador, que se agravó aún más después de la Independencia, Oberem anota lo siguiente: “Una posibilidad de descargar los sentimientos de odio retenido puede verse en la costumbre muy difundida de los indios de disfrazarse, en sus fiestas, de mayordomo o hacendado, poniendo a éstos en ridículo por la imitación de sus actitudes y comportamiento” (1981a: 320-321). En Ecuador también, los cantos que los campesinos de Chimborazo entonaban en las mingas para cosechar la tierra del patrón, frecuentemente expresaban protestas por el porcentaje de la cosecha reclamada por el patrón, burlas a sus características físicas o de personalidad y, en general, una negativa a reconocer la legitimidad del sistema de dominación (Notas de campo de la autora 1976-1979).
- 2 En la Sierra, es precisamente la acentuación de la carga tributaria, unida a la expropiación de las tierras de la comunidad, la que hace que los indígenas estén dispuestos a aceptar la deuda que significaba el concertaje. Sólo cuando se les niega a las comunidades toda capacidad de reproducción autónoma, el huasipungo se convertirá en la forma más efectiva de incorporar mano de obra indígena a la hacienda (Véase Espinosa 1984: 154-166). Espinosa sugiere que el aparato de control y represión del terrateniente Serrano no se había impuesto con todo su poder hasta principios de este siglo (1984: 167) pero, relativamente, siempre fue más efectivo que en el Oriente.
- 3 Espinosa anota que indios conciertos de las haciendas serranas se pasaban a “suelos calientes” para poder tener acceso a los pisos ecológicos de los que habían sido privados por el despojo de sus tierras de comunidad, y para evitar la cobranza de las contribuciones. Sin embargo, estas “tierras calientes” estaban situadas dentro de los límites de las mismas haciendas y, por consiguiente, los terratenientes podían ejercer su poder para traerlos de vuelta y arraigarlos en las tierras de climas templados y fríos, centros de la producción cerealera y ganadera, incluso por decreto del General Flores de 1831 (1984: 161-162). Por el contrario, en el Oriente del siglo XIX, los patrones frecuentemente tuvieron que hacer uso de los indígenas Zápaaros para intentar traer a los Napo Quichuas que se internaban en la selva, en “tierra de nadie” (Véase capítulo 2). Como en toda sociedad campesina, también en la Sierra Ecuatoriana, los campesinos usaron el sabotaje, el regateo de bienes, y el trabajo a desgano como formas de resistencia contra los hacendados (Véase Espinosa 1984: 168), las mismas formas que los indígenas del Oriente usaron contra los Jesuitas que fueron los que en ese período del siglo XIX, intentaron convertirlos en campesinos. Con respecto a los levantamientos de conciertos y huasipungueros en la Sierra, Oberem sugiere que son más frecuentes desde comienzos del siglo XVIII, a juzgar por las fuentes (1981a: 320-321). Para una discusión más detallada y completa de la forma que tomaron éstos y otros levantamientos indígenas, véase Moreno Y. 1985 (3ª edic) y 1987.
- 4 La ausencia de un sistema institucionalizado de fiestas controlado por la Iglesia en esta zona del Oriente, privó a los patrones del elemento de control ideológico y moral que la Iglesia prestaba al hacendado de la Sierra, sobre todo para asegurar el pago de las deudas y otros

compromisos que el peón indígena adquiría con el patrón (Véase Espinosa 1984: 169-175). Tanto Espinosa como Arcos (1984: 110-111) señalan, sin embargo, que en las fiestas de los indígenas serranos también había elementos de “resistencia”, en cuanto el patrón debía “entregar” parte de la cosecha para el consumo en la fiesta y esto podía considerarse una forma de “apropiación”, al menos simbólica, por parte de los indígenas. En Tena-Archidona, la fiesta ritual más importante que servía para endeudar al indígena era la que tenía lugar con motivo del casamiento, pero ésta se realizaba en los mismos asentamientos indígenas, y no en los espacios sociales e ideológicos controlados por los misioneros o los patrones. Aun si existieron algunos casos en que patrones presionaron a parejas indígenas para que se casen, el ritual religioso, o más tarde civil, fueron siempre considerados secundarios. Esta jerarquización de las distintas ceremonias de la boda por la cual las familias no consideran “casada” a una pareja hasta que no se haya realizado la “bura”, todavía persiste hasta hoy.

Basándose en Jiménez de la Espada, Oberem (1980: 252-254) describe fiestas con priostes y en relación a festividades Cristianas como Corpus Cristi en la región de Quijos desde el siglo XVI, pero los dos casos citados se refieren a indígenas de Loreto y San José en la época de los Jesuitas, no a la zona Tena-Archidona. Aquí existían otras fiestas además de la boda, pero éstas tampoco estaban sujetas al calendario Cristiano ni bajo el control administrativo y ritual de la Iglesia. Whitten describe una situación similar para la “jista” (o fiesta) que los Canelos Quichua organizan dos veces al año (1976: 167).

- 5 En 1869-70, los Jesuitas se ven impedidos de hacer trabajo misionero entre los Jívaros de Zamora porque éstos se hallaban sublevados (Jouanen 1977: 26-27). Gualaquiza se vio amenazada por ataques Jívaros en 1871 y 1872 y los Jesuitas se vieron obligados a abandonarla (1977: 59-61). Según los informes Jesuitas, García Moreno intentaba mandar el ejército contra los Jívaros o trasladarlos a otros lugares fuera de sus propias tierras, de lo cual fue disuadido por los Jesuitas a cambio de un proyecto de colonización de la región de Macas, que se abandonó con la muerte de García Moreno 91977: 71-72).
- 6 Javier Albó hace notar, por ejemplo, la contradicción que existió entre “las doctrinas” como método de evangelización -que implicaban permanencia de los sacerdotes en un asentamiento y su dependencia económica de los estipendios recibidos de los indígenas, con el Nuevo Espíritu misionero, establecido en el Instituto de la Compañía que prohibía específicamente atarse a un lugar o recibir ofrendas de los indios (1966a: 263). Por otra parte, teniendo que evangelizar dentro del sistema de gobierno Colonial, los Jesuitas pretendían mantener su independencia frente a las autoridades Españolas civiles y eclesiásticas. Durante los siglos XVII y XVIII, los Jesuitas trataron de hallar un término medio entre los polos opuestos de estas contradicciones (1966a: 270-289). Es también relevante señalar aquí que, entre los Jesuitas que evangelizaron en el Napo en el siglo XIX, no existió un equivalente al P. Bernabé Cobo, historiador y etnógrafo del antiguo Perú, ni un organizador de la calidad del P. Diego Torres, quien fue el eje de las misiones del Paraguay.
- 7 Este intento de sublevación fue ocasionado por un malentendido entre los indios y las autoridades. Un soldado de Rayo, que no entendía Quichua, había creído que los indígenas lo querían matar cuando ellos no tenían tal intención. Rayo reaccionó ordenando dar 200 azotes a 4 indígenas. Ante la injusticia del castigo los indígenas de Puerto Napo intentaron matar no sólo a Rayo y al Padre Guzmán, sino al Padre Fonseca y a los demás blancos de los pueblos. Ante esa amenaza el Padre Fonseca reunió a los blancos armados con escopetas (Jouanen 1977: 35) En este episodio se hace evidente que la “alianza” entre blancos comerciantes e

indígenas era precaria y estratégica y que, amenazados por una rebelión indígena, los blancos buscaron aliarse con los Jesuitas.

- 8 Las referencias a mujeres blancas que hemos encontrado hasta ahora para ese período, son esporádicas y no dan idea de que existiese una vida familiar estable. En un documento del AGN, por ejemplo, se habla de una mujer y su hijo, abandonados por el marido; en otro, de una mujer que, ante el trato abusivo del marido, debió asilarse en el Convento de las madres del Buen Pastor (1886, 1887, AGN). Estas referencias contrastan con la importancia que adquieren las mujeres blancas colonas, muchas de ellas convertidas en poderosas patronas, a los pocos años de haber llegado al Napo a comienzos de siglo, como se discute en el Capítulo 10.
- 9 Este concepción de la libertad como “libertinaje”, y la idea de que el pueblo era foco de civilización y Cristianismo, estaban por detrás de la política de “reducciones” introducida por el Virrey Francisco de Toledo (1569-1630). Según Albó, es este Virrey el que obliga a los Jesuitas a aceptar el sistema de doctrinas dentro de sus misiones (1966a: 252-253).
- 10 La gran rebelión de 1578-79, donde se menciona con prominencia los nombres de los líderes Beto, Grami, Imbate, Jumandi y otros es, por supuesto, una excepción.
- 11 Es interesante resaltar aquí estas formas de resistencia de los rucuyayas porque, en el presente, varios pequeños mineros indígenas y colonos están siendo amenazados en sus lavaderos tradicionales por compañías mineras con personal extranjero y maquinaria moderna (Notas de campo de la autora, 1987).
- 12 Darcy Ribeiro (1973) usa el término “indio genérico” para referirse a los indígenas que han perdido su identidad étnica específica después de un proceso de aculturación forzada. En el caso aquí discutido el término está usado para referirse a la percepción que los Jesuitas tenían de los Napo Runas. Esta difería, por ejemplo, de la que en esa misma época se tenía de los Jívaros a quienes -según Taylor- se los percibía como una “nación” aparte con un conjunto singular de particularidades, y un estilo cultural característico (1985b: 255).
- 13 Tal es el caso, por ejemplo, de un pequeño pueblo en Malasia discutido por Scott (1985: 282-283) donde existe homogeneidad étnica entre ricos y pobres. Allí, Scott observa que el chisme malicioso, los sobrenombres y los rumores actúan como una forma de resistencia simbólica que la clase pobre puede ejercer sobre los ricos para obtener ciertas ventajas. Estas formas simbólicas de resistencia no podían funcionar en Tena-Archidona donde barreras de lenguaje impedían este tipo de comunicación verbal, y donde el prestigio de los blancos no se sentía afectado por las opiniones que los indios tuviesen de ellos.

Capítulo 6

EL CRISTIANISMO Y LAS MISIONES

Nuestra propia sabiduría siempre existió y seguirá si no nos molestan, pero hasta donde yo me acuerdo, una creencia pura nuestra no nos dejaron tener. Lo que me acuerdo es que vivíamos con los Jesuitas, ellos enseñaban la religión. El día que no llegábamos nos castigaban. Con el pene seco de toro hacían látigos de dos ramas, con esto nos azotaban hasta que salía sangre. El día que iba a oír misa, un hombre al que le decían “hermano” hacía cantar, y cuando nos castigaban, cogíamos ropa vieja y nos poníamos atrás en la asentadera. Sobre eso golpeaban chas, chas, pero dolía menos. Nos hacían cargarnos el uno al otro con la nalga desnuda hasta que coloreaba y salía sangre, así castigaban. Con ira nos castigaban duro.

Al principio eran buenos, hablaban sólo de la palabra de Dios. Hacían la parte buena pero también hacían trabajar duro a uno, sacar árboles, construir casas y la iglesia. Al principio, sí sacábamos palos, cinco piezas de ropa nos daban. La gente comenzó luego a no soportar los castigos, y comenzaron a denunciar. La gente antigua denunciaba bastante, no sabía castellano, pero tenía su capacidad. Cuando se fueron a quejar, en un rato estaban aquí los soldados. Entonces los Jesuitas tuvieron que salir tal cual estaban. Creo que esto fue en el tiempo de Alfaro. Desde que ellos se fueron, esto quedó abandonado. Me parece que en esta época es que yo me bauticé, pero antes de eso yo andaba donde los Jesuitas. A veces me quedaba dos días, para hacer bautizar o para hacer casar. Yo me bauticé en la iglesia de los Jesuitas.

*Yo no me acuerdo de los nombres de todos los Padres. Las hermanas de mi mamá pueden haber sabido, ellas eran solteronas y sabían hacer rezar a las mil maravillas. Mis abuelos solían decir que ellas sacaban en una noche 100 manojos de **pita**, enrollándola en la pierna, y eso tenían que ir a dejar donde los Jesuitas. A eso sabían llamar **chirigote** (un atado de **pita**) pero aho-*

ra lo llaman de otra manera. Si no hacían eso también les daban tremendo castigo, les mandaban ayunar. Tantas veces hacían eso que ya se iban a morir, por eso se quejaron de los Jesuitas y los mandaron sacando. Entre esas mujeres, había unas viejas que viven en Talag, aunque eran de Pano mismo, tenían como sobrenombre “Pilchi muntun”, eran tres y puede que ya se murieron. Estas vivían con las Madres y eran sirvientas de ellas. Ellas eran las que controlaban la sacada de la pita. En una sola noche tenían que terminar. Comenzaban desde muy temprano hasta la media noche, dormían un poco y trabajaban otra vez hasta el amanecer. Muy de mañana tenían que llevar el manojo de **pita**. En esa forma no dejaban tranquila la vida, eran muy molestos.

Después de bastante tiempo vinieron de Quito los otros curas (Josefinos). Mi papá es uno de los que vino cargando a las Madres y a los Padres, un tiempo después de eso vinieron los misioneros Evangélicos. Antes de que vinieran los curas vivíamos sin ninguna creencia extraña y me acuerdo que había un cura que venía todos los años a bautizar y a casar, venía de Quito. La misión quedó botada desde que fuimos jóvenes hasta que fuimos maduros. Estos Padres Josefinos son nuevos. Ahí donde es ahora el hospital, ahí vinieron los Padres y ahí hacían bautizar y casar. En una iglesia yo me casé. Lo que me acuerdo es que me casé con el cura que vine cargando de Quito, uno de los primeros que vino, se llamaba Cecco. Si hubiese sido como otros jóvenes, cuando me casé yo tendría que haber tenido ya tres o cuatro **huahuas**. Según mi entender tendría unos 25 años cuando me casé. Cuando ya podía llevar carga, cuando era hombre completo, ahí me casé.

Los Josefinos llegaron a donde están ahora. Antes ese lugar era poblado de un señor Rubio. Era una casa grande hecha por nosotros mismos acarreando los palos. El padre Emilio estaba en Huayrayacu, arriba. Nosotros también vivíamos allá. Había un hombre que se llamaba Vega y que quería poner la luz para un aserradero en Pumayacu. Allí nosotros tuvimos que cavar bastante tierra, especialmente aquellos que debían puntos por no ir a misa los domingos, y como ese señor era policía y allí tenía su casa, entonces hizo hacer un canal. Luego vinieron los curas a comprar el canal ya hecho. Después de eso traen la luz a Tena y también el aserradero. Haciendo así es que los Padres están hasta ahora. La verdad es que ellos siguen viviendo aquí en

Tena y como se pelean entre ellos y los Evangélicos ahora la gente se aparta de los curas. Los Josefinos sabían querernos. A los indígenas llamaban solamente los domingos para oír misa. Si oían misa todos los domingos les regalaban alguna cosita, por ejemplo carne de res. A los que tenían bastantes *huahuas* les regalaban carne. Había también una tarea, y cuando terminaban de trabajar, ahí sí les regalaban. Los curas no nos hablaban mal. Nos decían algo cuando no pagábamos las pensiones de la escuela. En esa época cobraban 5 sucres. También había que dar una canasta de yuca el mes, y una cabeza de plátano. Había un grupo que quería mucho a los curas. Otro no les hacía caso.

En Huagrayacu estaba un Padre que enseñaba a rezar. También, nos mandaba hacer como un cerro para que caiga el agua. A mí me llamaron para rezar allí. Yo ya tenía mujer y me fui para aprender a rezar y casarme con los padres. Eso hacíamos por una semana. Después de eso hacían una misa y hacían casar. Nos enseñaban a rezar en castellano y nos hacían casar. Nos enseñaban a rezar en castellano y nos hacían sentar en una sola mesa. De día nos hacían trabajar, el rezo era por la noche o en las comidas. La mujer, en cambio estaba donde las Madres. Como los curas tenían aserradero nos mandaban a Pano y teníamos que traer las trozas (tronco de árbol de medida especial, generalmente dos o tres metros) con la mujer y después las hacíamos subir por el río Tena. Luego que las tuvieron amontonadas comenzaron a hacer el canal hacia Tena. En esta época estaba un hermano Santi, un misionero a quien le encantaba trabajar en máquinas. Después nos hacía sacar tablas todo el día, de la mañana a la noche. Había un Padre que sabía hablar durísimo, era parecido al Padre Mario. Yo les decía que somos hechos de Dios, las rodillas, los codos, las coyunturas se doblaban. “Si Dios nos hubiera hecho rectitos no podríamos caminar”. Esto yo le decía porque el cura no quería recibir las trozas irregulares. En Huagrayacu, el primer Padre se llamaba Emilio Cecco, otro era el Padre Jorge, lo hicieron Monseñor y se murió en un vado del río. Algunos dicen que lo hicieron ahogar porque tenía amistad con los Evangélicos, pero la verdad es que en el río mismo murió.

Después de los curas vinieron los gringos. El primer misionero en Pano fue Jorge Tidmarsh, que andaba predicando la palabra de Dios. Luego vino el otro misionero David Cooper. El lugar donde los misioneros comenza-

ron a habitar fue terreno de nuestros abuelos. El poblado comenzó con nuestra familia y cuando vinieron los misioneros se reúne otra gente y comienza el pueblo de Pano. Son terrenos vendidos a la misión por el compadre Baraona Ruiz.

Entre las dos misiones (Católica y Evangélica) sabían pelearse. Desde ese tiempo las dos se mantienen aparte. Los Evangélicos venían cada uno con su mujer. El primero que vino fue Ruben Larson, luego uno que llamaban Mr. John, ¿quién también sería! Cada vez venían bastantes. Yo traía la carga y a los hijos, que eran gringos grandototes y pesados. Para uno de los hijos mas grandotes tuvimos que hacer un cajón doble (silla de madera donde cargaban a la gente en la espalda) y con techo y ahí lo trajimos cargando ese cajón enorme. Estos gringos aunque eran **huahuitos** eran largotes. Ellos vinieron sólo a predicar y regalaron un poco de remedios. Mucho después comenzaron las escuelas. Solamente después que se era creyente, ellos empezaban a bautizar a nosotros. Decían que los gringos vienen del infierno y cuando nosotros los acompañemos, los curas nos decían que éramos diablos como ellos, entonces nosotros contestábamos: “Ustedes tampoco son de aquí, de Italia son, dominados por el Papa”.

Los padres vivían predicando, los gringos también predicaban. Los padres decían a los indígenas que los Evangelistas son diablos, decían que no creían en Dios, y que como el diablo, vivían en el **ucupachama** (infierno). Yo pensaba que los curas y los gringos venían de diferentes países, ellos pensaban que en verdad venían del infierno. Después nos dimos cuenta que entre gringos mismos se peleaban. En este momento vino Larson y vivía en casa de don Carlos. De Archidona venía un pastor llamado Mejía con todas sus hermanas. Como estaba ya cantando con ellos comenzaron a ofrecirme mujeres. A mí me querían mucho, pero como no les recibieron bien aquí, se fueron a Dos Ríos. Ese terreno de Dos Ríos era hacienda de don Carlos, ahí puso a los Evangélicos y a los mismos habitantes mandó hacer casas. Allí predicaron la palabra de Dios y están hasta ahora. Por más que los curas decían que los Evangélicos eran **supais** y que eran curas casados, los indígenas de Dos Ríos se apegaron, no mas. Entonces quedó dividido, el río Tena de los Padres, el Masahuallí con Larson y la gente indígena quedó desunida.

Según los *runas*, sin embargo, los mejores eran los Jesuitas. Cuando a alguna persona no le gustaba oír misa, los Jesuitas mencionaban su nombre, y cuando al mismo tiempo caía la lágrima de la vela y a él mencionaban con lágrimas en los ojos, entonces esa persona tenía vómito y diarrea, y ahí no más se moría. Porque hacían eso, los antiguos decían que los Jesuitas eran como los *yachaj*. No me acuerdo como se llamaba esa enfermedad, pero esos Josefinos no pueden hacer eso. Estos son curas de menos poder. Los Jesuitas eran más fuertes, los mejores según la opinión de las personas. Estos de ahora también enseñan la palabra de Dios pero son más flojos.

Cuando las misiones recién llegaron, sí ayudaron a los indígenas, pero cuando vinieron varias se hizo una mezcla y hasta para saludar había una diferencia. Algunos saludaban nombrando al *supai*. Hasta yo sabía insultarles, “Ustedes no han venido a predicar la palabra de Dios, y en verdad han sido diablos”. También con el Padre Humberto he peleado muchísimo, hasta que ni él me saludaba y yo tampoco. Hasta en estos días que ya me dice por mi sobrenombre, me dice: “Bandiorucu, ¿cómo estás?”. Cuando me visitaba aquí, me decía que yo estaba en tierra muy buena, siempre sabía visitarme. Arriba en la cabecera tenían una iglesia muy grande. Ahí también sabíamos oír misa. Desde que murió el Padre Jorge no hacen misa y nadie va allá.

El gobierno siempre fue de los curas. Eran un solo grupo entre los curas y las autoridades y no había cómo arreglar una situación sin pasar por ellos. Recién cuando vinieron los Evangélicos de Dos Ríos nosotros pudimos independizarnos un poco de ese poder.

Al principio me acerqué sólo un poquito a los Evangélicos. Pero cuando mi hijo Pablo estaba en el colegio de los curas Josefinos tuvo problemas por la religión y lo sacaron de la escuela. Yo fui a protestar y al fin me dijeron que yo también me vaya a lo de los Evangélicos. Yo puse a mi hijo en el colegio de los Evangélicos y todos los demás hijos me apoyaron. Los curas me hacían problema porque decían que yo no pagaba unos 300 sucres que debía y me hablaban, pero yo les dije: “Siempre vengo a pagar, vivo pagando” y me calenté. Entonces me dijeron que me largue del convento. Con todo mi corazón y mi deseo me acerqué a los Evangélicos. Ahora tengo mis creencias y la de los gringos y no me caliento.

Capítulo 7

LIBERALISMO Y CAUCHO

Los comienzos del siglo XX en el Oriente

Dios y Libertad.¹ Un Estado secular para el Oriente en el período del auge del caucho.

El gobierno Liberal presidido por Eloy Alfaro como Jefe Supremo desde 1895 a 1897, y luego en sus dos períodos como Presidente Constitucional de 1897 a 1901 y de 1907 a 1911 significa, por primera vez desde la Colonia, la clara ruptura entre el Estado y las misiones religiosas en el gobierno y la “civilización” del Oriente indígena. El liberalismo radical² del régimen se convierte en ley en la segunda constitución de 1906 que proclama la separación de la Iglesia y el Estado,³ la libertad de cultos, la protección de garantías individuales, y el laicismo de la enseñanza oficial. Desde el comienzo el liberalismo debe enfrentar la abierta hostilidad política de la Iglesia y de sus aliados conservadores lo cual provoca, entre otras cosas, la expulsión de obispos y sacerdotes extranjeros, incluyendo a los Jesuitas, como ya vimos. Para tratar de afianzar un nuevo modelo de dominación política, el Estado trata así de liberarse del control ideológico de la Iglesia y, especialmente con la Ley de Patronatos de 1899, intenta nacionalizar y depolitizar al clero, limitándolo al ejercicio de su ministerio específico (Mensaje de Eloy Alfaro, citado en Pareja 1979:234). El presidente Eloy Alfaro ganó el apoyo de los pueblos indígenas de la Sierra y del Oriente principalmente a raíz de los decretos de 1895, 1898, y 1899 que los exoneraba de la contribución territorial y del trabajo gratuito, a la vez que los reconocía legalmente como ciudadanos Ecuatorianos con derecho a la educación y a la protección judicial (Rubio Orbe 1954:63-67).

En particular para el caso de los indígenas amazónicos, la Ley Especial del Oriente de 1899 prohibía además los repartos forzosos, el transporte de carga sin contrato previo y pago de jornal respectivo, y la venta directa de niños o su intercambio por productos (Cisneros Cisneros 1948:61-62).⁴ Teóricamente entonces, con el estado Liberal quedan legalmente abiertas las puertas para la libre circulación de mercancías en el Oriente, y se “eliminan” las relaciones precapitalistas de producción, es decir, se dan las posibilidades para que los indígenas puedan vender libremente su fuerza de trabajo. Sin embargo, como toda otra legislación, ésta fue incapaz de crear por sí misma las condiciones estructurales que hubieran hecho posible su ejecución. La economía del Oriente en ese período estaba dominada desde el exterior por las demandas del capitalismo industrial en búsqueda del caucho amazónico. En la década de 1880, 100 quintales de caucho y más de mil quintales de quina se habían exportado del pueblo de La Coca en el Napo Medio sin pagar impuestos (Julio 1883, AGN). En 1ª década de 1890, las exportaciones de caucho Ecuatoriano hacia Nueva York a través del puerto Peruano de Iquitos, dictaban la economía del Oriente (Feb. 10, 1892, AGN). Comerciantes de origen Colombiano, Peruano, Francés, e Italiano establecieron estaciones caucheras en tierra Ecuatoriana. Muy pronto, compañías comerciales Inglesas comenzaron a operar desde Iquitos, y la Libra Esterlina y los Soles Peruanos se convirtieron en las monedas corrientes de las transacciones comerciales diarias. En 1911 Ecuador ya estaba mandando muestras de su mejor caucho a la Exhibición Internacional del Caucho en Londres (Sep. 29, 1910, AGN). Como ya lo demostraron los documentos de esa época particularmente para el área del Putumayo (Véase Hardenburg 1912; Casement 1912; documentos de 1880-1900, AGN), este sistema de producción se valió de todo tipo de recursos no-capitalistas, incluyendo el terror y la esclavitud, para lograr acceso a la mano de obra indígena.

Ningún número de burócratas liberales -y no había muchos en Ecuador en ese tiempo- hubiera podido poner un límite a la codicia y a la violencia generada por el auge del caucho, ni aun tratar de hacer cumplir la legislación existente con un mínimo de eficacia. Los documentos en el Archivo de la Gobernación de Napo, sin embargo, dan amplia evidencia de

los desesperados intentos hechos por algunas de estas autoridades para administrar justicia en los lugares más apartados y olvidados del Oriente, así como de sus frecuentes y patéticos fracasos. En 1889, por ejemplo, el Cónsul Ecuatoriano en Iquitos puso presos a dos individuos por vender “salvajes” en los ríos Tiputini y Curaray (Nov. 24, 1889). En 1891, sin embargo, ya no había un Cónsul en Iquitos para poner fin a “las continuas injurias cometidas por los Peruanos contra los nativos de esta provincia [Oriente] que van a Perú en busca de sal” (Junio 9, 1891, AGN). En la práctica entonces, varios grupos indígenas permanecieron fuera del alcance de la legislación Liberal, otros entraron en contratos de trabajo garantizados y supervisados por la ley, y aun otros fueron capaces de hacer un hábil manejo de esa legislación. Este último constituye un interesante caso de excepción que necesita ser explicado. Muy al comienzo, algunos Napo Runas comenzaron a protestar a las autoridades contra los “nuevos reparatos” de mercadería que debía ser pagada con caucho. El tono de estas protestas demuestra que los líderes indígenas tenían perfecto conocimiento de que este tipo de abuso estaba prohibido bajo la Ley del Congreso de 1885 (Véase AGN, demanda presentada por Sebastián Tapuy, Agosto 31, 1887). Tres años después, después de haber presentado varias demandas, otro gobernador indígena llamado Antonio Mamallacta consiguió que el Jefe Político de Archidona impusiera una multa de cuatro Suces al cauchero Nicolás Torres, quien lo había abofeteado (Junio 1890, AGN).

Los intereses del Estado Liberal de imponer su dominación en el Oriente no fueron distintos de aquellos perseguidos por los gobiernos anteriores Conservador y Progresista. El objetivo más importante de todo gobierno nacional era defender las fronteras contra los continuos avances del Perú. La principal estrategia para cumplir este objetivo fue crear una infraestructura de comunicación. Esta serviría para facilitar la colonización y el establecimiento de centros estables de población, asegurando así la integración política y económica de esta remota región Oriental al resto del país. En términos de política económica, el gobierno Liberal tomó una posición decisiva a favor de la libre empresa. En el Oriente, este curso de acción se tradujo en un gran número de concesiones mineras a compañías extranjeras, y en una serie de nuevas regulaciones para facilitar

el acceso individual y corporativo a los entonces más significativos recursos extractivos de la floresta tropical: caucho, quina, y tagua. A menudo esas regulaciones- modelos de racionalidad económica- eran burladas por las irracionalidades sociales y económicas que prevalecieron en el Oriente durante los años del auge del caucho. Las ironías de estas confrontaciones van a hacerse evidentes cuando examine en detalle los problemas que enfrentaron los sucesivos gobernadores de esta provincia cuando trataron de poner cierto orden burocrático en el caos existente. Genaro García, uno de los primeros de esos dedicados gobernadores liberales expresó sus sentimientos en este asunto con la típica retórica de fin de siglo acerca del Oriente declarando en desesperación: “Aún las más elementales fórmulas de la Ley se evaporan y desaparecen en la salvaje soledad de la selva” (García 1909:4).

El principal interés económico de la burguesía comercial de la Costa y de los terratenientes progresistas Serranos fue el ferrocarril trasandino que uniría Guayaquil con Quito y que contribuiría a facilitar las relaciones comerciales entre estas dos regiones, particularmente durante la época del auge del cacao en la Costa. Comenzado por García Moreno, este ferrocarril fue inaugurado finalmente por Eloy Alfaro en 1908. Ninguno de los planes para establecer ferrocarriles en el Oriente tuvo el mismo éxito. Como un intento de lograr la dominación efectiva de la región Amazónica, el Presidente Leonidas Plaza (1901 - 1905) emprendió la construcción del ferrocarril de Ambato al Curaray, cuyo presupuesto de 20 millones de dólares debía financiarse en parte con capitales extranjeros, y en parte con impuestos sobre productos de la zona y con adjudicaciones (Pareja 1979: 241-242). Por eso mismo, como veremos más adelante, el Estado se interesó en la recaudación de rentas aduaneras y otros impuestos en esta vasta sección del Oriente, dominada entonces por el puerto Peruano de Iquitos, eje comercial del caucho. En su segundo período presidencial Eloy Alfaro continuó ese proyecto de un ferrocarril al Oriente y negoció un contrato con el Sr. Daniel Conde de Charnacé, por el cual éste recibía en propiedad exclusiva y enajable hasta 35.000 has. de terrenos baldíos por cada kilómetro de ferrocarril que construyera (Reyes 1966: 233). Estas extensas concesiones a una compañía extranjera provocaron las airadas pro-

testas de intelectuales como González Suárez, de la propia “Junta Pro-Ferrocarril al Oriente”, de estudiantes, y de la población en general. aunque las manifestaciones callejeras de protesta en 1907 fueron violentamente reprimidas por el gobierno, la resistencia popular sumada a las presiones políticas de alto nivel, hicieron finalmente fracasar al contrato con el Conde de Charnacé y, siempre plagado de dificultades, el ferrocarril al Curaray nunca prosperó más allá de 20 kms. desde Ambato (véase Jaramillo Alvarado, 1936). Los intereses económicos detrás de la construcción de esa vía de penetración hacia el Oriente estaban obviamente relacionados con la explotación del caucho. La Promotora del Ferrocarril al Curaray estaba integrada por algunos poderosos hacendados de la Sierra y por hombres de negocios interesados en conseguir concesiones del gobierno para establecer plantaciones de caucho (véase carta de Manuel Jijón a Walter G. Fox, 30 de Octubre de 1907, Folio 409), y en una forma de transporte que les permitiera un más fácil acceso a los centros de exportación. Estos objetivos pierden vigencia con la crisis del caucho en 1913-1914.

Sin embargo, al Gobierno nacional también le interesaba el ferrocarril para facilitar la colonización y especialmente para incrementar la presencia física de Ecuatorianos en las fronteras con el Perú, ya que en 1910 estaba en negociación un importante convenio de arbitraje de límites con este país (véase Pareja 1979: 279-283). Desde fines del siglo XIX ya se venían sucediendo incursiones armadas Peruanas en el Oriente Ecuatoriano, algunas de éstas aparentemente apoyadas por la casa comercial de Julio César Arana, principal barón Peruano del caucho, y a quien le interesaba lograr más concesiones territoriales en la Amazonía (véase Uribe Uribe 1955: 555). Estas incursiones provocaron altercados y enfrentamientos con los caucheros y hacendados Ecuatorianos ya establecidos en el Medio y Bajo Napo (véase Granja 1942: 148-151). En 1904, por ejemplo, se produjo un incidente armado en la población de Torres Causana, ubicada en la margen izquierda del Napo donde murieron 19 de los 20 soldados del destacamento Ecuatoriano. Carlos Rivadeneira, su Comandante, fue hecho prisionero y remitido a Iquitos (Pareja 1979: 260-261; Reyes 1966: 346). El “héroe de Torres-Causana” como se lo conoció después, se estableció en

Tena-Archidona donde se convirtió en uno de los más antiguos y poderosos hacendados.

El auge del caucho en el Oriente

La literatura etnográfica e histórica sobre el auge del caucho ha enfatizado correctamente sus efectos devastadores en diferentes grupos indígenas de la cuenca Amazónica y, más recientemente ha demostrado cómo el trauma de este trágico evento ha sido incorporado a la conciencia indígena a través de mitos y otras historias orales (Véase Foletti Castegnaro 1985; Reeve 1985; y los capítulos de Chernela, Hill y Wright, Reeve, y Roe, en Hill 1988). Una lectura cuidadosa de esa literatura también demuestra que por lo menos dos áreas deben recibir especial atención en un estudio comparativo de estas complejas experiencias: las características particulares de la economía política de cada región estudiada, y las características culturales específicas de los diferentes grupos afectados⁵. Con el objeto de entender las propiedades distintivas del caso Ecuatoriano, voy a examinar primero la naturaleza de la economía política del Oriente durante el período del auge del caucho, para luego analizar las relaciones sociales de producción entre los comerciantes blancos de caucho o caucheros y la fuerza de trabajo indígena, tomando en consideración los significados culturales específicos que contribuyeron a dar forma a este proceso. Aquí me concentraré sólo en aquellos aspectos de este caso que nos permitan elucidar la economía política del Oriente en ese período y, particularmente, el rol que jugó en ella la gente blanca e indígena de la zona Tena-Archidona que es de nuestro especial interés.⁶ Para ello, haremos en primer lugar un análisis de las dificultades que debió enfrentar el Estado liberal para imponer su dominación política y económica en la vasta región Oriental convulsionada por la fiebre del caucho. En segundo lugar, presentaremos evidencia sobre varias de las formas que tomó la contratación de mano de obra indígena para la explotación del caucho y daremos algunos ejemplos detallados de los abusos que se cometieron en ese proceso, así como de los intentos -frecuentemente infructuosos- del Estado por regularlos y controlarlos. Varios informes semestrales o anuales de los Go-

bernadores de la Provincia de Oriente y numerosos documentos enviados por Jefes Políticos desde los cantones más apartados del centro administrativo en Tena, nos permitirán tener un panorama más etnográfico de la economía política del Oriente en este período, como se discutirá a continuación.

Uno de los primeros informes de que disponemos, escrito en 1906 por Vicente Bravo, Jefe político del Cantón Curaray fue publicado en dos partes por el autor y detalla muchos aspectos de la vida cotidiana en esta área de la Amazonía. Aquí pondremos énfasis en lo que Bravo revela acerca de las debilidades del Estado Ecuatoriano que, frente a su competidor Peruano, carece de recursos y de personal para gobernar adecuadamente sus fronteras y para impedir que sus riquezas se “exporten”, sin beneficiar al país. Citaremos textualmente las palabras del informe:

El Estado, por hoy, 1906 -no posee, al menos en el Curaray, banderas nacionales, canoas, bogas ni provedurías; y sin embargo como si se tratara de ir del Palacio Presidencial a la Plaza del Teatro en la Capital, se ordena el envío de comisiones, el traslado de un cantón a otro, el regreso de alguna autoridad o empleado, otorgándole un pasaporte sin auxilios, etc, etc. (Bravo 1920: 150).

La inexistencia de una estructura burocrática, incluyendo la falta o inexactitud de los mapas, hace que “las oficinas del Ramo sean un caos” -dice Bravo- pero a esto se agrega la ya proverbial desidia e ignorancia del gobierno central respecto al Oriente. Aun los destacamentos militares son abandonados por ese gobierno sin medicinas, sin víveres, sin uniformes, sin sueldos, y sin movilización. Las quejas de Bravo reflejan ciertos aspectos de la situación aún existente hoy día en el Oriente, y por ello, conviene citarlo nuevamente.

Nosotros (Ecuatorianos) no contamos ni con una sola canoa de propiedad del Estado; se quieren establecer correos sin tener bogas; se ordenan comisiones sin conocer itinerario (sic) y sin dar auxilios necesarios; no se conocen banderas nacionales y el Escudo sólo se ve en las monedas que circulan (Bravo 1920: 90).

Los costos incurridos por Bravo en la preparación de su informe, incluyendo Correos y Comisiones, movilización, viáticos, pagos de empleados y gastos hechos en la persecución y captura de criminales no le fueron abonados “a pesar de haber sido firmados por los ministros de Hacienda y Oriente, y estar visados en tesorería” (Bravo 1920: 149). Su informe por otra parte, nunca recibió contestación del gobierno central.

Considerando este panorama delienado por los reclamos de Bravo, es posible apreciar más claramente las dificultades que enfrentó Genaro García como gobernador de Oriente en esta época, para tratar de solucionar algunos de los innumerables problemas ya mencionados por Bravo, y además cumplir con los principales objetivos del gobierno liberal respecto a la vasta provincia que le tocó gobernar. El informe de García de 1909 al entonces Ministro de Instrucción Pública y Oriente (García 1909; 3-4) puede leerse como un intento de establecer las bases de lo que Weber llamaría un “tipo de dominación legal-racional con administración burocrática”, tratando de que la ley y la rutina administrativa lleguen hasta una serie de asentamientos diseminados en la vastedad de la selva, sólo relacionados entre sí por “la especulación y el comercio”. Su primer proyecto de asentar 12 colonos de Esmeraldas en el cantón Napo para cultivar la tierra fracasa porque se ve obligado a usar a esa misma gente como “guardias y vigilantes” en Rocafuerte, en la desembocadura del río Aguarico con el objeto de controlar lo que él considera como los dos problemas más graves del Oriente en ese momento: la despoblación de los asentamientos indígenas más antiguos, y el contrabando. Estos son los resultados directos del comercio del caucho,⁷ a pesar de que en esta época el “caucho negro” (*Castilloa elástica*) ya ha comenzado a escasear en la zona del Napo. Precisamente por esa misma razón, algunos caucheros Ecuatorianos pagan sus deudas a comerciantes Peruanos en Iquitos con sus propios peones indígenas, convirtiéndolos así en mercancías de intercambio que salen de contrabando pero definitivamente del territorio Ecuatoriano. Además, agotados ya los árboles más cercanos a los asentamientos, los caucheros llevan a sus peones a lugares cada vez más alejados dentro del país, convirtiendo a los indígenas según el Gobernador García- “en masas errabundas” que nunca vuelven a su lugar de origen (García 1909: 6). Todo este movimien-

to migratorio hace imposible incrementar o aun mantener la existencia de centros poblados y, por consiguiente, una cierta continuidad en la administración.

En 1902 y 1904 el Estado había promulgado leyes que otorgaban incentivos económicos de 50 sucres por hectárea a aquellos que se dedicaran al cultivo de 500 plantas de caucho en plantaciones, lo cual también hubiera contribuido a asentamientos poblacionales más permanentes. El mismo Gobernador García quiere iniciar una colonia en la vía Cayambe para la siembra de caucho (Documento, Noviembre 30, 1909, AGN) pero también hace notar en su informe, que “el caucho, por hoy es simplemente motivo de la codicia de todos, no de la atención de persona alguna en el Oriente”. La irracionalidad en la explotación consistía principalmente en la destrucción de los árboles para la extracción más rápida del látex, con el consiguiente agotamiento del producto.⁸ Este hecho a su vez, provocaba las migraciones hacia los ríos afluentes del Amazonas Peruano y aun Brasileño donde se encontraba el caucho de mejor calidad llamado también “jebe” o “shiringa” (*Hevea brasiliensis*) que se obtenía por incisión, a mayor precio pero menor rendimiento en peso de cada árbol (Documento 1909, AGN).

El contrabando hacia Perú no era solamente humano, sino también de caucho. La falta de puertos Ecuatorianos para su exportación obligó a los comerciantes a sacarlo legal o ilegalmente por Iquitos donde tenían su sede los exportadores internacionales como la “Iquitos Trading Company” y la “Israel Company” -ambas de Londres- y otros importantes comerciantes y financistas Peruanos como los Arana. El caucho era transportado en lanchas a vapor propiedad de los Peruanos, quienes contaban con los recursos para dominar la navegación fluvial en el área (García 1909: 20). La aduana de Iquitos cobraba un impuesto de 15 sucres el quintal para exportar el caucho al extranjero, rentas que eran perdidas para el gobierno Ecuatoriano. García calcula que en esa época podían extraerse unos 200.000 kgs. de caucho anuales, lo cual hubiera representado unos 4.000 sucres al Fisco. Sólo una “pequeñísima” cantidad salía al puerto de Guayaquil vía a Baños, “a espaldas de indios”, quienes cargaban fardos de 35 kgs, consignados mayormente por comerciantes de Pastaza. La disminución

del comercio del caucho en 1909, la podemos comprobar si comparamos los datos anteriores con el monto que se exportaba por Guayaquil en 1889. Este era de 279.585,218 kgs. con un valor declarado de 262.270.50 sucres y una recaudación de derechos aduaneros de 13.980.53 (La Nación, Guayaquil, 27 de septiembre de 1890, N° 3384, citado en Ayala 1982: 206), es decir, más de lo que se exportaba por Iquitos en 1909.

El Gobierno Ecuatoriano tampoco lograba recabar las rentas por las importaciones que se hacían en los cantones Napo, Curaray y Pastaza. Estas consistían principalmente en víveres, armas, y otros menesteres sin los cuales los caucheros no podían sobrevivir. Todas estas mercancías provenían de Iquitos por un monto aproximado de 400.000 Sucres anuales fluctuando en relación directa a la exportación de caucho, mientras que el comercio con Quito se calculaba en 5.000 Sucres, pagado en dinero por los habitantes del Alto Napo. Estas pérdidas de rentas al Fisco y el contrabando preocupan al Gobernador García quien en su informe sugiere como solución abrir un puerto en el Oriente para que el Estado pueda competir con los Peruanos estableciendo un impuesto más bajo de 5 Sucres el quintal con el objeto de incentivar a los caucheros a exportar desde Ecuador. En 1909 se establece también un impuesto a la extracción de caucho. Ninguna de estas medidas resultaron ser efectivas, en primer lugar, porque existían poderosos intereses económicos que ataban a los caucheros Ecuatorianos con Iquitos. En segundo lugar, los Jefes Políticos, y aun el Colector de Oriente experimentaban serias dificultades para recaudar esos impuestos de los caucheros quienes -como dice un Teniente Político del Canonaco en 1913- “no se encuentran nunca en esta jurisdicción y ni se presentan a dar cuenta de lo que hacen” (Informe Tenencia Política Canonaco, 31 de Mayo 1913, AGN).

Aparte del caucho, los otros factores importantes en la economía del Oriente en ese período eran la caña de azúcar para la producción de aguardiente y el oro. En 1909, se producían 80.000 ls de aguardiente que reportaban al Fisco 12.000 Sucres anuales vendidos en los estancos y se importaban unos 100.000 ls, con un beneficio al Fisco de 15.000 Sucres. (Informe presupuestario 1909, AGN). Según el informe del Gobernador García, se extraían unos 20 kgs. de oro anuales por un valor de 200.000 Su-

cres, mayormente con métodos indígenas de lavado, aunque se menciona que algunos extranjeros visitaban periódicamente el Napo y sus afluentes para la explotación industrial de oro. En la primera década de este siglo todavía se exportaba poco ganado a Iquitos cobrándose un impuesto de 5 Sucre por cabeza (Informe Presupuestario 1909, AGN).⁹

Excepto el oro, que no redundaba impuestos al Fisco, el caucho, el aguardiente y los estancos, sólo interesaban al Estado en ese momento como fuente de rentas. Recordaremos aquí que se pensaba utópicamente que esas rentas podían ayudar a financiar el ferrocarril y que, de todas maneras, el gobierno liberal trató de racionalizar y efectivizar la renta pública habiendo creado para tal efecto en 1897 una oficina de Investigaciones y Estadísticas. Es sólo recientemente con la industria del petróleo que el Estado Ecuatoriano va a jugar un rol en el proceso productivo en la región Amazónica.

Relaciones sociales de producción

Mientras en la Costa Ecuatoriana se vivía el auge del cacao, en el Oriente lejano dominaba el menos conocido y poco estudiado auge del caucho. Si bien éste no generó para el país ni la mínima parte de la riqueza que produjo el cacao, ni dio origen a una poderosa burguesía nacional, provocó sin embargo la movilización forzada y la explotación de miles de trabajadores indígenas por un pequeño grupo de aventureros y comerciantes Ecuatorianos y extranjeros, muchos de los cuales una vez terminado el auge del caucho se establecieron en el Oriente formando las burguesías locales, cuyos descendientes todavía mantienen cierto poder económico y político en sus respectivas áreas de influencia.

Fue esa burguesía la que sirvió de intermediaria para la penetración del capitalismo industrial en la Amazonía proveyendo de la mano de obra indígena para extraer el caucho, en ese tiempo una materia prima esencial para la industria del automóvil. Los indígenas de la Amazonía y los trabajadores de las fábricas de automóviles de Detroit formaron parte del mismo momento histórico en el desarrollo del capitalismo, aunque no estuvieron sujetos a las mismas relaciones sociales de producción. Sin

embargo, los indígenas Amazónicos no sólo eran la única fuerza de trabajo y la más barata; eran también la más calificada. Tenían un excelente conocimiento de la floresta tropical y la habilidad para localizar los árboles de caucho; proveían su propia movilización, ya sea a pie o en canoa, y aún más importante, podían asegurarse su propia subsistencia por medio de la caza y de la pesca. Constituían los trabajadores ideales, si sólo hubieran querido trabajar.

En el Oriente, los caucheros no se enfrentaron con una escasez absoluta de mano de obra, pero con la irónica realidad de que varios grupos indígenas no estaban de ninguna manera interesados en proveer su fuerza de trabajo para explotar el caucho. Como un producto natural, el caucho todavía tenía para ellos cierto valor de uso, pero como una mercancía constituía un misterio manipulado por los poderes ocultos de un mercado capitalista abstracto. Este mercado ya había alcanzado a algunos grupos indígenas directamente a través de las autoridades, los comerciantes, y los misioneros, o indirectamente a través de otros indígenas. Hachas, machetes y escopetas se habían convertido en instrumentos eficientes en su propia producción de subsistencia, y los textiles eran para ese tiempo socialmente indispensables para los indígenas Cristianizados. A través del sistema del peonaje por deudas, estos indígenas proveyeron la mayor parte de la fuerza de trabajo regular para la extracción de caucho. A diferencia de la situación en el Putumayo examinada por Taussig (1987: esp. Cap. 3) en relación a los Huitotos, estos indígenas Ecuatorianos entendían y estaban acostumbrados al peonaje por deudas. El uso sistemático del terror no fue necesario para inducirlos a trabajar, pero de ninguna manera estuvieron libres de los abusos o de la violencia anárquica y generalizada que caracterizó a este período. La mayor fuerza de esta violencia fue experimentada primariamente por otros grupos de indígenas menos “aculturados” que todavía habitaban en el Oriente. Ellos se convirtieron en las principales víctimas de las correrías punitivas y de esclavitud organizadas por los blancos, o fueron diezmados por las múltiples epidemias que periódicamente devastaron la Amazonía. La historia de su etnocidio es el peor legado de la era del caucho en Ecuador¹⁰. En una u otra forma, todos los indígenas se vieron afectados y sufrieron las consecuencias de este proce-

so desencadenado por la demanda internacional de caucho salvaje. Sus sistemas productivos y de intercambio se vieron interrumpidos y desorganizados, y algunos aspectos de su organización social se vieron transformados para siempre. Este fue un período traumático, y como tal, fue incorporado de distintas formas en la conciencia indígena de su propia historia.

Con el propósito de lograr acceso a esa reacia fuerza de trabajo, en su ideología y práctica cotidiana, los comerciantes blancos clasificaban a la población indígena en fuerza de trabajo “disponible” e “inútil”. Los indígenas clasificados como “Indios” eran los que podían ser puestos a trabajar bajo el sistema legal, aunque abusado, de peonaje por deudas. En la jerga Liberal de ese tiempo, y aún más tarde, estos indígenas eran conocidos como “indio infeliz”, casi formando una sola palabra. A todos los otros grupos indígenas se los llamaba “infieles” o “bárbaros”, y podían ser vendidos o esclavizados con considerable grado de impunidad. Esta distinción se originó muy temprano en el período Colonial para diferenciar a los Indios Serranos -Cristianizados y que constituían una fuerza de trabajo relativamente dócil- de los del Oriente- todavía no disponible como una fuerza de trabajo potencial de habla Quichua o Castellana. Tan pronto como el Oriente comenzó a ser incorporado a la administración colonial, los indígenas que vivían en la zona de Quijos y de Tena-Archidona fueron los primeros en sufrir la transformación ideológica de “infieles” a “Indios”. Con la expansión de la misionización por los Jesuitas y Dominicos, una complejidad de grupos fueron puestos juntos en las misiones y por un proceso de transculturación se constituyeron en culturas emergentes (Whitten 1976; Reeve 1985). Los que fueron conocidos como Canelos Quichuas fueron los próximos en ser categorizados como “Indios” y en trabajar para patrones, misioneros, y autoridades oficiales.¹¹ Hacia la mitad del siglo XIX, el numeroso grupo de indígenas Záparo estaba dividido en dos categorías. Algunos de ellos estaban dominados por patrones trabajando en haciendas, cambiando objetos manufacturados, usaban ropa manufacturada, y eran considerados como generalmente dóciles y amistosos, es decir eran “Indios”. El resto de los Záparos eran agrupados junto con otros “infieles” y estuvieron sujetos a regulares correrías para

esclavizarlos (Véase Osculati 1854; Jameson 1858; Villavicencio 1858; Orton 1876; Bravo 1920; Reeve 1985, entre otros).¹²

En este período, el prototipo de los “bárbaros” eran los Jívaros (Shuar y Achuar) debido a su belicosidad y a su obstinada resistencia a la misionización (Véase Bottasso 1982:14-22). En 1871, el Presidente García Moreno públicamente los caracterizó como “pérfidos”, “asesinos” y “antropófagos” (Mensaje de García Moreno al Congreso, 1871, citado en Miranda 1975:99-100). Como Anne-Christine Taylor ha demostrado (1985b), la imagen de los Jívaros y la retórica para referirse a ellos sufrió cambios significativos en los distintos períodos de la historia Ecuatoriana, por razones que tenían más que ver con las necesidades de los imagineros que con las transformaciones culturales de los mismos Jívaros. Durante el período culminante del auge del caucho, los Jívaros no fueron afectados tan negativamente como otros grupos indígenas. Taylor (en prensa) argumenta que esto se debe a que los Jívaros habitaban regiones donde existía caucho de poca calidad (balata) y a su reputación de “ferocidad”, dos características que ayudaron a protegerlos.¹³ Todos los otros grupos indígenas del Oriente son llamados “infeles” en los documentos de archivo y en los informes de los misioneros y los viajeros. Algunas de las correrías para esclavizarlos fueron conducidas por los blancos usando a peones Quichuas o Záparos (por ejemplo, Tiputini 1898, Tena, Feb. 4, 1909, en AGN). Otras correrías fueron llevadas a cabo con autorización legal del gobierno, si se consideraba que eran respuestas justificadas a los ataques que los infeles hacían a los asentamientos indígenas o a las estaciones caucheras (por ejemplo, carta del gobernador de Oriente, Abril 10, 1907; Coronel Montófar, Dic. 20, 1924, en AGN).

La mayoría de estos grupos fueron totalmente diezmados y sus nombres específicos desaparecen de los documentos oficiales al final del auge del caucho, con excepción de los Huaorani. Estos indígenas continuaron siendo considerados un problema tanto para los colonos como para otros indígenas, y una vez que los Jívaros fueron pacificados, reemplazaron a éstos como el prototípico “auca” o salvaje por el término de muchos años.¹⁴ En consecuencia, en la medida en que puede inferirse de la documentación existente, los diferentes grupos de Quichua-hablantes-

del Napo, Curaray, y Canelos- y los Záparos aculturados, constituyeron el grueso de la mano de obra más regular de los caucheros en el Oriente.

Los trabajadores del caucho debían contratarse legalmente por medio del ya existente “contrato de jornalero” o, más precisamente, “contrato de arrendamiento de servicios personales” que en el Oriente se conocía también como el procedimiento de “matricular al peón” (Documento Marzo 15, 1911, AGN). En uno de estos contratos suscrito en 1909, por ejemplo, el jornalero se comprometía libremente a trabajar 8 horas por 0.80 Sucres diarios, cinco días a la semana. Si trabajaba como cauchero, se comprometía a entregar todo el caucho a su patrón al precio vigente en el lugar de entrega, pero no debía salir de la jurisdicción del territorio de la República. Tanto el salario como el precio pagado por el caucho eran nominales, ya que sólo servían para descontar la deuda del peón. El contrato tenía una duración de dos años de acuerdo al artículo 97 del Código de Policía vigente y estipulaba la suma que ya el patrón había adelantado al peón en mercaderías, cuya liquidación debía realizarse ante la autoridad competente. Además, el jornalero se comprometía a devengar la deuda con su trabajo, adquiriendo también el derecho de pedir a su patrón más mercadería a cuenta de sus servicios. El documento se legalizaba ante testigos y un intérprete, quien firmaba en representación del indígena.¹⁵

La forma más común de evitar este trámite burocrático, en una situación donde existía una gran competencia entre patrones por mano de obra, consistía en contratar directamente al peón con repartos de mercaderías, a menudo valiéndose del aguardiente para convencer al indígena a aceptarlas. Este método violaba la Ley de Oriente (vigente en 1907) y todos los efectos así repartidos podían ser decomisados por las autoridades competentes, siempre que éstas se enteraran de la transacción antes que el patrón se llevara a los peones a extraer caucho, lo que no sucedía con frecuencia, particularmente en los lugares más apartados (Documento Octubre 18, 1907, AGN).

Con excepción hecha de algunos pocos casos de caucheros Ecuatorianos y residentes en el Ecuador que demostraron características personales de una gran crueldad y desprecio por el bienestar y aun la vida de los indígenas, los abusos más criminales que pudimos constatar que existie-

ron en la contratación de mano de obra para la extracción del caucho, fueron provocados por la misma coyuntura económica en que se desarrolló esa actividad en el Oriente Ecuatoriano. Fundamentalmente, el Ecuador tenía poco caucho y de menor calidad en comparación con Perú, Colombia o Brasil, y una población indígena menos numerosa. Este hecho desató una furiosa competencia y continuas querellas entre caucheros por las trochas explotadas y ya trabajadas (Documento del Jefe Político de Curaray 1906, AGN) y por el acceso a peones que quisieran explotarlas. Por otra parte, la búsqueda del caucho de mejor calidad provocó el contrabando de peones hacia el Marañón y el Madre de Dios, que lo poseían en mayor cantidad. Por último, la poca solvencia económica de los caucheros Ecuatorianos, provocada precisamente -como ya se vio en el informe del Gobernador García- por el pronto agotamiento del caucho y los bajos precios, hizo que éstos se endeudaran fuertemente en los bancos y casas comerciales de Iquitos. Para pagar esos préstamos, varios de ellos vendieron entonces sus propios peones a caucheros Peruanos. La discusión de algunos casos específicos servirá para ilustrar estos argumentos.

En 1913 se sigue un juicio a un poderoso cauchero, de nombre Armando Llori, por flagelación al indígena Hilario Canelos.¹⁶ En el Cononaco, Armando Llori manda a dos de sus capataces de raza negra a que traigan atados a su finca a Hilario Canelos, originario del pueblo de Canelos, y a su yerno quienes se encuentran trabajando caucho para pagar una deuda a su patrón José Antonio Garcés. Una vez en su finca, Llori mismo en estado de embriaguez, procede a azotar al indígena con un cabestro de cuero de danta, después de haber ordenado a todos sus peones que procedan a tocar sus tambores para que no se oigan los gritos del flagelado. Los insultos que le dirige Llori son reveladores del motivo real de su acción, ya que no son dirigidos al indígena directamente, sino a su patrón Garcés a quien acusa de cobarde y promete matarle con toda su gente. Por medio del abuso de sus peones y de las amenazas de muerte, Llori quiere intimidar a Garcés para que éste abandone una quebrada de Maranaco donde ha explotado caucho por 25 años. (Documento, de Octubre 18, 1913, AGN).

Otro caso de flagelación a un peón perpetrado por el cauchero Luis Mejía (Documento, Sumario por delito flagelación 1909, AGN), tiene por

motivo principal castigar al peón por haberse contratado con otro patrón, y para disuadirlo de que lo vuelva a hacer.

En mayor o en menor grado todos los caucheros estaban implicados en el contrabando de peones indígenas Ecuatorianos a Perú y Brasil y en el rapto y venta de indígenas en Iquitos. Este hecho es evidente en los varios documentos del juicio contra Jaime D. Mejía, hermano de Luis Mejía, acusándolo de vender tres Indios- Casimiro Papa, Diego Alvarado, y Salvadora Coquinche- en Iquitos. El caso de Mejía se convirtió en un escándalo en la prensa nacional porque se publicó en un documento escrito por el sacerdote Manuel A. Román (copia en AGN, juicio de J. Mejía, Feb. 25, 1909). Localmente en Tena, hubo un juicio en Abril de 1909 en el cual varios de los más importantes caucheros fueron llamados a dar testimonio contra Mejía. Entre líneas en sus exposiciones se pueden leer las verdaderas razones detrás de sus acusaciones en contra de Mejía: él era un Colombiano que no respetaba las “reglas” del juego, robando peones de todos los otros patrones. Invasión sus casas, violaba su correspondencia, y sobre todo, trataba de establecer un monopolio comercial con tácticas que resultaban demasiado despiadadas, aun para los caucheros Ecuatorianos más experimentados. Estos no estaban dispuestos a hacer una crítica generalizada de las prácticas que ellos mismos usaban con los trabajadores indígenas. Así, acabaron acusando a los misioneros Jesuitas, sus viejos enemigos, de la emigración de indígenas de Loreto después de 1895, y estuvieron de acuerdo en testificar que “el progreso del área” había comenzado después de la expulsión de los Jesuitas. Debido a que muchos de estos caucheros estaban implicados en algunos de los mismos crímenes denunciados en el juicio, al acusar a Mejía y a los Jesuitas, estaban tratando de ocultar sus propias actividades ilegales, de las cuales existe evidencia independiente. A continuación resumo sus declaraciones en el juicio como ejemplo de otros documentos similares encontrados en el Archivo de la Gobernación de Napo.

Gabriel Izurieta declara que Jaime Mejía dió la india Salvadora Coquinche a la Sra. Dolores Quinteros, una Colombiana que vive en Iquitos, que pagó su deuda a Samuel Roggeroni con indios, y que la mayoría de los indios del

Napo migraron voluntariamente después de la insurrección en contra de los Jesuitas.

Samuel Roggeroni declara que Jaime Mejía vendió cuatro indios a Izurieta, que vendió a Casimiro Papa a Cecilio Bomediano en Iquitos, y Diego Otavalo a Andrade, un Peruano; y que los hermanos Mejía robaron indios de todos los caucheros respetables en Ecuador.

Julio San Miguel declara que Javier Mejía le ofreció de venta una familia indígena y que la mayoría de los indios de Loreto migraron debido a los abusos de los Jesuitas.

Rafael Abarca declara que, en complicidad con el ex-gobernador Fidel Alomía, Mejía negociaba familias indígenas en Iquitos.

Josefina Vega declara que ha oído hablar de la venta de indígenas por Jaime Mejía a Nicolás Torres y a Samuel Roggeroni. Sabe que Mejía trata mal a los indígenas y les roba; sabe también que se llevó a Salvadora Coquinche [de Loreto] y la vendió en Iquitos por 250 Sucres (por otro documento se sabe que esta indígena logró escaparse en Iquitos y fue luego devuelta a su patrona Ecuatoriana).

Isidoro Cifuentes, declara que Mejía es raptor de indios con revólver en mano y que entregó 8 Libras Esterlinas por 4 familias indígenas.

Modesto Valdez, declara que el mismo Mejía vendió a Américo Casara 7 u 8 indios por 1.000 sucres y que le ofreció 8 indios por 2.000 Sucres. Que sabe también que Mejía vendió a Abarca 8 a 10 indios Loretos por 42 arrobas de caucho negro.

Santiago Díaz, declara que le consta que los indios Toribio Paz y Domingo Díaz fueron llevados contra su voluntad al Madre de Dios por América Casara, y que los indios Huitotos le contaron que Casara mató a 3 indígenas Secoyas. (Documento de juicio seguido a Jaime Mejía, 1909, AGN).

Los nombres de todos estos caucheros mencionados reaparecen en otros documentos de ese período acusados de actos delictuosos de mayor o menor gravedad. Algunos, como Américo Casara, ya perseguido por las autoridades Ecuatorianas, se fuga definitivamente de noche al río Madre de Dios llevándose más de 100 indígenas de varios lugares, con sus mujeres e hijos. (Documento 1910, AGN). Otros, como el Sr. Izurieta, lleva continuamente peones a ese mismo río, pero deja su fundo “Negro” en Coca y otros de sus peones como garantía ante las autoridades de que los traerá de vuelta (Documento 1909, AGN). Esta garantía, no sólo para pasar a Iquitos sino para sacar indígenas fuera del país por 60 días se siguió aplicando en zonas como el Aguarico hasta los años 20, cuando en general se pagaba con cabezas de ganado (Documento, Rocafuerte, Aguarico 16 de Octubre, 1915, AGN). Sin embargo, dada la escasez de personal administrativo y policial con que se contaba en estas zonas de Bajo Napo, y la facilidad con que las autoridades podían ser “persuadidas” para participar en el contrabando (Documento, 1910, 1911, 1921, 1925, AGN) es comprensible que los caucheros afirmaran que era “fácil eludir a las autoridades para llevar a los indígenas a las zonas de los ríos Ucayali, Caquetá, Tigre y Madre de Dios” (Documento 1909, AGN). Muchos de estos indígenas así llevados nunca retornaron al Ecuador (Bravo 1920: 130). Algunos deben haber muerto en esas zonas que eran muy infestadas de fiebre amarilla, Beri Beri y paludismo; otros se habrán visto impedidos de regresar, ya que el pasaje de vuelta a Iquitos costaba 500 Suces por persona, cantidad que una familia indígena difícilmente podía pagar en esa época. (Documento 1909, AGN).

A pesar de las dificultades administrativas para regular y legislar una situación económica casi ingobernable, el Estado liberal intentó -como ya lo habían hecho los Jesuitas- asentar y retener la mano de obra indígena con medidas que, por una parte, revelan las mismas concepciones ideológicas de los misioneros respecto al indígena de selva, pero por otra parte, expresan la nueva ideología económica y social de un Estado liberal. Si volvemos al informe del Gobernador García de 1909, vemos que, por detrás de todas las soluciones que éste sugiere para los problemas del Oriente en esa época está el intento de racionalizar el comercio, regular las

relaciones laborales, y disciplinar a la fuerza de trabajo indígena a través de la educación laica. Así, García propone el establecimiento de puertos y aduanas Ecuatorianas porque piensa que el comercio resultante podría ocupar a “un gran número de indios de manera permanente”. Para lograr este mismo objetivo, trata de imponer el sistema métrico decimal como una forma de restringir los abusos y racionalizar los pesos y fletes pagados por cargas a indígenas para que éstos no las abandonen ni se nieguen a aceptarlas. También establece que los patrones matriculen a sus peones pagando 5 a 10 Sucres por cada uno,¹⁷ con el objeto de “formalizar los contratos de trabajo”, asegurar la “estabilidad” de los peones y tratar de prevenir el “robo” de indígenas por otros patrones. Ya en 1906, Bravo (1920: 116, 123) había notado que este robo, o “seducción” como se le llamaba, era muy frecuente en esa época, y continúa con la misma intensidad hasta la década de 1940, a juzgar por la cantidad de juicios de querrelas entre patrones por este motivo encontradas en el Archivo de la Gobernación de Napo. Finalmente, dice el Gobernador García, “para evitar esa como innata tendencia del indio a alzar campo y abandonar su tienda en solicitud de nuevo asilo, cuando así lo entiende su libertad salvaje o los simples estímulos de su ánimo inquieto”, es necesario fijar límites claros para la división territorial y asentar autoridades cantonales que tiendan a la consolidación de las poblaciones ya establecidas, donde los comerciantes deberán proveer de escuelas para sus peones. Carlos A. Rivadeneyra, Jefe Político del Cantón Napo en 1908, expone claramente la idea de racionalizar la mano de obra indígena a través de la educación y su concepción de los indígenas que justificaba esa necesidad. En su informe anual, Rivadeneyra propone como “único sistema” para los indios el “internado forzoso” en una escuela donde se los haga trabajar en la construcción de edificios del gobierno y en la producción de alimentos. En su opinión a ese internado deberán ingresar los niños de 10 a 12 años y permanecer allí “hasta haberse civilizado y adquirido un oficio y conocimiento racionales de Agricultura y olvidado los vicios y supersticiones que impiden el mejoramiento de su raza”. Esta medida sólo se hace realidad en la zona Tena-Archidona unos años más tarde con la entrada de los misioneros Josefinos, quienes comparten con el Jefe Político la misma concepción de los indíge-

nas como “carentes de civilización”, aunque no así su concepto secular de la educación.

Por otra parte, la mayoría de las medidas económicas propuestas por el Gobernador García se vuelven obsoletas ante la realidad del colapso del comercio del caucho en la Amazonía después de 1913 porque ya no se necesitó una fuerza de trabajo numerosa. Este colapso fue ocasionado por la competencia del caucho explotado por los Británicos en sus plantaciones de Malasia, aunque en el Oriente Ecuatoriano el caucho de baja calidad se siguió comerciando hasta mediados ó final de la década de 1920.

En 1914, el Teniente Político residente en el río Tigre informa al Gobernador que Iquitos está sufriendo una grave crisis económica que afecta no sólo a los Peruanos, quienes se ven imposibilitados de mantener sus guarniciones militares y de pagar a sus empleados,¹⁸ sino también a los Ecuatorianos que “han vivido a expensas de Iquitos, de tributarios inconscientes del Perú”. Para evitar entonces la emigración de los blancos que se van al Amazonas y al Brasil con sus peones deudores, esta autoridad sugiere fundar colonias dedicadas a la agricultura y agilizar la construcción del Ferrocarril Ambato-Curaray para poder sacar los productos, pero ninguna de estas medidas se concretaron en esta época. En 1920, sin embargo, la Ley de Oriente ayudó a establecer cierta racionalidad administrativa creando la Dirección General de Oriente y dividiendo el Oriente en tres provincias: Napo-Pastaza, Morona Santiago y Zamora-Chinchipec, las cuales seguían aproximadamente las subdivisiones de las gobernaciones Coloniales de Quijos, Macas y Yaguarzongo respectivamente.

Tena se estableció como la capital de la provincia Napo-Pastaza, y Zamora de Morona-Santiago, y cada provincia fue subdividida en cantones y parroquias. Una vez acabado el auge del caucho, el Estado se estaba preparando mejor para la nueva aventura económica del Oriente: el petróleo. La expansión y legalización de la administración estatal en esta región fue explicada por el Ministro del Interior a la Nación en 1921: “El problema de los caminos [al Oriente] parece ahora estar resuelto, como lo explicaré posteriormente, en relación al contrato ya celebrado para la explotación de petróleo en este territorio. Mientras estas operaciones se llevan a cabo, es necesario proceder con buen juicio y diligencia para orga-

nizar las poblaciones existentes para que los habitantes sean favorecidos con la protección de la Ley y gocen de sus derechos y garantías como ciudadanos” (ABFL, informe del Ministro del Interior, 1921; Oriente P., CXIV).

La zona Tena-Archidona en la “época del caucho”

Como ya mencionamos brevemente, las diferentes situaciones económicas y sociales existentes en los distintos países de la cuenca Amazónica, condicionaron el impacto diferencial que tuvo el auge del caucho, y las formas que tomaron las relaciones sociales de producción en cada uno de ellos en ese período. Internamente en la Amazonía Ecuatoriana, también existieron diferencias económico-sociales regionales que deben tomarse en cuenta en un estudio más comprensivo sobre esta etapa económica tan importante para todo el territorio de lo que entonces era la Provincia de Oriente. Aquí nos limitaremos a analizar aquellos factores que pueden explicar más específicamente la participación de la zona Tena-Archidona en el proceso social que desató la explotación cauchera y particularmente la forma en que este proceso afectó a los Napo Runas de esta zona, en comparación con otros indígenas Quichuas de la Amazonía para los cuales al presente disponemos de datos.

