

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2016-2018

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Antropología

Kallarimanta kawsayra yuyarina: Memoria, territorio y vida organizada en la alta Amazonia.
El Pueblo Kichwa de Rukullakta - Circunscripción Territorial Indígena (PKR-CTI) Napo
Ecuador

Gerson Darwin Claros Rodríguez

Asesor: Michael Uzendoski PhD
Lectores: Fernando García PhD y Elena Gálvez MSc

Quito, mayo de 2019

A la memoria de mis ancestros

Mamita Analia, Papita Pancho, Mamita Licha y todos mis muertos.

Al heroico y aguerrido pueblo Salvadoreño por tanta vida y memoria colectiva.

A la selva Amazónica, por sus enigmas de luz siempre sabia.

A tantas y tantos

Por tejer su coraje y valor desde el amor y la tierra.

...

Seguimos en pie por la dignidad y la vida.



Tejido Napo Runa. Rukullakta. Febrero 2018.

Fuente: Gerson Claros

Los que creyeron...

Los que creyeron que el río era un lazo para

/jugar se equivocaron.

El río es una vena delgadita en la cara de la tierra.

“Una cuerda delicada que podría reventarse y apagar las
/estrellas”,

les dice el universo a los que juegan con el río.

El río es una cuerda de donde se agarran los animales y
/los árboles.

Si lo jalan muy duro, el río podría reventarse.

Podría reventarse y lavarnos la cara con el agua y con la
/sangre.

(“Amazonia”, Juan Carlos Galeano 2004, 62)

***...mientras veamos la misma luna y fluyamos como el agua estaremos eternamente
juntos...***

Gerson Claros
Los Quebrachos, Jocoaitique, Morazán.
08 de Noviembre 2018
23:53pm

Tabla de contenidos

Resumen	VIII
Yupaychani “Gracias con todos”	IX
Introducción.....	1
Capítulo 1	6
Para tratar de entendernos juntos	6
1. Planteamiento del tema de investigación.....	6
1.1 Lo que trato de decir.....	10
1. Pregunta de investigación	12
2.1 Preguntas de soporte ¿Conocer la memoria intergeneracional en Rukullakta? ¿Quiénes, qué y para qué recuerdan y olvidan?	12
3. Objetivo de investigación	13
4. Metodología.....	13
5. Aproximación teórica.....	20
5.1 Memoria individual, memoria colectiva	20
5.2 ¿Qué entendemos por memorias en el territorio?.....	29
Capítulo 2	34
Contexto: Rendijas etnohistóricas para intentar comprender antropológicamente la memoria en Alto Napo	34
1. Breve esbozo etnohistórico de las primeras incursiones foráneas al Alto Napo	35
2. <i>Jumandy</i> y la memoria Napo Runa	40
3. Misioneros, administradores, colonos e indígenas en el Alto Napo	44
4. Siglo XX: Caucho, haciendas, petróleo y otras amenazas en Alto Napo.....	48
5. Militares, reforma agraria y la colonización de tierras en la Amazonia Ecuatoriana ...	50
6. El Movimiento Indígena y la lucha por la tierra en el Ecuador	54
7. Conclusión.....	61

Capítulo 3.....	62
<i>Kallarimanta kawsayra yuyarina: La memoria en el Pueblo Kichwa de Rukullakta –</i>	
Circunscripción Territorial Indígena (PKR - CTI)	62
1. El Pueblo viejo de los abuelos sabios. El Origen Napo Runa.....	63
2. Tejiendo memorias con los mayores: de tierras colonizadas a la organización indígena en Rukullakta.....	68
3. Porque así lo hicieron nuestros mayores: Vida organizada y la lucha por nuestros hijos. La cooperativa de producción agropecuaria San Pedro limitada de Rukullakta	78
4. La vida organizada: reconfiguraciones políticas, organizativas y culturales por la autodeterminación del territorio	82
5. De cooperativa de producción agropecuaria a Pueblo Kichwa de Rukullakta – Circunscripción Territorial Indígena (PKR- CTI)	87
6. Conclusión.....	93
Capítulo 4.....	94
Antes los abuelos hablaban bonito: Emancipando las narrativas e intertextualidades desde el territorio como acto político de la memoria	94
1. Memorias desde la minga: Colectividad, sacrificio y voluntad por la vida	94
2. <i>Chacramamas</i> cultivando memorias: Las mujeres en el proceso organizativo de Rukullakta.....	103
3. Antes los abuelos hablaban bonito: La memoria en la niñez y la juventud de Rukullakta. Re-con-o-siendo mi territorio.....	113
4. Yachak y Pajuyukc: Los retos por la unidad y la lucha por la vida	125
5. Conclusiones. <i>Ilakech</i> : Tejiendo juntos entre caminantes de la memoria, un dialogo entre Pueblos Indigenas de El Salvador y la Amazonia Ecuatoriana	131
Conclusiones finales de la investigación	139
Anexos	145
Glosario	148
Lista de referencias	151

Ilustraciones

Figura 1. 1. Localización del Pueblo Kichwa de Rukullakta – Circunscripción Territorial Indígena (PKR - CTI) a nivel nacional, provincial y cantonal en el Ecuador..	3
Figura 2.1. Napo Runa tributarios a la corona.....	38
Figura 2.2. Carguero Napo Runa	39
Figura 2. 3. Movilización contra la intervención petrolera en el PKR-CTI	61
Figura 3.1. Entrega de escritura del territorio global a la Cooperativa de Rukullakta por parte del IERAC	82
Figura 3.2. Estructura organizativa del PKR-CTI	93
Figura 4.1. Minga de recolección de frutos en la chacra con Marta Cerda	97
Figura 4.2. Chacramamas.....	104
Figura 4.3. Mama Celia desarrolla limpia con tabaco en ritual de <i>Waysa Upina</i>	108
Imagen 4.4. El indígena carguero	117
Imagen 4.5. Jóvenes, niñas y niños Napo Runa construyen en colectividad.....	118
Imagen 4.6. <i>Mons. Cello Tra i moi indretti in Archidona</i>	118
Imagen 4.7. <i>Jumandy</i>	119
Imagen 4.8. Reconociendo mi territorio	120
Imagen 4.9. <i>Los Yumbos Chaguamangos</i>	121
Imagen 4.10. Representaciones de lugar y la vida de las cosas	122
Imagen 4.11. Afiche oficial del 50 aniversario del PKR-CTI	123
Figura 4.12. Dialogo entre Pueblos Indígenas de El Salvador y la Amazonia Ecuatoriana	138

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Gerson Darwin Claros Rodríguez, autor de la tesis titulada *Kallarimanta kawsayra yuyarina: Memoria, territorio y vida organizada en la alta Amazonia. El Pueblo Kichwa de Rukullakta - Circunscripción Territorial Indígena (PKR-CTI) Napo Ecuador*, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de Investigación en Antropología concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CCBY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, mayo 2019.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Gerson Darwin Claros Rodríguez', written over a light blue grid background.

Gerson Darwin Claros Rodríguez

Resumen

La presente investigación es sobre la memoria de la lucha política y territorial de los pueblos del Alto Napo en la Amazonia Ecuatoriana, especialmente del caso del Pueblo Kichwa de Rukullakta a 50 años de vida organizada. Mi argumento consiste, en que la memoria colectiva de los Napo Runa, se constituye a partir de una amalgama de formas y dinámicas propias de historicidad, las que se construyen con las narrativas y sentidos evocados desde los recuerdos y olvidos como proceso de intertextualidad. Intertextualidades encarnadas desde los territorios cuerpos y subjetividades de tantas y tantos quienes han edificado su proceso de lucha por la tierra y la autodeterminación.

Para poder generar estas apreciaciones, he desarrollado una discusión etnohistórica, política y contextual desde el siglo XVI al XXI, yendo y viniendo entre hitos no como una camisa de fuerza o representaciones hegemónicas de lo que se quiere historiar, sino más bien de procesos inscritos en la historia del Alto Napo que han sido sustanciales en las configuraciones de los marcos sociales de la memoria de estos pueblos. Por tanto, también se ha desarrollado una apreciación teórica y metodológica sobre los abordajes de la memoria, en relación a las implicaciones sociales de la misma para entender cómo estas constituyen dinámicas políticas por sus fines colectivos.

Conocer las dinámicas de la memoria en la configuración política del territorio del Pueblo Kichwa de Rukullakta a 50 años de vida organizada, es el objetivo central de esta investigación, y para ello, este trabajo se sustenta en información etnográfica desde la relación directa con los actores y actoras principales. Desde el acompañamiento a sus prácticas cotidianas, se han buscado procesos de comprensión a las dinámicas de sentido y razón que estos desarrollan en la lucha política por sus fines colectivos en esta parte del Amazonas. La presente constituye, una apuesta en los procesos de (re) construcción del pasado en el presente como acto político, dinamizando mecanismos de actualización del presente desde un pasado para el acercamiento dialógico a la comprensión de sus apuestas por la vida.

Yupaychani “Gracias con todos”

Al espiral infinito de la red de la vida por su sabia tan pura y atenta con mis pasos. A mis abuelos y abuelas que ya son eternidad y luz para mis caminos, mamita Analia, papita Panchito y mamita Licha, gracias por tanto amor y sabiduría desbordada. A mi familia, Walter Claros e Irma Rodríguez por enseñarme a vivir desde el amor, para no perder nunca la esencia y la pasión de nuestra memoria. A Alejandrino, por ser un sabio de corazón ardiente, que estalla en colores y amor desde bien adentro. A Idalia por enseñarme el coraje con el que debe asumirse la vida

A mi Comunidad Segundo Montes en las montañas del Norte de Morazán, por depositar en mi equipaje tanta historia y dignidad de lucha. A la directiva del Pueblo Kichwa de Rukullakta y cada uno de mis interlocutores, mis amigos y compañeros de caminos, gracias por la confianza. A quienes se convirtieron en mi familia y me brindaron un hogar en la Amazonia, Mishqui Chullumbu, Inés Chimbo y sus hijos Saya, la pequeña Valentina, David, Leopoldo y familia, gracias infinitas por su generosidad. Por depositar en mi tanta sabiduría con sus historias para hacer esto posible. A Katic Tamiana y su familia, Jhony, Mercy y Tiani por ser respaldo, fuerza y aliento desmedido en mi caminar en el Ecuador.

A FLACSO Ecuador, por su formación académica y mis excelentes profesores del Departamento de Antropología, Fernando García, Eduardo Kingman, Mireya Salgado, Ivette Vallejo, Patricia Bermúdez, Marcita Suárez y Sara Latorre. A Michael Uzendoski y Felicia Calapucha, por tanto aprendizaje de la cultura Napo Runa, por su amistad fraterna y apoyo incondicional. Gracias por enseñarme que todo lo que se hace debe nacer desde el amor y la generosidad.

A la familia grande de compañeras y compañeros de Antropología y Antropología Visual por tanto aprendizaje. A Laura Chaustre por su complicidad infinita desde la risa y la amistad fraterna que alimentó siempre nuestro espíritu, a Isa por tanta música y palabra en *eulandia* eterna. Y, a Jessica Villamil por enseñarme que la palabra tiene tanto poder si se enuncia desde el amor, porque ahí está la fuerza del *Samay* para vivir en paz y plenitud.

Introducción

El lugar

La presente investigación tiene lugar en el Pueblo Kichwa de Rukullakta – Circunscripción Territorial Indígena (PKR - CTI) ¹, ubicado en la provincia de Napo, en la Amazonía centro norte del Ecuador. Este territorio se ubica al oeste de la cordillera de los Andes, en la vertiente sur del volcán Sumaco, el occidente de la cordillera de Galeras, y al oriente de la troncal Amazónica entre Archidona y la intersección de la vía Hollín – Loreto (ver figura 1.1).

Según el Plan de Co-manejo 2018 de los recursos naturales de Rukullakta, este es un territorio constituido por 17 comunidades comprendidas en una extensión territorial de 41.888,55 hectáreas. El territorio de Rukullakta está distribuido en dos cantones de la provincia de Napo: Archidona (en las parroquias de Archidona, Cotundo y San Pablo de Ushpayacu) y Tena (en las parroquias Puerto Misahuallí y Ahuano).

De acuerdo al Censo de Población y Vivienda CPV- del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC 2010), se estima que en el Pueblo Kichwa de Rukullakta habita una población de 4026 habitantes entre hombres y mujeres; aunque en la actualidad se consideran unos 6000 habitantes. Esta población cuenta con un sistema de organización política comunitaria de carácter federativa constituida a lo largo de medio siglo de “vida organizada”, que se compone por concejos de gobierno en cada una de las comunidades parte. Los concejos de gobierno comunitario se inscriben en una organización global “el Pueblo Kichwa de Rukullakta- Circunscripción Territorial Indígena (PKR - CTI).

En la vida política y organizativa de este pueblo amazónico se pueden ubicar dos grandes momentos históricos, a los que me remitiré como estrategia metodológica para los estudios de la memoria. Lo cual considero sustancial para el conocimiento de las funciones de la misma en la (re) configuración política y organizativa de estos territorios a lo largo de medio siglo de “vida organizada”.

¹ A partir de ahora voy a utilizar las siglas PKR-CTI cuando sea estrictamente necesario, de lo contrario utilizaré el nombre de Rukullakta para referirme a todo el territorio global. Cuando haya especial referencia a la comunidad homónima voy a generar una especificación.

Un primer momento de la “vida organizada” en Rukullakta es comprendida desde la década de 1960 – 2005. A inicios de la década de 1960, los habitantes de Rukullakta germinan un proceso organizativo por la defensa de sus territorios. En el Ecuador, los procesos de colonización de tierras con las reformas agrarias de la época militar en los años 60 y 70 del siglo pasado, atentaron también contra este pueblo y sus territorios en el Alto Napo, como en otros tantos en la región Amazónica. Esta región fue área imprescindible en “la idea de desarrollo nacional” de la época, bajo el discurso oficial del Estado Ecuatoriano de “hacerla productiva” (Perreault 2002, Erazo 2008).

En el marco del contexto nacional de la colonización de la tierra, en Rukullakta, constituyen en un primer momento una comuna, luego una pre asociación, la que se reconfigura después en pre cooperativa. Entre 1974 y 1977, constituyen la cooperativa de producción agropecuaria San Pedro Limitada de Rukullakta y obtienen la legalización de sus territorios ante el Estado Ecuatoriano (Erazo 2008, 2013). Desde esta última se constituyó un modelo de organización y acción política basada en las normas del cooperativismo hasta entrado el siglo XXI.

Un segundo momento podría ubicarse desde el año 2005 - 2018, cuando se plantea la reconfiguración política en las formas de organización y administración del territorio, constituyéndose en el año 2006 en Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR). A una década de este proceso de reingeniería política y simbólica, se ha ido gestando el replanteamiento hacia la constitución de una Circunscripción Territorial Indígena (CTI).²

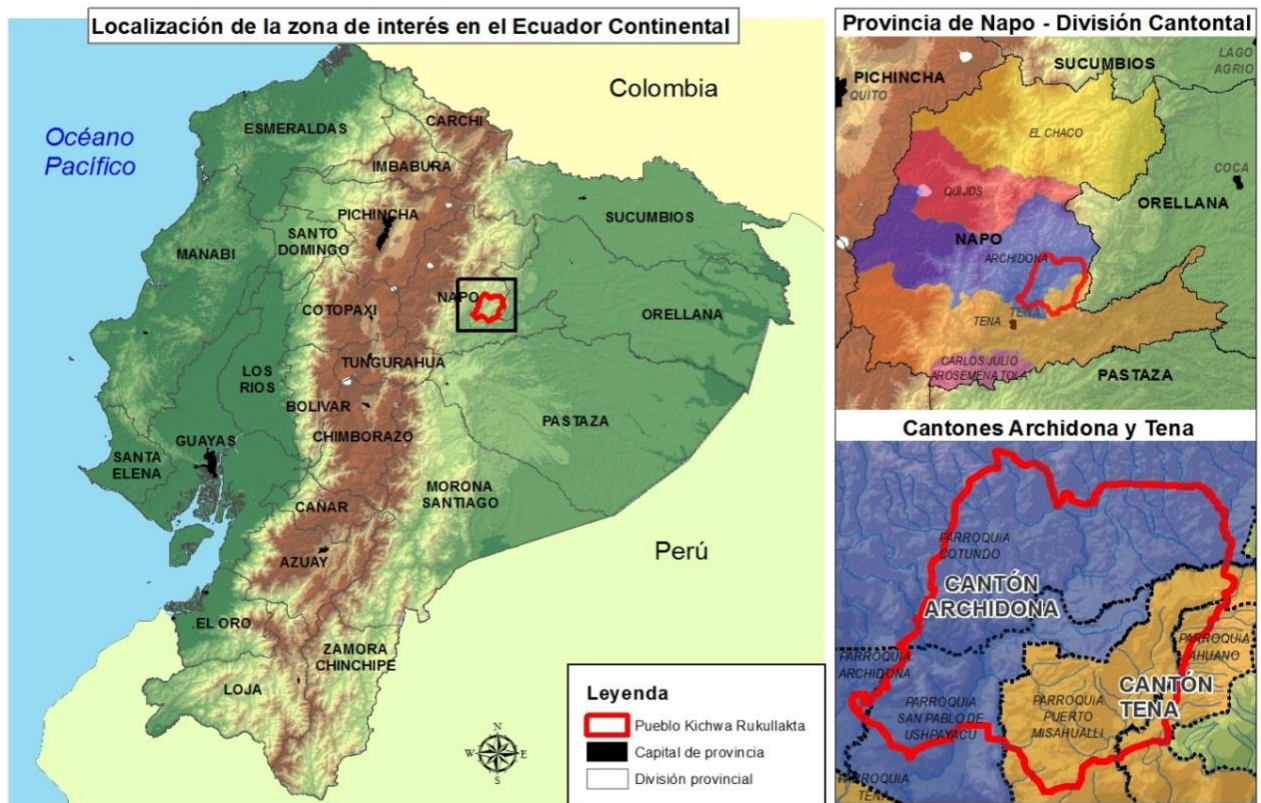
A lo largo de estos dos momentos históricos, en el PKR –CTI se dejan atrás casi tres décadas de modelo cooperativo para adentrarse en un nuevo escenario, en pro de búsquedas mayores por los procesos de autodeterminación política, organizativa y territorial. Este proceso ha sido emprendido ante las demandas de un nuevo contexto nacional en el Ecuador, donde el PKR-CTI ha correspondido a sus estrategias internas para su reconfiguración política y territorial. Esto ha sido dinamizado también por las políticas de la identidad (Latorre y N. Farrel 2014, 05-08) a partir de las constituciones del año 1998 y 2008, las que han sido producto de una

² Esta última decisión fue consensada de forma unánime a finales del año 2017 en asamblea general. En Rukullakta, la asamblea general es la dinámica que representa la máxima autoridad en la toma de decisiones cuando el carácter de las mismas es a nivel territorial global. Las CTI, son procesos de reconfiguración territorial para la Amazonia, inscritos en los tratados legislativos y políticos como por ejemplo “La Ley Amazónica”.

raigambre histórica de luchas y resistencias desde el Movimiento Indígena en el Ecuador (Uzendoski 2010, García 2014, 76, Cordero Ponce 2014, 189-227).

El proceso del PKR-CTI, se inscribe en contextos políticos, económicos y socio culturales de mayor envergadura en relación a su localidad. Estos han enfrentado profundos y complejos procesos de colonización en diversos momentos históricos, las reminiscencias del colonialismo español, la conversión religiosa con las misiones, y los embates de la Republica y el Estado, los que en su mayoría atentaron contra lo elemental de la vida de una cultura indígena: la autodeterminación de si y sus territorios. No obstante, en Rukullakta, el potencial de sus historicidades ha constituido sentidos y dinámicas de resistencia ante los mismos.

Figura 1.1. Localización del Pueblo Kichwa de Rukullakta – Circunscripción Territorial Indígena (PKR - CTI) a nivel nacional, provincial y cantonal en el Ecuador.



Fuente: Elaborado por equipo consultor-FAO en base a información geográfica del Instituto Geográfico Militar, cartografía nacional 1:250.000 y delimitación del PKR determinado por escritura pública (Citado en Plan de co-manejo de los recursos naturales PKR 2018).

Descripción capitular de la investigación

El capítulo 1, se centra en un primer momento, en el desarrollo contextual de mi tema de investigación, la discusión a mis preguntas y objetivos de la misma, y el abordaje metodológico a partir de enfoques decoloniales, participativos y horizontales de la investigación etnográfica. En un segundo momento abordo las concepciones de memoria, marcos sociales de memoria, narrativas, historicidades e intertextualidades, para dar cuenta de cuáles son las dinámicas que constituyen formas de resistencias en la cultura Napo Runa. Estas resistencias se investigan en las memorias e historicidades del Alto Napo, a cincuenta años vida organizada en el Pueblo Kichwa de Rukullakta frente a la colonización. Pues la memoria es un complejo dinámico y colectivo que transgrede marcos temporales cronológicos, es una construcción social que se resignifica desde los trabajos del pasado para reconstruir entendimientos del presente; porque en Alto Napo la memoria es un campo político en disputa ante las arbitrariedades de la historia y los diversos actores que han intervenido los territorios Napo Runa.

El capítulo 2, busca desarrollar un abordaje etnohistórico desde el siglo XVI con las primeras injerencias coloniales al Alto Napo, evaluando las dinámicas de los diversos actores (misioneros, administradores, colonos, etc.) que han atentado contra los territorios y pueblos de esta parte de la amazonia ecuatoriana. A continuación, discuto las nuevas formas de colonización desde fines del siglo XIX, la hacienda, el caucho y los procesos extractivos, entre otros que se agudizarían con las leyes de colonización de tierras, en el marco de las reformas agrarias de los regímenes militares desde mediados del siglo XX a la actualidad. Quiero destacar que, al inscribirme en determinados contextos, no es mi intención evocarlos como procesos aislados unos de otros ni como representaciones hegemónicas de la historia, sino más bien discutirlos como edificadores de memorias que potencian acción colectiva Napo Runa. Porque los Napo Runa traen consigo entre otras cosas, las huellas de la memoria desde los levantamientos anticoloniales hasta las múltiples resistencias del Movimiento Indígena en lucha permanente por la tierra en el Ecuador.

El desarrollo del capítulo 3, comprende un abordaje de las memorias colectivas a partir de cinco meses de trabajo etnográfico en los caminos del Alto Napo. Donde se han ido articulando una serie de historicidades propias desde las concepciones del *Kallari Timpu* o los primeros tiempos Napo Runa, dando paso a sus mitos de origen genealógico (*Killa y Filucu, Izhu Punzha, Kuillur y Lucero*, etc.) entre otras historicidades que se entretajan en relación a

lo mítico y la realidad histórica muchas veces de carácter atemporal en las culturas amazónicas.

En este capítulo se muestra también, la consolidación de mecanismos de lucha territorial desde hace medio siglo en Rukullakta, que han configurado sentidos y potencialidades de resistencia desde una “etnicidad militante” (Muratorio 1998); un proceso al que estos denominan “vida organizada y lucha por nuestros hijos”. Estos abordajes nos instan al entendimiento de la lucha permanente por los territorios colectivos en Alto Napo, contra las amenazas de la colonización tierras en la Amazonia Ecuatoriana. Un proceso de lucha que trae sus raigambres desde la década de los sesenta, bajo dinámicas de reconfiguración política, económica y cultural desde el modelo de organización cooperativa hasta la constitución actual del Pueblo Kichwa de Rukullakta – Circunscripción Territorial Indígena (PKR- CTI).

En el cuarto y último capítulo de esta investigación, se desarrolla un abordaje etnográfico de las memorias Napo Runa bajo un carácter intergeneracional de sus interlocutores. Para analizar cómo a partir de las dinámicas del trabajo colectivo se labran resistencias cotidianas (Muratorio 1998), dinamizadas por el sacrificio y la voluntad de hombres y mujeres, sabios *yachak* y *pajuyukc*, jóvenes, niñas y niños, como un legado de lucha y compromiso colectivo que se asume ante las contradicciones o pugnas internas; como también frente al sistema dominante para buscar la dignidad e integridad como pueblo.

En este capítulo se trata de analizar, como los Napo Runa constituyen formas de organización comunitaria a partir de la *minga* y la *chacra*, desde donde construyen sentidos de lugar habitado (Ingold 2015) y formas de resistencia permanente a partir de la memoria colectiva. Porque las y los viejos caminantes dinamizan relaciones de “parentesco milenario” (Uzendoski 2016) a partir de las enseñanzas y luchas depositadas en la tierra.

Como proceso conclusivo de este trabajo, destaco mis ideas en relación a las y los caminantes de la memoria entre pueblos que luchan por la dignidad y la vida, a partir de un encuentro de experiencias desde la memoria colectiva entre la Amazonia Ecuatoriana y comunidades campesinas e indígenas Lenca, Kakawira y Nahuat Pipil de El Salvador. Esto se desarrolló con la visita de uno de los actores principales de la vida organizada en Rukullakta a los territorios de lucha histórica en el país Centroamericano en mayo de 2018.

Capítulo 1

Para tratar de entendernos juntos

1. Planteamiento del tema de investigación

En Rukullakta, la organización política o “vida organizada” germina a raíz de los procesos de colonización y redistribución de tierras dinamizados con las reformas agrarias de 1964 y 1973 en el Ecuador. Los Kichwas del Alto Napo, empezaron a tejer procesos organizativos y de coordinación regional en pro de salvaguardar sus territorios ante la inminente usurpación de los foráneos, colonos y misioneros josefinos. Estos eran incentivados por las leyes de colonización con las reformas para usurpar grandes extensiones territoriales a los indígenas (Perreault 2002 y Erazo 2008, 2013).

En el marco de la reforma agraria de 1964, las legalizaciones individuales de territorios se empiezan a llevar a cabo por algunos indígenas que podían acceder como lo hacían los colonos apoyados en la ley. Pero en este proceso no se trataba solo de obtener tierras por medio de las leyes reformistas, sino también de cuidar de dichas prerrogativas ante las amenazas que los foráneos implicaban para la posesión de tierras indígenas. Según el *Kuraka* (presidente) del PKR-CTI Medardo Shiguango en una conversación en noviembre de 2017, “muchos (Napo Runa) eran engañados posteriormente vendiendo sus tierras a los colonos, por tanto, la organización que empezaron nuestros mayores era la única salida al problema de la tierra”.

La población de Rukullakta ha asumido desde entonces que deben gozar de las correspondencias legales para mantener dichos territorios en su potestad. En este contexto, las organizaciones comunales y regionales dinamizaron sus propios procesos de demanda a partir de un marcado arraigo identitario, desde el que basaban sus acciones colectivas para enfrentar las reminiscencias del colonialismo (Muratorio 1998); que para entonces aún se hacía eco en estos territorios con la invasión colona, la misión josefina y los procesos extractivos de los bienes naturales con las reformas agrarias.

Blanca Muratorio sostiene que a lo largo de los procesos de resistencia Napo Runa “se originó y se sigue desarrollando una ideología de oposición basada en una etnicidad militante que, en la actualidad, ha llevado a algunos Napo Runa a ocupar posiciones políticas a nivel regional y nacional” (Muratorio 1998, 286). Es válido reflexionar entonces, sobre cuáles han sido las

dinámicas de adscripción identitaria Napo Runa en Rukullakta, para discutir de qué procesos dieron cuenta estas estrategias políticas desde la identidad, en la constitución de sus territorios colectivos.

Este abordaje se comprende como punto de partida, desde las gestiones Napo Runa dentro de los marcos políticos y jurídicos de la institucionalidad del Estado Ecuatoriano, para los procesos de legalización, redistribución y conservación de territorios colectivos. Pues, para dar resolución a las exigencias múltiples por los problemas de la tierra en esta región de la Alta Amazonia, los Napo Runa constituyeron procesos de organización mayor. En el año de 1969 nace la Federación de Organizaciones Indígenas de Napo (FOIN), el ente dinamizador para las intermediaciones con las instituciones del Estado en aquella época.

Según documentos del archivo del Concejo de Gobierno del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR)³, facilitados previo a la investigación etnográfica en noviembre de 2017 por el *Kuraka* Medardo Shiguango, todo el proceso de organización emergente desde los años sesenta en Rukullakta, se constituyó en cooperativa como forma estratégica de lucha para garantizar la legalidad de sus territorios. Esta obtuvo su personería jurídica el 1 noviembre de 1974, con 207 socios a raíz de todo un complejo trabajo de gestión y organización comunitaria, tres años después, el 15 de diciembre de 1977, el Director Ejecutivo del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) entregó 41.888.55 hectáreas a la Cooperativa. Esta estaba representada por su entonces gerente Benancio Shiguango Chimbo y su Presidente Jorge Agustín Aguinda Tunay (Erazo [2008] 2013).

La cooperativa de Rukullakta en época del IERAC, dinamizó proyectos de desbanques, apertura de carreteras, puentes colgantes, aserraderos, la entrada de búfalos y créditos colectivos. Para entrada la década de los ochenta, se empiezan a ejecutar programas de piscicultura y apoyo para la gestión cultural por parte de la Fundación Interamericana. En los últimos veinte años del siglo pasado, la cooperativa incentivó proyectos productivos y

³ Esta historia fue compilada a base de entrevistas con los socios y mujeres de la Cooperativa y las Actas y archivos de la misma. Trabajo realizado por Juliet S. Erazo, quien para entonces era estudiante de la Universidad de Michigan, Estados Unidos. Las entrevistas se realizaron entre 2000 y 2001. Este trabajo fue también parte de los abordajes de la autora en sus producciones de 2008. *Construyendo la Autonomía: Organizaciones indígenas, gobierno y uso de la tierra en la región amazónica del Ecuador, 1964-2001*. Quito: Ediciones Abya Yala y 2013. *Governing Indigenous Territories: Enacting Sovereignty in the Ecuadorian Amazon*. Durham and London: Duke University Press.

sociales, como también asistencia médica en las comunidades, y la crianza de animales menores, y para inicios del siglo XXI la formación técnica para el mejoramiento en la gestión local de sus proyectos productivos se había incrementado (Erazo 2008).

Cabe recalcar que, las formas de organización basadas en el cooperativismo en Rukullakta durarían un aproximado de tres décadas, hasta inicios del siglo XXI. A partir de este momento es cuando se van a replantear otras formas de organización política, para constituir lo que sería el Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR) en el año 2006. Este proceso se efectúa con miras hacia la transformación estructural en las formas administrativas y culturales de cómo ejercer la territorialidad, la cual se dinamizará a partir de concepciones propias como Napo Runa frente al territorio y la política.

Para los Napo Runa de Rukullakta, el cooperativismo había representado grandes limitantes en la cohesión social de las comunidades y los procesos de gestión. Con el tiempo los socios de la cooperativa, tenían mínima participación en las reuniones, asambleas y el trabajo colectivo. Las discrepancias internas recayeron en la desconfianza de los dirigentes, aunado a ello, la exclusión en términos intergeneracionales para la participación política y organizativa de mujeres y jóvenes. Existía un déficit en la gestión administrativa, política y organizativa por parte de los dirigentes de la cooperativa, y la participación ciudadana no estaba siendo efectiva (Erazo [2008] 2013).

El 23 de diciembre del año 2006, se constituye oficialmente en la provincia de Napo, Ecuador el Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR). A partir de este momento, este pueblo asume un proceso de auto reconocimiento desde la etnicidad Kichwa, ante las prerrogativas de la carta magna del año 1998 en el Ecuador, y otros instrumentos jurídicos internacionales como la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el Convenio 169 de la OIT, la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, etc. Es a partir de los años dos mil que se van a palpar concretamente los procesos de replanteamiento político organizativo en Rukullakta, en relación a la “posesión ancestral de sus territorios” (García 2014, 76).

Este cambio político en Rukullakta se constituyó con 2.261 personas registradas oficialmente en términos intergeneracionales, y obtuvieron su legalidad oficial el 5 febrero del año 2007, ante el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador “CODENPE”. Desde el año 2007, el Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR) se consolida como parte de la

nacionalidad Kichwa en el Ecuador, en el marco de las aperturas de la multiculturalidad y la plurinacionalidad del sistema jurídico del país, que iba a entrar con mayor peso a partir de la constitución del año 2008. Es así, como el modelo del “cooperativismo” pasa a un segundo plano en Rukullakta, bajo una nueva visión y misión como pueblo en otro contexto político nacional.

Estos procesos venían germinando desde las demandas políticas del Movimiento Indígena en el Ecuador, y las demandas por territorios y derechos específicos de las nacionalidades indígenas de la Amazonia a lo largo de más de 20 años desde 1990 (García 2014). Pues, las luchas de los pueblos indígenas en el Ecuador, durante la década de los ochenta y noventa, fueron abandonando formas de lucha que anteriormente se basaban en la clase. La organización política adoptaría una estrategia basada en lo “étnico”, como parte de las políticas de la identidad (Wade [1997] 2010, Lucero 2001, Perreault 2001, y Sawyer 1997 en Latorre y N. Farrel 2014).

En este contexto las demandas por la tierra fueron uno de los ejes transversales de la lucha del Movimiento Indígena. Para Latorre (2014, 03), las constituciones de 1998 y 2008, han depositado un “estatus legal especial a la indigenidad” para que los pueblos “puedan aprovechar los derechos de tierras”, lo cual ha constituido un medio para exigir obligaciones al Estado frente a sus territorios, y así, que este pueda tomar medidas que contribuyan a resolver las urgencias de los pueblos sobre los mismos.

El Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR) desde su constitución en 2006, se ha posicionado como pueblo ancestral que pertenece a un territorio y ecosistema natural específico, lo que según Sara Latorre y Katharine Farrell (2014, 01 - 08) es una estrategia política de “acciones defensivas de resistencia” basadas en lo étnico en dirección a “aumentar el poder” sobre sus territorios y formas de hacer política propia. Esto implica también una defensa contra la apropiación y explotación de actores externos, donde cabe destacar que el Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR) ha fortalecido mecanismos de lucha en alianza con distintos organismos indígenas del Ecuador y la región, tales como: FOIN, CONFENIAE, CONAIE y COICA⁴.

⁴ FOIN – Federación de Organizaciones Indígenas de Napo
CONFENIAE - Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana
CONAIE – Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
COICA - Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica

Mantener el control y la administración completa de su territorio, ha sido para Rukullakta un objetivo primordial. Desde la estrategia política de posicionarse como pueblo ancestral para exigir derechos territoriales frente al Estado Ecuatoriano, han luchado permanentemente por mantener las garantías de un mayor control de sus bienes en los territorios que viven. Pues a lo largo de cincuenta años las amenazas han sido latentes, y por tanto, enunciarse políticamente desde “sujeto étnico” (Wade [1997] 2010 en Latorre y N. Farrel 2014) ha contribuido a que Rukullakta pueda asegurar derechos territoriales hasta hoy.

1.1 Lo que trato de decir

Mi argumento en esta investigación radica, en que las narrativas Napo Runa tienen la potencialidad de dar cuenta de otro tipo de historia (Muratorio 1998), una que puede ser politizada y emancipada desde sus memorias colectivas (Halbwachs 1995). Esas que no se inscriben arbitrariamente en tiempos cronológicos, sino más bien, que constituyen muchas veces formas atemporales de entender y actuar en el mundo a partir de códigos culturales compartidos de memoria (Jelin 2002). Porque a medio siglo de “vida organizada” en Rukullakta, sus actores y actoras traen consigo memorias, las que constituyen potencialidades para forjar la lucha por la salvaguarda y autodeterminación de sus territorios.

Para Michael Uzendoski

Las personas de Napo no ven la historia como tal espacio imaginario, o simple imagen mental, apartándose del presente. La historia como se relata y se recuerda está llena de estructuras del pensamiento afectivo, es decir, el poder que, entre otras cosas, influye y transforma el presente. [Porque] el pensamiento histórico crea afinidad (2010, 247).

En los Napo Runa, el tiempo histórico puede mimetizarse con el tiempo mítico y viceversa, porque el carácter cultural de estos se constituye por sentidos diferentes, lo que refuta la idea de que los amazónicos carecen de historia (Rival y Whitehead 2001, 09, Taylor 1999, 237 en Uzendoski 2010). Adentrarme a estos caminos, supondrá el encuentro de formas diversas de memoria, posibles (des) encuentros con los relatos, las narrativas y concepciones historiográficas que han construido a los Napo Runa, para tratar de entender sus formas otras de sí mismos.

Esas formas propias de constituir historicidad a partir de las memorias Napo Runa, en ocasiones puede parecer distante a la frialdad estática de querer comprender sincrónicamente ciertos hechos en el mundo moderno, pues como sostiene Walter Benjamin, “el propio rostro de lo modernidad nos fulmina con una mirada inmemorial (...) con el sello de la fatalidad de ser un día la antigüedad” (2005, 59). Porque el tiempo muchas veces silencia, entierra y disuade la memoria como historia muerta o cosa pasiva por el polvo que la corroe, y al tratar de escudriñar en ella entonces, nos enfrentamos a la posibilidad excelsa de detonar narrativas potentes y no reconocidas como pasajes de memoria.

La presente constituye, una apuesta en los procesos de (re) construcción del pasado en el presente como acto político, dinamizando mecanismos de actualización del presente desde un pasado para el acercamiento dialógico a la comprensión de sus apuestas por la vida. Porque dar cuenta de “prácticas de resistencia desde la memoria” (Jelin 2002, 41), es dar una oportunidad justa a la posibilidad de lo que estas nos ofrezcan, lo que puede suponer también el encuentro de “otros” sentidos en el presente respecto a su pasado. Todo esto nos puede llevar a entender mejor sus proyecciones futuras como pueblo y sus apuestas en el hoy para alcanzarlas.

Reitero mi argumento en relación a los planteamientos de Michael Uzendoski, quien dice que los Napo Runa constituyen visiones de lucha desde “dinámicas y estructuras que definen la historicidad Amazónica fundada en el *ushay*⁵ como eje de parentesco milenarío” (Uzendoski 2016, 04). Entendiendo que los Napo Runa, tejen dinámicas estratégicas de lucha ante las condiciones históricas que los asedian, y cuentan con lógicas internas de memoria que fortalecen la capacidad misma de convocar a quienes muchas veces ya no están físicamente entre ellos.

Bajo el título de esta tesis trataré de evidenciar como los Napo Runa conciben el *kallarimanta kawsayra yuyarina*, como una condición de mantener vivos a sus predecesores, pues para ellos, convocar a sus ancestros es un proceso subversivo de recrear la historia propia con sus memorias. Es fortalecer la acción y la voluntad colectiva en y desde su caminar, entendiendo el acto de evocar como una forma de resistencia, un “parentesco milenarío” que radica en las formas vivas de la acción “como lo hicieron los mayores” (Uzendoski 2010, 151 - 185).

⁵ Poder, potencia, capacidad para ejecutar algo (Shimiyukkamu Diccionario Kichwa – Español 2007)

Porque su caminar con los ancestros es permanente, y los saberes que estos han depositado en sus territorios van configurando también la vida cotidiana, seres omnipresentes que habitan en las formas de entender y configurar el mundo cotidiano.

Pensar en “como lo hicieron los mayores”, contribuye diariamente a la construcción del mundo visible Napo Runa, porque los ancestros dan fuerza y sentido a sus historias y las historias a su acción y voluntad colectiva desde las memorias. Las que se recrean muchas veces en clave de significados por su carácter intertextual, y van constituyendo formas de resistencias para fortalecer sus procesos de lucha.

Es así, que el objetivo principal de esta tesis consiste entonces, en un abordaje de la memoria Napo Runa sobre los “50 años vida organizada”, para entender cómo se desarrollan, cómo actúan y qué efectos generan las dinámicas y funciones de esas memorias en relación con el territorio y la acción política. Considerando que la memoria puede constituir una entrada potente en los vericuetos de los recuerdos y los olvidos desde sus actores y actoras principales hasta otros que también labran este proceso desde las dinámicas cotidianas, para entender las apuestas políticas y organizativas en la (re) configuración del territorio desde su constitución a la actualidad.

Discutir desde el campo etnográfico, si la memoria es un complejo dinámico que se inscribe en relaciones dialógicas y en movimiento es nuestra apuesta, para dimensionar si, desde diversas miradas intergeneracionales también podemos potenciar “otras” historicidades que entren en dialogo con sentidos evocados desde el pasado, para ser “puestos en relieve en el presente para comunicarlos” (Jelin 2002, 28-29).

1. Pregunta de investigación

¿Cuáles son las dinámicas de la memoria en la configuración política del territorio del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR) a 50 años de vida organizada?

2.1 Preguntas de soporte

¿Conocer la memoria intergeneracional en Rukullakta? ¿Quiénes, qué y para qué recuerdan y olvidan?

¿Puede la memoria generar alcances políticos de (re) apropiación territorial e identitaria que permitan caminar hacia la constitución de territorialidades alternativas en Rukullakta?

3. Objetivo de investigación

Conocer las dinámicas de la memoria en la configuración política del territorio del Pueblo Kichwa de Rukullakta a 50 años de vida organizada.

3.1 Objetivos de soporte

Analizar las funciones de la memoria en diversos actores del Pueblo Kichwa de Rukullakta, desde la vida cotidiana y la participación organizativa, para dimensionar los alcances políticos de (re) apropiación territorial e identitaria en este proceso.

Identificar procesos y dinámicas de constitución de territorialidades alternativas a partir de la memoria en el Pueblo Kichwa Rukullakta.

4. Metodología

Ir más allá de “la mirada imperial”: Una antropología para intentar crear con la gente

Para Linda Tuhiwai, el occidente imperialista y colonial ha construido todo un imaginario cultural, político y económico desde el concepto de “distancia” respecto al individuo y la comunidad de los otros, sin entender sus tiempos y sus espacios. Lo que ha ido marcando históricamente los abordajes disciplinares de la investigación científica en relación a los pueblos fuera de occidente. Para Tuhiwai, esa distancia se manifiesta sobre la base de estos “sistemas de gobierno que se extendieron desde el centro hacia lugares lejanos y remotos, [donde] (...) todo era tan impersonal, racional y extremadamente efectivo” (Tuhiwai 2016,88).

Ir más allá de la “mirada imperial” es quitarse la venda de los ojos, y obviar la tan ansiada neutralidad y objetividad al investigar, dejar de creer que como investigadores tenemos la última y más plena palabra de cómo abordar “el problema indígena”. Y, es que este último no es otra cosa que nociones con arraigos netamente coloniales, que nacen “como una preocupación explícitamente militar o policial” (Tuhiwai 2016, 132) de estos regímenes para controlar poblaciones nativas en las colonias de su tiempo.

Según Tuhiwai, desde la segunda mitad del siglo XX “el «problema indígena» también se había convertido en un discurso académico en el cual la investigación tenía un papel crucial. “(Por tanto) problematizar lo indígena es una obsesión occidental” (2016, 134) de la que se trata de escapar en esta investigación. En este trabajo se trata entonces, de salir de la idea de superioridad basada en el objetivismo ciego, y es más bien, una rica posibilidad de con-

vivencia constante con los Napo Runa y sus territorios a lo largo de casi cuatro meses que duró mi trabajo etnográfico, entre enero y mayo de 2018; desde esta experiencia he intentado comprender un poco de sus procesos.

Debo destacar que, para poder desarrollar el trabajo etnográfico, tuve un proceso previo con el Pueblo Kichwa de Rukullakta – Circunscripción Territorial Indígena (PKR-CTI), lo que implicó en un primer momento, varias visitas a estos territorios entre los meses de mayo, octubre y noviembre de 2017. Esto, me permitió empapararme de las realidades de Rukullakta para afinar un poco más mis objetivos, y empezar a construir relaciones de amistad por medio de la palabra y los caminos compartidos con algunos de sus actores principales.