La tradición oral de los Napo Runas, los relatos de viajeros y otras fuentes históricas tienden a demostrar que si bien la zona Tena-Archidona se vio afectada por el comercio de caucho, éste no tuvo allí la misma intensidad que en otras áreas del Oriente, ni los Napo Runas que participaron en esa actividad económica estuvieron sujetos a los mismos abusos que sufrieron otros indígenas del Oriente durante ese período. En 1891, cuando el Padre Jesuita Cáceres hace su visita a las poblaciones ribereñas del Napo desde Puerto Napo hacia abajo, encuentra que en la población de La Coca, frente a la desembocadura del río del mismo nombre, “se han fijado muchos de los explotadores de caucho”. Desde aquí para abajo hasta las desembocaduras de los ríos Tiputini y Curaray, encuentra Ecuatorianos caucheros con familias de indios peones (1892: 32, 34). Toda la evidencia parece confirmar el hecho de que el límite de las estaciones cauche-

ras importantes llegaba hasta el Medio Napo, a las poblaciones ubicadas en las desembocaduras de los ríos Coca y Suno. Es en esa zona, donde el ya mencionado cauchero Mejía tenía “el mejor fundo del Coca” (Bravo 1920: 129) y donde estaba ubicada la hacienda “Armenia” de Nicolás Torres, un Ecuatoriano cauchero conocido localmente como “El Rey del Napo”, con buenas conexiones comerciales tanto en Quito como en Iquitos. Cuando Dyott, un viajero Inglés lo visita en 1923, nota que, aún todavía en ese tiempo, desde Armenia hacia abajo, Iquitos y su comercio tienen más importancia que Quito en la vida de los ribereños y que prefieren los Soles Peruanos al dinero Ecuatoriano para todas las transacciones (1926: 233). Durante el auge del caucho, en esta zona también circulaba la Libra Esterlina por la influencia de las casas comerciales inglesas en Iquitos, a las cuales los caucheros pedían préstamos para sus negocios de hasta 2.000 a 3.000 Libras Esterlinas (Rice: 1903; 413). En la zona Tena-Archidona, en cambio, la mayoría del comercio era en Sucres. En su informe de 1908, el Gobernador García calcula que el movimiento comercial que entra y sale “a hombros de indios” por la vía Archidona-Papallacta-Quito es de unos 20.000 Sucres y que “nadie saca caucho por esta vía”. Sin embargo, estima en 200.000 Sucres, la importación desde Iquitos a esta área de mercaderías que consistían principalmente en armas y víveres, ambos elementos básicos para la subsistencia de los blancos de Tena-Archidona, pero que también incluían algunos artículos de lujo tales como telas de seda, sombreros finos, naipes y licores, y hasta un piano de cola, importado a Tena por un Gobernador de Oriente en cuya casa Sinclair y Wasson lo encuentran en uso en 1921 (1923: 197).

En la zona Tena-Archidona existía caucho, pero éste parece haber sido principalmente de las especies menos apreciadas. En 1910, el Teniente Político de Archidona informa que los indígenas “hacen correrías” pero no encuentran más de los 3.000 o 4.000 “árboles shiringas” ya divididos entre varios patrones. A pesar de ello, en este mismo documento se informa que todavía “esa mancha de Shiringa mantendrá a esta parroquia (Archidona) en relativa prosperidad” debido a la recaudación de impuestos por producción y venta de productos, y de multas por abusos de la ley cometidos por los caucheros (Informe de la Tenencia Política de Archidona,

Noviembre 1910, AGN). Las otras especies se siguen extrayendo en la zona, aún después del auge. Así, en 1920, un conocido patrón pide al gobierno una concesión de 2.000 Has, “para la extracción de las gomas conocidas como “Jebe débil” y “balata” (Documento 1920, AGN). También hay varios litigios entre patrones por acceso a trochas caucheras como, por ejemplo, la disputa por un terreno en la parroquia de Archidona con 400 árboles de caucho marcado como “balata” (Documento 1920, AGN), la cual siempre se cotizó a un precio menor que la shiringa. Cuando esta última ya estaba agotada en la década de 1920, la balata adquirió altos precios (120 a 150 Sucres el quintal), y su explotación “vino a dar nueva vida al Oriente, el cual se encontraba en verdadera decadencia a consecuencia de la enorme depreciación que sufrió el caucho” -según afirmaba una autoridad del cantón Curaray (Informe Teniente Político del Cantón Curaray, 1921, AGN).

Algunos comerciantes, de Tena-Archidona se dedicaron a la extracción de caucho e hicieron periódicas expediciones a lo largo del Napo y sus tributarios llevando peones indígenas de su zona pero, según lo que recuerdan los informantes Runas, este trabajo era por tiempo limitado y la mayoría volvían a su tierra. Ya en 1880, Wiener encuentra indígenas de la misión del Alto Napo en Tutapishco (ahora territorio bajo la línea del Protocolo de Río) explotando caucho, zarzaparrilla y tagua bajo patrón pero éste, de acuerdo a la descripción de Wiener, se adecuaba a la concepción de un buen liberal de fines del siglo pasado, “les ha enseñado (a los indígenas) los principios de toda civilización: el valor del dinero, remuneración del trabajo. han renunciado a pintarse la cara y el cuerpo, no usan collares ni brazaletes; han adoptado una vestimenta razonable para obreros” (1883: 267-268).

El Padre Tovia en 1892, menciona a un indígena Archidona de nombre Francisco Salazar que se encuentra trabajando en la hacienda de un patrón cauchero, Juan Rodas, en la desembocadura del Aguarico (Tovia, en Cáceres 1892: 74). El contrato de jornaleros por el cual los Tenas y Archidonas se endeudaban a un patrón para pagarle con trabajo de caucho fue común, pero los enganchadores de las grandes compañías caucheras Peruanas que hicieron correrías en Ecuador para capturar mano de

obra por la fuerza nunca llegaron hasta Puerto Napo, Tena, o Archidona. El trabajo de Macdonald con indígenas de Arajuno, nacidos en la zona Tena-Archidona, confirma esta información (1979: 204-206). La única evidencia que he encontrado de emigración forzada de esta zona durante el período cauchero está en un informe de Orstom y el Ministerio de Agricultura que se refiere a declaraciones verbales de antiguos colonos del Putumayo, quienes aseveran que el millar de indígenas que viven actualmente en el río San Miguel serían descendientes de más de 100 familias llevadas a esa zona desde Tena como “esclavos” tatuados con una cruz, por un tal Sr. Londoño originario de Puerto Asís en Colombia (1978: 16). Una reciente publicación (Faletti Castegnaro 1985) confirma sólo en parte esta información. Narrando la historia de la gente del río San Miguel, un indígena de la zona afirma que todos los padres de los que allí viven vinieron de la cabecera del Napo, de Avila, Loreto, Concepción y Cotapino. Fueron sacados de esos pueblos, junto con **25 familias traídas de Archidona** por un patrón Ecuatoriano, Daniel Peñafiel, para extraer caucho que éste vendía en Iquitos. Luego de más de 10 años de trabajar en esta forma el Colombiano Londoño compró las deudas de estos indígenas a otro patrón, Barregas para el cual lavaban oro, después de la muerte de Peñafiel (1985: 165-175 el subrayado es mío). En esta narración no hay ninguna mención de que hubieran sido marcados como esclavos y demuestra que la mayoría de los habitantes del río San Miguel no provienen de la zona Tena-Archidona. Lo que sí confirma este documento oral es la evidencia, parte de la cual ya hemos presentado, de que los abusos de secuestro, migración forzada, y venta fuera del país fueron sufridos intensamente por los indígenas de Avila, San José, Concepción, Loreto, Payamino y Cotapino, poblaciones ubicadas al Noreste de Tena-Archidona. Por ejemplo, en las actas de matrimonio de indígenas en La Coca para los años 1906 y 1907 figura la profesión de la gran mayoría de los hombres como “peón cauchero”, y éstos son provenientes de Loreto, Avila y Concepción, y de otras haciendas del medio Napo (Actas de casamiento 1906-1907, La Coca, AGN). Algunos de ellos han sido llevados allí por el mismo Teniente Político para trabajar el caucho en su fundo ‘La Coca’ (Documento 1906, AGN). Las “correrías” a

estos pueblos en búsqueda de peones todavía continuaban en 1918 (Documento del Gobernador al Teniente Político de La Coca, 1918, AGN).

La tradición oral de los Loretanos conserva la memoria de estas tragedias. En los años 1950 le cuentan a Oberem que más de 1.000 hombres emigraron forzosamente de esta zona para ser vendidos en Perú, Brasil y Bolivia, volviendo sólo unos 40 (Oberem 1980: 117). Más de 30 años después, Hudelson cita a sus informantes septuagenarios, también de Loreto, quienes recuerdan que hombres y niños fueron forzados río abajo y que, después del auge del caucho no regresaron, sino que se quedaron en Perú, o se casaron con mujeres Secoyas, Witotos, Aushiri, o Yagua y se asentaron en el bajo Napo (Hudelson 1981: 215-216). Las mismas historias son confirmadas por las fuentes Peruanas, las cuales mencionan que Napo Runas de Concepción, Cotapino y Loreto, ahora viven en Perú habiendo sido llevados allí por patrones durante la época del caucho (Mercier 1979: 243-246).

Varios factores contribuyen a explicar porqué la zona Tena-Archidona no fue afectada tan violentamente por la fiebre del caucho. En primer lugar, hay que tomar en cuenta su inaccesibilidad desde el centro comercial de Iquitos. El río Napo es fácilmente navegable desde este punto hasta Coca, a donde podían llegar las lanchas a vapor Peruanas. Desde allí hacia arriba, esa navegación se veía dificultada por los accidentes del río hasta Puerto Napo, lo cual limitaba el intercambio comercial y las posibilidades de hacer correrías “relámpago” en búsqueda de mano de obra. En términos económicos también puede haber influido la cantidad y calidad del caucho encontrado en la zona Tena-Archidona, que era inferior al de las zonas más cercanas a Iquitos. Más decisivo, sin embargo el hecho de que la explotación de oro continuó en esta región durante todo el período del caucho. Esto explica porqué los Napo Runas contaban que volvían de sus expediciones caucheras para ser ocupados en el lavado de oro. Las denuncias de “minas de oro de lavadero” en el Napo, el Ansu, y otros conocidos ríos oreros de la zona, están documentadas en el Archivo de la Gobernación de Napo porque, por ley, debían publicarse en carteles y en el periódico oficial por un lapso de 30 días. Las denuncias de este tipo, hechas por patrones de Tena-Archidona no se interrumpieron durante el pe-

río del caucho. En un informe al Jefe Político del Cantón Archidona en 1910 se dice que “los exportadores de oro procuran remitirlo lo más ocultante posible, ya para evitar robos, ya por costumbre”, mientras que ya no se preocupan de la pita y otros productos que antes exportaban y, aunque el gobierno les concede peones para ello, no se dedican para nada a la agricultura”. (Documento 1910, AGN).

Un factor que me parece decisivo para explicar porqué los abusos cometidos contra los indígenas fueron menos intensos en la zona Tena-Archidona, es el hecho de que ésta era el centro administrativo de toda la Provincia de Oriente. Por consiguiente, el control de las autoridades -por tenue que este fuese- se ejercía allí con más efectividad que en los Cantones más alejados desde donde la simple comunicación sobre los crímenes cometidos podía tomar meses. En cambio los mismos “Justicias” indígenas de las poblaciones cercanas a Tena frecuentemente informaban a las autoridades de posibles “migraciones” ilegales, dando a éstas la oportunidad de impedirlos (Documento del Jefe Político de Pucahurcu 1897, AGN). Cuando los patrones venían de lejos a “contratar” indígenas de esta zona para expediciones caucheras, los Tenientes Políticos tenían más medios a su alcance para impedirlo, como se desprende del siguiente documento: “Estos individuos (patrones extranjeros y malos Ecuatorianos) han emprendido el enganche de más familias de los pueblos de Archidona, Tena, Napo, Pucahurco, Aguano y Santa Rosa para aumentar el número de peones caucheros para la emigración proyectada (al Madre de Dios) empleando como comisarios indios de su confianza, que así burlan a las autoridades; pero hemos impedido que saquen más de 20 familias de Archidona” (Documento del Teniente Político de Archidona al Ministerio 1909, AGN). En ese mismo año hay órdenes expresas de las autoridades para prevenir que se tomen indígenas de Archidona, Tena y caseríos cercanos y así impedir que suceda “como con los habitantes de Avila y Loreto quienes sólo sirven para ser explotados por los dos o tres blancos que allí viven y **no prestan ningún servicio**” (Documento 1909, AGN el subrayado es mío). Esta última advertencia es decisiva para entender que la preocupación de las autoridades de Tena-Archidona no era primordialmente el bienestar de los indígenas, sino el hecho de que los patrones caucheros venían

a quitarles la mano de obra sin la cual era imposible administrar la provincia. Los indígenas de Tena-Archidona eran los que conducían las valijas de correos, transportaban carga y pasajeros, hacían de bogas, construían los caminos, los puentes y los edificios públicos y limpiaban los caminos vecinales y las plazas públicas. Lo siguiente se dice de estos indígenas en 1910: “En unos meses los Archidonas han hecho una Iglesia, dos cocinas, han transportado 80 bultos de sal y limpiado el camino a Quito. Esto, sumado al trabajo de los Tenas hace que estén cansados y sólo quieran trabajar para particulares a 0.20 ctvs. diarios” (Documento 1910, AGN). Todos estos trabajos, aun cuando formaban parte de un injusto sistema de explotación de los indígenas de esta área, irónicamente los “protegieron” de los mayores abusos de la época del caucho.

Resistencia indígena a la explotación de los caucheros

Es difícil encontrar evidencia directa de la resistencia indígena a la dura explotación que sufrieron durante el período del auge del caucho. Para el Putumayo, Taussig (1984, 1987:100-104) presenta un panorama que no deja duda de que las rebeliones indígenas y las matanzas por venganza a caucheros y a sus capataces ocurrieron en varias ocasiones. Al menos uno de estos levantamientos fue lo suficientemente serio como para requerir la intervención de las tropas Peruanas para calmarlo (Taussig 1987:101). Taussig concluye que el miedo a una revuelta indígena fue lo suficientemente real entre los blancos como para desatar terribles represalias. El argumenta que en el Putumayo, sólo la amenaza de revuelta, rumores generalizados, y la “paranoia mitológica” de los blancos acerca del canibalismo de los indígenas, tuvo fuertes efectos en la conciencia y las prácticas de los caucheros blancos y sus subordinados (Taussig 1987:100-126). Las formas cotidianas de resistencia indígena a la explotación pueden haber sido numerosas, pero hasta ahora no han sido documentadas. Porque Tena fue un centro administrativo para toda la provincia de Oriente en ese tiempo, en el archivo de la Gobernación pude encontrar evidencia para casos específicos de esa resistencia en la Amazonía Ecuatoriana. Voy a comenzar analizando la situación para el área de Tena-

Archidona para la cual hasta el momento disponemos de más datos y que, por otra parte, parece tener características propias.

Allí, el hecho de vivir en los alrededores del centro administrativo y de trabajar para él, permitió a los indígenas Tenas, Archidonas, Panos y otros, hacer uso del sistema burocrático para evitar, o por lo menos aminsonar, la super explotación mediante continuas quejas y demandas interpuestas ante las autoridades. Como lo habían hecho anteriormente contra los Jesuitas, durante el período del caucho, estos indígenas continuaron su resistencia, ahora dirigida contra los patrones y aprovechando la “nueva simpatía” del gobierno liberal de Eloy Alfaro hacia la causa indígena. Así, ya en 1897, un Teniente Político de Archidona escribe al Gobernador de Oriente manifestando que: “hay continuas quejas de los indígenas para que les paguen lo que le adeudan los Sres. Santa Cruz, y me presionan de que Ud. **como gobernador liberal** debe proteger a los indígenas (Documento, 1897, AGN, el subrayado es mío). Aunque evidentemente no siempre con éxito, los Napo Runas insistían que se les pague por adelantado y en dinero, lo cual a veces ponía en apuros a las autoridades para ejecutar sus tareas administrativas, como a este gobernador que, desde Tena, manda el siguiente comunicado urgente al Ministro de Oriente: “Si no tiene dinero, mande lienzo para pagar a los indígenas porque éstos no se mueven si no se les paga por adelantado” (Documento, 1913, AGN). Aun bajo patrón, los Panos preferían siempre recolectar caucho en los lugares conocidos por ellos, adonde se trasladaban con sus familias a trabajar, lejos de la vigilancia directa del patrón. Esa independencia de los Panos -que ya anotamos para el siglo anterior- siguió siendo defendida por ellos dentro de las condiciones que imponía el nuevo sistema de dominación. Así, en 1910, el Gobernador le comunica al Jefe Político de Tena que “el Teniente (indígena) del Partido Pano se queja que Carlos Sevilla (un poderoso patrón) les está quitando los árboles de caucho que tiene la gente de ese partido en el Arajuno, y que les ha pegado a los indígenas Flavio Andi (Hua-gracara) y Dionisio Andi porque le dijeron que son de ellos los señalados (árboles). Piden que no se le deje robar lo que tienen en posesión por muchos años siendo los **caru tambos** de ellos en ese lugar” (Documento, Tena, Agosto 3, 1910, AGN). Más tarde en 1921, ese mismo patrón es acusa-

do de llevarse ilegalmente indígenas a Iquitos, pero éstos no son Panos sino del río Curaray y Záparos (Oficio N° 39, 1921, AGN).

En otro caso en que dos menores de edad del Partido Pano son enganchados a la fuerza con mercancía por peones del Sr. Luis Mejía y llevados a La Coca a trabajar caucho, sólo están una semana y se escapan de vuelta a Tena. Por intermedio del Justicia de Pano, protestan ante las autoridades y devuelven las mercaderías que “contra su voluntad y con amenazas les botó el Sr. Mejía” (Documento 7 de octubre 1907, AGN).¹⁹

La vía legal de resistencia es, por supuesto, aquella para la cual se encuentran datos más precisos en los documentos oficiales, que registran directamente las quejas de los indígenas a través de los empleados que oficiaban como sus intérpretes. Sin embargo, esos mismos documentos también revelan otras formas de resistencia que tuvieron lugar durante toda la época del caucho en Tena-Archidona y en otras áreas del Oriente, y que incluyen desde sabotaje hasta asesinato de patrones. Esta evidencia es clara, a pesar de que de la lectura de numerosos testimonios de la época, también podemos inferir que las autoridades, y aun los mismos patrones, trataron frecuentemente de ocultar las instancias de esa resistencia o de disimular su gravedad para evitar que ésta se extendiera, “por contagio”, a otros grupos indígenas. En su informe, el gobernador García menciona ya el miedo de los blancos a un levantamiento indígena general. Varios documentos dan fe de que los indígenas vendían caucho sin autorización de los patrones (hasta 20 quintales en un caso) para cambiar por víveres, o que directamente robaban víveres para no tener que cambiarlos por caucho. En otro caso se denuncia a un peón cauchero que cambió Libras Esterlinas por un valor de 340 Sucres, producto de la “venta del caucho” (Documento 1921, AGN). La forma más común de resistencia consistía en poner palos en los “andullos” (o bolas) de caucho que entregaban al patrón para así aumentar el peso. En 1909, por ejemplo, una mujer indígena intentó venderle a una famosa comerciante de Tena una bola de tierra recubierta de caucho (Documento, queja de Juana Arteaga al jefe Político 1909, AGN). Este sistema parece haberse convertido en una especie de “broma folklórica” en esta región, porque varios informantes indígenas que participaron en el segundo auge del caucho de la década de 1940 me dijeron

que acostumbraban a envolver el caucho en una piedra redonda para que pesara más, lo cual obligó a los patrones a tomarse el trabajo adicional de cortar cada bola por la mitad para evitar el engaño en el peso. Todos sabían que tarde o temprano iban a ser descubiertos, pero lo mismo lo hacían “para molestar a los hijos de puta”.

En el Bajo Napo, y en las zonas de otros ríos como el Conambó, Curaray y Cononaco, donde la explotación al indígena fue mayor, y la vigilancia de las autoridades casi inexistente, la resistencia fue más violenta y dirigida directamente contra la persona de los patrones. En el río Palanda-Yacu, afluente del Corrientes en el Cantón Pastaza, por ejemplo, dos indígenas (de Loreto a Juzgar por sus apellidos) convencen a otros peones, “dándoles a tragar pólvora para que tuvieran valor”,²⁰ de asesinar a su patrón Agustín Guerrero, lo cual proceden a hacer victimándolo a tiros, atándole al cadáver un cajón de municiones y arrojándolo al agua mientras le dirigían injurias. En su declaración, los peones dicen que cometieron el hecho “creyendo que no les iba a pasar nada”. Efectivamente, son sobreseídos “por falta de pruebas”, a pesar de haber confesado (Documentos al Jefe Político del Cantón Pastaza 1909, AGN).

En ese mismo año de 1909 se dio una sublevación más seria en el Cantón Curaray donde estuvieron implicados peones de casi todos los grandes patrones caucheros del Medio y Bajo Napo -y aun algunos del Alto Napo- los cuales se habían puesto de acuerdo para un levantamiento general por medio de recados dejados en sus continuos viajes. Según la confesión de Silverio Andi del Anuano, uno de sus líderes, la intención era matar a a toda la familia del patrón Armando Llori y a otros blancos y llevarse la gente al Perú, porque de acuerdo a sus palabras “era mejor matar a todos los blancos para no pagar las onerosas deudas”. Otras interrogaciones a los sospechosos descubrieron otras serias causas para el levantamiento: muerte por hambre de varios familiares, violaciones de sus hijas y esposas por los capataces, y repetidos latigazos administrados por los mismos patrones. Los indígenas habían planesado los asesinatos con anticipación, llegando a “sacar caucho con el único objeto de comprar rifles, machetes y lanzas” (AGN, carta de M. Rosales a Genaro García, Marzo 9, 1909). Amenazados por indígenas armados con rifles, machetes

y lanzas de chonta, los blancos se atemorizaron ante lo que percibieron como “el salvajismo del mayor número”. Sin embargo, aparte de capturar a sus líderes, las autoridades locales aconsejaron “tapar el crimen para que no se sepa”. El mismo Sr. Llori, con la connivencia de la autoridad, tergiversó las declaraciones de los indígenas y los hizo poner en libertad, en parte para impedir que se conocieran sus propios crímenes contra los hijos e hijas de esos peones y en parte para “no soliviantar a los peones” que debían irse con él a Iquitos. (Documentos de Agosto, Septiembre y Diciembre 1909, AGN).

Es evidente que las dificultades de comunicación existentes en esa época, sumadas a la violenta dislocación sufrida por la gran mayoría de indígenas del Bajo Napo y sus afluentes que causó la despoblación e incluso el abandono definitivo de algunos de los asentamientos indígenas tradicionales, contribuyeron al éxito de los blancos en ocultar estas formas de resistencia, ya que tampoco aparecen en la tradición oral de los Quichuas de esas regiones, aunque ésta sí documenta los abusos y vejámenes sufridos a manos de los caucheros (Véase Foletti Castegnaro 1985; Mercier 1979; Reeve 1985, 1988).

Notas

- 1 “Dios y Libertad” es la fórmula que se empleó en las comunicaciones oficiales durante la administración liberal desde el 18 de Agosto de 1897.
- 2 Esta posición del Liberalismo, a diferencia de la tendencia más académica y moderada, se convirtió en la vanguardia de las clases populares y medias, y optó por la lucha armada para llegar al poder (Ayala 1982: 235; Reyes 1966: 193).
- 3 La primera Constitución del Gobierno Liberal en 1897 no estableció la separación de la iglesia del Estado, ni expresó los principios más importantes de la transformación liberal (Reyes 1966: 212-215; Pareja 1979: 231).
4. Esta Ley ratifica un previo decreto ejecutivo de 1885 delimitando los poderes del Gobernador de Oriente para prevenir y castigar todos estos abusos (Véase ABFL, “Ley de la provincia Oriental, en Leyes y Decretos de los Congresos 1885-1886 y Decretos Ejecutivos, pp. 11-15).

5. Las atrocidades cometidas sobre todo contra los indígenas Huitoto en el área del Putumayo en la alta Amazonia, fueron las más conocidas debido a las denuncias de Walter Hardenburg (1912) y de Roger Casement (1912). Recientemente, el trabajo de Michael Taussig (1984, 1987) trata con la misma situación del Putumayo, que él caracteriza como “la cultura del terror”. No está dentro del alcance de este libro hacer una comparación exhaustiva entre esta área y el Oriente Ecuatoriano durante el período del auge del caucho. Para poner a esta última en un contexto más amplio, sin embargo, es necesario señalar ciertas diferencias significativas entre las dos áreas. Primero, a diferencia del Putumayo, que se caracterizaba por “la ausencia del Estado” y estaba bajo “el total control” de Julio César Arana durante este período (Taussig 1987:22-23), la administración Liberal en el Ecuador estaba tratando de expandir y consolidar la dominación del Estado en el Oriente creando nuevas unidades administrativas- cantones y parroquias- y nombrando las autoridades correspondientes, todas las cuales escribieron informes regularmente. De este modo, existe significativa evidencia de contratos de trabajo, libros de deudas, juicios sobre casos de abusos, y otra documentación similar en el Archivo de la Gobernación de Napo, mientras que Taussig informa que ninguna evidencia comparable fue encontrada por Casement o por otros Europeos para el caso del Putumayo (Taussig 1987:22-23). Segundo, el desarrollo cultural y la historia de contacto de los indígenas Huitoto parece haber sido bastante diferente de la de los Quichua del Oriente durante este mismo período. A diferencia de los primeros (véase Taussig 1987:72), los segundos estaban acostumbrados a una economía de dinero y al sistema de peonaje por deudas, y algunos de ellos, aunque precariamente, tuvieron la posibilidad de ejercer sus derechos legales como ciudadanos Ecuatorianos. Tercero, la diferente escala de la explotación de caucho en ambas áreas, debido a la calidad diferencial del caucho encontrado, y la distinta cantidad de recursos financieros de que disponían los caucheros. Ninguna de las operaciones en Ecuador se puede comparar con el poder y el monopolio que tenían los hermanos Arana. Para mayor información sobre el impacto diferencial del auge del caucho en otros indígenas Amazónicos, véase Murphy (1960) para los Mundurucú en Brasil, y Varese (1973) para los Campa en Perú.
6. La explotación cauchera no afectó a todo el Oriente Ecuatoriano por igual. Varios factores influyeron en ese impacto diferencial, tales como la calidad del caucho existente, la cercanía al puerto de Iquitos y el acceso a mano de obra indígena, entre otros. De la misma manera, los distintos grupos indígenas se vieron afectados con mayor o menor intensidad; pero hasta el momento existen más datos sobre aquellos grupos en esa época considerados “más civilizados” como en el caso de los Quichuas. Otros grupos considerados “infeles”, como Záparos y Huaoranis, también sufrieron sus consecuencias aunque todavía no existe una investigación específica sobre estos hechos.
7. Bajo el nombre genérico de “caucho” en el Ecuador se explotaron varias especies de látex que describiremos brevemente a continuación.

Caucho (*Castilloa elástica*) conocido como “caucho negro” y usado a veces para aumentar la cantidad de goma del caucho de mejor calidad.

Shiringa (*Hevea brasiliensis*) también conocido como “jebe”. En calidad, se distinguía el “jebe fino” del “jebe débil”.

Balata, látex de las quinillas o “gutapercha”. La de mejor calidad es la roja o rosada (Manilkara bidentada).

Chicle (*Macoubea panicfolia*) usada en la fabricación de goma de mascar. Explotada en Ecuador en la década de 1940 y después.

- Leche caspi (Couma macrocarpa) parecida a la balada pero de mejor calidad. (Véase Villarejo 1979).
8. En 1894, El Comité Financiero del Congreso recomendó el rechazo de un proyecto para regular la explotación de caucho sobre la base de que hubiera requerido “poblar los inmensos bosques con policías” (ABFL, Comisión del Congreso, Leg.8, doc.3, 1894).
 9. En el período entre 1907 y 1909, desde Archidona a Napo, 10 familias blancas cultivaban caña de azúcar y tenían 7 destilerías para la producción de aguardiente. Los comerciantes de esta área cambiaban toda clase de textiles por oro lavado por los indígenas. Desde el Napo al Aguarico, los habitantes estaban involucrados en el comercio del caucho (ABFL, informe del Jefe Político del Cantón Napo al Ministro, Junio 30, 1907). En el Cantón Pastaza había 27 caucheros que explotaban de 20 a 30 mil kilogramos de caucho por año, y 10.000 kilogramos de *ishpingo* (fam. Lauraceae, un tipo de canela) (ABFL, informe del Jefe Político del Cantón Pastaza, Sarayacu, Abril 19, 1909).
 10. En su intento de convertir a los muchos indígenas “infieles” que todavía permanecían en su Vicariato, el padre Jesuita R. P. Tovia se embarcó en una expedición evangélica por el río Curaray en Octubre de 1890. Se convirtió así en uno de los primeros testigos en denunciar los abusos que estaban siendo cometidos ya en ese tiempo por los caucheros Peruanos de Iquitos contra numerosos grupos de indígenas Ecuatorianos. En un informe al Congreso de 1892, detalla varias correrías para esclavizar y vender a los indios “pacíficos”, mientras que los “feroces” eran directamente asesinados. Su evaluación de la situación es la siguiente: “Es evidente que dados estos bárbaros procedimientos, las razas indígenas de la región Oriental van a desaparecer en muy corto tiempo, como ya ha pasado con las tribus Cotos y Tamboriyacus, dejando a esas regiones totalmente desiertas” (ABFL, R. P. Tovia al presidente del Senado, Julio 1o, 1892). En un informe más detallado de sus hallazgos publicado por Jouanen (1977:168), el padre Tovia también menciona una correría devastadora por los Peruanos a los indígenas “Avishiri” o Avijira” del Curaray. Varios otros grupos como los Gayes, Semigayes, Muratos, Payaguas, y Angoterres son mencionados en los documentos del siglo XIX y de principios del siglo XX, pero no son ya mencionados por sus nombres específicos después de la década de 1920, al final de la época del caucho (Para los Záparo véase la nota 12 y Reeve 1985). En 1905, Vicente Bravo dice en su informe: “De las numerosas tribus que existieron en los bosques Orientales, algunas han desaparecido totalmente, y otras tienden a desaparecer debido a las guerras mortales entre ellos, las enfermedades y las epidemias, y a las crueles e inhumanas cacerías perpetradas por los blancos para adquirir conciertos, o para eliminar a los enemigos más peligrosos que confrontan en sus incursiones y trabajos, durante las cuales preparan verdaderas invasiones en las huasis de los auca donde viven treinta o cuarenta individuos” (Bravo 1920:124). Bravo (1920:125) menciona que en esas invasiones los hombres adultos eran asesinados, y que las mujeres y los niños eran raptados, pero que esos mismos indígenas hacían correrías de venganza contra los patrones blancos y contra otros indígenas. Su evaluación final es que la despoblación en el Oriente en 1905 fue causada principalmente por la venta y emigración forzada de indígenas (Bravo 1920:129-130). Evidencia del diezmo de la población indígena Ecuatoriana del Oriente debido a epidemias durante el período del auge del caucho se encuentra en Jouanen (1977). El menciona epidemias de viruelas, sarampión, y disentería para 1869, 1870, 1874, 1875, 1880, 1890, 1894, y 1895, el último año de la presencia de los Jesuitas en la misión de Napo. Yo encontré documentos en el Archivo de la Gobernación de Napo informando de epidemias de sarampión, viruelas, dengue, gripe,

fiebres tercianas, y malaria para 1904, 1906, 1908, 1909, 1915, 1918, 1919, 1920, 1923, y 1924. Estos datos no son el resultado de estadísticas anuales y sistemáticas de salud. Más bien cada documento es un súplica desesperada por medicinas por una u otra autoridad confrontada con indígenas moribundos y con blancos enfermos, y que se han quedado de repente sin la adecuada protección policial, sin quién lleve el correo, y sin ningún indígena para prestar cualquier servicio. Ninguno de estos documentos, por supuesto, da informes de las muertes causadas por epidemias entre los indígenas no aculturados.

11. A comienzos del siglo XX, esta clasificación de los Canelos Quichua como “Indios” estaba clara en la retórica burocrática. En 1906, un informe de Enrique T. Hurtado, Jefe Político del Cantón Pastaza, describe el pueblo de San José de Canelos con una población de 600 indígenas y dos sacerdotes Dominicanos: Reinaldo Van-Schoote y Agustín León. Los “Indios” eran caracterizados como “inteligentes, activos, robustos, y honestos” viviendo en asentamientos cerca de la plaza principal, pero ausentes la mayor parte del año extrayendo caucho para patrones blancos. El pueblo de Sarayacu tenía “más Indios que [el pueblo de] Canelos” organizados bajo autoridades indígenas (curaca y alcalde), trabajando para patrones (dos familias de Pelileo de nombre Cisneros), y proveyendo de servicios a las autoridades blancas, ya que el Jefe Político solicita al gobierno tela de algodón para pagarles. En contraste, Andoas cuenta con sólo unos pocos blancos y los “salvajes” (Jívaro) viven muy lejos y sólo ocasionalmente aparecen en el pueblo para cambiar caucho por productos manufacturados (ABFL, informe del Jefe Político del Cantón Pastaza, Julio 5, 1906). En su informe de 1909, el mismo Jefe Político se refiere a los indígenas de su jurisdicción (Canelos y Sarayacus) como “mostrando buena voluntad hacia las autoridades” y como “cambiando lentamente su previo odio en confianza”. Los otros indígenas, bastante numerosos, son clasificados como “tribus salvajes independientes”. Estos son primariamente los grupos Jívaro (entre los ríos Bobonaza y Curaray, en las cabeceras del río Conambó, y en el río Pastaza hacia el Marañón) y 300 ó 400 indígenas Záparo en los ríos Conambó, Corrientes y Ullaguanga (o Hulla huanga) (ABFL, Sarayacu, Abril 19, 1909). Otro informe del Teniente Político de la parroquia de “Río Tigre” informa que nueve familias del río Ullaguanga son peones del cauchero Alejandro Torres (AGN, Dic. 10, 1914).
12. Los Jesuitas clasificaron a las tribus que estaban viviendo a lo largo del río Napo como “infieles” y las dividieron en “mansas”, para designar a aquellas que tenían algún comercio con los blancos, y a todas las demás como “bravas”. Para abajo del pueblo de Coca, en el Napo Medio había muchas familias Záparas, la mayoría de las cuales eran caracterizadas como “infieles” y sólo unas pocas como “Cristianizadas”, pero todas ellas “mansas”, porque de acuerdo a Jouanen (1977:39), “eran una gran ayuda para los viajeros porque los proveían de comida, peones y canoas”. Veinte años más tarde en su viaje por el bajo Curaray, el padre Tovia menciona a un cauchero blanco de nombre Luis Romagnoli que con sus peones había quemado las casas de 11 familias Záparas matando a varios de estos indígenas, y que los peones de Romagnoli “cometían horrores” en contra de los Záparas y sus mujeres (Jouanen 1977:167-168). Varios documentos en la Gobernación de Napo mencionan correrías contra los asentamientos Záparo, tal como el de un tal Sr. Morán contra un grupo Záparo que vivía en el río Nushino en 1883, y un segundo perpetrado por los habitantes de San Antonio de Curaray contra familias Zápara que vivían en el río Sapino (todos estos peones de la Sra. Josefina Cevallos). Peones Záparos también fueron robados de otros patrones. En 1925, por ejemplo, el Sr. San Miguel robó tres peones Záparo - Ambrosio, Andrés y Bartolo Záparo- de

la Sra. Zoila Garcés. Es evidente que en 1904, varios indígenas Záparo estaban trabajando como peones caucheros bajo distintos patrones (AGN, liquidación de cuentas de peones caucheros de Carlos A. Rivadeneira, Rocafuerte, 1904). Comenzando en Octubre de 1905, Vicente Bravo viajó a lo largo de los ríos Curaray y Cononaco. En su capacidad de Jefe Político del Cantón Curaray liquidaba cuentas de peones caucheros, oficiaba matrimonios, y legalizaba nacimientos y muertes. En su informe de uno de esos viajes menciona varios conocidos caucheros blancos (José A. Garcés, Samuel Roggeroni, Armando Llori, Gabriel Izurieta, Abel Vaca, Urbina, Bohorquez, y Daniel Peñafiel), todos los cuales tenían un número considerable de peones Záparos viviendo en sus haciendas como sirvientes, guías y canoeros, y como peones para extraer caucho. De acuerdo a Bravo, la tribu Zápara era la más numerosa que se distribuía entre los ríos Curaray, Napo, Pastaza, y Tigre. Aunque reconoce que su conocimiento de primera mano se limita a los grupos Záparos que vivían a lo largo del Napo y del Curaray, que él describe como Cristianizados y usando ropa Occidental. Varias mujeres Zaparas vivían como concubinas de los blancos, y otras estaban casadas con indígenas Quichua-hablantes del Curaray. En esta área, algunas familias Záparas también tenían relaciones de compadrazgo con los blancos. Bravo diferencia claramente estos Záparos de las tribus adyacentes de isalvajes-no-bautizados” como los “Orejones”, “Piojeces”(vestidos con corteza de árbol), y “Huamboyas” (conocidos enemigos de los Záparos) (Bravo 1920).

13. En una carta de 1908 al Gobernador de Oriente, el Jefe Político del Cantón Pastaza le informa que las familias Jívaro que viven a lo largo del río Pastaza extraen caucho para cambiar por productos manufacturados, pero que “no reconocen a las autoridades ni ninguna dominación que los comerciantes blancos piensan que tienen sobre ellos”. Los describe como “en continua” guerra entre ellos, y en fácil comunicación por tierra con todas las poblaciones que vivían en la ribera del río Bobonaza. Los “Chirapas” que vivían en el Tayo eran caracterizados como el grupo más “feroz” de guerreros liderados por dos “jefes” llamados Yashchilman y Anguashca (AGN, Andoas, Sep. 4, 1908).
14. Como se explica en el Capítulo 2, y por Rucuyaya Alonso, el término “auca” fue usado por los indígenas Quichua-hablantes para referirse a todos los indígenas no-cristianizados . La población blanca del Oriente Ecuatoriano raramente usó este término para referirse en general a esta segunda categoría de indígenas, prefiriendo los términos “infieles”, “bárbaros”, o simplemente “salvajes”. Un punto interesante en el caso Ecuatoriano es determinar cuándo el término “Auca” vino a ser usado tanto por blancos como por indígenas para referirse al grupo específico de indígenas Huaorani como un término derogatorio, todavía en uso localmente, a pesar de los esfuerzos de las organizaciones indígenas, de académicos, y de los Huaorani mismos para corregir este problema. Después que se terminó el auge del caucho, cuando otros grupos no-aculturados desaparecieron o, como los Záparos, buscaron refugio entre los grupos Quichua, los Huaorani continuaron evadiendo el contacto con los blancos y conduciendo periódicos ataques, principalmente contra asentamientos Quichuas a lo largo del Napo. Al menos diez de estos ataques pueden ser documentados en el Archivo de la Gobernación de Napo desde 1907 hasta 1924 como habiendo sido perpetrados por distintos grupos Huaorani en las áreas del río Nushino, y en los asentamientos de cerca de Coca y San José en el Napo Medio. Hasta entonces, los documentos se refieren a los Huaorani como “tribu infiel de Aushiris”. Después de 1924, los ataques devienen más frecuentes, probablemente exacerbados por las expediciones de exploración de petróleo en sus territorios, que

comenzaron en la década de 1920 (Véase Capítulo 10), y en esos documentos los diferentes grupos de Huaorani son llamados “Aucas”, como los últimos “salvajes” que quedaban.

15. Para dar una idea de la cantidad y tipo de mercaderías que un patrón entregaba “a la fuerza” a un peón con el objeto de conseguir su trabajo como cauchero, listamos a continuación los objetos que devolvió uno de estos indígenas en Tena: “Lo que han botado por la fuerza a Nicolás Andi es: 1 escopeta usada, 1 olla de hierro enlozada # 5, 1 plato de hierro enlozado, 16 varas de Chamelote azul, 6 1/2 varas lienzo, 1 gorra, 1 toldo, 1 cinturón, 1 millar fulminante, 2 libras de pólvora, 1 cuchara, 1 frasco alcalí 30 gramos, 1 1/4 kananga, 4 carteras, papel de fumar, 7 libras munición, 1 navaja ordinaria, 3 calzones, 6 camisas, 1 sable # 222, 1 agujero, 1 hacha pequeña, 1 paquete de fósforos, 12 carretes de hilo, 1 caja de botones, 5 mechas de lámpara”. (Documento 7 de Octubre 1908, AGN).
16. En un intento de aclarar el registro académico sobre la infame familia Llori (Véase Porras Garcés 1979; Reeve 1988:30 y nota 5), conduje un pequeño trabajo de detective en el archivo de la Gobernación de Napo que resultó en el descubrimiento de al menos parte de su historia, principalmente a través de los juicios en que esta familia es acusada de uno u otro crimen. El Armando Llori mencionado aquí en relación al incidente de flagelación era uno de los hijos de la familia del cauchero Antonio Llori. Manuel Alomía Llori, la persona a quien Porras Garcés atribuye el manuscrito que publicó en 1979, era un sobrino de Antonio Llori. Es muy probable que él escribiera este documento, porque encontré otro documento firmado por él y dirigido al Presidente de la República del Ecuador de fecha Octubre 28, 1914 en su capacidad como primer Teniente Político de la recientemente creada parroquia de “Río Tigre” (AGN, Oct. 28, Jan, 17, 1914). Este documento es mucho menos retórico que el encontrado por Porras Garcés y consiste principalmente en un pedido al presidente para la colonización del Oriente después del auge del caucho. En este documento él menciona que está escribiendo un libro titulado “Oriente”. Además, en el documento publicado por Porras Garcés, Manuel Alomía Llori menciona dos atentados contra su vida organizados por los indígenas, uno en 1909, y el segundo por una mujer indígena en 1915 (1979:33). El primer atentado es confirmado en otro documento (véase Capítulo 7). Manuel Alomía Llori era blanco, de origen Colombiano; vivió en el Ecuador desde su adolescencia y se casó con una mujer blanca, como se afirma en un documento de un juicio en que es acusado, junto con Antonio Llori, de la arbitraria detención de una mujer indígena (AGN, Tena, Nov. 7, 1907). Cuando Reeve (1988) hace uso del documento de Porras Garcés como un ejemplo de conciencia de los blancos acerca del auge del caucho, basada en un relato de viajero de Simson (1886:128, 140, 165, 180), especula que la persona que escribió ese documento puede haber sido el mismo Llore (sic) mencionado por Simson, un hombre moreno de Nueva Granada que se había casado con una mujer de descendencia Zápara y tenía una abuela Zápara. Pero éste no es el caso. En este aspecto la única otra evidencia que se encuentra es que el tío de Manuel Alomía Llori, Antonio Llori, un Colombiano declarado (amenaza llamar al Cónsul de Colombia cuando es acusado de crímenes en el Ecuador), es mencionado en un documento como teniendo como concubina “a una mujer de pura sangre Jívara” (AGN, documento de un artículo copiado de “El Tiempo” No. 1888, Marzo 18, 1900), una relación bastante común en el Curaray en esa época, de acuerdo a Bravo (1920).
17. Véase apéndice II: Hoja N° 24 de matrícula de peones, 1916 (ANG). Tomado de un libro de matrículas que cubre 67 peones deudores de 12 patronos. La edad promedio de los peones es

- 36 años y la deuda más grande es de 1705 Sucres. Nótese que entre las señas particulares, varios de estos peones tienen la cara o los brazos marcados con tinta de caucho.
18. El auge económico del caucho no sólo produjo prosperidad y derroche entre los grandes empresarios de Iquitos, sino también aparentemente en la burocracia estatal, ya que el Teniente Político del río Tigre dice que los peruanos tenían varios empleados subalternos en los ríos Conambu y Pinduc-Yacu con los cargos de “Inspectores de huevos de charapa (tor-tuga)”. (Documento, Informe del Teniente Político Río Tigre, Octubre 28, 1914, AGN).
 19. Para dar una idea de la cantidad y tipo de mercancías que un patrón entregaba “a la fuerza” a un peón con el objeto de conseguir su trabajo como cauchero, listamos a continuación los objetos que devolvió uno de esos indígenas en Tena: “Lo que han botado por la fuerza a Nicolás Andi es: 1 escopeta usada, 1 olla de fierro enlozada #5, 1 plato de fierro enlozado, 16 varas de Chamelote azul, 6^{1/2} varas de lienzo, 1 gorra, 1 toldo, 1 cinturón, 1 millar fulminantes, 2 libras de pólvora, 1 cuchara, 1 frasco alcalí 30 gramos, 1^{1/4} kananga, 4 carteras, papel de fumar, 7 libras de munición, 1 navaja ordinaria, 3 calzones, 6 camisas, 1 sable# 222, 1 agujero, 1 hacha pequeña, 1 paquete de fósforos, 12 carretes de hilo, 1 caja de botones, 5 mechas de lámpara”. (Documento 7 de Octubre 1908, AGN).
 20. La práctica de tragar pólvora para darse valor antes de emprender una tarea peligrosa fue bastante común entre los Napo Runas hasta no hace mucho tiempo, según me aseguraron varios informantes.

Capítulo 8

EL TIEMPO DE LAS VARAS, LOS APUS Y LOS PATRONES

Antes éramos libres. Cuando los blancos entran aquí teníamos que vivir sometidos a la voluntad de ellos a través de responsabilidades como tener vara, ser alcaldes tenientes y otras más, y teníamos que trabajar para ellos lavando oro. Después de terminar las varas, el hombre blanco da fiadas las cosas y nos convertimos en siervos. Teníamos que pagar las deudas con oro. Para dirigir los trabajos de lavar oro, me nombraron a mí de capitán de la hacienda. El papá se hace viejo y nombra al hijo. En la época de la compañía Shell también él se fue llevando a un grupo a trabajar allá, con machete, hacha y en transporte de maquinaria.

Las varas se inician desde el tiempo de los Jesuitas y esta responsabilidad cambiaba todos los años. Las dignidades eran gobernador, huinero, capitán, teniente, alguacil, alcalde. Por el Pano había un alcalde, un huinero, un capitán y un teniente. Cada año tenían que ser elegidas personas que tuvieran la capacidad de palabra (verbo). La que siempre se metía a escoger las varas era una patrona de Tena, una mujer muy gorda que se llamaba Mariana Montesdeoca. Ella veía quién era que podía tener vara. Tenía que ser un hombre cumplidor de su deber, buen trabajador y buen cargador. A él escogía aunque fuese recién casado. En algunos casos podía perderse la vara antes de que la persona se muriese. En mi caso, yo llegué hasta capitán porque las varas desaparecieron cuando llegó el patrón Ruiz. De ahí ya dejamos de ir al pueblo bajo el mandato de estas autoridades.

La elección de las varas era aprobada por los blancos. El día del cambio se reunía mucha gente y había una fiesta grande con mucha borrachera. Se oía tremendo el sonido de los tambores y también había baile. Tenían que estar presentes el alcalde, el gobernador, el teniente y el capitán con sus gru-

pos y alrededor del pueblo tenían que ir tocando el tambor y el pingullo. Eso se hacía ahí, donde ahora es la gobernación. Entonces escogían uno de todos ellos, al más desenvuelto, al más hablador que ya había tenido la vara por lo menos por un año, y teniendo la vara en la mano, hablaba ante todo el pueblo. Era tanta la gente que asistía, que todita la plaza se llenaba. Bajaba la gente de Archidona, de Dos Ríos, de Tena, de Pano, y el que iba a coger la vara, el nuevo, también tenía que estar ahí. El viejo, mostrándole al nuevo decía: “Esta es la nueva autoridad, y tienen que obedecer”. Luego de esto el nuevo tenía que hablar. Más o menos decía estas palabras: “así como ustedes han obedecido a este señor antiguo, tienen que obedecerme a mí. Ahora yo cojo la vara de él; y a ustedes les toca oír y cumplir. Cuando necesite hacerles trabajar cogerán huevos, gallinas, yuca y plátano y vendrán al trabajo” Todos traían chicha. Después pedían trago a las autoridades y les decían: “si quieren comer gallina, plátano y yuca tienen que darnos trago y nos daban dos o tres veces, con botella. Cada *huahuallacta* (serrano) tenía que dar una botella. Si no les daban, no bajaban de la casa. En esa época no valía mucho el trago. Valía de 2 a 4 reales. Así es como se hacía la ceremonia del cambio de vara. La vara era un pedazo de palo, un bastón llamado *puca caspi*. Antiguamente, Domingo Cerda que era *yachaj*, tenía una vara y lo enterraron con ese palo. Ahora ese lugar es playa y se debe de haber ido por el río. La vara se va a la sepultura con el que la tiene, no la puede perder. A mi me hicieron alguacil cuando recién me casé. Con esta jerarquía se comienza hasta llegar a lo último. De ahí me hicieron capitán. Si uno es influyente lo reelegirán una y otra vez. Es como un intercesor entre la autoridad del blanco y el pueblo. El capitán dice: “tienen que escuchar lo que les digo y cumplir lo que les mando”. La gente contesta oh..., oh..., en señal de aceptación.

Antiguamente, mientras nosotros íbamos de cacería o trabajábamos en otra cosa, las mujeres criaban gallinas. En ese tiempo, los huevos valían poco, nos daban real por 10 huevos. Las mujeres hacían chacras y sembraban plátano y yuca. Después de eso, sembrábamos fréjol y maní. Sacábamos a veces 5 ó 6 quintales. Cinco reales costaba la libra, después un Sucre. Estuvimos viviendo en esa forma largo tiempo hasta que entramos a trabajar en el pueblo bajo la autoridad de un *apu* (autoridad blanca). El trabajo que teníamos que hacer era para el gobierno, limpiando la plaza, por ejemplo. De cada

*mun*tun venía gente con su propio *huin*aro, de Misahualli, de Pano, cada uno tenía su autoridad. Ese era trabajo gratuito. Trabajábamos domingos y jueves, todas las semanas. Los que no llegaban eran tomados en cuenta en el padrón y los guardias iban a buscarlos para que vengan a trabajar. Todo el mundo tenía que trabajar. Si no íbamos por algunos días, el *apu* ponía puntos. Cuando una persona tenía puntos, los policías lo iban a traer de la casa, y como castigo le hacían trabajar cinco días, pero aun así, no hacían caso.

Los colonos solicitaban al Jefe Político para que les den trabajo indígena para que les construyan sus casas o cualquier otro trabajo. El Jefe Político pedía al teniente que haga trabajar a sus hombres en la propiedad del colono y el teniente los llevaba. Nos hacían limpiar la plaza, y hacer las casas del gobierno. Trabajábamos en los caminos, cavando la tierra y botando piedras. Nos pagaban dos Suces y recién estábamos libres cuando la tarea estaba terminada. A veces eso eran dos o tres kilómetros.

Cuando los blancos querían ir a Quito también pedían trabajo indígena para llevar la carga. El pago eran 4 reales hasta Quito (en la época de mi papá, en la época de Alfaro) y 4 reales desde Quito hasta aquí. Cuando niños nosotros acompañábamos a los viejos, nos llamaban “alquilón” y ganábamos 4 reales en total. Las cosas entonces eran baratas. Con 2 reales comprábamos una cobija bien grande o también una camisa de lienzo tieso. Para las mujeres comprábamos un lienzo azul, una *pacha* y una faja. Ibamos cargados de aquí, y veníamos cargados de allá. El alcalde tenía que obligar a ir a Quito, si no lo castigaban a él. El escogía a los hombres más fuertes y, aún dos o tres días no más después de regresar tenían que volver a irse, si no los castigaban. La patrona Mariana sabía hablar a los hombres flojos diciendo: “De gana viven, de gana tienen mujeres, den mujeres a los hombres fuertes”. Ella no mandaba a los que no sabían cargar bien. Mi papá traía a las colonas viejas, a las señoras, al hombro, y yo en cambio, venía con la carga. A mí me daban un *zaparo*. Tremendamente pesado me hacían cargar. Traíamos todo, incluyendo la comida, pesadísimo era. En tres días, en Baeza (desde Quito) se acababa la comida y veníamos sólo con el *zaparo*. El *zaparo* que yo traía se llamaba “*cocinazaparo*”. Esos tres primeros días eran tremendos porque estaba lleno. Otros cargaban otro *zaparo* que se llamaba “*puñunazaparo*” (con ropa de dormir). Ellos tenían que llegar a Tena con eso pesado has-

ta el final. Debe de haber pesado como un quintal. Algunas veces yo quería coger los más livianos pero no me dejaban. De aquí (Tena) nos íbamos a Archidona. Ahí los viajeros tomaban todita la noche. De allí se pasaba a Cotundo hasta Ñachiyacu y Jondachi, de allí hasta Urcusiqui. hasta subir el cerro ya se hacían las 12 y había que pasar un puente que siempre estaba llenito de lodo. A las cinco se llegaba a Cosanga. Al día siguiente tomábamos café o huayusa. Con eso no más nos llevaban. Se levantaban a las 4 de la mañana, hacían arroz y huayusa y salíamos. Ibamos con carga de café, maní y algo-dón. Decían que era un quintal, pero era muy pesado. Toda la ruta era Archidona, Ñachiyacu, Jondachi, Urcusiqui, Cosanga, Cuyuja y Papallacta. A veces se dormía en una estancia. De ahí ya llegábamos a Quito. Allí dormíamos en donde Navarrete. A veces estábamos tres días en Quito, pasábamos en la plaza Simón Bolívar y después donde unas señoritas que les llamaban Rodríguez. Ahí toda la vida hemos dormido.

He andado por todo Quito. Los blancos que llevábamos andaban de casa en casa. También conozco la plaza Santo Domingo y la plaza de la Casa de Gobierno. Atrás había también un lugar donde podíamos dormir. En la casa de unos gringos Larson y Johnson, en la plaza que tiene el reloj, y en cualquier lugar donde había amigos podíamos dormir. Además teníamos que prepararnos para volver trayendo la carga hasta Papallacta y de allí a Baeza y a Urcusiqui. De allí ya veníamos con harta hambre, sólo remojando pan en agua veníamos aguantando. En ese tiempo nos daban cinco panes por un Sucre. Traíamos bastantes en bolsas, y eso sabíamos venir comiendo. En las casas no nos daban de comer. Comíamos con nuestro dinero y, si no íbamos al cuartel donde había hartísima comida: arroz, sopa y colada. A veces había tanta que los que tenían sombrero lo traían llenito. En esa época la comida no valía mucho. Valía tres o cuatro reales un plato. Así se ha vivido en esos tiempos.

He andado hartísimo a Quito, a veces cargando maletas. Era duro, por ejemplo en el páramo de Huamaní cualquier persona no podía pasar porque era tan alto que se le paralizaba el corazón. De repente caían heladas tremendas y en la época de lluvia teníamos que caminar descalzos. El hermano del papá de Huagrana también andaba así. No sé por qué andaba con nosotros porque él no sabía hablar ni caminar bien, pero siempre quería ir con mi pa-

pá. Sólo como mujer andaba, masticando la chonta para ayudar a hacer la chicha. Ese se murió ahí, en el Huamaní y ahí no más lo fueron botando. En el Huamaní han muerto bastantes personas, de Archidona, de Cotundo y de Tena.

Desde pequeñito yo iba a Quito cargando una canasta de chicha. Primero me hacían ir así, después me pagaban 2 Sucres. Ya grande, en Quito hablábamos con el gobierno. Estaba encargado del gobierno el señor Bejarano. Una vez llegamos a conversar con Borrero. Como yo conocía, íbamos no más. Nos íbamos a denunciar a las autoridades de aquí (Tena), cuando cometían injusticias y nos hacían trabajar demasiado. Íbamos a preguntar si ellos han mandado que trabajemos con machete. Cuando era el propio gobierno el que mandaba, nos daban machetes para trabajar. Cuando eran sólo encargados nos daban diez Sucres. A veces estos encargados nos mandaban de un lugar a otro, de un abogado a otro, así hasta que se nos acababa el dinero y entonces dejábamos no más. Teníamos que ir con la denuncia al gobierno y traer la contestación del gobierno. Por eso dejábamos no más, porque éramos jóvenes y nadie nos había mandado. Íbamos no más, porque había injusticias. Los viejos iban con órdenes expresas y el gobierno les decía: “Si toman represalias (en Tena) vuelvan otra vez, porque no hemos mandado (a las autoridades) para que les hagan mal a ustedes. Hemos mandado para que los traten con cariño”. Nunca hablábamos en Castellano, siempre en Quichua. De aquí sabían irse de delegados Basilio y Roberto, ellos sabían arreglar los problemas.

Mi papá contaba que en su época las autoridades eran comerciantes y algunos medios criminales. Había un grupo de autoridades a las que decían “Ishca”, esos eran *apus* que sabían rapar la cabeza a los que no hacían lo que les mandaban hacer. Había uno de esos *Ishcas* tan infeliz que se bajaba el pantalón y, de puro malo, les decía a los runas que le hicieran *huahua* y como no podían, les castigaba; tenían que hacerlo para no recibir el castigo. Eso me conversaba mi papá.

Las autoridades sabían hablar tremendamente. A otros también pegaban, pero a mi papá no. Había uno que le decían Coronel y que era un *apu* bien bravo. El mandaba a la gente con tres meses de licencia para que trabajara. Cuando la gente regresaba porque no tenía para comer, él los cogía y los castigaba por no haber terminado la tarea. Los hacía poner en cuclillas y les

amarraba dos fusiles, uno en la cintura y otro en las piernas y así, el Capitán les daba una patada y les hacía rodar como pelota. Después la gente iba tomando conciencia y se iban a quejar al gobierno. En cambio, el gobierno mandaba oficios acá, y el que había ido a Quito a quejarse recibía un castigo. El gobierno nos decía que no tengamos miedo y que si nos pegaban, que regresáramos a Quito. Antiguamente eran bravísimos. Entre ellos había uno que se llamaba Pedro Burbano, pero siempre vivían cambiándolos y ni siquiera aprendían a hablar Quichua. Parece que *Ishca* les decían, porque además de ser autoridades, enseñaban en la escuela. Cuando pelaban la cabeza, no había que protestar, sólo bajar bien la cabeza.

En la época que fue alcalde Augusto Rueda nos llevaron para hacer el puente de Tena. Todas las excavaciones fueron hechas por los indígenas y también el muro. Como teníamos que botar la tierra con la pala no rendía el trabajo. El Capataz era el Sr. Landázuri que era muy bravo e insultaba a los trabajadores. Hacía trabajar de 7 a 12 horas de una sola vez, sin que pudiéramos alzar la vista para ningún lado. Todo el tiempo había que trabajar. Si era botando piedras había que botar y botar, sin alzar la cabeza. El me insultaba a mí diciéndome que yo no hacía trabajar bien a los demás, y amenazaba con ir a traer gente de Archidona porque ellos no alzan cabeza hasta las 12. “Uds. los Panos no sirven” nos decían. Entonces yo les contesté: “Ustedes por qué nos tratan así? ¿Qué piensan de nosotros? Yo no soy un animal. Solamente al burro le pasa que le tapan la cara y por más esfuerzo que haga y más cansado esté, no le consideran nada. Si al burro cargan demasiado también se quejará, eh, eh, eh, y comenzará a ventosear. Si lo cargan demasiado, por más que ande en cuatro patas se muere y nosotros no somos burros. Nosotros somos gentes (*runa*) y cristianos (con el sentido de racionales). Si a ti te cogemos y te hacemos trabajar de las 7 a las 12 horas, ¿qué harías? Nosotros tenemos cuerpo, tenemos brazos, rodillas y caderas que nos duelen. Esos órganos son los que se desmayan”. De igual a igual nos hablamos. El me quería vencer con sus argumentos, pero yo le seguía atrás y le seguía diciendo: “Aunque traiga a los Archirunas ¿usted piensa que ellos también son burros? En este momento acabo de conversar con los Archirunas, aquí están conmigo trabajando, ellos están diciendo que van a levantarse, que no quieren trabajar más”. El capataz me dijo: “¿Dónde, dónde están los Archirunas? Yo le mos-

tré: “Aquí, aquí están junto conmigo. Aquí al frente tengo un Archiruna al que no quieren dar lugar ni para orinar”. Además empezaron a mezquinar el puente. Yo les dije que tenía derecho porque estaba trabajando y sudando. Solamente nos pagaban dos Suces y eso después de hablarles mucho. A lo que le dije así, en ese ratito ya se puso asustado. Cuando los trabajadores comenzaban a irse el capataz les dijo: “Entonces no les voy a dejar cruzar el puente”, y yo le contesté: “Ustedes ni nos pagan el trabajo, este puente es hecho con el dinero del gobierno”. Y les dije que no era dinero ganado con el sudor de ellos y sólo si fuese así podían mezquinarlo. Nosotros hemos hecho los caminos, tenemos también derecho al río hecho por Dios. Si creciera, se llevaría todo el pueblo y yo puedo cruzarlo en canoa”. Desde ahí no más volvió a insultar y, por el contrario, vivía rogando para que trabajemos.

En el chimbadero de Archidona sólo había camino de caballos, nosotros hicimos tres kilómetros de camino. Después de eso seguimos haciendo el camino hacia Napo. En esa época yo estaba viviendo en Talag. Un día me fui a lavar oro, entonces de repente vinieron los militares. Vinieron a coger a todos los que estábamos en el pueblo de Uchuculín, mientras cortábamos paja toquilla. A todos los que estábamos trabajando allí y en el pueblo los fueron llevando. La casa en que estábamos tejiendo el techo, ahí quedó botada.

Ese mismo día nos fueron llevando. El marido de Esther Maldonado es quien hizo que nos dejaran para que hiciéramos el camino. “Así hay que trabajar”, me dijo, y me mostró con un pico. Si ustedes están trabajando en otra forma, nunca van a terminar”. Los soldados también estaban trabajando. Estuvimos cortando los árboles que estaban inclinados hacia el camino. Yo era capitán de ese trabajo. Cuando terminamos regresamos a la casa y no nos llevaron más al ejército. Hicimos también un puente sobre el río pequeño, en Venecia y en Lushpi hicimos un puente grandote, poniendo bases desde el fondo para llegar a Misahuallí. Eran contratos largos hasta terminar las obras. En el Lushpi hicimos porque había pedido el compadre Ruiz a la gente. Querían que crucemos el río y hagamos el camino hacia el campo Arajuño. Después de unos dos kilómetros dejamos. Después, Jorge Hurtado nos hizo hacer otros dos kilómetros y Pauker, otro patrón, nos mandó hacer otros dos kilómetros. Eso fue lo que hice en esa época y después me liberé. Aquí en el pueblo trabajé, pero no quería ir a otras partes. Ese trabajo no nos paga-

ban. Era el patrón el que mandaba y a él le dábamos para que descontara de la deuda que teníamos. Por eso con el finado Ruiz nos pasábamos discutiendo bastante sobre eso. Todavía tengo el papel por 300 Sucres y un poco más. Entonces me entregó, diciéndome que cuando él se muera, los hijos querrán cobrar en demasía, pero hasta hoy los hijos no me han cobrado.

Todo el *muntun* de Pano son gente que yo le hecho trabajar como capitán, por ejemplo, Estancio, Ignacio, Cumbarruco, todos obedecían tranquilamente sin ninguna pereza. Si decía “vaya a traer eso” eso traían sin protestar. Cualquier cosa que les mandaba hacer, hacían hasta terminar.

En el tiempo de las varas (*varayuc tiempu*), veníamos a Tena a cumplir con nuestras responsabilidades. No sabíamos castellano pero teníamos ideas para expresar nuestros pensamientos en nuestro idioma. Conversábamos con los blancos. Cuando las autoridades no hacían justicia, íbamos a Quito y hablábamos para mandar sacando a las autoridades de aquí. Los antiguos protestaban más. Cuando ellos se cansaron y envejecieron, sólo quedamos unos pocos para llevar adelante el progreso del pueblo.

La costumbre de varas desaparece cuando vienen los Evangélicos. Primero comenzó en Dos Ríos y en Misahuallí. El señor Rubén Larson intervino para hacer desaparecer. Después siguieron los curas, la misión Josefina en Tena y luego los Panos mismos la hicieron desaparecer. Por el lado del Napo, la patrona Esther Sevilla los libera de esa costumbre para hacerlos trabajar sólo para ella. También el patrón Baraona Ruíz nos libera de esos trabajos. Pero, entonces aparecieron los patrones. Ellos pidieron las varas de todos y se hicieron jefes. Lo que pasaba era que las autoridades pedían al capitán y el capitán entregaba al patrón. Entonces es cuando comenzaron a hacernos trabajar las plazas y carreteras bajo patrón. Ellos nos mandaban. Ellos eran los que ponían al capitán para que este hiciera trabajar a la gente. Cuando entró la compañía, el capitán permitía que la gente se fuera a trabajar allá. Como el sistema de varas se perdió yo llegué sólo hasta capitán.

El pueblo de Tena comienza con indígenas, después recién vienen los blancos. No había muchas cosas. Lo que me acuerdo es que había la casa del *apu* y algunos que vinieron como soldados y que quedaron como patrones. Yo voy a decir lo que me conversaron los viejos porque eso yo no ví con mis propios ojos. La Iglesia antigua estaba donde está ahora la catedral. El altar era

sobre tierras y sólo tenía techo. Lo que sí tenía eran bastantes bancas y había una campana grande que la tenía la autoridad, no sé qué la habrá hecho. Esa servía para hacer reunir a la gente. En cambio la autoridad estaba donde es el parque ahora, el resto de las casas no me acuerdo muy bien. Me acuerdo que había un *apu* muy bravo de apellido Vega. Clasificaban a los indígenas en grupos mandados por el Gobernador, el grupo mandado por el Capitán, y hacían limpiar la hierba que era pura ortiga. Ahora no más se está formando un pueblo bonito.

En donde ahora está la policía, eran casas de indígenas. Desde el convento de las monjas hasta el puente viejo eran casas de indígenas. Después vinieron las propias autoridades nombradas por el Gobierno de Quito y no sólo de Tena. También vinieron soldados del ejército y policías, pero los indígenas no hacían caso. Yo un día andaba gritando borracho por las calles. Un policía me gritó: “Alonso, Alonso; quieres ir preso?”. Yo le contesté: “ustedes son los que tienen que estar quietos porque son *huahuallactas*. Yo estoy gritando aquí en mi propio pueblo. Cuando yo me voy a Quito no ando gritando en las calles, y si Uds. lo están haciendo yo no les digo nada. Si tienen alguna razón pueden ponerme en la cárcel”. Los policías estaban allí donde están ahora y allí venía yo a gritar. Allí era el cruce del río y después yo me cruzaba para mi casa. El camino era tremendamente lodoso. Como estaba borracho caminaba sin darme cuenta. Llegaba a la media noche a la casa de mi papá, en el Retiro, y de allí tenía que irme al Pano.

Las autoridades eran una cosa, y los colonos otra y éstos no eran tan molestos porque en esa época había harta tierra. Ellos venían y se posesionaban por allí. La patrona Mariana tenía terreno desde aquí de Tena a Guinea-chimbana (más o menos 4 kilómetros). Ella desde que vino se asentó allí y nadie pudo molestarla. Después mis abuelitos cogieron tierra en Palandococha e hicieron un sembrío tremendo de plátanos.

Los patrones Rivadeneira vivían por otro lado y no sabían molestar a los indígenas. La señora Mariana vivía en la parte donde están ahora los misioneros. Los Cevallos obtuvieron terrenos con otros gobiernos. Estos fueron casados por mí, porque yo trabajaba como semanero para ellos. De madrugada me iban a buscar para trabajar. El día de la boda fuimos todos juntos a

la Iglesia. Yo iba como propio familiar, cociné y preparé el **guarapu**. No fue una boda muy grande.

Tengo claritos los recuerdos en mi mente, algunos colonos nos trataron bien. Los que sí eran malos eran los que hacían de autoridad. Ellos eran los que cuando no salíamos un domingo al pueblo nos ponían puntos. En el primer tiempo que ellos vinieron yo debo haber sido pequeño. Los viejos sabían decir que ellos siempre tenían disgustos con los Jesuitas, y que por eso los habían echado de aquí. La iglesia, en cambio, siempre ha permanecido y el convento de las monjas también, sino que ahora los han arreglado. Antes las monjas vivían en el convento de abajo y los curas en el de arriba. Ahí en esa iglesia me bauticé, más o menos cuando tenía 10 años. Los curas venían aquí solamente a bautizar.