Gracias a Carlos Pascual Alvarado Narváez, mejor conocido como “el chino o Mishqui Chullumbu”, uno de los fundadores de esta organización, pude llegar a los territorios y a la confianza de la organización indígena antes de mi inmersión total en el territorio para la investigación neta. En estas visitas conocí a Venancio Alvarado, quien muy gentilmente me invitó por primera vez a la comunidad Casa Blanca, donde me mostró su chacra mientras nos adentrábamos junto a Mishqui por la selva hacía las cavernas de su padre. Ellos fueron quienes me instaron por vez primera al conocimiento de la complejidad cosmogónica y mística de estos territorios y sus habitantes.

En esas visitas al Napo, por medio de Mishqui quien se convirtió en “mi padrino” al desarrollar nuestra confianza mutua, conocí a Patricio Shiguango, *Kuraka* de la Federación de Organizaciones Indígenas de Napo (FOIN), quien me abrió las puertas de la organización y me brindó todo su apoyo. En dicha oportunidad, conocí a Bartolo Chimbo, uno de los *yachaks* más reconocidos en Rukullakta, con quien compartí mis primeras conversaciones sobre la curación y el chamanismo.

En estos caminos llegué a Salvina Alvarado quien me compartió las primeras memorias como mujer sobre el trabajo cultural y organizativo en Rukullakta. Y así también, a Raúl Shiguango, destacado educador bilingüe de la comunidad de *Porutu Yakuy* a quienes conocí en la primera asamblea en la que participé en mayo de 2017, junto al *Kuraka* del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR) Medardo Shiguango. Entre muchas y muchos otros quienes me brindaron su amistad desde un primer momento en mi inmersión a sus territorios, a ellas y ellos toda mi gratitud por su sabiduría y valiosa apertura.

Desde la primera visita al territorio del PKR-CTI, me posicioné desde mi lugar de enunciación como joven indígena Lenca de la Comunidad Segundo Montes, en Morazán, El Salvador. Para desde ahí hacer hincapié que mi labor no se trata del robo de sus conocimientos como lo han hecho los académicos históricamente, sino más bien, que mi paso por ahí era para intentar tejer juntos y comprendernos mejor entre pueblos diversos. Fue así, como contar la historia de mi comunidad y los procesos de lucha histórica de los pueblos en El Salvador, permitió, que los Napo Runa en Rukullakta comprendieran que mi labor está basada en un compromiso político mayor. Porque también traigo conmigo las memorias de mis mayores, que se han configurado desde el pensamiento colectivo a la sangre unánime de todo un proceso de luchas y resistencias otras.

A partir de todo este sentir, considero que la movilidad como investigadores se debe re direccionar fuera de los márgenes del mero hecho del estudio de las culturas como objeto objetivable, porque de esto los pueblos ya estamos cansados. Como sostiene Tim Ingold

[...] Los etnógrafos se engañan a sí mismos pensando que están meramente describiendo “culturas” ya existentes en el campo como entidades objetivas, mientras que la gente nativa se engaña a sí misma pensando que simplemente están revelando relaciones que le son ya intrínsecas al mundo imaginado (Wagner 2016, 99).

Fue así, que en esta experiencia dimensionábamos junto a muchos compañeros y compañeras Napo Runa, que de lo que se trata es de caminar juntos como pueblos hermanos para aprender de nuestras luchas y resistencias. Porque el adversario es el mismo, solo que el sistema dominante se representa bajo otros velos y dinámicas en diversas latitudes de nuestra América. Por tanto, compartir desde la experiencia encarnada, nos reafirma que somos huellas de otras y otros que nos preceden, y por su legado tenemos un compromiso histórico por el cual seguir empuñando los procesos colectivos. Como tantas y tantos que ya han ofrendado su sangre, para que nuestros pasos en los caminos sean libres, y puedan germinar plenos los frutos de la lucha de la que venimos los hijos e hijas de las memorias de los que no pudieron silenciar.

Para Blanca Muratorio establecer “relaciones dialógicas” (2005, 129 -131) consiste en tejer procesos basados en el respeto con quienes trabajamos. Por ello, esta investigación se

desarrolla a partir de relaciones sociales basadas en la confianza, bajo consulta previa, libre e informada con el concejo de gobierno del PKR-CTI y con quienes trabajé personalmente en el espacio íntimo y público en Rukullakta desde 2017 a 2018. Esto permitió establecer mecanismos de información horizontal y consentimiento absoluto con los actores ante cualquier acción en mi permanencia con ellos.

En mi trabajo etnográfico mi objetivo fue, generar mayores niveles de reciprocidad con las personas inmersas y la comunidad. Para desarrollar mi investigación, partimos por un acuerdo firmado y sellado, estableciendo garantías de transparencia y ética por convenio dialógico de carácter oficial entre el investigador y las autoridades de Rukullakta, en el que mi aporte comunitario se basó en lo que la dirigencia consideraba pertinente en mi estancia en las comunidades (este se validó con una certificación oficial por las autoridades del PKR-CTI) (Ver anexo 1).

Para el antropólogo británico Tim Ingold (2015), de lo que se trata la investigación etnográfica es de desarrollar las capacidades especulativas que nos aporta la antropología como el arte de la indagación. Es ahí, en ese arte, donde a partir de las sensibilidades y aperturas entre quienes caminamos en esta investigación, que se fueron potenciando otras formas de hacer la antropología misma, porque estamos insertos desde el cuerpo e interpelados por las experiencias mutuas que hemos ido acumulando en los caminos.

Este proceso permitió desarrollar capacidades sensitivas, para dimensionar múltiples posibilidades y potencias en los sujetos, a los que de ahora en adelante llamo por su nombre o en su defecto “interlocutores”, como posibilidad de subvertir la clandestinidad histórica de su condición de “investigados”. Y, es que estas personas al igual que yo, devienen genealógicamente de otros que se han movido milenariamente para tejer y tejerse a sí mismos como pueblos. Por tanto, para poder desarrollar las potencialidades del arte de investigar desde la antropología, se parte absoluta e indisolublemente por las aperturas que estos hacen de su vida, de sus familias y sus procesos en los territorios como un acto recíproco entre ambos.

Las posibilidades de crear con la gente, de tejer como un proceso dialógico e inclusivo de ser y hacer, son potentes detonantes para dejar de ver a las personas y sus procesos como productos culturales. Se trata de repensar la acción investigativa desde sus tiempos y lugares

determinados, lo que representan en sí mismo, que investigar es un desafío y “experiencia personal o existencial” (Da Matta 1999). Porque no trato con objetos inertes, sino con personas que como a mí, las interpelan sus historicidades, sus procesos comunitarios y las apuestas desde la vida cotidiana para seguir caminando.

Considero que la antropología nos debe interpelar en un acto que transgreda la simple noción de “acumular más y más información *sobre* el mundo, [porque esta debe apostar a] corresponder mejor con él” (Ingold 2015, 228), a crear en y desde los mundos vividos. En tanto, somos las personas cuerpos y espacios plurales de saber (Wright 2005), constructores de pensamiento y acción, de propuestas y ejercicios concretos, que al empuñar en colectivo potenciamos otras formas de con-o-ser.

En mi trabajo etnográfico desarrollé un total de 20 entrevistas semiestructuradas, de las cuales 4 fueron en encuentros grupales y 16 en formato uno a uno (Ver anexo 2). En estas, entre otras cosas, el abordaje principal fue: 1) Conocer el proceso organizativo en Rukullakta, inicios y desarrollo desde la cooperativa a la actualidad 2) el papel de los diversos actores en el mismo, *yachaks*, *pajuyuj*, hombres, mujeres, jóvenes y niños 3) sus concepciones sobre el territorio, sus luchas y resistencias en la reconfiguración del mismo en la vida organizada. Para tratar de entender las dinámicas de la memoria y las apuestas políticas desde agendas locales por los territorios.

Ejecuté un proceso menor de fotoelicitación, al trabajar 3 entrevistas con un compendio de 6 imágenes sobre hitos históricos en dicho pueblo, y una conversación informal con la familia con la que viví respecto a las mismas. Esta última no fue registrada oficialmente en audio o video por tener un carácter inesperado en la cotidianidad del hogar, donde traté generalmente de distanciarme de mi rol de investigador para estrechar vínculos más horizontales. Desarrollé también dos talleres con jóvenes y niños procedentes de las comunidades de Rukullakta, Santa Rosa, Yawari e Ita Kibilina, con ellas y ellos utilice el material fotográfico y un corto audiovisual sobre el proceso de lucha territorial en el marco del *Kawsak Sacha*⁶ del Pueblo

⁶ Propuesta desde los pueblos originarios de la Amazonia frente al cambio climático, presentada en la COP21 en París, Francia en noviembre y diciembre del 2015, y que tuvo el lanzamiento oficial entre el 25 y 29 de julio de 2018 al Estado Ecuatoriano, como una propuesta urgente por la defensa de sus territorios y sus culturas. Para mayor información revisar en: <http://sarayaku.org/kawsak-sacha-selva-viviente-propuesta-de-los-pueblos-originarios-frente-al-cambio-climatico/>

Kichwa de Sarayaku en la provincia de Pastaza, facilitado por una de sus productoras y compañera de la maestría en Antropología Visual (ver en detalle en capítulo 4).

En esta investigación, examiné varios documentos, artículos, libros, mapas y fotografías sobre procesos de investigación desarrollados en esta región, como también archivos y objetos sobre el proceso histórico en Rukullakta que los interlocutores compartieron conmigo. Entre ellos, los usos y potencialidades culturales de instrumentos musicales autóctonos con Don Vicente Shiguango “Misqui Calmito” y Mishqui Chullumbu, este último compartió parte de su archivo personal de literatura y creaciones artísticas en dibujo, mitos y leyendas cuando viví con él por más de un mes.

Conocí los instrumentos de uso cotidiano de las chacramamas con Inés Chimbo y su hija Saya con quienes viví gran parte de mi tiempo en Rukullakta, de igual forma Marta Cerda, fue quien me llevo por primera vez a la chacra para participar del trabajo en la misma y dimensionar sus implicaciones. Desarrollé caminatas por los territorios junto a algunos *yachaks* y *pajuyuj*, o curanderos de la comunidad. Entre estos, la mama Celia, el taita Carlos Shiguango, Venancio Alvarado y Maximiliano Shiguango “Yaya Urku”, quienes me permitieron entrar en sus casas ceremoniales donde realizan sus prácticas de curación y cultivan su chacra medicinal, para entender mejor que estos son lugares habitados de memorias y agencias transformadoras desde dichos saberes.

En mi tiempo en Rukullakta, participé de las dinámicas comunitarias con las familias y amigos, como también junto a los líderes y lideresas del concejo de gobierno del PKR-CTI. Fui parte de reuniones, asambleas, visitas comunitarias, recorridos por los territorios y festividades de aniversario en comunidades como, la misma Rukullakta, Purutuyaku, Ardilla Urku entre otras en el marco de su 50 aniversario. Así también, el acompañamiento a los *kurakas* y dirigentes organizativos en eventos de comunidades vecinas y organizaciones amigas en Napo.

En todas estas dinámicas se generó un proceso de dialogo compartido a lo que denominó “palabras en movimiento y hacer desde el cuerpo”, puesto que no tenían un carácter de entrevistas netas, ni un rigor metodológico al que adscribirme, sino más bien se trataban de conversaciones largas y dinámicas en acompañamiento de sus acciones, que permitieron

desarrollar la confianza y la participación activa en las dinámicas cotidianas al convivir con ellas y ellos en sus territorios y sus procesos político organizativos.

Otro factor no menos importante en mi trabajo de investigación fue el registro audiovisual por medio de la cámara, con un carácter participativo en las diversas dinámicas en las que estuve inmerso. Donde dicho objeto permitió, un registro sistemático de diversos momentos de la investigación, para dar soporte a mi diario de campo, registrando los procesos de construcción y dinámicas de la memoria en espacios íntimos y colectivos, como también en otros de acción y debate político. Los usos de instrumentos audiovisuales sirvieron también como mediadores para estrechar vínculos de confianza, pues poco a poco fueron solicitados incluso por la misma gente.

Parte de mis primeras intervenciones con la cámara en el territorio, dieron como resultado la producción de un pequeño corto audiovisual titulado “*Jumandy y la memoria Napo Runa*”, un trabajo experimental en el marco de la asignatura de técnicas de producción audiovisual II, dirigida por la Doctora Patricia Bermúdez del Departamento de Antropología e Historia de FLACSO. Estos registros fílmicos se desarrollaron en la conmemoración del levantamiento amazónico de 1578, celebrado en Rukullakta en noviembre de 2017. Este trabajo fue bien acogido por las autoridades de PKR-CTI y publicado en sus redes sociales; gran parte de mi material de archivo audiovisual han sido compartidos con los directivos de la organización para los usos que estimen convenientes.

A manera de conclusión metodológica puedo decir que, mi inmersión al trabajo etnográfico partió con la “celebración de la vida organizada”, pues llegué a la comunidad en el marco de las celebraciones de sus 50 años de organización entre enero y febrero de 2018. Este momento fue sustancial para desarrollar otras formas de interacción con sus habitantes, y así, empezar a transgredir distancias entre el rol de investigador y la comunidad.

En la fiesta y la celebración, la alegría y la vida compartida generaron la hermosa posibilidad de acortar los márgenes de ser un foráneo más, para intentar insertarme a la comunidad desde dinámicas cotidianas como participar en la minga comunitaria o acompañar en algunas actividades que la celebración demandara. Por rescatar una de estas experiencias me remito al viaje a la comunidad de Pavayaku, para la compra de los toros que serían utilizados en la comida colectiva de las comunidades en dicha celebración.

En aquel viaje, experimenté una larga caminata que duró un día entero en ir y venir por viejos caminos o *chaquiñanes*⁷ como suelen hacer referencia los Kichwas, lugares transitados por sus mayores. Junto a Violeta Shiguango dirigente de fortalecimiento organizativo del PKR-CTI, Teodoro Tunay director del centro escolar de Rukullakta, Víctor Shiguango Kuraka de la comunidad de Lushianta, y Don Vicente Shiguango emprendimos el viaje, este último es un mayorcito y de los fundadores de todo este proceso; fue quien vendió uno de los vacunos en aquella comunidad y nos contaba historias sobre el territorio.

En el marco de estas celebraciones, dimensioné que para los Kichwas de Rukullakta se festejaba la vida organizada en hermandad, y fue a partir de entonces, cuando me empezaron a llamar *Wawki*, lo que en castellano puede traducirse como hermano. Esto me dio mucha gratitud pues la comunidad, la organización y las personas empezaban a acogerme, para brindarme su respaldo, apoyo y buena voluntad en este proceso sin igual. Puedo decir entonces que, los Kichwas de Rukullakta, me han generado tantos conocimientos y aprendizajes para intentar vivir mejor, vivir bonito, como dicen las y los abuelos en referencia a sus mayores.

5. Aproximación teórica

5.1 Memoria individual, memoria colectiva

¿La memoria es primordialmente personal o colectiva?, esta es una de las preguntas centrales en los postulados teóricos de Paul Ricoeur, uno de los intelectuales más aclamados en los abordajes de la memoria. En su obra *La memoria, la historia, el olvido* Paul Ricoeur discute sobre las atribuciones de la memoria en relación “al nosotros, al vosotros y a los otros”, este comprende la discusión de la memoria incluso, en eso que denomina “las no-personas: uno, se, cualquiera que, cada uno” (2003, 126).

Para Ricoeur, estas interrogantes se remontan a la filosofía antigua en las obras de Aristóteles y Plantón, concibe que estos consideraran las cuestiones sobre tener recuerdos o intentar recordar, sobre la presencia del fenómeno de la cosa ausente, puesto que, el recuerdo sucede en un presente- pasado. No obstante, para Ricoeur el “quién se acuerda” es parte de lo imprescindible de sus abordajes; lo que los anteriores no consideraron porque en la filosofía antigua las implicaciones del yo o el nosotros quedaba implícito en la memoria y el olvido.

⁷ Veredas o camino antiguo

Ricoeur desarrolla un abordaje exhaustivo en la revisión teórica desde la filosofía antigua, pasa por la escuela de la mirada interior, las obras de San Agustín, Locke, Husserl hasta la sociología del siglo XX con Halbwachs, para escudriñar en busca de sus inquietudes centrales. En Ricoeur, existe una preocupación por comprender “cómo la historiografía articula su discurso en el de la fenomenología de la memoria” (2003, 127), busca los sentidos y funcionamientos de las partes involucradas en la memoria, desde lo personal con lo colectivo y viceversa.

La memoria se compone entonces, por constituciones distintas entre lo individual y colectivo, y que a la vez son mutuamente indisociables, puesto que esta tiende puentes y nexos a partir de los discursos; con los usos de lenguajes se van examinando los modos de intercambio y las atribuciones de sí para sí, en tanto concibe el “así de los fenómenos mnemónicos y su atribución a otros, extraños y próximos” (Ricoeur 2003, 128).

En Ricoeur con la discusión de San Agustín desde los tiempos de la tradición de la mirada interior, la memoria cuenta con tres aspectos fundamentales en su carácter privado. En su carácter primario se concibe como “radicalmente singular: mis recuerdos no son los vuestros”, aunque en un segundo carácter, es en la memoria, que se garantiza la continuidad de la persona porque reside el vínculo de la conciencia con el pasado. Y, es que “los recuerdos se van organizando en niveles de sentido, en archipiélagos eventualmente separados por principios” (Ricoeur 2003, 128 - 129). La memoria da cuenta entonces de un tercer carácter, por sus nexos de temporalidad, es capaz de remontarse en el tiempo sin prohibiciones “proseguir, sin solución de continuidad”, cuenta con orientaciones de doble sentido entre pasado y futuro y hacia atrás; considerada incluso como “memoria desdoblada” (Ricoeur 2003, 129).

Por otro lado en Husserl, se “unen y traban la problemática del recuerdo y la del sujeto que se acuerda, interioridad y reflexividad”, aquí de lo que se trata es “del hombre interior que se acuerda de sí mismo”; a lo que Ricoeur sostiene que “no existe fenomenología de la memoria fuera de la búsqueda dolorosa de la interioridad” (Ricoeur 2003, 130). En Ricoeur, la memoria recoge, acumula y guarda vastedades, evoca y vuelve en sus depósitos, en antiguos recovecos cuando hace falta, esta es un santuario vasto y sin límites.

Algunos recuerdos salen a galope, hay los que se escudriñan en sus significados “no solo vienen al espíritu las imágenes de las cosas, sino los inteligibles mismos (...) tan grande es el poder de la memoria que me acuerdo hasta de haberme acordado” (2003, 131-132). Es por ello que, como sostiene Ricoeur, el recuerdo almacenado es entonces lo que no ha sido sepultado, una victoria sobre el olvido, pues “encontrar es reencontrar, y reencontrar es reconocer, y reconocer es aprobar, por tanto, juzgar que la cosa reencontrada es, sin duda, la misma cosa buscada, y, por tanto, considerada después como olvidada” (2003, 131-132).

Por un lado, hay que decir que “es la memoria, en el momento del reconocimiento del objeto olvidado, la que atestigua la existencia del olvido; y, si es así, «es la memoria la que retiene al olvido»” (Ricoeur 2003, 133). En la memoria, el tiempo es otro de los factores complejos en su constitución, este se mide cuando pasa por ella, es una especie de percepción “el *animus* es considerado el lugar donde están las cosas pasadas y las cosas futuras”. Pero el tiempo, “de donde (*unde*) [viene] y por donde (*iqua*) y hacia dónde (*quo*) pasa?» (XI, XX I, 27). «El paso (*transire*) del tiempo, dice Agustín, consiste en ir del (*ex*) futuro por (*per*) el presente al (*in*) pasado»”(Ricoeur, 2003, 134).

Para pensar la discusión sobre la historia y las potencialidades de la memoria Napo Runa, quiero destacar las premisas del tiempo en la memoria, por tanto digo que la presente investigación no es un abordaje histórico neto sobre los procesos políticos de “la vida organizada” en Alto Napo, sino más bien, apunta sobre un campo de reflexión antropológico, hacia un abordaje de la memoria como proceso habitado-encarnado desde otros tiempos en cuerpos, imaginarios y territorios de quienes han construido formas y dinámicas propias de enunciación y lucha indígena inscritas en Alta Amazonia Ecuatoriana, en tanto:

Se considera a la memoria colectiva como una selección de huellas dejadas por los acontecimientos que afectaron al curso de la historia de los grupos concernidos, y se le reconoce el poder de escenificar estos recuerdos comunes con ocasión de fiestas, de ritos, de celebraciones públicas. Nada prohíbe, una vez reconocida la traslación analógica, considerar a estas comunidades intersubjetivas superiores como el sujeto de inherencia de sus recuerdos, hablar de su temporalidad o de su historicidad, en una palabra, extender analógicamente la posesión privada de los recuerdos a la idea de la posesión por parte de nosotros de nuestros recuerdos colectivos. Esto basta para dar a la historia escrita un punto de apoyo en la

existencia fenomenológica de los grupos. Para el fenomenólogo, la historia de las «mentalidades», de las «culturas», no pide menos, pero tampoco más (Ricoeur 2003, 157).

El interés primario de la memoria deviene, en las posibilidades que sus abordajes aportan para recurrir al pasado como recurso y detonante de actualizaciones temporales y espaciales, para entender las dinámicas sociales presentes y futuras de los individuos y los grupos culturales a los que estos pertenecen. Los hechos que transversalizan a estos grupos culturales y sus individuos, generan entonces la importancia de los mismos para abordar la memoria en relación a ¿cómo?, ¿cuándo, y para qué? estos recuerdan esos hechos.

No se trata entonces de una importancia desmesurada en el hecho en sí mismo sino de las múltiples aristas que ofrezca para inferir en relación al recuerdo como al olvido mismo. De lo que se trata es de recuperar o dar sentido desde diversas narrativas a los hechos, potenciar las capacidades de esos hechos para entender cosas y comprenderse mejor a sí mismos. He ahí, la posibilidad de las intertextualidades (Whitehead 2003, Ingold 2015) respecto al acto de recordar, porque dicho acto es dinámico y no acabado, contiene aciertos y desaciertos, encuentros y desencuentros como un territorio en disputa.

Según Whitehead, esto implica formas propias de historicidad e (inter) textualidad, entendiendo que las interpretaciones de las historicidades son dinámicas bajo carácter inclusivo y exclusivo desde el plano que se construyan, por tanto, la memoria también debe historiarse (Whitehead 2003, Ingold 2015). Se debe destacar entonces, que los campos del recuerdo están interpelados desde el lenguaje, no netamente en la oralidad o la escritura como totalidad del mismo, sino en las diversas capacidades y necesidades que los individuos o el grupo cultural requiera en contextos determinados.

Otro de los teóricos más aclamados en los estudios de la memoria al que me remitiré, es el francés Maurice Halbwachs, quien desde inicios del siglo XX empieza a problematizar el camino hacia la comprensión de la memoria. Para este autor la memoria deviene de la consecuencia de una “construcción social” (Halbwachs 2004) como proceso de mirada exterior. Es aquí, “que la memoria individual toma posesión de sí misma precisamente a partir del análisis sutil de la experiencia individual y sobre la base de la enseñanza recibida de los otros” (Ricoeur 2003, 158).

Halbwachs, marca como puntos de referencia en los estudios de la memoria dos postulados imprescindibles, uno, que “la memoria es colectiva”, y un segundo, que estas memorias están inscritas en “marcos sociales de memoria”. Para Halbwachs, los ejercicios de evocación que desarrollan los individuos son un acto colectivo y no individual porque “nunca estamos solos” (Halbwachs 2004b, 26), lo que para Paul Ricoeur implica que en la memoria de modo general “todo grupo asigna lugares. De estos precisamente uno guarda o hace memoria” (Ricoeur 2003, 159) porque no se recuerda solo.

Siguiendo a Halbwachs, “esta reconstrucción debe realizarse a partir de datos o nociones comunes que se encuentran en nuestra mente al igual que en la de los demás” (Halbwachs 2004b, 34). Según este autor “no puede existir ni vida ni pensamiento social sin la presencia de uno o varios sistemas de convenciones” (2004a, 323), lo que nos remite a la discusión respecto a los “marcos sociales de la memoria” para entender las dinámicas de la misma.

Para Halbwachs, estos marcos sociales de la memoria son el lenguaje, el tiempo y el espacio. El primero de estos marcos supone, un convenio donde los individuos comparten en primera instancia desde la verbalización como acto básico de recordar, pues para Halbwachs “hablamos de nuestros recuerdos para evocarlos” (Halbwachs 2004a, 324); pero se debe destacar como lo mencioné anteriormente, que los recuerdos se despliegan por medio de la creación de diversas narrativas entre los actores de memoria. Desde ahí que, las personas sitúan lo que recuerdan, porque estas van y vienen a espacios y tiempos con quienes las construyen en lugares.

Los tiempos y espacios tienen un papel imprescindible en la construcción de la memoria, porque estos dan pie a otras escalas de recuerdo, a cosas que muchas veces no son dadas en un orden lineal o arbitrario del cómo, el qué y el para qué recordar; sino que se superponen a las mismas temporalidades y espacialidades donde brotan las memorias. Así, cada grupo cultural determina en su localidad sus propias memorias y los tiempos en los que estas se inscriben como algo propio (Halbwachs 2004b, 105). Si bien es cierto, hay referencias a tiempos determinados para evocar las memorias en el grupo social, no obstante, el tiempo muchas veces tiene dimensiones obtusas, pues no siempre hay una precisión total de este.

El tiempo y los lugares desde los que se evoca la memoria son tan diversos como los mismos sujetos o grupos que la ejecutan. Según Halbwachs en referencia a estos marcos sociales de la

memoria, nos dice que, “no hay memoria colectiva que no se desarrolle dentro de un marco espacial” (2004b, 144), porque la memoria se da y recibe en el lugar por el grupo cultural y viceversa; y las acciones de las personas de ese grupo se traducen en el mismo con sus dinámicas. Entonces, esto va dando cuenta que, “cada aspecto, cada detalle de este lugar tiene un sentido que sólo pueden comprender los miembros del grupo” (Halbwachs 2004b, 133), porque a estos los atraviesa la experiencia de una memoria y una “historia viva que se perpetúa o se renueva a través del (mismo) tiempo” (Halbwachs 1995, 209).

Para dar sentido al tiempo y al lugar, desde y al cual se remiten las personas y el grupo con sus recuerdos, se parte por las interacciones que en esos espacios sean desarrolladas por los mismos. Por ejemplo, el territorio y los objetos, con y en ellos se genera una construcción de sentidos, porque el grupo social y cultural hacen a los mismos a partir de la materialización de sus huellas, de las configuraciones en las formas de habitarlos a partir de su movimiento y acción cotidiana; construyen como depósitos de memoria y cargas simbólicas a los mismos.

Y, en todo este proceso, los territorios y los objetos aportan significados con los cuales el grupo garantiza el establecimiento, la permanencia o reconfiguración de sus memorias en tiempo y lugar. Porque en esas interacciones se construye una memoria con vida, activa y a la cual pueden recurrir cuando sus circunstancias lo demanden. Quiero destacar que la memoria tiene características dinámicas, niveles de duración, y transformaciones constantes que devienen con los procesos de vida de cada grupo, los que como sus memorias son también inpermanentes; pues no hay eternidad en tiempo y espacio por eso se reconfiguran.

Por lo antes mencionado, es que considero que Halbwachs fue acuñando que la memoria se inscribe en “marcos sociales”, porque desde estos se dan las pautas para llegar a las memorias, pues de lo contrario no sería posible. En la alquimia entre estos marcos, se generan entonces las posibilidades de que las personas de un grupo se (des) encuentren, se (re) constituyan y se (re) configuren, sino, estos solo tendrían representaciones superfluas o de carácter secundario que imposibilitaría dichos procesos. A partir de estos enunciados, se debe comprender que

La noción de marco social deje de ser una noción simplemente objetiva, para convertirse en una dimensión inherente al trabajo de rememoración. En este sentido, los recuerdos de adulto no difieren de los de infancia. Nos hacen viajar de grupo en grupo, de ambiente en ambiente, tanto espaciales como temporales. Reconocer a un amigo en un retrato es situarse de nuevo en

los ambientes en los que lo vimos (Ricoeur 2002, 160).

En tanto también se fragua entonces “la denuncia de una atribución ilusoria del recuerdo a nosotros mismos, cuando pretendemos ser sus poseedores originarios” porque es desde la noción de marcos colectivos que “encontramos los medios para evocar la serie y el encadenamiento de los objetos. Solo el pensamiento colectivo es capaz de esta operación” (Ricoeur 2003, 161).

En la memoria, requerir también a otros actores como los allegados” para recordar, se debe a que amalgamamos ciertos episodios correspondiendo en las y los otros, a quienes también los habita el recuerdo como el olvido, como cualificación y caracterización de diferentes tipos de memoria. ¿Pero quiénes son los allegados?

Los allegados, esa gente que cuenta para nosotros y para quien contamos nosotros, están situados en una gama de variación de las distancias en la relación entre el sí y los otros. Variación de distancia, pero también variación en las modalidades activas y pasivas de los juegos de distanciación y de acercamiento que hacen de la proximidad una relación dinámica en continuo movimiento; hacerse próximo, sentirse próximo (Ricoeur 2003, 172).

En la memoria, los allegados dan fe de mi existencia y en ella, el yo genera la estimación recíproca con los allegados. Se comparte y espera de los allegados que aprueben lo que se atesta “que puedo hablar, actuar, narrar, imputarme a mí mismo la responsabilidad de mis acciones (aunque también) (...) yo incluyo entre mis allegados a los que desapruaban mis acciones, pero no mi existencia” (Ricoeur 2003, 173).

Parafraseando a la argentina Elizabeth Jelin, las transformaciones de las memorias y por tanto de las personas y el grupo social, se inscriben en parte de su naturaleza, pues estas son también representaciones “culturalmente variables e históricamente construidas” (Jelin 2002, 23). En esas dinámicas entonces, se da pie, a que los modos en cómo, por qué y para qué recordar también se transformen, ya que pueden ser requeridas por nuevos marcos sociales, donde el grupo demande el acomodo de sus memorias (Candau 2002, 65-66). Por ejemplo, la adecuación de los recuerdos y los olvidos de un grupo social en referencia a determinados personajes o hechos de su pasado, como estrategia política, mediática, e identitaria, que correspondiente a las necesidades de su tiempo y su lugar, puedan ser reinterpretadas.

El valor de los marcos sociales de la memoria, en tanto lenguaje, tiempo y lugar, dan sentidos y potencialidades a esas memorias, traen consigo los entendimientos o disputas en el grupo. Lo moldean, lo edifican y también lo sacuden, pues son las formas en las que se representa el acto de memoria, como una constante dinámica de duraciones más allá de si son cortas o largas. Sino más bien, de la complejidad que estas duraciones representan en cuanto a las demandas de los marcos sociales del tiempo y de lugar.

A raíz de la discusión en torno a los postulados de Maurice Halbwachs sobre la memoria colectiva y los marcos sociales de la memoria, existen otros postulados teóricos que no comparten del todo sus posturas, y por tanto las llevan a otros planos de reflexión. Un ejemplo de ello, son los argumentos del antropólogo Joel Candau y la socióloga Elizabeth Jelin. Para estos si bien es cierto el concepto de memoria colectiva es práctico para entender las dinámicas de la memoria, pero en esencia es ambiguo, porque ve al pasado como la definición de formas conscientes y compartidas por un grupo, sin problematizar el cómo es que se reproducen esas memorias en sentidos de identidad colectiva.

En consecuencia, la crítica a Halbwachs, por parte de Candau es, que la memoria colectiva como concepto tiene un carácter limitado en su explicación, más bien su fortaleza es describir las dinámicas. En ese sentido Candau sostiene que el concepto de memoria colectiva de Halbwach,

Expresa adecuadamente una cierta realidad: cómo ciertos acontecimientos parecen memorizados u olvidados por una determinada sociedad, cómo existen capacidades de memoria diferentes entre generaciones, entre clases sociales, entre sexos, etc. Pero no explica de qué manera las memorias individuales, que son las únicas que se han verificado desde el punto de vista biológico (solamente los individuos memorizan efectivamente, nunca una sociedad), pueden aparejarse para constituir una memoria colectiva, de qué manera esta memoria colectiva puede conservarse, transmitirse, modificarse, etc. (Candau 2002, 62).

A Candau le interesa entonces el cómo de esas memorias, por ejemplo, cómo la sociedad o el grupo con quien se trabaja la investigación recuerda y olvida su pasado, y cómo también son las relaciones entre la individualidad de sus miembros para la constitución de esa memoria colectiva. Puesto que no puede verse a las personas desprovistas de agencia personal ante lo

que recuerdan, porque en las prácticas cotidianas de las mismas, es donde se tejen intertextualmente las memorias y por tanto su potencialidad; desde la acción con el cuerpo, con las manos, y los relatos evocados desde estos con los otros para hacer a la memoria y al grupo que recuerda.

La memoria no es algo dado por un grupo, sino que se trata de un diálogo que va y viene entre sus miembros y el grupo, y de vuelta. Para Elizabeth Jelin, este proceso de diálogo, es el dinamizador del carácter colectivo de las memorias. Para esta autora, lo que hace que las memorias sean colectivas no es más que “el entretejido de tradiciones y memorias individuales, en diálogo con otras, en estado de flujo constante (...) y con alguna estructura dada por códigos culturales compartidos” (Jelin 2002, 22).

Se trata de un “sistema de interacciones de memorias individuales” según Candau al retomar a Bastide (2002, 66), pues esto es algo articulado que va a complementar tanto al individuo como al grupo y a la inversa en esas relaciones de cómo se constituyen las memorias. Ambas premisas teóricas suponen entonces que, no se trata de una memoria colectiva dada arbitrariamente por el grupo, sino de la agencia de cada individuo quien desde su condición personal comparte nociones sobre un hecho, para dialogar en el grupo y retejer colectivamente la memoria en los marcos necesarios que estas se inscriban y los mismos las demanden.

Entonces, el sentido de la memoria colectiva, podría pensarse con los discursos culturales que se constituyen en la colectividad, por medio de la capacidad y experiencia del acto compartido de narrar y escucharse entre los individuos (Jelin 2002, 37). En tanto, no hay imposiciones de un ente a otro, llámese persona, sujeto o individuo hacia el grupo y viceversa, sino, se trata de coexistencias de memorias de esos individuos que evocan, para ir constituyendo el dinamismo de entrecruzarlas para dialogar entre sí, interpelarse y también ponerse en tensión de cara a lo que recuerdan y para qué lo quieren hacer. En ese dinamismo es que se construye comunidad y por tanto memoria colectiva, sin imposiciones de unas sobre las otras.

Para Elizabeth Jelin lo imprescindible en lo antes discutido son los “códigos culturales compartidos”, lo que para Maurice Halbwachs son los “marcos sociales de memoria”. Jelin sostiene, retomando las ideas de Halbwachs, que los recuerdos entonces “no ocurren en individuos aislados sino insertos en redes de relaciones sociales, en grupos, instituciones y

culturas” (Jelin 2002, 19). A partir de ambos preceptos teóricos es que podemos decir que, la memoria colectiva encuentra puntos de partida para llegar a sentidos comunicados sobre eso que se recuerda, y al convocarse en el marco temporal, también coexiste para repensarse desde una posibilidad mayor de análisis y lectura sobre el pasado para asumir mejor el presente y caminar.

En todo este entramado, lo pasado genera nuevos horizontes, otras representaciones correspondientes a la misma reconfiguración constante de los marcos de la memoria, en función siempre de ese presente que se encarga de dinamizar como territorio fértil al pasado para re pensar los futuros. Desde las memorias en colectividad, porque es desde ahí donde también se configura el arraigo, la identidad, como proceso de apropiación que también es dinámico en los grupos sociales para la construcción de sentidos.

Para que las identidades se fijen, entonces, pasan por la selección de las memorias desde sus vericuetos, desde su pasado en relación a los otros con quienes conviven (Jelin 2002, 24), afirmando la diferencia o similitud entre grupos y personas. Desde el aquí al afuera, y desde el afuera al aquí adentro, así, se establecen márgenes frente a la otredad, desde ciertos acontecimientos y dinámicas de recuerdo para configurarnos como somos, en nos-otros.

Para Jelin todo esto implica que, “el núcleo de cualquier identidad individual o grupal está ligado a un sentido de permanencia (...) a lo largo del tiempo y del espacio” (2002, 24). Porque desde estos se potencia la identidad, desde la reminiscencia de un lugar significado, desde la ubicación de objetos, de cuerpos, de sentidos, de seres que fueron, que somos, y que seremos porque estamos en el mundo anclados por nuestras memorias y lo que de ellas deviene para seguir tejiendo-nos.

5.2 ¿Qué entendemos por memorias en el territorio?

Según Blanca Muratorio (1998), existe un problema fundamental en relación a la Amazonia, se trata de la mitificación blanca de la historia sobre esta. Para Muratorio, se han edificado encarnaciones figurativas del Napo Runa desde una deslegitimación sistemática sobre sus resistencias en el oriente ecuatoriano. Este proceso ha ido cercenando y petrificando una condición histórica de los habitantes del Alto Napo, como gente aculturada desde las evangelizaciones coloniales hasta nuestros días.

“La historicidad no puede ser un aislado cultural puesto que la historicidad permite ver cómo fue ese entendimiento de lo externo” (Whitehead 2003, xvi). Es por ello, que es imperioso discutir los marcos de representación de la historia, ante el constructo del Napo Runa desde una apática condición de inconsciencia letárgica de sí mismos, erigidos como dominados pasivos. Los que por su propia condición histórica de “indio”, que a diferencia del “infiel” fueron sometidos por la “civilización” en el Ecuador (Muratorio 1998, 17). Por tanto, las historicidades desde las narrativas Napo Runa, nos instan a discutir a esa historia que ha tratado de encerrarlos con el ciclón colonial y en este bajo sus últimos peldaños, como si se tratase de presas arqueológicas estériles de museo.

Lo dicho anteriormente nos insta también al imperioso caminar respecto a la urgencia de ¿por qué abordar la memoria en Alto Napo? ¿Qué implicaciones y dinámicas habitan en las memorias de estos territorios que puedan ser politizadas? y ¿Cuáles son las narrativas de esas memorias desde los Napo Runa que permitan también entender su dinamismo cultural en el devenir de sus resistencias? Éstas, entre otras muchas interrogantes florecerán a lo largo de esta tesis, para identificar una serie de hilos que se entretujan, sueltan, mezclan y se anudan como líneas (Ingold 2015) propias de historizar, desde las lógicas de lo político en la fractalidad del ser (Wagner 2013) Napo Runa.

Quiero discutir que, a pesar de los cambios y transformaciones socioculturales, económicas y políticas que los Napo Runa han experimentado a lo largo de su historia en Alto Napo, estos mantienen formas propias de resistencia. Estas, muchas veces se ejemplifican en los campos estratégicos de sus habilidades para el consenso, la discusión y la persuasión en la toma de decisiones frente al Estado. Estos procesos pueden inscribirse en lo que Perreault denomina un “modelo de resistencia/aceptación” (2002, 61). Entendiendo que, los procesos de gestión comunitaria en Rukullakta responden ante los escenarios políticos, jurídicos, económicos y culturales del Estado y otros entes institucionales que han intervenido en sus territorios.

Los procesos de adecuación estratégica han sido un mecanismo político para garantizar también una mayor seguridad y bienestar en la organización y administración de los territorios en Rukullakta. Estas son también formas de resistencia, que, aunque muchas veces tal vez no son directas o por medio de la fuerza de choque, constituyen desde sus prácticas de alteridad y sus lógicas propias, la capacidad de enfrentar la cultura dominante que trata de subyugarlos a sus reglas.

Para Norman Whitten “en la Amazonía indígena, el discurso vehicula el poder, mediando en transiciones entre ordenamientos sociales y, especialmente, desconexiones del y reconexiones al sistema mundial” (2003 en Ruedas 2013, 241). Porque los pueblos indígenas van configurando desde sus raigambres históricas y genealógicas nuevos discursos y con ellos, otros sentidos e reinterpretaciones de su tradición. Un proceso entendido como “re contextualización” (Graham 1995 y Oakdale 2009 en Ruedas 2013, 224) como elemento indispensable en la constitución de nuevas identidades, o formas nuevas de lucha de las viejas identidades; que no por viejas implica que no se dinamicen.

Para Uzendoski, al igual que para Arturo Escobar (2008) y Rapaport (2005), en los indígenas el poder está organizado de formas y sentidos diversos, y, por tanto, se debe entender que estos históricamente han combatido y se han sacrificado por sus territorios y sus culturas. Procesos que dan cuenta de hechos que dan significados de sentido cultural y político a estos pueblos, porque desde prácticas otras, labran permanentemente sus dinámicas de luchas y resistencias contra los procesos históricos de “desposesión y saqueo capitalista” (Blaser 2009; Bessire y Bond 2014 en Uzendoski 2016).

Con lo ya expuesto, reitero mi posición frente a la imprescindible tarea de acudir a las narrativas de los interlocutores Napo Runa, como un fuerte desde donde se tejen y evocan las resistencias. Como ya lo planteaba Muratorio, quien desde las narrativas de *Rucuyaya Alonso* reconstruye a base de retazos depositados en los vericuetos de la vida cotidiana de los Pano⁸, la historia social y económica del Alto Napo desde 1850-1950, porque es ahí, donde radica también la posibilidad 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 (Muratorio 1998, 22).

⁸ Todos los Quichua hablantes del Oriente se identifican como Runa, palabra que en Quichua significa ser humano, y los del Napo como Napo Runa. Internamente los Napo Runa se diferencian a sí mismos utilizando los nombres de los pueblos o la zona del río de donde provienen. Así, los Panos, Tenas, Archidonas, Talags, Shandias y muchos otros, se reconocen como diferentes subgrupos con algunas características distintivas (Muratorio 1998, 18). Para el caso de Rukullakta muchos de mis interlocutores de autodenominan “Kichwas de Rukullakta”.

En el PKR-CTI, las formas de resistencia han sido expresas desde representaciones elementales y cotidianas de la vida misma. Desde su enunciación identitaria como “gente de este lugar” estos configuran estrategias que se adaptan a ciertas dinámicas dentro del sistema mundial, porque no están exentos de sus efectos. Pero han resistido y luchado contra las imposiciones de la colonización, contra las invasiones de colonos, misioneros y demás foráneos. Que como los capitales extractivos petroleros (caso IVANHO 2012)⁹, han sido salvaguardados por un Estado Ecuatoriano que por más de medio siglo ha tratado de someterlos bajo sus políticas desarrollistas, vulnerando los procesos de autodeterminación de pueblos enteros en la Amazonia (Vallejo y Duhalde 2016, Acosta y Brand 2017).

Debo destacar entonces, que la resistencia y sus formas, pasan también por el atrevimiento a subvertir el poder de las ideas dominantes luchando contra las lógicas opresoras desde el saber y hacer. Y, esto pasa por la rebeldía como desafío de “dejar de juzgarnos con los criterios de quienes nos oprimen”, como ya lo planteaba John Berger. Porque cuando la tortilla se vuelva al lado de la experiencia verdadera, la historia oficial ya no podrá perpetrar sus silencios ni enaltecer sus verdades hegemónicas como lo ha hecho por siglos. Porque ahora, estamos ante un tiempo de buena nueva, que se ha labrado y se sigue significando desde las memorias de quienes han construido sus propios procesos.

Es así, como los Napo Runa de Rukullakta, construyen sentidos de lugar y vida como algo intrínseco e inherente al “ser Kichwa de estas tierras”, porque traen consigo un proceso de lucha de más de medio siglo de “vida organizada” por su territorio en Alto Napo; y desde él recrean, significan y dinamizan la vida misma. Por tanto, mi investigación gira entorno a una disputa epistémica desde la subversión de la palabra, los silencios, los recuerdos y los olvidos en una recreación propia de las memorias del actuar colectivo en el PKR-CTI.