En esa época no había casas en Tena. Había solamente una Tenencia donde ahora es el parque. La Gobernación es hecha recientemente. Recuerdo una casa de un señor Juan Díaz, más abajo, por el puente viejo vivía don Carlos Rivadeneyra, ahí tenía destilación de trago. El pueblo era bien pequeño. Después de mucho tiempo vinieron los médicos. La señora Arteaga vivía en lo que es ahora el hospital, en una casa de piso alto. Me acuerdo de un colono Hurtado que era soldado, otro que era Rosales y Chucuri que era hombre pequeñito que no sabía comer mucho. Sabía meterse la cuchara en la boca y se quedaba un rato mirando para arriba. Siempre tenía un libro en la mano y muchos libros en su casa. Era sordo y había que gritarle al oído.

Bajo el dominio de doña Mariana estaban los **runas** del río Tena, los de Napo, los de Archidona y los de la cabecera, todos éstos eran sirvientes de Doña Mariana. Don Carlos tenía el grupo de Dos Ríos, a aquellos se les llamaba “el grupo de la hacienda.” Abajo en el río Napo estaban con Esther Sevilla los del río Ansu. Ella llegaba hasta Venecia. Todos tenían que venderle a ella, incluyendo el oro y había que comprarle a ella las escopetas de los Peruanos y los **mullus** (collares). Por ejemplo, cuando había un matrimonio o se pedía una mujer, lo primerito que se hacía era comprar los collares de **mullus**. A veces se fiaba o se compraba. En esa época valían 100 sucres el manojo.

Existió también la mamá de Esther Sevilla, que se llamaba Eufemia Sevilla. Existía también Carlos Sevilla que vivía al otro lado del río Napo, en una casa muy grande. El marido de la vieja Sevilla se envejeció aquí, bien viejo estaba, era un hombre de cabeza blanca, después quedó solo el hijo Carlos, pero el viejo tenía dos o tres hijos. Los patrones no mezquinaban el que fuéramos a la misa. Al principio pedían al *apu* que le diera gente y la autoridad mandaba el capitán que los haga trabajar. Así vivían los blancos. Los vendedores, los comerciantes de las tiendas, también tenían mejores relaciones con los Padres que con los indígenas.

Entre patrones así se llevaban. La señora Mariana le dio su grupo de hombres a su hijo. A Ruíz le tenían miedo las autoridades. Decían que era el más adinerado y por eso le tenían miedo. Cualquier problema arreglaba con las autoridades. El podía castigar al comisario, al gobernador y si quería ponía capataz, lo que quería él hacía. Los Panos no tenían otro patrón que Ruíz. Antes de Ruíz era Mariana, pero después de Ruíz ya no hubo otro. Todas las deudas se pagaban con oro, y todos los tenientes, varas, capitanes y gobernadores, *huinaros* y alcaldes, todos los del río Pano, fueron libres pagando con oro.

Aquí toditos los grandes se ha enriquecido a base de oro. Por ejemplo doña Mariana. Ella hacía fiar un poco a cada indígena, le traían el oro y le decían que aunque sea borre la deuda y ella les decía que estaba borrada. Después de un mes o a veces dos semanas comenzaba a decirles: "Páguenme la deuda". Era que ahí mismo les seguía aumentando la deuda. A veces le pagaban con un gramo o dos de oro, pero aun así no borraba la deuda y les pedía que otra vez le traigan oro. Especialmente así hacían la señora Mariana y la señora Juana. Esta pedía hasta cinco gramos por cada indígena. Tremendamente le traían y llenaba frascos y frascos y ella daba un mes de licencia sólo para que fueran a lavar oro. La gente que ha venido últimamente, a lo mejor con ganado se ha enriquecido, algunos tenían también destilación de alcohol.

En esa época yo era capitán de la hacienda. Dejando otro tipo de trabajo me fui a trabajar a la hacienda, eso era en la época del compadre Ruíz, en que me hice peón de él. Mi papá seguía siendo capitán, haciendo trabajar para construir caminos, lavar oro, y para ir a picar el caucho.

La primera patrona que vino era la señora Mariana. Ella era pero una ladrona de esas tremendas, a ella le llevábamos el oro. Agarraba el oro con una cuchara y, pan, pan, pan, rapidito media para confundirnos, lo ponía en un papel grande y luego, fu, fu, fu, soplabla el oro y nos decía que estaba lleno de impurezas y que todavía faltaba. Los que tenían deuda, daban oro por la deuda. Yo nunca sacaba cosas a fiado de la tienda de ella. Ella sabía cobrar lo que ya se había pagado, así mismo sabía cobrar. Como ya ganaba dinero, con eso compraba mi ropa.

*Había otra mujer que se llamaba Rosalina, yo creo que se ha muerto, Ella sabía decir: “Fía, fía, no más, tú puedes pagar. “Una vez yo fié un pantalón y un poncho de agua. Despues vine a pagarle, todito le pagué. Vine a darle el dinero, y también le traje oro. La deuda quedó borrada. Después de dos semanas me hizo llamar diciendo que venga a pagar la deuda. Ahí, tremendamente me calenté y le pregunté si le parecía bien que a toda la gente estaba robando. Le dije: “Con razón que a los pobres que no saben hablar le roban sin compasión. Y quién le mandó a poner mi nombre otra vez en ese papel? Rápido, rápido, dígame quién le dijo. Y la vieja dijo: “Sus familiares mismos me dijeron” (remeda la voz de la vieja con burla). Yo contesté: “¡Mentirosa! de gana miente!” Esta era una mujer bravísima, todos le tenían miedo, pero yo no tuve miedo de pararme ante ella, y le dije: “No he de pagar un medio. Bórreme ese nombre de ahí. Mentirosa, de gana miente, no han sido familiares, tú misma de ladrona es que lo has puesto”. Ella me dice: (remeda de nuevo la vieja con burla) “Alonso debe, póngale en la lista de los deudores, me dijeron”. “No -le dije- tu mente ladrona es que te ha hecho poner. El *supai* te ha de haber hecho poner”. En la cara le decía yo estas cosas a la vieja; después de la discusión borró todo. Haciendo así ella ha sabido robar a la gente pobre. Desde ese momento no regresé más por allí.*

En tiempo del oro la gente pedía tres meses de licencias, sin venir al pueblo. Solo había que venir cuando se acababa la licencia. El compadre Ruíz también hacía lo mismo. Nos hacía traer dos patacones de oro. Andábamos por todas partes, por Sacsayacu, en Talag y en Yusupino. En dos meses alcanzábamos a traer esa cantidad. También en Verdeyacu se buscaba oro. Cuando vendían el oro, a veces la gente sin miramientos compraba una vaca y se

le acababan rapidito. Un real de oro valía 8 Suces, un medio, cuatro Suces y había que entregarlo en botellitas.

El oro que íbamos a traer le vendíamos al patrón Ruíz que nos hacía endeudar y despues nos mandaba a Verdeyacu a cada rato. El llegó a tener mucha plata, pero era muy fumador y borracho. Botaba los Suces en la plaza y hasta blancos, quienquiera cogía. El vendía caras las cosas, pero el oro lo compraba barato. Al comienzo borraba las deudas, pero después ya no borraba.

Después de eso nos mandaban al caucho. Con el mismo patrón del oro, trabajamos el caucho. Cada familia tenía que hacer 25 libras, es decir, una arroba o una bola. Los niños hacían bolitas pequeñas para ganar algo. Al otro lado del Hatunyacu había harto caucho que trabajaban los antepasados y yo también me fui por allí. Yo estaba bastante enfermo en esa época. Despues de pasarme bastante tiempo acostado, me puse como un **huahuito** tierno. Cuando estuve un poco mejor, fui siguiendo a la mamá a buscar caucho. Solamente estaba con el pantalón que había fiado, una camiseta que el papá me había dado, y una camisa que me había regalado mi hermano Camilo. Mi mujer también estaba sin ropa. Todo habíamos gastado haciendo chupar al **ya-chaj** para que me sane. Apenas tuve ánimo me fui siguiendo a buscar el caucho aunque no tenía ánimo, andaba atrás, atrás.

Mientras buscaba caucho me encontré con un armadillo, lo ví que saltaba de un lugar a otro y me fui rapidito atrás de él. Se metió por un montón de espinos y aunque yo lo perseguía se fue huyendo. Como yo estaba enfermo, me venció, entonces le vine haciendo una trampa y le dejé. Mi mujer Rebelá (Rebeca) vino a verme porque sabía que estaba enfermo. Esa vez casi me muero.

Cada persona tenía una fila, un lugar donde buscar el caucho. En algunas de estas filas había diez árboles, en otras cinco, y en otras sólo uno. Había que cortar los árboles y dejarlos destilar, sin recoger. Se arreglaba bien bonito la base del árbol para que caiga el caucho. Después de dos a tres días, veníamos a recoger. Hasta que eso se endurecía, teníamos que ir a buscar a otros lugares. Hacíamos arroba tras arroba. No me acuerdo cuánto valía, pero sí me acuerdo que con lo que gané compré la escopeta de cartucho de un señor

llamado Pauker. De donde la señora Esther (Sevilla) traían las escopetas españolas. Desde antes hemos vivido así.

Con el patrón Ruíz sembrábamos arroz, en tiempos de cacao, cacao, en el tiempo de plátano, plátano, y también maní nos hacía sembrar. De ahí no me acuerdo de otros patrones, los jóvenes de ahora ya no conocieron patrones. Una vez que vinieron los gringos de Dos Ríos (Evangélicos), ellos enseñaron a que viviéramos libres. Así hicieron perder esa costumbre del patrón.

Capítulo 9

LA COMPAÑÍA Y LOS “AUCAS”

Por caminos de muerte hemos andado, eso fue en tiempo de la compañía (Shell). Trabajábamos con contrato de tres meses y ganábamos cinco Suces diarios, de las 7 de la mañana a las cuatro de la tarde. Después creo que pagaban 10 Suces.

La compañía trabajaba por Shiripuno, Tiputini, por todos esos lugares he andado. Algunos runas se quedaron allá. A mí también me decían que me quede. En épocas de Galo Plaza, decían que la mujer de él era Peruana y los ingenieros decían que sí había petróleo y que por eso él lo quería vender al Perú. Sabiendo que había petróleo, los Peruanos disparaban sus armas en el Napo abajo. Ahora desde Coca hacen una carretera, parece que siguen la misma pica que en ese entonces hicimos nosotros. En algunas partes es plana, en otras cerro. Nos ponían varios metros por día para hacer, y teníamos que acarrear árboles grandes. A nosotros nos habían tocado árboles grandísimos. Todos trabajábamos con machete, incluyendo los Archirunas y los blancos. También trabajábamos con pala y hacha. Teníamos que hacer caminos empalizados (troncos en el camino para los carros de la compañía). A algunos se les hacían ampollas en las manos y se les salían pedazos. Al día siguiente los despedían del trabajo. Tampoco podían llevar la carga. A mí primerito me mandaban que lleve la pica y yo como “ingeniero” indicaba por dónde tenía que ir el camino, para luego poner la palizada. Esto lo hacíamos en el terreno de los Aucas. Creo que Dios no hizo que me muera en esa época, pero el ingeniero todas las mañanas me mandaba a llamar, hasta para ir al servicio, del miedo que tenía.

A los tres meses regresaba a mi casa. Nunca me encontré con los Aucas de frente, aunque había bastantes casas de ellos. Nunca me hicieron asustar, aunque en el monte encontrábamos atados de lanzas listas para disparar.

Yo no entiendo por Huaorani sino por Auca. Yo conozco a los “Llusti Auca” que viven en Dayuno, otros se llaman “Puca Chaqui Auca”. A veces hemos encontrado en los árboles los huesos de los que han estado jugando con las lanzas por donde hemos hecho parar las picas. En el Cononaco había una laguna donde aterrizaba el hidroavión que acarreaba a la gente de la compañía de Tiputini al Coconaco. Sospecharon que allí había Aucas y todos se fueron con sus escopetas. Los Aucas se pusieron bravos porque es lo mismo que si viniera alguien ajeno a nuestro terreno. Viene alguien que es ajeno y ellos también quieren matar. Muchos **hahuallactas** han muerto porque se sabían descuidar.

Nosotros decimos “auca” a todos los que tienen costumbre de matar gente y a los que antes tenían dos mujeres. Por ejemplo, también llamábamos “auca” a los de Macuma y Sucúa. Nunca hemos conversado con ellos porque no entienden Quichua. A nosotros nos llevó la compañía en avión y encontramos que los Macuma Auca estaban con epidemia de gripe y sarampión y nos decían que nos iban a matar porque nosotros les habíamos llevado esas enfermedades. En la Shell nos armaron con escopetas de dos cañones, después nos dieron carabinas. Los “auca” de allí eran: Macuma Auca, Arapicos Auca, Macas Auca. Los más famosos para matar a las personas eran los Arapicos. Los Macuma querían esperarnos en el camino para matarnos, pero la compañía tenía sus propios soldados. Algunos conversaban que las lanzas les habían pasado por la frente. Como iban con carga caían para atrás. Cuando llegaron al campamento y conversaron, les dieron escopetas pero los Aucas habían hecho correr a los soldados y a la policía. Nosotros andábamos sólo con la comida de la compañía que nos daban en grandes cantidades, arroz y carne enlatada. En el monte comíamos bastante carne que nosotros cazábamos, pero de Shell nos mandaban de esa otra comida, chanchos y borregos. Hacían un atado en los helicópteros como paracaidistas y los puercos chillaban cuando caían. Los Taisha Aucas (Evangélicos en la Shell) estaban allí en ese grupo. Con ellos estábamos juntos. Todos esos Aucas no mataron a nadie, fueron buenos amigos pero no hay que aflojar la escopeta. Los ingenieros dormían con la escopeta en la cabecera y de día andaban con nosotros en el trabajo. Yo creo que los “aucas” fueron varios grupos, Panos, Archidonas, Misahuallis. Hace mucho tiempo ellos no eran cristianos. Según los viejos, los Archidonas

antes sabían matar, eran aucas. Los antiguos conversaban que en la época del diluvio, los aucas del Tiguanó se fueron en una balsa río abajo. En una balsa llevaban las plantas y en la otra iba la gente, llevaban **chunchupo muyu** (amor seco) y zapallo. Como no había por donde salvarse porque el río estaba muy crecido, se subieron al **Shuita** (cerro). Será cierto o mentira, pero así conversaban los viejos. Otros decían que por el Napo abajo se encontraron con colonos caucheros, a lo mejor con la familia de Armando Llori. Entonces se calentaron con estos señores y se metieron al monte. Así piensan los que viven por el río Napo. También se cree que en el Sumaco y en Galeras hay otros grupos, pero no se sabe nada de eso. Se sabe que hasta el Ahuano han llegado a matar.

A mí me decía la señora Mariana que los Aucas eran Quichuas que se habían ido escondiendo para no trabajar aquí en la época del caucho. Ellos allí en el Huachiyacu formaron familia porque se fueron con mujeres y allí aumentaron, ahora viven en las faldas del cerro Galeras. Desde Huachiyacu mandaban plumas de **chahuamango** (pájaro) clavadas en cáscaras de plátano o en tusas de maíz, para avisar que estaban allí.

Un hombre que le decían Añango contaba que él iba a matar a los Aucas pero que con disparos no se mueren. Aun estando de espaldas se dan cuenta que alguien viene. Corren tan duro que no se les puede disparar ni con carabina. Estas leyendas se han oído desde tiempos remotos. En el tiempo del caucho se morían bastantes personas, matadas por los Aucas. Esto era por la cabecera del Yasuní. Ahí se morían inclusive los Serranos. En la época de la compañía Shell, todos nosotros íbamos haciendo la pica en todos esos lugares de los Aucas. La compañía iba con sus helicópteros y desde arriba los veían. Ellos querían botarles candela para que se quemaran. En ese entonces había un trabajador que era alto y gordo que se burlaba de los Aucas y sabía decir que si lo atacaban, él iba a matar a los hombres y se iba a quedar con las mujeres. Los indígenas le decían que no hable así, que los Aucas no son como animales y que no se puede uno reír de ellos. Él era cocinero. Un día se fue a matar un **tutacushillo**, entonces parece que los Aucas le botaron el **ayaallpa**. El **tutacushillo** estaba andando, pero él, tiempo que estaba muerto en manos de los Aucas. Así también hubo otro soldado que se fue a anzuelar y cuando sintió a los Aucas quiso correr en busca del fusil. Hasta eso, los Aucas lo lancea-

ron. Por eso es que muchos se regresaron de ese trabajo, se vinieron dejando todas las cosas allá. Por eso decimos que de los Aucas no hay que reirse. Los viejos también nos aconsejaban así. En cambio, los Serranos decían que de gana les tenemos miedo a los Aucas. Desde antes, por andar por allí en la selva era que se morían. Por eso es que Carlos Sevilla ocupaba como peones a los Záparos. Ellos siempre estaban con escopetas listas mientras embarbascaban los ríos. No sé dónde viven los Záparos, ahora han desaparecido. Yo creo que son Quichuas, pero del Puyo. Sabían vivir por el Curaray. Parece que recibieron el nombre del pueblo de donde venían, porque antiguamente les decía Zaparo-auca, pero hablaban perfectamente el Quichua del Puyo y nos entendíamos muy bien. Posiblemente también sabían Auca. En un tiempo vinieron hasta el río Ansu y servían al patrón Carlos Sevilla. Vivían en la parte de abajo del río Curaray. Sabían mezclarse con los Aucas y ellos son, me parece, los que cogieron a Dayuma. Los primeros habitantes del Curaray parece que fueron los Aucas, pero los que viven ahora son Quichuas propios. Lo único que sé es que les decían Zaparo-auca, se vestían igual que nosotros, y hablaban el Quichua como los Puyo.

Parece que los Aucas saben matar mezquinando el terreno. No les gusta que vayan a su terreno. Yo he andado allí desde que era pequeño pero nunca les he encontrado. Cuando se desapareció el pueblo de Curaray, íbamos a embarbascar. Teníamos mucho miedo y nos dábamos cuenta de que podían venir a matarnos. Cuando quieren matar, ellos vienen directamente, pero cuando sólo quieren asustar vienen a probar, a hacer bulla, a silbar para ver si les van a disparar o no. Según ellos dicen, nos hacen dormir con *ayaallpa*, botándonos un poco de eso, nosotros nos quedamos somnolientos, tontos. Entonces ahí aprovechan para matar.

Existen varios grupos de Aucas, el de Tihuaeno, Curaray, Tibacuno, Nushiño, Shiripuno. Por todos estos lugares tienen chacras y chonta sembrada. También tienen ollas de barro que son angostas debajo, después anchas, después angostas de nuevo y después anchas, como botijas. Los vimos una vez que cortaron hojas de árboles y allí se durmieron, y por todas partes había ollas, en el monte. Ellos se fueron, se dieron la vuelta por el río Cononaco y vinieron a dar donde nosotros estábamos. ¡En dónde también vivirían! pero a las lanzas las vimos que estaban al pie de los árboles. Por esos caminos de

la muerte hemos andado. Si nos botaban una lanza por detrás, así no más nos moríamos. Nosotros pensábamos que los Aucas estaban escondidos detrás de los árboles, y que fácilmente podían matarnos. Había un ingeniero que todas las tardes me llamaba y me decía: “Ven, acompaña, que para eso somos hombres y tenemos cuatro buenos testes”. Lo que pasaba es que él se moría de miedo y por eso me llamaba. De todas maneras, aunque éramos muchos nos daba harto miedo. Nos mandaban a algunos con machete adelante y a nosotros con revólver atrás. Si venían a matarnos, por lo menos uno de ellos se iba a morir.

Una vez un grupo de gente venía haciendo pica con el capataz, al llegar a una loma había un tronco, el machete se desvió y me corté el dedo botando sangre. Los demás ahí no más me dejaron botado solito, pero yo rápido los seguí atrás a pesar de la sangre que me salía. Al día siguiente, el ingeniero me dio una mira para que me sirviera de bastón para apoyarme. En Curaray me curaron. Al otro día teníamos que viajar. Los que tenían dos pies corrían como locos por ese camino de miedo, pero yo como tortuga andaba.

Los hombres entonces me enviaron a mí para que le dijera al ingeniero que les mandara comida cuando estaban trabajando y él les mandaba pinol y azúcar y los demás se reían de lo que pasaba. De mañana me ordenaba a mí a prender candela y cuando aparecía el humo, podían venir los aviones con la comida. Ese día había fiesta. Ellos enviaban las cosas en paracaídas. Venía harta carga y lo que no envolvían bien, venía hecho pedazos, a veces machetes y hachas llegaban rotas. Eran unas bolsas enormes, y cuando las soltaban, rebotaban. Todo eso nos hacían cargar a nosotros.

Desde que fui joven he ido a embarbascar y a trabajar con la compañía. Siempre he andado por terreno de los Aucas. En ese tiempo se andaba solamente en canoa a remo, pero eran grandes y ahora se podría andar a motor. En esas canoas yo andaba desde Misahuallí hasta Arajuno y Tiputini. Desde allí llevábamos barriles llenos de comida y desde allá los tanques de gasolina.

Otra vez fui con mi papá a trabajar para la compañía, pero ahí sólo estuvimos un mes porque papá se enfermó de la rodilla. Más o menos a las dos de la mañana llegamos a un lugar que se llama Paparagua. El capataz nos había regalado dos hachas. Esto era en Villano, por el río Curaray. En es-

te río había harto pez eléctrico pero no pasó nada. Llegando al Curaray mi papá no podía más y tuvimos que volvernos porque no le iban a dejar trabajar.

En la compañía nos examinaban para hacernos ir a trabajar. A mí me mandaron que me baje el pantalón y me examinaron parte por parte todo el cuerpo. Me pesaron los testes y me dijeron que estaba bien. Allí mismo había hombres que parecían sanos, pero no les mandaron a trabajar. Algunos más estaban ahí parados, pero el contratista dijo que no servían y allí no más los mandó largar. Para nosotros eran hombres sanos, pero para la compañía eran enfermos. Entonces vinieron en avión grande y los acarrearón, mientras que en otros campamentos esperaban para ver quién iba a trabajar. Era un lugar bien lejos, donde había mucha cacería y pesca; así pagué mi primer viaje en avión.

Allí trabajamos un año, pero era un lugar cerca de los Aucas, medio día de camino del pueblo mismo de ellos. Después trabajamos en un lugar entre el Curaray y el Villano, exactamente donde los Aucas siempre sabían matar. Sin embargo todos dormíamos tranquilos. Después nos examinaron otra vez y dijeron: “los que tienen dos testes se van a Lorocachi”. Entre ellos estaba Shilvi (el tío) y los Archidonas. Toditos los de Pano fuimos en canoa a motor. Ibamos con mucha pena, pero después de un mes nos encontramos con los otros dando vueltas por el Cononaco. Llegamos a un campamento que se llamaba Pavacachi, vivimos haciendo pica.

En esa época andábamos a pie y por eso nos mortificaron las espinas. Estábamos andando como aucas y con bastante carga. A mí por lo menos, no me daban nunca carga pequeña. Me envolvían bien dos carpas, y con esa carga que era un bulto bastante grande, teníamos que nadar en el río. Yo, doblándome, doblándome, logré cruzar el río y atrás mío venían los gringos. Una vez cruzados, nos dieron unos zapatos que les decían “morlacos”, pero tenían la desventaja de que se calentaban mucho. Si queríamos correr no podíamos porque estaban muy apretados.

13.
vista del río Napo.

14.

Vista aérea de la ciudad de Tena (1985).

En el propio territorio de los Aucas nos tocaba hacer picas. Era el cerro donde comenzaba el río Tiputini, se conoce con el nombre de Tihuacuno. Cuando terminamos de hacer la pica, a las seis más o menos, vinieron los ingenieros, el capataz y el cadenero. Ellos nos dieron munición, fósforos, vela y cajetillas de tabaco. A las diez llegamos al campamento gritando. Ahí dormimos y al día siguiente salimos con bastante carga desde Shiripuno. Ese ingeniero nos dijo que teníamos que llegar rápido. A mí me dieron un bulto que tenía dos carpas que eran pesadísimas, con muchos palos y sogas. Otros no querían llevar, pero yo dije: “Con esto he de llegar”. Parecía que venía cargando piedra, ya no podía más cuando llegué, los otros me dejaron botado. Tuvimos que dormir en la playa y al día siguiente viajamos todo el día hasta las seis. Un poco más arriba de Cononaco había un campamento, San Juan. Allí estuvimos dos días, exactamente donde los Aucas, y todas las noches no tiraban lanzas. A los que dormían más arriba de la loma, casi los matan. Nosotros dormíamos con velas prendidas y adentro, pero los otros pobres dormían afuera, sin poder salvarse si querían matarles. Nosotros metimos las carpas en la bodega, y allí dormimos. Afuera había centinelas que vigilaban toda la noche. La distancia adonde estaban los Aucas era muy cerquita, “zing, zing”, se oían las lanzas, y mientras nosotros trabajábamos estaban andando alrededor. Los Cononacos decían así, pero yo nunca los ví personalmente.

A veces en la compañía teníamos que protestar a los capataces porque nos hacían trabajar abusivamente o porque no nos dejaban salir cuando queríamos. Los empleados de la compañía me pedían que me quede a trabajar. Me daba muchas iras porque yo quería volver rápido a la casa. Nos dejaron a tres. Un motorista habló a la compañía en Cononaco para que manden un avión. Rapidito se oyó el avión. Nos entramos en la canoa en medio de las olas que hizo el hidroavión y nos fuimos. Nos sacaron a Pastaza. Nos dejaron secuestradas las *shigras* a los que habíamos viajado para ver si habíamos robado algo.

Al día siguiente al momento de pagarnos nos entregaron las *shigras*. La compañía pagaba a muchos hombres de todas partes, por eso demoraban hasta tres días para pagar. Con ese dinero de noche eran grandes borracheras hasta que amanecían sin medio. Compraban relojes, zapatos, navajas. La comerciante allí era Vega. También había un Sr. Uquillas. El sabía guardar la

plata en su cajón diciendo que vamos a perder el dinero. Nos daban un papelito y con esto íbamos a comprar cobijas y vestidos. Yo he vivido peleando con los capataces porque sabían hablarnos para que trabajemos rápido.

El avión se encargaba de llevarnos hasta Villano. Una vez yo también quería salir, pero el contratista me dijo que no era mi tiempo de salir. También se quedó el compadre Sicuma (Alonso) y el compadre Papel. Eramos cuatro en total. Otros lloraban que querían regresar a sus casas. Los que quedamos nos sentamos en la loma a escuchar la radio hasta que a las cuatro dieron la noticia que saltó el avión de Villano a Conanaco. En vez de sacarnos, nos hicieron embarcar en una balsa por el río Cononaco y en eso vino el avión. Viéndonos en las balsas decían que ahí más fácilmente nos podían lanzar los Aucas. En eso vino una tremenda crecida del río. Como sería, que no teníamos miedo de morir con tal de poder salir a nuestra tierra. Así no más cogimos la balsa y escondiéndonos del capataz nos vinimos por el río, escapándonos. Desde esa época ya no salí a trabajar para la compañía.

En esa época yo cogí tres mil sucres de la compañía y (al hijo) lo mandé a Manta para sus estudios. El capataz me aconsejó que era lo mejor que podía hacer con ese dinero porque una vez que el hijo estudie, va a ganar cada mes. A veces prestando te enviaba el dinero. Pagaba trescientos Sucres para enviarte 1.000. Con lo demás comprábamos sal y cobijas. Con el dinero de la compañía también me compré una ternera y por eso ahora yo hablo a mis hijos que ellos trabajan, ganan dinero y no tienen nada. De esa vaca que compré todavía tengo cría. La di a la Juanita y ella tuvo hasta 10. Como la dueña es brava los animales también salieron bravos y por eso ella tuvo que venderlos. Cuando yo necesitaba dinero, vendía una vaca aunque en esa época sólo sacaba 1.000 Sucres, ahora cuestan hasta diez, doce mil. Los que tienen la nalga pesada (perezosos) no pueden tener animales, pero el livianito sí. Los ociosos dicen que es mucho trabajo, pero en cambio, cuando se vende sale dinero. Ahora ya estoy viejo y no puedo trabajar así. He querido vender las vaquitas, pero me da pena.

Nosotros hemos trabajado cuando los Aucas aún no se acercaban a la gente y por eso teníamos tanto miedo. Ahora el Auca se ha vuelto manso y vive igual que nosotros y los Quichuas los visitan y andan con ellos a la cacearía. Antiguamente sólo los que eran bravos caminaban con ellos. A mi com-

padre le robaron la mujer. El marido estaba en el monte pero después la mujer se regresó. Otras veces han matado en el río Arajuno y por el Cusano. Una vez los **runas**, viendo que venían los Aucas, saltaron al río y los mataron en medio río. Han sabido matar cuando la otra persona va nadando en el río. Gente del río Tena ha muerto bastante en territorio Auca.

Aquí existió un gringo que se llamaba Cooper que venía a enseñar. El conversaba que cuando andaba sigilosamente en balsa por el río Nushiño, le habían botado una lanza desde cinco metros, pero que no le habían acertado. Como andaba con Camilo Calapucha, él lo salvó, disparó y los Aucas salieron corriendo. El conversaba como hazaña que casi se había muerto, y que en otros lugares como Brasil hay grupos más bravos que los Aucas. Después vino otro gringo que se pasaba ayunando y sólo se mantenía con tabletas. Ese no era creyente. Vivía en una casa y un día los Aucas se le acercaron y él les disparó. Desde entonces los Aucas se calentaron.

Después entraron los gringos misioneros. Parece que los Aucas ya se estaban amansando y en eso una mujer les dijo que los gringos los iban a matar. Es entonces cuando ellos matan a los cinco misioneros y creo que también a ese otro gringo de las tabletas. Ya estaban uniéndose más a los **runas** pero estos gringos los hacen ahuyentar otra vez. Ahora los aucas dicen que porque la mujer les mintió, por eso mataron. La Auca Dayuna, que se escapó donde el patrón Sevilla, ella hablaba con alto parlante desde la avioneta de los gringos y así aplacaba la ira de los Aucas. Solamente ahora, recientemente con ayuda de Dayuma se han amansado, pero se han formado varios grupos como el de Zoila, el el Dayuma y el del hijo de Dayuma.

Un profesor Quichua de los Aucas me dijo que ellos se han embravecido de nuevo y han amenazado con matarle porque creen que él es comunista. Dicen que van a matar a todos los que andan enseñando el comunismo, pero yo no entiendo, porque según este profesor me explicó sólo querían inaugurar una casa comunal.

Ahora hay por lo menos un casamiento que yo sé entre Auca y Quichua y no debieran pelearse. El lindero de los aucas llega hasta Huachiyacu y si la gente que va de aquí sólo quiere sacar **chonta**, no se calientan. Me han dicho que hace poco han hecho una pica y se han separado para que los **runas** de aquí no pasen al terreno de ellos ni ellos pasen para acá. Yo me río por-

que los cazadores, comedores de carne de monte ahora no podrán andar fácilmente, pero algunos no hacen caso, son necios y siempre se van. Eso está mal. Los Aucas tienen la idea de matar porque les vienen a quitar las tierras, la cacería y la pesca. Es lo mismo que si a mí me vinieran a invadir mi terreno. Yo también me defendería con bravura.

Capítulo 10

ORO, PETRÓLEO Y GANADO*

El siglo XX en Tena-Archidona

** Título inspirado en una línea del poema de Nicolás Guillén, 'Una Canción en el Magdalena'*

Las haciendas en la zona Tena-Archidona

Cuando un viajero inglés, Hamilton Rice llega a Archidona en 1901, los Jesuitas ya hace algunos años que se han ido, la iglesia está abandonada y en ruinas, y sólo doce blancos viven en la precaria casa de gobierno actuando a la vez como autoridades y comerciantes bajo la tutela del Gobernador, también encargado de velar por el “bienestar religioso” de los indígenas. Los domingos a la mañana éste reúne a toda la población indígena disponible -unos 500- y los pone a trabajar limpiando su propio terreno para poder cultivarlo. El resto de los indígenas ha migrado a otros lugares. Tena ni es mencionado y Puerto Napo está desierta (Rice 1903: 408-410).

De George Edwards, un famoso norteamericano o el “Yankee del Napo”, como lo llama Orton en 1867 (1876: 195), sólo queda la leyenda. Llegando al área en 1854 como buscador de oro, se había establecido luego en el Yusupino, cerca de Puerto Napo donde vivía -de acuerdo a Rice- “en verdadero estilo Crusoe”. En 1895 había sido asesinado por unos Portugueses en búsqueda del supuesto oro que Edwards habría acumulado en sus largos años de residencia en el Napo. El pobre Rices se queja de que ninguno de los blancos que ahora viven allí habla una sola palabra de inglés! Un comerciante de Puerto Napo demora varios días para encontrar tres indígenas que quieran acompañar a Rice en su viaje Napo abajo. Como los viajeros del siglo XIX, Rice también tiene que “persuadir” a sus

guías indígenas por las armas para que lo acompañen en su viaje y, aun así, lo dejan abandonado en el pueblo de Aguano (1903: 411) hasta que es rescatado por un famoso cauchero de nombre Roggeroni quien lo hace descansar en su hacienda “Berna”, ubicada en el Napo cerca de Coca, para después llevarlo hasta el Tiputini, a donde Roggeroni se dirige con 40 indios en busca de caucho (1903: 412-413).

Esta es la única descripción “turística” de la zona Tena-Archidona de que disponemos para principios de este siglo, pero refleja adecuadamente algunas de las características económicas y sociales que sólo se dejan entrever en los documentos burocráticos de ese período: despoblación y abandono causados por la expulsión de los Jesuitas, las epidemias que todavía se desatan periódicamente, y el auge del caucho. Cuando éste termina, comerciantes, ex-soldados y patrones caucheros con sus peones retornan a la zona Tena-Archidona para establecerse ya en forma más permanente. La relación comercial con Iquitos se vuelve más problemática por la falta de una mercancía valiosa de intercambio. Los blancos necesitan entonces asegurarse su subsistencia por otros medios, lo cual significa lograr acceso a la tierra y a la mano de obra indígena para trabajarla. En esta época comienzan así las haciendas o fundos en esta zona, donde poco a poco los patrones introducen más regularmente ganado y se dedican también a cultivos comerciales.

Para entender el proceso de ocupación de la tierra por parte de los blancos debemos volver un poco atrás en el tiempo a las crónicas de los Jesuitas que lo documentan en parte. Por una ley de 1846 se había prohibido a los blancos vivir en las “reducciones y pueblos de indios” (L. San Vicente 1894: 30-31). Otra ley de 1875 prohibía la explotación de los bosques situados dentro de la circunferencia de un radio de 10 kms alrededor de la iglesia parroquial en poblaciones menores, y de 15 kms en poblaciones mayores. (Documento 1875, AGN). Como muchas otras leyes para el Oriente, éstas tampoco fueron respetadas. Ya vimos como los mismos Jesuitas permitieron la residencia en los pueblos indígenas de blancos que gozaban de la confianza de los misioneros. Por otra parte el artículo 5 de la Ley de Oriente vigente en 1894, permitió al Estado adjudicar terrenos baldíos a colonos agricultores, fuera de los sitios ya ocupados por los indí-

genas. “Apenas se tuvo conocimiento de esta ley en las misiones -dice uno de los cronistas Jesuitas- todos los comerciantes y mineros sintieron desarrollarse en sí una súbita vocación de chacareros o agricultores; y desde septiembre a diciembre, cayó sobre el Gobernador una lluvia de denuncias de terrenos Baldíos, pero eran precisamente los que pertenecían a los indios y los que ellos cultivaban de tiempo inmemorial” (Jouanen 1977: 203).

Los Napo Runas van así perdiendo poco a poco sus terrenos comunales en los pueblos con la connivencia de las autoridades civiles. En Archidona, por ejemplo, ya en 1890 las tres cuartas partes de la circunferencia alrededor del pueblo estaban tomadas privadamente por cuatro blancos y por el hijo del Gobernador (Jouanen 1977: 203). Ya desde 1895 comienza a haber solicitudes de terrenos baldíos por los mismos indígenas quienes se ven obligados a hacerlo para poder cultivar sus chacras. (Documentos 1895, AGN). En el año 1921, Pío Jaramillo Alvarado, Director General del Oriente, reclama que en la zona Tena-Archidona el Estado ha perdido la propiedad de las tierras baldías inmediatas a las poblaciones a intereses privados, creándose así “una situación colonial”. Unos 12 colonos antiguos acaparan tierras para revenderlas; se muestran hostiles a la entrada de nuevos colonos y -en las palabras de Jaramillo- “se dicen dueños de todo lo que abarca su vista en las montañas” (1964: 69-70).

Mientras los Napo Runas podían todavía encontrar selva virgen para hacer sus chacras y para cacería, este proceso de ocupación de la tierra por los blancos no provocó graves conflictos. Sin embargo, en la década de 1920, comienzan a establecerse colonias oficiales y espontáneas en los alrededores de la zona Tena-Archidona que se consideraba propicia por su mejor clima, en relación a poblaciones del Medio y Bajo Napo. Así, en 1921, con la mano de obra de jornaleros indígenas de dos hacendados se comienzan los trabajos para la colonia Misahuallí (Jaramillo Alvarado 1964: 99-100) y a partir de 1927 se desarrolla una importante colonización en el valle del río Jondachi (MAG - ORSTOM 1978: 12), que era un lugar tradicional de cacería de los Napo Runas (Cáceres 1982: 15).

También en 1921, un Decreto Legislativo autorizó al gobierno a establecer contratos de colonización con compañías privadas, situación que

se prestó a serios abusos. Por ejemplo, en 1926, la Colonia Oriental Development Co. adjudicó miles de hectáreas a un patrón para asentar 50 colonos. El patrón llevó sus propios peones indígenas de Archidona, Tena y Puerto Napo haciéndolos pasar por colonos para lograr acceso a la tierra, convirtiendo así la colonia en hacienda (Pérez Guerrero 1954: 147-148) y pasando él poco después a ser gerente de la compañía (Documento 1932, AGN), la cual llegó a comprender un complejo de 3 haciendas, todas con “peones deudores” (Documento 1931, AGN).

Como ya mencionamos, la tierra que primero se vio afectada fue aquella alrededor de los pueblos, obviamente preferida por los blancos. En 1921, ya había en Tena cuatro haciendas en el centro mismo del pueblo; once años más tarde, el Jefe Político de Archidona se queja al Ministro de Guerra y Oriente que en esa parroquia los propietarios no quieren ceder parte de sus terrenos a otros colonos, ni para obras públicas, incluyendo la Misión Josefina que “tiene la mayor extensión de área de población” (Documento Diciembre 1932, AGN). En esa época, los reclamos de terrenos para solares de vivienda y predios rurales de los más importantes hacendados de Tena eran por extensiones de aproximadamente 200 Has. (Documentos 1935, AGN) y el gobierno otorgaba los lotes a 0.60 Sucres la hectárea.

Una vez ocupadas las mejores tierras en términos de cercanía a los centros poblados más importantes, los hacendados comienzan a extenderse hacia las afueras y en 1936, por ejemplo, ya existen siete patrones que se disputan la sección de Pano, habiéndose, adueñado de terrenos ocupados por los indígenas, a pesar de las continuas quejas que éstos habían interpuesto ante las autoridades. (Carta al Jefe del IV Dpto. de Guerra y Oriente, Enero 31, 1938, AGN). Lo mismo pasa en Puerto Napo, en Archidona y en todas tierras por donde existen ya trochas de camino, como en la vía de Puerto Napo hacia Puyo (Documentos 1938, AGN). A lo largo de todo este período, los indígenas reclaman esta usurpación, lo cual justifica las siguientes palabras del Jefe Político de Tena en 1938: “Hay reclamos y conflictos entre jornaleros y patrones y entre indígenas y otros colonos blancos siendo esto eterna grilla y rompedero de cabeza para toda autoridad

que bien (sic) a desempeñar sus funciones como tal en esta zona. (Carta del Jefe Político al Comandante del IV Dpt., Mayo 27, 1938, AGN).

Este proceso de ocupación de las tierras ancestrales de los indígenas continúa en la zona Tena-Archidona y se intensifica, particularmente a medida que avanza la colonización ganadera, subsistiendo el mismo desconocimiento del derecho de los indígenas y la misma violencia a la legislación nacional, y aún la misma ideología acerca de los Napo Runas existente en el siglo XIX. Todavía estas imágenes revelan la preocupación de los patrones por la falta de mano de obra que se evade al refugio de la selva. Esta preocupación es evidente en la autojustificación de un patrón de la zona acusado de hacer potrereros en las chacras indígenas: “No es delito el destrozar los bosques que hasta hoy no han servido sino para que el indio se oculte haciendo así su reinado dentro de la sombra de los árboles” (Documento 1941, AGN).

Habiendo logrado acceso a la tierra por medios legales e ilegales, los ya “viejos colonos” y otros pocos que llegan en la década de 1920, se dedican a cultivar yuca y plátano para su propia subsistencia, a la ganadería y a ciertos cultivos comerciales. En la zona Tena-Archidona, los productos agrícolas de comercialización más importantes eran algodón, café y arroz. Durante el período de prosperidad internacional desde 1924 hasta la crisis de 1919, en Ecuador se elevan los precios unitarios de los productos de exportación y el valor total de las exportaciones. En 1924, por ejemplo, se exportan 32.260 quintales de algodón con un valor declarado de 474.934 dólares (Carbo 1978: 113). Los hacendados de Tena-Archidona aprovecharon esta bonanza económica. Una hora y media más abajo de Puerto Napo, sobre el río Napo, por ejemplo, estaba la hacienda “Venecia” que producía primariamente algodón, el cual se vendía en Quito o Ambato aproximadamente a 80 ó 90 Sucres las 100 libras (Sinclair 1929: 211), a un costo de transporte desde Tena de 6 Sucres por fardo de 75 libras, llevadas a “lomo de indio”, en un viaje que demoraba unos 8 días.¹ El café se producía principalmente en las haciendas que comenzaron a establecerse a la vera de los primitivos caminos entre Archidona, Tena y Puerto Napo y era vendido en Quito a aproximadamente 60 Sucres las 100 libras (Sinclair 1929: 211) usando el mismo método de transporte que el algodón. Una

hacienda ganadera de esta zona considerada importante en ese período disponía de unas 170 Has. de pastizal para unas 500 cabezas de ganado que se vendían en el Aguarico para desde allí ser exportadas a Perú (Sinclari-Wasson 1923: 193). Pero este comercio con Perú era mucho más intenso con las haciendas del Medio y Bajo Napo, las cuales producían arroz y algodón, y criaban ganado exclusivamente para el mercado de Iquitos. El otro producto significativo para la economía de Tena-Archidona era la caña de azúcar usada en la elaboración de aguardiente y mieles. Un pequeñísimo grupo de los colonos pioneros controlaba esta industria con grandes establecimientos en la zona y en el Aguarico, los cuales prosperaron a pesar de los intentos del Estado para regularlos con impuestos a la destilación y aun con la Ley Seca que se quiso imponer en 1935 de sábado a lunes, “para impedir los escándalos y algaradas que se suceden en el Oriente por embriaguez” (Carta de Rumazo González, Director de Oriente a Jefe Político Tena 1935, AGN).²

El 1923, Sinclair y Wasson mencionan la existencia de sólo siete haciendas de pioneros entre Puerto Napo y la desembocadura del río Coca (1923: 196). Otros asentamientos a lo largo del Napo han tenido que ser abandonados debido a los ataques de los indígenas Huaoranis, cuyos territorios tradicionales se encontraban a la orilla derecha de ese río (Dyott 1926: 232). Efectivamente, un documento de 1924 levanta una información sumaria por un “asalto de infieles a una casa de indígenas dependientes del fundo Huino” (La Coca), que resultó en 4 muertes (Documento 18 de Diciembre, 1924, AGN).

En todo este período la población de colonos permaneció pequeña, aunque las estimaciones de distintas fuentes difieren en las cantidades. Para 1921, Sinclair y Wasson informan que en Puerto Napo vivían 3 ó 4 familias, en Tena unas 6 y en Archidona 4 ó 5 (1923) y que, seis años más tarde no había cambiado significativamente (Sinclair 1929). Para el mismo período, Jaramillo Alvarado, Director General de Oriente, anota que en Tena viven como una docena de blancos y “muchísimos indígenas” (1964), y un censo de Archidona da 80 blancos y unos 2.000 indígenas (Documento, 1925, AGN). Dado el movimiento migratorio tanto de blan-

cos como de indígenas ocasionado por las actividades de una economía primordialmente extractiva, siempre fue difícil establecer cálculos más o menos precisos de población en el Oriente, pero todos los documentos de la Administración de Tena-Archidona de ese período confirman el carácter reducido de la población blanca. Aun dentro de este pequeño grupo de blancos ya asentados como autoridades y patrones, es interesante hacer notar que desde la década de 1920, se destaca un porcentaje relativamente alto de mujeres que se convirtieron, por su propia cuenta, en poderosas patronas como las que menciona Rucuyaya Alonso (véase Cap. 8). Algunas de ellas asumieron esa responsabilidad al quedar viudas pero otras, como Juana Arteaga³ comenzaron desde abajo, llegó a ser Contratista de Correos y Consejera Provincial, además de patrona. Desde que se crearon las escuelas fiscales y se incrementó la burocracia administrativa con el gobierno de Eloy Alfaro, comenzaron a llegar preceptoras y las esposas de los empleados de Gobierno a establecerse más permanentemente. Varias de estas mujeres también se convirtieron en comerciantes y lograron acumular capital, tierra y peones como para competir exitosamente con los hombres.

Los patrones, las autoridades y el acceso a la mano de obra indígena

La legislación del Estado liberal prohibió -como ya vimos- los repartos y el trabajo forzoso de los indígenas vigentes en la Colonia y en las primeras décadas de la República, pero en la zona Tena-Archidona éstos fueron reemplazados por el sistema de endeudamiento que los patrones usaron como método aún más efectivo de conseguir el trabajo y los excedentes de los Napo Runas.

El modo de producción estaba dominado por lo que Wolf llama “peonaje por mercancías” (commodity peonage) (1982: 86-87), o sea en este caso, el intercambio de mercancías de alto precio en el mercado nacional e internacional, por mercancías que para los indígenas tenían valor de uso y cuyos precios eran exagerados para mantenerlos endeudados.

El patrón no compraba fuerza de trabajo en el mercado, ni controlaba el proceso de trabajo. Como anota Wolf para este sistema productivo en general, aquí también “el excedente no era extraído como plusvalía si-

no a través del intercambio desigual dentro del marco de relaciones monopólicas y semi-tributarias” (1982: 87). La base económica de la explotación -como demostraremos en detalle más adelante- residía en la diferencia en los precios de intercambio; los abusos eran los propios de un sistema de dominación que continuaba estando basado en la discriminación étnica, sistema que sólo se modifica para mejor adaptarse a las nuevas condiciones económicas y políticas. Las leyes y decretos con que el Estado trata de regularlo, por un lado, permiten a los patrones justificar la relación laboral con los indígenas como un libre contrato de intercambio de mercancías por trabajo pero, por otro, esa legislación intenta también controlar los mayores abusos en una situación como la que nos ocupa, de intensa competencia por mano de obra escasa. En realidad, este sistema de producción sigue plagado de los mismos problemas que el anterior en lo que se refiere a la facilidad de acceso a la fuerza de trabajo indígena.

En teoría, y como lo explica un informe de una autoridad de Tena-Archidona al gobierno nacional, para los fines de trabajo los indígenas se dividían en “deudores” y “libres”. Los primeros eran los que de una manera u otra dependían de patrones, los segundos estaban organizados bajo ese sistema de “justicias” y, a las órdenes de las autoridades blancas o “apus”, eran ocupados en el mantenimiento de caminos y otros servicios públicos de correos, para transporte de cargas, y en cualquier otro trabajo que fuese necesario realizar a cargo del gobierno.⁴ Por ese trabajo, el gobierno les pagaba un jornal en dinero y les otorgaba dos meses de licencia sin jornal por semestre, tiempo que los indígenas usaban para alejarse a sus tambos. Además, en el mismo informe se menciona la existencia de centenares de indígenas Quichuas “salvajizados”, es decir, que habían escapado a todo control tanto de patrones como de autoridades, y una última categoría de “tribus denominadas Avishiris y Shiripunos”, que “en verdadero estado de salvajismo, armados de lanzas de chonta, hieren y matan a todo ser humano a quien encuentran” (Informe del Jefe Político de Tena al Gobernador de Oriente, 1927, AGN).

En realidad, y debido principalmente a la escasez de mano de obra, el sistema nunca funcionó con la nitidez que reflejan los informes burocráticos dirigidos al gobierno nacional. Sin embargo, es a través del exa-

men de numerosos de esos documentos en la Administración de la Gobernación del Napo, que se puede comenzar a desentrañar la complejidad del uso y abuso de la mano de obra indígena por parte de patrones y autoridades, así como las estrategias económicas que los Napo Runas se vieron obligados a seguir para su propia supervivencia.

La eliminación de los repartos forzosos y la obligación del pago en dinero a los indios “empleados” del gobierno, si bien pueden ser considerados conquista del Gobierno Liberal, de hecho eliminaron el acceso a mercancías tales como sal, lienzo y machetes, a las cuales los indígenas ya se habían acostumbrado y consideraban esenciales para su subsistencia. Para conseguirlas, éstos se vieron entonces obligados a recurrir a los patrones que en Tena-Archidona controlaban el monopolio de esas mercancías. Por esta razón la mayoría de los llamados “indios libres” también estaban endeudados con patrones, y para pagar las mercaderías que éstos les entregaban debían trabajar para ellos como cualquier otro indio deudor, lavando oro, reparando aquellos trechos de los caminos vecinales que les correspondía a cada patrón como obligación pública, en tareas agrícolas, o como **pongos** o **semaneros** es decir, de servicio en las casas particulares de los patrones. Esta situación fue la causa principal de la competencia que existió entre las autoridades y los patrones por el trabajo de los indígenas, de la oposición que los patrones manifestaron contra el sistema de “justicias”, y de los abusos cometidos por las mismas autoridades cuando coincidía que éstas eran, a la vez, patrones locales. Esta competencia persistió más o menos hasta la década de 1940, cuando mejores caminos permitieron a las autoridades el uso de otros medios de transporte para cargas y correos. Para atraer a los indígenas de su lado en esa competencia, los patrones disponían de las mercaderías; las autoridades del incentivo del pago en dinero y por adelantado, aunque los jornales fueran siempre insuficientes para cubrir las necesidades de los indígenas. Para oponerse a los patrones, las autoridades usaban la fuerza de la ley, y del ejército cuando era necesario. Aquellos patrones que ejercían periódicamente cargos públicos, con frecuencia abusaban de su situación de privilegio. En este conflicto, los indígenas no siempre salieron perjudicados sino que -como en el tiempo de los Jesuitas- pudieron a veces manipular conscientemente el

sistema en beneficio propio, consiguiendo así también exacerbar la oposición entre patrones y autoridades.

Los patrones se oponían a que sus propios peones fueran nombrados “justicias” porque esto significaba perder sus servicios por un año, ya que los “justicias” eran exonerados de todo otro trabajo mientras duraba su carga para el gobierno. El *muntun* de los Panos, por ejemplo, era preferido para llevar cargas. Por esa causa, los patrones que “controlaban” el área de Pano frecuentemente se quejaban a las autoridades de la “innumerable cantidad de servicios que (ellos) debían prestar al gobierno”, solicitaban que otros patrones ofrecieran sus peones como “justicias”, pedían que sus peones quedaran “libres” para hacerles recolectar café o arroz o, más directamente, negaban tener peones disponibles para cualquier tipo de obra pública (Cartas de diversos patrones del Pano 1934, 1935, 1938, 1939, AGN).

También era común que los patrones hicieran uso de la táctica más agresiva de “seducir” a los indígenas con mercaderías mientras éstos estaban cumpliendo sus servicios para el gobierno, tratando de que abandonen las cargas oficiales o que lleven cargas adicionales de particulares. Por último, los patrones optaban por “retirar a sus peones del mercado” mandándolos a lugares alejados por períodos prolongados (Documentos 1934, 1944, AGN).

A esta resistencia de los patrones a cumplir con lo que la ley establecía como “servicio público”, las autoridades respondían generalmente con multas, o con órdenes perentorias de que “se les mandará la tropa para hacer salir a los peones de donde estén” (Cartas del Jefe Político de Tena a patrones, 1935, 1936, 1938, AGN). Cuando la crisis de escasez de mano de obra era declarada “grave” -lo cual ocurría periódicamente- las autoridades intentaban medidas más positivas, entre ellas, en 1935, aumentar los jornales a los cargueros de 4.30 a 6 Suces para cargas pesadas (las cargas livianas se pagaban menos), y unos años más tarde, ofrecer un sueldo mensual de 80 Suces a los “justicias” para que éstos saquen sus indios a trabajar”, solución esta última que nunca llegó a concretarse. Es evidente que el Estado mismo ponía límites a estas “liberalizaciones”. Así, en una carta del Gobernador a los Tenientes Políticos en 1945, se les advierte lo si-

guiente: “es cierto que (Uds.) no pueden abusar del trabajo indígena, pero tampoco hay que exagerar e irse a los extremos porque es preciso cumplir con las obras públicas” (Carta 1944, AGN).

Especialmente cuando a fines de 1937 la administración del Oriente deja de ser una dependencia del Ministerio del Interior para pasar a serlo del Ministerio de Defensa bajo el IV Departamento, el conflicto entre las autoridades y los patrones se agudiza. Por una parte, los militares, que venían de afuera, parecieron estar más decididos a aplicar la ley sin tener en cuenta “entronques, amistades y compadrazgos” (Carta del Teniente Cadena al Comandante del IV Dpto. 1938, AGN), y por otra, disponían más prontamente de la fuerza para hacerla cumplir. Algunas de las medidas tomadas por la administración militar consistieron en combatir a los vendedores de aguardiente porque “emborrachan (a los indígenas) impidiéndoles cumplir con su deber”; obligar a los patrones a pagar los precios debidos por los productos vendidos por los indígenas; prohibir la apertura de nuevas cuentas a crédito entre “superiores e inferiores”, y ordenar perentoriamente a los patrones a presentarse ante las autoridades competentes para que éstas fiscalicen la cancelación de las deudas pendientes de sus peones de acuerdo a la ley (Documentos del Teniente Cadena al jefe del IV Dpto., 1938, AGN). A varios Tenientes y Jefes Políticos locales se los recrimina por obligar a los “justicias” a servir como pongos a particulares por la suma de 2 Sucres, y por “prestar” indios que deben servir al Estado para que los patrones los hagan lavar oro (Documentos, 1938, 1942, AGN).

Ante estos renovados ataques, los patrones tomaron sus represalias principalmente tratando de desprestigiar la administración militar, caracterizando a los soldados como “el terror para los indígenas”, “soliviantando a los indios contra la autoridad” y, sobre todo, diciéndoles que “los van a hacer soldados y llevar al Aguarico” (Documentos 1938, AGN), y véase Sarmiento 1958: 106) amenaza que los Napo Runas consideraban uno de los peones castigos. Los militares se quejaban de que las patronas mujeres eran las que encabezaban este movimiento de resistencia “por chismes”. Es evidente sin embargo, que el conjunto de las medidas tomadas por las autoridades militares fue “leída” por los indígenas como una posibilidad de mejorar su propia situación laboral tanto frente a los patrones como fren-

te a las autoridades, a juzgar por la cantidad de documentos legales que encontramos en ese período, referidos a corrección de abusos a raíz de quejas interpuestas por los mismos indígenas.

Para entender en qué consistían esos abusos debemos primero analizar más detalladamente la relación entre patrón y peón deudor en el Oriente.

Patrones y deudores

Para hacer una caracterización del sistema de dominación que los patrones ejercieron en la zona Tena-Archidona es necesario dejar de lado esquemas Europeos basados en la relación “señor feudal-siervo”, o analogías fáciles con las formas de relaciones sociales de producción que prevalecieron en las haciendas de la sierra Ecuatoriana. El hecho de que hayan existido abusos y explotación en el sistema vigente en el Oriente, no puede probarse con comparaciones que desconocen las características culturales específicas de los indígenas del Oriente y las condiciones estructurales de la economía de esa región, particularmente de la zona que es objeto de nuestro interés.⁵ Tanto los documentos de la Administración de esta provincia referentes a la época del apogeo de los patrones desde alrededor de 1915 a 1950 que detallan la vida cotidiana del sistema en funcionamiento, como la historia de vida de Rucuyaya Alonso, permiten hacer una interpretación que refleja más adecuadamente esas características económicas y sociales específicas de la zona, como trataremos de demostrar a continuación, y como ya puede entreverse en la discusión anterior sobre la competencia entre patrones y autoridades por la mano de obra indígena.

En primer lugar, a diferencia de los señores feudales, o de los terratenientes de la Sierra, la agricultura no fue la fuente de ingresos más importante ni la principal preocupación de los patrones de Tena-Archidona, sino el comercio y las actividades extractivas, especialmente el lavado de oro. En segundo lugar, sus haciendas nunca abarcaron grandes extensiones de tierra y, aunque como ya vimos, los patrones fueron desplazando a los indígenas de sus terrenos ancestrales, nunca consiguieron desposeerlos totalmente de tierras, ni controlar sus derechos de explotación como ocu-

rrió con muchas comunidades de la Sierra. Por último, estos patrones no lograron nunca asentar a una gran mayoría de los Napo Runas como peones permanentes en sus haciendas. En el Oriente no existió ninguna situación semejante al huasipungo serrano.

Por definición, “patrón” era todo aquel que poseía “peones deudores” a los cuales les adelantaba mercaderías que éstos debían pagar con su trabajo. Aun en el caso de los patrones poderosos de Tena-Archidona, el número de peones así endeudados por cada patrón en un determinado período de tiempo, no parece haber superado las 50 familias.⁶ Todos los Napo Runas consultados en esta zona coincidieron en afirmar que el número de indígenas así “atados” a patrones en servicio más o menos permanente era muy reducido, no más de 4 ó 5 **muntuns**. Estos eran ocupados en tareas agrícolas y extractivas, así como de pongos de servicio doméstico y estaban sujetos a cierta supervisión diaria dentro de la hacienda, sobre todo en la repartición de tareas.⁷ El resto de los Napo Runas también entraron en relación con patrones que incluyeron todas las actividades de producción y servicios ya mencionados, pero lo hicieron en forma esporádica permaneciendo siempre en una situación legal de libertad personal.

Como en la época del caucho, los patrones debían establecer con el peón un contrato de trabajo que estaba legislado dentro de las disposiciones relativas al “arrendamiento de servicios de criados y trabajadores”, comúnmente conocido como “concertaje”, y por las obligaciones contractuales surgidas de la deuda.⁸

Esta forma de relación laboral sirvió tanto para contratar servicio doméstico, como para tener acceso a peones residentes y no residentes. Las tres formas estaban igualmente basadas en la deuda; diferían en el tiempo de duración del contrato -generalmente no mayor de 2 años- y en las estipulaciones sobre la obligación o no del peón de residir en el fundo de que sólo podía ausentarse con previo permiso de su patrón.⁹ Por una parte, las necesidades de una economía primariamente extractiva, hacían que el patrón no estuviera interesado en retener al peón en su fundo para el trabajo. Si lo hacía, era probablemente para asegurarse el pago de la deuda, y tener más asidero legal para castigar al peón en caso de fuga¹⁰. Por otra parte, a diferencia del indígena de la Sierra, el del Oriente no tenía ningún in-

terés en integrarse a la hacienda porque conservaba otras alternativas económicas propias que no habían sido bloqueadas por el sistema económico en general como ocurrió en la Sierra (Véase Marchán citado en Espinosa 1984: 136). Los indígenas de Tena-Archidona que fueron residentes, no lo hicieron voluntariamente, sino que fueron incorporados en esa forma porque pertenecían a aquellos **muntuns** que poseían sus tierras dentro del perímetro y alrededores de los centros urbanos -así definidos por los blancos. Cuando los patrones consolidaron sus haciendas, las tierras de estos **muntuns** quedaron de hecho incorporadas a esas haciendas y para conservar al menos parte de sus tierras, los indígenas se vieron obligados a entrar en relaciones de trabajo con los respectivos patrones. Es necesario aclarar aquí que estas formas legales de “enganchar” mano de obra no siempre se cumplieron, es decir, había peones que se endeudaban a patrones sin necesidad de contrato, pero aun éstos, podían recurrir a la autoridad para liquidar sus cuentas y para reclamar abusos por parte de los patrones y muchos así lo hicieron.

Debido a que durante el período del apogeo de los patrones, los Napo Runas no estaban todavía presionados por el problema de la tierra, la deuda en el Oriente ha sido explicada como un mecanismo puramente coercitivo. En general, se afirma que los Napo Runas eran frecuentemente obligados a endeudarse después de haber sido embriagados con aguardiente por los mismos patrones, y sin tener conocimiento de los precios de las mercaderías que éstos les adelantaban (Véase Oberem 1980: 117-118; Beghin 1964: 119). Sin descontar que estos abusos hayan existido, no pueden de ninguna manera caracterizar la situación cotidiana de endeudamiento de la mayoría de los Napo Runas. Estos entraban en deuda con un patrón voluntariamente para tener acceso a las mercancías monopolizadas por los patrones, tales como sal, lienzo, machetes, cuchillos y hachas, todas las cuales se habían convertido desde hacía ya cientos de años en esenciales para reproducir su propia subsistencia. Las herramientas contribuían, sin duda, al ahorro de tiempo y a la productividad en las tareas agrícolas. En el caso de la sal y el lienzo, la necesidad obedecía a razones de prestigio, religión, gusto, estética, o simplemente costumbre. En la concepción mítica de su propio origen, el uso de la sal había servido a los Napo Runas pa-

ra “diferenciarlos de los aucas” (Véase Cap. 2). Orton en 1867, anota que “los jívaros”, que en esa época no usaban sal, distinguían a las “tribus del Napo” como “los indios que usan sal” (1876: 172). La ropa de lienzo, aunque impuesta por los misioneros, también era percibida como una forma de diferenciarse de los “**lluchos** (desnudos) aucas”, aunque estas razones no fueran siempre articuladas conscientemente por los Napo Runas.

En términos de sus posibilidades de tener acceso a peones, cada uno de los patrones más importantes pretendía “dominar” un sector de asentamientos indígenas donde estaba ubicado su fundo, cuya extensión era menor que la de ese sector. Los indígenas que allí vivían -por ejemplo en el sector de Pano- estaban organizados en sus propios **muntuns** y, generalmente, establecían relaciones con un determinado patrón de ese sector. Revisando las nóminas de peones de los diferentes patrones se puede comprobar que, con frecuencia, aparecen varios indígenas con un mismo apellido en la lista de un determinado patrón. Así, por ejemplo, los Calapucha eran peones deudores de C.A. Rivadeneyra, o los Andí de J. Barona Ruiz; aunque cada patrón también contrataba otros peones para tareas ocasionales.

Para una familia indígena, entonces, su relación con un patrón específico dependía de su afiliación al **muntun** y de su sector de residencia. Podía cambiar de patrón cuando se afiliaba por matrimonio a otro **muntun**, pero esto no era frecuente ya que entre los Napo Runas la residencia es patrilocal y el hombre responsable de las deudas generalmente seguía residiendo en su **muntun** de origen después de casado. Existieron casos de mujeres deudoras, pero éstas eran en su mayoría viudas o empleadas en servicio doméstico. Lo usual era que los hombres retiraran lienzo, **mullus** (cuentas para collares) y otras prendas de vestir para sus mujeres, y esto se anotaba en su deuda, donde también aparecía el jornal recibido por el trabajo de su mujer que era, “por costumbre”, casi un 40 por ciento menor que el del hombre.

Cuando un indígena que todavía tenía deudas pendientes con un patrón, quería por cualquier razón, cambiarse a otro patrón, debía conseguir que este último comprara su deuda al patrón original. Dada la fuerte competencia entre patrones por la escasa mano de obra indígena, siempre

había alguno dispuesto a realizar esta transacción que, por ley, debía tener lugar ante las autoridades competentes.¹¹ La dificultad para el peón residía en que el primer patrón accediera a esta venta de la deuda, ya que su interés económico residía en mantener la mayor cantidad de mano de obra de su servicio, a pesar de que la retención forzada de peones era ilegal. Todo patrón generalmente se resistía a que sus peones cancelen sus deudas definitivamente y trataban de ejercer presiones -persuasivas o violentas- para que esto no ocurriese. Ante la denuncia de los indígenas por un acto de violencia, los patrones podían ser obligados a pagar una multa, o arriesgaban perder las deudas del peón, pero es difícil determinar cuántos peones tuvieron la posibilidad de acudir a la ley para impedir ser retenidos por la fuerza. La tradición oral de los Napo Runas y otros documentos dan fe de muchos abusos cometidos por patrones, pero también confirman el hecho de que los indígenas ejercieron el derecho a cancelar sus deudas con un patrón y convertirse en “libres”, es decir, poder ganarse la vida prestando servicios al gobierno por un jornal.¹²

La interpretación aquí presentada de las relaciones creadas por la deuda difiere, por una parte, de la Macdonald, quien afirma que los indígenas rara vez pagaban sus deudas pendientes cuando se pasaban a otro patrón, y que se cambiaban fácilmente de un patrón a otro (1979: 217). Por otra parte, también difiere de la opinión de Beghin, quien sostiene que el indígena mismo era “una mercadería” que podía ser “comprado y vendido según el gusto del dueño” (1964: 116). Como ya hemos demostrado, durante la época del caucho hubo venta de indígenas pero ésta no afectó a los Napo Runas de Tena-Archidona y, además, éstos fueron abusos de un sistema en un período determinado y no la pauta. Lo que se compraba era la deuda, no al indígena.

La libertad de la gran mayoría de los Napo Runas no consistió tanto en el hecho de que podían o no cambiar de patrón, sino en la misma relación productiva con el patrón ya que -como bien lo señala Macdonald (1979: 226-228), el sistema de peonaje por mercancías no logró modificar substancialmente el modo de producción de los Napo Runas. Estos mantuvieron su acceso a la tierra, sus pautas de organización social, y sus prácticas económicas tradicionales de caza, pesca y horticultura, todas las cua-

les eran perfectamente compatibles con el lavado de oro, la extracción de caucho y aun con el trabajo temporario en las haciendas.

La deuda

A través de un informe del agente de una compañía minera Norteamericana que residió en tiempo un Tena en la década de 1920, podemos comenzar a vislumbrar en qué consistía realmente la explotación, es decir, la extracción del excedente indígena por parte del patrón en este sistema de “peonaje por mercancías”. Charles Dickey anota que cuando el caucho todavía producía ganancias, los patrones pagaban 8.8 Sucres (equivalente a 2 dólares) por una libra de caucho. Los indígenas traían aproximadamente 25 libras en cada viaje, o sea un equivalente a 220 Sucres. En Tena, por 20 Sucres menos de ese valor se podía hacer construir una casa de dos pisos y cinco habitaciones, mientras que a los indígenas se les cobraba ese mismo precio por una escopeta, 44 Sucres por 5 yardas de lienzo, 22 Sucres por un frasquito de 2 onzas de Agua florida (Dickey 1924: 598-599) y 100 sucres por un manojito de **mullus** para collares (véase Rucuyaya p. 209).

Estas diferencias en los precios de intercambio sólo explican en parte porqué los Napo Runas nunca podían terminar de pagar sus deudas. Los libros de deudas, y los documentos de fiscalización de liquidaciones de cuentas,¹³ permiten calcular con más precisión el grado de explotación, que también dependía del precio nominal que se pagaba por la fuerza de trabajo. En una de esas liquidaciones de la cuenta de un peón de la patrona Juana Arteaga desde 1926 a 1931, resulta que el peón debía 281.70 Sucres en este último año. En el período de 6 años había retirado de Juana Arteaga 360.70 Sucres de mercadería, pero había logrado ganar sólo 79 sucres, principalmente como pongo en su casa particular a un sueldo de 3 Sucres por mes, y llevando carga de Tena al Aguarico a 10 Sucres por viaje que Juana Arteaga le pagaba por ser ella contratista de correos. En 1930, el peón había retirado una escopeta “Peicher” de dos cañones por la cual debía pagar 120 Sucres, es decir, más de 3 años de su sueldo como pongo, o exactamente 12 viajes al Aguarico. En este caso, y como era verdad para todo el sistema, el jornal era simplemente una formalidad que servía de unidad de cuenta para la deuda. Como dice Espinosa refiriéndose a casos

similares que ocurrieron en las plantaciones de la Costa en los últimos años del Siglo XIX, “la deuda era la base de esta forma salarial”, y la “remuneración era ficticia” (1984: 194), ya que el peón que “la recibía” no podía nunca alcanzar a pagar con su trabajo los precios inflados de los artículos que retiraba. El resultado final era “atar” a los peones por un período de tiempo más prolongado que el estipulado en el contrato, ya que éstos estaban sujetos a la ley que coactivamente garantizaba su pago¹⁴. Para aclarar más este punto seguiremos analizando el ejemplo de la patrona J. Arteaga. A fines de 1931, ésta liquida las cuentas de 10 de sus peones que, en total le deben 2.296 Sucres con cincuenta centavos. Es decir, que en ese año, ella tenía el “derecho” a 7 años del trabajo futuro de cada peón deudor o, puesto en otra forma, después de 6 años de trabajo, sólo 1 peón había logrado pagar más de 50 por ciento de su deuda, 4 peones el 30 por ciento, y 5 peones no habían llegado a pagar ni un tercio de la misma. Esta dificultad en pagar la deuda en un tiempo más o menos prudencial, fue el origen de la “herencia” de las deudas por las esposas e hijos de los peones, que también existió en el Oriente (Véase Macdonald 1979, Nota 7: 233), a pesar de estar prohibida por ley desde 1833 (Véase Oberem 1981: 315). Algunos Napo Runas, sin embargo, tuvieron plena conciencia de la ilegalidad de esta práctica y protestaron ante las autoridades para ser excusados de pagar las deudas de sus padres o esposos (Documentos 1933, 1936, AGN).

Las mercaderías que los patrones más recargaban en el precio eran, por supuesto, las importadas del exterior tales como escopetas, algunos tipos de machetes y cuentas de collares, pero en 1926, por ejemplo, un peón de Tena pagó 10 Sucres por una bodoquera “importada” de algún otro lugar del mismo Oriente, lo cual significaba casi 1 mes y medio de trabajo a 0.30 Sucres por 6 horas diarias, 6 días a la semana. Cuando los indígenas pagaban en oro, las diferencias en los precios eran aún mayores. Así en 1936, un machete que valía 7 Sucres en el mercado, se le vendía a los indígenas por 3 gramos de oro, o sea 27 Sucres. Cuando los precios de los artículos eran ya bien conocidos por ser los de mayor demanda (lienzo, sal, y prendas de vestir), es evidente en los documentos de la época que los Napo Runas reclamaban ante la autoridad por los recargos y los hacían des-

contar, así como también se negaban a reconocer sumas por mercaderías que ellos no habían retirado, pero que aparecían en las cuentas, agregadas por los mismos patrones. En todos estos casos, el fiscalizador marcaba los artículos en disputa con “2X” en el documento de liquidación de cuentas.¹⁵ La frecuencia con que aparecen estos conflictos en los documentos de fiscalización de deudas pendientes, nos permite afirmar con certeza- a diferencia de lo que tantas veces se ha argumentado (Véase Macdonald 1979: 206; Beghin 1964: 119)- que los Napo Runas conocían perfectamente el valor de mercado de la mayoría de los artículos y especies que recibían de los patrones. Si estas pruebas no fueran suficientemente convincentes, bastaría hablar con cualquier rucuyaya del área los cuales, aún hoy después de más de 30 años, se acuerdan de los precios que pagaron por los artículos más insignificantes.

La situación de relación social y económica que la deuda ocasionaba no estaba definida por la supuesta “ignorancia” de los indígenas, sino por el poder coercitivo que controlaban los patrones, protegido por la ley y por el monopolio que éstos mantenían en el mercado. Si bien es cierto que el aguardiente puede haber sido usado como un “incentivo” para que los Napo Runas se endeudaran, no era el licor dado por el patrón a los indígenas el origen de las deudas más cuantiosas, sino sus propias obligaciones sociales. Entre ellas, la más importante era el matrimonio, ocasión ceremonial que hasta hoy día demanda considerables gastos de parte de la familia del novio. Es por eso que los nuevos matrimonios eran “bien recibidos” por los patrones de Tena-Archidona, aunque he encontrado poca evidencia de que los patrones forzaran a los Napo Runas a casarse para así endeudarlos (Véase Macdonald 1979: 219; Beghin 1964: 120).

Cuando las deudas alcanzaban montos totalmente desproporcionados con la capacidad de los peones para pagarlas, se daban casos en que éstos buscaban distintos subterfugios para evadirlas del todo o, por lo menos, disminuirlas. Sin embargo, la única salida realmente efectiva de esta situación para los Napo Runas fue la tradicional “migración” selva adentro porque, si no se presentaban a la liquidación de deudas ante la autoridad, eran declarados “en rebeldía” y sujetos a persecución. El patrón podía, en represalia, arraigar al peón en su fundo o someterlo a prisión. Sin

embargo, en el Oriente, ninguna de estas soluciones eran muy efectivas, dadas las condiciones de la economía extractiva que requería la movilidad del peón por una parte y, por otra parte, la absoluta¹⁶ escasez de mano de obra, a la que no convenía inmovilizar en prisión. A lo sumo, al peón moroso se lo ponía en el cepo y, si se fugaba, se le cobraban los gastos incurridos en su captura.¹⁷

Al tener que confrontar estas limitaciones en su poder coercitivo, algunos patrones de la zona demostraron bastante imaginación en buscar otras formas de cobrar sus deudas. La más original que he encontrado fue practicada por un patrón de Loreto, pero está basada en características culturales vigentes en todo el Oriente. Consistió en usar la asistencia profesional de dos poderosos brujos¹⁸ de Tena para intimidar a sus peones en Loreto a que paguen sus deudas, logrando a la vez la ventaja adicional de que éstos, por miedo a los poderosos cobradores de deudas, no denunciassen a la autoridad los abusos cometidos por el astuto patrón, como puede comprobarse en esta carta del Teniente Político de Loreto dirigida al Gobernador de Napo-Pastaza en 1944, y de la cual vale la pena citar una parte:

Los patrones han traído de Tena dos indígenas a quienes los tienen como cobradores de deudas. Estos son dos afamados brujos. Se cometen abusos por el miedo que tienen estos indígenas a los brujos. Se venden mercancías a precios sumamente caros: por ejemplo una cuchara que vale en la Rubber ¹⁹ 6.00 dólares la venden en 2 libras de pita siendo que la pita se cotiza a 8 Sucres como término medio; pero como tienen los brujos como cobradores y éstos son el terror de los indios de aquí, llevan sus géneros del miedo y esto también es la causa que no pongan en conocimiento de esta autoridad de la explotación que son víctimas (Carta del Teniente Político de Loreto al Gobernador de Napo-Pastaza, 1944, AGN).

El estándar de vida de los blancos en Tena-Archidona

Con respecto al resto del Ecuador, el Oriente siempre fue considerado “una sociedad de frontera”, que requería de sus residentes blancos un cierto espíritu pionero y de aventura todavía celebrado en la ideología lo-

cal sobre los “antiguos residentes”.²⁰ Sin embargo, a diferencia de otras sociedades pioneras, en estas primeras décadas del siglo XX, la vida del blanco en Tena-Archidona no implicaba una gran dedicación al trabajo manual. Según Dickey, por ejemplo, el Gobernador recibía un salario mensual de 330 Sucres, un jefe de Policía de 110 y un Policía de 55 Sucres pero, salvo la ropa, todas sus demás necesidades estaban cubiertas por el trabajo indígena. Desde su punto de vista de extranjero, Dickey describe así la situación imperante: “Es el indio el que paga y paga. Esta referencia atañe exclusivamente al indio Yumbo; los indios “malos” no pagan” (1924: 598). De Tena, Archidona y Puerto Napo, los indígenas llevaban sus productos y el blanco les pagaba frecuentemente con una yarda de lienzo que valía 0.26 Sucres por “una cantidad de comida que (podía) alimentar a su familia por una semana” (Ibid). En los años 30, una casa confortable en Tena se compraba por 500 Sucres (Documento 1939, AGN) ya que por 100 Sucres se podía conseguir que 10 indígenas cortaran la madera necesaria para construirla. El resto de los artículos que consumía la burguesía local -consistentes principalmente en telas de todo tipo, hilos, agujas, loza, especias y remedios- eran importados de Quito o de Iquitos y, a juzgar por las cuentas corrientes de los comerciantes, frecuentemente pagadas con oro.²¹ Parte de esas telas de menor calidad se usaban para pagar el trabajo indígena porque todavía en 1933, en una hacienda arrocerá del Bajo Napo de propiedad de un patrón de Tena, por ejemplo, el rol de pagos demuestra que de 124 peones, 122 recibieron sus jornales en varas de distintos tipos de textiles (Documento 1933, AGN). En Tena-Archidona, los patrones tampoco necesitaban dinero en efectivo para pagar a sus trabajadores ya que la “moneda” circulante era el “nudo”. El patrón, o el indígena para asegurarse que se le pagaría, acostumbraban a hacer un nudo en una tira de pita por cada día de trabajo, que se descontaba con mercaderías en la misma tienda o casa del patrón (Documento 1933, AGN).²²

El trabajo doméstico tampoco significaba un problema para las mujeres blancas, ya que era común que “adoptaran” o fueran “tutores” de niñas o niños indígenas desde muy temprana edad para criarlos y tenerlos a su servicio hasta que fuesen mayores de edad. Si los niños llegaban a fugarse antes de ese plazo- cosa que ocurría frecuentemente- (Varios docu-

mentos, AGN)- los padres naturales debían pagar todos los gastos incurridos por el patrón (Contrato de Tutoría, 1939, AGN). Para conseguir el trabajo doméstico de adultos se hacían contratos legales ante el Teniente Político semejantes a los de peones conciertos residentes, y aun en 1940, una patrona podía pagar el valor de 8 Sucre mensuales a su empleada de 25 años de edad a ser descontados en vestidos (Contrato de trabajo doméstico, 1940, AGN). Aparte de estos dos tipos de servicios, los blancos también usaban el trabajo de sus peones deudores para tareas domésticas como **pongos** o **semaneros**, a pesar de que estaba prohibido por la ley.²³

Dada esta fuerte demanda de la fuerza de trabajo indígena para todas las tareas manuales que ayudaban a mantener el nivel de vida de los patrones blancos, es entendible que éstos se peleasen continuamente entre ellos para conseguirla. Los métodos usados en esa “competencia doméstica” fueron desde el “robo de peones” a las apelaciones patrióticas a las autoridades en demanda de “justicia para los sacrificados pioneros” como se desprende de esta carta de la ya conocida Juana Arteaga al Jefe Político de Tena. La carta es para reclamar que una pareja de indígenas de su servicio doméstico se ha fugado para trabajar con los Misioneros Evangélicos quienes, en esa época, pagaban sueldos en dinero y dice así, en parte:

“No es posible Sr. Jefe Político que estos misioneros extranjeros se aprovechen (sic) del trabajo de los hijos del país, que con tantas zozobras buscamos el pan y ellos hacen las justicias y se burlan de la autoridad, más aún en caso como éste, que debe ampararme la justicia y regresar el indio a cumplir con su trabajo. Es justicia lo que pido”. (Carta, julio 26, 1934, AGN).

Reclamos como el anterior, que son frecuentes en este período, evidencian un sutil cambio en la ideología de la clase dominante local que está en proceso de consolidación. Ya no se presentan a sí mismos como conquistadores civilizando al indígena, sino como sacrificados pioneros abriendo el Oriente a la colonización y proveyendo la base económica para que el Estado consolide su presencia en las fronteras. El indígena es ahora concebido como un instrumento para que los blancos puedan cumplir esa noble tarea.

La dorada “Gran Depresión” en Tena-Archidona

La crisis y la recesión mundial de 1929-33 afectaron gravemente la economía del Ecuador, ya debilitada por la baja en la exportación de cacao en la Costa (Drake 1984: 231-214, 268). Los precios de todos los principales productos de exportación habían comenzado a bajar desde 1928 (Carbo 1978: 159). En 1930, por ejemplo, el quintal de café se exportaba a 25 Suces comparado con 70 Suces en 1929 (Carbo 1978: 173). Sin embargo, mundialmente la Gran Depresión también ocasionó la valorización del precio comercial del oro. En 1932, el Ecuador abandonó el patrón oro, exoneró de impuesto a las ventas de los principales productos de exportación, y facultó al Banco Central como único comprador y vendedor de oro físico (Carbo 1978: 216-218).

Los patrones de Tena-Archidona respondieron rápidamente a la lógica económica de esta situación: descuidaron el cultivo de productos agrícolas de exportación para dedicar a sus peones el mayor tiempo posible al lavado de oro. Cosa semejante sucedió en el Sur Oriente, especialmente en Gualaquiza y Méndez pero allí fueron miles de colonos del Azuay los que llegaron a trabajar como pequeños mineros y tuvieron que sufrir la escasez de víveres causada por el abandono de las labores agrícolas. (Granja 1942: 41, Salazar 1986: 53; Uquillas 1984: 266). En esta dorada década del 30 los indígenas Shuar también se dedicaron esporádicamente a lavar oro por su cuenta (Salazar 1986: 54), y ciertamente no todos los Napo Runas lavaron oro solamente para patrones. Varios de ellos aprovecharon de sus periódicos viajes a Quito llevando y trayendo carga para vender su propio oro en la ciudad, donde conseguían mejor precio que en Tena. Tanto entonces como ahora eran las mujeres indígenas en su mayor parte las que lavaban el oro con el trabajo hábil y paciente de sus bateas, y las que estaban también al tanto de los precios.

En realidad, en esa época, todo el Oriente se volcó al comercio del oro como antes lo había hecho con el caucho. Los poderosos comerciantes de Iquitos prestaron su capital y entraron en sociedad con los hacendados de la ribera del Napo para negocios de oro. En 1932, uno de estos hacendados aconseja a su socio “que no se distraiga del negocio de oro

porque en este momento es más real y positivo (que la cascarilla)” (Correspondencia privada 1932, AGN). También en esa década aumentó considerablemente el número de denuncias de “minas de lavado de oro” hechas no sólo por Ecuatorianos sino también por compañías extranjeras principalmente Inglesas y Norteamericanas²⁴. Además de los tradicionales ríos oreros afluentes del Alto Napo, estas denuncias cubrieron ríos menos conocidos y aun los que vienen de las montañas Llanganates de más difícil acceso (Documentos 1932 a 1936, AGN). El Estado, por su parte, trató de controlar la invasión de extranjeros buscadores de oro cobrando un impuesto de 125 dólares por derecho de entrada al Oriente, impuesto que no parece haber existido en otros períodos (Documento 1936, AGN).

En Tena-Archidona la competencia de mano de obra indígena entre patrones, y entre éstos y las autoridades, se agudizó considerablemente. Estas últimas se quejaban continuamente de que los patrones sólo tenían a sus peones lavando oro, descuidando caminos, correos y otro servicios públicos. Patrones cuya área tradicional de influencia era el Napo Medio, iban a Tena-Archidona a “enganchar” peones para hacerlos trabajar en los ríos de esta zona o en el Payamino. Un nuevo colono que en 1935 intentó traer maquinaria y peones mineros de la Sierra pronto vio perdidas sus ilusiones de tecnificación y riqueza cuando la antigua colona Juana Arteaga le “arrebato” los peones para sus propios fines (Juicio sobre restitución de peones León-Arteaga Marín, 1935, AGN).

El conflicto por lavaderos y por peones llegó a tal extremo que dos patrones también recurrieron a los ya famosos brujos para conseguir una ventaja en la competencia. Aquí les bastó poner un brujo en cada playa para lograr ahuyentar a los peones de otros patrones (Documento queja de un patrón, 1934, AGN). Por su parte, los comerciantes de aguardiente intensificaron sus viajes por los pueblos claves, cambiando trago por oro.

En 1936 Rumazo Gonzáles menciona que había en todo el Oriente entre ocho a diez mil lavadores de oro, 25 los cuales producían de 4 a 5 kilos diarios con explotación rudimentaria (1936: s/n); sin embargo dada la naturaleza de la explotación, las cantidades de oro que se extraían de cada zona son difíciles de calcular. En los documentos públicos de Tena-Archidona sólo figuran algunas ventas de un patrón a otro, en un caso, por

ejemplo, 90 grs. a 2.000 Suces en 1939, y un juicio a uno de los patrones más poderosos a quien se le había confiscado una barra de oro de 1155 grs, fundida en Tena (Documento 26 Dic., 1931, AGN), la cual a un precio de aproximadamente 9 Suces el gramo, constituía una fortuna en esa época. La tradición oral de los Panos confirma el hecho de que varios patrones se hicieron “muy ricos con el oro” en ese tiempo. Rucuyaya Alonso relató que una famosa patrona “guardaba garrafones enormes llenos de oro en polvo y en pepas a la cabecera de su cama, andaba siempre armada recogiendo oro de los indígenas por la ribera del Napo y cuando los Runas le llevaban a vender el oro, soplabla el polvo (*curi ishpa* u orina de oro) para quedarse sólo con los pedazos más grandes” (Entrevista 1987). Otro Napo Runa caracterizó a esta patrona como “finísima para robar oro” (Entrevista en Pano, 1984). A su vez las liquidaciones de cuentas a peones de la década del 30 confirman la tradición oral, no sólo porque muestran que se incrementaron los pagos en oro en vez de en otro producto o trabajo, sino porque además a los indígenas se les compraba el oro a sólo 2 Suces el gramo, pero cuando se les vendía mercadería se les cobraba a 9 Suces el gramo (Documentos de liquidación de cuentas 1930-36, AGN).

La crisis económica y el auge del oro fueron las causas principales de la decadencia de la agricultura en Tena-Archidona (Granja 1942: 29,33). En 1936, el inglés Erskine Loch, como explorador y etnólogo se lamenta de “los estragos que ha causado el alto precio del oro en el Napo porque provee una forma fácil de ganarse la vida” (1938: 96), apreciación que resulta irónica cuando sabemos que el mismo Sr. Loch, como gerente de la Searloch Mines Inc., tenía en la zona una concesión para explotar oro de 180 Km² (Sarmiento 1958: 276; Documento 1934, AGN). Cuando él visita la otrora “espléndida” casa de hacienda de “Venecia”, ésta yace en ruinas y está sólo habitada por pocos indígenas enfermos de fiebre (1938: 96). La malaria parece haber sido particularmente fuerte en ese período, causando la muerte de muchos indígenas pero además, los ataques de los Huaoranis también contribuyeron a la decadencia y abandono de algunas haciendas y asentamientos del Alto Napo, tales como Ahuano, Napotoa, y Santa Rosa, como lo hace notar otro prospector de minas de una compañía inglesa que recorrió el área (Holloway 1932: 413, Véase también Spi-

ller 1974 Tomo I: 135-136). Estos ataques se siguen repitiendo y, en 1941, llegan hasta la orilla izquierda del Napo “donde se creía que nunca iban a pasar los aucas”. Como consecuencia de estos ataques toda la gente desde Santa Rosa hasta el Suno ha abandonado sus terrenos (Documento 1941, AGN).

En el Bajo Napo la crisis de los hacendados se vio agravada por una gran creciente del Amazonas en 1932 y por el cierre del crédito de los bancos de Iquitos para agricultura o ganadería (Correspondencia personal entre dos hacendados del Medio y Bajo Napo, 1932, AGN).

Hacia fines de 1939, y en los primeros años de la próxima década, aunque la población de Tena había aumentado a 1.000 blancos, la agricultura comercial en la zona seguía abandonada porque para los patrones todavía resultaba más rentable dedicarse a la compra y venta de oro (Samaniego y Toro 1939: 80). Cuando la crisis mundial ya está en vías de resolución y el precio del oro comienza a decaer, otro auge de exportación vino nuevamente a rescatar económicamente a los patrones de Tena-Archidona y, por supuesto, a proveer de trabajo a los Napo Runas. La segunda guerra mundial ocasionó una gran demanda de caucho, en este caso directamente por parte de compañías Norteamericanas. El auge nunca alcanzó la escala del anterior, pero tuvo un impacto económico relativamente importante en el Oriente por un período limitado hasta aproximadamente 1945. Son esos años de 1940 al 45, que Rucuyaya Alonso recuerda cuando los Panos, hombres y mujeres, iban a recolectar el caucho que los patrones vendían a la “Rubber Development Corporation”, una agencia del gobierno de los Estados Unidos y a la “Corporación Ecuatoriana de Fomento” que tenían almacenes en Tena, Archidona, Misahuallí y Puerto Napo. En estas regiones se usaba mayormente la técnica de incisión y drenaje para la extracción del caucho, más abajo por el Aguarico se usaba el método más rápido y destructivo de cortar los árboles. En 1943 se pagaban 3 Sucres por la libra de caucho puesto en Puerto Napo, y los Napo Runas dicen que “había unos baldes de lona de los gringos” que frecuentemente cambiaban por caucho (Entrevistas, 1987). Los arrieros los transportaban a los puertos de exportación a lomo de mula. La Segunda Guerra mundial también reactivó la demanda de cascarilla en todo el Oriente y produjo una nueva

demanda, la de palo de balsa (*Ochroma Lagopus*, Swartz) para la fabricación de aviones, que siguió por poco tiempo después de terminado el conflicto.

Respuestas indígenas

La relación de clases en estas dos décadas del 30 y 40, si bien no fue abiertamente conflictiva, se volvió más tensa. Los Napo Runas utilizaron viejas y nuevas formas de oposición a los patrones y excusas para exonerarse del trabajo obligatorio lo que, en parte, contribuye a explicar la persistencia de serios abusos por parte de patrones y autoridades cometidos en represalia a esta resistencia, o como resultado de la frustración sentida por los blancos ante una situación “que ya no era como la de antes”. En este período, Jefes y Tenientes Políticos se quejan, más que de costumbre, que “los indios ya no quieren trabajar” por un jornal que en 1938 era de 1 Sucre diario; que se niegan a llevar el correo, el cual “está a merced de los indios”; y que “hay que ir a sacarlos de sus chozas para que trabajen” (Documentos varios, 1936-1941, AGN). La fuga de los indígenas conciertos en las haciendas y en servicio doméstico se vuelve cada vez más frecuente, como se evidencia en los numerosos documentos de esa época en que patrones solicitan ayuda de la autoridad para que manden comisiones en búsqueda de sus peones prófugos. En 1934, por ejemplo, un centenar de Napo Runas huyeron a la cordillera de Galeras -de acuerdo al Jefe Político- “para no prestar servicio en forma alguna” (Documento 1934, AGN). Otros huyeron del patrón y del paludismo²⁶ se fueron definitivamente a sus **caru tambos** en el Arajuno (éste es el **muntun** de Quilluma, amigo de Rucuyaya Alonso) Desde allí los quiso hacer volver su patrón pidiendo ayuda del Jefe Político en los siguientes términos: “Que los traigan de sus escondrijos para que de esta manera éstos me sirvan a mí para los correos y al pasar este servicio mío, quedarán de nuevo en el Pueblo estos indígenas que se han alsado (sic) para siempre y que no sirven a nadie” (Documentos 1935, AGN).

Otros indígenas- y especialmente siempre los **rucuyayas**- confrontaron más directamente al sistema. Tal es el caso de Basilio Andi, por ejemplo, quién no sólo se negó a cumplir órdenes arbitrarias (se le obligaba a

ser tambero donde no había puerto) sino que se fue a Quito a protestar y volvió a enseñarles a los demás indígenas “a que no cumplan con las demás obligaciones que tienen porque dizque en el Ministerio le han autorizado para que diga a los demás indios que no hagan caso a las autoridades y que no tienen obligación de ninguna clase” (Carta del Jefe Político al Ministerio de Guerra y Oriente 1932, AGN).

Como siempre los patrones consideraron todo acto de fuga, y aun las quejas legales interpuestas por los indígenas, como “un acto de rebeldía” que ponía en peligro su posición dominante. Un patrón le explica esta situación al Jefe Político en los siguientes términos: “Al indio es necesario tenerlo endeudado siempre y (que) no hay que levantarlo jamás del nivel que ocupa, porque entonces llegaría el día en que se irían contra el blanco” (Citado en carta del Jefe Político al Comandante Jefe del IV Departamento y Oriente, enero 31, 1938, AGN) Sin embargo, en Tena Archidona, la forma e intensidad de las reacciones coercitivas de la clase dominante tuvieron que estar condicionadas por la constante escasez y evasividad de la mano de obra indígena. Como ejemplo de esta ambigüedad que los patrones debieron confrontar, reproduciremos parte de una carta de la Sra. Arteaga quejándose al Gobernador por los indígenas de Archidona. Esta carta es representativa de otras de la misma época, pero también ilustra el ya mencionado “carácter fuerte” de alguna de las patronas mujeres. La Sra. Arteaga solicitó al Capitán de los Archidonas que le diera indígenas para mandarlos como bogas, a lo cual el Capitán se rehusó, a menos que ella les pagara sus jornales por adelantado. La Sra. entonces se dirigió al Gobernador reclamando su intervención en estos términos: “Vea Ud. la forma de ordenar un modo de que los indios tengan miedo y obedezcan lo que se les ordena... Yo no sé en qué va a parar esto. Ese día hubiéramos roto las mandíbulas a los indios, pero he decidido probar por la Autoridad, de lo contrario me quedo sin personal (y) dejaré el contrato (de correos) que tantas molestias me ocasiona (sic)” (Carta J. Arteaga a Gobernador Octubre 4, 1941, AGN).

En 1941, el Oriente, se vio envuelto, más aún que el resto de Ecuador, en la guerra con el Perú que finalizó con el Protocolo de Río de 1942, por el cual el Ecuador fue desposeído de una gran parte de su territorio

Amazónico. Esta pérdida afectó directamente a varios hacendados del Bajo Napo, los cuales se vieron obligados a abandonar sus haciendas y a emigrar río arriba (Documento 1944, AGN). Sin embargo, aunque se le cerró el acceso a los mercados Peruanos, no perdieron su poder, sino que se conectaron más estrechamente a la economía de Tena-Archidona. Los patrones de esta zona lograban mantener su posición dominante por unos años más hasta que se vieron obligados a aceptar el cambio social y económico provocado por acontecimientos de carácter nacional e internacional que rebasaron su poder de control. Antes de entrar a este período que marca el comienzo de la situación contemporánea en todo el Oriente, es necesario volver atrás en el tiempo para analizar el impacto económico de las Misiones -tanto Católicas como Protestantes- que penetraron en la zona Tena-Archidona en la década de 1920.

Dios y Progreso. Las Misiones Religiosas en Tena- Archidona en el siglo XX.

Inmediatamente después de derrotado el liberalismo radical con el asesinato de Eloy Alfaro en 1912, a nivel nacional se suceden una serie de gobiernos apoyados principalmente por la burguesía financiera de la Costa (Reyes 1966: 250-255). Más moderados en su anticlericalismo, estos gobiernos estuvieron dispuestos a colaborar nuevamente con los misioneros para integrar el Oriente a la economía nacional. En el Alto Napo, esta tarea fue confiada a la Misión Josefina, aunque también se permitió la entrada y libre funcionamiento de las Misiones Protestantes. Nos concentraremos aquí en el análisis del impacto político económico de estas misiones en la zona Tena-Archidona, y particularmente en su población indígena para tratar más adelante los aspectos religiosos.

La Congregación de los Josefinos de Murialdo fue fundada en Turín en 1973 teniendo como base un Colegio Artesanal dedicado principalmente a la educación de niños de clase obrera y campesina. La Congregación recibió aprobación Pontificia de su constitución en 1904, y ese mismo año estableció su primera misión en Africa para en 1915 pasar al Brasil y en 1922 aceptar el Vicariato Apostólico del Napo (Pelliccia y Rocca 1975, Vol. II: 1584). Al comienzo, éste abarcaba 70.000 km², llegando has-

ta la desembocadura del río Aguarico en el Napo²⁷ y la Misión venía a llenar el vacío religioso dejado por la expulsión de los Jesuitas. Pero, a diferencia de éstos, los Josefinos promovieron una ideología evangelizadora de integración de los indígenas al desarrollo económico regional y nacional a través del trabajo productivo, aunque trataron de cumplir este objetivo usando el mismo paternalismo hacia los indígenas ya discutido en el caso de los Jesuitas²⁸. Los Josefinos también promovieron activamente la colonización no-indígena y, apoyados y aun comisionados por el Estado, se consideraron a sí mismos como el bastión del racionalismo y los defensores del territorio fronterizo en el Oriente. La Congregación de los Josefinos representaba una concepción del progreso típica de principios de siglo, basada en el desarrollo tecnológico y en sus publicaciones y discursos se ocuparon de señalar al Estado las “inmensas riquezas” en maderas, minerales y petróleo que existían en el Oriente, así como de la necesidad de una infraestructura de comunicaciones para su pronta exportación. (Véase Spiller 1974, Tomo I: 96). En suma, esta ideología de integración del indígena, promoción de la colonización y del desarrollo económico basados en la iniciativa y dirección de los blancos, coincidieron perfectamente con los objetivos del Estado en el Oriente desde comienzos del siglo hasta el presente. Esto contribuye en parte a explicar la continuidad y el poder de carácter tradicional que la Misión Josefina todavía conserva en el Napo, a diferencia de otras Misiones que hace ya dos décadas cuestionaron su ideología de evangelización y sus prácticas de desarrollo entre la población indígena de la Amazonía Ecuatoriana.

Desde su nacimiento como Orden religiosa en Turín, los Josefinos consideraron la educación formal y técnico-artesanal como el mejor medio para alcanzar la evangelización e integración de grupos marginados a la sociedad moderna. En su Misión en el Napo, construyeron iglesias y conventos pero también escuelas y colegios, no sólo en Tena y Archidona, sino también en pueblitos indígenas en toda la vasta área bajo su jurisdicción apostólica. Su labor educativa y de salud se amplió y consolidó con la llegada de la Congregación de las Madres Doroteas en 1924, y de las Muiraldinas en la década de 1960 (Spiller 1974, Tomo I: 56, 265-266). Las escuelas, varias de ellas internados, resultaban decisivas para inculcar a

los Napo Runas en los valores y creencias del mundo blanco, y para prepararlos como mano de obra en mecánica, carpintería, y otras artes y oficios necesarios en la transformación de la economía de la región. Para ello la Misión también se ocupó de establecer una infraestructura tecnológica. Ya en 1924, construyó un estación metereológica (Spiller 1974, Tomo I: 95; Sinclair 1929: 209), una planta hidroeléctrica en Tena, y contribuyó en la instalación de luz eléctrica, telégrafo y agua potable (Spiller 1974 Tomo I: 121-129). En 1970 los Josefinos inauguraron una poderosa estación de radio, conocida como “La Voz del Napo” que transmite en Quichua y Castellano a toda la provincia. Por último, la Misión también estableció hospitales, centros médicos y otros servicios que normalmente tendría que haber proporcionado el Estado. Poco a poco, y no sin problemas, la Misión cedió parte del control de estos servicios educacionales y hospitalarios al Estado, manteniendo establecimientos fiscomisionales con la correspondiente subvención Estatal, hecho que todavía causa ocasionales controversias (Véase debate en seminario “Nosotros” 1,8 y 15 Marzo 1986).

La relación de la Misión Josefina -así como de otras Misiones del Oriente- con el Estado debe entenderse en el contexto de la errática política que éste siempre aplicó con respecto a la Amazonía, oscilante entre la indiferencia absoluta o las medidas de emergencia poco planificadas lo cual ocasionó que el mismo Estado delegara explícitamente su poder en las misiones. Así, en 1944 el Presidente Velasco Ibarra solicitó expresamente a la Misión Josefina la creación de un centro misional “Nuevo Rocafuerte” frente a la guarnición Peruana de Yasuní con el propósito de establecer una nueva población civil que sustituyera al antiguo Rocafuerte, perdido en la guerra de 1941 (Spiller 1974, Tomo I: 175). Además, en contrato legal firmado por este mismo Presidente con los Josefinos establecía una estrecha colaboración entre el Estado y sus instituciones de colonización, el ejército y la misión para cumplir con los objetivos de colonización, evangelización, defensa e incorporación de todos los grupos humanos a la vida socio-económica del país (Decreto Supremo No 488, en Spiller 1974, Tomo II: 23-26).

Las Misiones y el problema de las tierras indígenas

Como cualquier otro colono blanco desde la Conquista, para establecerse en la región Tena-Archidona las misiones tuvieron que hacerlo, al menos parcialmente, en tierras que pertenecían a los Napo Runas por derecho de ocupación. Varios patrones Católicos que fueron simpatizantes de la Misión Josefina, apoyaron su entrada desde el comienzo y le donaron o vendieron parte de sus haciendas para que se establecieran en el área (Spiller 1974 Tomo I: 211). El Departamento de Tierras Baldías y Colonización, dependencia del Ministerio de Economía, también favoreció a los Josefinos en concesiones y ventas de tierras en los principales centros poblados tales como Tena y Archidona²⁹. Pero, en su celo evangélico, los Josefinos también crearon centros misionales, escuelas y, más importante aún establecimientos agrícola-ganaderos en pequeños asentamientos donde la tierra estaba ya ocupada por los indígenas, principalmente para cacería y pesca. De acuerdo a los Napo Runas, la pauta de ocupación de la tierra en varios de esos asentamientos cercanos a Tena, fue similar. Originalmente la comunidad indígena ofrecía a los misioneros una pequeña parcela para que construyan la iglesia y la escuela, pero ellos también ocupaban tierras para sus cultivos y pastizales, cuya producción comercial se usaba en el mantenimiento de los internados escolares y otros servicios (Spiller 1974, Tomo I: 213 et passim). Poco a poco la comunidad se encontraba rodeada por la Misión, con sus mejores terrenos reducidos y sus propias chacras invadidas por el ganado introducido por la Misión. Esta contrataba a los indígenas como mano de obra para limpieza de terrenos, construcciones y otros trabajos. A diferencia de los patrones, los misioneros pagaban jornales en dinero, ya sea directamente a los indígenas (en 1922, de “25 centavos por 6 hs -cinco centavos más que otros-”, Spiller 1974, Tomo I: 45), o a las autoridades cuando se trataba de “indios libres” y “justicias”, de los cuales la Misión requería servicios como cualquier otro blanco que no disponía de peones deudores propios. Este tipo de mano de obra se usaba especialmente para la construcción de obras públicas iniciadas por los Josefinos y éstos depositaban con las autoridades el valor de los servicios prestados por los indígenas (varios documentos, solicitudes de la

Misión a las autoridades, 1930-1938, AGN). A veces, los misioneros compraban la tierra a los indígenas por muy poco dinero (Véase Spiller 1974, Tomo I: 243) y, a veces sólo con mercancías como un pantalón o una camisa (Entrevistas a Napo Runas en las comunidades de Tálag, Shandía y Chambira, 1982). Aun teniendo que afrontar costosos viajes a Quito, los Napo Runas frecuentemente protestaron por lo que ellos consideraban como una usurpación de las tierras que les habían dejado sus antepasados. En parte los reclamos tuvieron éxito o -en las palabras de un rucuyaya- “porque les hablamos duro, nos siguieron, sino todo esto sería potrero”; en parte, algunos indígenas analfabetos no sabían o no tenían la capacidad para reclamar o si lo hicieron por medio de intérpretes, se encontraron con que las instituciones estatales ya habían aprobado y legalizado las ventas y ocupaciones. Finalmente, cuando tuvieron que confrontar la disminución de los animales para cacería y la pesca, otros Napo Runas optaron por migrar selva adentro o Napo abajo³⁰.

Actualmente la Misión todavía posee haciendas en la zona Tena-Archidona y en otros lugares dedicadas a la ganadería y agricultura comercial. Sólo muy recientemente, en 1981, las Organizaciones Indígenas plantearon tímidamente a la Misión reclamos de tierras con el resultado de que pequeños lotes fueron cedidos para las comunas o vendidos de vuelta a los mismos indígenas.

Desde 1927, la Misión Josefina se vió obligada a competir con las Misiones Evangélicas que se establecieron primero en Tena, en un lugar denominado Dos Ríos, en Shandía y, unos años más tarde, en Pano mismo. Patrones “liberales”, o simplemente opuestos a la Misión Católica, apoyaron la entrada de los Protestantes, vendiéndoles sus propias haciendas donde también los indígenas tenían sus zonas de ocupación para cacería, pesca y lavado de oro. Como era costumbre entre los patrones, los misioneros Protestantes también compraron las deudas de los indígenas para hacerlos trabajar en la Misión pero por un jornal pagado en dinero. Al igual que los misioneros Josefinos, los Evangélicos pusieron especial énfasis en la educación y establecieron escuelas con instrucción formal y religiosa. Sin embargo, a diferencia de los primeros, los Evangélicos no organizaron haciendas como base económica permanente de sus misiones y,

con el tiempo, revirtieron definitivamente al Estado sus establecimientos educacionales, y a los pastores indígenas sus iglesias. Su apoyo económico venía mayormente de Estados Unidos, de contribuciones privadas y de los fondos de las distintas iglesias.

Aunque pertenecientes a diferentes denominaciones, las Misiones Evangélicas trabajaron en mutua y estrecha colaboración, y las misiones de Tena-Archidona compartieron con otras misiones el Oriente, una infraestructura de comunicación radial, transporte aéreo y servicios de salud. Todas contaron también con el apoyo de la poderosa radio Evangélica “HCJB” (Hoy Cristo Jesús Bendice), conocida como “La Voz de los Andes”, que transmite en Castellano y en varios idiomas indígenas para todo el Ecuador.

Aunque en términos de ideología religiosa los Protestantes se oponían -y ciertamente entraron en conflictiva competencia- con la Misión Josefina (Véase Spiller 1974, Tomo I: 109), su política económica e ideología de evangelización indígena tenía elementos comunes con esta última: la creación de una infraestructura tecnológica moderna para el Oriente, el desarrollo económico basado en premisas capitalistas y el énfasis de la educación para integrar al indígena individualmente al “mundo mestizo” y a esa economía capitalista. A pesar de compartir esta ideología de desarrollismo individualista, en su celo competitivo por ganarse adeptos, ambas misiones lograron crear con sus dádivas, caridades e “incentivos”, una mentalidad económica dependiente y a veces casi mesiánica entre una gran mayoría de indígenas, mentalidad que en la actualidad instituciones Estatales como Foderuma -con sus préstamos millonarios- sólo han contribuido a recrudecer.

Si bien la expansión de la Misión Josefina constituyó un factor significativo que obligó a algunos Napo Runas a abandonar sus asentamientos tradicionales, no fue ciertamente el único. Si una cosa todos los Rucuyayas recuerdan bien, es dónde están sepultados sus antepasados. Cuando algunos de los ancianos dicen: “Mi papá está enterrado donde es ahora la Misión”, o “Mi abuelito está enterrado exactamente dentro de lo que es ahora el parque (o plaza central de Tena)” (Entrevistas en Pano 1982), podemos estar seguros que éstos eran los lugares ocupados por sus propias vi-

viendas. Si comparamos entonces la historia del origen de Tena en “callari tiempo”, narrada en el segundo capítulo, como centro de cacería y pesca con la ubicación de la Misión y de las haciendas y viviendas de los patrones más poderosos a principios de este siglo, nos damos cuenta del desplazamiento sufrido por los indígenas que allí vivían hacia las orillas de otros ríos más alejados de los centros poblados, tal como ocurrió con los Panos, Tálags, Shandías y varios otros muntuns. No es de extrañarse entonces que, entre otras posibles alternativas, muchos de ellos respondieran al llamado del capitalismo cuando éste apareció en el Oriente bajo el nombre de “La Shell”.

La Compañía³¹: The Shell Company of Ecuador Ltd.

En 1921, dos geólogos Norteamericanos, Sinclair y Wasson son contratados por la Leonard Exploration Company, una subsidiaria de la Standard Oil de Nueva Jersey para explorar un área de 9.600 millas cuadradas, parte de la concesión otorgada a Leonard por el Gobierno Ecuatoriano en el Oriente con el objetivo de determinar las posibilidades de una futura explotación de petróleo (Sinclair y Wasson 1923: 190). La exploración se realizó pero, en ese tiempo, no afectó mayormente la vida de los Napo Runas de Tena-Archidona, excepto que su trabajo fue ocupado, como era ya costumbre, para abrir y mantener la pica “de a pie y a caballo” que la Compañía contribuyó a abrir entre Mera y las cabeceras del río Ansu, pasando por “Mirador de Pastaza”. (Informe del Jefe Político al Gobernador del Oriente, Tena 10 junio, 1925, AGN). Por allí también los Napo Runas siguieron circulando con el correo. Es recién en la década de 1940 cuando la explotación petrolera, esta vez por la Compañía Shell, se convierte un verdadero catalizador del comienzo del desarrollo capitalista y la colonización en el Oriente, sobre todo en la zona de las actuales poblaciones de Shell, Mera y Puyo en la provincia del Pastaza, donde la Shell estableció sus campamentos.

En 1937, el Gobierno de Federico Páez canceló el contrato con la Leonard y otorgó a la Anglo Saxon Petroleun, una subsidiaria de la Royal Dutch Shell, derechos exclusivos de 5 años de exploración y 40 de explotación de petróleo en un área de 10.000.000 de hectáreas en el Oriente, in-

cluyendo el dominio sobre el río Napo (Galarza 1980: 116-117). Ya en 1938 la Shell construyó una pista de aterrizaje a la orilla izquierda del río Pastaza, estableció campamentos, perforó 6 pozos y trajo técnicos Ingleses, Norteamericanos, Holandeses y Suizos, así como trabajadores de la Sierra para comenzar sus trabajos, tanto de exploración como de construcción de una infraestructura de comunicación. Estos son los “gringos” y “hua-huallactas” que menciona Rucuyaya Alonso en su relato (Véase Cap. 9). El Estado contribuyó con destacamentos militares que se sumaron a la fuerza policial mantenida por la propia Compañía. Sus objetivos eran resguardar este importante recurso nacional, y supuestamente, proteger a los trabajadores de los ataques de los indígenas Huaorani³² cuyas tierras, desgraciadamente para ellos, se habían convertido en la fuente de una nueva y valiosa mercancía.

Ecuador, y el Oriente en particular, se convirtieron en un campo de batalla de los dos gigantes del petróleo en esa época: la Standard y la Shell. Rechazada en Ecuador, la Standard apoyó a su subsidiaria en el Perú, la International Petroleum, cuando Perú invadió al Ecuador en 1941. Con el ya mencionado Protocolo de Río este último perdió 200.000 Km² de su territorio al Perú, según Galarza- justamente en los límites de la concesión otorgada a la Shell en 1937 (1980: 120-125). En 1948, sin embargo, Shell y Standard, bajo su subsidiaria Esso, consiguen un contrato conjunto de explotación de petróleo en el Oriente pero en 1949, de común acuerdo y por razones que tenían que ver con el mercado internacional de petróleo, suspenden las exploraciones. Inmediatamente proceden a declarar la “inexistencia” de petróleo en el Oriente ante la sorpresa de los técnicos Ecuatorianos (Galarza 1980: 143-145) y de los mismos trabajadores indígenas que lo recuerdan hasta hoy. Es en esa época que el entonces Presidente Galo Plaza pronunció su ya famosa- y en el presente también irónica- frase: “El Oriente es un mito”, negando la existencia de petróleo y las posibilidades agrícolas en la Amazonía.

En todo este período de exploración petrolera, la relación entre los misioneros, la Compañía y el Estado fue de mutua conveniencia y de estrecha colaboración. Los Josefinos entraron al Napo en 1922 por la pica construida por la Leonard, y la Shell en 1942 hizo uso de los detallados y

precisos mapas trazados por los Josefinos en sus numerosas exploraciones del área. (Spiller 1974, Tomo I: 66). Poco tiempo después de que la Shell se estableciera en el Oriente, una pareja de misioneros Norteamericanos residía en “Campo Souder”, uno de los campamentos (Blomberg 1956: 151). Cuando la Shell abandonó sus campamentos en las poblaciones de Shell y Arajuno, éstos fueron ocupados por las misiones Evangélicas. Desde allí varios de sus misioneros partieron a “pacificar” a los indígenas Huaorani y, poco tiempo después de 1956, los Josefinos establecieron su propia misión en Arajuno (Spiller 1974 Tomo I: 251-252).

Ambas misiones consideraron su colaboración con la Compañía como una contribución a la modernización del país y de los indígenas, y estimularon a estos últimos a que trabajasen para la Shell a quién, en una publicación Josefina, se la menciona como una compañía modelo de “generosidad y de justicia social” (Aventuras... s/f: 13). En realidad, comparada con el sistema de relaciones sociales de producción imperante bajo el sistema de patrones, esta afirmación resultó ser bastante correcta. Simplemente la infraestructura de producción y servicios instalada por la Shell en los campamentos para su propio funcionamiento, permitió ofrecer a los trabajadores indígenas mejores condiciones laborales en términos de comida, vivienda y transporte. Además, por ley, la Compañía debía pagar jornales en dinero y directamente a cada trabajador, jornales que, en los primeros años eran de 5 Sucres por 8 horas de trabajo. Sin embargo, de estos datos solamente, no podemos sacar la fácil conclusión de que la Shell significó el afianzamiento definitivo del capitalismo en el área ni la inmediata “proletarización” de la mano de obra indígena. En el Oriente, la Compañía petrolera, símbolo máximo del capitalismo de la mitad del siglo XX, se adaptó a las “condiciones” existentes para tener acceso a la escasa mano de obra.

La Shell y la fuerza de trabajo indígena

Dadas las precarias condiciones de las vías de comunicación en el Oriente en 1940, la escasez de mapas precisos, y las dificultades propias de la selva tropical para el transporte de maquinarias y otros equipos pesados, es evidente que, al comienzo de sus exploraciones, la Shell tuvo una

gran necesidad de mano de obra indígena conocedora de la selva, y acostumbrada al trabajo duro de desmontarla y de cargar bultos pesados por trochas generalmente peligrosas y llenas de lodo. Muchos indígenas de todo el Oriente, y de distintos grupos étnicos respondieron voluntariamente a esa demanda; otros, como los Huaorani se vieron envueltos contra su voluntad en un conflicto por sus tierras y por su propia supervivencia, de el cual todavía están sufriendo las consecuencias.

El tipo de contrato laboral que los Napo Runas pudieron contraer con la Shell desde aproximadamente 1938 a 1948 dependió, en parte, de si tenían o no relación con patrones en ese período, y de la actitud que estos últimos adoptaron frente a la Compañía. Algunos Napo Runas tuvieron la oportunidad de entrar libremente en contratos de 3 meses con la Shell, y fueron pagados por sus agentes en los distintos campamentos, directamente y en dinero, de acuerdo a la ley. Tal es el caso de Rucuyaya Alonso y del *muntun* de los Panos, tal cual él lo relata. Otros, fueron llevados a trabajar a la Compañía por sus propios patrones los cuales se contrataban como enganchadores de mano de obra y supervisores, recibiendo los jornales de sus peones en pago por cuentas pendientes. De la documentación consultada es difícil determinar con exactitud cuántos indígenas fueron contratados en esta segunda forma. La práctica debe haber sido bastante común como para llamar la atención del Diputado de la Provincia Napo-Pastaza quien la denuncia ante la Asamblea Nacional Constituyente en 1946 (Documento octubre 29, 1946, AGN). Ya el año anterior, el Gobernador de Napo-Pastaza había hecho una denuncia similar ante la Comisión Especial de Oriente, parte de la cual es relevante reproducir a continuación.

“En la Shell me encontré con este problema. Todos los patrones que se dicen dueños de indios, se han dado a la cómoda ocupación de alquilar a los indios como acémilas a la Shell; cobran por enganche cinco sures por indio y perciben un diario como sobrestantes. Total la agricultura está abandonada y estos tales blancos patronos se han dedicado al ocio y a la más ruin explotación del indio. Creo que la Asamblea debe intervenir energicamente, ordenar una liquidación de cuentas de los indios general, y bus-

car la forma de liberar ya a los indios. No cabe esclavitud en estos tiempos” (Documento, 27 de Enero 1945, AGN).

Mientras algunos patrones se ganaban la vida vendiendo el trabajo de sus peones, otros iban a la Shell con sus mercaderías a “endeudar” mano de obra para hacerla trabajar en sus propios negocios. Por su parte, las autoridades de Tena-Archidona se quejaban de que ciertos “enganchadores” se llevaban a todos los trabajadores a la Compañía dejando al gobierno sin brazos para construir los caminos (Carta del Gobernador al Ministro de Defensa, 1945, AGN). Esta competencia debe de haber causado considerables conflictos, porque en 1945 la Shell recibe una invitación de ciertos patrones para una reunión “con el objeto de llegar a un acuerdo sobre el enganche de peones” (Carta de un patrón al Superintendente de la Shell, 1945, AGN).

La Shell, posiblemente a pesar suyo, se vio implicada en la competencia y las contradicciones de un sistema pre-capitalista que operaba con escasez de mano de obra. Esta contradicción se hace más evidente ya que el Estado no podía imponer las mismas sanciones y, en general, tratar a la Compañía como lo hacía con cualquier otro patrón. Además de explorar en búsqueda de un valioso recurso para el país, la Shell ponía capital para construir caminos y campos de aviación, prestaba su colaboración gratuita para el transporte de correos y cargas oficiales y -en las palabras de un Gobernador de Napo-Pastaza- cumplía con una obra que, de tener éxito, sería “la salvación nacional” (Carta del Gobernador al Superintendente de la Shell en “Campo Arajuno”, 10 febrero 1945, AGN).

La solución que este mismo Gobernador propone para “el problema del indio”, es representativa del pensamiento liberal de varios funcionarios de esa época, que vieron la proletarización del indígena como una forma de combatir el “deudorismo” y a los patrones tradicionales. En una carta al Superintendente de la Shell en “Campo Arajuno”, el Gobernador reconoce que los indígenas realizan “una labor patriótica trabajando con la Shell” -aunque él dice- “inconscientemente”, sugiere que la Shell puede “liberar por sí misma a los indígenas” pagando sus deudas y convirtiéndolos en trabajadores permanentes de la Compañía, ya que -en su opinión- la proletarización contribuiría a “asentarlos permanentemente”, “a elevar

su estándar de vida” y a “aquietarlos políticamente”. Para alcanzar este objetivo, solicita a la Shell que construya casas en la selva cada 2 kms, “a la manera indígena” donde, después de pagar sus cuentas, “los indios morirían allí, y por fin con casa, con cama y con remedios” (Carta, 10 de febrero 1945, AGN). A esta sugerencia, la Shell contesta lo siguiente, con estricta lógica capitalista: “no podemos proceder a formar colonias indígenas alrededor de nuestro campamento por cuanto mientras no descubramos petróleo no podemos considerarlo como permanente” (Carta, Febrero 1945, AGN). La ingenuidad del Gobernador acerca del tipo de mano de obra requerida por las compañías petroleras- comprensible dada la novedad de esta industria en Ecuador en esa época- se hace evidente, no sólo porque Shell abandonó los campamentos aun habiendo encontrado petróleo, sino porque más tarde, cuando el complejo Texaco-Gulf lo comenzó a explotar, tampoco hizo uso de mano de obra indígena en forma más o menos permanente.

Por su parte también, esta proletarización temporaria de los Napo Runas tomó características propias que no son fácilmente comparables a una proletarización urbana, ya que tuvo lugar en la selva, en un medio familiar, donde el indígena se movía con más conocimiento y facilidad que los patrones y donde, en cierta medida, podía tener control de su subsistencia con cacería y pesca. A diferencia del obrero urbano en los comienzos de la revolución industrial, o del migrante rural reciente en Quito, los Napo Runas no tuvieron que adaptarse a la disciplina ni al uso del tiempo marcados por la máquina. La unidad productiva de la Shell estaba organizada en el campamento, no en la fábrica, y la división social del trabajo -aunque elemental en ese momento- debió tomar en cuenta las calificaciones culturales específicas de los Napo Runas.

El trabajo que los Napo Runas realizaban para la Shell consistía en desmontar la selva, abrir trochas, construir campos de aterrizaje, y cargar los pesados equipos. Como se desprende de la historia de Rucuyaya Alonso y de otros informantes, los Quichuas y también los Shuar, eran contratados como guías y proveedores de carne de monte y sobre todo, porque conocían las tácticas de ataque de los indígenas Huaoranis.

El territorio de los Huaoranis se vio invadido, no sólo por el trabajo de exploración petrolera, sino también por el de construcción de caminos. Su reacción ante esta amenaza fue inmediata y violenta, pero venía precedida de una larga historia de abusos sufridos a manos de los blancos durante la época del auge del caucho. Blomberg, por ejemplo, menciona la evidencia de un veterano colono de Puerto Napo que le contó de una expedición “punitiva” a los Huaoranis en 1920, donde 80 de ellos fueron asesinados, y los prisioneros maltratados y “domesticados” con violencia (1956: 34-34). Más adelante se refiere a varios patrones que tenían Huaoranis trabajando en sus haciendas que habían sido capturados en el Shiripuno y en el Curaray (1956: 145). La tortura física y mental que esto puede haber significado para estos indígenas la podemos vislumbrar en otra historia -también contada a Blomberg- de una mujer Huaorani que, capturada con sus dos hijos pequeños y encerrada en una habitación, se suicidó con barbasco, después de dárselo de tomar a sus hijos (1956: 56-57). Según Yost, un antropólogo que trabajó entre los Huaoranis, estos relatos de atrocidades son confirmados por las propias historias de los indígenas acerca de sus contactos con el mundo exterior (1985: 256-257).

Los ataques de los Huaoranis durante esta primera época de exploración petrolera causaban serias dificultades a la Shell porque creaban “un ambiente de intranquilidad entre los obreros” (Carta del Gobernador Napo-Pastaza al Ministro de Gobierno, 20 enero, 1945, AGN). Los informes de sus agentes a la Compañía mencionan no sólo intranquilidad sino pánico, y consecuentes continuas deserciones de los obreros, ocasionadas por la evasiva pero segura presencia de los Huaoranis, quienes “regularmente nos espían desde los árboles” (Informe citado en Blomberg 1956: 185-1990). El conflicto se fue agravando por los periódicos sobrevuelos que hacía la Compañía para localizar los asentamientos de los Huaoranis, y aun la invasión de sus viviendas y yucales por los mismos trabajadores de la Shell. Ante esta situación el Gobernador de Napo-Pastaza explica su impotencia para controlarla en una carta al Ministro de Gobierno que, en parte dice así:

Una comisión del Batallón “Patria” compuesto de 10 hombres, con dos ametralladoras salió al mando de un Oficial, pero me anticipo a hacer casi seguras presunciones de que no habrá mayor éxito en vista de que es necesario conocer la montaña, llevar guías expertos y hacer las exploraciones con ayuda de aviones que por radio señalen la localización. Suponiendo que esta comisión se encuentre con los infieles, cosa que la estimo difícil no podrá capturarlos toda vez que sería necesario llevar indios nativos que son los únicos que pueden acercarse a los aucas en forma que los cojan de sorpresa, pues debido a que estos indios tienen cacatúas amaestradas, apenas alguien se acerca, comienzan estos pájaros a gritar dando la voz de alarma (Carta, 20 enero 1945, AGN).

Según lo cuenta Rucuyaya Alonso (Véase Cap. 9), después de una serie de breves encuentros en que varias personas murieron en ambos lados, algunos soldados y otros Serranos lloraban pidiendo volver a su tierra. Los obreros encontraban las famosas lanzas de chonta de los Huaoranis³³ cruzadas en las trochas, y en los campamentos más expuestos a los ataques debían dormir siempre con velas prendidas dentro de las carpas, y custodiados por guardias. En fin, con todo su humor, el relato de Rucuyaya Alonso es revelador de unas condiciones de trabajo en la Shell que si bien “modernas”, eran también “incómodas”, para llamarlas de algún modo. Es interesante entonces reflexionar aquí sobre el significado de esta primera experiencia de proletarización desde el punto de vista de los Napo Runas.

Lo que se puede deducir de la experiencia de Rucuyaya Alonso y de otros. Napo Runas que trabajaron para la Shell en ese primer período, es que ellos “vendían” su fuerza de trabajo para acarrear cargas, su profundo conocimiento de la selva, su habilidad como cazadores y pescadores, y su coraje para transitar por las tierras de los Huaoranis, especialmente su astucia y destreza para detectar a tiempo las tácticas de los Huaoranis a fin de evitar las confrontaciones. Su éxito en todas estas tareas contribuyó a reafirmar todos los aspectos positivos de la identidad étnica de los Napo Runas, como explicaremos más adelante. También confirmó la opinión que los Napo Runas ya tenían de los **huahuallactas** -sean ingenieros o soldados- como “torpes” para sobrevivir en la selva. Tanto su temor, como su

“coraje ignorante y tonto” los convirtieron en el hazmereir de las cuadrillas de trabajadores Runas. Los expertos “gringos” no salieron mejor parados de este test que, en sus aspectos más profundos, significaba un cuestionamiento del derecho de los **huahuallactas** y “**rancias**” (extranjeros)³⁴ de penetrar y, en parte destruir, un mundo natural y espiritual hasta entonces controlado sólo por los indígenas.

Además, los viajes en avión pagados por la Shell, no sólo permitieron por primera vez a los Napo Runas “conocer” la selva desde el aire en toda su extensión, sino también vivir por un tiempo en lugares donde existía abundante pesca y cacería. Muchos Napo Runas volvieron a su tierra con la carne de mono necesaria para ofrecer a sus futuros suegros en la ceremonia de la boda. Con el dinero que ganaron, la mayoría de los Napo Runas compró artículos de consumo, principalmente escopetas, cobijas y otras prendas de ropa. Si algunos de ellos adquirieron cabezas de ganado, no fue para convertirse en ganaderos sino para consumo, como un artículo de prestigio, porque el ganado fue siempre considerado como una forma de “ahorro”, para ser vendido en una situación de enfermedad u otra crisis familiar que demandase dinero en efectivo en una forma inmediata (Véase Rucuyaya Alonso p. 220). Rucuyaya Alonso sugiere que en esta época se hablaba de indígenas “ricos” y “pobres”, y que el término “**pugri**” (Quichuanización del término Castellano “pobre”) se comenzó a usar para referirse a algunos Runas, en comparación con otros que habían logrado cierta acumulación de dinero por el trabajo en la Compañía. Pero, en general, no hubo inversión sino consumo y la acumulación no ocasionó una diferenciación social permanente o conflictiva entre los Napo Runas.

El comienzo del fin

Si bien, como ya señalamos, la Compañía Shell se vio en parte involucrada en el sistema pre-capitalista de dominación económica de los indígenas controlado por los patrones, también expuso a los primeros a condiciones de trabajo más justas que incluían una jornada de 8 horas, pago en dinero y, en general, un trato más igualitario. Existían razones legales y económicas que motivaban este comportamiento de la Compañía pe-

ro además, los así llamados “gringos de la Shell”, siendo extranjeros, no tenían porqué compartir los mismos prejuicios raciales forjados en cientos de años, que conformaron las relaciones blanco-indio en el Ecuador y especialmente en el Oriente. Además de esta actitud modernizante de la Compañía, los misioneros Protestantes -también “gringos”- que actuaron en esa época en estrecha colaboración con la Shell, introdujeron un comportamiento más democrático hacia los indígenas. Este tenía su justificación en la ideología religiosa Protestante, menos jerárquica y autoritaria que la de los misioneros Católicos de ese mismo período, que hablaba más explícitamente, aunque en términos abstractos, de la “hermandad en Cristo”. Sin embargo, los misioneros Evangélicos si bien daban el trato público de “hermano” a los indígenas en la interacción cotidiana, en la intimidad los llamaban “our indian boys” (Entrevista a Napo Runa, 1987).

Este cambio en las relaciones sociales provocado por la Compañía y los misioneros Protestantes comienza a preocupar seriamente a los patrones, como se desprende de la siguiente afirmación de un veterano colono blanco del Oriente.

Las cosas se están yendo a la mierda con estos nuevos métodos... No sé qué ha hechado a perder más a los indios, si la Shell o los misioneros Protestantes -Shell con sus altos salarios, jornadas de ocho horas y todas estas locuras y los misioneros con sus malditas maneras halagüeñas. Ya no somos nosotros los que dominamos a los indios, si no ellos a nosotros. Insolentes y faltos de respeto, esto es en lo que éstos se han convertido (Citado en Blomberg 1956: 151).

En la región que ahora es la Provincia de Pastaza, el impacto económico y social se la Shell fue más duradero porque se unió al de otras compañías extranjeras ya en expansión para la producción de té y caña de azúcar; pero principalmente porque las poblaciones de Mera, Shell y Puyo quedaron conectadas fácilmente con la Sierra, vía Baños y Ambato, con una carretera que se terminó de construir en 1947. Esta permitió la entrada de colonos y comerciantes que aprovecharon del crecimiento creado por la exploración petrolera (Whitten 1976: 230-232, 237, 239; Mera y Montaña 1984: 43-44). Este crecimiento de Pastaza ocasionó que adminis-

trativamente se separara del binomio Napo-Pastaza en 1959 quedando así constituidas dos provincias independientes: Napo y Pastaza.

La zona Tena-Archidona, por el contrario, permaneció más aislada, hasta finales de la década de 1950 y comienzo del 60, cuando se construyó una ruta carrozable entre Puyo y Tena. Este aislamiento permitió a los patrones mantener su hegemonía por unos diez años más, pero no sin dificultades. Estas se originaron principalmente en dos fuentes: los misioneros y los mismos indígenas. Por una parte, el énfasis que tanto misioneros Católicos como Protestantes dieron a la educación de los indígenas comenzó a tener un mayor efecto en esta población y, para la generación más joven, el educarse comenzó a percibirse como una forma de liberación. Se fue así resquebrajando poco a poco la resistencia que los más ancianos habían ofrecido contra la escolarización de sus hijos, concebida como un foco de aculturación y consecuente pérdida de identidad étnica. Aunque - como ya hemos mencionado- esta apreciación de los **rucuyayas** resultó ser correcta a largo alcance, en ese momento histórico, la alternativa para los indígenas jóvenes era seguir atados al sistema opresivo tradicional o buscar una posible independencia a través de las oportunidades ofrecidas por los establecimientos educacionales de los misioneros, aun con todas sus limitaciones. Así, el Convento de las Madres Doroteas, por ejemplo, se convirtió en una especie de refugio para algunas mujeres indígenas que querían escapar de una situación humillante y opresiva en el servicio doméstico bajo patrones (Varios documentos 1940-1948, AGN). Por su parte, la Misión Evangélica, ya más consolidada y todavía bajo la dirección de misioneros extranjeros, ofreció aún más posibilidades, en razón de su ideología y práctica menos paternalista que la de los misioneros Josefinos. Esto permitió, entre otras cosas, a un reducido número de jóvenes indígenas seguir una educación religiosa fuera de la zona y convertirse luego en pastores responsables de sus propias iglesias. Para atraer alumnos a las escuelas y también trabajadores asalariados, los Evangélicos siguieron “comprando” las deudas de los indígenas que se escapaban de los patrones a los distintos centros misionales Protestantes, especialmente al de “Dos Ríos”.

En cuanto a los indígenas, la experiencia de trabajo en la Shell, si bien fue temporaria, sirvió para familiarizarlos con una economía de mer-

cado libre, donde podían vender su fuerza de trabajo por dinero en distintas zonas del Oriente o del país en general. Es así como algunos Napo Runas buscaron trabajo temporario -generalmente por un período de 3 meses- en las plantaciones de banano de la Costa (Véase Hudelson 1981: 222), o en la construcción del camino de Santo Domingo a Quinindé (Véase Macdonald 1983: 42). La mayoría volvió a la zona Tena-Archidona, algunos con dinero suficiente para pagar la ceremonia de la boda, otros habiendo también enriquecido su sabiduría y poder simbólico con los famosos *yáchaj* Tsachilas que viven en la zona de Santo Domingo de los Colorados (Historia oral de un informante de Pano, 1982); y todos, enriquecidos por nuevas experiencias y el prestigio de un conocimiento más amplio del mundo exterior.

Estos dos factores, la educación y el trabajo asalariado, originados por los misioneros y en cierta medida por la Shell, crean las posibilidades de un proceso de cambio que encontrará una persistente, y a veces violenta, oposición por parte de los patrones y aun de algunas autoridades locales que sustentaban una ideología étnica y política más conservadora y tradicionalista. Para ejemplificar la intensidad del sentimiento de los patrones con respecto a este incipiente cambio, y los fundamentos ideológicos que éstos sustentaban, volveremos a hacer uso de una carta de la patrona Juana Arteaga, quien logra articular a la perfección estos dos aspectos de la actitud de los patrones de la zona, la cual se ve corroborada en otros documentos de esta época. El pretexto de esta carta es presentar una queja dirigida al entonces gobernador por las acciones del Sr. Aldelmo Rodríguez, un profesor de ideología liberal en ese entonces, que trabajaba para la Misión Evangélica de “Dos Ríos”. A través de su ataque a este profesor, la Sra. Arteaga dirige su indignada ofensiva contra la misma Misión. La carta dice así:

Junio 8 de 1945
 Señor Don Arturo Orcés
 Tena
 Muy digno Señor:
 Salúdole atentamente.

Admirada de su caballerosidad y bondad hacia los pobres Colonos, que aún con grandes sacrificios y amarguras, nos hemos establecido por estos lugares, sobre las grandes amarguras, sacrificando nuestra existencia desde la niñez, para en pago de nuestros desvelos ser víctimas de gratuitos enemigos. Voy a contarle lo que me ha sucedido, Ud. es racional y hablará con el hipócrita del Señor Rodríguez; esta maldita Misión desde que vinieron, no han dejado de quitarme familias enteras y ni pagan sus deudas nunca, de todos los que me han quitado, como recuerdo de su maldad, conserbo (sic) sólo los Libros (de deudas), hoy por último me ha quitado longo por longo, en pretexto de Escuela, ha completado cinco. Eso no me importa tanto sino el último hecho; se me va, después de una semana de borrache-
ra, un muchacho criado por mí desde chico, bien castellano y hábil. En seguida que supe le escribí a este Señor suplicándole como si fuera de él me lo mande que me hace falta, que lo necesito, que se desmoraliza mi servidumbre, que se irán los demás que me quedará sin haber quien me sirba (sic), en tantas obligaciones; me contesta engañádome y después de un discurso de liberta y tantas tonteras, me ofrece mandar el sábado pasado; manda todos los largos y se contiene al muchacho advirtiéndole que no venga, que indio que va donde él no sale, nadie puede quitarle; que vayan indias o largos, que a todos recibirá y que nadie irá a sacarlos. Considere Sr. Garcés como estaré, con el desorden en el personal, con la amenaza de .0los sirbientes (sic), que ahora no se puede ni mandarles, ni hacer oír la voz de uno, con los consejos y llamadas de este hombre malo, nadie me ha hecho males y han considerado que soy mujer, que trabajo con tanto sacrificio para mi familia y nunca nadie me ha conquistado un solo indio, ahora temo que aún indios de coréo (correos) vayan a pedir escuela; indias casadas boten sus maridos y vayan a la escuela, ya vé Ud., se cogió la india y la matriculó como a una niña, sólo con el objeto de hacer daño y quitarme la india, botando al marido, una india ya una vez viuda; hoy el único muchacho; este es el colmo, en fines de año y un muchacho de 17 años... (La carta continúa en el mismo tono por dos páginas más. Documento 1945, AGN)).

Esta carta es también representativa del miedo generalizado de los patrones de que esta situación de cambio se extendiese a toda la población

indígena de la zona, incluyendo a las mujeres. Estas habían tenido hasta entonces menos oportunidades de participar en ese proceso de concienciación y cambio efectivo, ya sea por su posición en el proceso productivo familiar que las “ataba” a las chacras, por su situación social de inferioridad dentro del mismo grupo indígena, o porque no pudieron participar directamente de las mismas experiencias ofrecidas a los hombres de migrar a otras provincias en búsqueda de trabajo.³⁵ Por eso, la especial indignación de la Sra. Arteaga por el hecho de que la Misión ofreciese a las mujeres indígenas el mismo derecho a la educación que tenían las “niñas” blancas. En una sociedad básicamente organizada y dirigida públicamente por hombres, este hecho fue visto por muchos patrones como un síntoma decisivo de desintegración del orden social tradicional que habían logrado dominar por tantos años. Por ello es también interesante que la Sra. Arteaga invoque “su condición de mujer indefensa”, cuando toda la evidencia de su vida personal comprueba lo contrario. Como toda otra mujer blanca “liberada” de esa época, su trabajo fuera del hogar como comerciante y hacendada se hizo posible por la servidumbre a que sometió a muchas mujeres indígenas, situación que, con algunas modificaciones, aún se mantiene no sólo en el Oriente, sino entre las clases medias y altas de todo el Ecuador.