Y, es que “recrear la historia propia es un atrevimiento, subversión, y el mundo será pleno cuando las historias surgidas desde la rendija y que son negadas por la historia oficial, adquieran peso y reconocimiento” (Vera-Herrera 2005, 08), porque la amazonia está llena de historicidades propias como huellas habitadas en los territorios y sus pueblos. Estas

⁹ En mayo del 2012, el PKR emitió un llamado directo a la empresa canadiense IVANHO sobre sus resoluciones respecto a la intervención de la misma en su territorio. En esta exponen 11 puntos donde ratifican su posición de defensa de su territorio ancestral y de los Recursos Naturales, dando un “NO A LA EXPLORACION Y EXPLOTACION PETROLERA” ver en <http://www.pkrecuador.org/index.php/carta>

historicidades son dinámicas y vívidas, y al escudriñar en ellas nos permiten el entendimiento de las culturas que ahí habitan. Culturas que, en suma, son potenciadas por luchas y resistencias permanentes en defensa de la dignidad y la vida a lo largo de su andar.

Es así, como recordar y olvidar es, sobre todo, dar cuenta de significados, que vastos, complejos y muchas veces incompresibles a la razón en tiempo y espacio cronológico, son los que sostienen desde otra mirada a una historia absolutamente dinámica y dinamizada por sus propios constructores. Porque los Napo Runa, *Archi runas* o Archidonas como enfatiza Muratorio (1998), devienen en otras significaciones y potencialidades de sí mismos. Van más allá de esa mirada colonial estática, desde donde parten con sus propias formas para constituir las historicidades; las que se tejen por medio de las evocaciones presentes en sus narrativas cotidianas.

En los cuerpos que habitan a estos territorios se depositan recuerdos y olvidos de tales procesos, constituyendo formas y expresiones cotidianas de evocar para configurar sus memorias. Estas entendidas también como un cumulo de representaciones que dan sentido y lugar al mundo en el que viven, para potenciar procesos colectivos desde donde tejer bien fuerte y bonito hacía los fines del que van. En otras palabras, las representaciones desde la memoria son también lugares desde donde los pueblos “basan elaboradas técnicas mnemónicas que sostienen desde hace cientos de años tradiciones iconográficas y orales complejas. [Porque] las mantienen vivas, dinámicas, y cambiantes” (Carrillo 2008, 66)

Las resistencias de los Napo Runa, independientemente de las disfuncionalidades al interior del *muntum* (grupo) y el *ayllu* (familia), dan fe que su accionar se consolida en sus propias raigambres históricas. Las que no son sino, compuestas a base de retazos genealógicos que se depositan inter generacionalmente en sus habitantes como en los territorios (Muratorio 1998). Una condición histórica que, de alguna u otra forma, o si se quiere desde muchas formas, ha sido en sí misma instancia para resistir, pero también para “transgredir, interrumpir, incidir e in-surgir” (Walsh 2008) como interpelación directa y acto plenamente político desde donde labran sus propios caminos y convenciones ante el sistema dominante.

Capítulo 2

Contexto: Rendijas etnohistóricas para intentar comprender antropológicamente la memoria en Alto Napo

...el deber urgente de nuestra América es enseñarse como es, una en alma e intento, vencedora veloz de un pasado sofocante, manchada sólo con la sangre de abono que arranca a las manos la pelea con las ruinas, y la de las venas que nos dejaron picadas nuestros dueños (Martí 2005, 38).

En el presente capítulo trato de generar una discusión política sobre la memoria, a partir algunos de los hitos históricos que han sido imprescindibles en la configuración contemporánea de la cultura Napo Runa. Por tal razón, considero pertinente enunciar, que mi intención no es hablar de esos hitos como peldaños aislados en tiempo y espacio, sino más bien discutir como dichos episodios han edificado las complejidades culturales en la voluntad y la acción colectiva Napo Runa en el Alto Napo.

Lo ya expuesto, da pie para entender que dichos episodios corresponden a una memoria colectiva, que en su dinámica, escinde y pliega, profundiza y alarga sentidos culturales desde las evocaciones que se constituyen desde las narrativas en el Pueblo Kichwa de Rukullakta. Porque, desde cada rendija de tales episodios históricos se dinamiza la memoria colectiva, bajo “marcos sociales de memoria” (Halbwachs 2004a) que van afianzando la comprensión y continuidad del grupo cultural. Eso a lo que Elizabeth Jelin se refiere como los “códigos culturales compartidos de la memoria” (Jelin 2002, 19).

Desde la expansión imperial de las potencias de occidente en el siglo XVI sobre otras regiones del mundo, se marcará un hito histórico que se vislumbra como parteaguas en la historia universal de la humanidad hasta el presente. Y, es que nuestra América (Martí 2005), considerado en el sentido más propio de categorizar a este continente en una apuesta por descolonizar el prisma desde el que se han obturado siempre nuestras historias, tiene una profunda transversalidad que debe cuestionarse en todas dimensiones. Desde el choque entre Europa y los pueblos que habitaron desde tiempos inmemoriales las otras latitudes continentales, se experimentaría una ruptura que ha dado pie a profundas complejidades en el devenir de los tiempos.

Para efectos de esta investigación, remitirnos a los acontecimientos primarios de la incursión de foráneos especialmente en la región amazónica marca un punto de partida, para (re) pensar en cuáles y cómo se han desarrollado estas complejidades, pues la espiral de matices que componen a nuestra América no son fortuitas. Es por ello que abro este capítulo aludiendo a nuestro pensar, como ya lo decía fielmente José Martí, que el acto primario para poder repensarnos pasa por la posibilidad excelsa de sabernos para desde ahí pelear juntos (2005, 31). Porque conocer marca entonces como acción posible el hecho de intentar transformar el estado de las cosas ante los rezagos del colonialismo, o por lo menos generar las apuestas.

En la Amazonia las primeras incursiones de foráneos continentales se remontan al siglo XVI, y la India no fue lo que se pensó que era. Es a partir de entonces que las exploraciones sobre estos territorios por las invasiones Españolas se harán cada vez más complejas y vertiginosas. Y como una raigambre, hasta nuestros días nos enfrentamos a una infinidad de otros foráneos que aquejan a nuestros pueblos. Pues en el transcurrir del tiempo los universos amazónicos han representado una potencialidad para los procesos extractivos en todos niveles, formas y dimensiones.

Quiero rescatar con todo lo ya dicho un primer factor que ha sido fulminante en el devenir histórico de la transformación de la alta Amazonia, y para el caso de estudio en la provincia de Napo en el Ecuador. Desde el siglo XVI se van a palpar reconfiguraciones estructurales complejas en la vida cotidiana, las subjetividades, los cuerpos y los territorios de quienes no estuvieron exentos de la espada tirana y la cruz del dogma. Porque estas, fueron las características fundacionales del colonialismo en nuestra América, el que habita en las memorias de pueblos y territorios enteros, como en el caso del Pueblo Kichwa de Rukullakta – Circunscripción Territorial Indígena (PKR - CTI).

1. Breve esbozo etnohistórico de las primeras incursiones foráneas al Alto Napo

Desde el sometimiento de Quito en 1533, se fueron consolidando modos de representación que han ido construyendo a la Amazonia como mito en aquel oriente lejano en el Ecuador. A lo largo de más de cuatro siglos los foráneos siempre vieron a la Amazonía como “una selva pantanosa, plana y deshabitada en su mayor parte, además que cuenta con uno que otro grupo de salvajes” (Whitten 1985, 38). Esos mitos, fueron matizando a las tierras bajas como escenario de abundancia y poseedoras de las riquezas idealizadas desde la corona hasta nuestros días.

Algunos investigadores hablan que las primeras expediciones al Oriente Septentrional o región de los Quijos, como los españoles conocían estos territorios al este de Quito, datan de “diciembre de 1538 y culminan en un primer momento en febrero de 1539 al mando del Capitán Gonzalo Díaz de Pineda” (Perreault 2002, 36). Se dice que estas expediciones primarias estuvieron compuestas por grandes frustraciones para los españoles al no encontrar las riquezas esperadas en los enigmas de la selva.

Una segunda expedición a estos territorios data de fines del 1539, quienes al ver frustrada la primera expedición planificarían la continuidad de estas “a cargo de Gonzalo Pizarro, nombrado gobernador de las “provincias de Quito” por su hermano Francisco a finales de 1539” (Oberem 1980, 65). Para Udo Oberem, a raíz de la sed de poder y gloria que tenía Pizarro por hacerse de las riquezas de aquel oriente lejano se emplearon una serie de atrocidades contra las poblaciones indígenas, empezando con los habitantes de la Sierra Andina donde fueron reclutados unos 4000 hombres para incursionar en la región Amazónica.

Los jinetes de la corona española amedrentaban a los indios usándolos como bestias de carga de todo el arsenal de fusiles, ballestas y otros tipos de armamentos, municiones y suministros expedicionarios. Los reclutados en los Andes eran responsables de “cuidar unos miles de cerdos vivos que son llevados como aprovisionamiento. “Con estas tropas van también muchos perros adiestrados para la caza, no de animales sino de hombres” (Oberem 1980, 67). Los tratos deshumanizados que el régimen colonial empleó sobre los cuerpos fue consolidando poco a poco otras subjetividades sobre estos pueblos, lo que se grafica hasta el día de hoy en los relatos como en otras formas de convocar las memorias en los Napo Runa del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR) donde se desarrolla este trabajo.

Para conocer y poder entrar en relación con las poblaciones y la cultura Napo Runa, mi principal maestro ha sido el señor Carlos Pascual Alvarado Narváez quien popularmente es mejor conocido como “Misqui Chullumbu”. Este personaje multifacético originario de Rukullakta es uno de los precursores en la lucha organizativa, política y cultural en esta región del Amazonas.¹⁰ En sus obras, *“Historia de una cultura a la que se quiere matar Vol I*

¹⁰ Misqui ha desarrollado un trabajo de largo aliento en la revitalización cultural por medio de la sistematización de las historicidades y la oralidad de su pueblo, y en este sentido ha empleado también sus propias formas de intertextualidad para referirse a las complejidades con las que el colonialismo empleo su crudeza sobre sus antepasados Napo Runa.

y *IP*” (Alvarado 2010), este aborda las memorias e historicidades de sus “mayores”, quienes narran las imposiciones de los foráneos sobre sus cuerpos y territorios.

Desde las narrativas de los mayores se construye en Rukullakta una gráfica simbólica de carácter polisémico, en relación con otras de las creaciones culturales elaboradas por Misqui a lo largo de medio siglo. A partir del dibujo, la danza y el canto, se evocan las memorias colectivas (Halbwachs 2004) como proceso de representación de los sometimientos infringidos por la corona y los peligros de las invasiones constantes hacía su cultura hasta el presente.

Las concepciones del pasado Napo Runa dinamizan una “recontextualización” (Graham 1995 y Oakdale 2009 en Ruedas 2013, 224) en el presente, en la que a partir de sus evocaciones elaboran una estética propia que da cuenta de las complejidades que han significado las diversas invasiones y saqueos a los pueblos milenarios de las tierras bajas en la Amazonia. Con esto, van a configurar desde una raigambre histórica nuevos discursos e intertextualidades, otros sentidos y reinterpretaciones de su lucha cultural, para en el presente hacerlo contra el olvido de las mismas (Ver figura 1).

En la Amazonia, la expropiación de la tierra y los bienes naturales han representado riqueza y poder para quienes las ostentan, y en este sentido las imposiciones del yugo sobre sus habitantes en todo el proceso de la acumulación originaria. Se habla que, desde las ciudades de Ávila, Baeza y Archidona se concentraría el régimen colonial en Alto Napo, para la localización y explotación de las riquezas de los diversos grupos étnicos en el resto de la cuenca Amazónica; lo que dio origen a las reducciones y la creación de los pueblos de indios para una mejor administración poblacional.

Pasadas casi dos décadas desde los primeros contactos españoles y la ejecución de su poder en el Alto Napo, para el 1563 se dice que Bartolomé Marín fundó el pueblo de Archidona, y abrió camino a la colonización de la región y el sometimiento de la población indígena (Landázrui 1989, 18 en Perreault 2002, 38); cuatro años antes lo habían empezado con la fundación de Baeza donde se sostiene que dos veces al año los indígenas debían tributar para las fiestas de San Juan y Navidad. “En Baeza y Ávila, el tributo consiste en una manta grande y dos pequeñas, así como maíz, pescado, miel, etc., los indios de Archidona pagan en oro, algodón y pita (fibra del Agave americano)” (Oberem 1980, 94).



Figura 2.1. Napo Runa tributarios a la corona.

Fuente: Archivo personal de Misqui Chullumbu. Dibujo en cartulina con lápices de color y esferos. Enero 2018.

Como parte de las tributaciones los indígenas también ejercían servicios personales a los colonizadores. El régimen colonial en esta parte de la Amazonia se nutrió de los pagos excesivos en términos de tributación, del trabajo obligado y la generación de bienes para los conquistadores; como también de la cobertura a las necesidades más básicas y simples que estos ostentaban. Entre 1576 y 1577 “Baeza contaba con 11. 520 indios, de los cuales 5.013 son tributarios y dependen de 19 encomenderos. A Ávila pertenecen 2.613 Quijos, de ellos 919 tributarios dependientes de 12 encomenderos; Archidona cuenta con 2.376 indígenas, con 871 tributarios” (Oberem 1980, 83).

Los españoles hicieron de los indígenas del Alto Napo su servidumbre, y los explotaron también para “lavar oro, tejer textiles y servir como cargadores (lo que incluía, en algunos casos, el transporte de los mismos españoles) en viajes entre Baeza y Quito (para los cuales se estableció una ruta ya en los primeros años de 1560)” (Perreault 2002, 38). Estos cruzaban las alturas de los Andes a pie por más de una semana soportando las inclemencias del maltrato y las condiciones del camino (Oberem 1980, Muratorio 1998, y Alvarado 2010) (ver imagen 2).



Figura 2.2. Carguero Napo Runa. Fuente: Archivo personal de Misqui Chullumbu. Dibujo en cartulina a lápiz de color y esfero. Enero 2018.

A partir del sometimiento indígena al yugo colonial español, también se perturbarían las prácticas culturales cotidianas del indígena en Alto Napo, la inversión de tiempo en otras formas de producción que no eran las propias generó impactos culturales en las formas tradicionales del ser-hacer amazónico. Por mencionar algunos ejemplos, la caza, la pesca y la agricultura de subsistencia como también la recolección de sus fuentes de vida y las prácticas de curación se verían sustancialmente limitadas, pues el indio como posesión del conquistador estaba supeditado a las órdenes que dinamizaba el poder colonial.

Para Santiago Castro-Gómez el poder colonial implica “una estructura de larga duración que se encuentra alojada en el corazón mismo de la economía-mundo capitalista desde hace 500 años y cuya lógica macro se reproduce en otros ámbitos de la vida social” (Castro Gómez 2007, 155). Este autor enfatiza como las subjetividades en la dominación del poder colonial pasan por una producción autónoma, pues “no es posible entender cómo funciona el poder colonial sin considerar su incorporación en el *habitus* de los actores sociales” (2007, 168). Es a raíz de la estructuración de todo el aparataje colonial que las subjetividades amazónicas quisieron ser aniquiladas sistemáticamente, desde los niveles más micrológicos, para replantarlas desde las estructuras de las hordas coloniales.

Ante los embates del colonialismo, en la cultura Napo Runa se han desarrollado históricamente una multiplicidad de resistencias, estos nunca han estado ajenos a la sublevación cuando sus contextos lo demandan. Es por ello que, quiero generar una discusión donde se rescate también la mirada dialéctica sobre la historia del Alto Napo, como instancia a dimensionar de qué forma las pugnas pasan también por la fricción y la disputa permanente pues los pueblos del Alto Napo no han sido actores pasivos e infantilizados (Muratorio 1998), sino más bien han tejido colectivamente sus propios procesos para in-surgir.

2. *Jumandy* y la memoria Napo Runa

Las resistencias de los pueblos Amazónicos han sido transversales a las dominaciones implantadas. Para destacar dichas resistencias en esta región hay que considerar el levantamiento de 1578, encabezado por el mítico líder indígena “*Jumandy*” (Uzendoski 2010, 223-226 y Uzendoski 2016, 04-10). Este levantamiento se inscribe como uno de los hitos históricos de los pueblos indígenas en esta región del Alto Amazonas Ecuatoriano, obviamente para quienes interese profundizar, se debe desarrollar una exhaustiva “arqueología del saber” (Foucault 2004, 27-35, Didi-Huberman 2011) para entrar en discusiones más complejas sobre las resistencias primarias de diversos grupos étnicos en esta región frente al régimen colonial.

No obstante, retomar como hecho sustantivo el levantamiento de *Jumandy* tiene como objetivo ir más allá de una mala interpretación sobre los modos de representación, que podrían discutir que esta reminiscencia se trata de la creación de imágenes de caudillos o héroes de la nación, como la historia dominante ha modelado en relación a estructuras de conocimiento que establecen lo que es decible y lo que no, este no es mi objetivo.

Udo Oberem manifiesta en relación a los hechos de 1578, que “si hasta ahora, las tentativas locales de sublevación estaban encaminadas bajo el mando de los caciques, en 1578 la iniciativa llega de parte de los “brujos” (1980, 85). Esto se relaciona con el argumento de Michael Uzendoski, quien sostiene que “*Jumandy* fue el líder máximo de la sublevación en contra de los españoles, elegido por los chamanes más poderosos de los Quijos, los llamados “Pendes” en el idioma de ellos” (2016, 05). Con esto trato de empezar a hilar un contexto que muchas veces los Napo Runa de Rukullakta evocan desde una cierta atemporalidad, pues estos en su mayoría no aluden a tiempos cronológicos exactos, sino más bien convocan las

imágenes de sus mayores como quienes abanderaron resistencias compartidas y a quienes seguir su ejemplo.

El levantamiento de 1578, a pesar de estar compuesto por gente de áreas diferentes y por tanto con diferencias etnolingüísticas (Muratorio 1998, 79) potencio así, la articulación de los habitantes del Alto Napo en resistencia contra el régimen. Trato de problematizar que mi afán no es ver a Jumandy como figura imprescindible, sino más bien discutir cómo estos grupos étnicos tejieron sus resistencias a partir de alianzas interétnicas entre Quijos, Archidonas y Omaguas (Oberem 1980) por la defensa de sus territorios como acto por dignificar la vida. Y a partir de ello, en la actualidad como los mayores componen a partir de sus narrativas el dinamismo del papel de sus ancestros que habitan en sus memorias.

En Rukullakta los mayores evocan la figura de Jumandy, Beto, Guami e Imbate como la triplete que encabezó las sublevaciones por la dignidad de sus territorios y culturas. Y, es que el levantamiento de 1578 se desarrolló entonces con los ataques a las ciudades españolas de Ávila y Archidona, y representó el asesinato de casi toda la población española al quemar dichas ciudades. Se habla que este fue socavado en la ciudad de Baeza a raíz de la traición de los caciques de la sierra¹¹ quienes se aliaron a todo el arsenal de guerra de los españoles, para impedir la llegada de los indígenas en rebelión a la ciudad de Quito.

La figura de los líderes del levantamiento, habita colectivamente a los Napo Runa en Rukullakta, y estos se constituyen como sujetos de memoria por los mayores que los evocan, los “emprendedores de la memoria” como sostiene Elizabeth Jelin (2009, 123-126). Pues son quienes representan las potencialidades desde sus propias formas narrativas para fortalecer la identidad y la lucha política en las nuevas generaciones. Los emprendedores de memoria, intentan influenciar y cambiar de alguna manera los sentidos o contenidos de las historias dominantes, para desafiar las distorsiones y la invisibilización que las mismas han depositado sobre sus símbolos culturales propios de resistencia. Porque “es necesario recordar, [es] un deber de memoria” (2009, 117).

Estos planteamientos nos muestran un escenario importante para discutir que el pensamiento indígena amazónico también es relacional, y que históricamente se ha estrechado una

¹¹ Los Kichwas del Alto Napo se refieren a la gente de la Sierra como *Awallaktas* o gente de las alturas en un sentido de distancia desde el ser Napo Runa o persona del Napo.

vinculación entre los conocimientos y saberes de los mayores con los procesos de acción colectiva para luchar. Pues aunque algunos mayores y mayores ya no están físicamente, fortalecen desde otros planos cognitivos y ontológicos a los que sí lo están, para seguir labrando sus procesos colectivos por la significación cultural que dinamiza la defensa territorial.

Como toda lucha contra el sistema dominante pasa por el peligro y la exposición directa de la vida, en el levantamiento de 1578, el régimen sanguinario “apresa a Jumandy y a los tres Pendes principales, Beto, Guami e Imbate” (de Ortiguera 1989 en Uzendoski 2016, 05) para luego trasladarlos a Quito donde sacrificaron a Jumandy y el resto de sobrevivientes (Oberem 1980, 88-89) en acto de barbarie en la Plaza de San Blas (Marìn 2014, 91-99). Los indios sin alma no eran los barbaros, sino más bien dicha condición de barbarie fue la carta de presentación empleada por más de tres siglos de corona española, con la que se consolidó el régimen colonial y los que vendrían con las repúblicas hasta ahora.

Como a Jumandy y sus compañeros, en muchas otras resistencias a lo largo de la historia y en cada palmo de nuestra América, también habita la tragedia de esos cuerpos condenados (Fanon 2001) en quienes se depositó toda la penumbra del suplicio. Millones de nativos vivieron lo que Damians en 1757 en la puerta principal de la Iglesia parisina (Foucault 2002, 06-31), el acto del suplicio como constructora de subjetividades a partir del espectáculo del terror y la parafernalia de la muerte, para ejemplificar el escarmiento posible para los revoltosos.

Frantz Fanon (2001) ya lo explicaba en *Los condenados de la tierra*, que el colonialismo también trae consigo complejidades ideológicas que construyen lo asequible y lo inefable en un régimen. Dan sentidos al hombre (blanco) y posiciones a la bestia (negro - indio), lo que a la larga termina construyendo esos sentidos de aprehensión naturalizada en el colonizado a partir de violencia exterminando sus derechos, dignidades y tradiciones culturales.

Nuestra América como muchos pueblos en el resto del mundo, cuenta con una realidad compartida en los cauces profundos de los ríos de sangre. El caso incaico de Tupaq Amaru y Tupaq Katari (Cusicanqui 2010) y en Centroamérica el caso de Lempira con la resistencia Lenca en la batalla de Cerquìn en 1537, son algunos ejemplos de los miles más que configuran los caudales de los ríos de la memoria hasta nuestros días.

Quiero destacar que como *Jumandy* también los otros que perecieron abonaron con su sangre la tierra de donde nacieron los hijos de sus memorias, como sucede con el Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR) y los pueblos Lencas en el oriente de El Salvador y el suroccidente de Honduras (Barahona 2009, 81-88). Porque en estos pueblos asumen una apropiación de la gesta heroica de Lempira y Jumandy en las luchas colectivas de su presente.

La figura de Jumandy cuenta hasta ahora con una notoria significación simbólica para los Napo Runa. Algunos procesos de luchas y resistencias en esta región podrían aportar un ejemplo de ello. En este sentido, el levantamiento indígena Amazónico en 2001 en el Ecuador, que trajo consigo “el retorno de Jumandy” (Uzendoski 2010, 223), lo que nos da algunas pautas para dimensionar una relación entre memoria y acción colectiva en las formas actuales de las demandas y luchas políticas en esta parte de la Amazonía en la actualidad (revisar discusión al final de este capítulo).

A pesar de la penumbra del levantamiento de 1578, los pueblos del Alto Napo seguirían empuñando sus resistencias rebeldes, desembocando en los próximos levantamientos indígenas de Cosanga en 1560 y de Cosanga y Baeza en 1562. En la ciudad de Baeza los indígenas en rebelión quemaron algunas casas, y según Udo Oberem los ataques no tienen mayor continuidad. Aunque los españoles no hayan podido detener en combate a los alzados, lo hicieron por medio del establecimiento de dones y regalías con algunos caciques para apaciguar a los alzados.

Blanca Muratorio sostiene que los indígenas serían sustancialmente reducidos por factores contundentes como las enfermedades y la propagación de epidemias traídas por los foráneos, como también los conflictos bélicos y el exilio de muchos indígenas huyendo por la selva y la sierra para salvar sus vidas; el despotismo de este régimen era tal que no quedaba otra escapatoria. La población indígena de la región, en conjunto, había disminuido más del 90 por ciento entre 1559 y 1608 (Muratorio 1998, 69). Aunque no podemos depositar credulidad absoluta en los censos poblacionales de la época colonial (Erazo 2008, 42).

Oberem sostiene que “no ha habido sublevaciones durante los siglos XVII y XVIII” en la región de los Quijos (Oberem 1980, 108-109) y que hasta entrado el siglo XIX se inician nuevas tensiones entre indígenas y españoles (Perreault 2002, 42). A raíz de casi dos siglos y

medio desde la llegada de la dominación española a estos territorios, y con ella la reducción demográfica, y una movilidad social y cultural restringida por el control social hasta inicios del siglo XIX, es lo que aparentemente quebrantó la capacidad de la población indígena para coordinar levantamientos a través de fronteras espaciales y étnicas en el Alto Napo (Muratorio 1998).

A lo largo de todo este periodo entre los siglos XVII y XVIII, los encomenderos, misioneros y administradores del régimen colonial, siguieron consolidando el control español en estos territorios. “La presencia de las misiones en su afán de tomar el control administrativo es fortalecido por parte del gobierno español” (Perreault 2002, 40). El Alto Napo se vislumbra como un intersticio de encuentros y desencuentros, el letargo colonial de siglos de dominación sobre estos pueblos se reconfiguraría en su continuidad.

3. Misioneros, administradores, colonos e indígenas en el Alto Napo

El régimen colonial estuvo plagado de una variada serie de actores que hicieron cada vez más compleja la existencia de los indígenas en nuestra América, tanto que, las poblaciones indígenas tenían que soportar incluso todas las pugnas y contradicciones entre los foráneos ante los intereses que cada cual tenía en razón de ostentar la explotación y dominación de las poblaciones de estas tierras. Los conflictos entre misioneros y encomenderos siempre se vieron matizadas por contradicciones de poder en las disputas del control de las administraciones indígenas de la Amazonia, estos problemas entre los grupos misioneros se agudizaban también a raíz de la huida de los tributarios indígenas.

Desde siempre las parroquias representaban un botín para misiones y administradores en el régimen colonial, una de estas fue Archidona en el Alto Napo. Era una posición estratégica para mantener los controles de indios en esta parte de la Amazonia pues desde esta podían establecer conexiones con otros centros misioneros y regiones de la Amazonia. Desde 1660 a 1768 los Jesuitas controlaron algunos centros misioneros, uno de ellos fue en Archidona, esta misión “les proporcionó una base de operaciones en la ruta hacia la importante misión de Maynas, en el actual Perú” (Erazo 2008, 43). En 1708, los Franciscanos querían hacerse de Archidona pues tenían “a fin de utilizarla como base durante los viajes a sus misiones situadas a orillas del Aguarico y del Putumayo” (Oberem 1980, 102).¹²

¹² Para una mayor profundización sobre el tema se debe revisar a García, Lorenzo. 2009. *Historia de las misiones en la Amazonia Ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya Yala.

Según Blanca Muratorio “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” (1998, 81). Las consecuencias fueron evidentes en la cristianización generalizada, la colonización de la amazonia y con especial referencia al área de Tena-Archidona en la provincia de Napo trajo un proceso que ha tenido serias repercusiones étnicas.

Se dice que “alrededor de 1660, los grupos que vivían cerca de Archidona eran los Oas, Záparos, Encabellados (Siona-Secoyas) y otros cuyo origen no se menciona” (Jouanem 1941-43, 436-438 en Muratorio 1998, 76). La generalidad de la política colonial estuvo dinamizada por la conversión de los indios sin alma y el usufructo de sus riquezas a costa de sangre y fe. Esto dio pie al genocidio sistemático de cuerpos y territorios, trayendo consigo la succión y colonización de los conocimientos y saberes (Lander 2005) del diverso potencial cultural de que componía a estas tierras.

Las consecuencias de este proceso se harían evidentes en la cristianización de los indios por más superficial que esta haya sido, como sostienen algunos autores para esta parte de la Alta Amazonia en el Ecuador (Muratorio 1998, 81 y Perreault 2002, 36). Se dice que la difusión del Kichwa en el Alto Napo empieza con los Jesuitas quienes llevaron interpretes Kichwas desde la sierra (Oberem 1980, Muratorio 1998, Erazo 2008). Este panorama nos insta a pensar también en una discusión elemental en cuanto a los usos lingüísticos en los procesos de colonización y conversión de cuerpos y territorios de los grupos étnicos de la Alta Amazonia Ecuatoriana.

Muratorio y Perreault denominan a estos procesos como “*quichuización*” de los territorios, y dan cuenta de cómo el régimen colonial busca una homogenización lingüística a partir del quechua (o quichua) como *lingua franca*; este había sido expandido en la región Andina desde el imperio incaico. Aunque el imperio Incaico no incorporaría a la región Amazónica, “varios autores han sostenido que el Kichwa ya se había expandido a la Amazonia ecuatoriana antes de la conquista inca de la sierra ecuatoriana mediante redes comerciales (...) que posiblemente datan del siglo VIII antes de nuestra era” (Stark 1985, Whitten 1976, Urban y Sherzer 1988 en Erazo 2008, 39 y Oberem 1980).

Es menester destacar que para la problematización del caso como sostienen las fuentes, los misioneros profundizarían sistemáticamente estos usos lingüísticos para la ejecución colonial. Esto da pie para intentar comprender como a partir de un uso común del idioma, el colonialismo se patentó con sus propias estrategias de dominación violenta desde el siglo XVII en la Amazonia, para coadyuvar todo su aparataje moral y de dominación que también fue construyendo otras subjetividades en las poblaciones étnicas.

Los Quijos de Archidona y Puerto Napo son en quienes se depositarían las consecuencias de “los conflictos hispano-portugueses en la parte superior del Amazonas” (Perreault 2002, 102), ya que el control administrativo español se reduciría entre fines del siglo XVII e inicios del siglo XVIII. Oberem destaca que a pesar de estos sucesos los invasores siempre pudieron resolver todo intento de levantamiento indígena, pues a pesar de la salida de los Jesuitas de América en 1767, vinieron consigo otras olas de párrocos explotadores quienes seguirán sometiendo a las poblaciones del Napo con las tributaciones y la permanente conversión (1980,109-110).

Los misioneros Jesuitas, Franciscanos, Diocesanos y los que vendrían más adelante, fueron enfatizando como poblaciones meta a la niñez procedente de distintos orígenes étnicos como pasó en el Alto Napo. Es meritorio destacar que esto garantizaría con el transcurrir del tiempo la fundación de escuelas de intérpretes para los beneficios de los invasores en su afán de controlar desde puntos estratégicos a los pueblos de toda la región amazónica. Un ejemplo de ello en esta región, son los centros misioneros de los Josefinos durante casi todo el siglo XX en Archidona y Tena (García 1999, 261 -271); como contraposición cultural a las poblaciones Kichwas quienes tuvieron que seguir sobrellevando las vicisitudes de estos actores.

El quichua en su función de una lengua franca se transformó en lengua materna a lo largo de las complejidades impositivas en la Amazonia. En el Ecuador, esta es la lengua predominante, y según el Instituto de Idiomas, Ciencias y Saberes Ancestrales basados en información del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos para el 2010 se estimaban 724,721 oficialmente; aunque se consideran a más de un millón de hablantes a la actualidad. Se debe destacar que, este idioma tiene una multiplicidad de diferencias y dinamismos dialectales por la complejidad genealógica de sus pueblos, donde para el caso amazónico, “los dialectos más diferenciables del *kichwa* amazónico son el Kichwa del río Bobonaza, el kichwa de Tena y el Kichwa de Tiputini en la actual provincia de Orellana” (Chasiqiza 2017, 68-71).

Se debe destacar también, que el Kichwa tuvo sus restricciones, pues la prohibición de este idioma también hizo parte de las represiones que el clero emplearía para con los habitantes de las tierras del Alto Napo. Esto hace parte de las complejidades de la dominación y la dialéctica de las contradicciones, porque implicaba estrategias de imposición y prohibición de acuerdo a las conveniencias que el idioma implicaba en diversas circunstancias y condiciones para los intereses coloniales.

En el Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), al compartir la palabra con los abuelos y abuelas de las comunidades, pude encontrar como parte de sus memorias la llegada y accionar de la misión Josefina como hecho sustancial que ellos evocan. Don Berna Shiguango, uno de los “mayorcitos” como se refieren a él en la comunidad de Purutuyaku, una de las 17 comunidades del territorio del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), en una de nuestras conversaciones entablada en su taller de carpintería el 16 de febrero de 2018, me manifestó que a la edad de 8 años los misioneros lo reclutaron como a muchos otros niños de su comunidad. Este abuelo destaca que su condición familiar dio pie para su reclusión en la misión de Archidona “cómo yo era huerfanito sin mamá ni papá, me llevaron a la misión”.

La niñez era internada en la misión Josefina de Archidona, donde les sometían a trabajos no remunerados convirtiéndolos también en servidumbre de los curas. “En la misión aprendí mi oficio de carpintero, y también les llevaba la comida y hacia otros mandados; ellos prohibían hablar Kichwa, castigaban duro si hablábamos porque ellos no entendían, decían eso no hay que hablar hay que civilizar” (Berna Shiguango, entrevista por Gerson Claros, 16 de Febrero de 2018). En este sentido, Manuel Shiguango, otro Kichwa quien funge como empleado de la Municipalidad de Archidona y se destaca en la Licenciatura en Desarrollo Local en la Universidad Salesiana, hizo énfasis al hablar de las historias de su pueblo.

Al ser estudiantes internos en la misión Josefina de Archidona en el año de 1987, los curas josefinos nos aplicaban castigos físicos, verbales y morales a razón de evitar la utilización del Kichwa en las relaciones cotidianas en la escuela en la que estudiaba. Malos eran, bien me acuerdo como nos pegaban con cabresto¹³, no hay que hablar Kichwa decían, ya hay que ir pensando en mejorar la vida, para eso estudian aquí (Manuel Shiguango, en conversación con el autor el 28 de Febrero de 2018).

¹³ Especie de látigo con base de metal usado generalmente para el acarreo de animales de pastoreo

En el siglo XX, los Josefinos hicieron parte de los procesos de modernización del Estado y la sociedad Ecuatoriana, la instalación de un sistema de re formación social a partir de la empleabilidad y la conversión cultural, se buscaba la inserción poblacional amazónica a la modernización. Es menester destacar que estos procesos habitan en las memorias de los pobladores del pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR) quienes llevan consigo las huellas, encuentros y desencuentros ante lo que cada uno de con quienes conversé vivió en el mismo proceso.

Las misiones han tenido profundos impactos socioculturales en la reconfiguración de imaginarios colectivos frente a las propias identidades étnicas Napo Runas desde el siglo XX a la actualidad. Quiero destacar que este primer capítulo hacer parte de una primera aproximación sobre estos acontecimientos, en los capítulos siguientes donde se deposita el fuerte etnográfico voy a profundizar con mayor rigor estos procesos, sus dinámicas, contradicciones y potencialidades para intentar discutir otros elementos en relación a las memorias, las luchas y resistencias por los territorios y la vida política que ha emprendido el Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), en Napo, Ecuador.

4. Siglo XX: Caucho, haciendas, petróleo y otras amenazas en Alto Napo

Entrado el siglo XX, la colonización y exploración de los territorios en esta región amazónica se vuelve a repetir, ahora ya no son los españoles con la biblia y la espada, sino que se trata de caucheros, comerciantes, explotadores y más misioneros. Estos actores son los que inaugurarían un nuevo siglo de atentados contra los pueblos indígenas. La fiebre del caucho, del oro a finales de los años treinta, y la explotación hidrocarburífera de este mismo momento, trajo consigo otras migraciones foráneas de la sierra y la costa ecuatoriana al oriente para la expansión y explotación de los territorios y sus habitantes (Perreault 2002).

Aunque la fiebre del caucho no haya tenido mayores consecuencias en la alta amazonia ecuatoriana¹⁴ en relación a los efectos que pudo tener en otras regiones amazónicas, por

¹⁴ Toda la evidencia parece confirmar el hecho de que el límite de las estaciones caucheras importantes llegaba hasta el Medio Napo, a las poblaciones ubicadas en las desembocaduras de los ríos Coca y Suno. (...) En la zona de Tena-Archidona existía caucho, pero éste parece haber sido principalmente de las especies menos apreciadas. (...) 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 [interlocutores] Runas, este trabajo era por tiempo limitado y la mayoría volvían a su tierra (Muratorio 1998, 188-190).

ejemplo en Brasil, Colombia y el Perú, donde se constituyó este momento como el “espacio de muerte” y la instauración de la “cultura del terror” (Taussig 1987). En todo el entramado del episodio del caucho, la amazonia acarrea en sus historicidades las implicaciones del suplicio y la deuda a los que fueron sometidos muchos cuerpos de amplias poblaciones interétnicas. A pesar que el Alto Napo no sufrió las vicisitudes más cruentas de este momento, si se inscribe en una época de arrebatos y explotaciones de mano de obra indígena, y más vulneraciones a la integridad física, psicológica y social de los grupos étnicos.

Con la caída del caucho se vio una reducción en las relaciones comerciales de Iquitos como centro principal de exportación en la región amazónica, por tanto los blancos del Napo que habían comercializado en esta ruta cauchera debían encontrar otras formas de explotación y sometimiento indígena. A raíz de esto, se da inicio a las haciendas en el Alto Napo y a otras formas de explotación indígena en la producción agrícola y ganadera en términos comerciales; aunque esta última fue insertada en estos territorios por las misiones jesuitas para finales del siglo XIX (Muratorio 1998).

Los indígenas siguieron perdiendo sus territorios por la usurpación de los colonos blancos “en un proceso legalmente sancionado por la ley ecuatoriana, y desde 1895 en adelante, los indios fueron obligados a solicitar terrenos baldíos para su propio usufructo” (Perreault 2002, 47). La hacienda como el resto de momentos de la historia en el Alto Napo, correspondió a procesos de sometimiento de sus habitantes por los intereses foráneos. Esto se constituyó por el sistema de “peonaje por deudas” (Muratorio 1998, 23, Perreault 2002, 48), de esta forma los Napo Runa eran subordinados a la ejecución de su fuerza de trabajo a costos paupérrimos y de nunca acabar. Para inicios de la segunda década del siglo XX, ingresan los misioneros Josefinos al Alto Napo, y son estos quienes van a dinamizar también los procesos de colonización de la tierra junto a blancos y mestizos. Pero la hacienda no duraría mucho tiempo, en las décadas posteriores esta se debilitaría a raíz de lo que Thomas Perreault (2002) sostiene como: una creciente proletarización a falta de tierras propias para los indígenas, quienes tuvieron que migrar fuera de sus territorios en busca de fuentes de subsistencia y formas asalariadas de vida. Cabe destacar que la derogación por ley del trabajo forzado de estas poblaciones contribuyó significativamente a este proceso, aislándolos “del resto del Ecuador - física y socialmente – debido a las escasas redes de comunicación y a la negligencia administrativa de la región” (Perreault 2002, 31).

Perreault al retomar a Mark Rogers (2002, 41) asegura que, si en los primeros siglos del colonialismo español la idea fue hacer del territorio Quijos parte “del resto de su reino ordenado”, luego esta idea se abandonaría para dejar al margen dicha región “en un estado de salvajismo y anarquía, produciendo así un espacio fronterizo que era ambientalmente hostil y culturalmente ilegible”. Es así como esta frontera fue constituyendo percepciones de distancia entre el centro y el oriente en el Ecuador, lo que hasta la actualidad “se manifiesta en las prácticas administrativas, las ideologías del desarrollo y las relaciones sociales” en el Ecuador (Perreault 2002, 41).

En el Ecuador, se han trazado niveles simbólicos desde los que se construiría la idea de república y nación, para fraguar imaginarios colectivos con “procesos “desde arriba”, es decir a partir de las prácticas, rutinas y rituales de mando del Estado y de las clases dominantes” (Lagos y Calla 2007, 17) que van a constituir procesos complejos en las identidades y dinámicas cotidianas de los pueblos Amazónicos.

Como lo he retratado anteriormente, los Napo Runa, han librado desde siempre formas propias de resistir ante las diversas demandas que implica el asedio sistemático e histórico que los amenaza. Claro está, que no todo es un acto de resistencia en el mundo moderno, sino más bien se trata de reapropiaciones y recontextualizaciones estratégicas que estos pueblos han sabido suscitar, para pervivir, re nacer y replantearse líneas políticas frente a los que han buscado su sometimiento como en la vieja guardia. Por ejemplo, el Estado y su arco quien ha tratado siempre de sumir bajo su umbral a los distantes, y en esa distancia cabe destacar que, sus márgenes muchas veces son trasgredidos por los Napo Runa.

5. Militares, reforma agraria y la colonización de tierras en la Amazonia Ecuatoriana

En la segunda mitad del siglo XX, el problema de la tierra en términos de redistribución y tenencia es de notoria importancia para los Estados de América Latina. El afán por acelerar el proceso de modernización del Estado y apaciguar cualquier tipo de insurgencia social en la región, desarrolla un matiz por liberarse de los viejos harapos coloniales. Con esto se buscó el ordenamiento territorial y social que desde los centros urbanos se pensaba en relación al monte. No obstante esos viejos harapos siguieron vistiéndose de polillas antiguas las formas neo coloniales, en relación a los tratos de los nuevos administradores con los pueblos históricamente excluidos.

“Para facilitar la colonización, el gobierno pasó, en 1964, la Ley de Tierras Baldías, que declaraba las tierras no cultivadas como tierras no habitadas y las ponía a disposición de nuevos colonos” (Perreault 2002, 52). Las leyes reformistas de la época con enfoques sociales y de desarrollo económico, se dinamizan en relación a los planes norteamericanos y los análisis de la CEPAL. En el marco de la presidencia de J. F Kennedy con “la Alianza para el Progreso buscaban incrementar la igualdad en la distribución de la tierra mediante reformas a la legislación” (Perreault 2002, 51).

Ramón Castro Jirón Presidente de la Junta Militar de Gobierno en el Ecuador, en un discurso el 12 de Julio de 1964 manifestó que sus propósitos eran, en “lo político: cerrar paso al comunismo; uno económico: impulsar la producción; uno social: mejorar el nivel de vida del trabajador agrícola; y un cuarto propósito de justicia esencial, pues se completa con esta ley el proceso de liberación del hombre”¹⁵. No es que el Estado Ecuatoriano y todas las mentes tras la promulgación de leyes de redistribución de tierras fuesen condescendientes con el indígena, o tuvieran necesidad de justicia, sino más bien, la reforma representó la posibilidad de dinamizar producción agrícola a mayor escala; para la solvencia interna y para abrirse brechas mercantiles al exterior y así evitar la dependencia de las importaciones.

Debemos ubicarnos en el contexto mundial en relación a la geopolítica del momento entre los bloques comunistas y capitalistas que moldearon el siglo XX, y entender que esas búsquedas de la igualdad no eran por los beneficios comunes de los pueblos históricamente excluidos. Este contexto se matizó de intenciones por suavizar demandas sociales de mayor envergadura o revoluciones como la de Cuba (Erazo 2008, 61, Grijalva 2013, 61), revoluciones que atentaban contra los dominios de los regímenes latinoamericanos que dieron pie a las dictaduras de la década siguiente en nuestra América.

La Reforma Agraria marca una nueva ola de arrebatos y usurpación para los pueblos indígenas en la Amazonia, en relación a la posesión de sus territorios ancestrales. La herencia colonial fue de despojo absoluto de la tierra en esta región. “Tanto la elite local no-indígena como los nuevos colonos tenían los recursos económicos y sociales para cumplir con los procedimientos oficiales para obtener los títulos de sus tierras, pero sólo unos pocos indígenas

¹⁵ “12 de Julio de 1964”. *El Comercio*, Sábado 30 de julio, 2016 - 16h31, <https://www.eluniverso.com/noticias/2016/07/30/nota/5716593/12-julio-1964>

estaban en iguales condiciones” (Erazo 2008, 63). La tierra es condición primordial en la existencia cultural de los pueblos Amazónicos, y las leyes de la reforma agraria se balancearon a las manos de los grupos foráneos, algo nada de extrañar a lo largo de la historia en el oriente Ecuatoriano.