La presión ejercida por los patrones de Tena-Archidona hace que en 1946 las autoridades locales traten de reorganizar políticamente el sistema de dominación tradicional basado en el empadronamiento de indígenas y en los “justicias”, sistema que estaba cayendo en desuso. (Documento Agosto 25, 1946, AGN). Si bien anteriormente los patrones se opusieron a este sistema por razones puramente económicas de competencia con las autoridades por mano de obra, la cambiante situación los forzó a demandarlo para que fuese usado como una posible arma de control social, como muy bien lo explica un Gobernador de Napo-Pastaza al Ministro de Gobierno en el siguiente oficio: “Verdaderamente que (el empadronamiento) constituye un paso muy tinoso y de bastante beneficio para los moradores de estas zonas, porque así únicamente se puede controlar a los indígenas y sujetarles a la autoridad”... (Documento, Agosto 25, 1946, AGN). Además, para esta época, ya viven en la zona más colonos blancos

dedicados a la agricultura y la ganadería, pero que carecen de peones dueños propios y confían en las autoridades para que les proporcionen mano de obra.

Se intenta, entonces, resucitar con toda su pompa, el ritual anual del “cambio de varas” y nuevamente se propone asignar un sueldo fijo y presupuestado de 50 Sucres mensuales a los indígenas elegidos como “justicias”, en vez de la antigua forma de gratificación esporádica que, quedando al capricho de las autoridades, se prestaba a serios abusos. Aún más, son ahora los mismos patrones los que están dispuestos a hacer generosas donaciones para gratificar a los “justicias” y comprar el aguardiente para repartir en la fiesta.

La necesidad de volver al antiguo sistema de “justicias” se explica porque la mayoría de los indígenas de la zona todavía se negaban a vender su fuerza de trabajo, al menos localmente. El Gobernador se queja de que, mientras el Consejo Cantonal de Puyo dispone de una cuadrilla de braceros, “el pomposo Municipio de Tena no tiene un obrero, ni un solo peón para recolectar ni las basuras de la plaza. Ni siquiera para coger las goteras...” (Carta de Gobernador de Napo-Pastaza al Ministro de Gobierno y Oriente 23 de Abril, 1945, AGN).

En comparación con la situación de los años 30, las próximas dos décadas permiten a los indígenas vislumbrar otras posibilidades económicas fuera del “peonaje por mercancías” o del “servicio al gobierno”. Si bien algunas de las formas ya tradicionales de resistencia indígena persisten, el cambio económico y social generalizado en el Oriente posibilita una elección que lleva a algunos Napo Runas fuera de la zona; una forma de “liberación” que los patrones encuentran más difícil de controlar y por lo tanto, de reprimir. Por una parte, a nivel nacional, comenzó a desarrollarse una conciencia más informada acerca de los derechos indígenas, y ciertos sectores de la sociedad ejercieron moderadas presiones para acabar con los abusos del antiguo sistema de patrones. Tal fue el caso de las “Juntas de Protección Indígena”, creadas por Decreto Ejecutivo en 1948, pero que nunca funcionaron efectivamente (Varios informantes de Tena, 1982). Por otra parte, la guerra con el Perú de 1941 hizo penosamente evidente al Estado la necesidad de intensificar sus esfuerzos para colonizar sus fronteras

Orientales, algo que las autoridades regionales y locales habían venido reclamando desde principios de este siglo (Véase Informes Anuales de Tenientes y Jefes Políticos desde 1908, AGN). Esta imperiosa exigencia nacional, alimentó una ideología -ya existente localmente- de glorificación del “colono pionero”, que cumplía una labor patriótica en el Oriente y que, por lo tanto, merecía el apoyo Estatal que, en este período, consistía principalmente en proporcionarle mano de obra indígena para las tareas agrícolas.

Estas dos orientaciones prácticas pero evidentemente contradictorias, crearon serias dificultades para las autoridades del centro administrativo Tena-Archidona quienes, dependiendo de sus posiciones políticas personales ya liberales o conservadoras, tendieron a favorecer a una u otra de las dos partes en conflicto: los indígenas o los colonos. La tensión creada por esta situación a nivel local, y el dilema que les tocó enfrentar a las autoridades en términos ideológicos, se pone de manifiesto en la siguiente carta que el Gobernador dirige al Presidente del Concejo Municipal de Tena:

El día domingo 27 del presente, deberá efectuarse el cambio de varas de los justicias, siguiendo la tradicional costumbre. Es de advertir que como opinión personal, no estoy de acuerdo con el padrón, ya que es continuar con viejos sistemas no tan de acuerdo con el respeto que merece la personalidad humana: pero si creo asimismo que ciertas costumbres en el Oriente hay que respetarlas, ya que no se puede ir de golpe a entregar al indio todavía irresponsable, la integridad de sus derechos, derechos que no podrán todavía hacer efectivos por su inadaptabilidad a la civilización. Es necesario darle en plenitud sus derechos cuando tengan asimismo conciencia de lo que es obligación. Hasta tanto, estimo que es necesario ciertas medidas de moderada violencia: y en el caso concreto del padrón, debe conservarse con el exclusivo fin de ayudar al colono a su desenvolvimiento, especialmente para aquellos que no tienen indios propios, los que, sin estos medios, naturalmente, se verían sin auxilio alguno. En síntesis, el padrón debe conservarse para ayudar al pueblo, a la mayoría por la cual está llama-

da a velar la Autoridad como función específica (Carta, Tena 21 Mayo, 1945, AGN).

Como en toda administración colonial que se resiste a entregar el poder a los colonizadores, el Gobernador aduce que estos últimos todavía no están preparados para recibirlo; pero además, como en toda sociedad racialmente estratificada el concepto de “pueblo” se refiere exclusivamente al grupo racialmente dominante, en este caso, los colonos blancos, a pesar de que en el Oriente en esa época, la población indígena constituía una innegable mayoría.

Esta contradicción no se resolvió a nivel ideológico. El cambio económico y social más radical y permanente no llegó a la zona Tena-Archidona ni por la legislación liberal “indigenista”, ni por las declamaciones generalmente demagógicas del Estado de crear “fronteras vivas”, sino que entró directa y literalmente por el camino. Es recién al terminarse la vía carrozable entre Puyo y Tena cuando los Serranos que llegaban ocasionalmente a la región con su carga de mercaderías a lomo de mula, y los mismos arrieros, se establecen más permanentemente en Tena como comerciantes. Comienzan modestamente, con puestitos en las esquinas, pero en poco tiempo logran instalar sus almacenes y enriquecerse con el comercio al por menor y la compra-venta de cacao, café y por supuesto oro. Esta nueva burguesía comercial logra romper el monopolio de mercaderías manufacturadas que los patrones habían poseído hasta ese momento. De hecho, entonces, éstos pierden el único incentivo efectivo de que disponían para contratar mano de obra indígena y deben pagarla en dinero. La mayoría de los patrones -aunque no sin indignadas pero ya fútiles protestas- se adaptan resignadamente al cambio intensificando sus actividades productivas, especialmente la ganadería, y siempre acomodándose en la burocracia administrativa regional. Sólo algunos se resisten hasta último momento a abandonar las antiguas prácticas y a “liberar” definitivamente a sus peones, y deben ser obligados a ello por la fuerza de la ley (Caso señora Esther Sevilla, 1973).

Los nuevos caminos, sumados a un mejor sistema de teléfonos y telégrafos, también convierten en obsoletos los servicios de carga y comunicación que cumplían los indígenas bajo la antigua administración de “jus-

ticias”. Además, la consolidación de un mercado capitalista de mercancía y la apertura de un mercado de trabajo en la zona, inutilizan esa forma de administración como medio de control social de los indígenas. Por consiguiente, ésta desaparece totalmente.³⁶

Conjuntamente, todos estos factores contribuyen a modificar substancialmente las relaciones de clase en Tena-Archidona. Surge una nueva burguesía comercial que se alía o compite con los antiguos patrones de acuerdo a las cambiantes circunstancias económicas, aunque ideológicamente entren en estrechas alianzas políticas todavía aduciendo sus caducos principios basados en la supuesta superioridad social de los “blancos”.³⁷ La mayoría de los indígenas de la zona siguen resistiendo una proletarianización total y, a pesar de haber sufrido una disminución considerable de sus terrenos, mantienen la horticultura de subsistencia y una pequeña producción agrícola-ganadera orientada al mercado. Incluso algunos de los tradicionales productos de recolección se van poco a poco convirtiendo en mercancías en un reducido ámbito local. Muchas mujeres indígenas siguen lavando oro, ahora por su cuenta, y lo venden a un pequeño grupo de comerciantes que actualmente lo reciben cómodamente sentados en las oficinas de sus almacenes. El acceso a la educación primaria, secundaria y superior, también ha permitido a muchos indígenas convertirse en profesores en las escuelas de la región y entrar a formar parte de la administración pública.

El análisis profundo y detallado de la situación actual no es tema de este libro pero, para comprender mejor las últimas reflexiones de Rucuyaya Alonso, debemos por lo menos hacer una breve incursión en los acontecimientos políticos y económicos de las últimas tres décadas que contribuyen a transformar, en ciertos casos radicalmente, el panorama del Oriente Ecuatoriano.

El Oro Negro y la Colonización

Finalmente, el trabajo conjunto de los misioneros, el Estado y las compañías establecieron la infraestructura de civilización Cristiana, administración legal y militar, y caminos para abrir la Amazonía a la colonización masiva. La sequía, sobre todo en las provincias de Loja y Manabí, la

falta de tierras debida a la presión demográfica y a la inoperabilidad de la Reforma Agraria, proveyeron, en cambio, los motivos de expulsión de campesinos, quienes buscaron en el Oriente hacer realidad promesas de tierras y de trabajo.

La política Estatal de Colonización no constituyó una solución al problema de tierras en la Sierra, más bien desplazó en parte ese conflicto al Oriente creando confrontaciones entre colonos y nativos con el Estado actuando -a veces con dudosa ecuanimidad- como “árbitro de conflictos”, a través de sus propias instituciones regionales. Con relación a la explotación de hidrocarburos, el Estado comenzó a tomar parte activa en el desarrollo productivo del área Amazónica. Este factor, unido a los continuos problemas limítrofes con Perú, obligaron al Gobierno Nacional a consolidar su hegemonía sobre el territorio, la población y los recursos del Oriente. Para ello, construyó vías de acceso carrozable como Quito-Baeza, Ambato-Puyo-Tena, Cuenca-Limón-Méndez y Loja-Zamora; reorganizó la administración civil y, sobre todo, incrementó la presencia militar en todo el Oriente. La Dirección de Oriente, creada en 1920, dependía del Ministerio del Interior y, falta de recursos, era mayormente ineficiente. Delegaba parte de su autoridad en las “Juntas Orientalistas” para construir obras públicas pero -según Sarmiento- “muchas de estas juntas no sabían dónde queda el Oriente, algunas se paseaban todos los días sin salir del mapa” (1958: 103). Como ya señalamos en el contexto de la discusión de otro problema, desde 1937, la Administración del Oriente pasó entonces a depender del Ministerio de Defensa a quien se le encargaron las funciones político-administrativas, militares, educacionales y de salud, en estrecha colaboración con todas las Misiones religiosas a las cuales el Ministerio apoyaba para que amplíen su jurisdicción hacia lugares más remotos creando infraestructuras de comunicación. El IV Departamento de este Ministerio se convirtió, de hecho, en administrador de la colonización en el Oriente, adjudicando tierras, promoviendo cooperativas agrícolas, y convirtiendo en colonos a los mismos soldados (Sarmiento 1958: 105-106) sin mucho éxito, hasta que esa política se abandonó en 1970 (Bromley 1972: 287).

Es en la década de 1960 cuando dos factores decisivos intensifican la participación del Estado en el desarrollo económico del Oriente. Primero, obedeciendo a la política Norteamericana de la “Alianza para el Progreso”, la Junta Militar que gobernaba al país dictó en 1964 la Ley de Reforma Agraria y creó el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (I.E.R.A.C), en un intento de aplacar el conflicto social del campesinado en la Sierra. Es en este momento cuando según Mera y Montaña, “el Oriente comienza a dejar de ser un mito” (1984: 114)³⁸ porque el Estado toma parte activa en promover la colonización dirigida y semidirigida, y en tratar de regular las migraciones espontáneas. En segundo lugar, es en esta época que las multinacionales “redescubren” el petróleo en la Amazonía y la Texaco-Gulf consigue una concesión original en la zona Nor-Oriental de 1.431.450 hectáreas a la que se suma luego la concesión de Coca (NACLA 1975: 34). Desde 1967 en adelante comienza el boom del petróleo y, con la creación de CEPE (Corporación Petrolera Ecuatoriana), la participación directa del Estado en la explotación de los recursos del Oriente. Se abren entonces nuevas vías de comunicación para un más fácil y directo acceso a la zona petrolera. Es por allí donde entran y se asientan los colonos en forma masiva. La ocupación de la tierra es generalmente desorganizada y mayormente espontánea, contribuyendo a la sistemática destrucción de la frágil flora y fauna Amazónica y al consiguiente conflicto con los grupos indígenas ya ocupantes de esas zonas. Con la Ley de Colonización de la Región Amazónica expedida en 1977, y la creación de INCRAE (Instituto Nacional de Colonización de la Región Amazónica Ecuatoriana), el Estado intenta integrar definitivamente la región oriental al desarrollo industrial del país y consolidar su hegemonía afianzando nuevamente la participación del ejército, siguiendo los principios de la “Doctrina de Seguridad Nacional” (Véase Mera y Montaña 1984: 177-184).

La infraestructura de comunicaciones y la colonización también favorecen la agro-industria con capitales nacionales y extranjeros, que explotan recursos madereros, mineros y más recientemente Palma Africana (*Elaeis guineensis*).³⁹ El incremento poblacional de la región les proporciona fácil acceso a la mano de obra ya asentada, o a la migrante de den-

tro y de fuera de la región Oriental. Hasta hoy, los Napo Runas de Tena-Archidona se contratan, generalmente por un período de tres meses, en “la Compañía”, cualquiera que ésta sea.

Impacto del nuevo desarrollo económico en el área Tena-Archidona

La entrada más sistemática y numerosa de colonos Serranos, sumada al problema de falta de tierras ya existente en la zona, contribuyeron a que los Napo-Runas de Tena-Archidona respondieran con rapidez a los incentivos del desarrollo petrolero y se convirtieran también en colonos permanentes fuera de su lugar de residencia original. Se ha estimado que en la década de 1970, aproximadamente 4.500 Runas había migrado permanentemente a la zona petrolera de Lago Agrio-Coca y, más de 5.000 - especialmente de Archidona, Rucullacta y Pano- se habían ido a asentar en las riberas del Napo, entre Puerto Misahuallí y la boca del Suno hasta Coca inclusive (MAG-ORSTOM 1978: 11-13). Desde 1980, es la región del Bajo Napo desde Coca hasta Rocafuerte la que se está convirtiendo en el nuevo centro de inmigración porque el Estado ha renovado sus esfuerzos de crear “fronteras vivas” en las zonas limítrofes, especialmente después del último conflicto armado con Perú en 1981. De los Napo Runas que migran, algunos logran hacerlo manteniendo, por lo menos parcialmente la organización del **muntun**, otros son jóvenes parejas que se unen a Asociaciones, Cooperativas o Pre-cooperativas para la producción de cultivos de subsistencia, comerciales y ganadería. Estas migraciones también les permiten tener acceso a cacería y pesca, ya muy escasa alrededor de la zona Tena-Archidona pero, aun en lugares alejados, no han logrado evitar enfrentamientos con colonos como el que se suscitó en 1985 en el sector Yuca, con un saldo de dos muertos y cuatro heridos (‘Últimas Noticias’, 30 septiembre 1985).

A pesar del volumen de emigración, el área Tena-Archidona es la segunda en densidad poblacional después de la zona petrolera, con 43 habitantes por km² (en 1973) (MAG-ORSTOM 1978: 11). Según datos del Ministerio de Agricultura para 1985, la Provincia de Napo cuenta con 151.745 habitantes, estimándose una población flotante de unas 30.000 personas, y una densidad poblacional de 3 habitantes por km² (Datos

anuales del MAG, 1985. Delegación Tena, citados en publicación “El consejo Provincial de Napo”, 1987). La provincia duplicó su población en 8 años entre 1974 y 1982 y la mayoría es joven entre 1 y 19 años (El COMERCIO, 26 de junio 1984).

Para los Napo Runas que prefieren permanecer en Tena-Archidona, la presión por tierras está aumentando. El promedio de sus lotes es de 14 Has., mientras que los de los colonos es de 40 a 50 Has; y el de las haciendas de 93 Has. (MAG-ORSTOM 1978: 26,27). Con ese tamaño de lotes los Napo Runas tienen baja productividad ya que no pueden dar períodos de barbecho al suelo para mantener el regeneramiento. (MAG-ORSTOM 1978: 29, 39). Más aún, cada vez un menor número de Napo Runas pueden mantener el sistema de **purina chagras**, terrenos alejados de sus asentamientos para sembríos en tierras de isla o, en general, más fértiles.

Desde su iniciación, los Napo Runas acudieron al IERAC para consolidar sus títulos, mayormente en propiedad familiar, y también para protestar abusos cometidos por nuevos colonos o antiguos hacendados. La mayoría de sus demandas se canalizan actualmente a través de las Organizaciones Indígenas y, especialmente FOIN, la Federación de Organizaciones Indígenas del Napo, creada en 1969, con sede en Tena. Para esta zona, es allí donde se originó y se sigue desarrollando una ideología de oposición basada en una etnicidad militante que, en la actualidad, ha llevado a algunos Napo Runas a ocupar posiciones políticas a nivel regional y nacional. La Organización, en consecuencia, sufre ya las vicisitudes y altos y bajos de la política nacional.

El Estado, a través de sus agencias de desarrollo ha consolidado su permanencia en la zona. Más recientemente, FODERUMA (Fondo de Desarrollo Rural Marginal) ha distribuido entre los Napo Runas enormes sumas de dinero en préstamos para ganado y cultivos comerciales de maíz, cacao y café. Este desarrollo puede considerarse como un nuevo intento de “asentar” a los Napo Runas y convertirlos definitivamente en campesinos. El ganado sobre todo “ata” a las familias y crea dependencia y compromisos que, dadas las condiciones del Oriente, no son fáciles de cumplir. Es muy pronto todavía para evaluar los resultados de esta política. Al menos entre los Panos, el deseo de obtener carne de monte, el lavado de oro y, a

veces simplemente el aburrimiento o el “espíritu nómade” -como ellos mismos lo llaman- los impulsa a buscar nuevas fronteras, aunque sea por períodos limitados y, preferentemente, en tiempo de vacaciones escolares. No es de ninguna manera una certeza que los “incentivos” del Estado moderno logren lo que no pudieron conseguir ni la fuerza ni las estrategias persuasivas de Conquistadores y Misioneros.

Notas

- 1 Dyott, quien visitó la hacienda “Venecia” en 1926, dice que se pagaba 8 dólares (33 Sucres) por un fardo de 75 libras, precio que no parece correcto ya que los informantes Runas dicen que se les pagaba 6 Sucres por los viajes a Quito llevando fardos de 75 libras (1926).
- 2 El aguardiente era usado frecuentemente por los patrones como incentivo para sellar un contrato de deuda y así conseguir el trabajo de sus peones. A las autoridades les estaba prohibido usar este método, pero de todas maneras conseguían el mismo resultado condenándolos a dos días de trabajo por haberlos encontrado en estado de embriaguez (Documento, Jefe Político condena a Vicente Andi (Mishqui Logro) por embriaguez, 1940, AGN).
- 3 Mencionaremos especialmente a la Sra. Juana Arteaga como prototipo de las patronas mujeres porque existen más documentos escritos por ella en el Archivo de la Gobernación, posiblemente porque la Sra. Arteaga vivía más lejos que otras patronas quienes podían acercarse a las autoridades personalmente. Una de ellas, la Sra. Mariana Montesdeoca es mencionada específicamente en la historia de vida de Rucuyaya Alonso, y por otros informantes de Pano como “muy brava y castigadora de peones”. (Entrevista a Bartolo Shiguango Andi (Logro), 1982). Otra de las famosas patronas mujeres fue la Sra. Esther Sevilla, una de las últimas en resignarse y perder su poder hasta los últimos años de la década de 1960.
- 4 Macdonald afirma que la era de los “apus” y sacerdotes terminó alrededor de 1922, cuando fue reemplazada por la relación de patrón-cliente entre blancos e indígenas (1979: 211). Sin embargo, toda la evidencia recogida por mí entre los Napo Runas de Tena-Archidona, y la documentación del AGN, demuestra que el sistema de “justicias” y “apus” continuó por lo menos hasta 1945. Además, los misioneros Josefinos entraron en la zona en 1922. Los tres sistemas de dominación, patrones, autoridades y sacerdotes funcionaron conjuntamente, aunque no siempre en buenas relaciones entre sí.

- 5 Beghin, un etnólogo Belga que hizo una breve vista a la zona del Nor-orienté en 1961, caracteriza a los patrones como “principales feudales” y a los peones como “siervos”. Su trabajo está basado en una serie de datos empíricos equivocados como, por ejemplo, afirmar que todo lo que producen los indígenas, incluyendo maderas, pescado y sembríos pertenecía a los patrones (1964: 120), situación que nunca se dio en esta zona. Sin embargo, el error más fundamental de Beghin es de carácter ideológico y se basa en su concepción psicologizante y racista de los Napo Runas como “por naturaleza muy poco sociales”, “bastante serviles, sin carácter propio y embrutecidos por la chicha y el aguardiente” (1964: 146), en quienes “el patrón ejerce una especie de poder hipnotizador” (1964: 120). No valdría la pena detenernos en analizar esta caracterización que más parece confirmar los prejuicios del siglo XIX respecto a los Napo Runas, que revelar el trabajo de un etnólogo en 1961, si no fuera porque este artículo ha sido mencionado varias veces para probar la “opresión” y “servidumbre” a que estaban sometidos los Napo Runas bajo el sistema de haciendas; cosa que no podemos hacer acusando a los indígenas de ser brutos. Esta caracterización errada de los Napo Runas se repite en un trabajo de la Escuela de Sociología de la Universidad Central de 1969, donde se habla de “la docilidad del Quichua que raya en el servilismo...” (1969:33).
- 6 Algunos blancos de Tena me informaron que el número de peones deudores era mayor (hasta 180 familias, en 1 caso) en las haciendas del Medio y Bajo Napo, aunque no he encontrado documentos que corroboren ese dato. Hay sí evidencia de un rol de pago a 124 peones de una hacienda del Medio Napo, pero es por una cosecha de arroz, tarea para la cual siempre se contrataban peones temporarios (Rol de pagos, hacienda Nueva Armenia, octubre 14, 1933, AGN). Reeve menciona haciendas en el Curaray con 200 peones cada una, pero se deduce que esto ocurría en el período del auge de caucho (1985: 124-125). Para el Cantón Tena, en cambio, existen documentos con la nómina de peones deudores de cada patrón para varios períodos. El más completo que he encontrado es de 1938, y lista 15 patrones con 30, 16, 15, 28, 7, 33, 24, 11, 7, 14, 12, 9, 30 y 8 peones deudores respectivamente (Nómina de peones deudores de patrones del Cantón Tena, Enero de 1938, AGN).
- 7 Bartolo Shiguano Andi (Logro), quien trabajó como “peón libre” para la Sra. Mariana Monteseoca, describe así la situación de los peones residentes en la hacienda de esta patrona: “Era mujer muy brava y su marido también. Cuando el gallo cantaba una sola vez, ya el Capitán (indígena) pitaba para que oigan los que estaban en la hacienda para que se levanten a tomar chicha, que cojan fuerza, que afilen el machete, y a las 5 de la mañana irse a la casa de la Sra. para que ella les distribuya el trabajo. Un grupo se iba a sembrar maíz, otros a cortar hojas para poner en la cocina, porque ella vivía como indígena (es decir, cocinaba pescado o carne en hojas, al estilo indígena). Tenía muchas personas, además, desde el Pushiyacu al Apayacu como peones deudores (Entrevista, 1982).
- 8 No es necesario entrar aquí en el debate sobre si el “concertaje” era o no legalmente un contrato de trabajo, o si estaba solamente regulado por las obligaciones contractuales de la deuda (Véase Espinosa 1984). En el Oriente, se llamó “concertaje” a esta relación por la cual el patrón contrataba trabajo endeudando al peón con mercancías. Se lo llamó también “empadronamiento de peones” y “contrato de jornaleros”, pero contratación de mano de obra y deuda siempre iban juntos. Además, a diferencia de la situación en la Sierra, los patrones del Nor Oriente eran en primer lugar comerciantes que, aparte de contratar trabajo principalmente para actividades extractivas, estaban interesados en colocar mercancías manufacturadas entre

sus peones y entre la población en general. (Para una explicación del origen de la institución del “concertaje” en el Ecuador, véase Oberem 1981a: 309-310).

- 9 Ver Apéndice III: Contrato de concertaje de peón residente, 11 de Agosto 1927.
- 10 Como lo señala Espinosa, las disposiciones sobre el concertaje eran penales y estaban regidas, en parte, por el Código de Procedimiento Penal. Sólo por el “temor” de que el peón no pagara la deuda, el Código permitía el “arraigo personal” y, en caso de que éste se quebrantase, la persecución y prisión del peón (Espinosa 1984: 148-149). En el Oriente, los Tenientes Políticos y la Policía se ocupaban de hacer cumplir esta legislación.
- 11 Véase Apéndice IV sobre “Compra de deudas por un nuevo patrón”, 16 Marzo, 1933. Los contratos de concertaje y la fiscalización de la liquidación de deudas, ya sea iniciada por el patrón o por el peón, continuaron practicándose en el Oriente, por lo menos hasta 1945; es decir, 27 años después que se aprobó la ley de abolición del concertaje. (Véase Oberem 1981a: 311, para la discusión de un caso similar en la Sierra).
- 12 Véase Apéndice V: Documento de liquidación de cuentas por el cual se demanda la libertad de un indígena, 2 de Enero, 1926.
- 13 Véase Apéndice, VI: Página de Libro de Cuentas.
- 14 El hecho de que el jornal fuese nominal no debe confundirse -como se ha hecho repetidamente- con el hecho de que el indígena trabajase gratis, sin pago alguno. Si existieron algunos casos de esta forma de trabajo, nuevamente éstos fueron abusos de un sistema, pero no la norma.
- 15 Véase Apéndice VIII: Liquidación Cuentas. Artículos en conflicto marcados con 2X. Abril, 1930.
- 16 Esta situación de “absoluta” escasez de mano de obra indígena por la cual ningún patrón la tenía en abundancia, diferencia también al Oriente de la Sierra donde -como señala Marchan- en el siglo XIX existía una escasez “relativa” de fuerza de trabajo indígena por la cual algunas unidades productivas gozaban de sobreabundancia de fuerza de trabajo, pero existía escasez de mano de obra indígena en el mercado (Marchan 1981a: 96-97).
- 17 Para el análisis de penas similares aplicada a los peones conciertos en la Sierra, Véase Oberem 1981: 316.
- 18 En la zona Tena-Archidona debemos distinguir claramente el uso de los términos “brujos” y “Yáchaj”. “Brujo”, se usa generalmente para referirse a los chamanes que usan su poder principalmente para hacer el mal, ya sea para matar o intimidar a la gente. Es por esta razón que pudieron ser usados por los blancos como instrumentos de dominación, ya que son temidos por los Napo Runas. El “yáchaj”, en cambio, es un chamán que usa su poder, adquirido después de un riguroso entrenamiento, principalmente para curar, y goza de mucho respeto y prestigio en la sociedad indígena.
- 19 Se refiere a la “Rubber Developpment Corporation”, una agencia del gobierno de Estados Unidos que se estableció en el Oriente para la recolección y exportación de caucho en la década de 1940.
- 20 Varias publicaciones periódicas locales tales como “Ecuador Amazónico”, “El Amazónico”, “Nosotros”, rinden florido homenaje a los pioneros blancos por medio de biografías, poesías, y otros ensayos. Sólo en una reciente publicación del “Consejo Provincial del Napo”, por lo menos se mencionan los nombres de algunos indígenas “pioneros”, si podemos llamarlos así. Sin embargo, a pesar de este reconocimiento nominal, en esta misma publicación encontramos algunos datos interesantes que revelan la autoglorificación ideológica de los pioneros

blancos, que contrasta con la falta de conciencia sobre el aporte indígena al desarrollo social y económico de la región. Como ejemplo, citaremos aquí un poema que, después de caracterizarlos como “titanes de acero” y de subrayar las hazañas de los pioneros blancos al entrar a la selva cuando no había caminos, el autor dice:

Llegada del Colono

A lo largo del camino, esos Colonos intrépidos que movían a sus niños a sus mujeres y enfermos llevados a **las espaldas de numerosos relevos**; enamorados de pronto de algún paisaje de ensueño, al golpear de sus machetes talaron el bosque denso para tender sus hamacas y apaciguar sus desvelos, edificando los ranchos que luego, al correr del tiempo, como estaciones de calma del voluntario destierro, fueron volviéndose grandez... ¡y así nacieron los Pueblos! (Federico Páez P., en el “Consejo Provincial de Napo. Expresión Democrática. Su Historia. Su Acción. Su futuro”, 1987: 16, el subrayado es mío). Supongo que al autor no se le ocurrió preguntar qué pensaban de sus espaldas los “numerosos relevos” indígenas, cuyo trabajo se usaba, además, para abrir las trochas y edificar los ranchos y, finalmente, los pueblos.

- 21 Véase Apéndice VIII: Hoja de libro de cuentas del comerciante Samuel Garcés que detalla la cuenta de artículos vendidos a la Sra. Rosa de Torres. Noviembre, 1924.
- 22 Aún en 1938, J.B. Crespo Pando, un patrón del Cantón Rocafuerte, ilegalmente pagaba a sus peones el valor de sus jornales en “fichas de lata”, las cuales representaban diferentes valores: las de dos agujeros, 2 Sucres, la de tres 3 Sucres, y así sucesivamente. No pagar en moneda del Estado, infringía el Artículo 38 del Código de Policía vigente en esa época. (Carta de Jefe Política al Teniente Político del Cantón Rocafuerte, Junio 10, 1938, en la que se menciona una queja presentada por el indígena Mauricio Shiguango por continuos maltratos del susodicho patrón, AGN).
- 23 La Ley de 1899, dictada por el Gobierno de Eloy Alfaro, prohibía obligar a los indígenas a servir de pongos. El artículo 11 de dicha ley establece: ‘Prohíbece de acuerdo con el Art. 23 de la Constitución, obligar a los indios a servir de pongos, alcaldes de doctrinas y fiscales, etc; a no ser de que la autoridad eclesiástica, que haya menester tales sirvientes, estipule y pague previamente el salario’ (Rubio Orbe 1954: 67).
- 24 La inversión Norteamericana en minería en el Ecuador en 1930, era de 1’750.000 dólares, sobre un monto total de inversiones de 20’087.400 dólares. (Citado en Drake 1984: 263).
- 25 Sarmiento, quien ocupó varios cargos en el Oriente en 1953, calcula unos 3.000 a 4.000 mineros en el Napo aun para esa época (1958: 275), y menciona indígenas endeudados que lavan oro para patrones en las cabeceras del Napo (Oriente-Central) y en varios afluentes del Coca, Curaray, Anzu, Jatun-Yacu, Arajuno y Payamino (1958: 266). También señala la falta de datos sobre la cantidad de oro que se exporta y la que “se atesora y queda guardada en agio” (1958: 226).
- 26 El paludismo fue bastante fuerte en este periodo y venía del Bajo Napo (Documento, Febrero 17, 1935, AGN).
- 27 La Prefectura Apostólica de Sucumbíos fue encomendada a la Misión Carmelita en 1929 y la de Aguarico a los Padres Capuchinos en 1954.
- 28 Esta ideología paternalista se pone de manifiesto, por ejemplo, en las publicaciones hechas por los Padres Josefinos tales como: Spiller 1974, Tomo I; Carletti: s/f; Porras Garcés: 1955. Cuando la ideología de los misioneros se refiere a sí mismos y a su labor entre los indígenas, se asemeja a la de los “pioneros blancos” por su énfasis en la autoglorificación, la apología des-

mesurada al sacrificio realizado, y el desconocimiento del aporte económico y cultural de aquellos a quienes se dedica ese sacrificio. (Véase también Porras 1979: 16).

29 En 1934, por ejemplo, Monseñor Cecco pide a las autoridades el terreno que se encontraba a la izquierda de la Iglesia hasta el confin del terreno del Sr. Bejarano y por atrás hasta el riachuelo Apayacu (1 cuadra) para la casa del sacerdote, tambos de indios y una sala cinematográfica. (Carta de Monseñor Cecco a autoridades, 19 Mayo 1934, AGN).

30 Reproducimos aquí breves extractos de las entrevistas grabadas en 1982 con varios rucuyayas y rucumamas con el objeto de reconstruir las historias de la conformación de varias comunidades cercanas a Tena, tales como Pano, Tálag, Shandia y Chambira.

Rucumama de Tálag: “Cuando los padres comenzaron a coger la buena tierra, los indígenas comenzaron a protestar. Mi marido les dijo que dejen, que dónde vamos a vivir nosotros, que nos vamos a quedar sin terrenos productivos, solamente aquí alrededor del río está la tierra buena. De ahí, de ahí, siguieron cogiendo hasta donde los indígenas les pusieron trabas y ya no pudieron”.

Rucuyaya de Shandia: “Cuando nuestros antepasados vivían solos vino un padre. Como se sabe que ellos donde quieren entran, vino y se asentó aquí. Ellos pensaban que el terreno era libre, pero en el terreno quitado a los indígenas viven. Por supuesto que esto no está bien. La mitad de un *muntun* vive dentro de la Misión y la otra mitad afuera”.

Rucuyaya de Chambira: “La mamá de X se fue a quejar a las autoridades porque pensaba que le estaban quitando su tierra. Entonces el Hermano X se aprovecha de la situación, viene de Archidona y le compra todo el terreno en 300 Sucres, a veces sólo un pantalón o una maqui-cotona. Muchos se fueron, pero a mí no me sacarán de aquí ni a balas”.

31 Desde que la compañía Shell entró al Oriente hasta ahora con el desarrollo del complejo CE-PE-TEXACO, los Napo Runas que se van a trabajar temporariamente dicen: “Me voy a la Compañía”, sin especificar el nombre o el tipo de trabajo que les tocará realizar. Cuando se les pregunta a esposas y madres también responden: “Mi marido (o hijos) está en la Compañía”.

32 Interesantes fotografías de estas fuerzas policiales, de los campamentos y campos de aviación de la Shell, así como del famoso “puerco paracaidista” de que habla Rucuyaya Alonso (Véase p. 214) pueden encontrarse en Blomber, (1956: entre pp. 16 y 17).

33 Es evidente que los Huaoranis estaban conscientes del temor que inspiraban sus lanzas y las usaban con ese propósito. Desde las primeras crónicas esas lanzas han ejercido una mórbida fascinación entre los blancos. Son descritas con lujo de detalles en todos los informes burocráticos, los exploradores se fotografian con ellas y, en la actualidad, a pesar de su tamaño, todavía hay turistas que las compran.

34 Los Quichuas usan el término “Rancias” para referirse a los extranjeros Europeos y Norteamericanos especialmente. Es posible que la denominación derive de “Francia” o “francés” y se haya referido a los franceses que vinieron a Ecuador a efectuar la mediación del meridiano terrestre desde 1736 a 1743 (véase Oberem 1980: 33).

35 Como ya vimos en el análisis de la deuda, las mujeres siempre trabajaban de jornaleras, pero eran contratadas como parte del grupo familiar o si no, individualmente para las cosechas, pero en el Oriente y generalmente no muy lejos de sus propios asentamientos. Aún hoy día, las mujeres de Tena-Archidona no van a trabajar a “la Compañía”, cualquiera que ésta sea.

36 Los informantes Napo Runas no recuerdan el año en que se realizó el último “cambio de varas” y tampoco me ha sido posible encontrarlo en los documentos del AGN. (el último encontrado fue de 1945). Oberem sugiere que estas ceremonias se acabaron porque la adminis-

tración Ecuatoriana no estaba interesada en conservarlas dado que el funcionario no podía ya aumentar su sueldo por su intermedio y había sido reemplazado por el comerciante particular (1980: 337); pero esta apreciación implicaría que el sistema de justicias y partidos no coincidió con los patrones, lo cual contradice todas las pruebas de los documentos de la administración pública en el AGN. Rucuyaya Alonso sugiere que el sistema de varas se acabó con los Protestantes, pero eso no debe interpretarse como habiendo sucedido apenas éstos llegaron a Tena-Archidona, sino cuando su influencia se consolidó entre algunos grupos de indígenas; su influencia no alcanzó a todos, de ninguna manera. Oberem también sugiere que los Protestantes, con su influencia individualista contribuyeron a su desaparición (1980: 337). Mi interpretación es que la presencia de los Protestantes puede haber tenido una influencia secundaria, pero el factor decisivo en el abandono del sistema de varas fue el cambio económico y el avance de la infraestructura de comunicaciones como se ha explicado en el texto.

37 Esto ocurre, a pesar de que los apellidos de la mayoría de los comerciantes Serranos son de indiscutible origen indígena, y que la antigua "aristocracia patronal" es en su mayoría mestiza. Como en el resto del Ecuador, la categoría "blanco" es eminentemente social y no racial, aunque en la actualidad retiene muy poco o ningún significado para explicar la estructura de clases en el Oriente, o en el resto del país.

38 En mi opinión, para la mayoría de los Ecuatorianos el Oriente sigue siendo un mito, pero no por las mismas razones aducidas por el Presidente Galo Plaza, sino porque se le desconoce y se le ignora, lo cual contribuye a crear fantasías míticas de oscuras y peligrosas selvas, que todavía aparecen en los prestigiosos periódicos editados, en Quito.

39 Este es un problema crítico que actualmente están confrontando todas las Organizaciones Indígenas del Oriente, y al cual no le podemos dedicar aquí el espacio que se merece. Para mayor información Véase CREDIS-CONFENIAE 1985; FUNDACION NATURA s/f. entre otros.

Capítulo 11

MIS AMIGOS LOS “YACHAJ”

Antiguamente existían aquí **yachaj** que los blancos llamaban “brujos”. Mi padrino que se llamaba Fernando sabía tomar el **ayahuasca**. Cuando se emborrachaba (con **ayuahuasca**), sabía hablar directamente al que iba a morir o al que se iba a curar. Cuando el quería sanar, los que iban a vivir, con gozo volvían a la vida. Antiguamente en esa forma se curaba. Había uno que le decían por sobrenombre “Quilluma”, era el papá del **yachaj** Pablo, que es **bancu** (**yachaj** poderoso) y que vive en Arajuno. Quilluma sabía llamar a los espíritus y decir que ellos le mostraban lo que tenía que hacer, entonces comenzaba a **chupar** (extraer enfermedad u objeto extraño del enfermo). Por ejemplo yo, tiempos que me hubiera muerto si no fuera que hasta ahora los **yachaj** me tienen con vida.

Algunos **yachaj** aprenden pidiendo el **samai** que otros **yachaj** le soplan desde la coronilla. También les daban de tomar tabaco y no tienen que dormir con la mujer, no tienen que comer ají, ni sal, ni yuca caliente. Hay que estar algunos días en ayunas. Sólo hay que comer lo que uno come cuando está enfermo como pajaritos, pero ningún otro tipo de comida. Entonces después de esto lo hacen chupar a algún enfermo para ver si ha cogido el poder. Algunos pueden (hacer) sanar inmediatamente, otros demoran, según su propia cabeza y el poder del maestro. Entonces comienza la pelea entre el que le ha enseñado y el nuevo **yachaj**, y si éste no es vivo y está alerta, le matan. Para aprender a ser **yachaj** hay que sufrir mucho con todos estos ayunos. Es como la universidad, el cuerpo y la mente sufren aprendiendo y el aprender nunca se acaba. Por eso, cuando toman **ayahuasca** y hacen el trabajo de **pu-cuna** (todo el proceso de curación), los **yachaj** cobran bastante dinero, como los abogados.

Hay **yachaj** del monte, **yachaj** de una piedra, **yachaj** del río. Los que son **yachaj** del monte no aguantan mucho, se mueren rápidamente. Para ser

yachaj del monte hay que irse allí en ayunas para encontrarse con el *sachasupai* (espíritu del monte). Los *supais* pueden encontrarse en forma de tortuga, de caballo, de *huahua*, de boa, de gente y mucho mas. Solamente se ven de noche. Una *supaihuarmi* (espíritu femenino) se hace presente a un hombre cuando la mujer está débil y a una mujer se le presenta a veces un *supairuna* (espíritu masculino) cuando el marido está enfermizo.

Desde los primeros tiempos, antes de que vinieran los Católicos o los Evangélicos, conocíamos a los *supais*. Si una persona es brujeadá por un *supai*, no se sana. Algunos *yachaj* dicen que los *supais* están en los cerros, otros que estan en el *ucupachama* (mundo subterráneo), otros que estan en todos los lados, en los ríos y en los mares, por donde quiera. Cerca de mi casa yo he oído cantar a los *supai*, sonaban como un radio. Algunas veces un buen cazador que esté dañado y baboso (ritualmente sucio, que no ha observado las prescripciones), si anda por el monte, el *supai* le hace “lup” (chasqueo de la lengua, sonido de burla y desaprobación). Ese *supai* puede ser *sachasupai*, pero a veces también los *supaihuarmi* se enamoran de los hombres cazadores. Por ejemplo, un Hilario Tapuy es enseñado por una *supaihuarmi* y a la mujer del Hilario, el *supairuna* le hizo un *huahua*. Hilario con esos muñecos se hizo *yachaj*. En el camino de Tálag, en una peña estaba ese muñeco que hacía ese sonido como de cascabel. Ese *supai* hizo encinta a su mujer y cuando nació el *huahua* era *supai* también. Esos *supais* del cerro sólo se presentan así, a aquellos que van a ser *yachaj*. Si es hombre se presenta una *supaihuarmi*, por ejemplo se le puede presentar cuando el hombre se va de cacería a la *chapana*, pero se presenta en forma de *samai*, no se le ve. Después que ella se le ha aparecido, los animales empiezan a venir uno tras otro. La *supaihuarmi* deja al cazador soplándole el *sumai* en la corona.

Cuando la persona se encuentra con la *sachahuarmi* se desmaya, entonces hay que soplarle de nuevo. En esta forma el *supai* le da mucha cacería. la caza que él trae hay que cocinarla rápidamente. A veces el *supai* hace oír como música en el medio de la selva y por eso vienen muchos pájaros. Yo sabía andar con el finado Hilario que era un *yachaj* bueno para el monte y en el monte sabía oír música tremendamente. Yo le preguntaba por qué se oía así, y cuando oían la voz de él más cantaban los pájaros.

En las *cochas* (lagunas) y en los ríos viven los *yacusupais* (espíritus del agua). Cuando yo vivía abajo, una noche oscura, entre varias personas oímos que el *yacusupai* andaba afuera para hacer *yachaj* a una mujer, pero nosotros nunca le vimos. Una noche de luna le alcanzamos a ver como una figura. Los que vivían en mi casa se fueron al otro día asustados, diciendo: “Ahora ya no vamos a vivir”. Era una forma que caminaba como caballo, pero que parecía hombre. La gente pensaba que me buscaba a mi para hacerme *yachaj*. A veces cuando yo estaba anzuelando, de todo tipo de pescado cogía. En un día de esos, la canoa iba para arriba y para abajo, hacía como olas y el *supai* saltó de la canoa y se fue nadando a la cocha. Varias noches anduvo así, buscándome. Lo que no puede ver fue el cuerpo, pero éste era de mujer. Si yo hubiera querido ser *yachaj* hubiera sido bueno.

Hay algunos *supais* famosos. Por ejemplo, Amasanga es poderoso y controla tanto el río como el monte. Los antiguos decían que Ingaro *supai* es uno muy conocido por lo feo. Anda sin una pierna y tiene el corazón colgado abajo del brazo. De repente anda muy rápido en las bajadas porque se agarra de los árboles para no caerse, pero la gente lo persigue y cuando llega a un lugar plano ya no puede andar. El persigue a las personas para conseguir la pierna que le falta y apoderarse de un alma sana y pura. Algunos hombres antiguos que eran astutos solían esconderse con un cuchillo en la mano para cortar los genitales y convertirlos en *supaiallpa*, buena para la cacería.

También a veces en el monte se encuentran *supais* vivos que son como muñecos que preparan al futuro *yachaj* y tienen el poder de hacer *huahuas*. Una vez en el camino a su casa estaba parado un muñeco y un hombre que se llamaba Hilario estaba yendo a lavar oro muy de mañana, lo recogió, sonaba haciendo un ruido ronco. Lo llevó a su casa donde vivían sus hermanas Sabela y Virginia que eran muy miedosas de toda cosa y por cualquier olor raro del monte ponían candela en un pedazo de olla de barro; también ponían ají seco y lo quemaban diciendo que para ahuyentar a los males. Las hermanas insultaron a Hilario y le insinuaron que bote el muñeco al río. El lo botó y el muñeco se veía volteándose para un lado y para el otro. Yo no lo vi pero le dije a Hilario que para qué había cogido lo que estaba destinado para mí. Después de un rato el muñeco se desapareció en Peñasyacu, en Taglag. Después de eso, el muñeco molestaba en la casa de Hilario haciendo bu-

lla como gente. Cuando el Hilario se iba de cacería se le presentaba y él mataba bastantes animales y pájaros. A la mujer del Hilario le puso **huahua** ese **supai**. De un viaje ella aprendió a ser bruja. Dio a luz a un niño como muñeco, con unos lindos ojos. Desde que nació comenzó a ver todo, y después, de un momento murió. Le quemaron con candela. En la mano tenía seis dedos y los pies eran como de pato. Solamente yo y un señor que se llamaba Latico cargamos al **huahua**. Cogimos una canasta con hojas de maíz, lo metimos allí y lo fuimos a sepultar, hicimos un hueco y lo metimos allí. Cuando la mujer estaba dando a luz, el **supai** andaba alrededor, bien se veía. Andaba en forma de perro. Esto sucedió en Talag y las mujeres que estaban alrededor de ella la abandonaron, solamente quedamos Venancio y yo. Después que lo sepultamos comenzamos a embarbascar el río Talag y cogimos bastante pescado. Yo iba a cazar con el Hilario. Cuando nos parábamos en la **chapana**, los **dunbiques** y **yutus** venían rapidito. Yo les disparaba y los mataba sin fallarles. Era porque andaba con el Hilario y a él lo ayudaba el **supai**. El Hilario sólo en esa forma se alimentaba y cuando la mujer del Hilario lavaba oro en Peñasyacu, encontraba pedazos grandes de oro que le daba al **supai** y me mostraba a mí. Luego de eso se fueron a buscar oro más arriba de esa quebrada, en un cerro que era de pura roca. Allí Hilario comenzó a abrir la tierra para buscar oro y la tierra empezó a sonar por debajo, como roncando. Cuando así sonaba yo le decía que su **supai** estaba sonando. Viene Hilario y dice: “No, ese **supai** es tuyo” y así nos fuimos a buscar oro a otra parte. En estas circunstancias, la mujer de Hilario dio a luz a otra criatura parecida a un perro o a una nutria o a una **huagraucucha** (ratón de monte). Y en ese momento la gente regresó de Talag a Pano dejando prendida la candela con ají seco porque con ese olor fuerte se van los **supais**. Milicuchi **amigu**, Shiquiturucu, Militaticu y yo pusimos al **huahua** en una canasta para enterrar de tarde. La criatura era parecida a un muñeco, la cabeza era brillante, con pelo un poco amarillo. Cuando el **huahua** nació, las mujeres habían visto que se reía y ellas decía que el **huahua** pretendía nomás que estaba muerto, porque nació vivo. No sabían de que sexo era pero parecía **churi** (hijo) y lo enterraron en una pendiente. Milicuchi **amigu** le echaba la tierra con el pie diciendo: “Si es que quieres enseñar a ser **yachaj**, debes enseñar a todos”. Dos partos tuvo así la mujer de Hilario. También otras mujeres de aquí han parido así, dos cria-

turas que son **supaihuarmis**. Todos éstos del **mntun** de Hilario han aprendido la brujería de esa forma.

Por lo contrario, hay otros **supais** que no sólo sirven a los **yachaj** sino también a otros **runas**. En el lugar mas abajo de Pucachicta, que ahora se llama Cachihuañushcarumi hay peñas que son saladas y sirven para comer. Estas peñas han de existir desde que Jesús vivía. Antiguamente, según la leyenda, la Cachiruna era un ser que a veces se transformaba en perro y andaba de aquí para allí, pero como la perseguían se calentó y se fue hasta el Huallagaba, donde los Peruanos, y se fue con la idea de que si los indígenas no eran perezosos iban a ir a buscar la sal allá. Allí hay un remolino, como el remolino de Latas, y para ir a coger la sal no se puede cruzar fácilmente, hay que hacer una ofrenda y botar en ese remolino para que Cachiruna se ponga contenta y después de eso recién se puede coger la sal. Las mujeres que lavan oro también se iban a coger la sal a un lugar que se llama **Amarun cachi**. Allí y en el Hatunyacu viven unos **supai** que ayudan a traer sal.

Cuando un **yachaj** estudia y piensa por mucho tiempo, y después de ir como a conferencias con otros **yachaj** se puede convertir en **bancu**. El **bancu** hace **pucuna** (toda la acción de brujear, es decir tomar ayahuasca, limpiar, soplar, chupar, llamar a los espíritus mandar los birutis o dardos) Mi amigo el finado Quilluna, él era **bancu**, él sabía soplar bien. Por aquí sólo él sabía, por allá por Sarayacu si había muchos **bancus**. En el hecho mismo de brujear, en la curación, el **bancu** anuncia la llegada de un **supai** llamado **Yanarinri** (oreja negra) con su hija para que hagan la conversa con la gente y actúan como el **yachaj** mismo, se posesionaba del **yachaj**, y los interesados le consultaban. Estos son los propios **supais**. El **supai** se posesiona del individuo. El alma creada por Dios sale del cuerpo y entra el **supai**, y él habla a través del **yachaj** que tiene la **huairachina** (mano de hojas que usa el **yachaj** para limpiar al enfermo).

El **yachaj** queda como muerto, y el **supai** habla a través de él. El enfermo tiene que estar colocado de espaldas al **bancu**, en cambio con otros **yachaj** puede estar de frente no más. Primero el **yachaj** lo limpia con la **huairachina**, y después el **supai** les pregunta a los que estan allí qué es lo que quieren saber. Ellos contestan que lo han llamado para que sane las enfermedades, le

ruegan que saque la enfermedad y la bote al *ucupachama*. “Sí, sí”, dice el *supai*.

También viene otro *supai*, el Papatoa, que algunos dicen que es gente. Hay muchos nombres de *supai* pero yo ahora sólo me acuerdo de Baltazar y de Cucama. Cuando el *bancu* les llama, vienen no más, es sólo cuestión de llamar. El *bancu* Pablo dice que él puede hablar con la *supaihuarmi*. Ella en la boca le pone una espuma diciendo: “con este jabón me lavo yo”, y a veces se oye un grito “¡eh eh eh”!. Cuando van a encontrarse en el río se la ve como una sombra roja y de otros bellos colores que brillan.

El sitio donde viven los *supais* es el *cielo siqui*, el fin del mundo. No todos los *supai*, pero sólo algunos importantes viven en la *supaillacta* (tierra de *supais*). Siempre me he preguntado cómo será ese pueblo. Yo quisiera conocerlo, debe ser como nuestras ciudades aunque algunas personas piensan que es como el infierno. Pero ésa es una idea de los blancos.

Yo siempre he sido buen amigo de los *yachaj* y he andado mucho con ellos. La gente los respetaba pero a veces también les tenían miedo. Ellos pensaban que los *yachaj* les podían sanar las enfermedades, pero es peligroso insultar o calentarse con los *yachaj*, especialmente si están borrachos. Cuando se ponían así, yo les hablaba sin miedo, de lo contrario todos mis hijos ya se hubieran muerto brujeados. Hay *yachaj* que no saben curar las enfermedades mandadas por un *bancu* y entonces es peligroso. Yo nunca he tenido miedo a la muerte causada por los *yachaj*. He hablado sin miedo. Cuando tenía un hijo enfermo iba donde los *yachaj* a decirles que vengan a tomar *ayahuasca* para curar a mis hijos. Ellos respondían inmediatamente porque me conocían cómo era, y me tenían respeto. Con un sola palabra venían a hacer las curaciones, porque sabían que yo era bravo.

También he sabido tomar *ayahuasca*. Cuando los *yachaj* tomaban, tomaba como ellos. Me enseñaban y me decían que tenía que ver las mismas visiones que ellos veían. No solamente tomaba un *pilche* (recipiente de calabaza), sino hasta tres, porque no sabía cogerme rápido, pero cuando me emborrachaba, me emborrachaba bastante. Una vez tomé con uno que le decían “Anapo” y con otro que le decían “Seco”. Me emborraché tanto que comencé a cantar igual que ellos. Entonces yo ví que de la boca del *yachaj* salía un *tutacushillo* (mono) que corría rápidamente hacia mí y me desperté y comen-

cé a gritar al *yachaj* que me venga a chupar, a reanimar, que yo no soy juego de él. Entonces el *yachaj* comenzó a reirse, yo me calente diciéndole: “Rápido, rápido, que está riendose allí, ¿acaso yo soy brujo? ¡Entre brujos pueden hacerse así pero no juege conmigo!” (brujo en el original Quichua). Entonces me chupó y me llevaron a la cama (casi no tenía conocimiento y estuve acostado al lado de la candela me tuvieron bastante tiempo acostado, no me acuerdo de nada. Entonces mi mujer me preparó una olla de *huayusa* grande, con bastante candela y como estaba soñando agitando los brazos, topé la olla y me quemé con la *huayusa*. Me quemé tremendamente.

Desde ahí casi del todo dejé de tomar *ayahuasca*. Sin embargo, hace poco tiempo atrás, cuando el compadre Santiago bajaba a vivir al Arajuno, en su casa me llamaron para que tome *ayahuasca*. Me levanté y tomé un *pilche*. Me lo tomé como si hubiese sido comida y también tomó el compadre Santiago. Entonces después de esto él me invitó a hacer la deposición. Nos fuimos bastante lejos hacia el monte. Cuando estábamos allí oímos un ruido raro, yo me asusté y le dije a Santiago que habíamos tomado demasiado. Nos regresamos a la casa y nos sentamos al lado de la candela. Entonces fumamos tabaco, pero ni un poquito nos hizo reanimar. La mujer que nos dio de tomar el *ayahuasca* nos decía que los que saben tomar aguantan. Entonces vinieron las mujeres y nos soplaron el *samai* desde la coronilla para que no nos desmayemos. Ellas decían que el *samai* de ellas en un ratito nos haría revivir. Yo estaba oyendo, pero me hacía peor; por más que hacían de todo, no podían reanimarme. El Santiago gritaba a la mujer que rápido le ponga agua caliente en la coronilla. ¡Si hubiese sido comida no hubiesen dado tanto!, ¡y vienen a dar *supai yacu*! Yo estaba oyendo un poco lo que pasaba pero no podía actuar. Entonces se fueron a traer ortigas, me dieron de tomar el agua del guineo, me soplaron la coronilla, me ortigaron todito el cuerpo con ramas de ortiga bien gruesas hasta reanimarme. Entonces yo veía en las orejas de la mujer una cosa que colgaba, que parecía el cinturón que se ponen para las bodas, como dos banderas se veían colgando. Cuando estuve sano le conversé y le dije si era *yachaj* para aparecerse así. Oyendo eso, al día siguiente la gente comentaba y decía que lo que yo había visto era como una boda donde la mujer se casaba, y por eso le colgaban esas bandas. De ahí que casi me muero,

nunca más volví a tomar *ayahuasca*. Por más que estuvieron tomando en mi casa, nunca me acerqué.

La *ayahuasca* nos hace ver todo lo que sea posible, hasta boas. El cuerpo suena, como si todos los huesos estuvieran rotos y eso es lo que más hace enfermar. Las personas que van a morir se presentan envueltas como con mortajas y muy flacas. Si es que uno les ve acostados, por seguro que se van a morir. Eso he visto yo personalmente. A veces desde los cerros se oye a gente llorando a los gritos y como antiguamente el ataúd estaba hecho con tabla de chonta, se oye que golpean “toc, toc, toc”, se oye clarito. Eso solamente oye el que sabe, otros no oyen. Así es como los *yachaj* dicen si va a vivir o morir una persona. Hace poco tiempo no más ví a alguien, le ví que estaba con la boca y los pies arrugados. Después de poco tiempo murió. A los *birutis* (dardos) de *yachaj* se les ve clarito como andan, “zinc, zanc” cruzan. Una vez hace ya tiempo estábamos con el compadre Genaro y vimos a uno que le decían “Seco”, vimos cómo iba a morir. Vimos como le salía sangre de la nariz tremendamente, se me ensangrentaba toda la mano, y saltaba durísimo hasta que le comenzaron a chupar los *yachaj*. Me dijeron que de gana había visto eso, pero después de tres años vino una gripe bien fuerte. En esa gripe se murieron la mamá de Antonia Tapuy, mi abuelita y muchos niños. Era una epidemia bien fuerte que no hacía caso a nada. Entonces comenzaron a buscar al *yachaj* y él dijo que era *biruti*, que era mal de ellos. A mi mismo me dio, boté como una olla de sangre. Eso era lo que había visto antes en la visión. Buscamos un *yachaj* y éste me chupó de la nariz y dijo que había sido brujeadado. Entonces había un *yachaj* poderoso aquí en el pueblo. El estaba tremendamente borracho y me envolvió desde el pescuezo, y todo el cuerpo, me dijo que había tenido un mal aire, y yo le dí una gallina. El dijo que había sido mandado por los *yachaj* para matarme y cogiendo una escopeta comenzó a disparar y se dio las vueltas disparando para hacer asustar a los otros *yachaj* que habían traído la epidemia. Había otro *yachaj* del río Tena que quería matarme. Sin embargo él es el que se murió primero.

Así mismo es como se ve en el *ayahuasca*. Una vez en Arajuno, el *Sicama* que era *yachaj*, tenía un hijo que estaba enfermo y decía que los otros *supai* lo iban a componer. Cuando yo me acerqué, la mamá lo tenía marcado, hecho un montoncito y me preguntaron a mí, según mi manera de ver, si

el *huahua* viviría o no. Entonces yo les dije que sí que se podía curar y el *yachaj* viviría o no. Entonces yo les dije que sí que se podía curar y el *yachaj* también dijo lo mismo. Yo les dije de gana, porque lo que ví era que ya mismo se iba a morir. En ese tiempo estaba enfermo el marido de Clarita que se llamaba Lorenzo. El hijo vino a visitar al papá enfermo y cuando nos dimos cuenta estaba afilando el machete para ir a buscar al *yachaj* que había enfermado a su papá. Se fue a buscar al *yachaj* llevando el machete y la escopeta. De lejos le vimos bajando la loma con el *yachaj* y cuando este miró a Lorenzo se puso pálido y el enfermo, agonizando ya se reanimó inmediatamente.

Algunas veces pasó eso, que agonizaba y revivía, hasta que al fin se sanó. Hasta eso me rogaba la mujer, que mire al marido para ver si va a morir o no. Yo le decía que no se ha de morir. Casito se muere. Yo estaba viendo bien, mientras los *yachaj* estaban equivocados porque ellos decían que iba a morir.

Yo siempre he llevado a los *yachaj* a las autoridades, he defendido a los que se daban trompones, he liberado a los que estaban presos. Por eso me querían mucho, porque, pensaban que así podían salvarse.

Voy a comenzar hablando del compadre Pablo. El es un *yachaj bancu*. Cuando estoy muy enfermo él es encargado de tener mi alma, a través de un *supai* que se llama Papatoa. Antes Pablo y su papá Quillum, vivían conmigo. El Quillum me dijo que mi alma había permanecido por mucho tiempo en este lugar donde vivo y que por esto me hacían enfermar mucho los *yachaj*. Por esta razón, Quillum quería mandar mi alma al pueblo del *supai* para que esté por un tiempo en otro lugar, y cuando ya esté sano, volverla a traer aquí mismo. Entonces yo acepté la propuesta. Cuando iban a llevar a mi alma, vino el propio *supai* Papatoa y me dijo: “Bueno, vamos conmigo. He venido a preguntar por tí, porque me llamo *bancuchitu* (como el rey de los *bancus*)”. Entonces después me dijo: “Ya me llevó el alma para enseñarle conforme el Gobierno enseña en las escuelas”. Y me dijo que si no la pido rápido, la llevará al pueblo de ellos en donde hay bastantes almas que así también están aprendiendo. “Así como los profesores enseñan a los niños en la escuela, así mismo tu alma va a aprender en este pueblo”.

Me dijo que él venía de *Curimama* (la mamá del oro) de la ciudad del oro. Entonces el Quillum que ha estado en el cielo dijo: “Verán cómo van a

*llevar el alma de mi amigo, la cuidarán mucho". Quillumá decía que él era del **docemundoi** y que su hijo ha sido mandado al propio pueblo de los gran **supai**, y que entonces yo no tenía que tener miedo porque mi alma iba sólo a un pueblito de un **supai** menos poderoso. Quillumá también me decía que no voy a morir rápido, pero la gente me decía que voy a vivir sufriendo.*

*Después Quillumá me explicó que el **docemundoi** es el lugar de la sabiduría que se origina en el centro del mundo, y que allí mismo había mandado mi alma, aunque me había dicho otro lugar más chico para que no me asustara de entrada. Allí vive Papatoa y él llevó mi alma para que desde el mundo de oro hable y disponga y quede allí bien guardada.*

Después de unos dos o tres años me fui donde el Quillumá para pedirle que me venga a chupar y me dijo: "tu alma la tenía yo, y ahora la dejo en manos de mi hijo para que él te la cuide". Por lo menos dos o tres años tuvo mi alma el Quillumá y se la dejó al hijo cuando se puso viejito. Así vivo hasta ahora y ya ni pienso con miedo pero le tengo hartito respeto al Pablo.

Después de un tiempo, pensando bien me fui a Arájun y la pedí otra vez, porque cuando uno se quiere morir si no se tiene el alma se sufre mucho, se muere volteándose para todos lados buscando el alma. Mi alma está cambiada, me han dado otra alma y la mía está en otro cuerpo. Cuando quiero morir, tengo que buscar mi alma en la multitud.

*Cuando yo me fui a pedir mi alma de vuelta, hace unos cinco años, el Quillumá me dijo que tenía que ir a buscarla donde estaban también otras almas y me la trajo. Me sopló en la coronilla y me entregó mi alma de nuevo diciendo: "Aquí le traigo el alma". Yo me fui a buscarla porque no estaba tranquilo y si me llegaba a morir no me iba a poder morir rápido hasta que las mujeres perezosas fueran a buscar mi alma, que estaba por allá lejísimos, entre tanta alma extraña. Entonces el Quillumá me dijo que mi alma había llegado al pueblo donde tenía que llegar porque él la había ayudado en el cielo para que los **supai** le enseñen bien y no la lleven al **ucupachama**. También dijo que él se encuentra en el cielo, en el pueblo de Dios y hace lo que Dios le dice que haga. Dios le da permiso para que venga aquí, menos los sábados y domingos. En esos días Dios no da la orden de salida, en esos días hay que adorarlo a él. "Cuando los ángeles me mandan yo vengo", dice el Quillumá y*

en realidad no hace sentir nada al dueño cuando se lleva el alma. El también está en el **docemundoi** enseñando como los profesores.

Esto sabía conversar el Quilluma cada vez que tomaba **ayahuasca** o me visitaba. El sabía decirme que por estimarme mucho me hizo **amigu** por haberle ayudado con las autoridades y esto mismo le dejó diciendo a su hijo Pablo que haga: “Tienes que mirar al **amigu** y cuidarle. Si tu lo haces calentar te ha de llevar a las autoridades. Inclusive un día Pablo vino a la casa de mi papá con un **maitu** grande de carne del monte para que me haga compadre marcando **su huahua**. Cogí y me fui a Tena. En esta época nos llamábamos por el nombre. Ahí estábamos tomando y me rogó que le de marcando el **huahua**, diciendo: “Vamos a vivir queriéndonos entre nosotros”. En esa época no era mi **amigu** tampoco pero me dio de tomar trago. Todas las veces me conversa esto. Quilluma siempre dice que Pablo es su único hijo y me pide que lo cuide, así como he cuidado a otros y que lo cure si está enfermo. Yo siempre he curado: “¿Cómo le voy a curar? Tal vez llevando remedios; porque yo creo que él piensa que soy **yachaj**, pero mi alma no aprendió todo porque el Quilluma no la dejó pasar, para que no tenga que sufrir. Por eso no soy **yachaj**. Quilluma me enseñó bastante, pero yo no puedo chupar al Pablo. El es el que tiene que venir a mi casa y curarme. El pueblo en que vive el Quilluma es como un día bien claro de sol que brilla. Todo se ve, nada se escapa. Y el hijo es también como el padre, pero la gente lo insulta diciendo que es **sargaj** (brujo que hace mal, que birotea a la gente). Quilluma dice que el Pablo es **supai**, pero no **Sargaj**, sabe mucho sólo para curar. Pablo vive porque Quilluma lo cuida y aconseja. Es seguro que si se enferma, enseguida lo sanará. Me ha rogado que vivamos amándonos hasta que muramos. El Pablo es solito, no tiene hermanos, ni mamá, ni papá. Es por consejo de Quilluma que Pablo me hizo **amigu** y compadre. En esa época, cuando Pablo llevó mi alma recién era aprendiz de **yachaj**. Era como un sol que recién comienza a nacer. Ahora sí ya tengo el alma que Dios me ha dado. Cuando se llevan el alma la llevan para enseñarle algo, pero si uno se muere tiene que pasarse buscando al alma. Pensando eso la fui a pedir, si no todavía la tuvieran. En estos días dijo el Pablo que iba a venir a verme, pero estoy triste porque no ha venido. El ha dicho que cuando le necesite lo llame y vendrá rapidito. Yo no puedo ir por el río porque estoy débil y es un largo camino hasta Arajuno. Acá en Pa-

no, como son creyentes (Evangélicos), dicen que ya no hay yachaj. Los curas también nos enseñaron que solamente tenemos que confiar en Dios, pero los que creen en los yachaj, esos sí se hacen chupar. Yo creo que es bueno, porque en verdad muchos se sanan. Así vivíamos antiguamente, aun los enfermos más graves se sanaban. Antes, cuando no había doctores ni medicinas se tomaban sólo remedios del monte y algunas cortezas. Después vinieron los Padres, desde ahí comenzaron hacer la guerra a los yachaj, decían que solamente Dios puede curar y que por eso debemos creer en Dios. Pero a mí me gustaría hablar con Quillumá antes de morir, para estar seguro.

Capítulo 12

LOS SUEÑOS Y LA MUERTE

Los sueños son para conversar, para cazar, para ver (en el sentido del futuro). El *muscui* es el poder de soñar, o de hacer soñar a alguien. Un hombre que tiene sueños más fuertes y de victoria, ese hombre puede dar el *muscui*. La primera persona que va a venir a la casa, por ejemplo hace soñar. Después de un sueño en que yo me cruzo un gran río fuerte, sin dificultades, entonces esa primera persona que viene a la mañana tiene *shinchi muscui* (*muscui* poderoso). El que tiene *muscui* fuerte se dice que tiene alma y que no va a morir pronto.

Cuando se sueña con cerros o ríos torrentosos es que va a venir una persona bastante fuerte. Por ejemplo, el domingo pasado soñé con un río enorme y que yo estaba cruzándole con una canoa grande. Entonces la primera que llegó fue mi hija Juanita a visitarme y me olvidé de decirle a ella que de gana piensa en morir, que su alma está tremendamente segura. Así hacen soñar, a veces con almas fuertes, a veces con personas que van a morir-se rápido.

También los sueños anuncian que alguien se va enfermar, por eso cuando nos va a visitar un hombre que no tiene días muy largos, soñamos con árboles podridos que se caen. Eso significa que nuestra alma cae ahí mismo. En cambio cuando es un hombre que va a vivir largos días, un hombre fuerte, soñamos con grandes cerros con bastantes rocas coloradas. Cuando son viejos bien fuertes nos hacen soñar con el mar, con ríos y con remolinos. Eso pasa cuando nos van a venir a visitar personas fuertes y tú (al hijo) siempre me haces soñar así. Mi papá también decía de mí lo mismo. Por eso será que hasta ahora estoy viviendo.