Al considerar como baldía toda aquella tierra que no tuviera un dueño legal o no fuera cultivada en los últimos diez años, la ley de reforma agraria ponía en condiciones de vulnerabilidad a sus poseedores milenarios; los indígenas, quienes habían sido los herederos culturales de estos territorios por generaciones. Los Napo Runa siempre delimitaron naturalmente las linderaciones espaciales de sus territorios, por ejemplo, de río a río, de cerro a río, de bosque primario a rastrojo, o por el reconocimiento de la diversidad de su flora y movilidad de fauna etc., en tanto tuvieron luego que buscar el acceso a sus propias tierras a costos monetarios y administrativos que no podían solventar.

La reforma de 1964 y la de 1973, aprobadas por los militares en el Ecuador traían consigo los mismos matices e intereses, fortalecer al Estado y beneficiar a los poderosos. Estos procesos beneficiaron más a las elites, pues la situación del campesinado en su mayoría indígena se mantendría casi igual, ya que el acceso de pequeños productores a la tierra era parcial como pasó en el Ecuador, donde el Estado iba a posicionarse en el papel de la hacienda (Perreault 2002).

“Con el fin de asegurar sus reclamos de tierras, las comunidades indígenas, al igual que los colonos recientes, se vieron obligados a poner sus tierras a usos considerados ‘productivos’ o ‘eficientes’ por los poderes militares y económicos de la capital” (Perreault 2002, 54). Este proceso se dinamizó con la Ley de Colonización y la creación del Instituto de Colonización de la Región Amazónica Ecuatoriana (INCRAE), implementados por los gobiernos militares a finales de la década de los setenta en el Ecuador, lo que representaba exigencias en relación a la intensificación productiva de las tierras amazónicas como forma de dar seguridad a la propiedad de los colonos quienes tenían mayores posibilidades de ostentarla con dicha ley. Los procesos en relación a la tierra y su colonización dinamizada en su mayoría por foráneos en la Amazonia, van a generar impactos irreversibles en los ecosistemas de esta región, en pro de mantener sus propiedades. La intensificación de la agricultura, y la adecuación del entorno para potreros de ganado a gran escala partieron con la tala indiscriminada y la intervención medioambiental con efectos nocivos para la biodiversidad que compone estos ecosistemas.

Así también la irrupción en las formas culturales que las comunidades indígenas habían desarrollado desde tiempos inmemoriales para la conservación y usos de la tierra desde otros sentidos ontológicos y de relacionalidad.

Para Thomas Perreault (2002, 55-60) uno de los acompañantes de los procesos de modernización del oriente ecuatoriano en el marco de la reforma agraria fue la actividad petrolera. La urgente necesidad de estructuras de conexión vial no solo trajeron las grandes maquinarias para la explotación del crudo sino también la injerencia de más foráneos de la sierra, la costa y la iglesia a estas latitudes. Estos para consolidar su anhelado desarrollo lo hicieron como ha sido históricamente en esta región, con la explotación de lomo de indio para concretar la producción.

Las conexiones viales, la adecuación del entorno para pistas de aterrizaje, el desmonte de las líneas sísmicas, y la eterna función de cargueros en el acarreamiento de la maquinaria y las provisiones, recaerían en la fuerza explotada del indígena otra vez como en la época del colonialismo español. La explotación de la fuerza indígena es el detonante principal para la efectividad de todo este proceso, aunque también, la explotación cognitiva de este, pues los que conocían su entorno por haberlo caminado milenariamente iban a representar objetos de sumisión ante las estrategias neo coloniales para el desarrollo petrolero y de reforma agraria en la amazonia.

La invasión colona que representó el boom petrolero y agrario, fueron el incentivo para que los “Napo-Runas de Tena-Archidona se convirtieran también en colonos permanentes fuera de su lugar de residencia original” (Muratorio 1998, 285 - 86); pues al no contar con la posesión de sus tierras debían migrar a otras provincias para insertarse laboralmente ante las demandas de su tiempo. En este sentido Muratorio destaca que podría tratarse de un intento de “asentar” de una vez por todas a los indígenas del Alto Napo en una campenización total, ya que la entrada del ganado a mayor escala en esta zona, traía consigo responsabilidades con complejas reconfiguraciones culturales para el indígena en relación al tratamiento con el trabajo y la tierra, por las condiciones mismas del oriente.

La economía de libre mercado con la comercialización petrolera, incentivó a que más indígenas hicieran parte de un ejército de reserva de mano de obra en diversos puntos de la actividad hidrocarburífera en el oriente, como también en otros escenarios de la producción

como por ejemplo en la región de la costa en el Ecuador. Las condiciones de una región que históricamente ha tenido una continuidad perenne de procesos de invasión, usurpación de los territorios y sometimiento total o parcial de la mano de obra de las poblaciones indígenas, representan fortalezas en el mantenimiento de las relaciones de dominación y de poder sobre los indígenas; pues son constituidas en su devenir histórico y estructural como afluentes de peonaje.

La extracción y explotación desmedida de los territorios amazónicos, ha representado en consecuencia una excelsa dominación tanto de la naturaleza como de la humanidad hasta nuestros días. En siglos anteriores las misiones y demás entidades administrativas de la región de los Quijos eran los encargados de la construcción de infraestructura, que permitiera dinamizar el comercio o las conexiones al oriente. Entrado el siglo XX hasta la actualidad, son los capitales extractivos externos los que por concesión del Estado Ecuatoriano deben asumir esta tarea; entre otras “responsabilidades sociales” con los territorios intervenidos para dar fe que los avances del desarrollo alcanzan hasta aquel mítico oriente lejano donde seguir civilizando y modernizando.¹⁶

Si bien es cierto la ola de intervención hidrocarburífera en el Ecuador ha potenciado la modernización del país en gran proporción, pero las prerrogativas para las comunidades intervenidas han sido solo coyunturales. Mientras las empresas intervienen, exploran y explotan, luego de ello los pueblos son herederos de su condición histórica, porque la exclusión y marginación cultural es permanente para estos. Sus tierras siempre son acechadas por cualquier foráneo, y “el irrespeto y la estigmatización de sus culturas, y las generalizadas ideologías racistas que subyacen en estas prácticas materiales, muestran también una considerable continuidad histórica” (Perreault 2002, 60).

6. El Movimiento Indígena y la lucha por la tierra en el Ecuador

Como lo decía nuestro pensador José Martí aludiendo a los nativos de nuestra América y sus resistencias ante el tirano, “no hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza (...) y estos están dispuestos a recobrar por la fuerza el respeto de quien les hiere la susceptibilidad o les perjudica el interés” (Martí 2005, 33). Porque esos

¹⁶ La Amazonía se beneficia con las obras de la Revolución Ciudadana en: <http://www.elciudadano.gob.ec/la-amazonia-se-beneficia-con-las-obras-de-la-revolucion-ciudadana/>

hombres y mujeres naturales en el sentido Martiniano son sensibles, saben entender una inteligencia superior, otros saberes para acatar y actuar en razón de ser. Es así como la sangre de tantos abuelos y abuelas se constituyó en el abono que germina la tierra, y desde ella y por ella podemos decir entonces que “le está naciendo a América, en estos tiempos reales, el hombre [y la mujer] real” (Marti 2005, 36) para seguir in-surgiendo.

Desde una raigambre de lucha histórica contra las explotaciones de la hacienda a finales de los años treinta y los cuarenta, “Transito Amaguaña, Jesus Galavisi, Ambrosio Lasso y Dolores Cacuango” (Quintero y Silva 1991,328 en Cordero Ponce 2014) se convirtieron en paradigmas de lucha para los pueblos indígenas del Ecuador. La memoria de muchas décadas de luchas antes del estallido en los años setenta, fortaleció el camino para que en esta década se empezaran a plantear demandas por el reconocimiento, los derechos colectivos y la inclusión de sus modos de existencia distintos como potencial para la construcción del Estado Ecuatoriano.

Fue la Ecuador Runakunapak Rikcharimuy (Ecuarunari) y la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), quienes consolidaron y fortalecieron un nuevo escenario político desde la década de los setenta y las décadas subsiguientes. La articulación de los pueblos indígenas de la sierra y la amazonia, constituyeron acciones colectivas de lucha política, bajo la noción de la existencia de nacionalidades indígenas en un país complejamente diverso y totalmente excluyente. Este proceso fue la fuerza motriz para el nacimiento de la Coordinadora de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en 1986.

La CONAIE, se convirtió desde su fundación en el ente rector de articulación nacional de un Movimiento Indígena potente, en razón de hacer efectivo el clamor milenario de tantas y tantos que históricamente fueron los nadie en el país. El escenario nacional del Ecuador en este momento histórico, fue propiciando que los indígenas irrumpieran con fuerza y bravura en los campos político, social y cultural. Desde el policroma étnico de tantos pueblos diversos se cimentaron formas de lucha social propias, en demanda de su autodeterminación y la construcción de un Estado diferente, uno más incluyente y plurinacional.

Como sostiene Sofía Cordero (2014, 191), fue “tras el retorno a la democracia en el año 1979” que los posicionamientos indígenas se harían eco con sus demandas en el escenario

nacional a partir de la articulación regional de los pueblos, tanto en la costa, la sierra y la amazonia. Cabe destacar que para la década de los años ochenta las reformas neoliberales jugaron un papel sustancial en la pérdida de movilización social de parte de los sectores sindicales, y la confianza en los partidos de izquierda en el país.

En dicho contexto, la CONAIE fue solventando el vacío y la incredulidad de amplios sectores sociales, y consolidó una agenda política que combinaría las “demandas de clase y étnico-culturales” (Cordero Ponce 2014, 191). Los alcances obtenidos en la articulación del Movimiento Indígena por diversos sectores poblacionales, fraguaron la discusión sobre “las nacionalidades” más allá de la dirigencia propiamente dicha, llegando también a sectores académicos y estatales para posicionarse políticamente.

La década de los ochenta se matizó de debates permanentes al interior del Movimiento para afianzar el rumbo en términos de autodefinición, había que tener claridad política sobre las concepciones de nacionalidad, pueblos y etnias, como también definir cuál sería la orientación política de sus demandas en términos de clase, étnicos y territoriales (Cordero Ponce 2014, 203). Sofía Cordero Ponce sostiene que

Fue en la Amazonía [donde] se empieza a utilizar el término [nacionalidades] a partir de la formación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Región Amazónica (CONFENIAE) en 1980, la primera organización de nivel regional en la Amazonía. Según Jorge Trujillo (1998), el término llegó a esa organización a través de la influencia de organizaciones indígenas y de intelectuales de Perú y Bolivia y se generalizó por las amenazas de la colonización sobre territorios indígenas (Trujillo, 1998: 29-38, citado en Guerrero y Ospina, 2003: 178).

En los años noventa, los procesos históricos de lucha social indígena habían consolidado un potente liderazgo y experiencia política. Bajo la consigna “nada solo para los indios” se desarrollaron los levantamientos de 1990 y 1994, “los que cambiaron la historia de los pueblos y de la democracia ecuatoriana” (Cordero Ponce 2014, 208). El levantamiento de 1990 fue encaminado contra las medidas del presidente Rodrigo Borja ante la impronta de 110 conflictos de tierra pendientes.

Según Sofía Cordero Ponce, el primer levantamiento se dinamizó con la ocupación de la Iglesia de Santo Domingo en Quito, y el bloqueo de las principales carreteras de la sierra como también la toma de las capitales provinciales (Barrera 2001 en Cordero Ponce 2014). Ante la presión social el Estado fue reconociendo el derecho al territorio de las nacionalidades de la Amazonia y la Sierra. No obstante, el Estado ecuatoriano se reservaría los derechos del subsuelo, quedándose con el control del petróleo en la amazonia (Cordero Ponce 2014, 209), lo cual hasta nuestros días es una piedra en el zapato para pueblos y nacionalidades enteras que viven en carne propia el saqueo desmedido y la usurpación de los bienes naturales en sus territorios.¹⁷

Durante toda la década de los noventa, las olas de movilización social fueron lideradas por la CONAIE, dejando en claro en el imaginario colectivo su capacidad de convocatoria y lucha política en el Ecuador. Después del primer levantamiento en 1990, en la Amazonia se generaron otros dos momentos importantes en 1991, el primero suscitado el 23 de abril con una marcha comandada por las organizaciones de la amazonia hasta la ciudad de Quito. Estas exigían la urgente legalización de sus territorios. Otro momento importante fue el 28 y 29 de mayo en “una toma simbólica del Congreso para exigir la amnistía de indígenas enjuiciados penalmente por actos de protesta (León s/f: 79 en Cordero Ponce 2014, 210).¹⁸

En 1994, fue el segundo de los más grandes e importantes levantamientos indígenas en correlación de fuerza con campesinos y trabajadores petroleros, etc., estos constituyeron “el Frente por la Defensa de la Vida y la Soberanía. El levantamiento se dio como una medida de protesta frente a la aprobación en el Congreso de la nueva Ley de Modernización Agraria” (Cordero Ponce 2014, 211). Ley que tenía como objetivo principal, que fueran las reglas del mercado las que dispusieran de la vida rural detentando también reglamentos y mecanismos para vender las tierras a sus anchas. La movilización obligo al gobierno a la negociación entre la CONAIE y las Cámaras de Agricultura.

¹⁷ La explotación de las riquezas y el sometimiento a largos y complejos procesos de dominación en los territorios amazónicos han representado desde hace décadas una constante imparable, pues la injerencia de actores foráneos en estos territorios hace parte de la compleja y dinámica historia de la Amazonia. Hasta el día de hoy siguen representando un motín imprescindible en la economía de “*commodities*” (Svampa y Antonelli 2009) (Svampa y Viale 2014) (Gago y Mezzadra 2015) (IIRSA 2016) (Vallejo y Duhalde 2016) .

¹⁸ Véase también: “Allpamanta, Kasaymanta, Katarishun” (Por la tierra, por la vida, levantémonos). Documental de 1992 con duración de 47 minutos. Producido por OPIP-RUPAI. Realizado por Alberto Muenala y editado por Pocho Álvarez. Ecuador

Con la masiva articulación de amplios y diversos sectores sociales por el Movimiento Indígena, se desembocaría en la creación de un nuevo instrumento político surgido desde la CONAIE. El Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (MUPP) fundado en la amazonia se venía tejiendo desde 1993, y alcanzaría gran aceptación social y política electoral desde su aparición en 1996. Las demandas principales de este eran por la plurinacionalidad, la autodeterminación y la territorialidad de los pueblos, lo que permitió posicionar al Movimiento Indígena en cargos de suma importancia política y con ello sus demandas históricas a nivel de Estado en la asamblea constituyente de 1998.

Como sostiene Flavia Freidenberg, fue hasta este momento que un partido y movimiento social reivindicaría las urgencias indígenas a nivel de “elección de candidatos establecidos por la constitución política de la república” (Freidenberg 2003, 381 en Cordero Ponce 2014, 214). Pachakutik en alianza con el movimiento ciudadano Nuevo País postularon a Freddy Ehlers quien obtuvo el tercer puesto a nivel nacional. Esto marcaría otro hito a nivel político y simbólico para el Movimiento Indígena en el Ecuador, pues a partir de esta primera participación en la vida electoral Pachakutik se haría con una diputación nacional, siete provinciales y más de setenta autoridades locales (Barrera 2001, 71 en Cordero Ponce 2014, 215).

El proceso de luchas y victorias del Movimiento Indígena generaron la instalación de la Asamblea Constituyente del Pueblo el 13 de octubre de 1997 en Quito, al culminar la “caminata nacional por un Estado Plurinacional, constituyéndose esta en un símbolo de reafirmación de la identidad de las nacionalidades” (CONAIE 1998, 2 en Cordero Ponce 2014). En la propuesta de la constituyente de parte de la CONAIE, sostenían determinadamente “respecto al territorio, el capítulo II “De las nacionalidades”, en el artículo 221 estableció que “El Estado garantiza los territorios de las nacionalidades y reconoce el derecho a la autonomía y a gobernarse con las autoridades propias de conformidad con la Ley Orgánica de Pueblos y Nacionalidades Indígenas” (CONAIE 1997, 105 en Cordero Ponce 2014, 217).

La lucha por el territorio y las búsquedas de mejores condiciones ante los impactos neoliberales dinamizados por el Estado se iban potenciar también en el nuevo milenio. Para efectos del caso amazónico, Michael Uzendoski (2010) enfatiza en el marco de las exigencias del Movimiento Indígena en el Ecuador, se desarrolló también un levantamiento en el año

2001 en la provincia de Napo. Muchos de los Napo Runa que participaron en el levantamiento del 2001, también hicieron parte de varios levantamientos y paros en años anteriores, el levantamiento en Napo estuvo matizado por la fuerte represión de efectivos militares que saldó la vida de dos personas por los niveles de violencia ejercida; según Uzendoski nadie ha prestado especial atención a estos acontecimientos.

En el nuevo milenio, el fantasma neoliberal trajo consigo cruentos embates económicos de crisis, para inicios de los dos mil la entrada en vigencia de la dolarización en el país por el gobierno de turno de Jamil Mahuad, había recrudescido medidas económicas de afectación directa a la sociedad ecuatoriana. Los pueblos indígenas eran los que más resentían tales acontecimientos y por ende, en este contexto el Movimiento Indígena alcanzaría uno de los momentos más álgidos de su accionar y movilización social en el país.

En la provincia de Napo, emplearon bloqueos a los puentes y carreteras principales de interconexión provincial de la región Amazónica, como también la toma y destrucción de parte del aeropuerto después de la muerte de dos compañeros y numerosos heridos que la represión había dejado. Algunos de los manifestantes “se llevaron a soldados como rehenes y confiscaron sus armas” (Uzendoski 2010, 228). Ante el Estado de represión que se suscitaba no solo contra los Napo Runa en el país, las fuertes movilizaciones y medidas estratégicas de los manifestantes del Movimiento Indígena presionaron al gobierno de turno para la ejecución de un proceso de diálogo y negociación política ante sus demandas.

Como sostiene Michael Uzendoski, estos acontecimientos dejaron en los Napo Runa un “trauma colectivo” (2010, 227), pero que al mismo tiempo se constituyó en su memoria para evocarlos como aquel “coraje que los manifestantes demostraron, sus ganas de luchar y la manera en que superaron su miedo a la muerte” por causas y fines compartidos. Esto da cuenta, que la voluntad y el sacrificio en el pensamiento Napo Runa es un baluarte para la acción colectiva, y que al final de los hechos del 2001, estos concebían la muerte y la sangre derramada por sus compañeros y compañeras como un “beneficio por los vivos y las futuras generaciones, (...) [puesto que] los heridos se habían sacrificado por el *Runa Kawsay* o modo de vida runa” (2010, 229).

Los Napo Runa del Pueblo Kichwa de Rukullakta – Circunscripción Territorial Indígena (PKR-CTI), han hecho parte de todo ese sacrificio y voluntad Napo Runa, han participado en

las diferentes olas de movilización indígena tanto en Napo como a nivel nacional. Este pueblo, ha llevado un proceso de resistencias directas contra los procesos de colonización y extracción petrolera que ha amenazado sus formas de vida en los territorios. Desde el año 2009, este pueblo liberó un proceso de resistencia contra la empresa petrolera canadiense IVANHO, haciendo un llamado directo a la misma bajo las resoluciones consensadas colectivamente respecto a la intervención de la misma en su territorio. Rukullakta expuso 11 puntos contundentes en los que ratifican su posición de defensa territorial ancestral y la preservación de sus bienes naturales, posicionándose con un “NO A LA EXPLORACION Y EXPLOTACION PETROLERA”¹⁹

Como había sucedido con los alzados contra el régimen colonial Jumandy, Beto, Guami e Imbate en 1578, los Napo Runa se fortalecían de su memoria para empuñar sus resistencias en el levantamiento del 2001; y en Rukullakta contra las intervenciones petroleras. Porque para ellos sus espíritus fortalecen el caminar colectivo, a través del amor y la sabiduría de sus antepasados, por tanto, enfrentan a la muerte y el dolor. Porque construyen sentidos de relacionalidad con quienes les preceden en sus luchas lo que constituye un acto de emancipación desde la reconfiguración de las emociones y los ideales. Para los Napo Runa, el sacrificio y la sangre que han depositado tantos y tantas Napo Runa a lo largo de su historia, constituye la transmisión de la fuerza, de la vida, y el poder en los que seguirán empuñando las resistencias a futuro por su liberación ante toda tiranía.

¹⁹ Ver en detalle en: <http://www.pkrecuador.org/index.php/carta>



Figura 2.3. Movilización contra la intervención petrolera en el PKR-CTI.

Fuente: Directiva Juvenil del PKR-CT. Octubre 2018.

7. Conclusión

La región amazónica trae consigo una raigambre histórica de reconfiguración cultural, económica y política permanente de pueblos y territorios enteros por diversos sistemas dominantes en el devenir del tiempo. A partir de complejos y profundos procesos de colonización, se ha dado paso a un abanico de actores en su mayoría foráneos para intentar someterlos. En Alto Napo estos procesos han depositado huellas que van configurando memorias colectivas (Halbwachs 2004), las que son dinamizadas a partir de códigos culturales compartidos (Jelin 2002) como experiencia común de resistencias permanentes por la tierra y la vida misma. En este sentido, las memorias colectivas se amalgaman a partir de un torrente de historicidades propias, que dan sentidos intertextuales a estos pueblos para fraguar sus insurgencias como lo hicieron frente al régimen colonial y tantos otros que han buscado usurpar y someter a los Napo Runa hasta nuestros días.

Capítulo 3

Kallarimanta kawsayra yuyarina: La memoria en el Pueblo Kichwa de Rukullakta – Circunscripción Territorial Indígena (PKR - CTI)

En el presente capítulo etnográfico discutiré sobre cuáles son las dinámicas de la memoria a 50 años de vida organizada en Rukullakta. Para tratar de comprender los alcances y dinámicas de estas memorias en relación a la lucha histórica por sus territorios, sus formas de vida y el fortalecimiento cultural Napo Runa frente al sistema mundo. Considerando que, los procesos de reconstrucción del pasado en el presente tienen complejos componentes políticos y sociales para dinamizar recontextualizaciones a-temporales como “prácticas de resistencia desde la memoria” (Jelin 2002, 41). Y, es que la memoria Napo Runa se compone de lógicas y sentidos distintos, que se constituyen también a partir de modos diversos de existencia en un territorio configurado por ellos mismos, para entender y posicionarse frente al mundo en el que habitan.

Para ubicar al lector sobre mi experiencia de inmersión etnográfica, fue en los cálidos días de enero, cuando había dejado ya las aulas de la universidad, y las largas jornadas institucionales que muchas veces nos aprisionan, cuando me sentía muy vivo, con muchas ganas de absorber cuantas enseñanzas los próximos caminos me generaran. Estaba terminando también un hermoso viaje de más de un mes, junto a Maricela y Pacheco, dos amigos de Centroamérica que habían venido a visitarme al Ecuador. En este viaje nos adentramos al exuberante matiz pluricultural, geográfico e histórico que compone cada palmo de este Ecuador, del que he aprendido tanto a lo largo de cada pasaje al que he llegado en dos años de maestría.

Después del maravilloso tiempo como estudiante de FLACSO, el momento había llegado, volver al Alto Napo con toda la apertura y las ganas de aprender junto al Pueblo Kichwa de Rukullakta- Circunscripción Territorial Indígena (PKR-CTI), donde emprendería caminos de mucho conocimiento heredado por las y los “mayorcitos”. El tiempo en la Amazonia, lo viví como una apuesta casi existencial de querer replantearme procesos personales, y otras formas de entendimiento para la vida. A estas alturas del partido puedo celebrar que ha sido una experiencia muy compleja y enriquecedora para la misma, porque mi paso por allá no fue bajo un interés académico desmedido, sino más bien de aprender que la antropología es un arte para vivir.

1. El Pueblo viejo de los abuelos sabios. El Origen Napo Runa

Mi trabajo etnográfico en la Amazonia Ecuatoriana es comprendido entre enero y mayo de 2018, en esta experiencia caminé buena parte de mi tiempo junto a Misqui Chullumbu. Este personaje ha luchado por la memoria colectiva de su pueblo en un quehacer artístico cultural que trae consigo toda una raigambre histórica de procesos compartidos, memorias de sus mayores, de sus padres, y los abuelos y abuelas “mayorcitos” de las comunidades del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR); entre otros Napo Runas diseminados en otras provincias amazónicas del Ecuador donde este ha compartido a lo largo de medio siglo.

Una mañana de fines de enero al volver de darme un baño en las frescas aguas del río *Lushian*, Misqui sacó de su archivo personal una serie gráfica que comprendía, canciones, dibujos, libros de mitos y leyendas entre otras cosas sobre la cultura Napo Runa; en segundos lo que tenía frente a mis ojos me hizo pensar que los Kichwas están llenos de historicidades propias y formas elementales de articular sus memorias. Cada momento compartido en casa de Misqui Chullumbu, fue un torrente de historias, mitos y leyendas que traen consigo también vastas complejidades de intertextualidad. Cuestiones muchas veces atemporales y por sobre todo llenas de sabiduría y misticismo.

La mitología es parte integral de las historias propias que los Napo Runa rememoran, suelen ser dramáticas, vívidas y performáticas según quien las relata. En los relatos de los abuelos y abuelas, hay un relacionamiento entre lo mítico mágico y la realidad histórica, una mimesis desarrollada en el tiempo a raíz de lo que los Kichwas han atravesado por siglos hasta la modernidad.

Producto de mi etnografía puedo decir que, en la cultura Napo Runa, los mitos dan sentidos a la realidad de sus habitantes, seguridad y afianzamiento identitario, entre lo que es sagrado y sus relaciones cosmogónicas de su cotidianidad. El mito o las historias contadas en el Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), le sucedieron en algún tiempo espacio, a alguien de sus *ayllus*, *muntum o wawkis*, familias, comunidad o hermanos (consanguíneos o políticos).

Si bien es cierto, muchas veces en sus relatos no existen referencias exactas a un tiempo gregoriano y cronológico en detalle, o por días y años en líneas de tiempos puntuales, sino intersticios que se rememoran como hechos, pasajes como diría Walter Benjamin (2005); de historias y memorias. Una cuestión de ciclos o etapas que por generaciones las han vivido,

algo que en el devenir de los tiempos fueron heredando como historia propia, en una amalgama de memorias situadas que dan sentido al ser Napo Runa hasta hoy.

En una conversación en febrero de 2018, recuerdo fielmente haberle preguntado a Misqui, de donde vienen los Napo Runa? Tratando de entender sus mitos de origen y su genealogía cultural como pueblo. A partir de este momento, Misqui, empezó con toda una oratoria bien articulada a contarme lo que sus padres y abuelos le contaban, y me dijo con mucha fuerza, “ellos hablaban bonito, eran científicos, hablaban hasta con animales, por eso es importante prestar atención a los viejos sabios porque ahí está el sentido de lo que somos”.

De entre su manojito de papeles y libros, Misqui sacó un pequeño libro que había escrito en coproducción con un amigo francés. Me dijo, tienes que leer este libro, estaba en francés y Kichwa con bellas ilustraciones desarrolladas por la hermana de su amigo. Al primer idioma no le atiné mucho, pero al Kichwa, lo traté de interpretar a pesar de no comprenderlo en demasía, pues tenía conocimientos básicos que las clases de mi profesor Michael Uzendoski y Felicia Calapucha me habían generado.

Al inicio tuve algunas trabas e impases en mi comprensión del idioma Kichwa, y las diversas formas dialectales de los Napo Runa, que suelen volverlo más complejo. Misqui terminó por darme de su sabia, su oralidad empezó a correr hasta las rendijas de toda la casa. Era un momento emocionante, en el que sin darnos cuenta avanzaban las horas entre tantas historias. Me contó, sobre la importancia del mito y el rito de su cultura, de los rituales de *Guayusa* (*Ilex Guayusa*) y su relación con los sueños, enfatizando también en la importancia de la chacra y su relación con el *Runa*²⁰.

Misqui me habló, sobre las concepciones de los primeros tiempos o *Kallari Timpu*, el mito de origen de *Killa e Ilucu*, la relación de dos hermanos, la luna y el ave. Me habló del *Izhu Punzha* o la gran inundación del castigo. También del mito de los mellizos *Kuillur* y *Lucero*, entre otras historicidades que se entretajan en relación a lo mítico y la realidad histórica. Este evocaba las memorias de sus mayores desde sentidos muchas veces atemporales, por ejemplo, la historia de *Yawar Urku* y la lucha contra la invasión española liberada por *Jumandy*, como también los orígenes de *Rukullakta* desde antes de la invasión.

²⁰ Persona del lugar, persona de aquí.

Quiero recalcar que, para poder acotar todas estas complejidades significantes habría que dedicar una tesis completa para ello. El objetivo de este inicio capitular es dar un breve esbozo de la complejidad respecto a los orígenes de Rukullakta y los Napo Runa, como proceso de auto representación y construcción de su identidad. Por tanto, me voy a remitir solo a groso modo a algunas de las historias antes mencionadas²¹ para tratar así de dar cuenta que, en el Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR) las memorias sobre su genealogía tienen un fuerte componente colectivo, que afianza sus sentidos de identidad.

Quiero destacar ahora en relación a la discusión que he tratado de posicionar, que el tiempo en los Napo Runa y las formas de contar y recordar pasan por otras lógicas, muchas veces cíclicas, donde convergen realidad, mito y estados de conciencia propia. A continuación desarrollo una breve sinopsis de varias historias que el Misqui me contaba sobre los orígenes del ser Napo Runa. Voy a tratar interpretar las historias que me contaron sobre el origen del pueblo de los abuelos sabios.

Misqui en varias de nuestras conversaciones cotidianas en febrero de 2018 me contó:

“En *Kallari timpu* habían muchos seres, hombres del subterráneo, hablaban en varios idiomas, eran todos bien diferentes, hasta duendes habían. En esos tiempos vivíamos como de noche siempre sin luz, no había distinción entre animales salvajes, los espíritus del subterráneo, el *jahua pacha*, *cai pacha* y *ucu pacha* (universo, suelo y subsuelo) era como lo mismo, sin diferencias. Pero *yaya Dios* hizo a los *runas* (personas) de tierra, y dio el *Samay*, el espíritu y la fuerza del *runa*. Así como cuando sopla el *Yachak* (Chaman) para ponerle corona y poder al que quiere aprender con *Ayahuasca* (*banisteriopsis caapi*), así hizo *yaya Dios*. Dando pensamiento y vida para que anduviera. Pero también en esos tiempos había los *supay* (*espíritus*), el *paushi* y el *paujil*, y varios seres diferentes, buenos y malos. En esos tiempos solo *Killa* (*luna*) iluminaba el universo, no había *inti* (sol), pero como *Killa* según mis mayores tuvo sexo con su hermana *Ilucu*, el pajarito que canta todas las noches de luna llena, entonces dejó de iluminar como antes porque su hermana lo manchó de *wituk* (pigmento) para atraparlo al día siguiente por hacer sus fechorías. Habían en los primeros tiempos *runas* nobles y otros que no, gente que también cometía maldad. Entonces *yaya Dios* mandó castigando al mundo, a unos los convirtió en animales salvajes, aves y montañas, dependía el merecido. Así vino el *Izhu Punzha* o el diluvio, en esos acontecimientos habían señales que anunciaban que

²¹ Para una mayor apreciación del tema se deben revisar: *Historia de una cultura... a la que se quiere matar* de Carlos Alvarado (Misqui Chullumbu), tomo I y II año 2010. Y el tercer tomo de esta trilogía publicado el 30 de Junio de 2018 en el Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR).

llegaba *Izhu*. Por ejemplo a la gentecita no se le cocinaba la carne de la cacería, el *ilunchij* un árbol que nunca florecía, echaba flores, la leña no encendía. Nunca se sabía cuándo llegaba exactamente el castigo pero que iba a pasar eso si era seguro. El castigo era terrible, para hacer padecer y purgar tanta maldad, entonces *yaya* Dios dio enviando el diluvio que duró tres meses. Según mis abuelos habían tres montañas que son las más grandes y sagradas en Napo, *Chiuta* que está por Tena, el volcán *Sumaco* y *Cula*, por Puyo. Entonces según nuestros mayores el diluvio arrasó con toda la gente, y solo se pudo salvar una familia, compuesta por un anciano, dos mujeres y un joven quienes por medio de un mensaje divino huyeron en una balsa hasta *Chiuta*, donde escalaron la montaña. Otros escalaron *Sumaco* y *Cula*, por ser los más altos, y se reían de la familia que había ido a *Chiuta*, porque el nivel del agua les iba a hundir. La lluvia y la inundación no paraban y de repente *Chiuta* empieza a crecer y *Sumaco* y *Cula* a hundirse, prevaleciendo el poder de la montaña ante las otras. Después de muchos años del diluvio en el río *Illuyacu* (hoy *Rio Hollin*) existieron otros seres a quienes se les denominada *Yau mujas* o sirenas. El joven de la familia que se salvó de *Izhu Punzha* hizo dieta y ayuno para irse al río y poder observar a estos seres. Había una *yaku warmi* o mujer de las aguas, esta tenía consigo dos *wawas* o bebés, después de que el joven había visto todos los movimientos de aquella mujer del agua, raptó a sus bebés para llevarlas a su casa con él, con el tiempo estas crecieron y las llamaron *Manila Iñacu* y *Sacinda Iñacu*. El joven con el tiempo tomó por esposa a una de ellas y procrearon muchos hijos. Así, entonces nosotros somos descendientes de *yaku mujas warmi*, por tradición, así lo quisieron nuestros mayores, por eso somos también *yaku runas*, *sacha runas* y *sinzhi runas*, gente del agua, de los ríos, de la selva y gente fuerte”.

Según Misqui Chullumbu, estas historias fueron una herencia de su *Chacramama* o mujer sabia de la tierra, Teresa Narváez, para el entendimiento de su genealogía como Napo Runa. Es por ello, que él considera una apuesta imprescindible como hijo de una mamá tan sabia, buscar los medios para que sus historias, memorias, mitos y leyendas perduren en el tiempo, para que los que vengan puedan seguir fortaleciendo sus identidades como Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR).

Debo aclarar que las narraciones compartidas sobre estos temas de parte de algunos mayores del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), se desarrollaron muchas veces desde la palabra cotidiana y trabajada, en la cena, en el río, o cuando se va a la chacra. Por tanto, mi afán de llevar un registro oficial de fuentes, se fraguaba en la hermosa posibilidad de aprender a

escuchar, y a la plena voluntad de tratar de aprehender lo que entre líneas trataban de significar con sus relatos.

A mí que me gusta apostarle a la memoria, a veces me sentía interpelado ante tanta información por doquier en mi afán de pensar en cómo sistematizarlo todo. Entonces, empecé a instarme a mí mismo, a pensar en la memoria como eso que nos habita, como lo que compone las cosas tenues que se guardan en el hipocampo, en el corazón y el espíritu. Esto me hizo replantearme por ética, que no podía ser otro foráneo invasivo con la oralidad de la gente, porque también vengo de un pueblo aguerrido de múltiples luchas históricas al que los diferentes investigadores han mapeado históricamente. En el trabajo con los pueblos indígenas muchas veces nos encontramos con su cansancio ante tantas preguntas y necesidades de otros, quienes quieren saberlo todo respecto a lo que ellos son, dejando de lado la apreciación sensible de saberse juntos.

Quiero recalcar entonces, que la memoria es un juego compartido, es eso bello que lo hace a uno detonar con la lluvia, en las noches junto a la luz de las velas y el crepitar del fogón, lo que le cuentan los que también recuerdan mientras se comparte un tabaco enrollado en hoja seca de plátano. Porque esto de la memoria, parte de un proceso de “códigos culturales compartidos” (Jelin 2002, 19), que peldaño a peldaño van construyendo sentidos de historias, las que se amalgaman entre quien las escucha y las quiere interpretar y quien las interpreta y quiere contarlas.

Así, empecé a tratar de encontrar mis propias formas de evocar el recuerdo de lo que los Kichwas en Alto Napo recordaban, en los tiempos bonitos, por ejemplo, mientras se guarda silencio para escuchar las sonoridades nocturnas del monte, para tratar de sentir cuando los Napo Runa dicen que “los espíritus cantan” al calor nocturno de la selva. El desarrollo de estas sensibilidades empieza cuando trato de entender la sonoridad de las aguas del río *Lushian*, mientras jugaba bandera²² nadando con los niños de la comunidad, o al escribir mis notas sobre una roca en el mismo al ir por agua para la casa.

²² El 28 de enero de 2018, fue la primera vez que jugué Bandera con los niños Napo Runa que retozaban en las aguas del río Lushian. Un juego que consiste en nadar de extremo a extremo en un radio imaginario delimitado por algún componente natural del mismo río (piedra, árbol o distancia establecida). Se juega en equipo de 3 a 4 personas cada uno. En cada extremo se deja un objeto que pertenece al equipo que debe cuidar a toda costa que el equipo contrario mientras nada no obtenga. Al intentar tomar el objeto del equipo contrario se debe evitar ser tocado por alguien del mismo, pues este será congelado. Al pasar el centro del perímetro de juego se queda vulnerable, sin la protección del muntum o grupo al que se pertenece. Si se es congelado, la única opción de

Para mí, la memoria es habitada, y se desarrolla en una constante de ires y venires, porque la gente afianza sus identidades en ella, y estas identidades no son otra cosa que puros movimientos en el tiempo y los espacios. Son reconfiguraciones constantes que se fortalecen en la reinterpretación intergeneracional de los que aprendieron a escuchar y a hablar bonito, los que son configurados por la herencia de los mayores y sus resistencias, de las y los viejos sabios que han enseñado a este pueblo a luchar por la vida.

2. Tejiendo memorias con los mayores: de tierras colonizadas a la organización indígena en Rukullakta

En la década de los sesenta en el Ecuador, la pobreza, el desempleo, el agotamiento del modelo agroexportador bananero, y las falencias de un sistema productivo de matriz colonial, entre otros problemas de carácter estructural daban pie para justificar los cambios en el proyecto socioeconómico nacional. Con la Ley de Reforma Agraria de 1964, se iban a consolidar una serie de líneas estratégicas para potenciar el anhelado desarrollo en el Ecuador, es a partir de este momento que se constituyó como uno de los ejes estratégicos en el país “el modelo cooperativo agrario con características a la ecuatoriana” (Grijalva 2013, 61).

El Estado va a definir al cooperativismo como “el instrumento de cambio agrario, [al que] brindó legitimidad jurídica, con el fin de conservar y preservar a la comunidad indígena mediante una organización igualmente de corte colectiva; como una mejor alternativa a la opción individual de “lotear” la propiedad” (Grijalva 2013, 62). Estos procesos se desarrollaron con la intervención de diversos actores de forma combinada y el cooperativismo constituyó como uno de los modelos de desarrollo rural en el marco de la colonización de la tierra.

El cooperativismo fue respaldado en el Ecuador por el gobierno de los Estados Unidos mediante el programa de la Alianza para el Progreso (1961), la Iglesia de corte liberadora, entre otros actores principales como los sindicatos campesinos, quienes empezaron a constituir los primeros modelos cooperativos para el acceso a la tierra en el país. El modelo del cooperativismo que se había expandido ampliamente por todo el mundo, según Wilson

volver al juego es ser liberado por medio de la devolución del aliento de la vida o el *Samay* otorgado nuevamente por un compañero de equipo quien establece contacto físico con el congelado. En este juego, interpretaba que, es como morir y volver a nacer, y la esencia radica en la voluntad colectiva que los compañeros transmiten como forma de parentesco profundo determinado por la necesidad de mantener vivo al grupo para alcanzar objetivos comunes. Los valores de la unidad, la reciprocidad y la protección colectiva garantizan en el juego la posibilidad de reír y poder ganar, pero se debe destacar que, el triunfo es en si mismo, la posibilidad de divertirse juntos.

Miño Grijalva en *Historia del Cooperativismo en el Ecuador*, tuvo relevancia debido “a sus fines sociales, [porque] el modelo podía funcionar tanto en el ámbito de un país socialista como de otro capitalista” (2013, 62).

El cooperativismo en el Ecuador se consolidó en una década a partir de la Reforma Agraria, gracias a una fuerte institucionalización “tanto a nivel doctrinario como de reglas técnicas” (Grijalva 2013, 62). En la región Amazónica el CREA, Centro para la Conversión Económica del Azuay, Cañar y Morona Santiago, era el ente estatal que promovía el cooperativismo en la Amazonia Sur, y como parte de su campaña mediática empleaban los siguientes comunicados públicos para incentivar a las poblaciones sin tierra a ser parte de su proyecto colonizador:

“¡Campesino! (...) vives en completo desamparo; careces de tierras y pan para tus hijos, o no puedes darles una buena educación; no cuentas con fuentes de trabajo; ganas jornales insignificantes; dependes de patrones que te explotan; en fin, careces de todo lo necesario para llevar una vida humana y digna. (...) El CREA puede brindarte la ayuda necesaria para remediar todos los problemas que hoy te tienen hundido en la miseria” (CREA, Salazar 1989, 110 en Erazo 2008, 63).

Los modos de representación de las condiciones de marginalidad que azotaban al gran poblacional campesino e indígena en el Ecuador, fueron herramientas de difusión mediática desde las que el Estado Ecuatoriano operaba, para dinamizar marcos axiológicos que garantizaran la gestión de la tierra para la campenización indígena. Este “modelo alternativo e instrumento de transformación” como se concibió en la época, en el marco de un contexto de crisis social, económica y política haría que el Estado Ecuatoriano tuviera mayor control y promoción política e institucional; aunque como sostiene Grijalva sobre el cooperativismo “su eficacia a futuro [fue] polémica, ambigua y limitada” (2013, 62).

Los colonos de la sierra, la costa y las misiones Josefinas eran las amenazas principales para la tierra de los Kichwas del Alto Napo. Muchos colonos que llegaron a la Amazonia no tenían en mente la creación de cooperativas para la posesión de títulos comunales como era el interés de la ley, sino más bien de posesiones privadas, lo que significaría un desplazamiento de poblaciones indígenas selva adentro. En este contexto, algunos indígenas veían en este proceso “una oportunidad” (Erazo 2008, 67) para vender sus tierras o cambiarlas por ganado a

los colonos, lo cual era dinamizado a partir del engaño hacía los indígenas y/o la necesidad de estos de captar mayores ingresos familiares.

Los Kichwas del Alto Napo y especialmente los del actual Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR) abanderaron sus luchas y resistencias en los años sesenta por la legalización de sus territorios, desde una condición consciente de no querer seguir con la carga histórica del colonialismo. Este contexto fue un detonante para que los pobladores nativos del Alto Napo tomaran cartas en el asunto, y empezaran a analizar su situación actual para fortalecer una organización emergente; la que posibilitara la articulación y correlación de fuerzas para gestionar con el Estado. Por tanto, sus demandas partieron con la estrategia de consolidar un fuerte componente de gestión comunitaria, para apuntar a trabajos de articulación social y política con otras entidades dentro y fuera de la provincia de Napo.

En mi trabajo etnográfico pude conversar con varios de los socios fundadores de la organización indígena en Rukullakta, sobre los primeros intentos en este proceso en los años sesenta. Existen memorias compartidas en relación a este tiempo, donde algunos de mis interlocutores comentan, que al ser internos en el centro Misionero Josefino de Archidona, empezaron a dimensionar cuales eran los planes de la misión sobre el despojo de sus tierras. Y, como si se tratara de un trabajo de hormiga corrió la voz, se empezaron a articular los esfuerzos de algunos Kichwas para frenar, tanto la usurpación de la tierra por foráneos como la venta de la misma por los propios nativos.