Cuando uno sueña que anda en noche oscura y otras tristezas como que anda de rodillas es porque va a llover. Así mismo cuando se sueña que la

*casa se está cayendo; pero esto también puede querer decir que va a venir a visitar una persona débil. Antiguamente, cuando esa persona venía se le daba agua para que reviva y se le conversaba lo que se había soñado. En vez de chicha se le daba un tazón de agua. Cuando se sueña que uno está pisando excremento, es que va a venir alguien que odia a la familia. Cuando se sueña con pelar yuca, y con bastante cáscara de yuca, allí va a haber buena pesca. Si no se sueña así, no hay que esperar mucho pescado. Antiguamente cuando se soñaba que se comía maní, significaba que se iba a matar un animal del monte, y cuando se soñaba con un pedazo de pan, también era caza. Si se sueña que se está comiendo pan, por seguro que se caza un animal grande. Cuando se sueña con una mujer que está recostada con los brazos abiertos hacia arriba y se le ven las axilas llenas de vellos quiere decir que vamos a cazar una **sachahuagra**. Pero, cuando uno sueña con la vulva de una mujer es señal que va a haber una herida, tal vez con el machete.*

*Antes de venir los Padres y los gringos, cuando se soñaba acerca de la muerte uno no se asustaba. Se pensaba que el alma del que iba a morir había salido y andaba anunciando la muerte. Por eso para saber siempre tenían lista la **ayahuasca** y hacían ganar dinero a los **yachaj**. Se tenía fe de que lo que decía el **yachaj** era verdad. El **yachaj**, tomando la **ayahuasca**, veía al enfermo y decía: “Este tiene que morir”. Algunos **yachaj**, en verdad hablaban lo cierto. Sabían decir: “Por mas que chupemos no va vivir”. A veces después de un mes, dos meses, ya se morían. Había un **yachaj** bien viejo, sabía buena **takuina** (canto de brujo) cantaba pocas palabras y luego de oír (a los **supais**) en su visión, decía: “los familiares”. En verdad que se cumplía. Este no se equivocaba nunca en las predicciones, si él decía que alguien se iba a morir, se moría. Si se enfermaban otra vez, ya no vivían, se morían. Sabía tener en el pecho una cruz grande del tiempo de los Jesuitas. Si él entraba a la habitación y el enfermo le alcanzaba a ver la cruz, quería decir que se iba a morir. De lo contrario, el que no le veía bien, ése iba a vivir. Era de apellido Andi. Él sabía curar tomando dos o tres veces **ayahuasca**. Así nos hacían tener miedo diciendo que el espíritu caminaba, aun cuando el dueño del alma estaba vivo.*

A veces cuando hay silencio en la selva y de repente se mueve un árbol entonces dicen que alguien se va a morir. Si un familiar se ha muerto lejos, así mismo puede hacer mover un árbol. En esa forma se dan cuenta que alguien va a morir, y también en los sueños. Cuando se sueña que uno está en el medio de una noche bien oscura, es signo de tristeza que va a venir. Cuando uno sueña que se sube a una parte alta también es tristeza. Tristeza tam-

bién viene cuando uno sueña que cruza un puente despacio, como que se va a caer. A veces se sueña y el hombre que se va a morir está ahí mismo, en el sueño. Por seguro que cuando se mueren, aunque sea en otra parte, lo hacen sentir. A veces vienen a golpear, “toc, toc, toc”, haciendo notar que se van a morir, o que ya se han muerto. Eso era antes que no creíamos en la palabra de Dios. Ahora que creemos dicen que ya no hay esos problemas, que nos morimos sin pensar en esas cosas. Los jóvenes nos dicen que ya no pensemos como antes. Ahora en esta época ya no sabemos cuándo nos vamos a morir o si hay alguien que se va a morir al lado nuestro, de repente morimos no más. Es triste, porque uno no está preparado con tiempo.

Hay enfermedades que son **paju**, un peligro que no sabemos de dónde viene, como el **nanaipaju**. Hay muchos y son de distinta clase. El **anguillapaju**, por ejemplo, hace temblar el cuerpo durísimo, como si la electricidad pasara por el cuerpo. Este se cura con una hoja que se llama **anguillapanga**.

Antiguamente, la gente se moría con una enfermedad que se llamaba **supai-ungui** o sea, cuando el **supai** nos tocaba, moríamos; también cuando brujeaban los **yachaj** teníamos dolor de todo el cuerpo, o cuando se moría de repente, es que se salía el alma y andaba gritando. ¿Será verdad o será mentira?, pero así decían. Cuando andaban así gritando daban miedo. Esas almas que andaban así, gritando, no se van al cielo, se hacen **supai**. algunas morían con vómito y diarrea. Eso no les hace durar mucho, se mueren rápidamente.

Cuando una persona se muere, la gente se reúne a velarla de noche. Cuando tienen trago, toman toda la noche. Hacen **huayusa** y matan algunas gallinas para comer de noche con los que velan. Amanecen con trago y con comida. Antiguamente, jugaban con la paja del techo viejo de la casa. Cuando alguien se va a quedar dormido le queman con esa hoja encendida. Ahora ya no hacen así. Ahora envuelven una hoja de papel, la prenden y la botan a las personas. La idea es que estén siempre alertas para velar al muerto. Si son creyentes no tienen que tomar trago. Traen espermas. Los familiares vienen y lloran por el muerto. Los que le aman lloran, los otros apenas lloran. Los que lloran dicen: “Mi hijo, mi compadre, mi mamá”, recordando todo lo que habían hecho en vida dicen: “En vida eras generoso y cuando llegábamos nos dabas de comer”. En esta forma lloran bastante. Lo velan dos días y dos noches y si no llegan algunos familiares, hasta tres noches, pero su cadáver se pone muy hediondo y no se puede estar. Entonces, aunque no lleguen lo sepultan debajo de la casa. A veces cuando muere alguien con enfermedad contagiosa, se ponen sobre la tumba pedazos de tallo de plátano y se quema la ca-

sa. Se queda el muerto solito. En estos tiempos, en cambio, le ponen cemento, antiguamente era sólo con madera. En la tumba le ponían todo lo que el muerto tenía, por ejemplo, el machete, ollas, tacitas. Si la tumba se llenaba, entonces dejaban afuera. Cuando se lo entierra, sale el alma tanto del hombre como de la mujer. No sé si es por los pies o por la cabeza que sale pero después de irse se puede hacer *supai*. Antes pensaban que las almas (*aya*) venían a posesionarse de cualquiera de los que estaban allí. Algunos decían que se hacían pumas. Ahí, cuando estaba acostado el muerto, se hacía como gato, y cuando una persona se acercaba el alma se iba corriendo.

Antiguamente, cuando la mujer recién había dado a luz le daban de beber un cogoyo que se llama *pumayuyo*, con la idea de que la fuerza pase a la criatura por el seno materno con la leche, y aprovechan también ese momento porque la mujer está en ayunas y no puede comer mono y muchas otras cosas. Una vez que la madre ha tomado, recién cuando ese *huahua* se hace grande y se muere, el alma se hace puma.

La mamá de mi abuelo ha sabido tomar *pumayuyu*. Vivió mucho tiempo hasta que se hizo chiquita, hasta que de una caída se murió. Ella decía que era puma, murió bien chiquita cayéndose de un árbol que estaba en la chacra, pero yo no la ví. Yo a mi mamá si la ví cómo se había reducido, pero dicen que la tatarabuela era mucho más chiquita. Se redujo hasta el porte de un gato, después se hizo más grande y se fue para el monte y allí dicen que la persona que se ha hecho puma se pelea con el *sachapuma*. Cuando éste quiere asustar a sus familiares, el hombre o la mujer puma salen en defensa. El hermano de mi mujer que se llama Baltazar andaba arrastrándose despacito, cuando de repente se desapareció. En este tiempo nos dicen que los creyentes se van al cielo y los no creyentes se van al *ucupachama*. Pero en esa creencia, la gente no creyente (no Evangélica) que es fuerte e inteligente ¿dónde se va a ir?

Tanto en vida como en la muerte es muy importante tener *amigus* que son muy especiales. Aquí en nuestra tierra hay personas que dicen “yo quiero ser su *amigu*”. Por mucho tiempo dicen “*amigu, amigu*”, hasta que un día se arrodillan, se abrazan y prometen defenderse mutuamente en la vida, aquí en este mundo como en la muerte. En este tiempo se ha perdido esta costumbre, pero yo tengo bastantes *amigus*. De todos ellos, uno de los que todavía vi-

ve, es Milicuchi **amigu**. **Amigus** nos hacemos entre las personas que nos queremos y respetamos. A mí me buscaban los **yachaj** para que sea su **amigu**. El primerito que tuve fue Quillumá **amigu** que vivía en Apayacu. Estaban un día dándose trompones y le estaban dando duro, entonces me hice presente yo con mi fuerza, ya saben como era yo. Más allá del río Macpila había una playita de arena y allí se arrodilla Quillumá y me dice: “De gana hemos estado hablándonos todo el tiempo y llamándonos sólo por el nombre, hagámonos **amigus**”. Así es como nos hicimos **amigus**, él arrodillándose, abrazándose y bien borracho. Los que quieren se hacen **amigus** en sano juicio, los que no, borrachos. También me hice **amigu** con el hermano de Quillumá, a quien decían Tuquillo por sobrenombre. Un día en una fiesta estábamos dando vueltas con el tambor. Todos tomaban y yo sólo estaba viendo, cuando de repente viene Tuquillo y me dice: “Quiero hacerme **amigu** contigo”. ¡Uy!... los **amigus** que tengo son innumerables... Otro está en dos Ríos y es **yachaj**. El era jovencito y también cuando estaba tocando el tambor vino a pedirme el **samai**. Se sentó a mi lado y me rogaba que seamos **amigus** diciendo: “A usted necesito para que sea mi **amigu**”. En Ichu, por Puerto Napo tengo otro **amigu** pero creo que ya está muerto. Antiguamente sabían enseñarnos que cuando uno muere, el primero que viene a saludarlo es el **amigu** que se ha muerto antes que uno. Los que se han muerto y han regresado, ellos mismos nos han enseñado que así pasa. Si no nos hacemos **amigu**, ¡a quién vamos a encontrar allá después de la muerte! Para ser bien **amigu** hay siempre que hablar unas palabras de respeto, prometerse ayuda en la vida y en la muerte y por último coger las camisas e intercambiarlas.

Parece que después de la muerte, hay un lugar donde vamos a ser interrogados (**taripana**). Eso conversan los que han muerto dos días y resucitan. Y allí en ese lugar los **amigus** nos reciben primerito. En ese pueblo no se aparece ni la mamá ni el papá, primero aparecen los **amigus**. Vienen y lo saludan a uno, por eso es bueno tener **amigus**. Ni siquiera la esposa viene a darle el primer saludo. **Amigu** o **amiga** lo encuentra enseguida. Yo antes no tenía **amigus**, sólo Quillumá y Milicuchi. Después me dijeron que era bueno tener y ahora tengo también a Tuquillo y a muchos otros, **amigus** de trago y de los que tocan la caja y el violín para que en ese pueblo me reciban con música.

Capítulo 13

REFLEXIONES

Hace mucho tiempo que conozco el dinero, desde que comencé a trabajar. En ese tiempo no había tantos trabajos como ahora. Sólo había trabajo de carga y en el pueblo construíamos casas. En ese tiempo, como era tiempo de varas, había que salir sábados y domingos y si no, nos ponían puntos. Trabajábamos pero no nos pagaban dinero. Sólo lo hacíamos para evitar el punto. Si eramos cumplidos nos permitían trabajar en otra parte para ganar un poco de dinero. A veces, dos o tres semanas daban lugar. En ese tiempo se trabajaba muy barato. Después cuando vino la compañía se ganaba un poco más. Por ejemplo, cuando se ganaba 4 reales, la compañía pagaba dos Sucres. Con la venida de la compañía vimos un poco más de dinero porque nos pagaron 5 y hasta 10 Sucres. Ahora sé que pagan hasta 100 Sucres y más.

La vida actual es buena, lo malo es que yo ya estoy enfermo. En este tiempo me siento bastante débil, mi corazón parece que no funciona bien y por eso ya no quiere andar tanto. Ahora parece un poco problemático eso de comer solamente del dinero. Antiguamente sólo comíamos de la cacería y la pesca, que era más fácil. No nos preocupaba tanto el dinero. En cambio ahora, si no se vende algo, no se tiene dinero y no se come. Antes hombre y mujer buscaban la comida, el hombre por un lado y la mujer por otro y teníamos comida en abundancia. Eso sí, caminábamos en tremendos lodazales que daba pena ver. Los que tenían canoas estaban mejor. En comparación a ese tiempo, ahora se anda en carro, se lleva a vender algo y se regresa con comida. Antes la ropa no valía mucho, con ocho reales nos vestíamos. Todo era muy barato. En este tiempo en cambio, los 1.000 Sucres que uno tiene se le van en un pantalón y una camisa. Antes no necesitábamos tanta ropa y aún así, con poca ropa se iba a Quito sin ningún temor. A mi papá, por ejemplo, le hacían cargar tremendamente y cruzaba esos páramos fríos sin mucha ropa. Antes con poco dinero se podía comprar mucho aunque no se ganaba de-

masiado en el trabajo. Este tiempo es más difícil, aun yéndose a trabajar a otras partes y trayendo dinero no alcanza. En otras palabras, ahora se gana bien pero todo vale más.

Antes, cuando uno se enfermaba se vivía consultando al *yachaj*. En este tiempo no parecía haber tantas enfermedades. Antes algunos no más se morían de jóvenes y faltaban los remedios, vivíamos con remedios del monte. Ahora hay muchos remedios pero falta el dinero para comprarlos.

Los tiempos de mi juventud eran mejores, vivíamos en el monte como Aucas. Después que poblaron Tena comenzamos a vivir un poco más como blancos. Pero ahora se puede decir que ciertas cosas son mejores. Hay como cruzar el río con puentes, hay carreteras. Antes éramos más fuertes, andábamos a pie y en vez de paraguas usábamos *capote* (dos hojas de paja toquilla que se unen para cubrirse del agua). En este tiempo para andar esperan carro. Solamente por ser viejo yo también espero, pero les faltan manos a los jóvenes para trabajar. Antes teníamos que llenar las canastas y llevar las cargas en nuestros hombros ahora se llena y se mete al carro. Si en la actualidad les falta algo es por ociosos y perezosos. Si en mi tiempo hubiera habido esta facilidad hubiera sido mucho mejor. Ahora no hay cacería, antes se podía hasta con la mano coger. Yo a los jóvenes les aconsejo que sean como nosotros los antiguos, pero ellos piensan sólo en comer arroz. Yo pienso que si están ganando y tienen un mensual que coman no mas, no hay problema, porque ahora los productos valen más pero con menos esfuerzos porque no hay que cruzar ríos. Antes había que ir en canoa a vender y no salía mucho dinero, pero me acuerdo que 100 sures era bastante dinero. En este tiempo lo que faltan son las manos, pero oportunidades para ganar dinero hay muchas.

Desde antes y ahora también, cuando los *runas* tienen muchos hijos, crían gallinas y trabajan las chacras, venden y pueden sacar dinero. Si no hacen eso viven pobremente. Desde que yo tengo idea, comencé a cargar y a hacer un poco de dinero, desde ahí no me falta. Yo mismo he sabido traer la chonta que cortaban mis hermanas para que lleve mi mujer y nos íbamos cargando a Quito. En mi casa una vez trabajando, reuní dinero, compré un chanco y me lo comí solito. Después compré un ganado y me lo comí, pierna por pierna. Los que no tienen dinero están deseando esas cosas, están esperando que les fien. Los adinerados, en cambio compran rápido, compran

vestidos, comida, lo que necesitan. Por eso llaman *tzontzo* a los que no tienen nada de eso. La idea es que siempre trabajen el marido y la mujer, por ejemplo siembran yuca, plátano, maní. Cuando se muere la mujer o el hombre, queda una sola persona trabajando. Si muere, al hombre le da pena y pereza y no se va a la chacra. Entonces se hace *pugri* (pobre) y naturalmente se va haciendo *tzontzo* (desamparado, que no tiene nada). *Tzontzo* es lo último. Por eso *huajcha* que es como *pugri* se le dice al viudo y al huérfano que no tiene mujer ni mamá que le ayuden a vivir.

Desde antes ha habido diferencias entre *runas* pobres y otros ricos. Eso ocurre desde la época de la compañía, en que algunos podían tener hasta 20 y 50 mil sucres. En Pano hay un hombre que sabía decir que tenía hasta 90 mil sucres en una cooperativa. Ahí lo tenía con el fin de ganar interés. Cuando salió de la compañía comenzó a sacar el dinero poco a poco. Muchas personas pueden tener bastante dinero pero por ser tomadores de trago pierden todo.

Trabajo es todo, lo que se hace con la mano, con machete con hacha, aserrando madera, en donde se gasta una fuerza, una energía. Cuanta más fuerza empleamos en el trabajo, más tormento y más gasto de energía hay. Si no trabajamos no conseguimos la comida y tampoco dinero, aunque sean unos 200 Sucres. Del monte se traen animales con la cacería, con el dinero se compra comida en el pueblo. Ahora también en este tiempo la cacería es un negocio, porque una libra de carne de monte que se vende cuesta mucha plata. Si uno es profesor gasta energía y sufre enseñando, por lo tanto eso también es trabajo. Todo hombre trabaja, el que trabaja con la mente y el que trabaja con el hacha, todos sufren. Al que trabaja con el hacha le duele la espalda y la cintura, al que trabaja con la mente le duela la cabeza. Ahora yo estoy trabajando, ¡no estaré sufriendo!, no ven con que fuerza estoy hablando, necesito energía para hablar, estoy perdiendo horas de sueño. La diferencia es sólo que con el machete se suda más. Si trabajo con el machete me puedo herir y sufro, igual que sufro perdiendo sueño. El cuerpo con la cabeza es lo mismo. El que trabaja más, tiene más dinero. El indígena no tiene mucho dinero porque trabaja medio día y después se dedica a buscar comida. En cambio los blancos no tiene que hacer eso porque ellos comen máchica y arroz. Esos hacen cocinar a la mujer y ellos pasan trabajando todo el día. Por allá por el

Arajuno, los colonos tienen harto potrero, por eso tienen un poco más de dinero. Los *runas* no hacen así. El *runa* trabaja la tierra poco a poco, en cambio el colono trabaja hasta terminarla, hasta que se muere. Si nosotros vamos a trabajar para los colonos, nuestro trabajo también se muere, se pierde. El colono es más ambicioso. Hace trabajar al *runa* y con el dinero sigue aumentando, después pone en el banco y hace préstamos. Nosotros tenemos miedo de tener deudas, pero el colono no, el blanco pide dinero prestado a cualquiera y compra un quintal de yuca a 100 Sucres, una cabeza de plátano a 50 y 60 Sucres. Todavía me parece que es barato en comparación al trabajo que nosotros tenemos que poner. Hay un desequilibrio, eso está mal. Nosotros trabajamos solamente para nuestras necesidades. De nosotros llevan muy baratos los productos. En cambio los colonos los venden caros y eso no está bien. Por ejemplo, un plátano hay que cuidarlo por un año para que dé racimo. Por eso nosotros nos desanimamos, también porque las autoridades exigen que se venda barato. Si sembramos arroz o cacao es lo mismo, no hay salida. Con cualquier producto que cultivemos ellos van a usar el mismo sistema.

En esta época todos los jóvenes dicen que son estudiados, dicen que son blancos y ni siquiera saludan. Antiguamente los jóvenes respetaban muchísimo a los viejos, ahora ya no piensan en eso. Además en este tiempo son muy molestos con las mujeres y no las respetan. Nosotros, en cambio nunca tratábamos así. Cuando llegaban visitas a una casa los jóvenes teníamos que estar quietos y, en general, íbamos a matar pajaritos o a anzuelar. Nuestros papás nos enseñaban que cuando llegaban visitas sólo debían estar los mayores. Lo mismo cuando bebían, los jóvenes no debían ver. En este tiempo, en cambio, son los jóvenes los que comienzan a tomar. Ahora a ellos se los ve en los salones y en los bailes.

Antiguamente nos castigaban si teníamos miedo a los blancos. Nos comparaban a las gallinas que sabían asustarse y cacarear. Por eso no nos daban el corazón de ciertos animales como el conejo o la gallina cuando éramos pequeños, para que no nos hiciéramos asustadizos como ellos. Ahora ni los que son profesores enfrentan bien a los blancos, y si tienen algún problema con la justicia no hacen nada. Más bien antes se hablaba lo que se sentía frente a las autoridades y éstas hacían caso. Las mujeres también hacían lo mismo. Es claro que si no sabían hablar bien y duro no les ponían oído. Yo no

puedo descifrar por qué hay esta diferencia. Los antiguos no estaban en la escuela pero sabían discutir con los Jesuitas. Los de ahora, que son estudiados, no se desenvuelven bien. Mi idea es que aprendan a hablar con las autoridades pero en esta época los jóvenes no pueden. Antiguamente nos enseñaban de todo. Había un viejo que se llamaba Nicolás que sabía aconsejar. El compadre Basilio siempre recordaba los consejos de este viejo y también de Cua. A la mujer de Pascual y también al padraastro de Milicuchi nadie les podía vencer cuando ellos se ponían a conversar. Cogían un asunto desde el principio hasta terminar. Antes nos sabían decir que los que son así de inteligentes pueden convertirse en puma.

Había un hombre que se llamaba Sabino, quien después de conversar cogía la caja y se ponía a tocar. Conversaba bonito del tiempo del gobierno de Veintimilla. Yo recordaba eso hasta hace poco tiempo como si él me hubiera enseñado ayer. Como se me ha dañado el oído, como con miedo hablo y digo lo que más o menos me acuerdo. A los *huahuas* les digo que les enseñe estas cosas para que vivan bien. Les enseño que cuando se les aconseja oigan, que no se pongan furiosos cuando se les enseña alguna cosa, que antes nos peleábamos y nos insultábamos pero después de eso nos hacíamos de buenas otra vez. Reconocíamos que todo eso hacíamos de borrachos. Esto era con los compadres, con los amigos, con todos. En esa forma vivíamos en paz y tranquilidad. Ahora los jóvenes dicen “somos como blancos”, se calientan y se hacen enemigos. Yo les anuncio que esta forma de vida va a hacerles llorar y solamente por no haber entendido lo que se les aconsejó.

Yo tenía una tía, hermana de mi mamá que era gordita y pequeña, pero sabía aconsejarme de todo. No sé si será verdad o mentira pero ella decía que desde el principio del mundo los perezosos han sufrido, y que desde que Dios hizo la tierra hay que trabajarla. Los antiguos de todo nos aconsejaban. Contaban que una vez había una mujer que estaba en el monte y Dios le pidió algo de tomar y la mujer le dio *huayusa* y desde allí la mujer se hizo hacendosa y no sentía pereza.

A ninguna gente le gustan los perezosos. No les han de dar de comer ni de beber. Antiguamente para castigar al perezoso hacían una señal en la olla de chicha y al regresar, si la señal estaba más baja, le hablaban porque quería decir que se había tomado la chicha sin ir a trabajar.

Todo lo que me han enseñado me acuerdo, pero ahora no más los huesos de mi cabeza estan débiles. Todos los viejos me decían: “Tú sabes conversar” y por eso me aconsejaban para que les enseñe a otros.

Hay que sentarse a pensar como viejo y decir, vivamos bien hasta el último día de la vida. Cuando yo les digo eso me dicen que estoy insultándoles. Las mismas madres no quieren que les aconseje. En este tiempo los hombres son *tacajillajlla* (como gallinas que ponen las alas para atrás y no pueden caminar) no pueden volar, tiene vida, pero no pueden volar. Si un día me pegan a mí, mañana he de pegar, eso era la vida antigua.

Los antiguos estaban organizados pero es también cierto que solamente se valían de los *runas* que eran alcaldes y tenientes para que éstos hagan trabajar a todos los demás, y el dinero se lo quedaban las autoridades blancas. En este tiempo, el *runa* ya ha aprendido la lección, ahora hay algunas autoridades indígenas y eso está bien. Antiguamente nunca pensaron ni en una mínima obra para los *runas*. Yo no sé qué pasaban haciendo, pero ni siquiera arreglaban las calles de los pueblos. Actualmente, por ejemplo, tenemos agua. Antiguamente ¡qué nos iban a dar agua a nosotros! Yo, siempre vivía discutiendo esto con el Augusto Rueda (colono antiguo que fue alcalde).

Yo a nadie he tenido miedo y nunca me han puesto preso por eso. Por otras cosas sí me han llevado, por ejemplo por peleón, pero no por contestar a las autoridades. En este tiempo ya les han dado empleo de autoridades a los *runas*. No solamente los blancos ganan dinero. En comparación a los de antes que no participaban así como autoridades, los de ahora lo están haciendo bien. Lo único que veo mal es que hay mucha división. Me parece que habiendo sólo dos o tres candidatos sería mejor. El uno dice que este candidato es bueno, el otro dice que es malo, y como hay tantos se hace una mezcolanza.

Los viejos de antes sabían decir que en la vejez eran como niños y en verdad que eso se cumple. Cuando somos jóvenes somos alegres, tenemos fuerza para trabajar, para llevar la carga, para marcar los árboles, para alzar quintales. A lo menos yo no tenía recelo de cargar. Me iba al monte, a la carcería, me zambullía en el río. Toda mi vida era una vida alegre. En estos días mi fuerza se ha terminado, no puedo caminar. Tal vez por todas las veces que he tomado *ambi* (tóxicos). Ahora estoy bastante débil, he perdido mi juventud. Mi vieja también está lo mismo, pero así andamos. Antiguamente los

*viejos eran conversadores, hablábamos lo que sentíamos. En nuestra época nadie nos pedía abogados. Nos defendíamos con nuestro propio pensamiento. En este tiempo, cuando yo converso a los muchachos, me hablan y me dicen que estoy conversando antigüedades. Que ¡hasta cuándo no nos dejaremos de hablar los viejos! Yo les digo que están equivocados, que tienen que acoger lo que nosotros decimos. que se reúnan y guarden lo que se les conversa, que no olviden. Todo lo que hemos hecho antiguamente tienen que aprender, sobre la cacería en el monte, sobre la cacería con perro, sobre la pesca con arpón. ¡Qué no sabían los antiguos! ¡Todito! Hasta cómo pelear nos enseñaban. Entonces los jóvenes me contestan que de gana estoy hablando cosas antiguas. Los **huahuas** no me hacen caso a mí lo que yo les digo. Yo les contesto que les hablo por el bien de ellos, que son cosas buenas las que estoy hablando. Lo que a mí me han enseñado, hasta ahora me acuerdo. En estos días, por sentirme enfermo no puedo hablar todo lo que sé. Yo quisiera conversar todo bien bonito, pero la cabeza ya no me da.*

Capítulo 14

BASES CULTURALES DE LA RESISTENCIA

Identidad étnica

A través del análisis histórico hemos tratado de demostrar que, desde la época de la Colonia, la resistencia de los Napo Runas a la explotación por parte de los blancos y a su propia aculturación, tuvo profundas raíces en la cultura Quichua y como objetivo primordial, la defensa de la identidad étnica. Se resistía para preservar la dignidad de la persona y la integridad del grupo. Los mecanismos de esa resistencia se nutrían de una fuerza o poder que si bien a veces se focalizaba en individuos específicos como los chamanes o los “justicias”, sólo podía provenir de las premisas filosóficas, significados y valores compartidos por ese determinado grupo social, y adquiridos a través de un prolongado proceso de aprendizaje, reforzados por la tradición oral de siglos y la íntima interacción familiar y social propia de este tipo de sociedades. Es por esta razón que son los rucuyayas, quienes han logrado acumular el conocimiento, la experiencia y el poder propios de su complejo cultural los que, a través de los varios siglos de la historia de los Napo Runas que nos es posible conocer, se convirtieron en el eje de la resistencia violenta y pacífica tanto contra las fuerzas que amenazaron sus derecho a la subsistencia en la floresta Amazónica, como contra aquellos que trataron de obliterar o simplificar la riqueza de significado de su mundo simbólico.

La ideología de esta resistencia no se pregonó en slogans ni se articuló en un discurso político, pero puede leerse claramente en la historia de la interacción de los Napo Runas con la sociedad blanca, como el hilo con-

ductor de la trama de esas relaciones étnicas y de clase en cada una de las distintas formaciones sociales desde la Colonia hasta el presente. La coherencia interna de estas prácticas ideológicas debemos buscarla en las bases simbólicas de la cultura, en la fuerza y el poder que permitió a los Napo Runas defender su identidad, aun cuando las condiciones objetivas que les tocó afrontar fueron posiblemente más difíciles y amenazantes que las de cualquier otro grupo de la Amazonía Ecuatoriana, dado el carácter casi permanente de la presencia y el poder de la administración política y económica de los blancos en la zona Tena-Archidona, sumados a la persistente presión ideológica de los misioneros, quienes trataron de socavar precisamente la fuerza simbólica de la cultura indígena.

No se pretende aquí dar la completa y definitiva interpretación sobre la identidad étnica de los Napo Runas, tarea que, por otra parte, negaría nuestra premisa de que esta identidad se manifiesta y cambia en relación dialéctica con las condiciones históricas. Por consiguiente, el análisis que se presenta a continuación es sólo un intento de interpretar las raíces culturales de esa identidad de resistencia ya examinada en los capítulos históricos, y que se evidencian con especial relieve en la narración de Rucuyaya Alonso.

Para el propósito del análisis y como guía del mismo, esa identidad étnica puede considerarse integrada por un concepto de persona en el sentido de sujeto o ser propio y, por una concepción del grupo como conjunto de relaciones sociales, guiadas por las normas y valores que las justifican y legitiman.

La persona: socialización en el poder

En el tiempo de los *rucuyayas*¹ que hemos discutido aquí, tomando como eje la vida de Rucuyaya Alonso, la identidad étnica de los Napo Runas se desarrolla y se mantiene a través de una serie de prácticas materiales y simbólicas dominadas por un proceso que -para simplificar- podemos llamar “adquisición de poder”. Tratando de interpretar las manifestaciones o “pruebas” de este poder a través de la historia de los Napo Runas, podemos afirmar que éste significa una combinación delicadamente balanceada de conocimiento, habilidad verbal, destreza técnica, coraje y

fuerza física. A su vez, cada uno de estos componentes debe ser calificado de acuerdo a contextos situacionales específicos. Así por ejemplo, coraje puede significar el poder de ser valiente e intrépido para enfrentar los espíritus del monte en la noche oscura, o el poder de mostrar altivez o irreverencia y de no humillarse en la confrontación con los blancos.

El poder así entendido puede adquirirse de una variedad de fuentes diferentes: de otros Runas, de indígenas de la Sierra, de otros indígenas de la Amazonía, de algunos blancos, y de un gran número de *supais* o espíritus que viven en distintos lugares de la selva, en los cerros y en los ríos. Cada uno de estos grupos controlan fuentes de poder únicas, que están capacitados para ejercer sobre sus propios dominios y territorios. La adquisición y ejercicio del poder implica una intensa interacción entre personas, o entre personas y espíritus, los cuales generalmente se personifican² y, en distintas formas, participan en la vida social. Todas estas relaciones sociales implican diferentes grados de intimidad intelectual y afectiva, acomodación, negociación y conflicto. En consecuencia, la formación y transformación de la identidad étnica de los Napo Runas, sus relaciones inter-étnicas y las relaciones de clase, deben ser entendidas en los diferentes contextos históricos en que tienen lugar estos “encuentros o confrontaciones de poder”.

La base material de la identidad cultural de los Napo Runas ha sido siempre y continúa siendo el control sobre una parte del territorio de la floresta tropical para cacería, pesca y horticultura itinerante. Adquirir poder sobre ese territorio ha significado desde que los Napo Runas tienen memoria, dos formas de relaciones sociales. Una, que ya hemos discutido en los capítulos anteriores, llevó a los Runas a confrontaciones de clase con misioneros, patronos, colonos y agentes de burocracias estatales en una lucha por mantener acceso a sus territorios ancestrales y cierto control de su fuerza de trabajo, es decir, el derecho a su propia subsistencia. El argumento conductor de este libro ha sido que, en el contexto de esta confrontación, la identidad étnica de los Napo Quichuas -tal cual ha sido definida aquí- ha constituido una fuente de resistencia para impedir su total incorporación a un mundo, sea éste precapitalista o semicapitalista, pero siempre dominado por los blancos.

La otra forma de relaciones sociales enfrenta a los Runas en interacciones positivas y negativas con los varios espíritus que son los “**amus**” o “**patrones**” de diferentes especies de animales del monte, peces y plantas, en territorios más o menos demarcados. El actuar sobre la naturaleza para satisfacer las necesidades materiales es concebido como una preparación personal en conocimiento, habilidad técnica y prácticas rituales que permiten propiciar o aplacar a esa jerarquía de espíritus, es decir, controlar lo que Descola (1983) llama las “precondiciones simbólicas de la cacería y la horticultura”. Si se observan los rituales correctos, que suponen abstinencia sexual, y otras prácticas de purificación, los espíritus tanto femeninos como masculinos, pueden ser fuente continua de conocimiento y otras formas de poder. La productividad del hombre como cazador, o de la mujer como horticultora dependen de esas relaciones. Ridington observa que, a diferencia de los agricultores, las sociedades de cazadores y recolectores concentran su esfuerzo en **tratar de controlar su relación con la naturaleza**, en vez de intentar controlar a esta última (1982: 417, el subrayado es mío). Es este conocimiento así adquirido, el que permite a los Napo Runas actuar inteligentemente sobre el medio ambiente natural y les proporciona un sentido de control sobre el proceso productivo. Para ponerlo en las palabras de Rucuyaya Alonso. “Tanto que se anda en el monte, el cuerpo parece que llega a acostumbrarse, y ya se puede cazar porque los animales no le tienen miedo. El cuerpo adquiere el olor a monte, el hombre se hace monte y los animales ya no huyen. Esta es la vida del cazador”.

La socialización apropiada tanto de las niñas como de los niños supone, en ciertos momentos críticos de su desarrollo, la transferencia ritual de parte, o de diferentes aspectos de ese poder por personas adultas o ancianas que han acumulado conocimiento y experiencia y que por ello son reconocidas como fuertes y poderosas. El poder, en realidad concentra esa fuerza, conocimiento, experiencia y habilidades, significando excelencia en una práctica específica como el buen cargador o el buen cazador. Como lo relata Rucuyaya Alonso (véase pp. 89-90) en este ritual, una parte de esa fuerza interior o **samai** del donante es transferida al cuerpo del niño o adolescente. El donante pone sus manos rodeando la coronilla del que va

a recibir el **samai** y sopla con fuerza por el hueco creado por las dos manos. Esta parte del ritual va generalmente precedida por otra en que el adulto frota el borde de los ojos del joven con ají; una experiencia muy dolorosa que es considerada más como una prueba de la fuerza interior del joven que como un castigo por un mal comportamiento.³ Finalmente, el adulto aconseja al joven con palabra firme, con un discurso que puede ser de carácter general, aconsejando sobre su futura conducta, o bien específico, dependiendo de los poderes y habilidades particulares del donante. Conocimiento y poder no se conciben como separados, y entran principalmente por la cabeza, aunque a veces también se sopla **samai** en el hueco de las manos del que lo recibe.

La transferencia del **samai** es soplar vida, fortificar el ser interno de otra persona, o “animar” en el sentido literal de transferir parte del alma poderosa de una persona. Estas almas pueden también comunicar su fuerza haciendo soñar a otras personas. Este poder se conoce como **muscui** (del Quichua **muscuna**, soñar).⁴ La imagen evocada en el sueño simboliza usualmente un obstáculo difícil que se vence, tal como un río crecido por ejemplo, y la vitalidad y claridad de la visión onírica es considerada una prueba de que la persona que la ocasionó tendrá larga vida debida a la fortaleza de su alma. Es esta fuerza la que -según Rucuyaya Alonso- resguarda y afianza el alma ayudándola a crecer.

Sanchez-Parga y Pineda, en su estudio sobre los **yachaj** de Ilumán, en la Sierra, anotan que la idea de fuerza o **sinchi** es de uso generalizado en el mundo Andino, con connotaciones que sobrepasan la realidad física y que incluyen esta variedad de significados que van desde el “poder” al “coraje”. Según estos autores, esta noción se remonta a antiguos mitos Andinos y en la época clásica, “**sinchy**” tenía el sentido genérico de “poder” y “autoridad”; pero era poderoso y valiente el que había vencido a alguien o algo; **sinchy** es “el que vence”. (1985: 568). En el mismo sentido, entre los Napo Runas, el alma poderosa da sueños de victoria y vence ella misma obstáculos, incluyendo la muerte, al menos por un largo tiempo.

La transferencia y adquisición de **samai** es un proceso que continúa durante toda la vida y este intercambio refuerza y afianza las relaciones dentro del grupo (**quiquin ayllu**), pero también sirve para consolidar y

fortalecer otras relaciones sociales de parentesco ritual como el compadrazgo y la amistad ceremonial (**amigu**), que generalmente incluye el pedido del **samai** por una de las partes seguido de discursos formalizados. En el pensamiento de los **rucuyayas** este doble proceso de ganar por una parte control sobre territorio y subsistencia a través de una compleja relación con los espíritus que controlan la naturaleza y, por otra, la socialización en relaciones sociales significativas otorgaban un sentido de persona y de identidad cultural. Eran el centro vital (**shungu**) de lo que significaba ser Runa.

El don del verbo

Entre los antiguos, como es evidente en toda la vida de Rucuyaya Alonso, existe una clara identificación entre la inteligencia y el don de la palabra, la habilidad verbal que se prueba internamente dentro del grupo con la capacidad de aconsejar tanto a jóvenes como a adultos y de vencer a un contrincante con la fuerza de la palabra. Todas estas prácticas son un signo de la capacidad del intelecto y de la habilidad de comunicar conocimiento a otros y, por lo tanto, de una alma poderosa. Rucuyaya Alonso menciona a hombres y mujeres a los cuales nadie podía vencer cuando se ponían a conversar, y que poseían un discurso coherente del principio al fin. Eran particularmente las almas de estas personas las que se transformaban en pumas después de su muerte. Ortiz Villalba menciona como vieja creencia de los Quichuas del Medio Napo, el que “los antiguos no mataban al tigre, porque creían que luego al morir, su propio espíritu se encarnaba en el tigre” (1976: 149). Porras Garcés cita un caso de un indígena de Cotapino que no quería que los blancos mataran a un jaguar que cada noche le robaba una cochino, dando la siguiente explicación: “No lo mateis... En el tigre vive el alma de mi abuelo... Dejad que coma mi “rucu-yaya”, mi viejo padre...” (1955:151).

El complejo “chamán-jaguar” es común a muchas culturas indígenas de las Américas desde tiempos pre-hispánicos, como lo han demostrado las investigaciones arqueológicas y los estudios de mitología. Reichel-Dolmatoff (1975) ha discutido extensamente este tema, pero también señala el hecho de que entre ciertos grupos de la Cordillera Central y la

Amazonía Colombiana-indios de Antioquia, Sionas, Coreguaje, Tama e Inganos -la posibilidad de que el alma se transforme en jaguar después de la muerte no era privilegio exclusivo de los chamanes o de otros personajes importantes sino también de “ciertos individuos”, aunque en los textos citados no se especifican las características que éstos individuos debían poseer (1975: 46-4). Entre los Napo Runas, en cambio, es evidente que eran en particular las personas con extraordinaria habilidad verbal, que hablaban con fuerza, sentido y conocimiento de causa, las que podían convertirse en pumas.

El poder de transformarse en puma es adquirido en la mayoría de los casos al poco tiempo de nacer, a través de la leche materna. Es la madre, la que bebe una infusión de **pumayuyu** poco tiempo después del parto cuando a la vez está observando otras prácticas de purificación. Después de muerta la persona, el alma-puma rehuye el contacto humano pero no abandona a sus familiares sino que en el monte los defiende del ataque de otros pumas y, si sabe que están pasando hambre, puede matar animales dejándolos intactos cerca de la casa. Se sabe que es un alma-puma porque los animales han sido matados con la pata y no con los dientes. Más que escapar de la Sociedad a la Naturaleza para despojarse de las restricciones culturales como Reichel-Dolmatoff interpreta esta transformación entre los Tukano (1975: 131-132) -el alma- puma entre los Napo Runas parece simbolizar un elemento de continuidad de ciertos valores culturales de fuerza y reciprocidad.

En la mitología y leyendas de los Napo Runas también se enfatiza esta valorización de la inteligencia, estrechamente ligada a la habilidad verbal y a la capacidad de comunicar los pensamientos⁵. La creación del primer hombre es una reproducción de la transferencia del **samai**, como se puede comprobar en la siguiente sección de una versión del mito:

(Dios) agarró tierra, modeló un hombre de tierra, parado lo hizo y le sopló en la corona ¡ju! ¡ju! Cuando sopló le dio pensamiento. El hombrecito estaba vivo, caminaba y hablaba. Había un **supay**. El **supay** agarró tierra: “¡Yo también voy a hacer mi gente!” decía. Pero le salió **wangana**. Muchas

veces el **supay** intentó hacer runas, pero no podía. hacía **sachavaca**, sajino y toda clase de animales no más (Mercier 1979: 13).

En otras historias narradas por los Napo Runas es evidente que los animales tienen vida, pero no pensamiento ya que han sido hechos por el **supai** (en el sentido de diablo, opuesto a Dios) que no posee **sinchisamai**.

En la versión de la creación de la primera mujer que presentamos a continuación, también aparecen los mismos principios culturales Runas, a pesar de la influencia Cristiana, y se enfatiza un aspecto importante de la relación entre ambos sexos en el matrimonio. Cuentan los ancianos que:

Dios hizo a Adán. Luego le dijo:

- ¿Qué piensas?

- Nada

- Si piensas... dime ¿qué quieres?

- Alguien a quien contar mis pensamientos

Así hizo Dios a Eva, desnuda también. (Ortiz de Villalba 1976: 151).

Es una parte constitutiva de la organización familiar y de la vida simbólica de los Napo Runas, que la primera conversación, sobre todo para aclarar el significado de los sueños, tiene lugar entre los esposos en las primeras horas de la madrugada. Esta misma relación es anotada por Whitten para los Canelos Quichua (1976: 67).

En otros mitos del origen de los Runas con menos influencia Cristiana, el énfasis en la relación entre inteligencia y palabra es aún más evidente. Foletti Castegnaro presenta una versión del “juicio del agua” o “diluvio”, en el cual se afirma que Dios mandó las aguas precisamente para evitar que proliferaran los hombres **upas** o tontos. Estos primeros hombres eran de la generación de la Tortuga, de las Serpientes, de la Paloma. Su principal característica era que “casi no sabían hablar, eran tontos, algunos no hablaban nada, otros no sabían trabajar para comer. Por eso Dios quiso que desaparezcan. Sólo algunos más vivos (**sabiguruna**) sobrevivieron. Por último, otra versión recogida por Mercier entre los Napo Quichuas del Perú, coincide en esta concepción de los primeros hombres:

Los primeros hombres no eran del todo como los de ahora; eran un poco diferentes. Eran racionales, pero no demasiado. Zonzos (**upa**) también había. Conversaban bien (**yanga yuyayu**, es decir de gana, por gusto), pero no pensaban mucho (1979: 106-107).

Esta versión del mito confirma la idea expresada por Rucuyaya Alonso y otros de que la fuerza de la palabra debe estar dada por el pensamiento; el hablar por hablar es un cambio **yanga rimaj**, es decir, un discurso con palabra vacía. Juanita, hija de Rucuyaya Alonso, usó el mismo término para definir la televisión donde -según ella- se ven **hahuallactas** y **rancias upas** (serranos y extranjeros tontos) que hablan por hablar, sin esperar respuestas. En su opinión - compartida por varios expertos- la televisión implica pasividad intelectual. Si los sueños “nos hacen pensar”, como dice Rucuyaya Alonso (véase cap. 12), las imágenes de la televisión nos hacen **upas**.

La asociación estrecha entre alma, fuerza y lenguaje parece estar bastante difundida entre los indígenas Sudamericanos. Por ejemplo, Bartolomé encuentra que en varios grupos Guaraní del Paraguay, “lenguage” (**ñe é**) y “alma de origen divino” (**ang**) son sinónimos y esta última se identifica como “voz humana” o “palabra vital” (1979: 111). Para el mundo Andino, Sanchez-Parga y Pineda anotan que los textos de los mitos Huarochirí muestran esa misma identificación entre **sinchi** (fuerza) y **shimi** (palabra) (1985: 569).

Otros valores de la identidad étnica

Hospitalidad, reciprocidad y respeto a los ancianos

En los mitos también se revelan otros valores fundamentales que dan significado a la identidad étnica de los Napo Runas, tales como la hospitalidad, la reciprocidad y el respeto a los ancianos. Estas prácticas normativas son parte de la actividad cultural. Toda la evidencia etnográfica demuestra que estos valores son pan-andinos, y la extensa difusión del primer mito que narraremos brevemente a continuación, entre los Quichuas

tanto Amazónicos como Serranos de Ecuador y Perú, contribuye a reforzar esa evidencia.

Este mito se remonta al Viracocha Cuzqueño (Mercier 1979: 334, Foletti Castegnaro 1985: 73) y se refiere a Dios como héroe cultural que enseña a cultivar la tierra y otorga a los Runas los productos básicos de su subsistencia.

En la versión de los Napo Quichuas de Tena-Archidona, que coincide con la de otros Quichuas Amazónicos, Dios visita la selva en forma de un anciano andrajoso y ulceroso que camina apoyándose en un bastón hecho de un palo de yuca. El anciano va acercándose a la gente y saludando para entrar en conversación, pedir comida y posada. Sólo aquellos que no se burlan de él, responden al saludo y le brindan hospitalidad, son recompensados con la productividad de sus chacras o la multiplicación de sus animales domésticos. Los demás son castigados con esterilidad y enfermedades (Versión de Francisca Andi, abreviada; véase también Foletti Castegnaro 1985: 73-84, Duendes Canelos 1974: 50-52, Mercier 1979: 19-22).

En la versión sincrética de la leyenda de la multiplicación de los peces que narran algunos Napo Runas, el énfasis no se pone en el milagro sino en la reciprocidad y el agradecimiento. “**Rayu**”, como Jesucristo, multiplica los peces para dar de comer a muchos familiares de un **runa**, pero mata con una tormenta de truenos y huracanes a todos aquellos que no agradecen (Versión de Francisca Andi, abreviada; véase también Orr y Hudelson 1971: 92-93). **Rayu** tiene varias manifestaciones, juega con los rayos tomando puntería en las chontas (por eso los Napo Runas plantan chontas cerca de la casa para evitar el rayo), come **amaruns** o boas y a través de ellas se relaciona con el arco iris y, como **supairuna**, cumple un papel importante en el aprendizaje de algunos chamanes. (Rucuyaya Alonso 1987, Mercier 1979: 56-57, Orr y Hudelson 1971: 94-95).

Valor del “trabajo”

Entre los Napo Runas, la idea de fuerza y poder está relacionada con todas las actividades productivas. Por consiguiente, es preciso examinar aquí las formas que toma la idea de “trabajo”⁶. Como ha sido discutido para otras culturas precapitalistas y, en especial para la etnia Amazónica

Achuar (véase Descola 1983), entre los Napo Runas tampoco existe una concepción del trabajo con el mismo significado que en la cultura Occidental. Pero sí existe, sin embargo, su contraparte, es decir, una “ética del trabajo” que condena la pereza. Ociosidad, es sinónimo de debilidad, de la carencia de esa fuerza y habilidad que hacen al hombre un buen cazador, y a la mujer una diligente cuidadora de chacras y preparadora de huayusa. El perezoso, hombre o mujer (**quillaruna o quillahuarmi**) es por consiguiente aquel que niega los valores de hospitalidad y reciprocidad porque no da de comer ni de beber y no consigue fácilmente mujer o marido (véase Rucuyaya Alonso pp. 90-91). Es el anti-Runa.

Como lo explica Rucuyaya Alonso, bañarse en el río de madrugada es una experiencia en la socialización de todo Napo Runa. Parte del ritual consiste en golpearse levemente el cuerpo con una piedra e invocando al río con estas palabras “Dame tu fuerza y llévate mi debilidad”, se arroja la piedra río abajo para que la corriente se lleve la pereza. Al niño perezoso se lo castiga untando ahí en el diente de un puma y frotándoselo en los ojos para darle fuerza; y debe recibir el **samai** de alguien que posea la habilidad que el niño no demuestra. En varias leyendas, los perezosos se convierten en animales, es decir, dejan la sociedad Runa, así como se justifica la separación entre esposos cuando cualquiera de ellos es acusado de ociosidad. En una de estas leyendas, la nuera ociosa se convierte en guatusa (Mercier 1979: 103); en otra, el **supai** dueño del fuego, deja ciegos a aquellos que no lo mantienen encendido para que se resguarden del frío los cargadores que debían cruzar el cerro Huamaní (Francisca Andi, 1985). Porras menciona que la justificación dada por los Napo Runas para no comer la carne del animal llamado “**indillama**”: (“perezoso”, *Bradypus* sp.) es que en su cuerpo vive el alma de los indios ociosos (1955: 151).

En Quichua no existe un término para referirse a “trabajo” en general pero, dado que los Napo Runas de Tena-Archidona trabajaron para los blancos desde la época Colonial, usan el término Castellano, quichuanizado como “**tarabana**”. En general, este término se usa en el contexto de trabajo realizado para otros, trabajo que demanda fuerza bruta, pero en el caso de los cargadores, por ejemplo, se lo califica con el orgullo en haber po-

dido vencer el frío del páramo y los obstáculos de los cerros, tal como se manifiesta en la canción del cargador que citamos en el capítulo 1.

Cuando Rucuyaya Alonso discute el concepto de “trabajo”, lo concibe como gasto y pérdida de energía, pero no hace distinciones entre trabajo manual e intelectual. “El cuerpo con la cabeza es lo mismo”, dice. Solo distingue -con una claridad que hubiera asombrado a Marx- las características del trabajo alienado, cuando expresa: “El **runa** trabaja la tierra poco a poco, en cambio el colono trabaja hasta terminarla, hasta que se muere. Si nosotros vamos a trabajar para los colonos, nuestro trabajo también se muere, se pierde” (véase p. 309-310). La cacería no es concebida como “trabajo” en el mismo sentido, pero el esfuerzo del cazador se convierte en mercancía cuando la carne de monte se vende en el pueblo por dinero, en vez de distribuirse en el circuito de reciprocidad familiar.

Es interesante destacar aquí, que en la leyenda del “Doctor Juan Haraagán”, el hombre perezoso es abandonado por su mujer, y queda aislado, casi pudriéndose de sucio. Aprovechándose de la sabiduría de los cóndores, y aduciendo una identidad falsa de chamán, consigue una fortuna en “aviones, caballos y carros”, pero al “reformarse” así, no se convierte en propio **runa** sino en un patrón, en explotador del trabajo de otros **runas**. (Véase la versión completa en Foletti Castegnaro 1985: 251-253).

Identidad y relaciones inter-étnicas

En el tiempo de los **rucuyayas**, esta forma de concebir su propio ser étnico, la identidad cultural del grupo, y las relaciones sociales, afectaba los contactos de los **Runas** con diferentes grupos étnicos. Otros indígenas a quienes se los consideraba poseedores de poderes y habilidades especiales podían transferir parte de éstos a los **Runas**. A los Papallactas, por ejemplo, se los conocía como buenos y fuertes cargadores y si iban a visitar a los **Runas**, se les pedía que den su **samai** a los jóvenes. En forma similar, otros indígenas Amazónicos admirados especialmente por sus habilidades como buenos cazadores, podían también transferir su **samai**. Los Napo Quichuas fueron siempre pacíficos y grandes viajeros, estableciendo relaciones comerciales y de amistad ritual con otros grupos del Oriente. Este tipo de relaciones es el que más se vio afectado y mediado por la interven-

ción de los blancos, como discutiremos más adelante para el caso particular de la relación Napo Runas-Huaorani.

En el contexto de las relaciones de los rucuyayas con los patrones y autoridades blancas en Tena-Archidona, esa fuerza interior de la identidad significó descaro y coraje para confrontarlos verbalmente, reclamando injusticias, una de las formas importantes que tomó la resistencia, como se evidencia en varios episodios a lo largo de la vida de Rucuyaya Alonso. Para tomar sólo un ejemplo, él resumió esa actitud con estas palabras: “Mi lengua nunca estaba atada cuando se presentaba la oportunidad de confrontar a las autoridades ya sea sobrio o borracho”.

La forma en que se concebía la explotación por parte de los blancos, también pone en evidencia la distinción que los Napo Runas hacían entre fuerza física y poder sustentado en dicha fuerza -el cual pertenecía a los blancos- y el poder del pensamiento. La violación principal a la persona del **runa** era el engaño por parte del patrón, no el castigo físico. Rucuyaya Alonso habla de los patrones abusivos como aquellos que “eran ladrones de la mente de los **runas**”. En Quichua, usó también el término “**umachijrunas**” para referirse a ellos, es decir, aquellos que hablan con ardid, que engañan envolviendo con palabras. Los blancos eran considerados poderosos en el sentido de poseer “fuerza bruta y ciega”, podían infligir castigos o eran literalmente pesados cuando se tenía que cargarlos en los viajes. Como ya vimos, esta última característica todavía evoca connotaciones despectivas o de mofa entre los **rucuyayas**, contrastándola con su propia agilidad y ligereza como cargadores.

La habilidad verbal siempre jugó un papel fundamental en la confrontación con los blancos. Se manifestó principalmente en la ironía y la protesta, y simboliza el orgullo que los **rucuyayas** sienten de haber resistido una sumisión humillante. En esta actitud, la identidad runa se transforma en **pitalalashimi**, es decir, la persona que, como la verdadera **pitalala** (culebra venenosa Equis) está siempre dispuesta a contra-atacar, a no dejarse envolver por la autoridad injusta. Este término se usa aún con más frecuencia para referirse a las mujeres indígenas que a los hombres, y es casi una identificación para reconocer a los Panos.

Esta actitud desafiante frente a la autoridad y a los patrones continuó cuando los Napo runas fueron a vender su trabajo a la Shell, especialmente entre aquellos que no dependieron de patrones mientras trabajaban como obreros. Los capitanes de los *muntuns* llevaban a “su gente” y, muchos de éstos protestaron contra las condiciones de trabajo impuestas por los capataces. Por otra parte, como ya lo hemos analizado, más que una experiencia alienante, la proletarización temporaria en un medio que ellos dominaban permitió a los Napo Runas reafirmar los componentes más profundos de su identidad étnica -conocimiento, fuerza, coraje y destreza- porque en ese momento, el tipo de exploración petrolera realizada por la Shell, dadas las condiciones de la tecnología usada y los continuos ataques de los indígenas Huaoranis, requería precisamente estas características de su fuerza de trabajo.

Sin embargo, los cambios sociales que se desataron durante el período de exploración realizada por la Shell y, más decididamente durante la etapa de explotación del petróleo en los años 70, contribuyeron a modificar las relaciones de los Napo Runas con los Huaoranis. Colonos, carreteras y centros petroleros, despojaron de tierras a los Huaoranis y agravaron la situación ya precaria de los Napo Runas. Además, los misioneros Evangélicos que lograron convertir a los Huaoranis también contribuyeron a integrarlos a la civilización blanca, a la economía de mercado, y a la escolarización, usando en muchos casos a los Quichuas como agentes de penetración. La relación entre éstos y los Huaoranis oscila actualmente entre el conflicto y el establecimiento de relaciones de parentesco ritual. Presionados por tierra, los Napo Runas entran en territorio Huaorani a cazar y algunos de ellos se han convertido en profesores de las escuelas establecidas en ese territorio. Los Huaoranis entablan relaciones de parentesco con los Napo Runas como una forma de entrar al mundo blanco, pero la reciprocidad que esto implica en términos de acceso a la tierra ha creado una tensión creciente en esas relaciones (véase Yost 1985). Si bien el conflicto entre los Napo Runas y los Huaoranis posiblemente no fue originado por los blancos, sí se vio agudizado por la penetración de las compañías y las nuevas relaciones de clase que éstas contribuyen a crear, modificando así las formas tradicionales de las relaciones inter-étnicas.

Chamanes e Identidad Étnica

Arquetipo de la identidad

Como en muchas otras sociedades de cazadores -recolectores y horticultores, los chamanes- o *yachaj* en Quichua- han ocupado un lugar central en la cultura de los Napo Runas. Su función política y social se vio modificada en relación a las diversas formas de dominación que sufrieron los indígenas de Tena-Archidona desde la Colonia, pero la fuerza ideológica del *yachaj* logró mantenerse, sumergida o emergente, en los distintos períodos. En ciertos momentos críticos, se vio aun reforzada por las mismas corrientes de pensamiento que pretendían eliminarla.

No intentaremos aquí hacer un análisis en profundidad de todos los aspectos del complejo chamánico entre los Napos Runas.⁷ Nos limitaremos a examinarlo en el contexto de la discusión anterior sobre las bases sociales y culturales de la identidad étnica. En este sentido, consideramos al *yachaj* como representando el agente principal de esa identidad cultural y como el epítome de ese conjunto de características, valores y relaciones sociales que se consideran esenciales para mantenerla y defenderla.

Este rol especial del chamanismo como proveyendo un “espacio privilegiado de condensación de las prácticas y discursos de una tradición cultural” (Sanchez-Parga y Pineda 1985: 575), ya ha sido señalado y analizado para varios grupos indígenas Sudamericanos. Como introducción, y para fines comparativos, mencionaremos aquí sólo dos casos en los cuales se resalta explícitamente esta característica del chamanismo como eje de la continuidad y resistencia cultural en las situaciones de crisis que estas sociedades enfrentan actualmente, amenazadas por distintos aspectos de la sociedad moderna.

Entre los Avá Chiripá, el grupo Guaraní estudiado por Bartolomé (1979), las crecientes tensiones ocasionadas por el contacto con la sociedad regional, han incrementado los rituales y ceremonias de afirmación de la identidad étnica como una forma alternativa de continuidad del grupo frente a la posibilidad de desintegración. En este caso, el chamán ha mantenido su rol tradicional desde la Conquista, como catalizador de esa resistencia y defensor de los valores culturales del grupo (1979: 139-140).

Por el contrario, entre los Siona-Secoya, parte de los cuales viven en la Amazonía Ecuatoriana, el chamanismo y el ritual del *yagé* (planta alucinógena del género *Banisteriopsis*) que siempre ha tenido un rol clave en el mantenimiento de la cultura, se ha visto reducido, cediendo a las presiones ocasionadas por los innumerables problemas que esa sociedad ha tenido que enfrentar, entre las cuales, en el caso Ecuatoriano se encuentran el desarrollo petrolero y las nuevas plantaciones de Palma Africana. Langdon anota que la disminución de la regularidad de este ritual tiene como consecuencia la pérdida del conocimiento de este complejo universo por parte de las jóvenes generaciones que tienen más contactos con los blancos, y cuyo mundo espiritual se ve así simplificado (1981: 112-113).⁸

Como ya hemos visto, para los Napo Runas, el contacto con los blancos comenzó muy temprano en la época de la Conquista y se mantuvo ininterrumpido por varios siglos. Sin embargo, en el discurso de los *rucuyayas* para referirse a los *yachaj*, todavía encontramos la exaltación de esas mismas virtudes culturales que hicieron posible la resistencia de los Napo Runas a una aculturación etnocida. Nuestra discusión del chamanismo se guiará entonces por ese código cultural significativo, llave de la identidad.

El profesional y sus jerarquías

Entre los Napo Runas, los *yachaj* son los principales especialistas, mediadores entre el mundo espiritual y la sociedad; pueden curar enfermedades, ayudar a obtener animales de monte o del río, y defender o vengar a otros runas cuando fuese necesario. Los *yachaj* entran en estrecho contacto con poderes supraordinarios principalmente por intermedio de visiones adquiridas después de la ingestión de *ayahuasca* (*Banisteriopsis*) y, menos regularmente de *huanduj* (*Datura*), y a través de sus propios sueños, cuyo análisis e interpretación se practica dentro de la realidad socio-cultural del grupo. En parte, los chamanes obtienen su poder y su conocimiento de una jerarquía de espíritus o *supais* contactados por estos medios. En cierta correspondencia con la de los espíritus, entre los chamanes también existe una jerarquía que es más clara que la existente entre los primeros ya que, por una parte, depende del grado de conocimiento, expe-

riencia y poder de los **yachaj**, pero también de su efectividad, la cual es menos ambigua de medir que la de los espíritus. El término **yachaj** significa “el que sabe”, derivado del verbo “**yachana**”, conocer, aprender. Sólo aquellos que tienen la capacidad de llamar a los espíritus y ponerlos a su servicio son conocidos como **sinchi yachaj** (persona sabia y poderosa), el tipo ideal de Runa. El más poderoso dentro de esta categoría recibe el título de **bancu**, es decir, literalmente el asiento de los espíritus porque es el único **yachaj** por cuya boca hablan directamente los espíritus. Los **yachaj** menos poderosos son generalmente aquellos que han estudiado ya siendo hombres maduros, a diferencia de los **bancus** que, en su mayoría, estudian desde pequeños y comienzan recibiendo el **samai** de otros chamanes. Aunque el ser **yachaj** no es una ocupación directamente hereditaria, es común encontrar todavía hijos y nietos de **yachaj** que han sido famosos en su época, sobre todo entre los **bancus** que han heredado su poder y continúan adquiriéndolo de sus padres, como es el caso de Pablo con su padre Quilluma, dos **bancus** de gran reputación en un área más amplia que Tena-Archidona. Todos estos **yachaj** mencionados son “**allí yachaj**”, es decir, su principal función es curar, hacer el bien. Sin embargo, la capacidad y el grado de su poder también pueden emplearse en el chamanismo agresivo o “brujería”, que implica principalmente amenazas de muerte y “asesinatos” a través de los **birutis** o dardos mágicos, ya sea contra otros **yachaj** o contra otros Runas. En este contexto, es donde los Napo Runas hacen también otra distinción entre “**dirichu yachaj**”, para referirse a aquel que tiene la verdad y sabe controlar su poder para matar, usándolo sólo en situaciones muy especiales⁹ y el **sargaj** que es aquel que sólo se dedica a hacer el mal.¹⁰ El término Castellano “brujo” es poco usado por los Napo Runas, pero se utiliza en situaciones semejantes a aquellas en que se usa el término **sargaj** es decir, cuando el poder es usado en contra de los propios Runas.

Otras categorías de **yachaj** parecen no estar clasificadas en la misma jerarquía ya explicada. Estos son, por ejemplo, los conocidos como “**Tsalamangas**”, consultados principalmente como adivinadores para encontrar objetos perdidos; no toman ayahuasca en sus rituales, y su poder específico puede ser controlado por los **bancus**. Estos pueden invocar al “**amu**” o

patrón de los **Tsalamangas**, quien -según Rucuyaya Alonso- en las visiones se presenta tocando varios instrumentos, incluyendo el violín y el harpa. Las imágenes de los **Tsalamangas** brillan y los instrumentos son de oro, indicando riqueza y privilegio, como si fueran ajenos al mundo Runa.

El intelectual de la cultura y su aprendizaje

Por definición el **yachaj** es el que conoce, el que se compenetra de los aspectos más profundos de la cultura, el intelectual de su cultura -como afirma Reichel Dolmatoff para el **payé** o chamán entre los Tukano (1975: 107). Su conocimiento le permite interpretar y comunicar el significado de otros mundos y elaborar los aspectos ideológicos de las relaciones sociales.

Rucuyaya Alonso habla de su **amigu**, el bancu Pablo cuando éste era todavía aprendiz, comparándolo con “un sol que recién comienza a nacer”, tal vez en aquel entonces por comparación con su padre Quilluma, a quien caracteriza como un “sol en todo su esplendor”, viviendo en el **Docemun-doi**, en el mediodía, un lugar de sabiduría donde todo se ve con claridad. En varias culturas los chamanes son asociados con la luz y el sol porque son la fuente de conocimiento e iluminan al resto de la sociedad, elucidando ideas a través de la propia lucidez de sus visiones (véase, por ejemplo, Reichel Dolmatoff 1975: 77). Entre los Avá Chiripá, **Kuarahy**, el sol, es el primer chamán, héroe cultural y también primer ancestro del hombre (Bartolomé 1979: 108-109). El **yachaj** de Ilumán es denominado también **michita ricuc** “el que ve en la luz” (Sanchez-Parga y Pineda 1985: 541). Muchas de las metáforas que usa Rucuyaya Alonso en su conversación sobre los **yachaj** y los mundos donde éstos se mueven, hacen referencia a instituciones del saber. Menciona, por ejemplo, escuelas donde el **bancu** Quilluma lleva su alma a aprender y donde existen profesores de almas cuya función es re-socializarlas. A diferencia del alma del Dr. Fausto, estas almas no van a buscar privilegios, sino sólo a aprender. Además, el aprendizaje del **yachaj** es comparable a la universidad, donde “el cuerpo y la mente sufren aprendiendo y el aprender nunca se acaba”. Es incuestionable que, en la concepción de los Napo Runas, la legitimidad de los **yachaj** como profesionales está basada en el poder que les otorga su extenso conocimiento,

así adquirido durante años de sufrimientos. Por eso, como dice Rucuyaya Alonso, pueden cobrar mucho dinero, “como los abogados”. De acuerdo a otro informante, los **Tsalamangas** han estudiado en la misma universidad de Salamanca (Domingo Grefa [Milicuchi]). El futuro **yachaj** piensa mucho antes de tomar la decisión final, ya que ésta es una profesión riesgosa no sólo para él sino también para su familia, que siempre puede verse amenazada en las competencias que se establecen entre **yachaj**, algunas de las cuales tienen ya varias generaciones de existencia. Cuánto más poderoso es el **yachaj**, más expuesto está a esos ataques.

Entre los Napo Runas, el futuro **yachaj** no tiene que poseer características psicológicas especiales. Cualquiera puede ser “llamado”, generalmente mediante “avisos” o distintos encuentros con **supais** que se hacen notar dando a la persona abundante pesca o cacería. Pero a este “don”, debe sumarse la voluntad del elegido de someterse a las pruebas del proceso de iniciación y aprendizaje. Estas son semejantes a las experimentadas por chamanes en otras culturas y comprenden abstinencia sexual, períodos de ayuno, y aislamiento en el monte. Las mujeres **yachaj**, que también existen en la cultura Runa, comienzan su aprendizaje a través del triple sufrimiento de la maternidad, de dar a luz hijos “extraños”, y de perderlos al poco tiempo de nacer para que sean criados por su padre **supai**. (Véase Rucuyaya Alonso pp. 290 a 293).

El entrenamiento bajo otro chamán es también parte importante del noviciado. Por eso se habla de los **bancus** como aquellos que aprendieron “con la leche materna”, es decir, desde muy pequeños y de un poderoso **yachaj**, posiblemente el padre. En estos casos puede también existir la presión de que el hijo mantenga la tradición familiar de prestigio y poder. Sin embargo, sólo llegan a ser reconocidos como **bancus** cuando han probado su poder, tanto en la curación como en “encuentros” con otros **yachaj**. En estas competencias uno de ellos manda sus **birutis** a otro para probar su poder (**camashca**)¹¹ y cerciorarse que éste los pueda recibir, es decir, que sus espíritus han venido a protegerle, atajando los **birutis**. Los **yachaj** ya probados son los que a veces reciben también el nombre de “**curagas**” (jefe, o persona con autoridad).¹² Estos **birutis** se adquieren en la relación con **supais**, o recibiendo el **samai** de otros **yachaj** poderosos. Si-

guiendo la metáfora de las instituciones del saber, una informante explicó cómo se adquieren esos **birutis** en la zona Tena-Archidona, con estas palabras:

Los **yachaj** de aquí van a internarse al cerro Colaurcu. Dicen que los cerros son como escuelas con varios cuartos. En cada departamento hay muchas cosas como navajas, chonta y agujas de inyecciones; las divisiones son por tipo de **biruti**. Cuando alguien llega allá le preguntan: “¿cuál quieres?”, y entonces el que va a aprender dice: “Esta especialidad quiero” y desde ahí, le enseñan bien (Francisca Andi, Pano 1985).

El novicio siempre está controlado y guiado por su maestro, ya que éste tiene la capacidad de intervenir en sus visiones y saber lo que hace. Es en estos momentos cuando el poder del novicio es más vulnerable y su maestro puede corregirlo o dañarlo (Véase Rucuyaya Alonso p. 289).