En los escenarios políticos, económicos y culturales que caracterizan a la segunda mitad del siglo XX en el Ecuador, se van palpar reacciones de los habitantes del campo ante los procesos que venían consigo. En la Amazonia por ejemplo, dichos escenarios hicieron que “las capacidades de los Kichwas se dinamizaran a partir del conocimiento, la habilidad verbal, las capacidades técnicas y un coraje y fuerza física” (Muratorio 1998) muy característica para enunciarse y actuar en pro de sus urgencias; la tierra. Hay que destacar que esta generación de jóvenes que va a consolidar los inicios organizativos en Rukullakta contaba con estas capacidades y fue lo que posibilitó cierto grado de cohesión social para sus luchas.

Milton Alvarado, uno de los principales actores de los procesos organizativos en Rukullakta, me comentó sobre las diversas implicaciones de los procesos de conversión que trajeron consigo los misioneros y sus procesos en la lucha por la tierra. “Por un lado atentó de forma

sistemática contra nuestras prácticas culturales pero por otro fortaleció las capacidades para desempeñar destrezas en términos de gestión, organización e incidencia a nivel comunitario como en la institucionalidad del Estado” (Conversación con el autor el 25 de Marzo de 2018).

Según el interlocutor citado, estas destrezas por ejemplo, posibilitaron procesos de concientización comunitaria al desempeñar sus trabajos de catequización y hablar sobre lo que sucede con la tierra en este momento. Como también la entrada de uno de los iniciadores de la organización en Rukullakta, al Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) para ocupar el rol de colaborador en el control de compra y venta de tierras por colonos a indígenas.

Según las memorias de Carlos Pascual Alvarado Narváez (Misqui Chullumbu), para mediados de los años sesenta asumió el rol de promotor contra la compra venta y las negociaciones de indígenas y colonos sobre las tierras, en las comunidades de Rukullakta, Purutuyaku y Lushianta. Misqui recuerda también que al conocer los planes de la Misión Josefina sobre la colonización de tierras desde Cotundo a Lupino en Alto Napo, se corrió la voz entre compañeros para enfrentarlos. Y, siendo parte del IERAC acudieron junto a otros compañeros a las instalaciones de esta institución en Tena, capital de la provincia para gestionar oficialmente la cancelación de estos planes sobre sus territorios (Conversación con el autor el 27 de enero de 2018).

A pesar que muchos Kichwas de estas comunidades vieron a bien el papel que éste y sus demás compañeros desempeñaban, también tuvieron que enfrentar agravios de algunos nativos de sus mismas comunidades, pues habían quienes ofendidos por el freno de sus negocios con los colonos, alegaban ser los propietarios legítimos de sus tierras y por tanto podían hacer con ellas lo que quisieran. Estos matices de pugnas y contradicciones cimentaron las primeras bases de toda la lucha por la tierra, que se concretaría en los marcos de la oficialidad estatal en la década de los setenta.

Como sostiene Milton Alvarado en relación al desarrollo de sus destrezas, en este contexto algunos de los primeros dirigentes comunitarios hicieron parte de procesos formativos en temas de gestión, organización social y cooperativismo en varios puntos del país, donde empiezan a estrechar contactos con otros actores. Algunos jóvenes quienes habían crecido

como internos en la misión desarrollando sus oficios y prácticas catequistas, empezaron a asistir a capacitaciones por orden de la misión, las que fueron facilitadas por la Confederación Ecuatoriana de Organizaciones Sindicales Cristianas (CEDOC).

Al hablar con Jorge Aguinda, uno de los primeros dirigentes políticos organizativos Kichwas de Rukullakta, este evocaba las memorias de su tiempo, para dar cuenta que, entonces en Napo no existía organización comunitaria, que si había en otras provincias como en el caso del pueblo Shuar en la Amazonia Sur. Aguinda sostiene que, “me fui a Santo Domingo de los Tsachilas, a mí me llevo el cura josefino Luis Rizo para recibir un curso sobre liderazgo junto a Pedro Tapuy de Tena (QDEP)” (Conversación con el autor el 3 de Abril de 2018).

Aguinda recuerda a Tapuy como su compañero de la escuela artesanal y un líder organizativo en la ciudad de Tena en aquel momento. Este hace énfasis en que, en este tiempo era impensable la formación organizativa de comunas pues los curas Josefinos ejercían serios maltratos, ni siquiera permitían que los Kichwas levantaran sus miradas hacía ellos. Toda idea de constitución comunitaria según Aguinda era tachada por los misioneros como insurgencia y herejía influenciada por el comunismo.

Después de un mes en el curso de liderazgo en Santo Domingo de Los Tsachilas, Jorge recuerda que para él la realidad tomó otros matices en relación a como pensaba por la influencia Josefina en el Napo. Empiezan a concebir con mayor criticidad la importancia de la organización comunitaria para la defensa de sus territorios, pues no era normal que los curas construyeran sus haciendas en tierras de indios. Luego vino otra propuesta de capacitación en Ambato, capital de la provincia de Tungurahua sobre cooperativismo, Jorge Aguinda pide a Juan Shiguango (QDEP) que asista para no interrumpir sus jornadas laborales. Cuando este último regresa después de un mes de formación en cooperativismo, como Jorge, Juan Shiguango vuelve con otra visión de las cosas sobre la situación a la que se enfrentan en sus comunidades.

Los misioneros eran entonces los mayores poseedores de tierras de colonos, la misión Josefina según las memorias de Aguinda, Alvarado y Misqui Chullumbu, se adjudicaba la potestad de colonizar las tierras alegando cualquier cosa, como por ejemplo que debían mantener a los niños Kichwas internos en la misión por medio de los productos derivados del ganado. Y era por dichos motivos que tenían que gozar de grandes extensiones territoriales.

Jorge recuerda como la misión Josefina también justificaba a la niñez para la captación de recursos con agencias de cooperación internacional, como por ejemplo con el Programa Mundial de Alimentos (PMA) (en conversación con el autor el 3 de Abril de 2018).

En Rukullakta y Purutuyaku estaban todas las amenazas juntas, los señores Aurelio y Pepe Espinoza, Rolando Guerrero, Ángel Chicaiza, Pancho y Los Mejías, estos últimos de origen Colombiano, Jaime Huaca, Raúl Vaquero, y Vinicio Espinosa. Colonos que como los Josefinos estaban mapeando todos los territorios Kichwas del Alto Napo según Jorge Aguinda. “La gente que no peleaba iba retrocediendo, y la única manera de cuidar nuestras tierras era la organización, la unidad colectiva, entonces hablé con Juanito Shiguango, uno de los verdaderos líderes quien siempre creyó en la organización” (en conversación con el autor el 3 de Abril de 2018).

Juan Shiguango, es uno de los sujetos de memoria más emblemáticos en la actualidad para la organización del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR). En mi proceso etnográfico pude dimensionar que éste se evoca en múltiples escenarios de la vida política y organizativa, como en la palabra y el sentimiento de los líderes y lideresas históricos con quienes conversé. Juan Shiguango fue la fuerza motriz de todo este proceso organizativo, el sujeto dinamizador de un proyecto comunitario que apostara por el bien común desde la creación de una cooperativa que velara por el fortalecimiento del trabajo agrícola como ente dinamizador en la lucha por sus territorios.

Al conocer los avances organizativos de la Federación Shuar, indígenas de la Amazonia Sur, los Napo Runa de Rukullakta veían en la constitución organizativa una estrategia política para la legalización de sus tierras, en el marco de las políticas agrarias de colonización en el Ecuador. Empiezan a dialogar y consensar que este era su único camino, se plantearon la urgente necesidad de jugar dentro de las reglas jurídico políticas del Estado, y emprenden su lucha con el objetivo de hacerse de la legalidad organizativa bajo reglamentos y estatutos para gestionar la preservación de sus territorios frente al Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC).

Según una conversación con Patricio Shiguango actual *Kuraka* (presidente) de la Federación de Organizaciones Indígenas de Napo (FOIN) en la sede esta organización en febrero de 2018, el trabajo permanente que emprendieron los Kichwas en la década del sesenta a nivel

provincial, dio paso a la constitución de un ente que velara por sus derechos. El ente previo a los intentos del cooperativismo en Alto Napo fue una organización denominada Prodefensa, constituida por varios actores quienes también se habían capacitado en líneas diversas por medio de CEDOC; pero luego muchos “procedieron a fundar cooperativas y otras organizaciones campesinas” (Erazo 2008, 69).

En 1969, nace entonces la Federación de Organizaciones Campesinas del Napo (FEPOCAM), la que se constituiría por siete organizaciones de segundo grado procedentes de los cantones de Tena, Archidona y Arosemena Tola, donde Rukullakta ha sido uno de los pilares fundamentales de esta organización regional según recuerda Patricio Shiguango (en conversación con el autor el 21 de Febrero de 2018). Según el interlocutor, el mismo año esta organización pasa a constituirse en la Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN), presidida por Bolívar Tapuy, uno de los líderes políticos más emblemáticos de la Amazonia.

El tejido de relaciones políticas y de cooperación que los Kichwas lograron gestionar en este momento, dio paso para obtener más procesos de capacitación en diversas áreas, como para vociferar en otras latitudes del globo las circunstancias históricas que venían enfrentando, y abonar así, al proceso organizativo incluso fuera del Ecuador. Al desarrollar ciertos vínculos con personas del Partido Demócrata Cristiano Alemán, con quienes consolidaron que “la [federación tuviera] una base claramente clasista, sindicalista e internacional, con un importante apoyo de la CEDOC y de sus filiales” (Perreault 2002, 123)²³.

En este sentido, la participación de representantes de la FOIN en París en 1978, junto a indígenas argentinos, bolivianos y mexicanos, denunciaron en conferencia de prensa organizada por el Movimiento Francés contra el Racismo, el Antisemitismo y por la Paz, los agravios sistemáticos detentados por el Estado y otros invasores sobre su erradicación del plano nacional ante la necesidad de la colonización de tierras para la expropiación de lo que ancestralmente les pertenecía; según un recorte del periódico *El Tiempo de Quito* con fecha del sábado, 03 de junio de 1978, facilitado por Sharimiat Shiguango. Fue Shiguango quien viajó como representante para exigir ante la Asociación de Defensa de los Pueblos Amenazados y el Concejo Mundial de la Paz.

²³ Esto ha ido reconfigurándose con el pasar del tiempo y el accionar de la organización, quienes en algún momento estuvieron al borde de la extinción organizativa.

Por otro lado, en Rukullakta, ya en articulación local y provincial, las comunidades de Tambayuku, Purutuyaku, y Lushianta fueron los primeros centros poblados en organizarse en el cantón de Archidona, con miras hacia la constitución de una cooperativa de producción agropecuaria. Según las memorias de Misqui Chullumbu sobre los inicios organizativos, en el año de 1970, al ser catequista de la misión Josefina, utilizó como estrategia de concientización las visitas domiciliarias a las comunidades para hablar de Dios pero también para problematizar la necesidad de una organización indígena, que defienda y regule la tenencia de la tierra desde y para los Napo Runa.

Varios de mis interlocutores con quienes pasé largas horas de conversación, recuerdan mucho la figura de su amigo “Juanito Shiguango” como cariñosamente le conocían. Don Berna Shiguango, Milton Alvarado, Jorge Aguinda, Benancio Vicente Shiguango, Bartolo Chimbo, Vicente Shiguango, y otras personas de las siguientes generaciones de la organización, tienen memorias compartidas en relación a las primeras reuniones en casa de Juan en Rukullakta, donde definían las líneas de acción para articular a las comunidades en un solo frente.

Misqui recuerda que cuando empezaron eran pocos habitantes en las comunidades, luego se va multiplicando más y más con el pasar de los años. “En aquel tiempo solo había un *chaquiñán*, no habían carreteras, venían a pie a las tres de la madrugada con vela desde Villano, venían con chicha, comida, y compartíamos todos, tomábamos la chichita” (Conversación con el autor el 27 de enero de 2018). Según Misqui, la voluntad y el sacrificio son los factores fundamentales que dieron la fuerza, el *Samay*, lo que para los Kichwas de Rukullakta es el espíritu, el aliento de vida para empezar todo este proceso organizativo para avanzar por sus objetivos comunitarios en la lucha política.

Las pocas comunidades existentes en ese momento en lo que ahora es el Pueblo Kichwa de Rukullakta - Circunscripción Territorial Indígena (PKR-CTI), utilizaban también productos e instrumento propios de su cultura para la comunicación y el compartir cuando se reunían entre los centros poblados a discutir el rumbo de la organización. Ejemplo de esto son los usos de “el churo” o caracol, pingullos y tambores, instrumentos con los que emitían sonidos específicos que transmitían a los habitantes una especie de polifonía significada. Y que hasta ahora en algunas comunidades y centros poblados “más adentro” del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR) son utilizados.

Los usos de costumbres y objetos propios para la comunicación en los procesos de articulación política organizativa en Rukullakta y el resto de comunidades, nos insta a reflexionar sobre lo que Fernando Santos Granero (2012) en el libro *La vida oculta de las cosas, teorías indígenas sobre la materialidad y la personalidad*, entiende como la existencia de una “anatomía artefactual” porque los objetos en su multiplicidad de ser cosa tienen estrecha vinculación con los humanos para el desarrollo social entre sí.

Según Santos Granero la materialidad es también un proceso social y de comunicación porque existen esfuerzos combinados entre seres humanos y objetos. Para discutir el uso de los instrumentos de sonido, retomo lo que este autor denomina como “objetos subjetivados” por la intervención de los individuos para su agencia, como en el caso de Rukullakta para convocar a las reuniones donde se definiría el rumbo de la lucha política por la tierra.

La organización en Rukullakta, inicia como comuna, una comunidad unida. Según algunos de mis amigos interlocutores, para ellos no era su intención vivir bajo un régimen de dirigentes ni estatutos, pero fue una necesidad del momento ante las condiciones jurídicas de la ley agraria para así librar la lucha por la tierra. Los primeros momentos de la emergente organización estuvieron basados en valores de solidaridad y cooperación a partir de las concepciones conscientes de una situación común, la vulneración de sus territorios como fuente de vida y los peligros que esto implicaba para el futuro de sus hijos.

Estos primeros momentos según las memorias de mis interlocutores tuvieron una gran acogida por casi doscientos habitantes quienes se convocaron en tres asambleas magnas entre finales de 1970 e inicios de 1971 para concretar sus apuestas políticas por sus tierras y la construcción del desarrollo comunitario (Actas, 14 y 26 de Diciembre 1970 y 2 de enero de 1971 en Erazo 2008, 71). Las asambleas comunales son la estructura determinante de la organización política y social, el máximo ente de autoridad, todos aquellos procesos de lucha política, territorial y de toma de decisiones con mayor trascendencia pasa por la unanimidad de todas las comunidades y centros poblados que componen al PKR-CTI desde sus inicios.

En estas reuniones se convocan a dialogar sobre lo que estaba sucediendo, para dar sus puntos de vista hacía la construcción de apuestas de lucha colectiva. La toma de decisiones colectivas empieza a ser una de las características fundamentales con las que se partió para la conformación de la comuna, esta característica subyace desde los momentos previos a la

constitución de la cooperativa de producción agropecuaria; a pesar de las reconfiguraciones orgánicas sus reminiscencias se mantienen hasta la actualidad en el Pueblo Kichwa de Rukullakta – Circunscripción Territorial Indígena (PKR- CTI).

Las concepciones de la gente de Rukullakta en relación a la tenencia de sus territorios, parte de un arraigo identitario que se ha ido fortaleciendo a más de cincuenta años desde los inicios de los primeros intentos organizativos. Como manifestaron en distintas comunidades de Rukullakta muchos de mis interlocutores y amigos en nuestras conversaciones durante mi trabajo etnográfico entre enero y mayo de 2018. Ellos han sido herederos de la tierra desde generaciones muy antiguas por sus padres y sus abuelos. Y, es a partir de ahí que se construye un imaginario colectivo de defender las luchas que hicieron “sus mayores”, porque es impensable traicionar el sacrificio, el coraje y la memoria de los que les preceden.

Algunos discursos actuales giran en torno a la importancia de defender la tierra de la usurpación de foráneos, y que ésta es y será la lucha que habrán de librar en toda circunstancia. En este sentido, es importante rescatar que los procesos formativos con la Confederación Ecuatoriana de Organizaciones Sindicales Cristianas (CEDOC) también fueron determinantes en la constitución de apuestas políticas desde la etnicidad, desde el afianzamiento de ser Napo Runa, de ser Kichwas; bandera de lucha alzada en un arraigo identitario por la necesidad de liberarse de los viejos patrones colonialistas que les atentaron por siglos.

Misqui, recuerda que a raíz de largas jornadas de discusión en las asambleas sobre el problema de tierras, se seguía enfatizando en la organización para que desde ahí se pudieran gestionar procesos económicos, sociales y culturales que potenciaran la situación de vida de los excluidos y marginados por los foráneos y las condiciones históricas del Alto Napo. Junto a Juanito Shiguango fueron explicando los fines de un ente organizado como es la cooperativa, sus procesos e implicaciones como sus apuestas. Este no era un proceso fácil, por tanto requería una labor constante y bien articulada de muchos años para dar inicio a las gestiones en el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC).

Según Misqui Chullumbu, querían vivir unidos todos, pero sin reglas impuestas por nadie, a su modo, porque “la única idea nuestra era defender el territorio. Después llegaron otros, instituciones, algunos técnicos del IERAC dijeron que la comuna no tenía mucho peso, que

era mejor hacer cooperativismo; ahí empezamos con la cooperativa que viene de la mentalidad de los europeos” (en conversación con el autor el 31 de enero 2018). Así, da inicio todo un proceso de gestión primaria para el levantamiento topográfico y la delimitación espacial de los territorios, para constituir la Cooperativa de Producción Agropecuaria San Pedro Limitada de Rukullakta.

3. Porque así lo hicieron nuestros mayores: Vida organizada y la lucha por nuestros hijos. La cooperativa de producción agropecuaria San Pedro limitada de Rukullakta

A inicios de los años setenta empezaron las linderaciones topográficas para la constitución de una cooperativa en Rukullakta. Estas marcaron el punto de partida para la legalización de los territorios frente al Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (EIRAC), el máximo ente para las concesiones y la legalización de tierras con la Ley de Colonización en la Amazonia Ecuatoriana. En Rukullakta, las formas de tenencia de la tierra en las lógicas Napo Runa siempre se habían dinamizado por otras formas de concebir el espacio, eran delimitados por concepciones propias de apreciar, conocer y mapear los territorios ancestrales y lo que en ellos habita, como sus padres y abuelos los delimitaron por generaciones.

Según el *amauta*²⁴ Agustín Salazar, uno de los actores principales de este proceso en Rukullakta, previo a la segunda década del siglo XX, las tierras en Rukullakta siempre habían sido configuradas bajo posesión y trasmisión por herencia familiar, generalmente desde perspectivas patrilineales donde los hombres mayores ostentaban mejores beneficios y autoridad por quien heredaba. Las delimitaciones siempre fueron a partir de límites espaciales propios, es decir, límites referenciales en los centros poblados, los ríos y sus usos, en montañas, en bosque primario o secundario, rastrojo, gramalote, pastizales, entre otras formas como la horticultura de especies para la subsistencia, las plantas para la curación y otros, etc.

Para los avances en los procesos organizativos, la gestión y la elaboración de unos reglamentos internos y estatutos de conducción organizativa fueron el punto de partida. Según las memorias de los interlocutores (Jorge Aguinda, Milton Alvarado, Misqui Chullumbu y Juan Manuel Chimbo), estos comparten recuerdos en relación a como constituyeron una especie de unidad técnica o comité de gestión que velara desde los inicios por garantizar

²⁴ En las lógicas de organización política propia del PKR-CTI, el concejo de *amautas* se compone por cuatro *Winaros* o personas dirigentes, quienes ejercen el poder de la palabra y la toma de decisiones bajo la potestad de como abuelos y abuelas sabias. Con ellos y ellas el resto de autoridades tienen que dialogar para cualquier directriz a asumir en la organización. (Agustín Salazar en conversación con el autor el 25 de marzo de 2018).

mayor seriedad en la toma de decisiones y acuerdos internos. Esta unidad estuvo presidida por Misqui Chullumbu a quien se le asignó el cargo de presidente por sus capacidades de oratoria y gestión con diversas entidades y personas dentro y fuera de la provincia de Napo.

Al señor Venancio Shiguango "Pauchi" le fue delegado el cargo de Vicepresidente, Venancio Milton Alvarado Narváez hermano de Misqui Chullumbu fue delegado como el Secretario de la incipiente organización. Antonio Shiguango "Pauchi" fue encargado de la administración de los fondos de la organización. Por otro lado, Ignacio Alvarado Narváez detentó el cargo de Primer Vocal y José Francisco Shiguango Chimbo como Segundo Vocal, estos últimos cumplían funciones para la resolución de asuntos varios que la organización demandara.

La pre-cooperativa ya contaba con sus directrices y para desarrollar un fortalecimiento más pleno en sus objetivos, también eligieron en el resto de subcentros a otros dirigentes y responsables de funciones como presidentes, vicepresidentes y vocales. Con el objetivo de afianzar lo que vendría con la vida organizada y comunitaria, Rukullakta, Tambayaku, Awayaku, Purutuyaku y Lushianta son los cinco subcentros principales cuando empieza la organización, más adelante llegarían a 12 comunidades y centros poblados, y en la actualidad son 17 comunidades y 10 centros poblados.

Después de los primeros procesos de organización, desde la constitución de una comuna, la pre-asociación y la pre-cooperativa desde finales de la década de 1960, la organización iba a constituirse como Cooperativa de Producción Agropecuaria San Pedro Limitada de Rukullakta al obtener su personería jurídica el 1 noviembre de 1974 a través del Acuerdo Ministerial Número 0689, con 207 socios todos hombres, durante la presidencia de José Francisco "Bartolo" Shiguango Chimbo.

Según algunas de mis interlocutoras (Mama Celia, Violeta Shiguango e Inés Shiguango) en la organización la participación política, la toma de decisiones y estrategias de lucha organizada eran casi nulas para las mujeres. Estas fueron siempre redimidas a las labores domésticas, a la economía de la reproducción familiar y los cuidados, las labores de cocina y otras formas operativas para las reuniones, asambleas y espacios cotidianos de los hombres organizados. Es menester destacar que sin la labor de tantas mujeres históricas, que de alguna manera han sido silenciadas por las historicidades internas del proceso organizativo en los inicios de Rukullakta, este proceso no habría tenido los logros alcanzados (Ver en detalle en capítulo 4).

La fuerza, compromiso y lucha política también se ejecutaba desde muchos frentes que generalmente han sido subvertidos por la enunciación principal de los líderes y normativas heterosexuales, los que de alguna manera sus reminiscencias se hacen eco hasta ahora. Más adelante a partir de la profundización etnográfica habré de retomar esta discusión, donde abordo una problematización sobre el papel fundamental de la mujer Kichwa en la organización y lucha política en Rukullakta.

En un proceso de tejer colectivamente se fue consolidando una urdimbre de relaciones sociales basadas en objetivos comunes, proyectar una idea de futuro comunitario a partir del mejoramiento en las condiciones de vida de los Kichwas de Rukullakta. Esto se iba a garantizar a medida que el ente organizado, la cooperativa, les permitiera la captación de recursos bajo la base de una legalización global de los territorios y el posicionamiento político que esto representaba para dichos efectos frente a la institucionalidad Estatal, Privada, como a nivel interno.

Esta urdimbre de relaciones sociales en Rukullakta dio paso a los procesos de planificación social local, con el objetivo de empezar a construir bajo la idea de un sistema mancomunado, el cooperativismo. Los ejes transversales de esta organización eran garantizar así, el acceso a la tierra de todos sus habitantes, donde cada uno pueda obtener solares individuales y familiares en un territorio con escritura global comunal, con el objetivo de obviar las tributaciones al Estado en relación a la posesión individual parcelada. En este sentido otras de las apuestas sustanciales de esta organización era la captación de capital productivo para proyectos colectivos, la gestión institucional como por ejemplo con el Banco de Fomento Agropecuario y los créditos para iniciar trabajos ganaderos, lo cual era dinamizado por la misma Ley de Colonización por medio del Estado, IERAC e INCRAE.

Como lo mencioné al principio, el punto de partida para la constitución de la cooperativa fue la delimitación geográfica de los territorios, “las linderaciones”, que terminaron en 1973. Este proceso según las memorias de mis interlocutores trajo consigo algunas pugnas internas, pero prevaleció mayoritariamente la voluntad personal y colectiva en los habitantes por una apuesta común. El sacrificio como entrega y dedicación a un fin común, hicieron que muchas y muchos Kichwas de las comunidades que iban a configurar a la Cooperativa de Producción Agropecuaria San Pedro Limitada de Rukullakta, emplearan sus manos, sus pasos, y una serie de valores decididos por la tierra y la organización colectiva.

De tres a cuatro meses se dedicaron para abrir caminos por la espesa selva, por *chaquiñanes* y caminos de veredas, pasando ríos, y soportando muchas veces las inclemencias del tiempo y las circunstancias de la selva según las memorias de Misqui Chullumbu y Milton Alvarado. El peso que implicaba el acarreamiento de víveres, materiales de trabajo, equipo técnico y demás, demandaba una inversión de tiempo y fuerza para la consecución de las linderaciones territoriales.

Con todo este proceso vino también la construcción de espacios comunales, la preparación de terrenos para la ganadería, los pastizales, y la siembra colectiva de las *chacras* que ha sido asumida históricamente por las mujeres. La economía de los cuidados y la reproducción elemental de la subsistencia que todos estos primeros momentos implicaban en la vida organizada, también eran responsabilidad de la mujer Napo Runa.

Según Jorge Aguinda, Misqui Chullumbu y Venancio Alvarado, algunas personas del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) se oponían a la concesión de tierras para la cooperativa, pues aludían que era demasiado terreno para unos pocos indígenas que en ese momento llegaban a doscientos socios. Aunque es menester destacar que la ley de colonización generalmente concedía 50 ha por colono, entonces para los Kichwas de Rukullakta era esta la pelea, hacerse de sus derechos por la tierra. Es así como todas aquellas tareas de concientización a partir de las capacidades elocuentes y de gestión comunitaria que los primeros dirigentes desarrollaron desde los inicios, hizo también que muchos más hicieran parte de la organización con sus terrenos para consolidar la mayor extensión de territorio global.

El territorio global de la Cooperativa alcanzó 41,888.5 ha, y según Jorge Aguinda en el marco de su presidencia, recibió junto a Benancio Vicente Shiguango quien también rememoró con mucho entusiasmo este acontecimiento, que fue aquel 15 de diciembre de 1977, cuando recibieron el título de propiedad global por el mismo Director Ejecutivo de IERAC (Ver figura 3.1). La Cooperativa de Producción Agropecuaria "San Pedro" Limitada de Rukullakta alcanza a más de una década uno de sus principales objetivos. Esto trajo mucha alegría y un componente de cohesión social mayor, pues si habían logrado la legalidad en la tenencia colectiva de la tierra ahora podían proyectar cosas mayores, sostiene Aguinda.

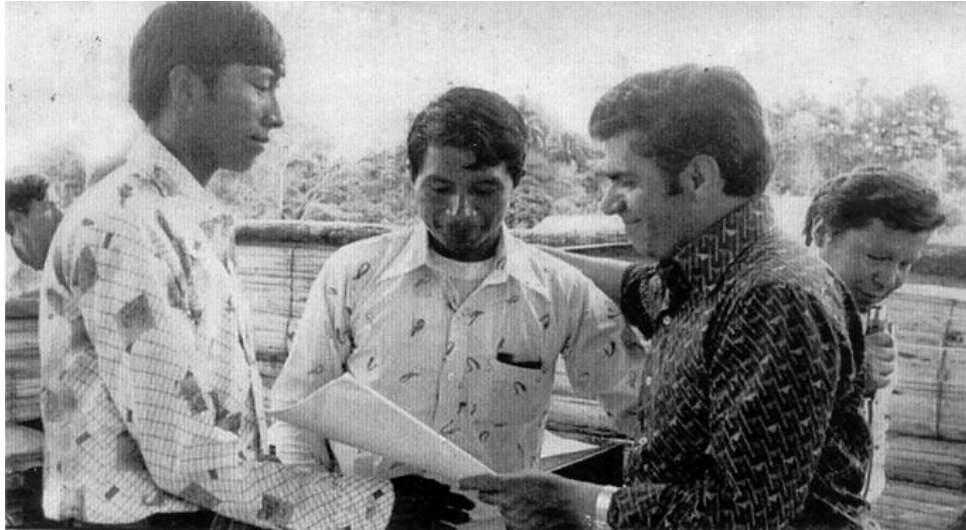


Figura 3.1. Entrega de escritura del territorio global a la Cooperativa de Rukullakta por parte del IERAC. Fuente: Esta imagen fue proporcionada por Medardo Shiguango actual Kuraka del PKR-CTI en mis visitas previas al territorio. Noviembre 2017.

4. La vida organizada: reconfiguraciones políticas, organizativas y culturales por la autodeterminación del territorio

La organización indígena en Rukullakta desde la época del cooperativismo empezó a desarrollar todo un proceso de gestión y planificación comunitaria en pro de sus concepciones de desarrollo. La urgente necesidad de mejorar toda una compleja historia de arrebatos y sometimientos a su pueblo, instaron a estos a emprender un proceso de permanente gestión para la preparación del terreno, lo que ha cincuenta años ha permeado la constitución de diversas formas organizacionales y de administración política de sus territorios hasta la constitución actual del Pueblo Kichwa de Rukullakta - Circunscripción Territorial Indígena (PKR - CTI).

La preparación del terreno implicaba una compleja reconfiguración de los territorios, pues a partir de la construcción de una especie de centros poblados y la articulación de comunidades, se buscaba constituir un sistema mancomunado de organización social. Para ello, se empezó a gestionar el sistema de salud con el seguro campesino, el sistema de educación interna, mejorar los sistemas de infraestructura con desbanques y aperturas de caminos y carreteras sobre lo que históricamente habían sido puros *chaquiñanes*²⁵ y monte, todo esto fue el punto de partida de la vida organizada en Rukullakta en el marco del cooperativismo.

²⁵ Caminos de a pie, vecinal o de herradura.

Otro punto de suma importancia fue, incentivar procesos de desarrollo productivo y económico para el mejoramiento de la calidad de vida de sus habitantes ante los escenarios que enfrentaban en el contexto nacional. Se desarrolló también la construcción de puentes colgantes sobre los ríos *Jondachi* y *Hollin*, entre otros más pequeños, los aserraderos para la preparación de materias primas que serían usadas en la construcción de los centros comunitarios, las viviendas y demás. Y, otro factor imprescindible que traería consigo una serie de complejidades desde los inicios de esta organización fueron, los proyectos ganaderos y la obtención de créditos financieros a nivel colectivo.

En mi trabajo etnográfico resonaban muchas memorias, discursos y apreciaciones encontradas en relación a este momento histórico de la organización en Rukullakta. La llegada de los proyectos ganaderos con los búfalos, los créditos colectivos y más ganado con el Banco de Fomento, demandaron muchas responsabilidades en los socios cooperativos, pues debían emplear su fuerza de trabajo a costa de mucho sacrificio y sin remuneraciones; con el tiempo esto trajo conflictos internos y relaciones discrepantes.

El caso del famoso “ganado costarricense” fue uno de los conflictos en los años ochenta, el que según mis interlocutores era una especie indomable que trajo muchos dolores de cabeza, deudas y pérdidas cuantiosas a las familias y la organización. Por los cuidados que requerían, la destrucción que causaban y sus propias muertes al caer en los ríos o precipicios. Según Agustín Salazar hubo algunos compañeros que fueron atacados por dichos animales a los que tuvieron que sacrificar por su descontrol.

Hablar de colectividad, demandaba la ejecución de la fuerza de trabajo a nivel comunitario, pero esto requiere todo un sistema cultural bien consolidado para que las relaciones de poder no sean jerárquicas (Erazo 2013). Y, en Rukullakta si bien es cierto se empieza a gestar un común denominador a raíz de la situación de la tierra y su colonización, pero la cohesión social no sería de la noche a la mañana, requería de complejos ideológicos que fortalecieran el reto que habían asumido.

La dirigencia de Rukullakta siempre manejó un poder discursivo sobre un futuro mejor, para incentivar a los pobladores a la cohesión social que permita creer en un proyecto que tarde o temprano dará frutos para todas y todos, mientras su participación sea activa en pro de

garantizar el relacionamiento con la economía nacional y el desarrollo que el Estado prometía (Erazo 2008, 93).

Se debe indicar que muchas personas no toleraban que los dirigentes en ocasiones no asumieran de formas igualitarias las responsabilidades del trabajo de preparación del terreno. Obviamente la preparación del terreno también demandaba otras capacidades, la gestión inter-institucional por ejemplo, comandar la organización en otros niveles políticos e institucionales en relación con el Estado y las negociaciones con otras entidades, lo que en suma era ejecutado por la dirigencia, como hasta ahora.

Los valores y utopías que permeaban a toda una serie de actores y actoras en la vida organizada fueron la fuerza motriz que potenciaba una idea colectiva. Las ideas de Misqui Chullumbu y Juan Shiguango llenaban de carisma y personalidad el ideal de este proceso al que concebían como propio. Sus ambiciones eran que todas y todos emplearan sus manos, su sudor y su voluntad por algo en lo que había que creer para una vida mejor; la organización social. Según recuerdan en el Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), Juan Shiguango era todo un entusiasta y animador en la comunidad.

Para Benancio Vicente Shiguango, el compromiso a la idea de vida organizada, garantizaría los méritos y la detención de cargos políticos en la cooperativa de Rukullakta y en otras instancias provinciales a las que muchos alcanzaron. A partir de este momento en la década de los años setenta, Rukullakta empieza a resonar en toda la región amazónica como un baluarte organizativo y político de indígenas en esta región, y como una de las cooperativas más grandes e importantes de los mismos en el Ecuador. Este proceso ha estado determinado también por la correlación de fuerzas entre esta organización de segundo grado en función de otra mayor, la Federación de Organizaciones Indígenas de Napo (FOIN).

El desarrollo de la criticidad y las complejas capacidades intelectuales de algunos de los dirigentes, permeo también en las próximas generaciones, que muchos de los hijos de estos también consolidaran una serie de destrezas y capacidades que les permitieron dar continuidad inter-generacional a la vida organizada. En Rukullakta han considerado siempre desde las ideas emergentes de constituirse como organización, lo imprescindible que es la formación académica, pues solo así, considera Jorge Aguinda y Benancio Vicente Shiguango

se puede luchar ante quien les quiere oprimir, para velar por los intereses comunitarios como Napo Runa en sus territorios.

En la vida del cooperativismo se le apostó también a revertir todo aquel proceso de oscurantismo hacia la cultura Napo Runa, que durante tantos siglos de dominación colonialista se empleó para su erradicación. En este sentido, Juan Shiguango, Carlos Pascual Alvarado Narváez (Misqui Chullumbu), Inés Chimbo, Milton Alvarado, Salvina Alvarado, Vicente Shiguango (Misqui Calmito), entre otros habitantes de Rukullakta y comunidades formaron el primer grupo artístico *Los Yumbos Chaguamangos*, aludiendo a una de las aves más polifónicas de la amazonia. El proceso de lucha organizativa y las directrices políticas pasaban también por amalgamarse desde el arte, la música de los *Los Yumbos Chaguamangos* se hacía eco en toda la región amazónica, posicionando a Rukullakta como un caso ejemplar de defensa y preservación territorial en la provincia de Napo.

Misqui comenta que, llamarse así pasa por un proceso de arraigo identitario y de relacionamiento entre los humanos y las aves que también son parte de la vida en estos territorios. El *Chaguamango* (*Cacicus cela*), es un ave paresiforme, que canta e imita a todas las aves de la amazonia, es por ello que según Misqui, se hacen llamar así, porque las historias e identidades de los Napo Runa, están llenas de diversos cantos, de diversas historias y procesos complejos como un *colash* de matices que se deben seguir empuñando desde la memoria colectiva de este pueblo aguerrido.

Para mis interlocutores Vicente Shiguango, Misqui Chullumbu y Milton Alvarado, fundadores de este proyecto cultural, la idea principal fue siempre la de revitalizar culturalmente a Rukullakta y comunidades, para llevar la alegría que permitiera empuñar la reapropiación identitaria desde las comunidades. Por ello, también asumieron la gestión no solo política organizativa, sino también cultural desde el año 1968. Que mejor manera que hacerlo desde la palabra, el movimiento y la performatividad de la memoria colectiva, entendiendo que *Los Yumbos Chaguamangos* han tratado hasta el día de hoy, a pesar de sus reconfiguraciones generacionales, de servir como puente entre la vida política y la vida cotidiana de los habitantes del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR).

El renombre político de la organización de Rukullakta se dinamizó también a partir de todo este proceso de difusión cultural desarrollado por los *Yumbos Chaguamangos*. Desde las

postrimerías de la década de los sesenta toda la región amazónica ha conocido o por lo menos está familiarizado con estos personajes²⁶. Marlos Vargas un *Ashuar*, quien es el actual presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE), en una conversación junto a Misqui Chullumbu en el marco de las actividades del cincuenta aniversario de Rukullakta en febrero de 2018, sostenía que, “yo crecí oyendo esta música, era un *wambrito* apenas, me acuerdo de la canción *Yachak*, la música y el Misqui siempre me han motivado para continuar la lucha por nuestros pueblos amazónicos”.

A lo largo de cincuenta años hasta nuestros días, la organización de los Kichwas de Rukullakta, siempre ha estado fuertemente dinamizada por la unidad, las fricciones y los conflictos internos. Las pugnas y las búsquedas de poder entre los mismos habitantes es una realidad histórica. Estos conflictos desde diversas aristas también han posibilitado mayores niveles de cohesión en la vida organizada y la búsqueda de mecanismos que potencien la credulidad de sus habitantes en el proceso organizativo, la discusión y dialogo son una característica férrea que los mantiene andando.

Para los Kichwas de Rukullakta, la organización es el único medio para el mejoramiento de la calidad de vida de sus habitantes, y del futuro de los que vienen; sus hijos. Es también una idea que ha servido para mantener la cohesión entre comunidades como eje y articulador social. Pero como todo proceso organizativo, estos también tienen serias contradicciones y complejidades que hacen del mismo una constante de búsquedas de renovación política, en Rukullakta, los replanteamientos y salidas a los conflictos son en su mayoría consensadas ante las diversas problemáticas, desde lo más simple y llevadero hasta las cuestiones más estructurales que los aquejan son discutidas.

La constitución de la vida organizada en Rukullakta se empezó a gestar en pro de salvaguardar la tierra como cuestión de primer orden ante los procesos de colonización, no obstante, este problema trae consigo una raigambre histórica mucho más compleja que el solo

²⁶ Julio Cerda actual jurídico de la FOIN en el marco de esta investigación, compartió conmigo sus memorias en las celebraciones del aniversario de *Ardilla Urku*, una de las 17 comunidades actuales del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR) en marzo de 2018. Julio evocaba que “todavía me acuerdo cuando me tocó irme de Napo a Quito, yo lloraba, me daba nostalgia oír la música del Misqui bien me acuerdo de esas canciones, yo decía, como quiero volver a mi tierra, y ahora he vuelto para luchar por ella”.

hecho de legalizar las tierras ante el orden jurídico político del Estado. Si bien es cierto, esto es un hito en las luchas y resistencias de los pueblos que buscan sus propias formas de construir autodeterminación, pero en Rukullakta las comunidades y la organización han estado siempre bajo la dinamización del choque, la confrontación y las fricciones entre los mismos *muntum* y *ayllus*.

Tras diversas amenazas que han tenido que enfrentar a lo largo de un proceso de más de cincuenta años de organización, en Rukullakta han desarrollado estrategias políticas propias para mantener ciertos niveles de cohesión social. He ahí el papel de sus dirigentes a nivel global como el de todas las otras estructuras organizativas en niveles más comunitarios en el resto de centros poblados. Porque aunque las comunidades se adscriban a una estructura global, el PKR-CTI, cada concejo comunitario también goza de autodeterminación para establecer alianzas y diálogos inter institucionales en los procesos de gestión, buscando así, las garantías y prerrogativas necesarias ante las urgencias de cada localidad.

5. De cooperativa de producción agropecuaria a Pueblo Kichwa de Rukullakta – Circunscripción Territorial Indígena (PKR- CTI)

En esta parte de la amazonia ecuatoriana, el proceso interno que experimentó Rukullakta al pasar de cooperativa de producción agropecuaria a Pueblo Kichwa de Rukullakta y en la actualidad sus búsquedas por la constitución de una Circunscripción Territorial Indígena, se deben a una larga y amplia experiencia de reinterpretaciones políticas, organizativas, culturales y económicas; a lo largo de casi cinco décadas, este territorio ha sido un espacio de aplicación de las “políticas de desarrollo”, de luchas en los marcos de la plurinacionalidad ecuatoriana y las búsquedas de autonomía territorial frente al Estado.

Lo antes expuesto puede analizarse en tres momentos, el primero como cooperativa, que si bien es cierto fue la estrategia político jurídica para hacerse de la legalización de sus territorios frente al Estado ecuatoriano; un proceso que se enmarcó en el contexto de las reformas agrarias y la colonización de tierras en el país desde de los sesenta y setenta. Pero, ¿qué pasó en la época cooperativa en Rukullakta? el sistema de organización cooperativa a lo largo de más de tres décadas evidenció grandes limitantes en términos de gestión en varios niveles (Erazo 2008). La administración económica de proyectos que estos tenían con el Estado y la cooperación externa, fueron algunas de las representaciones de la pérdida de cohesión social y comunitaria para la organización en las décadas posteriores.

Según Julieth Erazo, en sus visitas a esta organización para finales de los años noventa, a partir de dichas complejidades al interior de la organización, diversas instituciones de cooperación y desarrollo que intervenían en el Alto Napo llamaban a la cooperativa de Rukullakta como “el cementerio de los proyectos de desarrollo” (Erazo, 2013, 90), lo que le costó a la organización y su dirigencia una pérdida de legitimidad institucional ante la mirada externa. Esto se debió a procesos internos de corrupción que se agravarían con mayor nivel desde finales de los ochenta y especialmente en la década de los noventa en la aplicación de las políticas de desarrollo.

En este marco, las disputas de poder y relaciones clientelares al interior de la dirección organizativa no se hicieron esperar. A esto se aunó la falta de capacidades técnicas para poder conducir un tipo de organización que dependía en cierto modo de relaciones jurídicas, políticas y económicas desde el Estado y la cooperación. Por otro lado, según dos de mis interlocutores, líderes fundadores y de los actores más importantes en la gestión organizativa, los efectos de entonces fueron causados por las ONG`s; estos recientes que a la organización comunitaria no se les formó ordenada y sistemáticamente con capacidades de gestión, administración y ejecución eficiente.

Para los interlocutores, las ONG`s y el Estado más bien les utilizaron a conveniencia, para la liquidación de grandes presupuestos económicos que caracterizaban su afán por intervenirlos. Estos conciben que dichas organizaciones jugaran un papel importante para el control del poder interno en la organización comunitaria, pues bajo sus conveniencias de intervención en los territorios compraban voluntades para el manejo político de su población. La cooperativa en Rukullakta en dicho contexto atravesó un proceso de pérdida de legitimidad social y comunitaria; producto de toda una amalgama de problemáticas internas en la organización Rukullakta se plantea un segundo momento en su organización.

Según Nelson Chimbo, uno de mis interlocutores, y de los principales referentes en la transformación política y organizativa en Rukullakta, fue en el marco de su administración como *Kuraka* que se desarrolló dicho proceso de replanteamiento organizativo. Este comentaba que, después de todo un proceso de consulta y trabajo permanente con las comunidades, administraciones comunitarias, y las apuestas por nuevas representaciones

políticas, que es cuando se empiezan a adoptar estrategias basadas en la etnicidad para finales de los noventa e inicios del nuevo siglo.

Aquel proceso, hizo parte del dinamismo de las políticas nacionales de la identidad en el Ecuador (Wade [1997] 2010, Lucero 2001, Perreault 2001, y Sawyer 1997 en Latorre y N. Farrel 2014). El objetivo principal para Rukullakta fue consolidar su autodeterminación frente al Estado y las agencias de cooperación, por medio de la captación de fondos para procesos de desarrollo interno bajo modalidades de administración directa de los recursos obtenidos por los mismos; a nivel nacional como extranjero. De esta manera Rukullakta buscaba generar exigencias directas con el Estado para la resolución de las urgencias principales en sus procesos de desarrollo comunitario como mecanismo de autodeterminación.

Fue en el año 2006, específicamente el 23 de diciembre de este año que se daba paso a un proceso de reingeniería política y cultural en las formas de administración del territorio, con lo cual constituyen un nuevo modelo de organización denominado Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR). Este cambio estuvo dinamizado por procesos de auto reconocimiento desde la etnicidad, asumiendo una postura de pueblo ancestral salvaguardado en las luchas históricas del movimiento indígena hasta su consecución en la carta magna del año 1998; amparados también en la potestad de otros organismos de legislación indígena internacional.²⁷ Este proceso se enmarcó en las búsquedas de autodeterminación indígena para la “posesión ancestral de sus territorios” (García 2014, 76), lo que se venía tejiendo en la región amazónica desde los años ochenta con la capacidad de movilización e influencia política de los pueblos con la CONFENIAE.

El Pueblo Kichwa de Rukullakta obtuvo la legalización oficial de este cambio de matriz organizacional, el 5 febrero del año 2007, ante el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador “CODENPE”. Desde el año 2007, el PKR se consolida como parte de la nacionalidad Kichwa en el Ecuador, en el marco de las aperturas de la multiculturalidad y la plurinacionalidad del sistema jurídico del país, que iba a entrar con mayor peso a partir de la constitución de Montecristi en el año 2008.

²⁷ Declaración Universal de los Derechos Humanos, el Convenio 169 de la OIT, la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, etc.

Estos procesos de transformación se inscriben en estrategias políticas como “acciones defensivas de resistencia” basadas en lo étnico, en dirección a “aumentar el poder” sobre sus territorios y formas de hacer política propia (Latorre y Farrell 2014, 01 - 08). Pues, en Rukullakta, la apropiación y explotación de actores externos siempre ha sido una amenaza para sus habitantes. Es por ello, que posicionarse como pueblo ancestral para exigir derechos territoriales y prerrogativas económicas ha traído resultados frente al Estado Ecuatoriano y otros actores externos.

Para Rukullakta, enunciarse políticamente desde “sujeto étnico” (Wade [1997] 2010 en Latorre y N. Farrel 2014) les ha asegurado programas de conservación y derechos territoriales hasta hoy, como por ejemplo “el Proyecto Gran Sumaco” (Erazo 2008, 268-276) y desde 2008 “el Programa Socio Bosque” (Plan de co-manejo PKR 2018). Según Nelson Chimbo:

Logramos establecer un convenio con el Estado Ecuatoriano para ser beneficiarios del Programa Socio Bosque, este convenio ha sido firmado por un periodo de 20 años, del cual Rukullakta recibe fondos económicos para conservar como áreas protegidas nuestros territorios. Esta es una entrada de dinero que sirve para que el Concejo de Gobierno pueda ser funcional, porque aquí es difícil obtener recursos económicos para dinamizar procesos que solventen tantas necesidades de nuestra gente. Con la plata de Socio Bosque se ha caminado un poco en la administración comunitaria y en materia de créditos productivos y procesos de desarrollo territorial, pero aún queda mucho por andar, porque no cubre con todas las necesidades de nuestra gente, aunque de algo a nada ya podemos promover algunas cosas (en conversación con el autor el 19 de Marzo de 2018).

Según Medardo Shiguango actual *Kuraka* del PKR-CTI en el marco de esta investigación, y Juan Miguel Chimbo presidente de la comisión técnica de esta organización (en conversación con el autor el 02 de abril de 2018), a partir de cierta autodeterminación política para la toma de decisiones en Rukullakta es que desde el año 2014, empiezan a replantearse mayores procesos de administración política y territorial. Según los interlocutores, en este año se sientan a planificar las posibilidades de una propuesta de parroquialización en el cantón de Archidona, la cual de ser efectiva denominarían “parroquia Jumandy” en memoria al máximo líder de las resistencias Napo Runa.

El proceso por la construcción de la autonomía en Rukullakta (Erazo 2008), según Medardo y Miguel Chimbo, se enrumba hacia procesos hacia las búsquedas por:

Alcanzar procesos más inclusivos en términos de gobernabilidad para nuestra gente kichwa, porque así podemos obtener presupuestos propios que sean controlados por nosotros mismos como pueblo kichwa, sin intermediarios, asignaciones directas de parte del gobierno nacional como es su deber. Con que objetivo, poder mejorar nuestra gestión interna, alcanzar autonomía, no depender de nadie para la toma de nuestras líneas de desarrollo de las 17 comunidades parte.

A diez años de haberse constituido en Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), las búsquedas de la autonomía no han cesado. Y, es en el año 2017, donde se evidenciará un tercer momento en la metamorfosis de la organización en Rukullakta, donde a partir de un proceso técnico complejo, basado en nuevos escenarios de discusión interna comunidad por comunidad, cuando se plantean la necesidad de constituir la Circunscripción Territorial Indígena (CTI-PKR). Estos, en asamblea general ordinaria desarrollada en el coliseo principal de la comunidad de Rukullakta, el 16 de diciembre de 2017, declaran desde una posición colectiva unánime, el acuerdo por todas las partes y estructuras de la organización para asumir un nuevo momento político y administrativo frente al territorio.

En el Pueblo Kichwa de Rukullakta, la organización se compone principalmente de un Concejo de Gobierno, dirigido principalmente por un *Kuraka* (máxima autoridad), el que tiene a su cargo cuatro personas al frente de cuatro áreas de trabajo definidas por la Asamblea General; esta última es la forma en la que se toman las decisiones estructurales que atañen a las 17 comunidades parte y al territorio global del PKR. Según el Plan de Co-manejo de los Recursos Naturales del año 2018, en la organización de Rukullakta los cuatro ejes principales son:

1) Territorio y Recursos Naturales, 2) Desarrollo Humano Sostenible, 3) Desarrollo Económico, 4) Fortalecimiento Organizativo. El concejo de Gobierno con el Kuraka incluido son elegidos cada tres años en Asamblea General de socios de las 17 comunidades de P.K.R, y pueden ser reelegidos por una vez, si la Asamblea lo decide. Cada comunidad también tiene su Junta Directiva conformada por Kuraka, Vicepresidente, Secretario, Tesorero y Vocales si fuera el caso. Esta junta directiva se elige en Asamblea de Socios de la Comunidad, por un lapso de 2 años con posibilidad de reelegirse. Es común que se tengan reuniones periódicas de Kurakas y el Concejo de Gobierno del P.K.R. (PKR 2018, 56).

Este tercer momento en la vida política y organizativa del PKR-CTI, según mis interlocutores de la administración política actual presidida por el *Kuraka* Medardo Shiguango y su concejo de gobierno, buscan afianzar su autonomía a través de la imprescindible tarea por la conservación de la biodiversidad de sus territorios, la no injerencia extractiva de ninguna índole, para obtener un mayor manejo sostenible de suelos, bosques y aguas, “a través de la inversión estratégica de los recursos públicos, la gobernanza ambiental participativa, mecanismos de incentivos, ecoturismo comunitario y biocomercio en la provincia de Napo” (Plan de Co- manejo 2018).

En este sentido, el uso de metodologías y técnicas participativas de reflexión individual y colectiva son el baluarte para el tejido de este proceso, desde la realidad propia del territorio, en busca de un co-manejo integral desde y para el territorio del PKR-CTI hecho por sus actores y cada una de las diecisiete comunidades. En este sentido, cada comunidad empleará las formas de uso de los recursos frente a sus problemáticas, enfocando apuestas de solución bajo compromisos adquiridos por la autonomía.

En Rukullakta, las apuestas por la Circunscripción Territorial Indígena (CTI), busca al igual que otros casos de la sierra ecuatoriana como Tigua, Pijal y Cayambe (Cordero Ponce 2014, 235-282), que sean las comunidades organizadas quienes puedan construir la autonomía por medio del control y administración de sus territorios y dinámicas políticas propias; para establecer formas distintas de administración política más comunitarias. Pues en las demandas de Estado Plurinacional “se dejó de lado la demanda de Estado comunitario, que para los pueblos y nacionalidades (obtuvieran) el reconocimiento de diversas formas de democracia y de la figura de “gobiernos comunitarios” (Cordero Ponce 2014, 276).

Las luchas por la autonomía, buscan romper con los viejos patrones tradicionales dados por las reglas del Estado ecuatoriano. Estos pueblos tratan de emancipar sus formas de gestión y acción propias, en tanto, cuentan con autoridades indígenas en cada uno de sus asentamientos para afianzar articulaciones globales en su extensión, y así, afianzar también que cada comunidad cuente con “lo propio con lo suyo”, desde donde gozar de derechos colectivos para desenvolverse en sus formas de vida diversa sin tutelas. ²⁸

²⁸ Para el caso del Pueblo Kichwa de Sarayaku en Pastaza, estos no buscan una CTI como tal, pero si “lograr el reconocimiento de Selva Viviente- Kawsak Sacha, mediante la promulgación de una ley que catalogue una nueva categoría de preservación de los espacios territoriales de los pueblos originarios. Este pronunciamiento

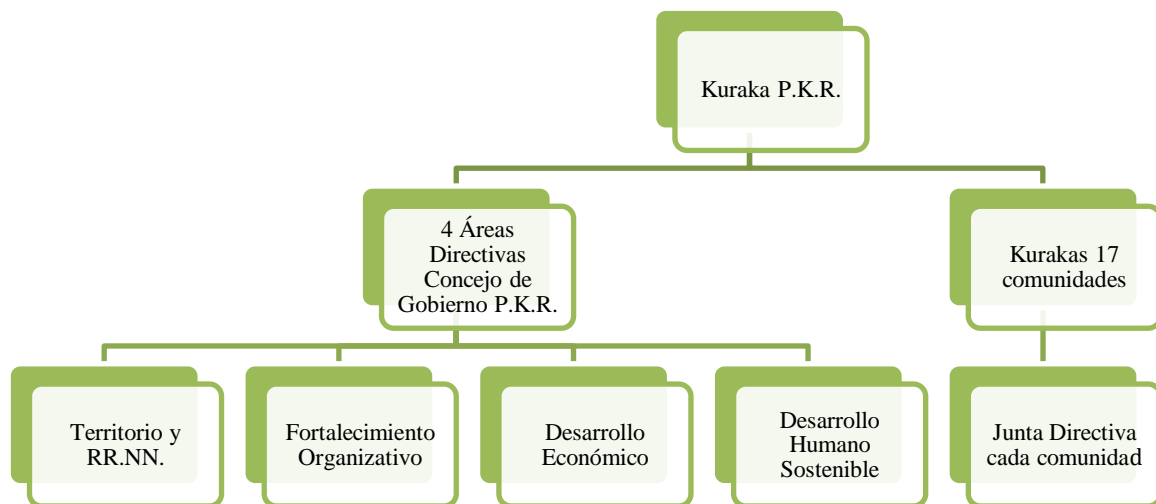


Figura 3.2. Estructura organizativa del Concejo de Gobierno PKR-CTI. Fuente: Plan de Co-Manejo del PKR-CTI. Elaboración: equipo consultor de FAO. Marzo 2018 (PKR-CTI)

6. Conclusión

Para el Pueblo Kichwa de Rukullakta, enunciar una etnicidad militante como proceso de resistencia permanente, ha sido un baluarte para la configuración de marcos de sentidos sociales desde la memoria. Esto se refleja en la apropiación del modelo de “vida organizada y lucha por nuestros hijos” en sus habitantes, quienes constituyen formas de significar, defender y reconfigurar el territorio donde habitan para encaminarse hacia dinámicas de vida más sostenibles, dignas y duraderas a lo largo de su devenir histórico en lucha. Kallarimanta kawsayra yuyarina, es la potencialidad política de las memorias, porque desde las narrativas propias van relacionando un tiempo antiguo que se mimetiza con el presente y viceversa, como condición histórica, política y moral para sostener la enunciación colectiva. Porque en Rukullakta, la lucha histórica y la defensa por la tierra como lo hicieron sus mayores es permanente. Esto nos insta a comprender que desde la memoria constituyen formas de mantener vivos a sus predecesores, porque sus ideales fortalecen la acción y la voluntad política para seguir labrando el camino hacia sus formas de autodeterminación, lo que no es sino un campo de disputa permanente a nivel interno y frente al sistema dominante.

reconocerá la dimensión espiritual del territorio “Sagrado”, de selva viviente, patrimonio de la biodiversidad y cultural en Ecuador, esto significa la declaración de Zona libre y de exclusión del petróleo, la minería y la industria forestal”. (Para mayor información en: <http://sarayaku.org/propuestasprogramas-y-proyectos/objetivos/>)

Capítulo 4

Antes los abuelos hablaban bonito: Emancipando las narrativas e intertextualidades desde el territorio como acto político de la memoria

En el cuarto capítulo busco evidenciar que en la cultura Napo Runa y especialmente en el Pueblo Kichwa de Rukullakta – Circunscripción Territorial Indígena (PKR- CTI), la memoria es habitada, encarnada y dinámica en el territorio, los cuerpos y las subjetividades locales. Que desde esta triada se construyen concepciones diversas en tiempo y espacio, para amalgamar otros campos de sentidos que dan cuenta de historicidades propias, porque a partir de sus expresiones intertextuales dinamizan cotidianamente la acción y la voluntad de tejer y tejerse a sí mismos, como proceso de enunciación política por la identidad y el territorio.

1. Memorias desde la minga: Colectividad, sacrificio y voluntad por la vida

A lo largo de mi trabajo etnográfico en la Amazonia Ecuatoriana, entre enero y mayo de 2018, tuve la oportunidad de compartir actividades cotidianas con las familias, los amigos y la dirigencia política de la organización Napo Runa del PKR-CTI. En estas dinámicas comunitarias y hogareñas de las familias con quienes compartí este tiempo, dimensioné la importancia de la minga. Esta es un trabajo colectivo de lógicas rituales de unidad, cuidado, orden y creación de vida, de alianzas desde el trabajo, la chacra, y la selva en relación al mundo global.

Como sostiene Vilma Almendra en relación al pueblo Nasa en Colombia, la minga “es una actividad para la reproducción social y material de la vida, a la vez que, un hacer orientado fundamentalmente en el espíritu de la comunidad que debe caminar los sueños y prácticas colectivas” (Almendra 2017, 94). Este argumento se comparte con lo que Michael Uzendoski concibe en relación al trabajo en los Napo Runa, “el trabajo se considera esencialmente transformador y se encuentra enlazado a la noción de que las personas trabajan para producir vida” (Uzendoski 2010, 190).

En esta producción de vida social y material, se dinamizan las memorias para hacer presente a los ausentes, dándoles un sentido de vida con la permanencia constante en el que hacer de la minga. En tanto, los Napo Runa en Rukullakta recrean y dinamizan a partir de metáforas, alusiones, humor burlesco, risa y juego a quienes muchas veces no están presentes (a sus

mayores, a sus amigos, a sus padres y compañeros), desde la confluencia de los cuerpos diversos que asumen los objetivos comunes del trabajo para la producción de la vida. En la minga, no hay distinciones etarias, de género o condición social para asumir las responsabilidades del trabajo, todo se asume en colectivo, no obstante, el rol asumido por cada cual, si pasa por la distinción particular. Esta acción tiene sus bases históricas en el sacrificio y la voluntad a partir de un fuerte componente relacional con las y los mayores, quienes enseñaron por medio de la transmisión del *paju* o sabiduría, las formas elementales de la minga. Para cohesionar los *muntum* y *ayllus* en procesos colectivos por su bienestar y sus resistencias, constituyendo así, la fuerza motriz para seguir tejiendo valores de reciprocidad, unidad y transformación en el Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR).

La minga es conocimiento social dinamizado por la acción colectiva dentro del territorio, las prácticas de trabajo permiten construir procesos de acción colectiva desde la cotidianidad de los que haceres comunitarios y familiares. En la minga se expresan valores de responsabilidad y compromiso político por fines que la organización de la misma demanda, el bienestar comunitario. En Rukullakta, el trabajo de la minga se asume desde los más pequeños con tareas muy prácticas, hasta las edades más adultas quienes suelen sobrellevar las tareas más pesadas del trabajo desarrollado.

Según la gente de Rukullakta recuerda como desde los años sesenta cuando empieza la vida organizada del cooperativismo hasta nuestros días con el PKR-CTI, la minga constituye un eje fundamental para que todas y todos asuman responsabilidades compartidas en la construcción material e inmaterial de hacer comunidad. El trabajo de la minga es el baluarte potencial para hacerlo juntos, trabajar por objetivos y fines comunes, desde la ejecución de la fuerza física hasta el empleo de la palabra y los pensamientos.

Como me conversaron los mayores, la minga es un camino colectivo para potenciar comunitaria y familiarmente al pueblo, para poder hablar y crear juntos. La minga, es entonces una escuela permanente para la conservación de valores de solidaridad y cooperación colectiva. En mi experiencia etnográfica pude participar de algunas de estas prácticas comunitarias, y apostar así, al entendimiento de otras formas de acción colectiva por el fortalecimiento de la cohesión social y la madurez política; personas que se tejen así mismos desde las cotidianidades para la vida.

Entre los participantes de la minga, los *wawas* o niños y niñas asumen entre otras tareas por ejemplo, alcanzar herramientas de trabajo, acarrear el agua, la comida, instrumentos de labranza, según la tarea colectiva desempeñada. Se encargan también de repartir los alimentos y la chicha, sustancia vital en la cultura Napo Runa. Los niños y niñas crean jugando, hacen de la minga un trabajo basado en el juego y la risa que equilibra las energías. En el trabajo, el juego y la risa hacen parte de un engranaje de relaciones sociales que afianzan el *sinzhi* que significa fuerza en Kichwa; otros lo interpretaron también como ponerle *ñeque* al asunto pero con alegría y voluntad, pues es su razón de hacer.

Sin afán de querer esencializar a esta cultura, quiero recalcar que mi experiencia en el hacer y observar durante este tiempo, me permitió valorar como grandes y chicos siempre están sonriendo. Los Kichwas en el trabajo de la minga siempre están haciendo bromas, la risa y las historias viejas de abuelos y abuelas también florecen, enuncian el morbo y la picardía; o algún episodio que convoque la risa colectiva para hacer llevadero el trabajo. Aquí, el tiempo, la comida, las labores, y toda una amalgama de relaciones sociales y culturales se ponen en el ruedo del trabajo colectivo, un tiempo espacio de compartir que genera tejido social entre *ayllus* y *wawkis*, familias, hermanos o parentescos y afinidades políticas.

He de recalcar que mis primeras experiencias en el trabajo de la minga en la Amazonia fueron en casa de mi padrino Misqui Chullumbu. Desempeñé trabajos como la limpia de la chacra y la recolección de frutos²⁹, también participé entre otras mingas con los hijos de Misqui, en la limpieza de las piscinas de tilapias y en otras a nivel comunitario. En casa del Misqui, ayude en la construcción del baño, el lavadero y la fundición del piso de su casa, batiendo cemento y acompañando la construcción junto a otros mayores que habían venido para el trabajo.

En la minga, la familia quien recibe la ayuda de la comunidad u otras familias, les espera con ciertos dones por el apoyo, esto hace parte de la reciprocidad. Por ejemplo, un gran banquete con carne de monte, trago y productos de la zona como fue el caso cuando trabajamos con mi padrino. Al terminar la faena de la minga se comparte el trago de *kachiwa* o agua ardiente, esto también hace parte del ritual colectivo, un destilado a base de caña que es muy potente por sus grados de alcohol.

²⁹Desde la chacra trajimos junto a Marta y Misqui, mucha *palanda*, *avillos*, *garabato yuyo*, *palmito*, *papayas*, *lumu*, limones, limas, naranjas y algunas semillas para la elaboración de artesanías que se buscan en el monte.

Estos destilados son muy parecidos a los que se beben en mi pueblo en Morazán, El Salvador, con la diferencia que estos tienen su base en el sagrado maíz, a lo que nosotros llamamos “*cususa, guarapo, curado, clarito o jarabe*”. Estos tragos oscilan de los cincuenta grados hasta los cien, algo letal para el hígado y la activación de energías para la risa y el juego de las y los trabajadores de la minga.

La mañana cuando trabajamos en la fundición del piso en casa del Misqui, traté de asumir lo mejor que pude la responsabilidad asignada, empecé a batir la mezcla del cemento junto a Gildo Grefa, cuñado de Misqui, un hombre muy sencillo, amable y con buena voluntad para conversar. Este al ver mi desempeño en el trabajo asumió otro rol dejándome la responsabilidad a mí y a Marta la esposa de Misqui, quien se sumó después. Marta, a quien denominamos como “mi madrina”, carga grandes cantidades de piedra desde las orillas de los riachuelos para los arreglos de la casa. Ella mezcla cemento a punta de pala como algo básico mientras cuenta historias de sus ancestros de como ellos trabajaban en la chacra.



Figura 4.1. Minga de recolección de frutos en la chacra con Marta Cerda.
Fuente: Gerson Claros. Febrero 2018.

En la minga, las mujeres asumen tareas que podrían pensarse de hombres por el rol histórico y heteronormado de los géneros. Las mujeres amazónicas en Rukullakta, son muy fuertes y avilés, acarrean grandes pesos en sus cabezas y espaldas, llevan llenos sus canastos de paja toquilla con los cultivos cuando vienen del monte o la chacra. Estela la hermana de Marta quien vive en Tena, es una diestra para el trabajo de la chacra, el trabajo pesado es compartido con su esposo Gildo Grefa, porque “los hombres y mujeres encajan en la división del trabajo como seres opuestos pero complementariamente productivos” (Uzendoski 2010, 190).

Gildo y Estela me mostraban en su chacra como se corta el árbol de chonta para la extracción del palmito. El árbol de *chonta* (*Bactris gasipaes*), está totalmente lleno de espinas por lo que, cortarlo es un trabajo muy riesgoso y requiere de muchas habilidades. Algo que ya los amazónicos han desarrollado milenariamente porque está en la memoria colectiva de los *habitus* del trabajo, y en el entendimiento de las formas de interacción con la diversidad de su fauna. En esa ocasión Gildo me comentaba que al pasar de un mes emanan los gusanos del árbol de la *chonta* a los que se les conoce como *chontacuros* (*Rhynchophorus Palmarum*)³⁰.

Al hablar con Gildo y Estela, estos manifestaban en relación a la minga, como en las familias Kichwas esta tradición cultural ha sido potencial para la cohesión, pero que en la actualidad ha ido sufriendo cambios complejos. A la juventud, especialmente a sus hijas y yernos ya no les importa mucho el trabajo del campo, estos acompañan muy poco las tareas que deberían asumir en familia.

Estela dijo en casa del Misqui, cuando conversábamos después de la minga el miércoles 21 de febrero del 2018, “el trabajo es con voluntad, sino hay voluntad uno no puede exigir, ni siquiera a nuestras hijas menos a los yernos”. Para ella desde el monte y la chacra se construyen formas de resistencia, porque se fortalece el entendimiento de la vida en interacción con las especies diversas que habitan los territorios, y esas resistencias son también contra las dependencias del mercado, porque la producción y el consumo se dinamizan por su propio trabajo en la tierra.

³⁰ Los chontacuros son uno de los aperitivos más exquisitos de la gastronomía amazónica por sus altos contenidos de proteínas, vitaminas y minerales. En la minga de la chacra, Gildo Grefa me comentaba que estos pueden llegar a ser cuatrocientos gusanos en un solo árbol de chonta, unos se convierten en gorgojos negros que vuelan y otros son para el deleite del paladar.

Misqui Chullumbu (en conversación personal con el autor el 27 de enero de 2018), contaba las historias de los inicios de la organización social en Rukullakta y comunidades, enfatizando que las juventudes han ido cambiando. Para él, los trabajos de la minga tienen sus raigambres históricas en el empleo de la fuerza colectiva y sostiene que, en su tiempo, todas y todos aportaban sus manos, su coraje, su palabra y la risa para la lucha por la conservación de los territorios como proceso de resistencia.

Una vez un dirigente en una asamblea se quejaba por el tiempo, se nos pasa el tiempo en tanta discusión, decía. Yo le respondí, “y cuál es el problema pues. Si lo único que te falta es una cobija para que duermas, tienes techo, asientos, vas en bus, etc., estamos en una discusión de los problemas de la comunidad, aquí no hay límites de tiempo, el tiempo puede pasar, necesitamos tiempo para resolver los problemas en colectivo. Ustedes a comparación con nuestros tiempos, están equivocados le dije, ahora tienen todas las condiciones y comodidades y se quejan. Nosotros no teníamos nada, cuanto sacrificio hemos hecho por todo este proceso como fundadores de la organización. Esas son las diferencias entre los antiguos viejos y los jóvenes de ahora.

En el proceso histórico del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), muchas de las prácticas cotidianas en la minga han girado siempre entorno a trabajos fuertes, que requieren de mucha voluntad, sacrificio, entrega y coraje. Los dirigentes fundadores de la organización con quienes conversé, rememoran este proceso basado en dichos valores y que es por tal razón que aún siguen organizados.

En la minga se desarrollan también trabajos de construcción, mantenimiento de la chacra, preparación de terrenos para festividades, cultivos, desbanques, o creación de espacios físicos como casas de acopio o comunales etc., La chacra por ejemplo, es una de las tareas más pesadas, aquí el calor y el sol ardiente, los mosquitos y alguna que otra ortiga pueden darle al poco diestro un rato de mal sabor. En la construcción, el batido de la mezcla de arena y cemento para la fundición, el acarreamiento de piedras traídas desde el río entre otros, demandan fuerza y voluntad.

Estas experiencias son una de las cosas que me han sacado las mayores cantidades de sudor y cansancio, y a la vez el máximo potencial para fortalecer la escucha, la concentración y la dimensión de la palabra trabajada, la palabra hecha cuerpo y acción; desde la risa, el juego y

el morbo también se dan sentido a las memorias e historicidades, en la minga se hace y comparte la vida en colectividad.

En enero de 2018, previo a las celebraciones de las *bodas de oro* o los cincuenta aniversario de la vida organizada y en comunidad del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), participé en una minga comunitaria por primera vez. En estas celebraciones fue interesante, que el punto principal de la programación de las festividades arrancase con una minga de limpieza y ornato comunitario. Aquí los dirigentes y comunidad en general ponían sus manos al hacer juntos.

Más allá de si es o no una práctica normalizada, mi afán no es entronar que todo aquí es color de rosa, sino más bien cómo esto coadyuva impactos simbólicos desde una acción práctica en el papel que debe ser asumido por todas y todos. Puedo decir también, que se trata de otras formas políticas de actuar en colectividad, donde se teje la reciprocidad y el entendimiento, en esta ocasión se trataba de poner bonita la casa, limpiar y ordenar la comunidad para celebrar la vida; porque como recordaba Misqui sobre el accionar de los mayores a cincuenta años de organización comunitaria, es desde donde se teje la memoria para que perviva en los que vienen a empuñar lo que hicieron sus mayores.

En el marco del programa de las festividades, llegué muy temprano a Rukullakta atendiendo la convocatoria de la organización. En esta ocasión busqué a Leopoldo Alvarado, actual *Kuraka* de la comunidad de Rukullakta, para manifestarle mi deseo de querer insertarme a ayudar en lo que ellos consideraran pertinente. El *Kuraka* me dijo que ayudara a Pánfilo Shiguango en la elaboración de las pancartas para la difusión de las fiestas en las vías principales a las afueras de la comunidad.

Las pancartas fueron ubicadas en la carretera principal que de Archidona conduce a Quito. Mi compañero de trabajo, Pánfilo Shiguango, resultó ser el nieto del fundador de Rukullakta, el líder histórico “Juan Shiguango”. En su serenidad, Pánfilo me fue contextualizando de algunos códigos imprescindibles para mi movilidad en las comunidades, y me alentó siempre a que mis caminos en ellas se tejieran sobre la base del respeto, la confianza y la buena voluntad para con su gente.

Al caminar junto al Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), comprendí que las instancias a la responsabilidad de la palabra compartida y la escucha están intrínsecamente ligadas desde una

ética propia, porque las historicidades y sus memorias se convocan en el hacer de todos los días. Pánfilo en esta jornada de la minga me compartió una fuerte dosis de su memoria sobre la comunidad, me indicaba con sus ojos y manos donde fue la casa de su abuelo, el lugar de la primera organización de Rukullakta.

Pánfilo Shiguango, rememoraba como era en los inicios esta comunidad, cuando había solo monte y unas pocas casas en aquel lugar. Me habló sobre el día a día que esta gente tuvo que vivir para llegar a los cincuenta años de vida organizada, y las profundas transformaciones experimentadas en el devenir del tiempo hasta lo que hoy es PKR-CTI. Me conversó respecto a la importancia que esto significaba para ellos, la celebración, la representación del gran sacrificio ofrendado por muchas y muchos que ya no están con nosotros; la celebración es por ellos y ellas, asintió.

En sus reminiscencias históricas, Pánfilo rescató con profundidad y alegría la figura de su abuelo, el músico incansable y altivo, el iniciador junto a Misqui Chullumbu de los *Yumbos Chaguamangos*, el primer carpintero y organizador de las comunidades en aquellos años; un hombre jovial y con ímpetu de lucha política. Poco a poco se va comprendiendo que los muertos son complejos paradigmas de evocación e instancia política, se convierten en referentes para la lucha, mayores que se fraguan en el recuerdo y la buena voluntad de mantenernos vivos, porque ellos viven en nosotros.

Los muertos que nunca mueren, son afluentes que se personifican en el recuerdo y la convocatoria de la palabra trabajada, en el ímpetu y el arraigo identitario de quienes conocen sus historias propias, de quienes valoran y aprecian los caminos que les trajeron hasta aquí. Para seguir caminando por principios y voluntades compartidas como lo hicieron los que ya no están. Por tanto, puedo decir que, la minga es también el trabajo con voluntad de la memoria colectiva, esa forma arqueológica de desempolvar de los vericuetos más profundos del hipocampo, la vida significada de tantas y tantos que nos preceden en los caminos que hoy por hoy nosotros decidimos emprender.

A Juan Shiguango se le recuerda como un luchador implacable hasta su muerte a la edad de Jesucristo, así me comentó su nieto. Juan Shiguango había traído toda su maquinaria a lomo de mula desde Quito en los tiempos en los que las vías de acceso eran casi inexistentes, era un hombre fuerte y decidido para el trabajo, le gustaba la carpintería. Fue también de los

primeros y mejores carpinteros de la zona, el iniciador de todo esto, él también creo la organización con las manos, así como lijaba y pulía la madera, tal cual luchaba por la organización y la vida en comunidad, desde el detalle, recordaba Pánfilo.

Proceder de una comunidad de campesinos ex combatientes contra las dictaduras en el norte de Morazán, El Salvador, y hablar de mi proceso personal por recuperar mis orígenes como joven indígena Lenca en la Comunidad Segundo Montes, ha sido siempre mi lugar de enunciación en esta investigación. Esto me permitió ir tejiendo relaciones desde la confianza y la transparencia, como me lo indico Pánfilo en su momento. Siempre traté de compartir con los Napo Runa, que no somos tan distantes, que aun de latitudes lejanas nos tejemos desde las rendijas donde afloran los pequeños detalles. Que la vida del campo no me es ajena, y que allá arriba, en el hemisferio norte también existimos los pueblos Lencas desde donde me asumo.

Esto me ayudó a tomar sin mayor rareza los trabajos de la minga, por fuertes o sencillos que fueran, porque las huellas de las memorias y el depósito histórico de quienes me preceden, fueron enriqueciendo también mi propio *Samay*. Un espíritu combativo y férreo para asumir con alegría las tareas compartidas de quienes en esta experiencia se abrieron para enseñarme a hacerlo juntos, con las manos y el movimiento, y por sobre todo con voluntad.

Las experiencias que uno aprende y las que trae consigo se amalgaman en una alquimia de pequeños detalles que hacen de la investigación todo un arte, un dialogo de experiencias y saberes que nos hacen con-vivir. Pues en el ser y hacer se van tejiendo historias, memorias, relatos y tiempos evocados entre los que participamos en la minga. Se desarrolla en la minga la excelsa posibilidad de tejernos juntos, de aprehendernos en el intercambio de quienes somos, de dónde venimos, de por qué estamos aquí y que es lo que buscamos en nos-otros.

He ahí, donde radica la experiencia personal y existencial de la que nos habla Roberto Da Matta (1974), solo en la inmersión verdadera a las dinámicas y realidades comunitarias, es donde y cuando empezamos a desarrollar cierta comprensión del acontecer del lugar y su gente, como también de las transformaciones más profundas, complejas e interpeladoras que viven y por las que atravesamos nosotros mismos. Resaltar la experiencia nos convoca a discernir que, el trabajo etnográfico radica en la posibilidad de compartir esas experiencias en el movimiento, en el hacer con las manos, y en el crear con la palabra y los sentidos.

En este tiempo pude comprender desde la experiencia compartida que, las dinámicas cotidianas están llenas de significados e historicidades, formas intertextuales como cosas que muchas veces los investigadores en el afán de la objetividad convertimos en obviedades y sin sentidos. ¿Por qué?, porque nos da miedo perdernos en las pasiones con la gente, en la suavidad del verbo hecho carne de la inmersión verdadera a sus dinámicas cotidianas. Y, es que, la belleza lírica de la palabra y los sentimientos de con quienes trabajamos no se afloran del todo en las entrevistas si primero no se establecen marcos de confianza y lealtad. Es por ello que rescato la palabra trabajada que no es otra cosa que una interpelación personal a recordar lo que me enseñaron.

Apreciar es la parte elemental de la etnografía, es como un arte, se afina con la constancia, no solo el ojo ni la puntería, sino las sensibilidades de captar los metalenguajes omnipresentes con los cuales las personas se enuncian. Mi experiencia con el Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), me instó a la fijación en el detalle, a tratar de pulir la mirada, a la interpretación de otras formas de tiempo y de lugar, porque las dinámicas comunitarias se tejen en los pequeños instantes y dan paso y cabida a grandes explicaciones que nos hacen convocarnos en pro de algo; de la colectividad por la vida.

En esta experiencia investigativa, puedo rescatar dos caminos andados, uno, por medio de la antropología al intento de comprender ciertas dinámicas políticas y culturales en los Napo Runa, y por otro camino, a nivel existencial y más personal, tratar de encontrar la practicidad de la vida, porque esta se va configurando de formas tenues cuando como el cauce del río en marea baja, pero que es bravo en su sabiduría cuando tiene que liberar sus caudales de cualquier escombros. Así, es la colectividad, cuando se sacrifican los egos y se le apuesta con plena voluntad a hacerlo juntos para transformar el estado de cosas.

2. *Chacramamas* cultivando memorias: Las mujeres en el proceso organizativo de Rukullakta

En este apartado capitular, quiero destacar las memorias de una serie de sabias mujeres con quienes tuve la dicha de compartir la palabra, el movimiento, historias y misticismo. Las que desde sus memorias me instaron a la escucha atenta, llenándome de su fuerza, su claridad y la convicción política de no olvidarnos de por qué estamos aquí y como se debe caminar. Sus memorias devienen en relación al papel desempeñado por las mismas en la construcción histórica del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), Alta Amazonia, Napo, Ecuador.

Las mujeres en Rukullakta, tejen sus propias memorias desde un sentir colectivo, y, al compartirlas conmigo, me enseñaron a dimensionar lo político de sus acciones cotidianas para la existencia. En ellas encontré, que independientemente de donde uno venga, está compuesto de tantas huellas que no deben sino, exhortarnos a seguir empujando la lucha política por nuestros territorios. Desde la palabra bien obrada y con mirada altiva, con los silencios, con las nostalgias y las emotividades a flor de piel, como fuerza vital para seguir actuando.

Las mujeres en Rukullakta, son seres imprescindibles en cada uno de los procesos históricos de la vida organizada en estas comunidades. Han sido formadas desde la sabiduría de la memoria de abuelas descalzas, que con sus pasos van masajeando la tierra al son y la danza de la música de pingullo y tamboril. Las mujeres en Rukullakta, vienen de las que labran la tierra para cultivar la vida en la chacra, son hijas de caminantes de la selva y tejedoras de *shigras*, canastos de paja toquilla y artesanías de pita; porque para ellas la vida se teje con alegría, pasión, fuerza y voluntad.



Figura 4.2. Chacra mamas. Fuente: Gerson Claros. Febrero 2018.

Históricamente la participación de la mujer en el espacio público comunitario y la toma de decisiones políticas en la organización indígena en Rukullakta fueron muy limitadas. Durante décadas el hombre Kichwa impuso procesos prohibitivos que cooptaban a las mujeres de

libertades para la lucha política. No obstante a pesar de las limitaciones que han tenido siempre estas mujeres, al ser redimidas al espacio íntimo de la familia y el hogar, han sabido también disputar desde ese lugar de enunciación otros espacios para la toma de decisiones y el rumbo de sus territorios.

Violenta Shiguango, de la Comunidad de Papamku, actual dirigente de fortalecimiento organizativo en el Pueblo Kichwa de Rukullakta – Circunscripción Territorial Indígena (PKR-CTI), en una conversación el 21 de marzo del 2018, me hablaba de la personalidad y el coraje de la mujer Kichwa; elementos imprescindibles para desempeñar el trabajo y la lucha política organizativa.

Sin poder recordar con exactitud los años cronológicamente, Violeta Shiguango, evocaba que en su natal Papamku, “antes no le hacían valer a las mujeres, porque no teníamos voz ni voto, nada decían, ustedes solamente son para la casa”. Las mujeres en las comunidades del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), solo podían participar en la organización cuando el hombre no podía asistir a los espacios de discusión, porque estos tenían algún compromiso, un trabajo, o por enfermedad. Era entonces que la mujer iba en su nombre.

Violeta Shiguango mencionaba que, cuando niña no comprendía las dinámicas patriarcales en las que crecía. Por qué el hombre en su rol histórico de cabeza de familia “salía”, y la mujer era siempre la encargada de la casa y los *wawas*. No obstante su memoria vívida potenciaba de emotividades este relato al hablar de las mujeres de su comunidad y sus formas propias de resistencia; las que han sobrellevado a lo largo de sus historias.

Violeta, rememoraba en aquella conversación, el papel que la mujer Kichwa ha desempeñado históricamente, desde el espacio íntimo familiar, hasta las acciones más propias de la vida política y la conducción organizativa. Para ella, las chacramamas han sido siempre bien cumplidas, son las formadoras de cada una de las generaciones que han venido creciendo y relevando generacionalmente la conducción política y organizativa en Rukullakta desde hace más de medio siglo.

“Son ellas quienes nos han enseñado a pensar y vivir el territorio desde la chacra”, comenta Violeta Shiguango al recordar a su madre y su abuela. La mujer Kichwa enseña el idioma a los hijos, las prácticas culturales del cultivo, la pesca, la recolección y la educación tradicional

de la familia. Son quienes han transmitido siempre la ritualidad, los símbolos y significados de la acción cotidiana en la iniciación de los hijos.

Saya Alvarado y su madre Inés Chimbo, chacramamas con quienes viví gran parte de mi tiempo en Rukullakta, en una conversación después de compartir los alimentos, comentaban que, “así somos las mujeres Kichwas que nos dedicamos a la chacra, somos sabias. Porque ahí está la experiencia, lo bonito está en la siembra de los alimentos, con la tierra producimos, somos la mamá de la chacra”.

A partir de estos relatos, quiero destacar que, la mujer y la tierra construyen sentidos de parentesco y relacionalidad profunda con el lugar, porque lo cuidan, lo cultivan, construyen significados desde la tierra. Desde una relación intrínsecamente ligada a la vida, se trata de producir la tierra para activar la vida misma. Y, es que producir la tierra es revitalizar culturalmente al *ayllu*, es entenderse en comunidad, porque al alimentar y cuidar la tierra garantizan también que ésta los alimente. Se cuida a la tierra para que esta les cuide, se sana la tierra para que de ella devenga la fortaleza de sus plantas.

Saya e Inés, también hablaban sobre lo que se teje entre *sacha warmi* o mujeres de la selva, “es aquí en la selva donde existen muchos significados, donde las mayores, las chacramamas, son como maestras de una escuela o una materia” comentaban. En la selva, las chacramamas enseñan y orientan a los hijos en el trabajo, en cómo mantener limpia la chacra, enseñan las características y funciones que tienen cada uno de los alimentos y cultivos del lugar. Porque desde ahí, se socializan y comparten complejos significados de como leer y vivir el territorio, a tratar bien a la tierra y establecer relaciones dialógicas con otros seres vivos que la habitan.

La mama Celia, quien es de las *pajuyukc*, o curanderas más reconocidas de la comunidad de Rukullakta, el 23 de marzo de 2018, cuando me invito a acompañarla a su casa ceremonial adentro del monte, me explicaba que, “las chacramamas han sido también, pescadoras de los ríos, creadoras de la sustancia sagrada de la chicha. Son las guardianas de las plantas curativas y los alucinógenos como ayahuasca y *wanduk (Brugmansia arbórea)*”.

Al caminar hacía aquella cabaña mientras me enseñaba los detalles del camino, la mama Celia me explicaba el poder de la mujer en la curación, y las fortalezas de una verdadera chacramama. Somos mujeres de saber me decía

Conocemos una infinidad de plantas y sustancias para sanar, el cuerpo del enfermo, como también el espíritu. Nosotras las *pajuyukc* también curamos el cuerpo y los espíritus de *allpamama*, *pachamama* tierra. Yo siempre le pido al agua espíritu, al fuego espíritu, porque todo tiene fuerza y espíritu; y hay que cuidar y encomendarse a ellos para estar fuertes y sanos.

En el relato de la mama Celia, pude dimensionar que, las mujeres *pajuyukc*, pueden ejercer el poder de la curación, del cuerpo como del espíritu de las personas y los territorios. Que son las chacramamas las que potencian también el cultivo de la tierra y emplean una lucha imprescindible por la continuidad perenne del fuego de la vida. Desde la intrínseca relación con otras formas de existencia que habitan estos lugares de complejos significados. Entes que desde su materialidad interactúan con otros de carácter intangible, los espíritus.

“El fuego espíritu y la tierra espíritu hay que respetar” me decía la mama Celia al entrar a la casa ceremonial. “El piso tiene que ser de tierra siempre porque cuando uno pisa recibe la energía de la tierra”. Esto me explicaba mientras me iba indicando la posición del fuego y el resto de elementos que componían aquel lugar. El fuego y la tierra son elementos de esencia, de vida, de fuerza y entendimiento, son contenedores de la sabiduría milenaria de estos pueblos. En la casa ceremonial el fuego está ubicado en el centro, desde ahí va forjando la memoria, dinamiza los relatos de las mayores para que los escuchas asuman los retos culturales de su pueblo y sus vidas.