Otro factor importante del poder del **yachaj** reside en sus canciones (**taquina**) que son propias de cada uno, aunque contienen varios elementos que, analizados, dan una pauta de las distintas fuentes de donde ha adquirido su poder, que se manifiestan en el canto como “el diploma” de su aprendizaje. En algunas taquinas, por ejemplo, se invoca a **Zaracay**, poder que viene de los chamanes Tsachilas de la región de Santo Domingo de los Colorados, a los cerros Imbabura y Tunguragua, poderes que se adquieren de los **yachaj** de la Sierra, y de los espíritus femeninos de la ayahuasca y del **huanduj**. (Véase también texto del bancu Pablo en el Epílogo).

La **taquina** lleva en sí el **samai** del **yachaj** y su fuerza se manifiesta en el tono con que la canta. Es por esto que Sanchez-Parga y Pineda señalan que “en todo el proceso terapéutico la palabra se convierte no ya en mero vehículo o contenido del saber del **yachaj**; ella misma es poderosa, invistiendo de una cierta fuerza al discurso terapéutico y de sentido al ritual de la cura” (1985: 567). Además, la fuerza de realidad del discurso del **yachaj** está dada por la forma peculiar en que relaciona significados suprapraordinarios con observaciones y reflexiones de sentido común, lo cual lo mantiene dentro del universo semántico del grupo. Refiriéndose al chamanismo en el Putumayo, Taussig afirma que su poder como sustentador de la cultura popular reside en su capacidad de mezclar sutilmente, lo se-

cular y lo sagrado, el humor y la solemnidad (1980: 268), como podemos comprobar en la conversación de Rucuyaya Alonso con el espíritu de su amigo Quilluma, relatada en el Epílogo.

Otro objeto de poder, exclusivo de cada chamán, son sus “piedras” (**rumi**) descritas como de formas originales, en su mayoría cristalinas, pero con figuras extrañas y sugerentes. También son halladas en lugares insólitos como por ejemplo en el medio de una trocha en la selva. Estas piedras pueden encontrarse por casualidad, pero son siempre interpretadas como un “aviso” o un “llamado” para el **yachaj**. Espíritus específicos como “Rayu” pueden también mandar su piedra a aquellos **yachaj** que han aprendido de él. Las piedras se curan con tabaco, son guardadas con mucho cuidado pero no son exhibidas en la “mesa - altar” como ocurre en Ilumán (Sanchez-Parga y Pineda 1985: 532) o entre los Chachi de Esmeraldas (observación de la autora 1982) ya que entre los Napo Runas, los **yachaj** no hacen uso de ese elemento en su ritual.

El carácter translúcido y las figuras sugeridas por las piedras tienen un significado para cada chamán. Algunas “contienen” figuras de santos o caballos;¹³ otras “proyectan luz”, lo cual simbolizaría el carácter luminoso del conocimiento del **yachaj** que ya mencionamos. Reichel Dolmatoff observa que entre los Desana de la Amazonía Colombiana, los cristales de roca son concebidos como condensación de la energía solar, y creados por el sol (1979: 119).

Las piedras tienen vida (**causai**). El espíritu en ellas puede ser liberado por el **yachaj**, en forma de pájaro y mandado como mensajero para cuidar o dañar a alguien. De la misma manera que los **yachaj**, las piedras “prueban” su poder. Rucuyaya Alonso relató el caso de una bola de cristal, producida industrialmente y de origen Serrano que, en confrontación con una piedra del Napo, amaneció pulverizada por esta última.

Como señalan Sanchez-Parga y Pineda, en la cultura Andina las piedras han tenido siempre una significación mágica-religiosa asociada a las montañas y los cerros (1985: 533). Esta relación también se da en la Amazonía pero allí, dado el clima, las piedras sugieren principalmente la idea de permanencia. En las palabras de una informante: “Las piedras no se pudren, por eso son buenos lugares para los espíritus y las almas” (Jua-

nita Andi, Pano 1987), que también se encuentran en los troncos de madera incorruptible.¹⁴

Además, en varios lugares de la zona Tena-Archidona existen grandes piedras con petroglifos. Estos han sido extensamente estudiados por Porras Garcés (1961, 1985) en el curso de casi 30 años. Este autor, encuentra relaciones confirmadas etnográficamente, entre las figuras de los glifos y ciertos mitos pan-amazónicos como el de los gemelos Cuillur y Duceru (1985: 176, 316-326). Más precisamente, Porras Garcés describe una piedra que entre los indígenas recibe el nombre de “**Pumarumi**”, situada actualmente a pocos metros del río Pano y muy cerca de la **purina chagra** de Rucuyaya Alonso. Los Napo Runas ven en uno de los glifos la huella de la pata de un puma. Discutiendo sobre esta piedra dos mujeres dijeron lo siguiente:

Pumarumi es **supairumi**, está vivita. Por eso antiguamente mi papá pescaba mucho allí. Antes la piedra estaba en medio río y allí había mucho pescado. Cuando se zambullían veían allí unas bases bien vivitas. Una vez, un hombre se zambulló y adentro lo mató una culebra que se llama **shio amarun** (amo de los peces “**shio**”). Desde entonces, los **yachaj** ya han amansado a esa piedra. Ahora no más se hacen chacras allí, antes ni pisábamos esos lugares. Para pescar había que irse con alguien que la conociera, porque si la hacemos calentar nos puede matar. En Pumayacu (un río cercano a la piedra) hay un cerro donde está tapado el **Huagra puma** (**supaipuma**) y en el día del juicio se va a levantar (Francisca Andi y Juanita Andi, Pano, 1985).

En varios de los petroglifos estudiados por Porras Garcés en esta zona hay representaciones interpretadas como pumas echados y caras o patas de pumas. Discutimos **Pumarumi** más especialmente, porque es ésta la que los Panos asocian más frecuentemente con los **yachaj** y su poder provenientes del puma.

Yachaj y pumas

El **yachaj**, como arquetipo del alma poderosa, es frecuentemente simbolizado como un puma, nombre genérico usado para referirse a todos los felinos. Algunos **sinchi yachaj** han aprendido directamente del **mundoipuma** o **sachapuma**, considerado el amo de todos los felinos y representado generalmente como un jaguar negro.¹⁵ Algunos espíritus-ayudantes del **yachaj** son también representados como pumas y se presentan regularmente en sus visiones. En esas visiones, el **yachaj** puede transformarse en puma (**puma sami tucuna**). Whitten señala que entre los Caneles Quichua, el transformar su propio cuerpo en el del puma era considerada una habilidad de los antiguos chamanes y que podía adquirirse su poder bebiendo **pumayuyu** (1976: 148). Hudelson menciona un proceso semejante entre los Quichuas de Loreto (1981: 171).

Existe un consenso entre los Napo Runas que el sueño donde aparece un puma es provocado por un **yachaj** que intenta hacer daño. Por ello en la visión onírica la persona se visualiza a sí misma defendiéndose con una escopeta o un machete, intentando debilitar la fuerza del **yachaj**. Muchas personas han informado que han tenido un encuentro real con un **yachaj** a la mañana siguiente.

En la mitología y leyendas de toda el área cultural de los Quichuas del Napo hay numerosas referencias a historias de pumas, relacionadas generalmente con las andanzas de los gemelos Cuillur y Duceru antes de subir al cielo. Reproduciremos aquí secciones de una variante de la leyenda del puma encerrado en el cerro Galeras (Véase Capítulo 1) pero que no se relaciona con el mito de los gemelos. Esta versión fue recogida por Wavrin en la década de 1920. Su interés reside en que, por una parte, describe claramente el complejo chamán - puma, pero también y especialmente significativo para el área Tena-Archidona, sugiere ser una leyenda que ha recogido la tradición histórica de la “rebelión de los chamanes” de 1578-79 que ya discutimos en el Capítulo 2, poniendo en evidencia el papel de resistencia cultural que jugaron los chamanes contra los conquistadores Españoles, así como los conflictos internos de la sociedad indígena de ese período.

do. A continuación presentamos las secciones más relevantes de la versión relatada a Wavrin.

Cuando vinieron los españoles hacían esclavos y atormentaban a los indígenas. Los brujos de entonces se reunieron para discutir. Resolvieron que todos se retiraran a la selva a los rincones más retirados, en donde, para evitar que se los fuera a perseguir, se metamorfosearon en tigres de todos los colores, todos animales enormes. Los que penetraban a la selva para ir a cazar eran devorados. Hasta los pueblos eran asolados. Las fieras hicieron tanto mal que los brujos de las poblaciones resolvieron poner fin a esta carnicería... Procuraron descubrir el lugar donde se escondían las bestias. Penetraron en una gran sala subterránea donde vieron suspendidas numerosas pieles de tigre, negras, mosqueadas, amarillas, etc. Intrigados se ocultaron. Pronto vieron venir hombres que tomaban cada uno una piel de tigre y se cubrían con ella. Acudiendo entonces a la astucia, los condujeron hacia el cerro Galeras. Cuando se hallaron todos los tigres reunidos en una gran caverna cerraron el orificio por medio de una piedra enorme que tapa la salida y que se puede distinguir desde lejos (1927: 328-329).

En los hechos históricos de la rebelión de 1578-79, tal cual los relata Ortiguera (1909) poco tiempo después, los chamanes rebeldes huyeron a esconderse en la selva luego de haber destruido las ciudades de Avila y Archidona. Hasta allí fueron perseguidos por las tropas Españolas con la ayuda de otros indígenas, finalmente atrapados y llevados a Quito, donde recibieron tortura y muerte ante los ojos de aquellos indígenas que fueron obligados a presenciar el castigo ejemplar. Nuevamente aquí, la historia y el mito se fusionan en la tradición cultural de resistencia de los Napo Runas.

Los yachaj y las relaciones inter-étnicas

Así como el ritual de la transferencia del **samai** sirvió a los Napo Runas como un mecanismo para establecer vínculos más estrechos con otras etnias Serranas y Amazónicas, reforzando intercambios comerciales de productos esenciales, de la misma manera, los **yachaj** todavía constitu-

yen el nódulo de la red de relaciones inter-étnicas que abarca no sólo la Amazonía, sino casi todas las zonas del país. Esta interrelación en la cual, como lo señala Langdon, es el mismo conocimiento el que se convierte en un objeto de valor a ser intercambiado (1981: 111), ha convertido a los **yachaj** en los verdaderos “pluralistas”, en una sociedad nacional todavía dividida por regionalismos y prejuicios étnicos. Esta comunicación entre **yachaj** se ha mantenido por siglos y ha ignorado conflictos superimpuestos por los distintos sistemas de dominación.

Los **yachaj** de la zona Tena-Archidona, adquieren conocimientos, técnicas y poder simbólico de los Canelos Quichua ubicados hacia el Sur en la provincia de Pastaza, de los Tsachilas al sureste de la provincia de Pichincha, de los Chachis en Esmeraldas, de conocidos **yachaj** de varias zonas de la Sierra y de otras etnias Amazónicas, incluyendo los Huaoranis (Véase, la **taquina** del **bancu** Pablo en el Epílogo). Es evidente que este intercambio es recíproco ya que, por lo general, los **yachaj** del Oriente gozan de la reputación de ser más poderosos que los de la Sierra (Oberem 1974: 351). Esta misma jerarquía de prestigio Selva-Sierra, se da en Colombia (véase Langdon 1981: 106-109; Taussig 1980: 232, 237-238 et passim) y en Perú (véase Lyon 1974: 345).

Este intercambio profesional puede consistir en dinero pagado por entrenamiento de un **yachaj** en formación, o trueque de visiones, canciones y objetos poderosos tales como piedras y coronas de plumas, entre otros. Este intercambio tiene ya varios siglos de existencia y formaba parte de un comercio más amplio que desde tiempos pre-hispánicos tuvo lugar entre el Oriente y la Sierra, incluyendo otros productos como coca, oro, pita, sal, algodón, canela, frutos tropicales y plumas (Oberem 1974). Mediante la discusión de casos específicos, Salomón (1985) demuestra la existencia de variantes más políticas de este intercambio de poder simbólico entre la Sierra y el Oriente Ecuatoriano en la última época del período Colonial. Particularmente discute un caso en que el chamanismo es usado como arma en el conflicto inter-étnico de indios y blancos (1985: 502-503).

Los **yachaj** del Napo son llevados a la Sierra y a la Costa para atender clientes, lo cual incrementa su poder y prestigio, y éste contribuye a

atraer más clientela de la Sierra y de otros lugares del país, que hace el viaje a Tena-Archidona exclusivamente para consultas de curación con los *yachaj* de esa zona. Aquí es necesario aclarar que de por sí, el chamanismo no es una “solución” a los problemas inter-étnicos ya que, en gran medida, los indígenas y mestizos de la Sierra que consultan a los *yachaj* del Oriente, todavía siguen manteniendo concepciones de los indígenas de Oriente en general, como “aucas” y “yumbos” incivilizados. Esta imagen es reciprocada en las connotaciones despectivas de “ignorante” y “ladino” del término “*huahuallactas*”, tal como es usado por los Napo Runas para referirse a los Serranos.

Esta aparente ambigüedad entre la admiración del conocimiento y el prestigio otorgado a los chamanes Orientales y las características de “inferioridad” o “atraso” atribuidas a los indígenas de Oriente, debe entenderse actualmente en el área Tena-Archidona en el contexto de las relaciones de clase que mediatizan las relaciones inter-étnicas. Solamente como ilustración de este complejo problema, y en referencia al fenómeno del chamanismo, analizaremos brevemente un caso reciente de esta misma zona.

Desde hace unos pocos años existe un grupo de comerciantes indígenas, originarios de algunas comunidades de la región de Colta en Chimborazo, que viven casi permanentemente en Tena. Son migrantes que dejaron atrás una situación de pobreza y escasez de tierra. Estos indígenas consultan regularmente a los *yachaj* de Tena-Archidona. En esta situación, muestran una actitud suplicante, en reconocimiento del poder simbólico de los *yachaj*. Sin embargo, sólo a unos pocos pasos, en el mercado, y como comerciantes, los indígenas Serranos asumen una identidad de “blancos” y frecuentemente explotan a los Napos Runas en las transacciones comerciales. Aunque todavía visten los trajes tradicionales que los identifican sin ninguna duda como indígenas de Colta, en Tena se convierten en “comerciantes blancos” y se comportan con los Napo Runas de la misma manera que los comerciantes de Chimborazo lo hacían con ellos en los mercados de Riobamba.

La relación de los Napo Runas con los pocos negros que actualmente viven en la zona es, por el contrario, relativamente igualitaria. No existen relaciones de trabajo ni comerciales entre ambos grupos y la democra-

cia en sus relaciones se debe más al hecho de que se evitan mutuamente, que a un reconocimiento ideológico de ambas partes. A los curanderos negros se les reconoce su especialidad como “sobadores” o “adivinos” y, en ciertos casos especiales, se les atribuye fuerzas derivadas de la “magia negra” de estilo Europeo pero, en general, están distantes del universo cognitivo de los **yachaj**.

Con respecto a la incorporación de los blancos al complejo chamánico, la situación no es absolutamente clara, y parece depender de características y pre-condiciones existentes en ambas partes y de que el ritual sea de curación o “brujería”. Para el caso de la Sierra, Sanchez-Parga y Pineda anotan que gran parte de la clientela de los **yachaj** de Ilumán está constituida por blancos y mestizos de procedencia urbana que buscan una forma de curación alternativa a la medicina occidental (1985: 521). Pero, por otra parte, estos mismos autores sugieren que los blancos, por estar al margen de las relaciones sociales indígenas, o por gozar de un poder especial propio, serían más o menos inmunes a las formas agresivas del chamanismo o “brujería” (1985: 574). Salomon también compartiría esta opinión al afirmar que los chamanes modernos “no atacarán a un blanco al cual consideran ajeno a la red de comunicaciones mágicas” (1985: 504). Los Napo Runas consultados, en cambio, insinuaron que los blancos son, en su mayoría “impuros” o “sucios”, es decir, que no observan ciertos tabús alimenticios (por ejemplo, no comer ajo) y que, al “oler mal”, los espíritus mandados por los **yachaj** rehusan acercarse a ellos. Esta sería una irónica contrapartida del prejuicio de los blancos existentes en varios países Andinos, de que son siempre los indígenas los que “huelen raro”. Otros informantes aseguran también que si bien hay algo de verdad en la primera observación, los **sinchi yachaj** tienen la capacidad de superar este inconveniente.

Para la zona Tena-Archidona no existe ninguna evidencia que hayamos podido comprobar de que los blancos hayan estudiado con **yachaj** locales. Un colono antiguo mencionó la existencia de dos o tres “brujos blancos” que habrían operado en las décadas de 1930 y 1940 pero, por la descripción de sus funciones, más parecen haber sido “adivinos” o simplemente charlatanes, información que coincide con la recogida por

Macdonald entre los Napo Runas de Arajuno, que son originalmente de la región Tena-Archidona (1979: 228). Algunos colonos mestizos son clientes de los **yachaj** locales, consultándoles para solucionar enfermedades no reconocidas como tales por la medicina moderna, o para curarse de otros “males sociales”. La burguesía blanca de Tena-Archidona, por el contrario, no consulta a los **yachaj** locales, salvo en casos de extrema urgencia. Es posible que los prejuicios étnicos y sociales, sumados a la actitud negativa de la Misión Josefina hacia los **yachaj**, sean los factores fundamentales para explicar esta actitud de los blancos.

El factor ideológico no parece ser tan importante ya que es sabido que los blancos urbanos de Tena-Archidona hacen viajes a Colombia para consultar curanderos, entre otros a las mujeres que mantienen el culto del santo popular conocido como “Hermano Gregorio”, un famoso cirujano Venezolano que murió en un accidente hace más de 60 años.

Los yachaj como reguladores del orden y el desorden social. El chamanismo y el Estado

En su función como terapeuta el **yachaj** es un agente de orden social y cósmico. A pesar de casi un siglo de contacto con la medicina científica, entre los Napo Runas la enfermedad es concebida, en su mayor parte, como una ruptura en las relaciones interpersonales, ya sea por tensiones con otros Runas y con los **supairuna**, o causadas por otros **yachaj**. Los hospitales que existen en la zona Tena-Archidona son consultados para enfermedades y con más frecuencia también para partos, pero todavía persiste la convicción de que allí la gente va principalmente “a morir”. Camino al hospital sin mucha convicción nos dijo una mujer.

“Prefiero cocinar la **ayahuasca** para el **yachaj** que los papelitos que es todo lo que me dan en el hospital”.

La función terapéutica-social del **yachaj** es ayudar a restablecer el orden en esas relaciones perturbadas, porque él posee la capacidad de comunicación efectiva con los **supairuna**, entiende su lenguaje a través de las visiones y puede interpretar su conducta, así como invocar la intervención

de sus propios “ayudantes” para contrarrestar las acciones de otros espíritus. En las relaciones internas entre Runas, el **yachaj** puede contribuir a solucionar conflictos aunque nunca llame a las dos partes a un careo personal, y aunque rara vez nombre directamente al considerado culpable del problema o de la enfermedad. Lo importante es que da signos y pistas dentro de un mundo de significados compartidos que la gente puede “leer” fácilmente. A veces los **yachaj** mismos se convierten en los contrincantes del conflicto, ya que la cura del enfermo, o la solución del problema interpersonal que ha causado la enfermedad, se traduce en una confrontación de poder entre dos **yachaj**. Ellos mismos asumen el conflicto, a nivel de la dimensión mística en sus visiones y usando sus dardos mágicos. Esto es posible porque el poder del **yachaj** se mantiene por el consenso ideológico de la comunidad y -como ya dijimos- la actuación del **yachaj** refuerza las bases más profundas de la ideología cultural Runa. Además, el enfermo tiene el convencimiento de que si ha violado las normas del orden cósmico, a través de su poder, el **yachaj**, podrá lograr restablecerlo. Este orden cósmico no está constituido por figuras y personajes ajenos a la vida cotidiana de los Napo Runas, sino por los espíritus -ya sea locales o extraños- que tienen incidencia directa en las actividades más prácticas de la vida ordinaria y, por consiguiente, el **yachaj** puede también invocarlos para fines muy prácticos. Por ejemplo, hombres que se van regularmente a trabajar a la Compañía en Lago Agrio, Sushufindi o Sacha, con frecuencia vuelven a Tena a hacerse “limpiar” por un **yachaj** de las tensiones creadas por los “males del capitalismo”, ya que no existe práctica médica moderna que pueda atacar la “ambigüedad” de esos síntomas.

Ese consenso ideológico que permite la función del **yachaj** curandero como agente del orden social, se ha mantenido a pesar de los ataques ideológicos y de las escisiones en la cultura indígena ocasionadas por el Cristianismo, tanto en su versión Católica como Protestante. En algunos casos, ese consenso ideológico puede haberse debilitado al introducirse nuevas ideas acerca del ordenamiento y la composición de las jerarquías del sistema cósmico, pero con frecuencia, los nuevos “poderes” adquiridos sólo se usan para contrarrestar las fuerzas tradicionales, como por ejemplo rezar para ahuyentar a los **supais** que están golpeando a la puerta. El

sincretismo que se establece entre Cristianismo y creencias tradicionales muy a menudo está fuertemente anclado en estas últimas y las figuras ejes de la constelación ideológica Cristiana son entonces usadas como justificación de las tradicionales. Así, la persona de Jesucristo como ejecutor de milagros y curador de enfermedades, es identificada con la persona de un poderoso *yachaj* quien, al abandonar este mundo, dejó a todos los *yachaj* que ahora existen y existirán para sanar como él sanaba, y para oficiar de intermediario con esos otros seres poderosos que hicieron posibles sus milagros. Jesucristo se torna así en otro héroe cultural que, como el *yachaj*, es un mediador entre el orden social y el orden cósmico y está encargado de su mantenimiento, al ser al mismo tiempo un custodio de la continuidad cultural.

Este es un orden cultural que cura, que suaviza las relaciones interpersonales y crea cohesión dentro del grupo. Como tal, el chamanismo de curación se distancia de la sociedad nacional institucionalizada y pasa desapercibida por el Estado, en parte, porque está en el interés del grupo que así sea. Por el contrario, el chamanismo agresivo o “brujería” crea desórdenes sociales y, como tal, se convierte en problema del Estado. La paradoja reside en que, en cierta medida, es la ausencia o debilidad del Estado como agente regulador de conflictos sociales, lo que posibilita la persistencia de la brujería.

No argumentamos aquí que esta ausencia sea la causa de la brujería, cuya existencia precede al Estado, sino que todavía, la sociedad de los Napo Runas está regulada internamente por normas y procedimientos informales y personalizados. A través de ellos es posible explicar un desorden, una pelea, un mal, o un conflicto por la intervención de fuerzas malignas, malos deseos o maldiciones de otras personas. Así, las consecuencias negativas que resultan para una persona o una familia de peleas por terrenos entre vecinos o familiares, desavenencias entre los esposos por relaciones extramaritales, conflictos por competencias profesionales, u otros problemas, son atribuidos a la acción que otras personas hicieron usando un *yachaj* poderoso para “embrujarlos”.

Por una parte, las presiones por tierras en la zona Tena-Archidona han agudizado las disputas de linderos entre familias y vecinos y la migra-

ción de muchos Napo Runas Napo abajo. En este caso la “brujería” puede servir para acelerar la migración.¹⁶ Por otra, las influencias modernizantes de las escuelas y colegios, la presencia de numerosos colonos, y los medios de comunicación de masas, incluida la televisión, han contribuido a “liberalizar” las costumbres sexuales de los jóvenes, en el sentido de que ya no cumplen con estrictez las normas tradicionales que regulaban los pedidos de boda, la fidelidad conyugal, y los matrimonios apropiados. En este caso, la brujería puede usarse como castigo, como es el caso reciente de un poderoso *yachaj* del río Tena que intervino en un conflicto entre su nieta y una mujer ya más madura, con cuyo marido la primera tenía una relación ilícita. Cuando la esposa agraviada abofeteó a la nieta en público haciéndole sangrar la nariz, el *yachaj* mandó decir: “Esta sangre no se derramará por gusto, a tí te ha de pasar lo mismo”. Al poco tiempo la mujer murió de una hemorragia. Según algunos informantes, antiguamente los *su-pairuna* intervenían más directamente para “avisar” a la comunidad sobre el resquebrajamiento de las normas o para “abochornar” a los culpables. El *Cajón Supai* o *Andacau* era uno de los principales encargados de esta tarea, aullando fuertemente cuando confirmaba relaciones extramaritales o las relaciones de viudas o viudos con hombres y mujeres jóvenes y solteros (la tradición es que viudos sólo pueden casarse con otros viudos). Según una informante, los chillidos de las radios y la televisión, ya no dejan oír bien al *Cajón Supai*.

Aunque en parte, para todos estos problemas y conflictos ya mencionados se busca una solución institucional tal cual puede observarse todos los días en las oficinas Estatales correspondientes, es cierto también que se ventilan y resuelven a otro nivel. Cuando una o varias familias sufren “alguna consecuencia dañina” atribuida a la acción de un *yachaj*, lo primero que hacen es consultar a otro *yachaj*, si es posible más poderoso que el que se considera como culpable. El así llamado en consulta no hará nunca acusaciones directas sobre el posible culpable sino que sólo proveerá de indicios, insinuaciones y sugerencias que la familia-víctima construirá como una certeza de identificación. En este momento, el *yachaj* consultado puede decidir actuar o no, dependiendo de su poder relativo, del riesgo a su prestigio profesional, o de sus propios compromisos personales y

familiares. Si decide actuar, supuestamente su acción quedará dentro del grupo, pero todo está supeditado a que la familia encuentre a ese profesional poderoso (Tena-Archidona ha sufrido últimamente de cierta “fuga de cerebros”) y aun si lo encuentra, a si tiene posibilidades de pagar sus servicios.

Sólo cuando la familia o grupo de familias ha agotado todos estos recursos, acudirá al Estado para que intervenga. El trámite consiste en acercarse a la Intendencia para denunciar al “brujo” que ha sido identificado como haciendo el mal. Las acusaciones son por definición difusas, las más frecuentes culpan al brujo de haber provocado enfermedades, muertes, otras desgracias, o daños materiales (tal como “acabar” con la cacería y pesca en un lugar determinado) a una o varias familias en un barrio determinado. De hecho entonces la autoridad carece de pruebas para actuar y en el primer careo entre las partes amonesta al “brujo” para que discontinúe sus amenazas, y se firma un “acta transaccional de mútuo respeto y consideración” entre las partes. Si las acusaciones se repiten, como sucede con frecuencia, entonces el Intendente usa su autoridad para acusar al “brujo” de haber violado el acta transaccional, es decir, de haber perturbado el orden transado, desobedeciendo la ley.

En algunos casos los reincidentes son llevados a juicio donde se solicita la declaración juramentada de testigos. Como ejemplo, reproduciremos aquí la declaración de un testigo en un juicio por “acusación de muerte por brujería” que tuvo lugar en Tena en 1945. El secretario de la Intendencia anota así la declaración:

Que sí sabe que es brujo. Que sí sabe por cuanto ha dicho a otras personas, y a la misma madre y al padre le amenazó a matar con la brujería y llegó dos veces a la casa del declarante a pisotear en el suelo botando birote. Que ha dicho que ha muerto al sobrino del declarante, por cuanto ha dicho que tiene muchos hijos y que criándose le han de quitar el terreno. Que también ha dicho que ha muerto a la misma nuera con un ave que se había visto parada en la misma casa del brujo. Que la nuera se encontraba ya enferma con perniciosa y cuando estaba convalesciente ya y entraba oriando desde afuera, llegó el brujo a la casa de la enferma, dio patadas y so-

pló birotos y después se regresó y a las pocas horas le dio la enfermedad otra vez y desde entonces ya no pudo hablar y murió al día siguiente (Tena, Septiembre 12, 1945, AGN).

Las penas más comunes dadas a los *yachaj* convictos de brujería son la confiscación de la piedra y un período de encarcelamiento. La piedra es frecuentemente mencionada por las supuestas víctimas y el Intendente debe entonces proceder el allanamiento del domicilio del acusado con el objeto de hallar la piedra, cuerpo del delito. En estos casos es, por supuesto, imposible determinar si la piedra hallada es “la piedra”, u otra cualquiera dejada expresamente para ser encontrada, ya que posiblemente sólo los familiares del *yachaj* han visto la verdadera. Para la tranquilidad de las supuestas víctimas, a veces la piedra confiscada es pulverizada a la vista de todos en la Intendencia. El encarcelamiento del *yachaj* por unos días es tal vez concebido como el peor castigo. Nadie deja de sufrir algún trauma por encontrarse confinado en la cárcel de Tena, pero entre los Napo Runas el sufrimiento se agudiza por sus pautas tradicionales de semi-nomadismo y la libertad de la vida en el monte. En el caso del *yachaj* la situación es aún más grave porque se cree que también queda incomunicado del mundo de los espíritus. Sólo en un caso que conocemos, un *yachaj* reincidente recibió como castigo una descarga eléctrica, la cual es considerada una de las formas en que los *yachaj* pueden debilitarse y perder al menos parte de su poder.

En cierta medida, el Estado ve limitada su autoridad por varias razones, entre ellas, la falta de pruebas tangibles del “delito”, la imposibilidad de prohibir la creencia indígena en la efectividad de fuerzas extraordinarias, y por el grado de conocimiento que tengan las autoridades de uno de los mecanismos culturales del complejo chamánico, sobre todo si estos agentes estatales son Serranos, como es bastante común en Tena. La brujería entonces termina siendo para el Estado un caso más de desorden social. Los Napo Runas recurren al Estado en búsqueda de otro poder que pueda contrarrestar el poder del *yachaj*, no porque duden de su efectividad, sino porque creen demasiado en ella, lo cual en última instancia, puede ayudar a incrementar el prestigio del *yachaj*.

A veces, limitado en su autoridad por el carácter de la legislación existente, el Estado usa su poder en otras formas que se asemejan a las del *yachaj* y que, por eso mismo, son obedecidas. Ejemplificaremos aquí esta afirmación con un caso que está documentado en el Archivo de la Gobernación de Napo y que fue confirmado por el mismo Rucuyaya Alonso. En 1942, varios indígenas se quejan al entonces Teniente Político Washington Palacios de que un *yachaj* de nombre Manduro “está sembrando el terror” en la zona con la intención de despojarlos de sus terrenos. Estas acusaciones se repiten en varios otros documentos del mismo año (1942, AGN). No pudiendo encontrar el documento en el que se se diera una solución al conflicto, pregunté a Rucuyaya Alonso si conocía el caso, y éste respondió inmediatamente: “¡Ah sí! Manduro fue ordenado por Washington Palacios a que creyera en Dios por decreto especial, y así se acabó su brujería” (1987).

A diferencia del Estado Colonial discutido por Salomon (1985), que consideraba legítimo introducir en los juicios referencias a sus propias creencias en pactos diabólicos, maleficios, hechicerías y otros elementos de la brujería Europea, para conseguir confesiones a través de torturas, y donde se “reconocían” más fácilmente los cuerpos del delito tales como envoltorios, dardos y sapos, el Estado Ecuatoriano actual es moderno y secular. Como tal, generalmente ignora los aspectos intelectuales más profundos del chamanismo, que de todas maneras quedan fuera de su jurisdicción, y sólo lo reconoce cuando perturba el orden social.

Es este tipo de chamanismo agresivo o brujería y el temor que provoca entre los indígenas, el que ha permitido su uso en la lucha de clases en la sociedad civil. Fueron ciertos brujos *sargaj* los que se prestaron a ser manipulados por los patrones blancos en los dos casos que hemos discutido en el Capítulo 10. En el primer caso, usados para cobrar las deudas de los indios deudores, los brujos sirvieron como legisladores de la mano de obra indígena en el cumplimiento de un contrato y en impedir que los abusos de los patrones se denunciaran a las autoridades. En el segundo caso, simplemente colocados como centinelas en las playas para impedir que otros indígenas lavaran oro para sus respectivos patronos, los brujos otor-

garon una ventaja considerable a uno de los patrones en su competencia con otros menos imaginativos.

Los yachaj y los misioneros

Por definición los misioneros son agentes de penetración ideológica, declarando explícitamente su intención de transformar el mundo simbólico de los indígenas para imponer el Cristianismo. En consecuencia, desde su primera entrada al área tanto los misioneros Católicos como los Protestantes vieron en el chamanismo un peligroso enemigo, y trataron de atacarlo con diferentes métodos en los distintos períodos históricos. Los métodos cambiaron con el tiempo porque, al igual que los funcionarios del Estado, los misioneros modernizaron, aunque en menor grado, sus concepciones sobre las fuerzas sobrenaturales, especialmente en relación a “los demonios” y a la brujería de origen Europeo.

La concepción más común entre los misioneros -en Tena-Archidona todavía vigente- es que el chamanismo y otros aspectos relacionados de la visión del mundo de los Napo Runas configuran un sistema opresivo que los mantiene en un estado de constante tensión y terror; un “conjunto de supersticiones” que resulta ser una de las causas principales de su supuesto “atraso” e “ignorancia”. Desde los primeros Jesuitas, hasta la última secta Evangélica de turno que penetra en esta área,¹⁷ todos han tratado de combatir a los yachaj, a quienes denominan solamente “brujos”, con connotaciones despectivas. Con insistencia y regularidad, sus campañas tratan de socavar el prestigio de los yachaj, intentando disuadir a la gente de que acudan a ellos para solucionar sus inquietudes espirituales. Toda prédica Evangélica de los domingos contenía -por lo menos hasta hace dos años cuando hicimos observaciones más regulares- una referencia negativa contra “los brujos”, usando el término Castellano, a pesar de que la prédica era en Quichua y el pastor indígena.

En general, limitados por las premisas de sus propias creencias, y por un marcado anti-intelectualismo, sobre todo entre los Evangélicos, los misioneros de la zona Tena-Archidona nunca han intentado una comprensión de las bases culturales del chamanismo ni del significado más profundo que éste siempre ha tenido entre los Napo Runas.¹⁸ El problema

fue siempre atacado en su mayor parte como una confrontación de competencias simbólicas.

Desde el punto de vista de los **rucuyayas**, los Jesuitas son recordados por lo menos a dos niveles. Uno que podríamos llamar de sentido común, y que ya discutimos en el Capítulo 5, donde los Jesuitas son visualizados como un poder temporal y secular. En este nivel, los **rucuyayas** se sienten orgullosos de haber resistido el poder político y económico opresivo que los Jesuitas lograron ejercer en su Misión del Napo en el siglo XIX. La memoria de los Napo Runas es de su propia victoria ya que los misioneros debieron finalmente abandonar el área. Por el contrario, en el nivel simbólico, los Jesuitas son recordados como habiendo poseído ciertos poderes semejantes a los chamanes, por ejemplo, la capacidad de matar por medios mágicos. Se cree que la muerte ocurría a través del ritual que describe Rucuyaya Alonso (p. 157) en el cual, cuando los Jesuitas mencionaban el nombre de alguna persona que no había asistido a misa en el momento en que las velas de la iglesia comenzaban a derretirse, el supuesto culpable comenzaba inmediatamente a sufrir a través de vómito y diarrea, con el resultado final de que su cuerpo “se secaba” hasta alcanzar la muerte. Este poder es comparable al de los **birutis** mágicos del **yachaj** y los síntomas son los mismos que se mencionan frecuentemente en las muertes causadas por brujería, por lo menos desde el tiempo de la Crónica de Guamán Poma¹⁹. Ya en su primera entrada al Napo en el siglo XVII, los Jesuitas pusieron énfasis en la pompa del ritual barroco e hicieron uso de sus propios “milagros” para lograr cierta ventaja en la competencia con los **yachaj** (Véase Muratorio 1982: 62-63). Según una **rucumama** de Tena, los Jesuitas les hacían cantar a la luna, y cuando tocaban las campanas en misas de difuntos, todas las **ayas** (almas) venían cantando en el viento, como ocurre con la canción del chamán. En el relato de Rucuyaya Alonso hay un episodio que nos hace pensar que los **yachaj** de ese entonces, percibieron a los Jesuitas como contrincantes de cierto poder ya que, por lo menos uno de ellos, había intentado incorporar ese poder en la forma de una cruz que llevaba colgada al cuello, pero que usaba evidentemente con fines chamánicos (Véase p. 302).

A diferencia de los Jesuitas, los misioneros Josefinos nunca ejercieron directamente el poder político en el área Tena-Archidona, aunque el Estado delegó en ellos varias atribuciones en períodos críticos. Además, por propia vocación misional, la orientación general de los Josefinos fue siempre más “secular”, en el sentido de promover el desarrollo tecnológico como elemento prioritario en su política evangelizadora. En el campo simbólico, los rucuyayas perciben a los Josefinos como “más débiles” que los Jesuitas, a pesar de que los primeros también trataron de usar reliquias de sus propios “santos” para hacer curaciones milagrosas (véase Porras Garcés 1955: 282), e intentaron “levantar” a aquellos enfermos que se creían brujeados. Como explica uno de los propios misioneros Josefinos: “Cuando se trataba de enfermos imaginarios o “brujeados” el padre actuaba como un brujo más poderoso” (Carletti 1984: 46).

Las armas que los misioneros Evangélicos usaron en su lucha contra el chamanismo fueron principalmente la prédica en los cultos y la insistencia en las superiores ventajas de la medicina moderna. Ninguna de las dos tácticas han probado ser lo suficientemente efectivas como para desplazar a los *yachaj*. Por una parte, el discurso Evangélico de tradición ideológica estrictamente fundamentalista se ve aún más simplificado en los cultos por las dificultades de traducción al Quichua, por las propias limitaciones de la visión del mundo de los misioneros Norteamericanos que llegan al área provenientes de medios rurales provincianos en su país de origen, y por su desinterés en las pautas culturales de los indígenas. Este discurso intelectualmente restringido no logró nunca competir exitosamente con la complejidad y sutileza del mundo cognitivo chamánico. Además, algunas de las creencias impuestas por los Evangélicos pueden tener ciertas consecuencias prácticas negativas para los Napo Runas como lo explica este nuevo converso: “Yo era un gran pescador. Los Evangélicos me curaron de mi creencia en los *supais* y ahora no pesco nada. La *sacha huarimi*, en cambio, me daba harta pesca”. Por otra parte, como ya hemos explicado, los Napo Runas conciben la medicina moderna sólo como una alternativa a la medicina tradicional y, para cierto tipo de enfermedades, el *yachaj* sigue siendo considerado el recurso más poderoso y culturalmente merecedor de más confianza.

El conflicto y la competencia que se desató entre Evangélicos y Josefinos en los primeros años del establecimiento de ambas misiones en el área Tena-Archidona, implicó mútuas acusaciones de “ser diablos” (*supai-padres*) que involucraron también a los indígenas, por asociación. Este combate fue percibido por algunos rucuyayas como una pelea mágica entre *yanga yachaj*, es decir entre brujos débiles. El sentido de realidad de la explicación de Rucuyaya Alonso no necesita comentarios: “Yo pensaba que los curas (Josefinos Italianos) y los gringos (Evangélicos Norteamericanos) venían de diferentes países, ellos pensaban que en verdad venían del infierno. Después nos dimos cuenta que entre gringos mismos se peleaban” (Véase p. 156).

Reflexión

Para resumir este tema, podemos decir que ni el Catolicismo ni el Protestantismo han logrado hasta ahora desplazar totalmente de la visión y las prácticas simbólicas de los Napo Runas el lugar central que siempre ocupó el complejo chamánico y su ideología. Existe una convivencia entre los dos tipos de creencias, percibida como conflictiva por los misioneros, pero no así por la mayoría de los indígenas. Estos logran lo que más que “sincretismo”, prefiero denominar una “articulación ideológica” de los dos mundos simbólicos. En este caso particular, esta última conceptualización me permite simplemente enfatizar el carácter dinámico de la interrelación, ya que ambas tradiciones ideológicas se siguen modificando con las cambiantes condiciones históricas.

A pesar de las modificaciones ya indicadas, la persistencia del chamismo en la cultura Napo Quichua se puede explicar en razón de que éste todavía cumple todas las funciones que caracterizan a la religión desde un punto de vista antropológico. De acuerdo a Firth, éstas serían las siguientes:

La religión de un pueblo, tanto en sus creencias como en su ritual, puede **simbolizar la identidad del grupo humano**, independientemente de la particular estructura de su gobierno y economía. Una organización religiosa puede también proporcionar **un contrapeso a la autoridad del esta-**

do, un punto de convergencia para oponerse a decisiones impopulares o a las situaciones de tensión impuestas por aquellos que controlan el poder. Por último, y tal vez de una importancia vital, **una religión puede servir a sus fieles en momentos de crisis personales**. Puede formar parte de la **explicación de los caprichos de la existencia humana**, proveyendo desde las más abstractas opiniones sobre teodicea, hasta una razón para los infortunios individuales más concretos, el sufrimiento y la muerte (1981: 595, el subrayado es mío).

Si bien desde hace ya mucho tiempo los **yachaj** han permanecido ajenos a los vaivenes de la política institucionalizada, el discurso ideológico del chamanismo ha mantenido vivo el núcleo de la identidad étnica y, por lo tanto, la base de una política de defensa de las prácticas materiales e ideológicas de supervivencia de la cultura Napo Quichua. No intento argumentar aquí que el chamanismo debe concebirse como el poder de los débiles, ni como una forma de refugio o escapismo místico ante la conflictiva y compleja realidad de las presentes relaciones sociales generadas por el capitalismo industrial. Todo lo contrario, lo que he tratado de demostrar es que el chamanismo entre los Napo Quichuas, y el **yachaj** en particular, representaron arquetipos de una profunda vertiente cultural que alimentó ciertos valores intelectuales y éticos. Fueron éstos los que, dadas ciertas condiciones materiales y sociales en un tiempo histórico determinado, permitieron a los que ahora son **rucuyayas**, por una parte, dar sentido a su propia existencia y, por otra, resistir las diversas formas de dominación que trataron de someter e integrar al grupo de Napo Quichuas como un todo a una sociedad y una cultura nacional homogeneizantes.

Cuando termina el período del cual nos hemos ocupado en este trabajo, comienza a surgir otra generación de Napo Runas, ahora ya entre los 40 ó 50 años, y luego otra más joven. Todos ellos han recibido distintos grados de educación formal y hoy están participando, a varios niveles, en la vida económica y política, tanto regional como nacional. Para ellos, la identidad étnica y de clase se redefine en un contexto histórico distinto al que tuvieron que enfrentar los **rucuyayas**. El análisis de las diferencias entre estas generaciones está fuera del alcance del presente trabajo. Para con-

cluir, sólo comentaremos brevemente las reflexiones que Rucuyaya Alonso hace al respecto.

En sus consideraciones sobre el presente y el futuro de su propia cultura y sociedad, Rucuyaya Alonso evalúa positivamente el progreso material introducido por el proceso de modernización. Se interesa especialmente por los puentes y caminos que facilitan las actividades productivas y, sobre todo la movilización, que sigue siendo una necesidad y un valor cultural entre los Panos. No pone objeciones a la monetarización de la economía, y an reprocha a los jóvenes no saber aprovechar todas las nuevas oportunidades que ésta les ofrece. En lo social, también tiene una actitud progresista de aliento hacia las organizaciones indígenas y con respecto a la participación política activa de los Runas en el gobierno regional y nacional. Su mayor preocupación no son las formas, sino los contenidos sociales y culturales de la vida moderna.

Su gran inquietud es que, a pesar de todas las ventajas que ésta proporciona a los jóvenes, éstos hayan perdido esas cualidades culturales que lograron mantener y fortalecer la identidad étnica de los Napo Quichuas en su enfrentamiento con la sociedad blanca. En su opinión, los jóvenes de hoy saben Castellano pero no saben hablar, tiene educación pero necesitan abogados para luchar por las injusticias, oyen pero no escuchan, han perdido el pensamiento, es decir los significados más profundos que dan sentido a la palabra. Su juicio es irónico pero rotundo. “los hombres de ahora son como gallinas, que tienen alas pero no pueden volar alto”.

A pesar de esta sentencia tan poco halagadora, el mensaje de Rucuyaya Alonso, así como el de otros **rucuyayas** que hemos presentado en este trabajo es -si hemos logrado interpretarlo correctamente- que la tradición de resistencia forjada a través de siglos, y mediante estrategias que fueron desde la ironía sutil hasta la rebelión abierta, se incorporen a esa continua historia de redefinición y consolidación de la identidad cultural de los Napo Quichuas.

Notas

- 1 Usamos el tiempo presente para referirnos a este concepto de identidad, porque varios de los **rucuyayas y rucumamas** a quienes se aplica por excelencia, viven todavía. Sobre esta base no se justifica hacer inferencias de que este concepto con todas sus características, está todavía vigente en la mayoría de los jóvenes Napo Runas actuales. Tampoco puedo afirmar lo contrario. Hay una generación de mujeres que ahora tendrán entre 45 y 55 años, que representen la versión femenina de esta identidad tal cual ha sido discutida aquí. Con este grupo de mujeres estoy ahora haciendo investigación y mis observaciones serán objeto de un próximo trabajo.
- 2 Los **supais** son también **supairuna**, tienen sus propios **muntus** y, en muchos aspectos viven como Runas, pero en sus propios pueblos. Los Runas hablan de los **supais** y de sus vidas con la misma cotidianidad que usan para referirse a ellos mismos. Daremos aquí sólo dos de los innumerables ejemplos contados principalmente por mujeres. La hija de un conocido **yachaj** contó: “Mi mamá se pone brava cuando quiere dormir con mi papá. La **supaihuarmi** se pone en medio y lo mezuquina” (Entrevista 1987). Comentando sobre la **supaihuarmi** de un famoso **bancu** ya fallecido, otra informante explicó: “la **supaihuarmi** que él dejó se presenta como un **dunbique** (tucán) y todavía vive en el pantano. Las hijas ya deben ser señoritas. Ella es como una mamá indígena, no las deja salir a ninguna parte” (Entrevista 1987).
- 3 El abuso a los niños por medio de castigos corporales no era común entre los Napo Runas. Es sólo en la actualidad que se dan algunos casos aunque, en proporción, no alcanzan la magnitud del problema tal como se ve en centros urbanos de países industrializados.
- 4 Entre los Napo Runas que ahora viven en Arajuno, Macdonald describe distintos tipos de **muscui** (musqui) tales como el **tarabana muscui** o el **purina muscui**. Según este autor, estos diferentes **muscui** serían transferidos a través del **samai**. En un momento Macdonald parece identificar **samai** y **muscui** (1979: 139-142). De ninguno de mis informantes puede ilicitar estas formas de **muscui** ni de transferencia. **Muscui** siempre fue mencionado en relación a sueños o visiones y a la fuerza de hacer soñar. En este sentido estas observaciones coinciden con lo señalado por Sanchez-Parga y Pineda para el verbo **mosqochaj** del Quichua Boliviano, que significa “ser objeto de sueños de otros”, o “aparecerse en sueño” (1985: 563). Las descripciones del sentido de fuerza y victoria que se experimentan con un fuerte **muscuí**, o que se le hacen experimentar a otra persona cuando se le hace soñar, son semejantes a las descripciones observadas por Whitten entre los Canelos Quichua, después de un viaje a Amasanga a través de la Datura (Véase 1976: 104).
- 5 Aunque dispongo de versiones semejantes de las leyendas aquí citadas, contadas por los Napos Runas de Tena-Archidona, he elegido basarme también en las versiones del Medio y Bajo Napo hasta Perú para mostrar cierta continuidad cultural entre los Napo Quichuas, a pesar de que las migraciones desde el Alto Napo tuvieron lugar hace ya mucho tiempo. Sería interesante aquí señalar también las diferentes influencias culturales de otras etnias recibidas por estos distintos grupos de Napo Quichuas.
- 6 Para una discusión del concepto de “trabajo” y sus diferentes significados en la lengua Quichua del siglo XVI, ver Jurgen Golte, 1972..
- 7 Hemos decidido dejar de lado aquí por falta de espacio, el examen de los sueños y visiones en relación al chamanismo. (Para una detallada discusión véase Macdonald 1979, Capítulos

- 6 y 11). Este tema será parte de un trabajo futuro con mujeres. Tampoco discutiremos aquí toda la jerarquía de supais, ni el ritual de curación, que ya es más conocido en la literatura sobre chamanismo, y partes del cual son mencionadas en la Historia de Vida de Rucuyaya Alonso.
- 8 Para una discusión del impacto de las misiones en el mundo simbólico de los Siona-Secoya véase Vickers (1985). La ironía de este proceso de modernización por el cual los colonos buscan alivio espiritual entre los chamanes de los mismos indígenas que están ayudando a aculturar, al mismo tiempo que los jóvenes indígenas están abandonando el chamanismo, es muy bien analizado por Taussig, 1980: 244).
- 9 Los Napo Runas que han viajado más y conocen sobre chamanismo, mencionaron que entre los Canelos, el **dirichu yachaj** es conocido como **cusca yachaj** (véase también Whitten 1976: 147).
- 10 En toda su obra, Oberem confunde **yachaj** con **sagra** (1980: 275, por ejemplo). Este tipo de identificación fue enfáticamente rechazada por todos los Napo Runas consultados por mí. Hudelson, por su parte, usa el término **sagra** para referirse al **yachaj** que hace mal. (1981: 174). Preguntados explícitamente, todos mis informantes afirmaron que en la zona Tena-Archidona se usa el término **sargaj** y no **sagra**.
- 11 Sanchez-Parga y Pineda señalan que ya en los textos de Huaorachirí se identifican los **huillic** y **bruxos** con los **yachaccuna** y **camasca** y que en Ilumán, **camasca**, como en los textos antiguos, significa “fuerza creadora” o “fuerza que anima”, la sede del poder y el signo simbólico del mismo (1984: 569). Whitten también discute extensamente la complejidad del concepto de **camai** en el complejo chamánico de los Canelos Quichua (1985: véase esp. 108-109, 114, 167 et passim).
- 12 **Curaga** es también un término que se usa para referirse al **amu** o patrón de los animales.
- 13 La palabra “caballos” se usa entre los Napo Runas con dos acepciones. Por una parte, significa el “animal domesticado” y, como tal, es simbólicamente débil. Soñar con caballos es signo de enfermedad. Por otra parte, se le da el significado de “caballos de fuerza”, como en las máquinas y, en este sentido, son símbolos de poder.
- 14 En varios de sus trabajos ya citados, Whitten analiza un significado semejante de las piedras entre los Canelos Quichua. Véase especialmente 1895: 109, donde menciona que las piedras son concebidas “como soldados”. Esta misma expresión la oí de una informante cuyo padre es un famoso **yachaj**: “las piedras de mi papá me cuidan, como soldados” (Entrevista 1987).
- 15 Whitten encuentra que, entre los Canelos Quichua, el jaguar negro es la representación masculina de Amasanga, el amo del bosque (1976: 37).
- 16 En su trabajo pionero, al menos para el caso Ecuatoriano de análisis de la relación del chamanismo con el Estado, Salomón examina un caso similar en que el chamanismo puede haber sido un factor importante en la dispersión territorial de comunidades indígenas presionadas por la expansión de los latifundios del siglo XVIII (1985: 493-494)
- 17 Las sectas que han entrado a Tena-Archidona más recientemente son: los Mormones, Pentecostales, Adventistas y Testigos de Jehová. Estas se agregan a las misiones ya existentes: Hermanos Libres, Alianza Cristiana y Misionera y los Episcopales.
- 18 Contrastamos aquí esta actitud de los misioneros de Tena-Archidona hacia la cultura indígena con el trabajo realizado, por ejemplo, por los Salesianos en referencia a la Cultura Shuar, cuya intención de comprenderla se manifiesta ya en numerosas publicaciones. (Véase Mundo Shuar, entre otras).

19. Renato Rosaldo (1978: 243-244) menciona una forma similar de magia que era usada en el siglo XVI por los soldados Españoles como una fórmula de paz con los nativos Ilongot de las Filipinas.

EPILOGO

A mediados de Agosto de 1985 el Rucuyaya se sentía un poco débil y lo veíamos preocupado. Junto con su hijo mayor y su nuera decidimos llevarlo a Arajuno para que visitara a su amigo Pablo, el **bancu** y **yachaj**. Después de varios días de espera, alquilamos una avioneta y nos embarcamos, por supuesto también con la Rucumama, en un viaje corto pero que, por distintas razones, todos vamos a recordar como una experiencia fascinante y conmovedora.

Fuimos recibidos en la casa de Pablo con la acostumbrada amabilidad y hospitalidad Quichua. El Rucuyaya y la Rucumama conversaron con Pablo y su familia hasta bien caída la noche. Hablaron de todas las grandes y pequeñas cosas, del presente y del pasado, de un mundo de experiencias compartidas que sólo los viejos amigos pueden apreciar. El Rucuyaya parecía haber revivido, los ojos pícaros le brillaban y estaba como en sus mejores días, conversador y lleno de humor. Pablo había vuelto ese mismo día de una cacería, llamado de emergencia para curar a su hija que estaba postrada en cama con fiebre.

A la media noche, después que Pablo tomó la **ayahuasca** y se preparó a la enferma para la curación, fuimos invitados a participar en la ceremonia. Era una noche fresca y de luna menguante, la habitación a oscuras, sólo los pequeños círculos rojos de los cigarrillos encendidos marcaban la presencia de Pablo y sus ayudantes. El silencio interior parecía hacerse cada vez más intenso a medida que el oído se acostumbraba a los mil y un sonidos de la noche del monte. Y entonces Pablo comenzó a llamar a los espíritus y con él todos entramos en ese mundo mágico de poder y peligro, de belleza y poesía, de sabiduría y cotidianidad.

De esta ceremonia que duró casi hasta el amanecer sólo voy a reproducir aquellos momentos que son más relevantes para la historia narrada en este libro. Lo primero que oímos fue el sonido suave, pero cada vez más

intenso del silbido de Pablo, seguido de su propio canto chamánico y luego del canto anunciando la venida del espíritu mismo de la *ayahuasca*, del cual reproducimos partes a continuación:

Poseo la fuerza de todos los **samai**.
De todas las ciudades avanzan.
Desde los cerros viene una mujer de hielo,
es una mujer de nubes.
es una mujer de viento.
Como caballo de oro viene saltando,
saltando y dándose las vueltas.
Viene cruzando todos los cerros,
esta mujer de hielo.
Viene de las montañas,
es una mujer de viento.
Viene ya, viene ya,
y es una mujer hermosa.

Viene de lo alto,
ahí vive con otras mujeres,
en la nieve, en las nubes.
Si es que las llamara a todas
vendrían brillando como el oro.

De cualquier cerro puedo llamar,
puedo llamar del Sangay
y de los cerros que escupen candela,
también puedo llamar de los ríos.
Esta mujer es como de oro,
toca, toca,
con música y bailando viene.

Por mas que haya miles de mundos
ninguno será como este mundo de oro.
Toca, toca,

y con música viene llegando.

El espíritu de la **ayahuasca** vino acompañado de otro poderoso espíritu quien se posesionó de Pablo y, hablando a través de él, saludó a los presentes y entabló un diálogo con la madre de la enferma. Después de diagnosticar la enfermedad dió confianza a la madre sobre el pronto restablecimiento de su hija y se despidió. El mismo proceso, el canto para llamar al espíritu por parte de Pablo, la posesión, y el diálogo, se repitió varias veces con otros espíritus siempre seguido de la limpieza de la enferma con la **huairachina**, la soplada de tabaco y la chupada de la enfermedad. Cuando este proceso pareció haber llegado a su fin, Pablo decidió llamar al espíritu de su padre Quillumá, también en vida un poderoso bancu yachaj, el amigo de Rucuyaya. Reproducimos a continuación el canto de Pablo llamando al espíritu de su padre y el diálogo de este con Rucuyaya.

Pablo: Aunque sean diez mil espíritus
han de venir de la punta de los cerros
han de venir de todo el mundo.
Todos los **amus** (jefes) han de venir
Ha de venir mi **apaya**.
(su padre quien le enseñó a ser yachaj).
Han de venir de donde existen todos los samai,
han de venir de los Huaorani,
todos los que se han muerto.
Estoy rodeado de todos ellos,
de todos los **amus**.
Desde la cúspide donde estan los **méricos** (yachaj)
todos los supai vendrán a mi alrededor,
me concederán todos mis deseos.
Han de venir del Docemundoi,
han de venir toda clase de méricos.

Pablo se dirige al Rucuyaya y le dice:

Pablo: Mi papá se está acercando y pregunta si usted quiere conversar con él.

Rucuyaya: Sí, si me habla duro porque estoy un poco sordo.

Sigue el Canto de Pablo

Pablo: Usted está viejito por eso mi papá quiere aconsejarle.
Desde arriba donde está has de venir,
desde el Docemundoi tienes que venir,
desde donde están todos los méricos,
tú que puedes ver
a todos los que tienen poder del supai.
Tú que has recorrido todos los mundos,
tú que puedes hacer venir
a los amus de los méricos.
Tú que tienes más poder que los médicos y los remedios,
tú que tienes poder
para sanar y dar vida.

El espíritu de Quilluma llegó, se posesionó de Pablo y estableció un diálogo con la mujer de Pablo quien, además de consultarle sobre la enfermedad de su hija, le contó que su viejo amigo Alonso había venido a visitarles. Entonces se estableció el siguiente diálogo entre el espíritu de Quilluma y Rucuyaya Alonso.

Quilluma: Esta usted aquí **amigu**?

Rucuyaya: Aquí estoy **amigu**. He venido de mi pueblo, he venido a ver al compadre Pablo, me han hecho venir en avión a pasear.

Quilluma: Está bien, **amigu**. ¿Y usted está bien de salud?
¿Está fuerte todavía?

Rucuyaya: Todavía estoy un poco fuerte **amigu**.

Quilluma: ¿Cuántos años tiene?

Rucuyaya: Yo no sé porque no tengo la partida de nacimiento.

Quilluma: ¿Está envejecido?

- Rucuyaya: Sí, estoy bien viejo.
- Quilluma: ¿Puede andar lejos todavía?
- Rucuyaya: No, porque me duelen mucho las rodillas, estoy débil desde que por equivocación me tomé un veneno para los gusanos de las vacas. Una noche me desperté con mucha tos, me levanté, cogí, y tomé pensando que era jarabe para la tos. Con eso después casi me muero. De lo que ya estaba muerto me hicieron volver.
- Quilluma: Siga conversando **amigu**. ¿Se ha olvidado ya de su antigua manera de vivir?
- Rucuyaya: Sí me he olvidado. Además no puedo oír bien, por eso también me trajeron a visitar al compadre.
- Quilluma: Muy bien que haya venido, compadre.
Mi hijo también está envejecido. En vida amaba a mi hijo, ahora mucho más. Y sus hijos, ¿están viejos ya?
- Rucuyaya: Aquí estoy con mi primer hijo que está viejo ya.
- Quilluma: Oirá bien **amigu**, lo que le voy a conversar.
Yo vivía bien, me mordió una culebra y con eso me morí.
Ahora estoy a los pies de Jesucristo que ha sido un dios grande. Jesucristo ha escrito un libro enorme donde va anotando los puntos. Cuando me llegó mi último punto, me morí, allí se acabó. Cuando Jesucristo nos hace llegar hasta el último punto, aunque nos inyecten, aunque el **yachaj** nos cure, se termina la vida. Me salvé en el Docemundoi. A usted también **amigu**, le ha de llegar el día, se le ha de acabar la fuerza, sus músculos, su sangre, su **samai** se ha de debilitar.
- Rucuyaya: Así es **amigu**.
- Quilluma: Yo en este mundo fui fuerte, fui inteligente y poderoso pero la muerte busca siempre un pretexto, se hace enfermedad, se hace culebra, se hace como río, se hace como árbol, se hace como candela y nos alcanza.
- Rucuyaya: Yo era así como usted, fuerte, **amigu**, pero el veneno me ha debilitado y también la vejez se me viene encima. Estoy bien frágil,

- me quema todo el cuerpo.
- Quilluma: Su vida se está comenzando a acabar.
Mi hijo también está viejo, él no es como usted,
tiene otro tipo de trabajo (es *yachaj*).
Algún día se le va a acabar el *samai*.
Eso no más converso *amigu*, será la última conversa.
Vamos a estar frente a la cara de Jesucristo y ahí nos hemos de encontrar el día del Juicio (*taripana puntza*) ahí habremos de conversar largo. Nadie se va a librar, todos los negros, todos los gringos, y las culebras y los pescados, todos van a ser cambiados de piel (descubiertos por lo que han hecho en la tierra).
- Rucuyaya: Sí, nosotros hemos de vivir hasta que Dios quiera.
- Quilluma: Sí, hasta que se nos acaben los puntos.
- Rucuyaya: Todos debemos morir.
- Quilluma: Todos, el que es bravo y el que es generoso, todos podemos morirnos aun cuando estamos bebiendo agua.
- Rucuyaya: Sí, podemos morirnos de repente. Yo siento que estoy muy cerca de que se me acaben los días, paso muy enfermo, pero aun así he llegado hasta aquí *amigu*, porque la señora Blanca, mi hijo y mi nuera me han traído.
- Quilluma: Yo estoy muy contento de oír su voz.
- Rucuyaya: Yo antes creía en lo que predicaban los Padres pero cuando mi hijo menor estaba en el colegio, me hablaron por una deuda que ya había pagado, les dije que nosotros no éramos ladrones, me calenté y me fuí. De ahí me hice Evangélico. Desde entonces no tomo trago.
- Quilluma: Entonces, su antigua vida; ¿ya la dejó?
- Rucuyaya: Sí, he dejado. Usted se acordará que antes me emborrachaba mucho.
- Quilluma: Es cierto lo que usted dice, *amigu*.
Usted tiene una creencia para este mundo y su vida es buena, sólo cuando se acabe su sangre y su músculo, ahí se va a morir porque yo lo protegeré (de los posibles ataques de otros ban-cus). Ahí, en el día del juicio nos hemos de ayudar, no se olvi-

de que allá nos vamos a encontrar. Yo estoy en el **Docemundoi**, estoy con mi poder, cualquier tipo de enfermedad puedo curar, pero mi hijo también está lleno de sabiduría. Así no más hablo, ahora me despido, no me voy ni al cielo ni al infierno. Con usted **amigu** nos vamos a juntar pronto, sígase cuidando, mi hijo todavía esta fuerte. Hasta mañana..

Rucuyaya: Hasta pronto, **amigu**.

A mañana siguiente después del desayuno, todos los jóvenes y huahuas del muntun de Pablo que estaban viviendo en la casa, desfilaron ante el Rucuyaya y la Rucumama para pedir el **samai**. Unos con miedo en los ojos, otros llorando, otros con expresiones desafiantes, pero todos con gran estoicismo se dejaron poner ahí y con un conmovedor respeto oyeron los largos consejos y recibieron el **samai** que el Rucuyaya y la Rucumama les soplaron en la coronilla. Esa misma tarde volvimos a Tena y en un momento durante el viaje en la avioneta, el Rucuyaya dejó de señalar los ríos, se dio vuelta hacia nosotros y dijo sonriendo: “Esto parece como si ya estuviera en el **Docemundoi**...”

Y ahora está allí. Rucuyaya Alonso falleció sólo unos meses después de mi última visita en Agosto de 1989. Estoy convencida que, como él lo esperaba, todos sus amigos los músicos estaban bien preparados para darle la bienvenida.

APENDICES

1. Contrato de trabajo de peón cauchero, 1909, (AGN)

En Tena, jurisdicción del Cantón Napo, a diez y nueve de Abril de mil novecientos nueve ante mi el Jefe Político, el Intérprete Sr. Luis Hurtado quien presente en este lugar aceptó y juró desempeñar fielmente el cargo conferido, el Secretario y los testigos que abajo se expresan, se presentó el indígena Francisco Tapuy (a) Angullo, mayor de edad y hábil para celebrar contrato de jornaleros y dijo: que de su libre y espontánea voluntad se comprometía como jornalero con el señor Gabriel Izurieta, bajo las siguientes bases.

Que como jornalero trabajará por ochenta centavos diarios en días de ocho horas, comenzando a regir este contrato desde el 20 del presente mes, debiendo trabajar en el Napo, cinco días cada semana.

En caso de trabajar como cauchero, entregará a su patrón todo el caucho que trabaje, al precio que se pagare o estuviere en el lugar de la entrega. Aclárase que para el trabajo de caucho no saldrá de la jurisdicción del territorio de la República.

Este contrato durará por dos años de conformidad con el Artículo 97 del Código de Policía vigente.

Practicada la liquidación de cuentas, resultó deber la suma de sesenta y ocho sucres sesenta y cinco centavos, la que reconoció y dijo: que además de desquitar la deuda ante dicha, tiene derecho de pedir a su patrón por cuenta de los servicios enumerados, ya dinero o mercaderías.

El Señor Gabriel Izurieta, aceptó el presente contrato y dijo se sujetaba en todo el Párrafo segundo título de los Jornaleros del Código de Policía vigente.

Así convinieron las partes contratantes y en fe de lo cual firman con la Autoridad, el Intérprete y Secretario y por el que no sabe lo hacen los testigos Luis Alfredo Lopez y Reynaldo Núñez.

f. Carlos Rivadeneyra

f. EL INTERPRETE

Luis Hurtado

TESTIGO

f. Alfredo López

TESTIGO

f. Reynaldo Núñez

EL SECRETARIO

f. Ricardo E. López.

II. Matrícula de peones, 1916 Matrícula nº 24, (AGN)

El indígena Justo Andi peón del Señor Julio Dias, fue matriculado el 7 de junio de 1916 y segun declaración boluntaria dijo ser deudor del Señor J. Dias en la suma de Setecientos cuarenta y cuatro sucres cincuenta centavos, en presencia del interprete P. Proaño, testigo V. Fajardo y Tte. Político.

FILIACION

Estado.-	Ecuatoriano y soltero
Edad	30 años
Estatura	1 mtro 56 ctm.
Profesión	Agricultor
Color	Trigueño
Ojos	Negros
Pelo	Id.
Nariz	Chata
Boca	Grande
Vigute	Lamfiño
Barba	id.

Señales Particulares marcado con caucho en los dos brazos.

TESTIGO Vicente D. Fajardo

TESTIGO P. Proaño Ramirez

III. Contrato de concertaje de peón residente, 1927 (AGN)

En la parroquia de Tena, jurisdicción del Cantón Napo, a once de agosto de mil novecientos veintisiete, ante el infraescrito Tte. Político de esta parroquia, que hace también de Juez Civil, según la ley Especial de Oriente en vigencia compareció el indígena Domingo Aguinda (Saguan), vesino de este lugar, mayor de edad habil según derecho y dijo: que de su libre y espontánea voluntad, se compromete con el Señor Serafín Gutierrez, a trabajar desde la presente fecha, seis horas diarias y seis días de la semana, por el tiempo de un año como peón, para todos los trabajos consernientes al cultivo y servicio de su fundo, quedando así determinados los particulares, prescritos en lo Art. 98 y 99 del Código de Policía. El Señor Serafín Gutierrez, con sujeción al Art. 100 del citado Código, se obliga a pagar al indígena Domingo Aguinda (Saguan), el jornal de treinta centavos diarios, quien declara que como anticipo de este compromiso, ha recibido en dinero y en especies de su entera satisfacción y según la liquidación de cuentas practica ante el suscrito Tte. Político la suma de treintitres sucres veinte centavos, cantidad que con las demas que recibiere en lo sucesivo como suplidos en cuenta de este contrato los desvengará con su trabajo personal en los terminos estipulados... Domingo Aguinda (Saguan) tendrá su residencia en el fundo del Señor Gutierrez, del que no podrá ausentarse sin permiso de su patrón o de quien haga sus veces sujetándose al respeto a lo determinado en el Art. 110 del Código de Policia vigente.

El Señor Gutierrez, presente a este contrato acepta el contenido de él. En lo demás a lo dispuesto en el Libro 4o Titulado 26 Parrafo 7 del Código Civil en lo concerniente a este contrato.- Leida que fue se ratifican las partes en lo expuesto y firman con los testigos que suscriben y el Tte. Político que certifica.

José J. Jaramillo

A ruego de Domingo Aguinda (Saguan), que no sabe leer ni escribir y como testigo Héctor E. García. Testigo Alejandro Pazos. Testigo José Antonio Vallejo. Testigo S. Gutierrez.

IV Documento de compra de deuda de un peón, por un nuevo patrón, 1933, (AGN)

En la parroquia de Puerto Napo, a diez y seis de marzo de mil novecientos treinta y tres, en esta oficina, ante el infrascrito Teniente Político y los testigos que mas abajo se expresarán comparece el señor don Jacinto Bejarano con el indígena Pedro Tanguila, con el objeto de proceder a la liquidación de cuentas que este indígena tiene con el señor Carlos Sevilla.

Al efecto para la practica de esta liquidación de cuentas, se procede al nombramiento de intérprete, al señor Nicolás Morales que hallándose presente, acepta el cargo que se le confiere previo el juramento de Ley.