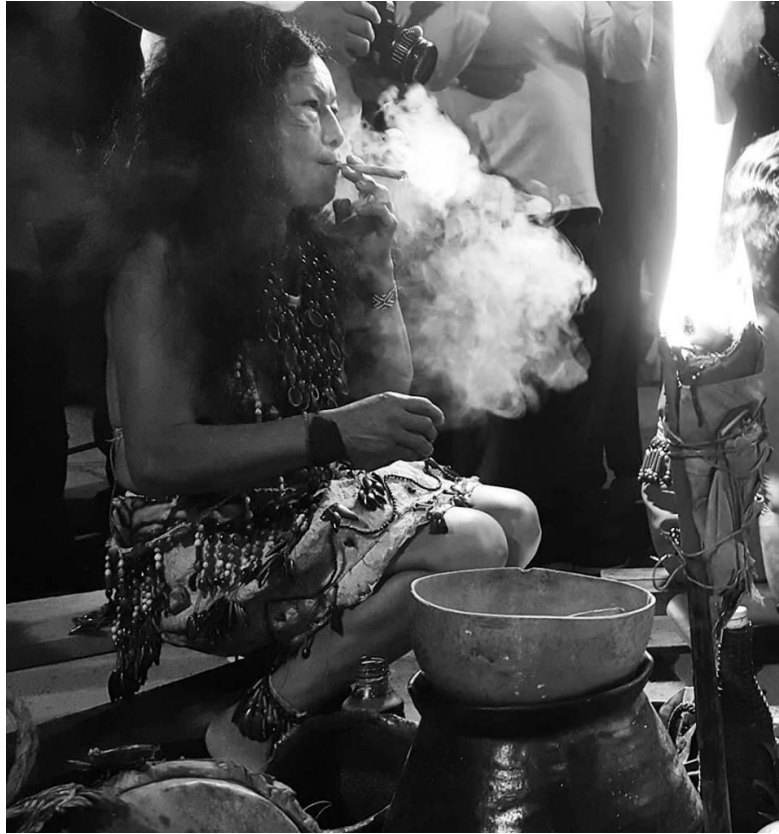


Figura 4.3. Mama Celia desarrolla limpia con tabaco en ritual de *Waysa Upina*³¹.
Fuente: Gerson Claros. Febrero 2018.

El fogón es también uno de los tantos frentes donde la mujer ha mantenido siempre incandescente la unidad de los *ayllus*, la formación de los *wawas*, para encaminar la unidad comunitaria. Y, por sobre todo la sanación de los cuerpos y los espíritus para defender sus territorios. Con su palabra, la mujer Kichwa ha tejido como un proceso cultural constante, la vida de sí y la de los demás. Sus saberes místicos han sido el baluarte y fortaleza para revitalizar y construirse con constancia.

Con todo el cumulo de saberes que las caracterizan, las *chacramamas*, han sido las potentes dinamizadoras en la transmisión de las memorias de su cultura y los saberes de las abuelas. Han contado las historias de éstas en relación a cómo vivían la ritualidad que las caracteriza, como desempeñar la ejecución del trabajo con viveza, y la celebración de la fiesta y las

³¹ Es un ritual colectivo al interior de los *munsum* y *ayllus* a partir de la cocción e ingesta colectiva de la planta sagrada de Guayusa (*Ilex Guayusa*), la que se considera fuente de vida por su riqueza en propiedades energéticas y medicinales gracias a su composición alta en cafeína y aminoácidos esenciales para el desarrollo inmunológico. Para los Napo Runa, este ritual fortalece los vínculos de unidad familiar, para contar y aclarar cuestiones oníricas a partir de los sueños y ordenar las energías del colectivo que permitan la ejecución diaria de su trabajo. Para una mayor apreciación en la cultura Napo Runa revisar: Jarret, Chris, Maximiliano Shiguango y Edmundo Salazar. 2013. *Waysa Runa. La tradición de guayusa en la cultura Napo Runa*. Quito: Imprenta Nuestra Amazonia.

prácticas de curación. Estas son mujeres que conocen sobre la partería y los enigmas de la selva, saberes desde donde hacen que renazca la vida y para enseñar a comprender sus lenguajes a los hijos.

Las mujeres Kichwas lo instan a uno a dimensionar también, cuán grande y potente es su ímpetu por la vida. A tratar de acercarse a un intento por comprender la complejidad de sus formas de relacionalidad en lo tangible y lo intangible de sus culturas y sus luchas. Para entender que éstas están llenas de savia pura como las plantas, la danza y el canto al fuego sagrado. Que la vida misma es tejida con constancia, voluntad y sacrificio, desde la palabra vívida, caminada, hecha cuerpo y chacra, tejida y pintada como su arte y sus rebeldías.

Quiero destacar que, estos, son solo algunos de los frentes desde donde se han enunciado históricamente las mujeres en el Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), desde los cuales se fortalecen para emprender otras luchas. Pues para estas según sus relatos, su compromiso político se basa determinadamente desde la alegría y la pasión por la vida, por sus *wawas*, por sus *ayllus*, sus comunidades y los territorios.

La cultura es dinámica en la medida que se aprehende y se defiende con savia pura, con huellas de abuelas y sin bajar la mirada como lo hacen las chacramamas. Para Violeta, la fortaleza para los procesos organizativos, políticos y culturales, les han venido por herencia generacional. “Es que nuestras ancestras han sabido vivir” me decía, mientras empuñaba sus manos y el tono de voz aumentaba por la pasión al hablar de sus mayores en nuestra conversación del 21 de marzo del 2018. Para ella, su fuerza y convicción para luchar por su pueblo deviene desde la vida cotidiana junto a su madre y las abuelas de la comunidad de quienes obtuvo tantos aprendizajes.

Violeta fue recalcando, como “antes” una de las chacramamas en Papamku se levantó en una asamblea exigiendo sus derechos ante la comunidad. Manifestaba que las mujeres también podían decidir el rumbo de la misma. Según Violeta esta abuela ya no vive, pero es la que empezó a manifestar a su comunidad que “no somos solo las cocineras de los kurakas, sino también tenemos capacidades para trabajar por nuestros territorios. Tenemos voz y voto para decidir. Ahí, ellos ya empezaron a dejar en los estatutos que la mujer debía empezar a participar”, recalca Violeta.

Es meritorio destacar que, las mujeres no solo han luchado por cultivar y procrear, ni han preservado la vida y la dignidad solo ante los embates foráneos y los procesos de colonización que tanto han atentado a estos territorios. Sino también, lo han hecho históricamente al interior de sus mismos espacios comunitarios en Rukullakta. Donde las batallas han sido libradas constantemente desde la vida cotidiana.

Desde las memorias de sus mayores, las mujeres Kichwas de Rukullakta, han luchado también, contra la matriz estructural de un “colonialismo interno” (Casanova 2006) que les habita como pueblo y comunidades. Se han emancipado contra el “patriarcado originario y occidental” (Cabnal 13, 2010), que ha legitimado la tradición por la tradición. Esquemas de pensamiento que han posicionado a los hombres como suma autoridad al interior de los *ayllus* y los territorios.

Y, es que, los sometimientos y las violencias no terminaron con los siglos de la corona, la conversión religiosa, los totalitarismos dinásticos, y los capitales extractivos tutelados por el Estado. Pues estos procesos van dejando al interior de las comunidades indígenas patrones que potencian la reproducción de las prácticas que los han sometido históricamente.

No podemos pensar entonces, a los pueblos indígenas como prototipos perfectos de humanidad, o entes de pureza idealizada, sino más bien apostar a la discusión desde la mirada etnográfica para tratar de entender, que estos pueblos están atravesados por procesos históricos complejos. Y, son estos procesos los que dinamizan relaciones sociales, que muchas veces son conflictuantes y traen consigo constantes disputas al interior de sus propias dinámicas cotidianas. Por ejemplo las relaciones de género y las conquistas alcanzadas por las mujeres en Rukullakta.

Si bien es cierto, estos procesos históricos han generado en una multiplicidad de escenarios de la realidad social, económica, política y cultural, normas y valores, que se han ido reproduciendo en las esferas de la vida cotidiana como acciones e imaginarios colectivos que se vuelven inherentes incluso dentro de la propia cultura Kichwa Napo Runa. Por tanto se deben replantear cosas contra esos poderes, a nivel de las propias resistencias por los territorios y la autodeterminación como pueblos.

Desde estos relatos, se puede dilucidar, la experiencia de la mujer en sus comunidades, interpretando entonces que, se han ido generando discusiones muy políticas desde las mujeres en sus propios espacios cotidianos. Que estas, han ido irrumpiendo en los escenarios de la organización como posibilidad re-interpretativa a esos viejos patrones; pues aunque estos perviven, muchas mujeres son protagonistas activas de sus luchas.

El ejemplo de las mujeres en Rukullakta, se dimensiona entonces como una lucha permanente y paralela en todo el proceso histórico de su pueblo. Como dice Lorena Cabnal, en relación a las hermanas defensoras de territorios en los pueblos Mayas en Guatemala, se trata entonces de plantear y repensar lo fundante en los pueblos indígenas, donde las mujeres han “llegado a trastocar la ancestralidad, lo antiguo, lo que siempre ha sido inamovible” (13, 2010). Es así, como en Rukullakta, las mujeres han ido ganando espacios a partir de sus disputas y posicionamientos frente a ciertas estructuras hegemónicas internas, para estar al frente de la toma de decisiones planteando las directrices por la defensa y conservación de sus territorios y sus formas de vida.

En una caminata por las comunidades³², Violeta Shiguango me comentaba a inicios de febrero de 2018, sobre su compromiso con el proceso organizativo y el papel como mujer Kichwa en el rumbo de las comunidades:

A mí el trabajo de oficina no me gusta tanto, es importante, pero yo soy de a pie, de las comunidades, ir con las y los compañeros a pensar y discutir el rumbo de la organización. Contribuir en la resolución de los conflictos internos en las familias y las comunidades, pues problemáticas son lo que más tenemos en los territorios (...). Yo me identifico como dirigente responsable de las 17 comunidades del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), como mujer, para fortalecer a todas las mujeres de la organización. Primero fui Kuraka de mi comunidad. Cuando las comunidades eligen, lo primero que ven es la personalidad, ellos vieron la responsabilidad que yo tenía y me llevaron a la dirigencia de PKR.

³² Pude acompañar a Violeta en unas largas caminatas a los territorios comunitarios del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), fuimos a Papamku y Ardilla Urku. A la primera comunidad fuimos a comprar los toros para la comida colectiva en el marco de las fiestas del 50 aniversario de Rukullakta. Esta es una de las comunidades más alejadas del centro de Rukullakta, dicha caminata nos demoró todo un día en ir y venir. A la segunda fuimos a las fiestas de aniversario. Pude dimensionar cuanta aceptación y cariño le brindan a esta mujer donde sea que va.

Violeta Shiguango, llegó a ser Kuraka de su comunidad Papamku, un rol que históricamente ha sido de los hombres en esta organización. Desde muy joven ella empezó a organizarse con las mujeres y las juventudes de su comunidad, para encontrar puntos en común desde un sentir pensar como mujeres; quienes también concebían que su participación en la toma de decisiones comunitarias era urgente.

Para Violeta, las chacramamas son las transmisoras del conocimiento, toda la riqueza de su cultura devine de sus memorias. “Ahí está la vida, somos las que no dejamos perder nuestra cultura, nuestro idioma, nuestra chacra, eso es lo que nuestras ancestras nos han dejado”. En su palabra, Violeta recalca que, como mujeres comprometidas han asumido la organización de sus comunidades y la defensa de sus territorios. “Por eso estoy agradecida con las mayores por su fuerza, porque hemos sido las dueñas ancestralmente de la tierra, la habitamos y la trabajamos todos los días en la chacra”, como un proceso constante de cultivarse culturalmente y cultivar la vida.

Como les enseñaron sus madres y sus abuelas, las mujeres con quienes aprendí tanto en el Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), luchan por recordar todo el sacrificio y sabiduría de generaciones de chacramamas que muchas veces han quedado en el olvido; por tanto siguen buscando la igualdad y otros espacios para decidir por ellas mismas empleando sus saberes. Poder decidir internamente y re pensar estrategias propias desde sus sentires y urgencias como *warmikuna*.

Violenta Shiguango comentaba que:

Algunas mujeres tienen más pensamiento que los hombres, tenemos capacidades verdaderas para poder liderar a nuestras comunidades, por eso ahora luchamos por la equidad de género. Buscamos mecanismos para que todas y todos podamos tener las mismas capacidades y espacios para decidir.

La mujeres de Rukullakta, buscan superar las divisiones y problemas internos, para encontrar soluciones consensadas bajo la claridad y sobre la base del respeto a las diversidades internas. Para alcanzar una vida mejor, es imperioso entonces superar las limitaciones internas y encontrar puntos de inflexión a las discrepancias y conflictos desde los *ayllus*. Este camino,

es una responsabilidad que debe ser asumida por todas y todos desde el interior de la misma familia, porque es ahí donde se empieza a tejer la cultura y las luchas por la vida misma.

Para ellas las chacramamas, son las formadoras, caminantes de la selva y los chaquiñanes, las que han marcado el sendero por donde hay que ir, para aprender a vivir como ellas, como las mayores, las mujeres sabias de la chacra. Pues, son las mujeres de la chacra, quienes desde sus formas han potenciado con fuerza y claridad la lucha política y organizativa a lo largo de todo un proceso histórico de resistencias en el Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR). Porque para cuidar los territorios, se debe vivir, pensar y defender desde la unidad y la colectividad constante como *runas*.

3. Antes los abuelos hablaban bonito: La memoria en la niñez y la juventud de Rukullakta. Re-con-o-siendo mi territorio

Con el objetivo de profundizar en la genealogía histórica de las comunidades del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), traté de generar un acercamiento a las concepciones de historicidad, memoria e identidad desde el ser joven y niño Napo Runa. Este trabajo se inscribe en una apuesta por detonar esas memorias encarnadas, las que nos mueven, y nos instan desde el sentir verdadero para el caminar de los pueblos, porque en ellas están las apuestas para enunciar las concepciones de lucha por el territorio; el que no es otra cosa que la misma vida para los Napo Runa. Por tanto desde la problematización de algunos hitos históricos que habitan colectivamente a estas comunidades, empezamos a tejer entre niñas, niños y jóvenes la risa de pintar juntos nuestras propias historias.

Por mi confianza y fluida comunicación con los directivos del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), pude coordinar el desarrollo de dos jornadas con 15 jóvenes y niños de algunas comunidades. Me acerqué en un primer momento al *Kuraka* Medardo Shiguando y a Cecilia Chimbo, coordinadora de Desarrollo Social, el 15 de Marzo de 2018, para conversar sobre mi propuesta. Estos asintieron con buena voluntad al concebir esto, como un aporte sustancial a su proceso organizativo.

“Esto es importante, porque la niñez y la juventud son los que irán asumiendo lo que nosotros hacemos, lo que también nuestros mayores nos dejaron como responsabilidad histórica para seguir construyendo nuestro pueblo” manifestaron los dirigentes. Fue así, que me apoyé con Ana Lucia y Brendom, una pareja de amigos que habían venido de Quito, para desarrollar en

el primer trimestre del año un laboratorio de conocimientos ancestrales, en el marco de un proyecto coordinado con la dirigencia organizativa del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR).

El domingo 25 y martes 27 de marzo del 2018, trabajamos en dos sesiones de taller con niñas y niños de Rukullakta y comunidades aledañas. Algunos de los participantes venían del centro poblado de Santa Rosa y otros de las comunidades de Yawari e Ita Kibilina. La propuesta de trabajo se enmarcó en la memoria como un eje central para detonar sus historicidades y apreciaciones sobre su identidad, a estas jornadas las denominamos: “Detonando memorias, re-con-o-siendo mi territorio”.

En el primer taller, traté de desarrollar la confianza con las y los participantes, haciendo una pequeña sinopsis sobre mis orígenes étnicos *Lenca*, y mis apuestas políticas como joven en los procesos de revitalización de las identidades en mi comunidad en El Salvador. Esto fue muy bien recibido por la mayoría, a tal grado que las preguntas e inquietudes de su parte no se hicieron esperar. Como cuando Pánfilo en la minga de las festividades me preguntaba sobre lo que comemos en El Salvador. Porque qué es la tierra, sino el alimento de la vida.

Luego de ello, vino el juego y la risa como máximos afluentes para romper con el hielo y las distancias entre nosotros. Como cuando me enseñaron a jugar Bandera en las aguas del río *Lushian*. Iniciamos con un proceso de presentación de cada uno de los participantes, por medio del juego de la “*Chasquina*”, un objeto hecho a base de hoja seca de mazorca de maíz, y que antiguamente se usaba para los juegos tradicionales de los abuelos Napo Runas.³³

Al entrar de lleno en el contenido de las jornadas, les propuse compartir la experiencia de trabajo de las y los jóvenes y niños del pueblo amazónico de *Sarayaku*, en la provincia de Pastaza. Ellos habían producido recientemente un corto audiovisual a partir de procesos de producción y cine comunitario con la técnica *stop motion*. El corto proyectado fue *Sacha*

³³ El juego de la *Chasquina* consiste en golpear con la palma de la mano dicho objeto, lanzándolo a otros dentro de un gran círculo, si esta cae, la persona a quien le llegaba el vuelo de la *Chasquina* se debe presentar, hablando al pleno sobre su identidad y las proyecciones que deposita en la jornada de trabajo. Así sucesivamente hasta que todas y todos los participantes nos familiarizamos en colectividad por medio de la palabra; antiguamente este juego fortalecía la convivencia y los lazos de unidad y fraternidad entre los Kichwas. Así, me comentó Leopoldo Alvarado, quien en el marco de las festividades de Rukullakta en febrero de 2018, organizó la jornada de juegos ancestrales para fortalecer las memorias de su pueblo.

*Churi Mi Anchi - Somos Hijos de la Selva*³⁴, un trabajo en relación a los procesos de defensa de los territorios contra la injerencia extractivista, que estas comunidades vienen abanderando por mucho tiempo.

A raíz de estos dos puntos principales en el desarrollo de las jornadas, por medio de una lluvia de ideas, las y los participantes deliberaban apreciaciones desde un sentir muy profundo en relación a sus pensamientos y su palabra. Con sentido de pertenencia, como Napo Runa se enunciaron frente al territorio y las memorias que depositaron sus mayores. Manuel Shiguando y Luisa Shiguango, dos de los participantes comentaban que:

En Rukullakta también somos hijos de la selva, y debemos defender siempre nuestros ríos, nuestra agua, porque eso es lo que nos tiene aquí, viviendo. Mantener la selva bien cuidada porque es nuestra casa, y debemos aprender las ideas de los antiguos. (...) los niños y las niñas debemos saber nuestra historia, escuchar a los padres, a los abuelos, porque ellos también han luchado por cuidar nuestra casa, nuestros bosques y los animalitos que viven aquí. (...) Porque antes ellos siempre vivían bonito sin contaminación de nadie, y ahora yo he escuchado en las noticias que en Sarayaku las petroleras quieren explotar el petróleo, pero las comunidades luchan por preservar su agua para que siga siempre pura y podamos vivir bien todos.

La jornada de trabajo continuó con la presentación de una serie de seis imágenes que hacen parte de varios momentos sustanciales en la configuración histórica de las identidades en el Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR). El desarrollo de la técnica de la foto elicitation fue fundamental para buscar en las y los participantes lo que estas imágenes evocaban.

Estos se orientaron al diálogo, donde florecían sus percepciones, sus sentires, y lo que conocían o desconocían sobre las mismas. Conversaron entre sí para encontrar puntos de encuentro como también para los posibles desencuentros. Pues una cosa era lo que yo como investigador podría pensar respecto a las imágenes y su función, y otra la que ellos en realidad concebían. Se trabajó en grupos de cinco participantes cada uno, en un total de tres grupos

³⁴ Le solicité a Lorena Salas, compañera de la Maestría de Antropología Visual en FLACSO ECUADOR y de mi taller de tesis, los permisos para usar esta producción en mi proceso de investigación. Ella es una de las facilitadoras de este proceso en *Sarayaku*. Me pareció una apuesta imprescindible utilizar este trabajo como herramienta para detonar percepciones en las y los participantes de mis jornadas de trabajo en Rukullakta, para detonar de forma lúdica sus apreciaciones sobre el territorio como niños y niñas Kichwas. Y, a la vez como una apuesta de reciprocidad en el que hacer investigativo desde abajo, entendiendo que muchas y muchos de los que nos encontramos en este andar vamos tejiendo procesos con otros; lo que nos permite reencontrarnos para seguir tejiendo colectivamente.

mixtos. Las imágenes fueron colocadas en una mesa, donde los participantes sin saber el contenido de estas eligieron dos imágenes al azar por cada grupo. Al haber elegido la imagen, la función de estas era tratar de instar a la interpelación de los participantes, en diversas formas que la misma tenga la capacidad de hacerlo. Se pusieron en dialogo continuo durante 30 minutos, conversaban, reían, otros discutían lo que alguien proponía.

Las auto representaciones que la imagen detonaba eran diversas, memoria, olvido, silencios, angustias, enojos, creatividad y posicionamientos frente a la identidad basados en la historia de estos pueblos en el Alto Napo. ¿Qué conocemos de nuestra historia? Preguntaba Lesli Grefa a sus compañeros de grupo. Eso me dio la pauta para pensar en cómo la imagen es un potente detonante para cuestionar, para interpelarnos y hacernos caer, subir y bajar, ir por los costados de un lado a otro tratando de aclarar dudas, tal vez no de dar respuestas ante la complejidad de la historia de los Kichwas de Rukullakta, sino más bien como instancia a repensar desde el ser niños, desde el ser jóvenes de aquí.

Cada uno de los participantes escribió una frase, un verso, o un pequeño dibujo sobre sus propias concepciones de lo que la imagen detonaba en ellas y ellos. Otros comunicaron algo a través del cuerpo, del movimiento, del juego, y la representación teatral improvisada. Al final de la dinámica de trabajo, cada uno de los grupos fue socializando en pleno el resultado de sus deliberaciones para expresar a sus compañeros de la forma que mejor les pareció.

Esta dinámica de trabajo grupal, hace parte de una estrategia de procesos de auto representación y dialogo de saberes para detonar las memorias, y a partir de ahí problematizar en el presente sus historicidades. Lo medular del juego fue activar metalenguajes, y que los participantes en un proceso catártico colectivo se instaran a sí mismos, sus propias concepciones de las historias transmitidas por sus mayores; sobre lo que escucharon antes o lo que alguien comentaba en la escuela, la comunidad y sus espacios cotidianos.

A continuación presento los contenidos de las imágenes y deliberaciones de los grupos de trabajo en relación a las mismas.



Imagen 4.4. El indígena carguero. Fuente: Blanca Muratorio. 1998. *Rucuyaya Alonso y la Historia Social y Económica del Alto Napo 1850-1950*. Abya-Yala Editores

Una imagen muy gráfica, que retrata la crueldad del sometimiento indígena al yugo español. En ella se develan los trabajos de los cargueros, quienes en los procesos colonialistas eran imprescindibles como guías por los caminos de la selva y el acarreamiento del arsenal armamentístico. Como también para el abastecimiento e incluso la carga de los mismos colonizadores. Lo interesante de esta imagen en los usos que algunos de los jóvenes, niñas y niños le dieron en el trabajo de elicitación fue, que a ellos no les detonó el mismo contenido que Blanca Muratorio problematiza con la imagen.

A Rubí Alvarado, le hizo pensar que “antes los caminos eran solo de piedra, y como no habían vías de acceso aquí en la selva, ellos tenían que llevar bastante carga para Quito o para otros pueblos”. Estas apreciaciones son válidas en el entendido que estos pueblos, incluso siglos antes de las invasiones, estrecharon lazos comerciales y de comunicación con otros pueblos en la región.

A Stacy Chimbo por ejemplo, la misma imagen le hacía pensar que “antes los habitantes de Rukullakta llevaban cargando a las autoridades como decir de Archidona a Quito, caminando por la selva o caminos que ellos mismos hacían. Y todas sus cosas iban llevando ellos mismos”. En este sentido, para Manuel Shiguango y su grupo de trabajo, al dibujar colectivamente representaron que

Por los sometimientos españoles nuestros antiguos ancestros tenían que trabajar porque eran esclavizados, y de todo tenían que cargar. Los abuelos así trabajaron por castigo, y siempre les

tocó llevar a las autoridades españolas en viajes desde nuestra amazonia a Quito, se tardaban cuatro días caminando y cargando y les tocaba regresar nuevamente de la misma manera. Fue duro lo que nuestros mayores tuvieron que vivir.



Imagen 4.5. Jóvenes, niñas y niños Napo Runa construyen en colectividad.
Fuente: Gerson Claros. Marzo 2018



Imagen 4.6. *Mons. Cello Tra i moi indietti in Archidona*. Fuente: Esta imagen hace parte del archivo fotográfico de la Misión Josefina en Roma, la que fue facilitada por mi profesora de Antropología de la Representación en FLACSO ECUADOR, María Fernanda Troya en marzo de 2018

Esta es una imagen sobre el proceso de conversión de cientos de niños y niñas en las escuelas misioneras Josefinas de Archidona, Napo, Ecuador. Lo que considero, me permitió dialogar a partir de la develación de memorias de estas comunidades en relación a sus creencias religiosas actuales o los agravios de las misiones con la tierra y la cultura Napo Runa. Luisa Shiguango, manifestó que “yo veo en la imagen que el cura está dando la misa a los niños y niñas Kichwas, y que están rezando humildemente pensando en sus familiares que no

están”. Manuel Shiguango ratificó que, yo veo que “la religión la vinieron a imponer de Quito, porque antiguamente aquí no había religión, entonces ellos trajeron para ponerlos a trabajar para ellos. Los católicos vinieron a mandar a los Kichwas”.



Imagen 4.7. *Jumandy*. Fuente: Tomada del libro de Michael Uzendoski. 2010. *Los Napo Runas de la Amazonia Ecuatoriana*. Abya-Yala Editores

La imagen de Jumandy en la actualidad goza de mucho conocimiento colectivo, se rememora como el máximo líder de la resistencia anticolonial. Resuena constantemente en la vida pública del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR). Dialogar con esta imagen nos enrumbo a conocer de primera mano concepciones inter generacionales en los imaginarios de la cultura Napo Runa y sus procesos de resistencia.

Sara Chimbo, una de las participantes en las jornadas de discusión y construcción colectiva comentaba sobre lo que había creado con sus compañeros, aludiendo que:

Hemos dibujado una lanza con una serpiente, porque estas dos cosas según lo que yo he escuchado era parte de Jumandy, se usaban para la caza y para la defensa en las guerras contra los españoles. Ahora es usada para las presentaciones artísticas de nuestras comunidades cuando recordamos a Jumandy.



Imagen 4.8. Reconociendo mi territorio. Fuente: Gerson Claros. Marzo 2018

Tony Chimbo otro de los participantes de los talleres quien discutió con sus compañeros y compañeras sobre la imagen de Jumandy, manifestó que

Jumandy es el guerrero más antiguo, es el héroe porque nos defendió de las invasiones, siempre luchó y se hizo famoso por la misma gente que él siempre defendía. Por eso yo hice un dibujo del guerrero, porque él también era sabio, sabía curar de la enfermedad a nuestra gente, según me cuenta mi papá.

Alison Chimbo al final de la intervención grupal manifestó que “Jumandy fue el héroe y como los españoles lo querían matar él se fue a esconder en las cavernas, pero al final lo mataron y le cortaron la cabeza en Quito”

Imagen 4. Entrega de la escritura del territorio global de PKR por parte del IERAC en 1977.³⁵

En la presente se observa a Venancio Vicente Shiguango y Jorge Aguinda (Presidente y Vicepresidente) de la Cooperativa San Pedro Ltda de Rukullakta, recibiendo de parte del presidente del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) la escritura que hace constar la posesión colectiva de 41,888.1 ha de territorio.

³⁵ Esta imagen fue proporcionada en mis visitas previas al territorio en noviembre de 2017, por Medardo Shiguango actual Kuraka del PKR-CTI (ver al final del capítulo 3).

Tony Chimbo comentó que “como que se están poniendo de acuerdo para luchar por los ríos, reuniendo a la gente para que defiendan el territorio y no sigan contaminando los ríos”. Sergio Chimbo, en relación a la imagen aludía, “yo veo como se han organizado para ponerse de acuerdo, y por eso les están dando esos papeles, sobre alguna ley o alguna cosa, ellos son los dirigentes del Pueblo Kichwa”. En este sentido Manuel Shiguango agregó, “esto es cuando eran cooperativa de Rukullakta, entonces estaban trabajando como dirigentes, ellos eran presidentes en ese tiempo no eran Kuraka, después cuando se hace PKR-CTI ya se llaman así”.



Imagen 4.9. *Los Yumbos Chaguamangos*. Fuente: Esta imagen fue facilitada por Carlos Alvarado (Misqui Chullumbu) fundador del grupo artístico. Imagen que hizo parte de un homenaje a la vida y obra de seis leyendas musicales del Ecuador, denominado *De Taitas y Mamas*, producida por el artista Ivis Flies

El grupo emblema en la historia de PKR y que ha sido el baluarte en la conservación y difusión cultural Napo Runa desde finales de los años sesenta. A partir de esta imagen Yajaira Alvarado una de las participantes comentó:

Misqui Chullumbu es el abuelo de Joan, él es un cantautor y el que organizó primero a las comunidades aquí. Esta música tiene mucha historia en nuestra amazonia, porque es lo que se ha practicado siempre en las festividades como por ejemplo en las fiestas de la chonta, las fiestas de aniversario y otras actividades de las comunidades de pueblo Kichwa. En esas celebraciones siempre nuestros mayores acostumbraban a beber chicha, yo por eso he dibujado una olla de barro, porque para mí esto es parte de nuestra cultura, de la identidad que somos de aquí. La olla se usa para tener fresca la chicha y para cocinar la guayusa. Cuando hay minga se lleva para que todas y todos podamos tomarla porque nos da fuerza.

En otra de las intervenciones en relación al conocimiento sobre los Yumbos Chaguamangos, Betsi Alvarado relataba a sus compañeros que:

Las músicas Kichwas son muy buenas hasta este tiempo, porque se canta y se toca con instrumentos de materiales de la selva que hacen ellos mismos. Por ejemplo Misqui Chullumbu es un grupo del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), y él se ha presentado por muchas generaciones hablando de cómo vivimos y como somos los Kichwas, habla de la naturaleza, de los animales de la cultura de nuestros ancestros, de cómo comían la chonta, hace poemas a las mujeres y de todo nuestro entorno; y eso sirve mucho para que no olvidemos las costumbres hasta ahora.

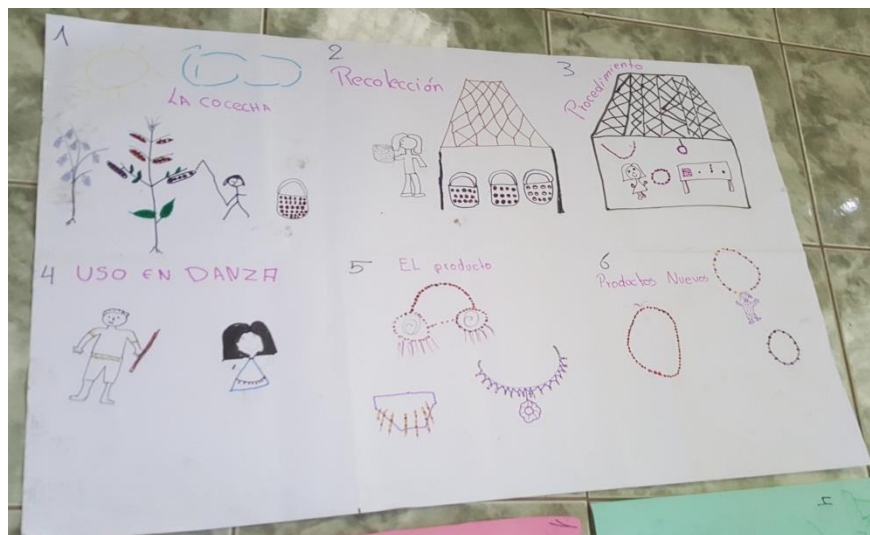


Imagen 4.10. Representaciones de lugar y la vida de las cosas.
Fuente: Gerson Claros. Marzo 2018

Manuel Shiguango y Alison Alvarado comentaban que,

La música antigua es la música autóctona de nuestra amazonia, la que ellos siempre han presentado en muchos actos más afamados en toda la provincia de Napo y el cantón Archidona. Por ellos ahora ya hay más músicas Kichwas que siguen manteniendo la cultura, y se han ido generando también en otras provincias de la Amazonia, pero nace aquí en nuestra comunidad. (...) Es nuestra música de Rukullakta, es la que sigue adelante para que nazcan otras músicas en las comunidades y otros pueblos de la amazonia.



Imagen 4.11. Afiche oficial del 50 aniversario del PKR-CTI.
Fuente: Cortesía de Medardo Shiguango. Enero 2018

Es una imagen de uso comercial. Fue la portada del programa de fiestas en el 50 aniversario de la vida organizada en PKR. Traerla al dialogo hizo parte de poder re personarnos ahora, desde el pasado, y al pasado desde el presente, en una apuesta atemporal del proceso histórico de organización comunitaria y los alcances de esta en la actualidad.

Sara Chimbo comentaba en relación a la imagen y el trabajo grupal que

La *ñusta* es la mujer que representa a una comunidad cuando celebra su aniversario, pero no se trata solo de vestir su traje típico que está elaborado de semillas como el *muyu* y productos de la selva que se usan con creatividad, sino de apoyar a las comunidades que lo necesitan porque las mujeres jóvenes tenemos que apoyar siempre a nuestra comunidad. Las mujeres jóvenes debemos asumir también las responsabilidades del trabajo por nuestra cultura y el territorio del pueblo kichwa.

Al final del trabajo grupal, en una lluvia de ideas colectiva, hablamos sobre la importancia de la memoria, en relación a *Kallarimanta Kawsayra Yuyarina*, como me lo dijo Misqui Chullumbu, la relación de la vida desde el pensamiento antiguo de los *Rucuyayas* y *Rucumamas* Napo Runa. Alison Alvarado, una de las participantes más activas de estas

jornadas asintió que “recordar es volver a vivir, es muy importante, porque lo que nuestros abuelos y abuelas nos enseñaron es una forma de no perdernos en los caminos, ante tanto desconocimiento que los jóvenes y la niñez enfrentamos en estos tiempos”.

Las percepciones sobre la importancia de conocer los orígenes son para los jóvenes y la niñez del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), una apuesta para fortalecerse culturalmente. Porque las identidades indígenas en la modernidad suelen ser vulneradas ante el constante arrebató de “la masiva era digital de las comunicaciones”, un tiempo en el que muchas veces, nos disuade en la carencia de lazos directos que nos permitan ser y sentir que nuestra cultura es el baluarte potencial para seguir existiendo, por la dignidad y la vida.

Para finalizar las jornadas, las y los niños, niñas y la juventud participante dimensionaban que, por medio de la fortaleza en las costumbres y tradiciones que sus abuelos y abuelas practicaban en *Kallarimanta Kawsayra Yuyarina*, se hará que los rituales comunitarios no se pierdan, porque estos al igual que su idioma Kichwa, son el motor para su verdadera enunciación, lo que hoy por hoy muchas de las juventudes y niñez ya no practican.

En las dos jornadas de trabajo desarrolladas con estos quince participantes pude observar, como se enunciaban desde un sentir y pensar de su generación, que dejaba en claro, que es la memoria habitada en sus costumbres y tradiciones culturales la fuerza para seguir creando con las manos. La fuerza para seguir caminando los pasos en la tierra, para construir comunidad, de la forma con la que comparten el ritual de la *Wayusa Upina* para contar sus sueños y la buena nueva para labrar la vida en la chacra.

Los niños Napo Runa, compartieron que, no se debe perder de vista que al brindar la chicha, se alimenta la fuerza motriz para el buen pensamiento y las ganas de trabajar, que la cacería y la pesca como lo hacían sus abuelos, no deben dañar el lugar en el que viven, porque este, es significado por todas y todos los seres que lo habitan. Fue así, como todas y todos los participantes nos convocamos en una danza colectiva, al ritmo de *Tamia Tuta* y *Lumu Mama*, canciones históricas y emblemáticas del Misqui Chullumbu y los Yumbos Chaguamangos en la cultura Napo Runa; las que retratan los días de lluvia en la selva y la gran labor cotidiana de las *chacramamas* o mujeres que cultivan la el territorio y la vida.

Las y los participantes dialogaban en relación a como desde las experiencias vividas de sus mayores y las aperturas de estos a un dialogo intergeneracional, pueden ser una apuesta para seguir las huellas que marcan la senda por la que hay que caminar. Revalorizar sus prácticas culturales desde la vida cotidiana es lo que la niñez y la juventud en esta experiencia dejaron en claro. Porque solo desde la vida práctica, desde la palabra y la acción comunitaria se pueden fortalecer las formas de los mayores al cultivar el territorio, cultivar la palabra y la cohesión social, sobre la base histórica que ha determinado la vida organizada; la solidaridad y la cooperación constante por una vida mejor.

4. Yachak y Pajuyukc: Los retos por la unidad y la lucha por la vida

Los *yachak* y *pajuyukc*, son personas que practican diversos y complejos rituales de curación y enfermedad en la cultura Napo Runa. El *yachak* es alguien que, “siendo un transformador ha llegado a dominar las formas estéticas que representan las fuerzas y poderes invisibles que definen la condición y el cuerpo humano (...) *pajuyukc runa* es alguien que tiene un *paju*, o un poder mágico especializado, es curandero y doctor” (Uzendoski 2010, 99-100). En el Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), los *yachak* y *pajuyukc* se diferencian unos de otros por sus capacidades especiales de poder, aunque en algunos casos sus saberes y poderes coexisten, y los *yachak* son también *pajuyukc* y viceversa.

Los *yachak* de ayahuasca (*banisteriopsis caapi*) tienen poderes del *amarum* (boa), *kucha* (laguna), *yaku* (río), *sacha* (selva), *Urku* (cerro), *uctu* (caverna), *packcha* (tierra) y los de guanto o floripondio (*brugmansia arborea*) del *rumi* (piedra), *tawku* (tabaco), *ruku Samay* (viejos espíritus). Los *pajuyukc* son personas que ejecutan sus poderes de curación a partir de su relación con diversos elementos de la selva como la *mijia*, *inda*, *shigra*, *wayra pichana*, *rupa china*, *ziingra*, *wawa pakrichina*, *venado*, *iksa paway*, *inchik*, *amarum awas*, *shikitukiviyuyu llutana*, *sisu*, *lumu*, *sara*, *palanda*³⁶. Estos juegan un papel imprescindible entre la vida y la muerte, entre el bien y el mal, la resolución de conflictos como también la ejecución de los mismos. Unos *yachak* y *pajuyukc* fortalecen los procesos organizativos y comunitarios, y otros los limitan.

La ejecución de saberes místicos, constituyen a los *yachak* y *pajuyukc* en sujetos de poder, memoria y acción social. Estos son seres que tienen mucho respeto y prestigio comunitario, a

³⁶ Al hablar con los *pajuyukc* de Rukullakta, me comentaban que muchas de estas entidades son de difícil traducción al castellano, por tanto, he decidido conservar su escritura original.

raíz de los poderes que ejecutan desde sus conocimientos e interacciones inter esencia y especie, pueden generar beneficios o afectaciones directas hacia los *muntum*, *ayllus* y *wawkis* (comunidad, familia, hermanos) en los territorios donde habitan. En Rukullakta, los usos de los conocimientos místicos y el desarrollo de condiciones oníricas a partir de las alteraciones de conciencia, pasan por una plena integración con las sustancias endémicas de la selva.

En noviembre de 2017, Misqui Chullumbu y Venancio Alvarado me llevaron monte adentro por las tierras de Venancio en la comunidad de Casa Blanca, para mostrarme las cavernas de su padre, el antiguo yachak *Chucha Rukuyaya*. Al estar en la entrada de aquellas cavernas estos sabios comentaban que el proceso de aprendizaje y sabiduría de aquel hombre era muy complejo, que este había desarrollado las capacidades de la metamorfosis y la comunicación con la gente del subterráneo.

Ellos podían convertirse como serpientes, boas, jaguares, porque nuestros mayores eran científicos, hablaban hasta con animales. En estos lugares ellos podían aprender de *yachak*, porque las cavernas son un gran túnel que cuando se cruza de la entrada que es angosta, se conecta nuestro mundo con el de los seres del subterráneo (*ukupacha*), donde habitan los *supays* (espíritus) y otras personas diferentes que nos enseñan para aprender de la curación y el poder de yachak.

Los yachak, a quienes por desconocimiento se les denomina peyorativamente como brujos, curanderos o chamanes, son aquellos seres que pueden extender sus campos de comunicación y acción en planos ontológicos diversos. Según mis interlocutores, estos tienen la capacidad de establecer procesos de reciprocidad con los *sacha runa* y *yaku runa* (personas de la selva y el agua) entre otros tantos *supay* de la selva por medio de la ingesta de potentes alucinógenos (Ayahuasca, Guanto, Hongos, etc.); entre otra diversidad de plantas y sustancias de poder que habitan en las tierras bajas del Ecuador.

La condición de poder en los yachak y pajuyukc se dinamiza por medio del *Samay* o aliento, este es el espíritu de vida, un poder mítico que radica ancestralmente en la selva. El *Samay*, es sabiduría espiritual que se activa por la transmisión o depósito de capacidades, voluntad y acción desde otros yachak o personas de saber. Es una transmisión de memoria y capacidad hacia quien está preparado para recibirlo. El yachak Carlos Shiguango en la comunidad de Papamku comentaba que:

No es cualquiera que puede ser yachak, se trae un poder de nacimiento, y uno empieza desde *wambra*, a mí me empezaron a formar a la edad de siete años los yachaks más poderosos, entre ellos mi padre quien me empezó a coronar desde muy joven. Porque saber curar es una ciencia y saber proteger es una disciplina. Ser yachak es una capacidad que a uno lo habita, pero uno desarrolla porque otros yachak mayores activan la sabiduría, los viejos sabios activan ese poder en uno porque se acuerdan de cómo sus mayores hacían con ellos (en conversación con el autor el 04 de abril de 2018).

Son las y los mayores quienes por medio del soplo transmiten el *Samay*, dan *Paju* o poder de curar o enfermar. El soplo de aliento se efectúa en la corona de la cabeza (Chaumeil 1998, 129), y estos utilizan el sagrado tabaco al tener esta sustancia una acción preponderantemente de sanidad y santidad, la cual ha sido utilizada por los pueblos de las tierras bajas del Amazonas durante miles de años (Wilbert 1977, 03). Los yachak mayores chupan (Muratorio 1998, 293) para limpiar de pensamientos y energías el cuerpo y espíritu del aprendiz, porque el yachak mayor cura de todo lo malo que hay adentro del cuerpo del que se está formando como yachak y el que adolece de enfermedad. Este recibe la puesta de coronas y debe llevar un régimen de vida distinto al del mundo ordinario.

El yachak Carlos Shiguango en una ocasión cuando viajamos monte adentro por la espesa selva hacia una ceremonia de ayahuasca en la comunidad de Papamku recordaba que:

Mis mayores me ponían dietas fuertes, uno debe evitar la sal, el ají, no tener sexo, no comer comida caliente sino comida al tiempo, cuidar el cuerpo, uno solo come perdices seleccionadas, se debe cuidar mucho en el alimento y las energías del cuerpo. Por eso no debe acostar con la mujer porque se fluyen otras energías y uno debe conservar su energía, con tabaco uno se hace fuerte se limpia, toma tabaco por la boca y la nariz, hace vomitar a veces pero es para sacar la suciedad y mantener en equilibrio. Usted con ayahuasca abre la mente, el espíritu, sana el cuerpo, son personas de poder y hay que tener mucho respeto, mucho cuidado con ellas. Enseñan y curan, pero también regañan cuando uno obra mal, pero asimismo le curan toda enfermedad para seguir el camino (en conversación con el autor el 14 de abril de 2018).