El suscrito Teniente Político pone de presente el certificado de la liquidación de cuentas que se encuentra al pie de la cuenta del indígena compareciente y que es suscrita por el señor Jefe Político don J. W. Palacios F. cuyo saldo asciende en su contra a la suma de CIENTO SESENTA Y TRES SUCRES OCHENTA CENTAVOS, según la liquidación hecha por el actual señor Jefe Político el once de abril de mil novecientos treinta.

Así mismo, por intermedio del expresado intérprete, el Teniente Político pregunta al expresado indígena Pedro Tanguila, que si desea que se le arregle su cuenta por cuanto no desea permanecer con su legítimo patrón que es el señor Carlos Sevilla, a lo que manifiesta que si desea por cuanto no desea trabajar con el señor Carlos Sevilla sino con el señor Jacinto Bejarano con quien se encuentra ya cosa de un año trabajando. Leído que fue el saldo de CIENTO SESENTA Y TRES SUCRES OCHENTA CENTAVOS, pero expone además que él sólo debía una cantidad de treinta sucres poco más o menos. Como manifiesta estar conforme con este saldo, expone que a los dos meses de liquidar su cuenta se separó de su patrón Carlos Sevilla, entregando en ese tiempo tan solo un castellano de oro. Expone el indígena Pedro Tanguila que la cuenta de su finado padre Silverio Tanguila (Potocolo), le han cargado a su cuenta que le hicieron reconocer en la liquidación que se practicó en la fecha de veintiseis de mayo de mil novecientos veintinueve, ante el señor Jefe Político Accidental, don Samuel Guzmán, cuyo saldo ha ascendido a la suma de CIENTO CIN-

CUENTISIETE SUCRES, quedando en cuenta en esta fecha, en la forma siguiente:

PEDRO TANGUILA A CARLOS SEVILLA

	DEBE	HABER
Saldo según indicación anterior	\$ 163,80	
Su abono de un castellano de oro		\$ 10
SUMAN	<hr/> \$ 163,80	<hr/> \$ 153,80
SUMAN	<hr/> \$ 163,80	<hr/> \$ 153,80

Que al encontrarse con el saldo en su contra de CIENTO CINCUENTA Y TRES SUCRES OCHENTA CENTAVOS, manifiesta no tener reclamo alguno que hacer al señor Carlos Sevilla según la presente liquidación. Saldo que como no desea trabajar con el señor Sevilla, pagará por su cuenta el señor Jacinto Bejarano con quien quiere trabajar. El señor Jacinto Bejarano expone el deseo de pagar la cantidad de CIENTO CINCUENTITRES SUCRES OCHENTA CENTAVOS, por cuenta del indio PEDRO TANGUILA, al señor Carlos Sevilla, según la voluntad del expresado indígena Pedro Tanguila. Este pago lo hace por medio de un documento separado, en el que se reconoce ser deudor por este asunto del señor Sevilla. Con lo que concluye la presente liquidación de cuentas, firmando para constancia, la presente acta por triplicado; por el indígena Pedro Tanguila el intérprete, los testigos Juan Francisco Castillo, y Leonardo Salas, el actual patrón, y con el infrascrito Teniente Político que certifica.

A ruego del indígena Pedro Tanguila
y como intérprete.

V. Documento de liquidación de cuentas por el cual el indígena demanda su libertad, 1926, (AGN)

En Tena, Cabecera del Cantón Napo, a dos de Enero de mil novecientos veintiseis, ante el suscrito Jefe Político y Secretario que certifica, comparecen los indígenas Dionisio Grefa (Siccha), Gabriel Shiguango (Lacac), Bartolo Shiguango (Indillama), José Shinguango (Tuy) y Luis Shiguango (Guagra-cara); en este estado se nombra como intérprete al señor Serafín Gutiérrez, quien juramentado legalmente ofreció desempeñar con fidelidad el cargo que se le confiere; en consecuencia, los mencionados indígenas, por medio del Intérprete y testigos que presencian este acto, exponen: que habiendo sido hasta la presente fecha peones del señor Juan Díaz, y siendo su voluntad no depender de patrón alguno sino que quieren ser libres y servir junto con los demás indios del pueblo, prestando sus servicios en lo que las autoridades dispongan, ya conduciendo cargas de los pasajeros y en los demás trabajos que ellos crean conveniente elegir para ganarse la vida; que por lo expuesto desean se haga comparecer al señor Juan Díaz a quien quieren pagarle inmediatamente el valor de la cuenta que cada uno adeuda, conforme a la liquidación de cuentas practicadas por el señor Don Luis Hurtado D. Teniente Político de la parroquia del Napo que estuvo encargado de la Tenencia Política de este lugar; al efecto se hizo comparecer al señor Juan Díaz quien presente, y en vista del libro de cuentas respectivo que fue encaminado determinadamente, las liquidaciones antes mencionadas arrojan los saldos en contra de cada uno de los indígenas comparecientes, en la forma que a continuación se expresa: Dionisio Grefa (Siccha) la suma de SESENTA Y TRES SUCRES TREINTA CENTAVOS; Gabriel Shiguango (Lacac) la suma de CUARENTA Y DOS SUCRES DIEZ CENTAVOS; Bartolo Shiguango (Indillama) la suma de SETENTA SUCRES CON TREINTA Y CINCO CENTAVOS; José Shiguango (Tuy) la suma de SETENTA Y TRES SUCRES VEINTE CENTAVOS; y, Luis Shiguango (Guagra-Cara) la suma de CUARENTA Y UN SUCRES TREINTA CENTAVOS; cantidad que recibe el mismo señor Díaz en pago de las cuentas constantes en el libro presentado por él mismo, conforme a las liquidaciones antes mencionadas y en prueba de lo cual también firma

la presente acta, y haciendo constar la cancelación de las cuentas expresadas en las ya citadas liquidaciones.

Para mayor constancia firman todos los concurrentes, decir, un testigo a ruego de todos ellos, con los demás testigos presenciales que también suscriben, el Jefe Político y Secretario que certifica.

f. EL JEFE POLITICO

A ruego de los indígenas Dionisio Grefa, Gabriel, Bartolo, José y Luis Shiguango que no saben firmar y como testigo F. Jorge Peñaherrera D. EL INTERPRETE. Serafín Gutiérrez-

Juan Díaz

Tgo.

Cesar Pañaherrera

Tgo. Juan Pedro Acosta

Tgo. S. Narváez A.

EL SECRETARIO

S. E Sáenz R.

VI Página del libro de cuentas de un peón (1931), (AGN). Copia de las liquidaciones de cuentas, de una parte del personal de indígenas trabajadores de la señora Juana Arteaga, domiciliada en el punto denominado “Latas” de la jurisdicción de la parroquia Napo

		DEBE	HABER	
1926				
enero	1	Valor del sal entregado en dos ocasiones	\$ 1	
	II	Un pantalón de chamelote	3	
	II	Una camisa de liencillo	3	
	II	Un machete # 254	5	
sbre.	16	Un mes de servicio de pongo		\$ 3
	II	Un pantalón chillo a rayas	3	
	II	Una camisa blanca	3	
	II	Un kilo sal de Rocafuerte	0,80	
dcbre.	1	Un pantalón azul	3	

	II	Una camisa "socuyo: de Iquitos	3,50	
febr. 10/27		Un mes de servicio de pongo		3
	II	Dos pantalones de sempiterno y chamelote	6	
	II	Dos camisas liencillos chillo	6	
	II	Dos pañuelos de color	0,80	
	II	Un mes de servicio de pongo		3
	II	Un machete # 254	5	
mayo	14	Un pantalón sempiterna	6	
		" Una camisa liencillo blanco	3,50	
dcbre.	20	Un pantalón dril nacional	5	
		" Una camisa liencillo rayado	4	
		" Un pañuelo de color	0.50	
		" Por servicio dos viajes de Correo al Aguarico		20
1928				
marzo	5	Un machete # 127	10	
	II	Una camisa de tocuyo blanco	4	
	II	Un pantalón tocuyo	5	
junio	12	Una camisa liencillo rayado	4	
	II	Un tarro de pólvora	4	
	II	Por servicio de un viaje correo al Aguarico		10
julio	8	Una caja de fulminantes	1	
agosto	20	Un machete "Collins" # 127	9	
nvbre.	1	Un pantalón tocuyo	4	
	II	Una camisa liencillo	3	
1929				
febr	2	Un pantalón verde	5	
	II	Una camisa liencillo rayado	3	
agosto	10	Un machete "Collins" # 127	12	
	II	Un pantalón de casinete	3	
	II	Una camisa de morin	4	
	II	Un pañuelo blanco	1	
sbre.	10	Un traje de franela	5	
	II	Una blusa liencillo con greca	3	
	II	Una pampanilla liencillo azul (blusa)	3	
1930				
enero	10	Una gorra casinete	3	

	II	Un pantalón verde	6	
	II	Una cobija de lana	8	
	20	Una camisa de chillo	4	
	II	Tres mazos de chaquira: aurora, azul y colorado a \$ 10, el mazo		
	II	(mullos)	30	
junio	1	Una escopeta 'Peicher' de dos		
	II	cañones	120	
1931				
enero	10	su abono		5
	II	Un pantalón dril a rayas	\$ 6	
	II	Una camisa de chillo blanco	\$ 4	
	II	Un pañuelo blanco	\$ 0,60	
	II	Un machete # 127	\$ 12	
abril	10	Un pantalón blanco		
mayo	28	Su abono en dos castellanos de oro		20
	II	Un traje de chamolote	\$ 5	
	II	Una blusa liencillo rayado	\$ 3	
sbre.	26	Su abono en un castellano de oro		\$ 10
dcbre.	6	Hoy abona en dinero ganado con su trabajo		\$ 4
	II	Una camisa céfiro	\$ 4	
	II	Un pantalón de casinete	\$ 5	
	II	Recargo en un pantalón en enero 10/30	\$ 1	
dcbre.	19	Saldo a su cargo		\$ 281,70
			<hr/>	
			\$ 360,70	<hr/>
				\$ 360,70

En el Tena, a dicinueve de diciembre de mil novecientos treinta y uno, en el Despacho de la Jefatura Política del cantón Napo ante el suscrito Jefe Político y el infrascrito Secretario, se procedió a liquidar la cuenta de Juan Grefa, a presencia de su patrona la señora Juana Arteaga, el intérprete Emilio S. Vega y los testigos José Huera y Pastor Sarabia. Preguntado que fue el indígena sobre su conformidad dijo no tener reclamo alguno que hay que hacer y que según el Debe y Haber que sus columnas dan un total de trescientos sesenta sucres 70/100, que el saldo de doscientos ochenta y uno 70/100 sucres, a cargo del rindente era también conforme. Para constancia firman los concurrentes con el suscrito Jefe Político y

Secretario que certifica.- (f.) Por el Intérprete.- Emilio S. Vega.- Testigo.- (f.) Pastor Sarabia.- El Secretario.- (f.) F.S. Arévalo”.

VII Liquidación de cuentas de un peón, marcando artículos en conflicto, 1930 (AGN)

En los folios 13 y 14, cuenta que consta detallada, como sigue:

1926 y 1927 FRANCISCO AGUINDA (SHIO)			DEBE	HABER
sept.	15	Un machete # 128	11,00	
	II	Un calsón de liencillo	4,00	
	II	En dinero	1,20	
	II	En sal	0,20	
nvbre	2	Dos libras de sal	1,00	
	II	Una cotona fantasía para la mujer	3,00	
	II	Un pañuelo dado en Loreto	1,00	
dcbre.	6	En dinero	1,00	
	II	En dinero	6,80	
marzo	3	En dinero	1,30	
	II	Una camisa liencillo	4,50	
julio	20	Una vara y media de lienzo	2,25	
	II	Una perra	3,00	
	26	Una lata sardinón y un tarro salmón	3,20	
	II	En dinero	1,00	
agosto	25	Una pampilla para la mujer	3,00	
	II	Una cotona para la mujer	3,00	
1927				
octubre	8	Un tarro de pólvora	2,00	
	II	Una camisa liencillo	4,50	
	II	Un pantalón azul	4,50	
nvbre.	26	Una cobija de lana	9,80	
1928				
enero	10	Un calsón casinete	4,50	
	II	Una camisa tela nacional	4,50	
	II	Dos pañuelos	1,00	
	II	Un tarro pólvora	2,00	xx
	II	Una caja de fósforos	0,10	
	II	Media caja de fulminantes	0,60	
	II	Una guama veneno	2,60	

		Una libra munición	1,50	
		Un tarro de pólvora	2,00	xx
		Un puerco	7,00	
sept.	2	Una camisa liencillo	4,00	
		Una camisa mujer de liencillo	2,50	xx
		Una cotona de mujer	2,50	
		Una libra de sal	1,00	xx
		En dinero	1,00	
1929	2	En dinero	1,00	
	2	En dinero	1,00	xx
		Una vara y media de liencillo	2,10	
		Una correa	2,00	
fbr.	15	Un machete lampón	11,00	
		Un pañuelo	1,00	
novbre.	21	Una camisa	4,00	
		Un calsón	5,00	
		Un pañuelo	1,00	
		Dos gatos, a \$ 3,00 c/u.	6,00	x
		Suman	<hr/> \$ 138,15	
1930				
enero	3	Partidas que no reconoce xx \$	\$ 23,10	
		“Otros reclamos x	1,59	
			<hr/> \$ 138,15	
				<hr/> \$ 24,60
				\$ 113,55

Las partidas no reconocidas se hallan marcadas con el signo xx y a las que ha hecho el indígena Aguinda, algún reclamo, con una x; la cuenta anterior consta en el libro mencionado, como se observa, sin habersele hecho abono alguno por trabajo ni otro servicio que ha reclamado el indígena Aguinda al presentarse a pedir la liquidación de su cuenta.

En este estado, presenta Vallejos, un cuaderno que dice ser de los jornales que tienen los indígenas que trabajan en el fondo de su propiedad, situada en el Uli, este cuaderno está mal llevado, con todas las anotaciones hechas sólo con lápiz, y con borrones y enmendaduras... En este

cuaderno tiene el indígena Shio los jornales motivo del reclamo. hay un detalle y luego continúa:

El indígena Aguinda reclama el pago como Huasicama, en nueve semanas; a razón de que cuando van como Huasicamas tienen que cuidar y dar de comer a los puercos; ver el ganado, ordeñar las vacas; asegurar los cercos, componiéndolos cada vez que se rompen o son dañados por el ganado; además, sirven en la casa, poniendo leña y acarreando agua, así como comida para los puercos; Vallejos dice que por este servicio ha acostumbrado a pagarles un sucre en dinero y un poco de sal, por cada semana; pero Aguinda dice que no ha recibido pago, sino solo le han dado un poco de sal diciendo que le regalaban.

Como se observa en la cuenta presentada por Vallejos, no consta absolutamente nada de lo que Aguinda dijo le cargarían a su cuenta, por que así se lo habían dicho a él, Vallejos o su mujer, debiendo abonársele solamente los jornales por el tiempo que ha permanecido como Huasicama, o sea cincuenta y cuatro días.

En consecuencia se procede a verificar el balance de la cuenta, de acuerdo con los reclamos presentados por el indígena Francisco Aguinda, que esta Autoridad los toma en consideración, por ser justos, obteniéndose el siguiente resultado:

1930	FRANCISCO AGUINDA (SHIO)	DEBE	HABER
enero 3	Valor reconocido en la cuenta presentada por Vallejos	\$ 113,55	
	Por 113 jornales, a 0,50 diarios		\$ 56,50
	Por 54 días como Huasicama, que reclama		\$ 27,- -
	Por viaje a mera, trayendo las yeguas		5,- -
		<hr/>	<hr/>
		\$ 113,55	\$ 88,50
	BALANCE		\$ 25,05
		<hr/>	<hr/>
	SUMAN IGUALES	\$ 113,55	\$ 113,55

El reclamo presentado por el indígena Aguinda por un viaje a Archidona conduciendo ganado ha sido indebido, pues el mismo confiesa no haber efectuado el dicho viaje.

En cuanto a las quejas presentadas por Aguinda contra Vallejos, éste asegura no ser verdad el que haya amenazado de manera alguna.

En este estado, el suscrito Jefe Político notifica a Vallejos, para que presente a los demás peones deudores que tiene a su servicio, para practicar las liquidaciones de cuentas, de acuerdo con la disposición Ministerial que se le hace conocer. Léida la presente acta de liquidación, se afirman y ratifican en todo lo expuesto firmando a ruego del indígena Shio, un testigo, con el interesado, los intérpretes, el señor Jefe Político y el Secretario Ad-Hoc que certifica.

El Jefe Político

A ruego del indígena Francisco Aguinda
(Shio) y como Testigo
f. Luis Dávila

El Intérprete
Hipólito Díaz

F. José Antonio Vallejos

f. El Intérprete
Augusto Rueda

f. El Secretario
Segundo Osorio

VIII Hoja de libro de cuentas de un comerciante, 1924

Rosa de Torres a SAMUEL GARCÉS en cta. cte.

DEBE

1924

nvbre.	26	Una muñeca grande fina	\$ 45,00	
		Dos muñecas celloide	1,20	
		manzanilla	,20	
		20 vs. céfico en dos corte	20,00	
		una cajita jabón Bella Aurora	4,80	
		90 vs. lienzo blanco en dos piezas	85,50	
		83 1/2 vs. tela limpión en dos piezas	79,89	
		6 pañuelos ordinarios	3,50	
		una cajita Pompeyana y una Bella Aurora	5,	
		2 lbs. tomabela	40	245,49

Una pieza género	45,-	-
Un lente aumento	3,-	-
dos ptes. hilo blanco	2,40	
6 ovillos hilo verde	2,40	
6 ovillos hilo amarillo	2,40	
6 ovillos hilo violeta	2,40	
4 carretos hilo blanco	2,00	
12 madejas hilo lavable en colores	1,20	
una onza hilo madeja colorado	,70	
una onza hilo madeja blanco	,50	
dos crochets	,40	
dos cuadernos marcar, muestras	,80	
dos figurines	3,00	
doce cucharitas	1,20	
3 onzas bicarbonato	,30	
1 onza quinna en polvo	5,60	
1 pomito de píldoras quinina	5,50	
4 cajitas bromo quinina	5,30	
6 frascos aspirinas	9,-	-
1 pomo laudano	3,-	-
1 frasco esencia mostaza	6,-	-
1 libra mostaza	,40	
un par binchas con brillantes	6,00	
4 pates. orquillas	,60	
1 caja de plumas	4,00	
2 plumeros	,40	
1 pizarra y 4 lápices	,60	
4 dns. de botones de hueso	,60	
2 mazos perlas doradas	2,40	
2 frascos Carne, Hierro y Vino	6,40	
1 block papel y 50 sobres	3,20	
1 cáñamo	,50	
1 cajón con remedios	,50	
el cajón mandado trabajar para la muñeca	3,00	
flete pagado, por el bulto de liencillos	6,00	
flete pagado, por el cajoncito de la muñeca	1,00	142,40
Suman	\$ 387,89	387,89

S.E.U.O.

Quito noviembre 26 de 1924.

GLOSARIO

<i>Achiote (Cast.)</i>	(Bixa Orellana). Fruto usado como pintura de adorno y maquillaje. Ver manduro .
<i>Aguti (Cast.)</i>	(Dasypsecta punctata). Guatusa. En Quichua, sicu .
<i>Alli Yachaj</i>	Principalmente los chamanes que curan y hacen el bien.
<i>Alquilón (Cast.)</i>	Persona que acompaña al carguero en los viajes.
<i>Amarun</i>	(Eunectes marinus L.) Anaconda. Conocida también como Yacumama (Ver).
<i>Amarun quiru</i>	Diente de la anaconda o boa.
<i>Amasanga</i>	Espíritu poderoso, amo de la selva.
<i>Ambi</i>	Remedio. Usado también para referirse a venenos como el barbasco (Ver).
<i>Amigu</i>	Amigo ritual.
<i>Amu</i>	Jefe, espíritu poderoso.
<i>Anguillapaju</i>	Tipo de “enfermedad” que hace temblar.
<i>Anguillapanga</i>	Hoja que sirve para curación de temblores.
<i>Apama</i>	“Viejita”, denominación de cariño para la mujer. Derivado de apamama (Ver).
<i>Apamama</i>	Abuela.
<i>Apu</i>	Señor, jefe. Generalmente se llamaba así al Gobernador blanco.
<i>Armallu</i>	(Pridontes giganteus). Armadillo. Existen otras especies.
<i>Ashanga</i>	Canasta de cargar.
<i>Asua</i>	Chicha.
<i>Auca</i>	Salvaje. Se usa en general con referencia a indígenas “no civilizados” y en especial con referencia a los Huaoranis.
<i>Aucañaango</i>	Hormiga brava.
<i>Aya</i>	Alma. Espíritu de un muerto.
<i>Ayaallpa</i>	Tierra de un ánima o de un supai (Ver).
<i>Ayahuasca</i>	(Banisteriopsis). Bejuco del alma. Planta usada como alucinógeno.
<i>Ayllu</i>	Unidad de parentesco, parientes, propio grupo.
<i>Bancu</i>	Chamán poderoso en quien pueden posesionarse los espíritus.
<i>Bancuchitus</i>	Chamán muy poderoso, aun entre bancus . (Ver chitus).
<i>Barbasco (Cast.)</i>	(Lonchocarpus sp). Veneno usado para la pesca.
<i>Batia</i>	Batea, recipiente de madera.
<i>Biruti</i>	Dardo o flecha mágica.

<i>Birutear</i>	Acción por la cual el chamán envía los birutis mágicos.
<i>Bufeo (Cast.)</i>	(Innia geofresis). Delfín de agua dulce.
<i>Bura</i>	Boda.
<i>Burlashuti</i>	Sobrenombre.
<i>Cachiruna</i>	Espíritu de la sal, a veces en forma de perro.
<i>Caitu</i>	Plataforma que se usa como cama.
<i>Cajón (Cast.)</i>	Silla de madera usada para cargar gente.
<i>Cajón Supai</i>	Espíritu que controla las relaciones extramatrimoniales y otras relaciones sexuales no permitidas.
<i>Callarina</i>	Comenzar, comienzo.
<i>Callari tiempu</i>	Tiempos antiguos, en los comienzos.
<i>Camashca</i>	Prueba, acción de probar.
<i>Capote (Cast.)</i>	Capa de hojas de paja toquilla para protegerse de la lluvia.
<i>Carachama</i>	Pez de carne blanca. Existen varias especies.
<i>Cascarilla</i>	(Chinchona succruba). Arbol de cuya corteza se extrae la quinina.
<i>Causai</i>	Vida.
<i>Cielosiqui</i>	Fin del mundo. Lugar donde viven algunos supais (Ver).
<i>Cocha</i>	Laguna.
<i>Cucupitso</i>	Especie de ratón grande.
<i>Cuillur</i>	Lucero. Generalmente estrella de la mañana.
<i>Cumpa</i>	Compadre.
<i>Cumpaña</i>	Acompañante en la boda tanto de la parte del novio como de la novia.
<i>Curaga</i>	Jefe, autoridad.
<i>Cushillo</i>	Tipo de mono.
<i>Chagra</i>	Sembrío, chacra de roza.
<i>Chahuamango</i>	Pájaro típico de la región Tena-Archidona, de vistosos colores.
<i>Challipanga</i>	Bejuco que se agrega a la ayahuasca (Ver) para aumentar la claridad de las visiones.
<i>Challua</i>	(Prochilodus migracans). Pez Bocachico.
<i>Chambira</i>	(Astrocaryum chambira). Palmera de la cual se extrae la fibra para fabricar redes y shigras (Ver).
<i>Chanzha</i>	(L. papali) Guatuso pequeño.
<i>Chapana</i>	Casa provisional hecha para la cacería.
<i>Charapa</i>	(Pocecnemis expansa Schweigger). Tortuga grande de agua.
<i>Chasquichina</i>	Ceremonia de la boda en que se recibe a los familiares de la novia.
<i>Chasquina</i>	Ceremonia de aceptación en la boda.
<i>Chichicu</i>	(Sanguinus nigricollis). Tipo de mono.
<i>Chirigote</i>	Atado de pita (Ver) trenzada.
<i>Chitus</i>	Troncos de viejas raíces, que no mueren. Nombre que también recibe Amasanga (Ver).

<i>Chonta</i>	(Basctris ciliata) Palmera de madera dura.
<i>Chontayuyu</i>	Cogollo comestible de la chonta.
<i>Chorongo</i>	(Lagothrix lagothricha). Mono de carne muy apreciada.
<i>Chumbi</i>	Faja.
<i>Chunchupumuyu</i>	Amor seco, planta silvestre.
<i>Churi</i>	Hijo varón.
<i>Churu</i>	Caracol que se usa para llamar a la gente.
<i>Dirichu yachaj</i>	Chamán que sabe controlar su poder.
<i>Docemundoi</i>	Mitad del mundo. Lugar donde viven algunos espíritus y almas.
<i>Duceru</i>	Lucero. Generalmente, la estrella del atardecer.
<i>Dunbiqui</i>	(Ramphastos dicolorus). Tucán.
<i>Dunbiqui mama</i>	Poderoso espíritu femenino.
<i>Eslagón (Cast.)</i>	Bolso para cargar la munición y el fulminante en la cacería.
<i>Estanco</i>	Institución que servía para el almacenamiento y venta de alcohol, sal y otros productos de monopolio Estatal.
<i>Guarapu</i>	Fermentación de caña de azúcar o plátano.
<i>Hahuallacta</i>	Serrano. Usado a veces con connotación despectiva para referirse a alguien que no sabe comportarse en la selva.
<i>Huaccha</i>	Sin familiares. Ver Huacchamama y Huacchahuahua .
<i>Huacchahuahua</i>	Huérfano.
<i>Huacchamama</i>	Viuda.
<i>Huachi</i>	Tejón. Se le reconoce también como cuchuchu .
<i>Huagraucucha</i>	Ratón del monte.
<i>Huahua</i>	Bebé, niño pequeño
<i>Huaira</i>	Viento.
<i>Huairachina</i>	Manojo de hojas que el chamán usa para limpiar al enfermo
<i>Huamaj</i>	(Guadua weber baneri Pilga). Gadúa. Gramínea en forma de bambú.
<i>Huami</i>	Trampa para pescar.
<i>Huanduj</i>	(Datura). Floripondio. Substancia usada como alucinógeno.
<i>Huandujhuarmi</i>	Espíritu femenino, “ama o dueña” del huanduj .
<i>Huangana</i>	(Tayassu pecari). Pecarí o jabalí del Amazonas.
<i>Huangu</i>	Manojo.
<i>Huarmi</i>	Mujer, esposa.
<i>Huayusa</i>	(Ilex sp). Planta, té hecho con sus hojas.
<i>Huiscacara</i>	El pecho y abdomen de un animal.
<i>Huinaro</i>	Gobernador indígena; uno de los cargos en el sistema de varas (Ver).
<i>Huintiuitiu</i>	Pájaro de noche; a veces mandado por los yachaj . (Ver)
<i>Indi</i>	Sol.
<i>Indillama</i>	(Bradypus sp). Perezosa.

<i>Ingupava</i>	Pava de monte.
<i>Ishinga</i>	Red de pescar.
<i>Isla (Cast.)</i>	Terreno dejado por el río, muy fértil para sembríos.
<i>Jiluco</i>	(<i>Nyctibius griseus</i>) Pájaro. En la mitología, hermana y amante de la luna.
<i>Linchij</i>	Arbusto que cuando florece indica tiempo de hacer canoas.
<i>Lacta</i>	Un grupo de residencia; lugar de nacimiento, pueblo.
<i>Llanchama</i>	(<i>Olmedia aspera</i>). Corteza de árbol que, abatanada, era usada como vestido o como estera.
<i>Llusti</i>	Desnudo.
<i>Lusti Auca</i>	Lit, salvaje desnudo. Usado con referencia a un grupo dentro de los Huaoranis.
<i>Lumu</i>	(<i>Manihot esculenta</i>) Yuca.
<i>Lumucha</i>	(<i>Cuniculus paca</i>) Guanta.
<i>Lumucuchi</i>	(<i>Tayassu tajacu</i>). Sajino.
<i>Maitu</i>	Envoltorio, paquete hecho con hojas.
<i>Manduro</i>	Achiote (Ver).
<i>Mania</i>	Arco de bejucos que se usa para subir a los árboles.
<i>Maquicotona</i>	Blusa, parte de la vestimenta de la mujeres.
<i>Marcayaya</i>	Padrino.
<i>Mashca, de máchica</i>	Harina de cebada.
<i>Matiri</i>	Recipiente para guardar los dardos usados en cacería.
<i>Mayuhua</i>	Palizada.
<i>Méricos</i>	Médicos, usado en el sentido de chamanes poderosos.
<i>Motelo</i>	(<i>Geochelone denticulata</i>). Tortuga de tierra.
<i>Mullos</i>	Cuentas de collares.
<i>Mundoipuma</i>	Amo de los pumas.
<i>Munditi</i>	(<i>Opisthocomus hoazin</i>). Pájaro de tierra. Es como un paujil grande conocido también como huaturitu .
<i>Muntun</i>	Grupo de parentesco.
<i>Muriti</i>	(<i>Mauritia flexuosa</i> L.) Aguaje o morete. Da un fruto comestible.
<i>Muscu</i>	Sueño, visión.
<i>Nanai</i>	Enfermedad, dolor.
<i>Nanaipaju</i>	Enfermedad producida por el paju (Ver).
<i>Pacha</i>	Vestido tradicional de la mujer.
<i>Pachtachina</i>	Ceremonia que precede a la boda.
<i>Paju</i>	Enfermedad o peligro causado por fuerzas “no naturales”.
<i>Palo de balsa (Cast.)</i>	(<i>Ochroma lagopus</i> , Swartz). Árbol de madera muy liviana.
<i>Pampanilla</i>	Pollera, parte de la vestimenta tradicional de la mujer.
<i>Panga</i>	Hoja.
<i>Paushi</i>	(<i>Mitu mitu</i>). Pajuil, pava de gran tamaño.

<i>Pichichij</i>	Arbol no maderable.
<i>Pilchi</i>	(<i>Crescentia cujete</i> . L.) Mate. Fruto en forma de calabaza usada como recipiente.
<i>Pingullo</i>	Flauta de 5 huecos. Tibia.
<i>Pishcu</i>	Ave, pájaro.
<i>Pita</i>	(Familia de <i>Amarilidaceas</i>) Agave, fibra usada para hacer shigras (Ver).
<i>Pitalala</i>	(<i>Bothrops atrox</i>) Culebra Equis, muy venenosa.
<i>Pitalalashimi</i>	Se dice de la persona que no se deja envolver por palabras; que siempre está dispuesta a protestar por una causa.
<i>Pongo</i>	Peón que hacía trabajo en la casa particular del patrón.
<i>Puca caspi</i>	(<i>Contorea hecandra</i> Schum). Madera de color rojo con que se hacían los bastones de autoridad o varas. (Ver).
<i>Pucachaqui Auca</i>	Lit. salvaje de pies rojos. Usado para referirse a un grupo de los Huaoranis.
<i>Pucuna</i>	Bodoquera.
<i>Pucuna</i>	Chupar. Acción de succión de la enfermedad realizada por el chamán. A veces con el sentido de toda la acción chamánica.
<i>Pucushca quilla</i>	Luna madura. En la mitología, luna masculina.
<i>Pugri</i>	Pobre.
<i>Puma</i>	Término que se usa para referirse a todos los felinos como el jaguar, ocelote, tigrillo y otros.
<i>Puma apamama</i>	Abuela de los pumas.
<i>Pumayuyu</i>	Infusión de un cogollo que bebe aquel que quiere convertirse en tigre o puma.
<i>Purina</i>	Caminar, andar.
<i>Purina chagra</i>	Ver Tambo .
<i>Pushihua</i>	Palma de pantano.
<i>Quilla</i>	La luna.
<i>Quillca</i>	Papel, libro.
<i>Quillaruna</i>	Persona perezosa.
<i>Quiquin</i>	Propio, verdadero.
<i>Quiquinayllu</i>	Grupo familiar más inmediato.
<i>Quiquinllacta</i>	La tierra propia; de nacimiento.
<i>Quindi</i>	(<i>Ocreatus underwoodi</i>). Colibrí.
<i>Quisa</i>	Medida de más o menos 10 litros.
<i>Rancia</i>	Extranjero.
<i>Rayu</i>	Rayo. Espíritu importante en el aprendizaje de ciertos yachajs.
<i>Rayumanda yachaj</i>	Chamán que ha aprendido del Rayu (Ver).
<i>Ricsijruna</i>	Persona que sabe; de experiencia; que entiende lo más profundo.
<i>Rucu</i>	Viejo, persona anciana.

<i>Rucuyaya</i>	Abuelo, término de respeto usado para persona de edad.
<i>Rumi</i>	Piedra.
<i>Runa</i>	Ser humano, persona indígena.
<i>Sabiguruna</i>	Persona sabia, viva.
<i>Sacha</i>	Selva, monte.
<i>Sachahuagra</i>	(<i>Tapirus terrestris</i>). Danta o tapir.
<i>Sachapuma</i>	Espíritu de la selva.
<i>Shachasupai</i>	Espíritu del monte, selva.
<i>Samai</i>	Soplo, fuerza del espíritu.
<i>Sargaj</i>	Chamán o “brujo” que hace mal. Birutea (Ver) para matar.
<i>Sarsaparrilla</i>	(<i>Smilax officinalis</i>). Bejuco propio de terrenos bajos, explotado como tónico y para dar buen sabor a los alimentos.
<i>Shigra</i>	Bolsa tejida de pita o chambira (Ver).
<i>Shiquito</i>	Un tipo de pez como carachama (Ver).
<i>Shungu</i>	Corazón, centro vital.
<i>Sicli</i>	Un tipo de pez de las piedras, como carachama . (Ver).
<i>Sicu</i>	Guatuso. Ver aguti .
<i>Simayuca</i>	Pócima o polvo preparado para conseguir mujer.
<i>Sinchi</i>	Poderoso. Fuerza.
<i>Sinchi muscui</i>	Visión o sueño poderoso.
<i>Sinchi yachaj</i>	Chamán poderoso.
<i>Supai</i>	Espíritu. a veces usado para significar diablo.
<i>Supaiallpa</i>	Tierra de un espíritu usada en la cacería.
<i>Supaihuahua</i>	Hijo de una mujer runa con un espíritu.
<i>Supaihuarmi</i>	Espíritu femenino.
<i>Supaillacta</i>	Ciudad o pueblo de los supais (Ver).
<i>Supairuna</i>	Espíritu en personificación de hombre, o de gente en general.
<i>Supaiungui</i>	Enfermedad provocada por un supai (Ver)
<i>Supaiyacu</i>	Nombre dado a veces a la ayahuasca (Ver).
<i>Tacajllajlla</i>	Gallina con alas cortadas que no puede volar o caminar bien.
<i>Tagua (Cast.)</i>	(<i>Phytelephas macrocarpa</i>) Palmera. Su fruto maduro llamado “marfil vegetal” es usado para botones, fichas. En Quichua, chipa-ti .
<i>Tambo (Cast.)</i>	Pequeña casa que hacen los indígenas con chacras o para salir de cacería, además de su residencia habitual.
<i>Tamia</i>	Lluvia.
<i>Tamiaañango</i>	(<i>Ecyton</i> sp.) Hormiga de lluvia, de terrible picadura.
<i>Tapuna</i>	Pedido de boda. Ceremonia cuando se va a pedir a la mujer.
<i>Tapushcamanda upichina</i>	Parte del ritual de la boda en la cual se bebe haciendo el pedido de la novia.

<i>Taquina</i>	Canto de chamán.
<i>Taripana</i>	Juzgar, preguntar, averiguar.
<i>Taripanpuncha</i>	Día del juicio final.
<i>Taruga</i>	Venado.
<i>Tilimbu</i>	Luciérnaga.
<i>Tsalamanga</i>	Espíritu poderoso. Un chamán que adivina.
<i>Tucaru</i>	Persona que toca el violín en la ceremonia de la boda.
<i>Tuta</i>	Noche.
<i>Tutacushillo</i>	Mono de costumbres nocturnas.
<i>Tzontzo</i>	Persona muy pobre, miserable.
<i>Ucupachama</i>	Lugar subterráneo, debajo de la tierra, donde viven los espíritus. Usado a veces para significar el “infierno”
<i>Uchu</i>	(Capsicum sp.) Ají.
<i>Ullu</i>	Pene.
<i>Umachijruna</i>	Persona que habla con ardid y engaño.
<i>Upa</i>	Tonto, idiota, desabrido.
<i>Upa ungui</i>	Meningitis.
<i>Varas (Cast.)</i>	Autoridades indígenas impuestas en la Colonia.
<i>Varayuj tiempu</i>	Tiempo de las autoridades indígenas, o varas (Ver).
<i>Versiana</i>	Canto ritual en la ceremonia de la boda.
<i>Versiaru</i>	Persona que hace el canto ritual en la ceremonia de la boda.
<i>Vinillu</i>	Bebida fuerte preparada de la destilación de un tipo de chicha.
<i>Yacu</i>	Agua; río.
<i>Yacumama</i>	Espíritu, amo del agua en forma femenina.
<i>Yacusupai</i>	Espíritu del agua.
<i>Yachana</i>	Conocer, aprender.
<i>Yachaj</i>	Chamán, persona que sabe.
<i>Yanga rimaj</i>	Hablar por hablar, sin sentido.
<i>Yachaj rumi</i>	Piedra del chamán.
<i>Yanga yachaj</i>	Chamán de poco poder en relación al bancu (Ver).
<i>Yaya</i>	Padre, tratamiento de respeto.
<i>Yatiu</i>	(Tinamus major). Perdiz.
<i>Yuturi</i>	(Paraponera sp.) Isula; hormiga de dolorosa picadura.
<i>Zambo</i>	Persona mestiza, mezcla de negro e indígena.
<i>Zancuru</i>	(Culex sp.) Mosquito.
<i>Zaparo</i>	Canasta de cargar, doble, forrada con hojas impermeables.

REFERENCIAS

Documentos de Archivo

Los materiales de archivo encontrados en el Archivo de la Gobernación de Napo, en Tena (AGN), no están clasificados. Antes de usarlos hice una primera clasificación por años, comenzando por los más antiguos de la década de 1880. Varios de los documentos se encontraban en muy mal estado de conservación, las fechas borradas o comidas, algunas páginas de documentos faltaban, o estaban muy deterioradas. Cuando cito estos documentos en el texto, estoy dando la cita más completa disponible en ese momento. Hasta el presente, este archivo no dispone de una clasificación profesional.

AGN	Archivo de la Gobernación de Napo, en Tena.
ABFL	Archivo Biblioteca Función Legislativa, en Quito.
JMJCF	Archivo privado de José Manuel Jijón Caamaño y Flores, en Quito.

Periódicos, Semanarios y Revistas

Ecuador Amazónico, Quito
El Amazónico, Oriente
El Comercio, Quito
Nosotros, Tena
Últimas Noticias, Quito.

Publicaciones

Aberle, David F.

- 1951 *The Psychosocial Analysis of a Hopi Life-History*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Albó, Xavier

- 1966a “Jesuitas y Culturas Indígenas. Perú 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación” (Primera parte). *América Indígena* XX-VI (3): 249-308.

- 1966b “Jesuitas y Culturas Indígenas. Perú 1606-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación”. (Segunda parte). *América Indígena* 26(4): 395-455.

Almagro de, Manuel

- 1886 *Breve Descripción de los Viajes Hechos en América por la Comisión Científica enviada por el Gobierno de S.M.C. durante los años 1862 a 1866*. Madrid: M. Rivadeneyra.

Angrosino, Michael V.

- 1989 *Documents of Interaction: Biography, Autobiography, and Life History in Social Science Perspective*. Gainesville: University of Florida Press.

Arcos, Carlos G.

- 1984 “El espíritu del progreso: los hacendados en el Ecuador del 900”. *Cultura* VII (19): 107-134.

Avendaño de, Joaquín

- 1985 *Imagen del Ecuador, Economía y Sociedad Vistas por un Viajero del Siglo XIX*. (1861). Quito: Corporación Editora Nacional.
- s/f *Aventuras de un Misionero en el Oriente* (Publicación de la Misión Josefina del Napo).

Ayala, Enrique

- 1982 *Lucha Política y Origen de los Partidos en Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.

Banco Central del Ecuador

- 1981 *Grabados sobre el Ecuador en el Siglo XIX. Le Tour du Monde* Vol. II. Colección Imágenes. Quito: Banco Central del Ecuador.

Bartolomé, Miguel Alberto

- 1979 "Shamanismo Among the Avá-Chiripá". En Davir L. Browman y Ronald A. Schwarz (eds.) *Spirits, Shamans, and Stars. Perspectives from South America*. The Hague: Mouton Publishers, pp. 95-148.

Basabe y Urquieta, Joseph de

- 1905 "Informe del Gobernador de Quijos, D. Juan Basabe y Urquieta sobre la extensión del territorio de su jurisdicción" (1754). En M. Cornejo y F. de Osma *Arbitraje de límites entre el Perú y el Ecuador*. Vol. 3. Madrid Anexo N° 75.

Bayle, Constantino P.S.J.

- 1940 *Descubridores Jesuitas del Amazonas*. Madrid.

Beghin, Francisco Javier

- 1964 "Informe sobre las condiciones de servidumbre vigentes en las haciendas del Oriente Ecuatoriano". *Humanitas*. Boletín Ecuatoriano de Antropología V(1): 112-128.

Bertaux, Daniel

- 1981 "Introducción". In D. Bertaux, ed., *Biography and Society* "The Life History Approach in the Social Sciences". London: Sage. pp. 5-15.

Blomberg, Rolf

- 1956 *The Naked Aucas. An Account of the Indians of Ecuador*. London: George Allen & Unwin Ltd.

Bravo, Vicente M.

- 1920 "Viaje al Oriente: Segunda Parte en la Región del Curaray". Quito: EMG.

Bromley, R.J.

- 1972 "Agricultural Colonization in the Amazon Basin. The Impact of Oil Discoveries". *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 63(4): 278-294.

Brumble III, David H.

- 1988 *American Indian Autobiography*. Berkeley: University of California Press.

Cáceres, R.S.J.

- 1892 *La Provincia Oriental de la República del Ecuador. Apuntes de viaje*. Quito: Imprenta de la Universidad.

Carbo, Luis Alberto

- 1978 *Historia Monetaria y Cambiaria del Ecuador*. Quito: Banco Central del Ecuador.

Carletti, Antonio P.C.S.J.

1984 *Misioneros Josefinos en el Ecuador*. N.p.

Casement, Roger

1912 *Correspondence Reflecting the Treatment of the British Colonial Subjects and Native Indians Employed in the Collection of Rubber in the Putumayo District*. Miscellaneous Publication 8 of His Majesty's Stationery House. London: Harrison and Sons.

CEDIS-CONFENIAE

1985 *Palma Africana y Etnocidio* Quito: CEDIS.

Cisneros Cisneros, César

1948 *Demografía y Estadística sobre el Indio Ecuatoriano*. Quito: Talleres Gráficos Nacionales.

Clifford, James

1988 "On Ethnographic Authority". En *The Predicament of Culture Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.

Comaroff, John L.

1982 "Dialectical Systems, History, and Anthropology: Units of Study and Questions of Theory." *Journal of Southern African Studies* 8 (2): 143-172.

Costales de, Piedad Peñaherrera y Alfredo Costales Samaniego.

1964 *Historia Social del Ecuador Vol. III. Recopilación de Leyes Sociales Indígenas de 1830 a 1918. Lacta* 19. Quito.

Crapanzano, Vincent

1980 *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.

1986 "Life-Histories" *American Anthropologist* 86(4): 953-960

Descola, Philippe

1983 "Le Jardin de Colibri. Procès de travail et catégorisations sexuelles chez les Achuar de l'Équateur". *L'Homme* XXIII (1): 61-89.

Dickey, H.S.

1924 "Indians of Ecuador Threatened With Extinction". *Current History* XX (4): 597-600.

Dolby Tyler, Charles

1894 "The River Napo". *The Geographic Journal* III (6): 476-484.

- Drake, Paul
1984 "La Misión Kemmerer en el Ecuador: Revolución y regionalismo". *Cultura* VIII (19): 211-276.
- Duendes Canelos, Edilberto
1974 "Los Yumbos Quichuas del Napo" En Juan Marcos Mercier H. (ed.) *Amazonía. Liberación o Esclavitud*. pp. 47-53. Lima: Ediciones Paulinas.
- Dunaway, David and Willa K. Baum (eds.)
1984 *Oral History. An Interdisciplinary Anthology*. Nashville: American Association for State and Local History in cooperation with the Oral History Association.
- Dyott, George Miller
1926 *On the Trail of the Unknown. In the Wilds of Ecuador and the Amazon* London: Thornton Butterworth, Ltd.
- Escuela de Sociología de la Universidad Central
1969 *Los Quichuas del Coca y el Napo*. Quito: Editorial Universitaria.
- Espinosa, Roque
1984 "Hacienda, concertaje y comunidad en el Ecuador". *Cultura* VII (19): 135-209.
- Figueroa de, Francisco
1986 "Ynforme de las Misiones de el Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas" (1661). En *Informes de Jesuitas en el Amazonas 1660-1684. Monumenta Amazónica*. Iquitos: ILAP-CETA pp. 143-209.
- Firth, Raymond
1981 "Spiritual Aroma: Religión and Politics". *American Anthropologist* 83 (3): 582-601.
- Foletti Castegnaro, Alessandra
1985 *Tradición Oral de los Quichuas Amazónicos del Aguarico y San Miguel*. Quito: Abya-yala.
- Galarza, Jaime
1980 *El festín del Petróleo*. Guayaquil: Escuela Superior Politécnica del Litoral (4ª Edic).
- García, Genaro, F.
1909 "Informe del Gobernador de la Provincia de Oriente al Ministerio de Instrucción Pública y Oriente". Quito: Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios.

- Golte, Jorgen
 1972 "El trabajo y la distribución de bienes en el runa simi del siglo XVI" *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti*. Roma-Genova, vol.2. Genova: Casa de Editrice Tilgher: 489-505.
- Gonzalez, Angel y Juan Santos Ortiz de Villalba
 1977 *Biografía de una Colonización. Kms. 7-80 Lago Agrio a Coca*. Pompeya-Río Napo: CICAME.
 1985 *Río Napo. Realidad Amazónica Ecuatoriana. Pompeya-Río Napo*: CICAME.
- Granja, J.C.
 1942 *Nuestro Oriente. Notas de un Viaje*. Quito: Imprenta de la Universidad.
- Guerrero, Andrés
 1975 *La Hacienda Precapitalista y la Clase Terrateniente en América Latina y su Inserción en el Modo de Producción Capitalista: El Caso Ecuatoriano*. Quito: Universidad Central.
- Guillén, Nicolás
 1979 *Nueva Antología*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Hardenburg, W.E.
 1912 *The Putumayo: The Devil's Paradise*. London; T. Fisher Unwin.
- Harrison, Regina
 1989 *Signs, Songs, and Memory in the Andes. Translating Quichua Language and Culture*. Austin: University of Texas Press.
- Helms, Mary W.
 1988 *Ulysse's Sail. An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge, and Geographic Distance*. Princeton: University Press.
- Hill, Jonathan D.
 1988 *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press
- Holloway, H.L.
 1932 "East of the Ecuadorian Andes". *The Geographic Journal* LXXX (5): 410-419.
- Hudelson, John Edwin
 1981 "The Expansion and Development of Quichua Transitional Culture in the Upper Amazon Basin". Ph. D. Dissertation, Columbia University. Ann Arbor, Mich.: University Microfilms.

- Irvine, Dominique
1987 "Resource Management by the Runa Indians of the Ecuadorian Amazon" Ph.D. dissertation, Stanford University. Ann Arbor: University Microfilms.
- Jackson, Jean
1974 "Language Identity of the Colombian Vaupés Indians". In Richard Bauman and Joel Sherzer, eds., *Explorations in the Ethnography of Speaking*, pp. 50-64. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jameson, William
1858 "Excursion made from Quito to the river Napo, January to May, 1857". *Journal of the Royal Geographical Society*. XVIII: 337-349.
- Jaramillo Alvarado, Pío
1936 *Tierras de Oriente*. Quito: Imprenta Nacional.
1964 *Las Provincias Orientales del Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Jiménez de la Espada, Marcos
1927-28 "Diario de la expedición al Pacífico llevada a cabo por una comisión de naturalistas españoles durante los años 1862 a 1865". *Boletín de la Sociedad Geográfica* LXVII-LXVIII. Madrid. pp. 67-78.
- Jouanen, José S.J.
1941-43 *Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito, 1570-1573*. 2 Vols. Quito: Editorial Ecuatoriana.
1977 *Los Jesuitas y el Oriente Ecuatoriano (Monografía Histórica)*. Guayaquil: Editorial Arquidiocesana.
- Keesing, Roger
1987 "Anthropology as Interpretive Quest". *Current Anthropology* 28(2): 161-176
- Langdon, Jean E.
1981 "Cultural Bases for Trading of Visions and Spiritual Knowledge in the Colombian and Ecuadorian Montaña". En Peter D. Francis, F.J. Kense y P.G. Duke (eds.) *Networks of the Past; Regional Interaction in Archeology Proceedings of the Twelfth Annual Conference*. The Archaeological Association of the University of Calgary.
- Lears, Jackson T.J.
1985 "The Concept of Cultural Hegemony: Problems and Possibilities". *American Historical Review* 90: 567-593.

- Lemus y de Andrade, Conde de
 1965 "Descripción de la Provincia de los Quixos". (1608). En Marcos Jiménez de la Espada (ed.) "*Relaciones Geográficas de Indias*" *Biblioteca de Autores Españoles* Vol. 183. Madrid: Ediciones Atlas.
- Loch, Erskine E.
 1938 *Fever, Famine and Gold. The Dramatic Story of the Adventures and Discoveries of the Andes-Amazon Expedition in the Uncharted Vastnesses of a Lost World in the Llanganatis Mountains*. New York: G.P. Putnam's Sons.
- López San Vicente, Lorenzo
 1894 *La Misión del Napo*. Quito: Imprenta de la Universidad Central.
- Loukotka, Cestmir
 1968 *Classification of South American Languages*. Los Angeles: Latin American Center, UCLA.
- Lyon, Patricia J. (ed.)
 1974 *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*. Boston: Little, Brown.
- Macdonald, Theodore, Jr.
 1979 "Processes of Change in Amazonian Ecuador: Quijos Quichua Indians Become Cattlemen". Ph. D. Dissertation, University of Illinois, Urbana-Champaign. Ann Arbor, Mich.: University Microfilms.
 1983 "Joining the Navy to See the World". *Cultural Survival Quarterly* 7(4): 42-43.
- MAG-O.R.S.T.O.M.
 1978 "Informe sobre la Colonización en la Provincia del Napo y las transformaciones en las sociedades indígenas". Quito.
- Magnin, Juan, S.J.
 1940 "Breve descripción de la Provincia de Quito" (1740) En P. Constantino Bayle, S.J. *Descubridores Jesuitas del Amazonas*. Madrid.
- Marchán Romero, Carlos
 1984 "El sistema hacendario serrano, movilidad y cambio agrario" *Cultura VII* (19): 63-106.
- Marcus, George E. and Dick Cushman
 1982 "Ethnographies as Texts". *Annual Review of Anthropology* 11:25-69.

- Marcus, George and Michael Fisher
1986 *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Social Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Maroni, Pablo P.
1889 *Noticias Auténticas del Famoso Río Marañón y Misión Apostólica de la Compañía de Jesús de la Provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río*. (1738). Publicada por Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet.
- Mason, J. Alden
1948 "The Languages of South American Indians" En Julian A. Steward (ed.) *Handbook of South American Indians*. Vol. 6 Washington D.C., Bureau of American Ethnology Bulletin 143: 157-315.
- Melo de Portugal, Diego D.
1905 "Cuenta de Reales tributos de la provincia de Quijos rendida por el Gobernador D. Diego Melo de Portugal, y reconocida por la Contaduría general de Lima.- Años 1804 a 1812". En M. Cornejo y F. de Osma, *Arbitraje de límites entre el Perú y el Ecuador* Vol. 4 Madrid. Anexo N° 110.
- Mera, J. Wilson H. y Valther E. Montaña T.
1984 *Colonización de la Región Amazónica en el Desarrollo Capitalista* Quito: Editorial Universitaria.
- Mercier H., Juan Marcos
1979 *Nosotros los Napo Runas. Mitos e Historia*. Iquitos: Publicaciones CETA.
- Mintz, Sidney W.
1960 *Worker in the Cane. A Puerto Rican Life History*. New Haven: Yale University Press.
1979 "Time, Sugar, and Sweetness". *Marxist Perspectives* 2:56-73
1982 "Culture: An Anthropological View". *The Yale Review* 71(4): 499-512.
1984 "The Anthropological Interview and the Life History". In David K. Dunaway and Willa K. Baum, eds., *Oral History. An Interdisciplinary Anthology*. Nashville: American Association for State and Local History in Cooperation with the Oral History Association.
1985 *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*. New York: Viking.

- 1989 "The sensation of moving while standing still". *American Ethnologist* 16(4): 786-796.
- Miranda R., Francisco
- 1975 *García Moreno y la Compañía de Jesús*. Quito: Colección Desarrollo y Paz.
- Moreno Y., Segundo
- 1985 *Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito. Desde Comienzos de siglo XVIII hasta finales de la Colonia*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica de Quito. (3ª edición).
 - 1987 *Alzamientos Indígenas en la Audiencia de Quito. 1534-1803*. Quito: Abya-Yala.
- Muratorio, Blanca
- 1977 "Los Tinterillos o 'abogados callejeros': el papel de los intermediarios judiciales en una comunidad Boliviana". En Esther Hermitte y L. Bartolomé (eds.), *Procesos de Articulación Social*. Buenos Aires: Amorrortu, 112-135.
 - 1980 "Protestantism and Capitalism Revisted, in the Rural Higlands of Ecuador". *Journal of Peasant Studies* 8(1): 37-60.
 - 1982 *Etnicidad, Evangelización y Protesta en el Ecuador. Una perspectiva antropológica*. Quito: Ediciones CIESE.
 - 1984 "Dominant and Subordinate Ideologies in South America: Old Traditions and New Faiths" *Culture* 4(1):3-17.
- Murphy, Robert F.
- 1960 *Headhunters' Heritage: Social and Economic Change Among the Mundurucú Indians*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- NACLA
- 1975 Ecuador. Oil up for grabs. *Nacla's Latin America & Empire Report* IX (8), November.
- Nash, June
- 1979 *We Eat the Mines and the Mines Eat Us*. New York: Columbia University Press.
- Oberem, Udo
- 1963 "Los Indios Quijos del Este del Ecuador". *Humanitas*. Boletín Ecuatoriano de Antropología IV (2): 20-36.

- 1974 "Trade and Trade Goods in the Ecuadorian Montaña". En Patricia J. Lyon, (ed.) *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*. Boston: Little, Brown, 347-357.
- 1980 *Los Quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- 1981a "Contribución a la historia del trabajador rural en América Latina: 'Conciertos y huasipungueros' en Ecuador". En S. Moreno Y. y U. Oberem (eds), *Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana*. Colección Pendoneros, N° 20. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología, 299-342.
- 1981b "Un grupo indígena desaparecido del Oriente Ecuatoriano" En S. Moreno Y. y U. Oberem (eds.) *Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana*. Colección Pendoneros, N° 20 Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología. 355-389.
- Orr, Carolyn, y Betsy Wrisley
1965 *Vocabulario Quichua del Oriente del Ecuador*. Serie de Vocabularios Indígenas, N° 11. Quito: Instituto Lingüístico de Verano.
- Orr, Carolina D. y Juan E. Hudelson
1971 *Cuillurguna. Cuentos de los Quichuas del Oriente Ecuatoriano*. Quito: Houser Ltda.
- Ortegón, Diego de
1973 "Descripción de la Gobernación de Quijos, Sumaco y La Canela por el Lcdo. Diego de Ortégón, Oidor de la Real Audiencia de Quito" (1577). Editado por P. Porras Garcés. *Separata de Cuadernos de Historia y Arqueología* XXII (40) Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo Guayas: 11-27.
- Ortiguera, Toribio de
1909 "Jornada del Río Marañón con todo lo acaecido en ella, y otras cosas notables dignas de ser sabidas, acaecidas en las Indias Occidentales" (1581-86). En *Historiadores de Indias* Vol. II. Nueva Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Bailey, Bailliére é Hijos.
- Ortiz de Villalba, Juan Santos
1976 *Sacha Pacha. El Mundo de la Selva*. Pompeya - Río Napo: CICAME.
- Orton, James
1876 *The Andes and the Amazon; or, Across the Continent of South America*. New York: Harper & Brothers.

Osculati, Gaetano

- 1854 *Esplorazione delle Regioni Equatoriali lungo il Napo ed il fiume delle Amazzoni. Frammento di un viaggio fatto nelle due Americhe negli anni 1846-47-48*. Milano: Fratelli Centenari e Comp.

Páez, Federico P

- 1897 "Oda al Pionero". En *El Consejo Provincial del Napo. Su Expresión Democrática. Su Historia. Su Acción. Su Futuro*. Tena.

Pareja Diezcanseco, Alfredo

- 1979 *Ecuador: La República de 1830 a Nuestros Días*. Quito. Editorial Universitaria.

Pelliccia, Guerrino y Giancarlo Rocca

- 1975 *Dizionario degli Institute di Perfezione*. Vol. II. Roma: Edizione Paoline.

Pérez Guerrero, Edmundo

- 1954 *Colonización e inmigración en el Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Polier, Nicole and William Roseberry

- 1989 "Tristes tropes: post-modern anthropologists encounter the other and discover themselves". *Economy and Society* 18(2): 245-264.

Porras Garcés, Pedro I.

- 1955 *Entre los Yumbos del Napo. Recuerdos y anécdotas del Obispo Josefino Mons. Jorge Rossi. Segundo Vicario Apostólico del Napo* Quito. Edit. Santo Domingo.
- 1961 *Contribución al Estudio de la Arqueología e Historia de los Valles Quijos y Misahuallí (Alto Napo) en la Región Oriental del Ecuador*. Quito: Editorial Fenix.
- 1974 *Historia y Arqueología de la Ciudad Española de Baeza de los Quijos*. Quito: Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- 1979 "The Discovery in Rome of an Anonymous Document on the Quijo Indians of the Upper Napo, Eastern Ecuador". En D.L. Browman and R.A. Schawarz (eds.) *Peasants, Primitives and Proletarians: The Struggle for Identity in South América*. New York: The Hague-Mouton, 13-47.
- 1985 *Arte Rupestre del Alto Napo-Valle del Misahuallí Ecuador*. Quito.

Price, Richard

- 1983 *First-Time: The Historical vision of an Afro-American People*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Recio, Bernardo

- 1947 *Compendiosa relación de la cristiandad de Quito* (1773). Madrid.

Reeve, Mary-Elizabeth

- 1985 "Maintaining Ritual and Social Order among the Canelos Quichua: The Role of Women". Ph D, Dissertation, University of Illinois, Urbana Champaign. Ann Arbor, Mich.: University y Microfilms.
- 1988 "Cachu Uras: Lowland Quichua Histories of the Amazon rubber boom". In Jonathan D. Hill, ed., *Rethinking History and Myth Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press.

Reichel-Dolmatoff, G.

- 1975 *The Shaman and the Jaguar. A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*. Philadelphia: Temple University Press.
- 1979 "Desana Shamans' Rock Crystals and the Hegagonal Universe" *Journal of Latin American Lore* (5) 1: 117-128.

Ribeiro, Darcy

- 1973 *Fronteras Indígenas de la Civilización*. México: Siglo XXI

Rice, Hamilton A.

- 1903 "From Quito to the Amazon via the River Napo". *The Geographic Journal*. XXI (4): 401-418.

Ridington, Robin

- 1982 "Technology, world view, and adaptive strategy in a northern hunting society". *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 19 (4): 469-481.

Rivadeneyra, Carlos A.

- 1909 "*Informe del Jefe Político del Napo*". Quito: Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios.

Rosaldo, Renato

- 1978 "The Rhetoric of Control: Ilongot Viewed as Natural Bandits and Wild Indians". En *The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society*. Barbara Babcock, ed. pp. 240-257. Ithaca: Cornell University Press.

- 1980 *Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History*. Stanford: Stanford University Press.
 - 1986 "Ilongot Hunting as Story and Experience". In Victor W. Turner and Edward M. Bruner, eds., *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press.
- Roseberry, William
- 1988 "Political Economy". *Annual Review of Anthropology* 17:161-185
 - 1989 *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History, and Political Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Rubio Orbe, Alfredo
- 1954 *Recopilación de la Legislación Indigenista del Ecuador*. México: Fondo de Cultura.
- Rumazo González, Alfonso
- 1936 "En Tierras del Oriente Ecuatoriano" *Ecuador* 1 (4): s/n.
- Saint-Exupéry de, Antoine
- 1951 *El Principito*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Salazar, Ernesto
- 1986 *Pioneros de la Selva. Los Colonos del Proyecto Upano-Palora*. Quito: Abya-Yala.
- Salomon, Frank
- 1980 *Los Señores Etnicos de Quito en la Epoca de los Incas*. Colección Pendones, N° 10. Otavalo Instituto Otavaleño de Antropología.
 - 1985 "Shamanismo y política en la última época colonial del Ecuador". *Cultura* VII (21b): 487-509.
- Samaniego J. y Jorge Toro Anda
- 1939 "*Monografía de algunas poblaciones de la Región Oriental*". Quito: Ministerio de Defensa.
- Sanchez-Parga, José y Rafael Pineda
- 1985 "Los Yachac de Ilumán". *Cultura* VII (21b): 511-581.
- Sánchez Rangel, Hipólito Fr.
- 1905a "Visita al Obispado de Maynas hecha por su prelado Fr. Hipólito Sánchez Rangel. Años 1808 a 1811". En M. Cornejo y F. de Osma, *Arbitraje de límites entre el Perú y el Ecuador*. Vol. 4 Madrid. Anexo N° 95.
 - 1905b "Carta de Fr. Hipólito Sánchez Rangel Obispo de Maynas, al Ministro de Ultramar, acompañada de un censo de la población de su

Obispado. Moyobamba, 5 de Marzo de 1814". En M. Cornejo y F. de Osma, *Arbitraje de límites entre el Perú y el Ecuador*. Vol. 4. Madrid. Anexo N° 96.

Sarmiento, Alberto

1958 *Monografía científica del Oriente Ecuatoriano*. Quito.

Scott, James C.

1985 *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven and London: Yale University Press.

Shostak, Marjorie

1981 *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*. Cambridge: Harvard University Press.

Simson, Alfred

1886 *Travels in the Wilds of Ecuador and the Exploration of the Putumayo River*. London: Sampson, Low, Marston, Searle, and Rivington.

Sinclair, Joseph H.

1929 "In the land of cinnamon: A Journey in Eastern Ecuador". *The Geographical Review* XIX (2): 201-217.

Sinclair, Joseph H. y Theron Wasson

1923 "Exploration in Eastern Ecuador" *The Geographical Review* XIII (2): 190-213.

Sorensen, Arthur, P., Jr.

1967 "Multilingualism in the Northwest Amazon". *American Anthropologist* 69(6): 670-684.

Spiller, Mons. Maximiliano

s/f (1974) *Historia de la Misión Josefina del Napo. 1922-1974*. 2 Vols. Quito Artes Gráficas.

Stark, Louisa R.

1985 "Indigenous Languages of Lowland Ecuador: History and Current Status". En Harriet E. Manelis Klein and Louisa R. Stark (eds.) *South American Indian Languages. Retrospect and Prospect*. Austin: University of Texas Press, 157-193.

Stevenson, W.B

1829 *Historical and Descriptive Narrative of Twenty Years Residence in South América* 3 Vols. London: Hurst, Robinson & Co.

Steward, Julian H.

1963 "Tribes of the Montaña and Bolivian East Andes. Tribes of the Montaña: An Introduction". En Julian H. Steward (ed.), *Handbook*

- of South American Indians* Vol. 3 New York: Cooper Square Publishers Inc: pp. 507-533.
- Steward, Julian y Alfred Metraux
- 1963 "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña". En Julian H. Steward (ed.) *Handbook of South American Indians*. Vol. 3 New York: Cooper Square Publishers Inc: pp. 535-656.
- Sweet, David G.
- 1969 "The Population of the Upper Amazon Valley, 17th and 18th Century". M.A. thesis, University of Wisconsin, Madison.
- Taussig, Michael T.
- 1980 "Folk Healing and the Structure of Conquest in Southwest Colombia". *Journal of Latin American Lore* 6 (2): 217-278.
- 1984 "Culture of Terror-Space of Death: Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture". *Comparative Studies in Society and History*. 26 (3): 467-497.
- Taylor, Anne-Chistine
- 1985a "L'art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro". *Journal de la Société des Américanistes* LXXI: 159-173.
- 1985b "La invención del Jivaro". En Segundo E. Moreno Yánez (ed.), *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- c/p. "El Otro Litoral: El Oriente Ecuatoriano en el siglo XIX". En Juan Maiguashca, ed., *historia y Región en el Ecuador 1830-1930*. Quito: corporación Editora Nacional.
- Tedlock, Dennis
- 1983 *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Uquillas, Jorge
- 1984 "Colonization and Spontaneous Settlement in the Ecuadorean Amazon". En Marianne Schimink and Charles H. Wood (eds.) *Frontier Expansion in Amazonia*. Gainesville: University of Florida Press: 261-284.
- Uquillas, Jorge
- 1988 "The Linguistic Anthropology of Native South america". *Annual Review of Anthropology* 17: 283-307.

- Urban, Greg Y Joel Sherzer
1988 "The Linguistic Anthropology of Native South America". *Annual Review of Anthropology* 17: 283-307.
- Uribe Uribe, Rafael
1955 *Por la América del Sur*. Vol. 2. Bogotá: Edit. Kelly.
- Vansina, Jan
1985 *Oral Tradition as History*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Varese, Stefano
1973 *La Sal de los Cerros*. Lima: Ediciones Retablo de Papel.
- Vickers, William T.
1985 'Ideación como Adaptación: Creencias Tradicionales y la Intervención Moderna en la Religión de los Siona-Secoya' En Norman E. Whitten Jr. (ed.) *Amazonía Ecuatoriana: La otra cara del progreso*. Quito: Abya-Yala, 229-253.
- Villarejo, Avencio
1979 *Así es la selva*. Iquitos: Publicaciones CETA, (3ª Edición).
- Villavicencio, Manuel
1984 *Geografía de la República del Ecuador* (1858). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Watson, Lawrence C. and Maria Barbara Watson-Franke
1985 *Interpreting Life Histories: an Anthropological Inquiry*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Wavrin, Robert, Marqués de
1927 "Leyendas tradicionales de los Indios del Oriente ecuatoriano". *Boletín de la Biblioteca Nacional*, n.s. XII. Quito.
- Whitten, Dorogea, S. and Norman E. Whitten Jr.
1988 *From Myth to Creation. Art from Amazonian Ecuador* Urbana: University of Illinois Press.
- Whitten, Norman E., Jr.
1975 "Jungle Quichua Ethnicity: An Ecuadorian Case Study". En Leo Despres, (ed), *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. World Anthropology series. The Hague: Mouton, 41-69.
1978 *Amazonian Ecuador: An Ethnic Interface in Ecological, social, and Ideological Perspectives*. Copenhagen: IWGIA Document 34.

- 1981a "Introduction". In Norman E. Whitten, Jr., ed., *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
 - 1981b "Amazonia Today at the Base of the Andes: An Ethnic Interface in Ecological, Social, and Perspectives". In Norman E. Whitten, Jr., ed., *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
 - 1985 *Sicuanga Runa. The Other Side of Development in Amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- Wiener, Charles M.
- 1883 "Amazone et Cordillères, 1879-1882". *Le Tour du Monde*. Deuxieme Semestre.
- Wolf, Eric T.
- 1982 *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press.
- Yost, James A.
- 1985 "Veinte años de contacto: Los mecanismos de cambio en la cultura Huao" En Norman E. Whitten, Jr. (ed), *Amazonía Ecuatoriana: La Otra Cara del Progreso*. Quito: Abya-Yala, pp. 255-281.

Blanca Muratorio es profesora del Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Columbia Británica, Vancouver, Canadá, e investigadora afiliada a FLACSO, Ecuador. Ha realizado trabajo de investigación antropológica en la Provincia de Chimborazo entre 1975 y 1980; y desde 1981 en la zona Tena-Archidona de la Provincia de Napo. En Ecuador, ha publicado *Etnicidad, Evangelización y protesta en el Ecuador: Una perspectiva Antropológica*. Ciese 1982, e *Imágenes e Imagineros: Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos. Siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO. Sede Ecuador, 1994.