Las potencialidades del desarrollo de estos conocimientos están intrínsecamente ligadas a complejos procesos de dietas, sacrificios, fuerza y voluntades, es el reto que se debe asumir

para alcanzar el estado de consciencia de un yachak. Para los yachak y pajuyukc, la inmersión en la selva profunda durante largos y complejos periodos de soledad es vital. “El viaje más allá de las fronteras tradicionales es parte integrante de las búsquedas del [yachak], de su deseo de sobrepasar los límites espaciales” (Chaumeil 1998, 125), por tanto, el aprendiz se sumerge en sus territorios e incluso los traspasa junto sus maestros para tejer desde el camino andado los conocimientos profundos que le da la selva y la complejidad interespecie de *sacha runas* que ella habitan.

Según la mayorcita Salvina Alvarado, una de las mujeres que ha luchado desde la música y la danza por la cultura Napo Runa en Rukullakta, “los ríos, las cavernas, las plantas, las piedras, los animales son los que dan la fuerza, dan el poder, el conocimiento de curar los enfermos, así hacía yaya Jumandy que nos enseñó, eso ha hecho yaya Jumandy” (Salvina Alvarado al recordar a Jumandy en conversación con el autor en diciembre 2017). Esto da cuenta de formas de existencia diversa, un relacionamiento y parentesco basado en la “mutualidad de ser”, ser personas mutuas en una vida misma, traer consigo “pertenencia intersubjetiva” (Sahlins 2013, 02) en relación a su entorno.

En los yachak y pajuyukc, la potencialidad para activar el poder, para establecer marcos de referencia en torno a aprendizajes antiguos que se recontextualizan en el presente para detonar acciones rituales y procesos de transformación desde los campos oníricos, pasan también por una memoria que se dinamiza desde otros entes. Cuerpos diversos que detonan la transmisión de saberes bajo lógicas de intertextualidad. Estos argumentos pueden relacionarse con algunos casos en la selva del Vaupés, Colombia, donde según Jeisson Castillo (2016, 61) para los pueblos Desana, Tukano, Bará, Tatuyo, Tuyuca, Cubeo y Wanano en sus concepciones de parentesco y transmisión de conocimiento, estos se asumen como hijos de la anaconda ancestral.

Como otro tema de discusión en relación a estos conocimientos y saberes milenarios, cabe destacar que, en Rukullakta los usos de poder del yachak y pajuyukc han tenido una presencia bien marcada por el conflicto a nivel comunitario. En la amazonia, la muerte por chamanismo negro, las envidias entre ayllus por disputas territoriales y el lanzamiento de hechizos y malas energías por pugnas de poder han sido una constante desde siempre (Vallejo y Duhalde 2016, 223). Ante estos hechos, el Concejo de Gobierno del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), viene tejiendo desde algún tiempo, la posibilidad de organizar una asociación de yachak y

pajuyukc, con el objetivo de fortalecer los lazos de unidad para desde ahí también buscar mecanismos a la resolución de conflictos complejos en este sector de la población.

En mi trabajo etnográfico participe de varias reuniones de yachak y pajuyukc, entre estas, durante el 31 de marzo y el 14 de abril del 2018, en las que algunos dirigentes entre ellos Juan Miguel Chimbo, Medardo Shiguango y Agustín Salazar e Inés Chimbo hablaban del papel que deben asumir estas personas de sabiduría frente a la comunidad. Como sostiene Gregory Deshoullière en relación a la experiencia Shuar en la provincia de Morona Santiago, este tipo de organizaciones se encaminan en “intentos de legitimar, controlar y transformar el ejercicio del chamán en una profesión liberal al servicio del bien común” (2012, 183). Por tanto, la organización de yachak y pajuyukc en Rukullakta, se dimensiona como un proceso de dialogo urgente, desde el cual se puedan articular estrategias para la salvaguarda de los saberes ancestrales desde un ente organizado que permita la dinamización de los mismos hacia otros sectores de la sociedad.

En las asambleas que participé, la dirigencia del PKR hacía hincapié en la necesidad de mantener la unidad entre sabios, que esto es lo que les permitirá encontrar procesos de desarrollo y una mejor gestión de recursos, programas y proyectos con el Estado y otras organizaciones. Que al trabajar coordinadamente pueden incluso generar acuerdos ministeriales sobre la medicina tradicional y proyectos de bioconocimiento, porque desde la organización se deben generar proyectos macros de conservación de plantas medicinales en sistemas de chacra y laboratorios ancestrales de sustancias endémicas para la curación. Procesos desde la comunidad, que permitan dinamizar estos conocimientos en las escuelas, las universidades y centros de investigación propia al interior de sus territorios.

En Rukullakta, se buscan dinamizar procesos de visibilización y entendimiento de las otras formas de curación, los que se encaminen al fortalecimiento sobre la medicina tradicional en sus comunidades y fuera de sus territorios. Para ello, la dirigencia sostiene que se deben generar convenios interinstitucionales para procesos de desarrollo local, innovación de conocimientos y estudios de mercado para la generación de procesos productivos. Todo esto, bajo un fin mayor que es la “ruta ancestral de los abuelos sabios” como proceso dinamizador de territorialidades alternativas, lo que fraguaría según mis interlocutores, la articulación entre pueblos hermanos para que visiten los territorios y se puedan generar procesos de construcción colectiva en relación a los saberes.

El *Kuraka* Medardo Shiguango, manifestaba que se deben buscar alianzas entre pueblos para generar procesos de resistencia y defensa ante la succión de bienes naturales y el robo de conocimientos del que han sido presas históricamente, a la vez exponía como ejemplo a los Taitas y Mamas del Putumayo en Colombia, a los pueblos de la costa Ecuatoriana y la necesidad de articular procesos fuera de sus fronteras con los pueblos de Centroamérica.

Ya hemos tenido la visita de hombres y mujeres de sabiduría desde pueblos lejanos para hermanarnos, no es que ellos no tengan conflictos, pero es importante aprender de sus experiencias como hermanos, fortalecer la unidad y reducir los impactos del chamanismo negro, esa tiene que ser nuestra meta. En Centroamérica y en Colombia, los pueblos luchan contra la marginación que sufren por las guerras y los Estados que siempre los han tratado de eliminar con sus políticas, en la costa pasa igual y en la amazonia es peor. Por eso, aquí, el respeto de todos entre todos, ayudara a la dirigencia del PKR-CTI a fortalecer la organización en las comunidades. Esa debe ser la tarea del yachak y pajuyukc, tienen que ser personas ejemplares, no dividir ni matar, sino luchar por nuestro bienestar colectivo. Nuestros mayores han dejado que la sabiduría debe ser para crear vida no para destruirla entre hermanos, eso permitirá tener mejores formas de vida, un territorio libre de contaminación de todo tipo. Eso debemos mantener, así como enseñaron los mayores antes que nacióramos, por eso se debe mantener viva su memoria porque es el ejemplo a seguir.

Uno de los yachak presentes manifestaba que los yachaks debe cambiar en ciertas actitudes, que existen relaciones de dependencia con el alcoholismo, y que bajo esas modalidades lo que menos se está haciendo es curando, al contrario, se van entorpeciendo las energías. Esta persona manifestaba con ímpetu, que quien trate de curar que sea solo con ayahuasca y plantas medicinales, no interferir con energías del alcohol. Terminó enfatizando que hay que buscar la unidad siempre, pero para ello se deben superar los rencores, las envidias y las relaciones de poder entre sí, porque ellos como gente de poder deben encaminar sus capacidades al fortalecimiento de la unidad, el tejido social y la vida organizada en sus territorios.

En la asamblea de yachaks y pajuyukc del 31 de marzo de 2018, los presentes acordaban la creación de una comisión de saberes ancestrales, para buscar los mecanismos de transformación a esta matriz histórica de acción dañina por parte de algunos yachak y pajuyukc. Fortalecer la transmisión de saberes como un mecanismo político articulador por

sus fines territoriales es la tarea sostenían algunos, en dicha reunión, las apuestas de por la unidad entre yachak y pajuyukc era medular. Pues, en las cosmovisiones amazónicas, son estos los que ayudan al espíritu, al cuerpo, al pensamiento y las emociones de la comunidad y los territorios, para que las buenas energías fluyan, para que se ahuyente a la muerte, a la enfermedad y la envidia, porque de lo que se trata es de generar vida en plenitud en todo sentido, no de limitarla.

5. Conclusiones

Inlakech: Tejiendo juntos entre caminantes de la memoria, un dialogo entre Pueblos Indígenas de El Salvador y la Amazonia Ecuatoriana

En las postrimerías de la Guerra Civil de El Salvador en 1991, mi abuela Alicia Claros, a quien por inmenso cariño todos llamábamos “Mamita Licha”, me nombró Gerson, un nombre que deviene genealógicamente del hebreo y en su traducción al castellano significa “el peregrino que viene de fuera”. Con mi nacimiento la abuela Licha, de quien heredé mis raíces indígenas Lenca, depositó en mí una cierta capacidad para el movimiento y la entrega frente a los retos y procesos desconocidos, los que hasta ahora matizan mis pasos. Con la muerte de los nuestros, quedan muchas cuestiones inconclusas, preguntas sin respuestas y sensibilidades que nos desbordan buscando entendimientos, esto entre tantos enigmas han dejado mis ancestros con su partida.

Al trajinar por largos periodos de tiempo y lugares desde México al Perú, en busca de nuevos retos, aprendizajes y sensibilidades para seguir creciendo, tuve la oportunidad en los caminos, de cruzar los hemisferios hasta llegar al centro del mundo como generalmente denominan al Ecuador. Sin tener mayor noción de la región Amazónica, más que algún paso ligero por las provincias de Pastaza y Napo en un viaje de mochila entre enero y febrero de 2016, cuando apuntaba a los últimos vericuetos de Sudamérica, terminé por hacer una maestría en FLACSO-ECUADOR.

En esta casa de estudios conocí a Michael Uzendoski, director y profesor de la Maestría de Investigación en Antropología, con quien he desarrollado buenas relaciones profesionales, pero por sobre todo una amistad fraterna. Uzendoski contribuyó a la resolución de mis contradicciones frente a la definición final de mi proyecto de investigación en la maestría. Al tener problemas ajenos a mis posibilidades de control para desarrollar mi proyecto, que en un primer momento sería en El Salvador sobre la lucha armada y la reconfiguración étnica del

Pueblo Lenca, y en un segundo momento en el Alto Putumayo, Colombia, con pueblos Ingas y Kamêntsà sobre sus prácticas de curación y defensa del territorio a partir del uso del Yagé o Ayahuasca. Al final, Uzendoski me encomendó a las manos de uno de los personajes históricos y emblemáticos con quien me inserté en la cultura Napo Runa, Misqui Chullumbu.

Desde la partida física de mis ancestros, he asumido con ímpetu y bravura la necesidad de encontrar y potenciar mis orígenes étnicos Lenca, pues en El Salvador, los procesos sistemáticos de violencia y etnocidio han tratado desde siempre de arrancarnos de la memoria las huellas de tantas y tantos que nos preceden con sus formas dignas de existencias otras. En esta tarea, y al aprender de la sabiduría desbordante de los Napo Runa en el Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), fue en abril del año 2018 que, un montón de manos, cuerpos, y afinidades políticas desarrollamos la intensa tarea por estrechar vínculos de hermandad, conocimiento y experiencias de lucha política compartida desde los territorios en resistencias histórica en Centroamérica, para tejer así un encuentro de dialogo sobre conocimientos y saberes colectivos con la Amazonia Ecuatoriana.

Por medio del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI-Costa Rica), donde tuve mi paso en el año 2015 en el desarrollo de una investigación sobre el Pueblo Lenca, se pudo generar la movilización de Misqui Chullumbu hasta Centroamérica para su participación del Taller Socio-Teológico 2018, “Crisis de la democracia, luchas territoriales y reconstrucción socio-comunitaria de la vida” entre el 16 de abril y el 11 de mayo en Costa Rica. En esta oportunidad, Misqui, pudo compartir en un dialogo permanente junto a 25 latinoamericanos de orígenes e identidades diversas, las experiencias compartidas de lucha histórica y su quehacer desde la Amazonia Ecuatoriana.

Al fin de esta experiencia en Costa Rica, donde Misqui camino junto a tantas y tantos los procesos de resistencia de los pueblos diversos, pudo movilizarse a El Salvador con el apoyo de la Alcaldía Municipal de mi pueblo Jocoaitique, la Fundación CONCIENTE, el Comité de Memoria Histórica El Aguacatal, el Foro Nacional de Salud y un esfuerzo imprescindible de mi familia y amigos, para que este pudiera encontrarse con los pueblos Lenca, Kakawira y Nahuat Pipil de El Salvador.

En mi comunidad Segundo Montes, al norte del departamento de Morazán en El Salvador, se desarrolló un encuentro de diálogo con las poblaciones campesinas e indígenas ex

combatientes del conflicto armado en la década de los ochenta, quienes lucharon contra la dictadura por las transformaciones sociales; como también sectores juveniles que han retomado esas memorias para continuar procesos de organización comunitaria en El Salvador (Guardado 2013, 49-61 y 87-102).

Entre el 12 y 30 de Mayo del 2018, Misqui permaneció en mi país, para compartir con los actores, lugares y prácticas de memoria (Hernández 2015) de quienes han llevado la lucha histórica en el país centroamericano. Una experiencia que fue denominada “*Inlakech*³⁷: caminantes de la memoria, resistencias por la dignidad y la vida”. Esta posibilidad fue encaminada a todas las manos, cuerpos y espíritus de todos los pueblos y comunidades que se sintieran convocados.

Ante la posibilidad de tejer esta experiencia, se activaban interrogantes relacionadas a la centralidad de las preguntas de esta investigación, como posibilidad de instarnos en procesos de análisis y reflexión urgente sobre nuestros pueblos. ¿Por qué y para qué encontramos? ¿Por qué poner en dialogo las memorias y narrativas diversas entre pueblos? ¿Cuáles son los alcances políticos para la lucha territorial y el fortalecimiento identitario desde la memoria, que nos permita constituir otras formas de territorialidad?

Estas interrogantes llevaron a la reflexión sobre la tierra, sobre la humanidad, sobre nuestras culturas y la vida misma como algo urgente, por tanto, fue imprescindible dialogar sobre nuestras apuestas para la construcción de otros mundos desde nuestras comunidades y acciones cotidianas. Según manifestó Walter Ramos, fundador del Comité de Memoria Histórica El Aguacatal, en el encuentro de los pueblos en Jocoaitique Morazán, El Salvador:

A nivel planetario nos enfrentamos a impactos cada vez más desgarradores producto de las lógicas de un sistema de producción capitalista y colonial, que asecha permanentemente a nuestros pueblos con sus megaproyectos de muerte (minería, hidroeléctricas, monocultivos, petróleo, industria pesquera, maderera, y regímenes de violencia de Estado, etc.). Los responsables de la desaparición de cientos de hombres y mujeres y tantas diversidades, que por citar un ejemplo, puedo hablar del vil asesinato de Berta Cáceres en Honduras por defender el territorio Lenca, de Dora Sorto, Marcelo y Ramiro Rivera en Cabañas, El Salvador por oponerse a la minería. Y, así tantas y tantos más que han sido asesinados por la defensa de

³⁷ En idioma Lenca Potòn significa “tú eres mi otro yo”.

sus territorios, la lucha por sus culturas y las búsquedas de una vida con mayor dignidad en nuestra América. Tenemos que fijar entonces nuestras atenciones, estar alertas frente a las lógicas capitalistas que nos quieren someter nuestras prácticas culturales, nuestros valores cotidianos, porque no debemos dejar llevarnos a la completa deshumanización e individualismo, no permitir estas rupturas al interior de nuestras propias familias y comunidades. Debemos luchar, y la memoria es lo que nos mantiene aquí para no repetir los errores cometidos.

En dichos encuentros, los pueblos en dialogo instaban a fijar una mirada atenta y comprometida desde nuestros procesos organizativos como pueblos y comunidades, ante la inminente violencia patriarcal, extractivista y xenofóbica que nos asecha. Estos nos convocan a la unidad férrea, para desde ahí, combatir las múltiples violencias y opresiones como una apuesta política, porque estas son cada vez más sistemáticas. Segundo a segundo se destruyen grandes extensiones territoriales en la Amazonia, en los Andes y los territorios tropicales del norte y Centroamérica, donde se despojan territorios ancestrales, se usurpan las tierras de los pobres, y donde se mata la vida de cientos de hombres y mujeres, jóvenes y niños, animales y seres interespecie en una búsqueda tenaz por succionarlos como productos y capitales privatizables.

Apostarle a un modelo de vida diferente es una tarea de insurgencia, de transgresión real a los modos de existencia que el sistema dominante quiere imponernos con sus métodos de “acumulación por desposesión”. Porque la vorágine capitalista en su afán de “sobreacumulación de capital” (Harvey 2003, 111-140) busca aniquilar con su violencia descomunal toda posibilidad de cambio de paradigma. Por tanto, discutir desde la memoria colectiva, desde las propias narrativas e historicidades puede contribuir al desarrollo de una mirada crítica, miradas y sentires múltiples, desde la vida y el amor como la apuesta más política que tenemos en nuestras manos.

Irma Rodríguez, ex combatiente de la Guerra Civil en El Salvador y defensora de derechos humanos en la Organización de Mujeres Constructoras de Paz de Morazán, quien también hizo posible la visita de Misqui a Centroamérica, comentaba en los procesos de dialogo que:

El dialogo comunitario y las visitas guiadas a lugares emblemáticos de nuestra historia ancestral y del conflicto armado, considero que han dejado a Misqui Chullumbu una

asombrosa asimilación de lo horrorífica y cruda realidad que ha sido la vida de nuestras comunidades especialmente del Norte de Morazán en El Salvador. Y, para nuestros pueblos originarios queda la gran experiencia compartida de que Latinoamérica es un mismo pensar y sentir, un mismo luchar y resistir para ganar duras batallas, y ser más atentos y atentas a cualquier atentado venga de donde venga. Porque si bien es cierto según su experiencia Ecuador no ha sufrido las horribles hazañas de la Derecha Neoliberal y la intervención Norteamericana contra su pueblo, El Salvador sí. Y nuestros pueblos han logrado levantarse de las cenizas y luchar por un mejor presente y futuro para las nuevas generaciones lo que ha sido posible gracias a los valores revolucionarios y humanos que miles de veteranos y veteranas y líderes ancestrales que promueven desde la trinchera que se encuentran. Hasta el punto de contar con una ley de pueblos indígenas en el país, algo que es histórico frente al exterminio de los pueblos indígenas por las dictaduras, por eso se debe defender y materializar, pese a las olas de otras fuerzas oscurantistas que irrumpen nuestros sueños de Paz con justicia social. He ahí el papel indispensable de la mujer en todas las esferas de las luchas, desde encender la lumbre y hacer las tortillas, hasta combatir con fusil en manos en una línea de fuego, o salvar vidas en pleno combate en el conflicto. Y, ahora en la actualidad, con sus importantes aportes y buenas ideas de desarrollo en la defensa de los bienes naturales, los derechos humanos y de género, los derechos culturales de los pueblos ancestrales, porque siempre estaremos presentes por un ¡sí a la vida!

Estas expresiones de coraje, voluntad y acción colectiva que caracterizan a ambos pueblos, evidencian que somos más los que amamos la vida, los que defendemos la tierra y los que creemos en otras formas posibles de relacionarnos para poder compartir en la diversidad, sin exclusiones por condición étnica, de clase o género. Ahora, luchar por una transformación real, desde todos los espacios posibles, desde las pequeñas resistencias cotidianas, desde la confianza entre hermanos y hermanas, desde las comunidades y en nuestras culturas, fue el objetivo de convocarse en este *Inlakech* o “tú eres mi otro yo”.

Salvador Hernández, uno de los principales mayores del Pueblo Lenca y presidente la Asociación de Comunidades Lencas de Guatajiagua (ACOLGUA) en Morazán, El Salvador, sostenía que:

Todos los pueblos tienen raíces, todos tienen cultura, porque todos tenemos procesos de resistencias propias que son permanentes. Y en la individualidad todos estamos compuestos de dos instintos, uno material y otro espiritual, pero debemos buscar el equilibrio para avanzar a una vida mejor, porque tenemos que luchar siempre, y por eso tenemos identidad. Porque

somos un mundo donde hay diversidad de pensamiento y de culturas, y si hay esto, ahí hay resistencias. Porque somos naturaleza que nos hace equilibrarnos y sobrevivir, y desde esto asumimos como indígenas Lenca para compartir, para luchar. Nuestra comunidad se organizó por un derecho fundamental, la lucha por la tierra, porque después de los acuerdos de paz en El Salvador cuando finalizó la Guerra, las políticas de la derecha atentaron contra nuestros territorios, querían destruir nuestras casas hechas de zacate de paja, nuestras paredes que eran de *Tzacual*, varas de *Jalacate* y maicillo. Casas modestas de varas de pie de venado o *Cimazate*, así eran nuestras casas, entonces quisieron demoler nuestros ranchos para hacer estilo colonias urbanas. Entonces una vez un loco se puso a pensar, que si esto pasaba nosotros nos quedaríamos sin patios para trabajar nuestro patrimonio, lo que es la loza negra, de ahí nace la organización ACOLOGUA para ver que hacíamos en unidad por el territorio. Porque en nuestro pueblo Guatajiagua, fue donde se lanzaron los últimos tiros de esta guerra y nosotros aprendimos que al saber nuestros derechos podemos defendernos, entonces nos convertimos en los enemigos de las autoridades hasta ahora, por defender nuestras tierras. Nosotros a pesar de pasar una guerra no nos afligimos, al contrario, hablamos con autoridad moral porque tenemos una misión y visión de tener la tierra comunal. Porque lo que nosotros tenemos no lo han regalado, lo hemos conquistado con nuestra sangre y sacrificio, y en nuestro pueblo han sido mayormente las mujeres las que se han reunido para luchar. Por eso seguimos y seguimos a pesar de los altos y bajos, ahí estamos por la tierra.

La posición de los caminantes de la memoria en El Salvador, rescatan desde la cosmovisión Lenca Potòn y la lucha campesina la importancia de la unidad, porque el desafío de verme a mí mismo en los otros es permanente, porque nadie llega a ningún lado en soledad. Todas y todos hacemos un cuerpo colectivo, la fuerza está en todas las manos, y solo así podremos revertir las lógicas en las que el capitalismo salvaje y violento, el mal gobierno, la política corrupta, los Estados lacayos y las lógicas antropocéntricas quieren sumir y contaminar a nuestros pueblos.

En estas oportunidades de dialogo Misqui Chullumbu también reiteraba que, las búsquedas por fortalecernos como pueblos deben ser nuestra única bandera, que desde su experiencia como pueblos del Alto Napo han debido atravesar procesos de reconfiguración en todo nivel desde la influencias incaicas, la corona, las misiones y la colonización de las tierras. Por tanto, es el momento de seguir con la mirada altiva y buscar los mecanismos para no desmayar en nuestras luchas porque:

En el Ecuador tenemos nuestra constitución que habla de la diversidad y la pluralidad de derechos, que somos respaldados como indígenas por el buen vivir, pero eso, es el discurso de correísmo, la constitución se hace todos los días a partir de la lucha histórica de los pueblos hermanos. Desde las movilizaciones de la CONAIE, Correa no ha luchado, nosotros hemos luchado para que hagan tomar en cuenta en la nueva constitución, ese es el resultado de todas nuestras resistencias. (...) Ahora esa igualdad de derechos quién debe cumplir? Por eso estamos socializando con nuestras comunidades y compañeros para que con carta en mano busquemos que todo tipo de autoridad cumpla, eso ha faltado en nuestros territorios. Entonces mi trabajo voluntariado ha sido durante tantos años, y ahora desde mis libritos, mis discos, mi artesanía, eso utilizo para seguir movilizándome, nunca dependo de nadie porque luego andan queriendo decidir por mí, dicen, venga Misqui ayúdame en la campaña política en busca de votos que yo te ayude, eso no me gusta, si van a apoyar los procesos comunitarios con el corazón bienvenido sea, pero de intereses mezquinos ya estamos hartos. Yo toda mi vida he caminado, cuatro, cinco horas, días enteros de forma voluntaria entrando a las comunidades para seguir organizando, llevo metalizando desde la edad de 25 años la lucha por la tierra en Rukullakta, muchos fueron desplazados por los misioneros al Perú y Colombia, pero nosotros seguimos en pie. Ahora presido la sociedad de artistas de Napo, y buscamos articular a todos desde el arte, para desde el seguir luchando por nuestra música autóctona, por nuestra cultura que siempre han querido matar.

Inlakech, es una experiencia compartida, donde todas y todos quienes al encontrarse como pueblos y comunidades indígenas, campesinas y caminantes de memoria, pudieron emplear la palabra andada, encontrarse para dialogar frente a las búsquedas de unidad que reviertan los niveles de exclusión que la historia oficial ha abanderado para perpetrar su dominación. Fue un espacio para poner en dialogo las necesidades y propuestas más urgentes con pueblos hermanos de la Amazonia ecuatoriana y los Pueblos de El Salvador, un trabajo de hormiga para seguir buscando mecanismos de solidaridad en pro del reconocimiento y visibilización como pueblos existentes, porque estos siguen creando desde otros tejidos, la fortaleza y entrega por la dignidad y la vida.



Figura 4.12. Dialogo entre Pueblos Indígenas de El Salvador y la Amazonia Ecuatoriana.
Fuente: Ramón Chávez. Mayo 2018

Conclusiones finales de la investigación

Por qué y para qué se investiga lo que se investiga?. Esta ha sido mi interpelación política permanente a lo largo de este trabajo de investigación, constituyendo así, representaciones prácticas desde las dudas y cuestionamientos personales, para tratar de labrar caminos hacia aspiraciones emancipadoras. Y, por qué emancipadoras?. Porque, cuando uno se atreve verdaderamente a ensuciarse las botas al insertarse en el hacer en los territorios, cuando empezamos a usar las manos y de ser posible, sudar con el movimiento colectivo, es cuando esas aspiraciones se habrán materializado en la imprescindible tarea de hacer etnografía.

Porque, si al hacer etnografía, la acción cotidiana de con quienes caminamos no es compartida, no podemos decir entonces, que hemos empezado a entender cosas. Y, es que la antropología también se hace con y desde el cuerpo en movimiento (Ingold 2015), esta es un arte compartido, y nuestro rol ahí como investigadores, no debe ser sino, andar hombro a hombro con los interlocutores con quienes se trabaja; para no restar ni los tiempos ni las obligaciones de los mismos por nuestros afanes académicos.

Creo que una tesis es como un fractal, es inacabada, nos lleva a lugares, personas, momentos, emociones y experiencias excelsas, algunas más gratificantes que otras. Porque al investigar, las experiencias también nos retraen a nosotros mismos de construcciones sociales que antes dábamos por hecho. Investigar nos deja muchas interrogantes y nos conlleva hacía otros horizontes de saber, porque uno no termina nunca de decir lo que quiere decir, pero aprende a decir lo que hay que expresar en la posibilidad de ejecutar un arte. Y, la investigación como todo arte se desarrolla con la constancia y la disciplina, desde el hacer y sentir en una relación de ir y venir con quienes decidimos emprender el camino de forma dialógica.

El objetivo principal de la presente investigación radica, en conocer las dinámicas de la memoria en la configuración política del territorio del Pueblo Kichwa de Rukullakta a 50 años de vida organizada en la Amazonia. Decidí emprender este camino, porque considero que los trabajos de la memoria no son otra cosa que la instancia verdadera a sabernos e interpelarnos en colectivo. Porque la memoria es un campo en disputa, que dinamiza potencialidades desde las formas propias de historizar y construir narrativas, las que se constituyen en urdimbre desde una serie de hilos de significados que se entretajan, sueltan y se mezclan para anudarse como líneas de sentidos (Ingold 2015).

Moverme entre dos mundos, desde el pulgarcito de América hasta las profundidades amazónicas del Alto Napo en el Ecuador, parte indisolublemente por la necesidad de un afianzamiento político en relación a la construcción de mi herencia étnica. Porque ponerse en dialogo desde las intertextualidades propias y desde las memorias compartidas, afianzan lo real de asumirnos en colectivo, independientemente de las diferencias culturales o procedencias de los pueblos que resisten. En tanto, este trabajo es también un compromiso histórico y político que viene conmigo desde las huellas de las memorias en las montañas de Morazán, El Salvador, a partir de las y los que ofrendaron su sangre y juventud por una vida mejor.

Considero que, la memoria tiene la capacidad de aflorar sensibilidades profundas, que nos construyen desde marcos de acción social para dar sentido cultural a nuestros orígenes, porque también nos dotan de habilidades políticas e identitarias que nos forman y enuncian frente al mundo que habitamos. Trabajar con el Pueblo Kichwa de Rukullakta, me permitió insertarme en sus dinámicas desde la vida cotidiana, esas desde donde se teje la capacidad de articulación política y cultural de todo un pueblo, que como el mío, construye sus propias formas de enunciación y resistencia por la vida.

Con la ya expuesto, cabe volver entonces a la segunda pregunta de este trabajo de si ¿puede la memoria generar alcances políticos de (re) apropiación territorial e identitaria que permitan caminar hacia la constitución de territorialidades alternativas?. En este sentido, sostengo que la gente en Rukullakta ha constituido mecanismos de memoria que activan una praxis política. Por ejemplo se enuncia a Jumandy como un símbolo de identidad que vincula la cultura y la resistencia, así mismo se habla de la importancia del fogón para la tradición oral Napo Runa, estos elementos son símbolos de identidad política y cultural que vinculan dos aspectos imprescindibles en su actuar: memoria y praxis política.

Esta estrecha relación entre cultura y praxis política constituye apuestas por territorialidades alternativas. ¿Pero qué vuelve alternativas a estas apuestas?, las luchas por la autodeterminación, las búsquedas de autonomía, eso que han dado pie para que los pueblos busquen reconfigurarse organizacionalmente para encontrar posicionamientos políticos apropiados a los contextos dentro de las luchas por darse. Ejemplo de ello, las luchas frente a un Estado-Nación Ecuatoriano que ha tratado de vulnerar con sus reformas y procesos económicos, políticos y de asimilación cultural su despojo y extinción, por tanto, construir

formas propias de lucha política ha dado pie a horizontes alternativos en la lucha por el territorio, amalgamados en las potencialidades de la evocación y sus herencias ontológicas que transgreden tiempo y espacio.

En Rukullakta, las apuestas por la Circunscripción Territorial Indígena (CTI), al igual que otros casos de la sierra ecuatoriana (Tigua, Pijal y Cayambe) nos develan que, las comunidades organizadas buscan entonces construir la autonomía por medio del control y administración de sus territorios. Desde dinámicas de gobierno local y global en su conjunto, tejidas desde los territorios y cultura que habitan. En tanto, estas cuentan con autoridades indígenas en cada uno de sus asentamientos para afianzar articulaciones globales en su extensión, y buscar así, afianzar que cada comunidad cuente con “lo propio con lo suyo”, desde donde gozar de derechos colectivos para desenvolverse en sus formas de vida diversa.

En la Amazonia, las búsquedas de autonomía son por y para construir un desarrollo propio que les ha sido negado o en suma impuesto por actores externos. Desde la CTI, Rukullakta buscan dar mayor eficiencia a sus propios planes de intervención con autonomía en el manejo de sus recursos y bienes naturales, para labrar un desarrollo sobre la base de sus necesidades inmediatas e imprescindibles; algo que han ejecutado desde hace varias décadas para pulirse a pesar de los altibajos de la experiencia y las tiempos oscuros del asistencialismo y las sujeciones de las agencias de cooperación y el mismo Estado; porque decidir en qué, cómo y para qué intervenir hace parte fundamental de sus propias formas de ejercer gobierno, porque para construir visiones de desarrollo se debe partir desde las filosofías de vida propia; una acción colectiva acorde al sentir de sus habitantes.

Y, es que los pueblos aun diversos, se potencian de un abanico de actores que los componen, los que dan sentido y movimiento desde sus evocaciones, recuerdos y olvidos a una memoria colectiva con fuertes potencialidades para construir participación organizativa y alcances políticos en fines comunes. En el Alto Napo, Rukullakta con sus luchas a más de cincuenta años, y en Pastaza el Pueblo Kichwa de Sarayaku con su propuesta del Kawsak Sacha, conciben la memoria como vehículos de apropiación y emancipación que construyen marcos de sentido desde los que construir subjetividades de resistencia; mecanismos de memoria para “transgredir, interrumpir, incidir e in-surgir” (Walsh 2008) en relación a los territorios y las formas de territorialidad que cimentan como culturas plurales.

Con esta investigación, he podido identificar procesos y dinámicas de constitución de territorialidades alternativas a partir de los marcos sociales de memoria en el Pueblo Kichwa de Rukullakta, porque como sostiene Maurice Halbwachs “no hay memoria colectiva que no se desarrolle dentro de un marco espacial” (2004b, 144), lo que también configura una “historia viva que se perpetúa o se renueva a través del (mismo) tiempo” (Halbwachs 1995, 209). En Rukullakta, las memorias de sus mayores y la lucha por sus hijos en la vida organizada, es lo que construye fuerza y voluntad desde hace medio siglo.

Y, es que las memorias colectivas “no ocurren en individuos aislados sino insertos en redes de relaciones sociales, en grupos, instituciones y culturas” (Jelin 2002, 19), es ahí donde radican la fuerza y la voluntad, para seguir luchando por lo que han labrado a punta de sacrificio por vivir mejor. Porque en Rukullakta, “el núcleo de cualquier identidad individual o grupal está ligado a un sentido de permanencia (...) a lo largo del tiempo y del espacio” (2002, 24), lo que dinamiza políticas propias desde las que buscan los caminos para fortalecer sus procesos de autodeterminación.

Como sostiene un lema en la casa de la organización del PKR-CTI, “no seguimos las huellas de nuestros mayores, buscamos lo que ellos buscaban”, permite dimensionar que a sus 55 años de vida organizativa, sus 50 años de vida jurídica y sus 11 años de aniversario, estos se constituyen desde el *Ushay* y *el Samay*. La fuerza motriz que constituye el poder y la voluntad de la acción colectiva en los Napo Runa. Porque al escudriñar por las rendijas de sus evocaciones y las concepciones intertextuales de sus narrativas, esas capacidades dan cuenta cómo estos configuran su memoria como acto subversivo de recrear historicidades propias, las que se depositan desde antiguos *chaquiñanes* para amalgamar el hacer cotidiano por la tierra hasta ahora.

En Rukullakta, la memoria se configura y encarna en las subjetividades desde la selva misma, desde la palabra compartida intergeneracionalmente. La memoria colectiva se articula desde otros tiempos y metalenguajes. Con los recuerdos y olvidos, desde disputas en el campo de la actualización del pasado en el presente ante recuerdos hegemónicos propios y de otros. Lo que posibilita echar la mirada a otras memorias ocultas, las de las chacramamas, las de mayores y mayoras sabias, las de líderes históricos algunas veces ya clandestinos, como también las de una juventud, que a pesar de los embates del sistema dominante siguen siendo afines al legado de lucha histórica de su pueblo.

Este trabajo permite entender que la memoria colectiva construye dinámicas para enunciarse desde el nivel interno del grupo social ante lo no dicho y reconocido, como también en espacios mayores a nivel externo para defender lo alcanzado por el mismo durante tantos años de lucha. Porque la memoria insta a manifestarse y resistir ante recuerdos patentados como verdades dulces o imposiciones amargas.

Y, es que la memoria en Rukullakta va y viene como el río, lleva consigo piedras que resuenan alertando transformaciones necesarias a nivel comunitario como externo, a entender y preservar su territorio y la cultura no como algo estático o folklorizado que no se transforma sino como un movimiento constante de espirales. Porque, para que el proceso histórico de vida organizada ande, es la memoria la que fortalece mecanismos de participación, enunciación y transformación intergeneracionalmente, al convocar a sus habitantes ante las responsabilidades organizativas como pueblo.

A partir de la acción primaria de asumirse territorialmente, los Napo Runa se apropian de una idea colectiva basada en su etnicidad, de seguir caminando hacia una vida en dignidad, por una lucha que, emprendida por sus mayores y asumida por los que vienen, ha buscado siempre formas alternativas de territorialidad para vivir mejor. Procesos que, aun con las limitantes y contradicciones internas del PKR-CTI, con las disputas de poder y transformaciones socioculturales experimentadas en relación al sistema mundo, siguen empuñando como razón de vivir. Luchar por sus hijos y asegurar un lugar mejor para los que vienen.

Cabe destacar que, la reconfiguración cultural, económica y política en la Amazonia ha sido permanente en su devenir histórico y las amenazas colonialistas del sistema dominante no van a parar, los pueblos y territorios seguirán con el asedio permanente de concesiones extractivas, de succión de bienes naturales y nuevos mapeos cartográficos en sus territorios por el afán de exprimir sus riquezas como hasta ahora. No obstante, quiero destacar que, estos procesos afloran las huellas colectivas de sus memorias, porque dan sentidos y códigos culturales, mecanismos de memoria para compartir ideas y acciones en pro de sus insurgencias permanentes por la tierra y la vida misma.

Los pueblos del Alto Napo, y especialmente el Pueblo Kichwa de Rukullakta no son actores pasivos y expectantes ante la vorágine que los asedia, desde las complejas y diversas formas

de intertextualidad van comunicando sentidos fijos por la defensa de la tierra. Estos han desarrollado a lo largo de su andar esa etnicidad militante que fortalece las formas de como transgredir lo que los quiere someter. Luchan por mantener vivos a sus muertos, por entender sus sueños, por curarse y curar a los suyos, porque los territorios donde habitan están vivos y llenos de memoria, y ante tanta vida y recuerdo, la muerte y los vicios tienen una lucha tenaz si los quieren someter.

El Pueblo Kichwa de Rukullakta, hoy por hoy pareciera una isla en la provincia de Napo, pues estos a medio siglo de vida organizada se mantienen, y son las ideas y formas de tenencia colectiva de la tierra las que configuran su accionar político hasta ahora. Formas desde las que significan, defienden y reconfiguran mecanismos hacia la sostenibilidad, para asegurar vida mejor, pues lo que nos asecha no es una tarea fácil de resolver. Es la acumulación por desposesión, la brutalidad del mercado, las amenazas directas a la vida y las formas otras de existir en el mundo, estos son peligros latentes de un sistema dominante y sus lacayos, quienes no van a parar hasta robarnos lo que aún nos queda, la dignidad de vivir distinto.

En conclusión, se ha evidenciado con esta etnografía que, son las narrativas, las historicidades propias, las intertextualidades del bosque, de la gente y los seres interespecie que ahí habitan e interactúan con los Napo Runa, las que hacen de la memoria una práctica política como estrategia de luchas y resistencias. Desde las prácticas y enseñanzas humanas en la vida organizada, hasta las agencias de los objetos, lugares y sujetos de memoria, se puede contribuir a la movilización política y comunitaria de los pueblos. Los Napo Runa en el PKR-CTI, van dando cuenta de una memoria potente y sabia, esa que es dinámica y que se resignifica como estrategia de lucha para seguir caminando y avanzando como lo hicieron sus mayores.

Anexos

Anexo 1. Certificado de autorización del PKR-CTI para desarrollar trabajo etnográfico



PUEBLO KICHWA DE RUKULLAKTA

Circunscripción Territorial Indígena

Secretaría Nacional de Gestión de la Política Registro N° CRDP_0709 SNGP, 23 de diciembre 2014



Comunidades

Ardilla Urku

Awayaku

Itakiwilina

Lushianta

Lupino

Manku

Mushullakta

Nukunu

Papanku

Pawayaku

Porotoyaku

Rukullakta

Tambayaku

Urituyaku

Villano

Yanayaku

Yawari

CERTIFICADO DE AUTORIZACIÓN

El Pueblo Kichwa de Rukullakta autodefinido como nacionalidad Kichwa de raíces ancestrales, es propietario de una cabida global de 41.888,55 hectáreas, adjudicadas por el EX IERAC, el 6 de abril de 1978, y protocolizado ante el Señor Notario Nelson Paredes del Cantón Tena, además inscrita la presente escritura de rectificación en tomo XLI registro de propiedad del cantón Archidona con el Número 121 repertorio 0218 de 2008, con fecha 04 de julio de 2008.

En mi calidad de Kuraka y representante legal del territorio de nacionalidad Kichwa de raíces ancestrales, en uso de las atribuciones que me confiere el estatuto vigente, en debida y legal forma:

AUTORIZO:

QUE: el Lic. **GERSON CLAROS**, estudiante de la maestría en Antropología de la Facultad Latinoamérica de Ciencias Sociales (FLACSO-ECUADOR) tras el convenio firmado con el Pueblo Kichwa de Rukullakta (P.K.R.), consta de la facultad como estudiante investigador para la gestión de información relacionada con su investigación de tesis de maestría. Por lo tanto, el investigador cuenta con el permiso para participar en las reuniones, asambleas y visitas a las comunidades de nuestra Circunscripción Territorial Indígena (PKR-CTI), para la ejecución de entrevistas, talleres y usos de medios audiovisuales. En este sentido también autorizamos la gestión de la información con otras instituciones y entidades públicas y privadas, siempre y cuando potencie los resultados de su investigación.

Es todo cuanto puedo certificar en honor a la verdad, facultando al interesado hacer uso del presente documento en lo que estime conveniente.

Rukullakta, 28 de marzo de 2018



Tigo Medardo Shiguango
KURAKA DE GOBIERNO PKR-CTI



Dirección: Km. 1,1/2 de Archidona al margen derecho vía principal Baeza - Quito; Teléfono Oficina: (06) 2877-412

Página Web Oficial: www.pkrecuador.org E-mail: pk.archidona@gmail.com

RUKULLAKTA - NAPO - ECUADOR

POR LA CONSERVACIÓN DE LA BIOSFERA Y LA UNIDAD EN LA DIVERSIDAD

Anexo 2. Listado de entrevistas, talleres y asambleas registradas

Interlocutor o Actividad	Lugar	Mes	Día	Hora
Berna Shiguango	Purutuyaku	Febrero	16	16:00 pm
Patricio Shiguango (Kuraka FOIN)	FOIN-NAPO	Febrero	20	13:14 pm
Rosa Cerda (Vicepresidenta FOIN)	FOIN-NAPO	Febrero	20	14:46 pm
Asamblea Extraordinaria FOIN	Chambira	Marzo	14	10:30 am
Nelson Chimbo	Rukullakta	Marzo	19	17:34 pm
Colectivo Wayra Churis	Rukullakta	Marzo	20	18:00 pm
Violeta Shiguango (Responsable de Organización del Territorio PKR)	Rukullakta	Marzo	21	12:00 pm
Mama Celia (Pajuyuck)	Rukullakta	Marzo	21	16:45 pm
Inés Shiguando (Abogada de la Comisión Técnica PKR-CTI)	Tena	Marzo	22	08:31 am
Primer taller de niñas, niños y jóvenes	Rukullakta	Marzo	25	09:43 am
Milton Alvarado	Santa Rosa	Marzo	25	15:19 pm
Agustín Salazar (Amauta)	Santa Rosa	Marzo	25	18:38 pm
Asociación de Wayusa Ruku Kawsay PKR-CTI	Rukullakta	Marzo	26	14:04 pm
Segundo taller de niñas, niños y jóvenes	Rukullakta	Marzo	27	15:31 pm
Benancio Vicente Shiguango	Rukullakta	Marzo	27	18:12 pm
Venancio Alvarado (Yachak - Amauta)	Casa Blanca	Marzo	29	13:07 pm
Berna Shiguango	Purutuyaku	Marzo	29	16:48 pm
Asamblea de yachak y pajuyuck	Rukullakta	Marzo	31	09:00 am
Juan Miguel Chimbo	Rukullakta	Abril	02	17:00 pm
Jorge Aguinda	Rukullakta	Abril	03	15:04 pm
Carlos Shiguango	Rukullakta/	Abril	04	14:22 pm

(Yachak)	Papamku			
Medardo Shiguango (Kuraka PKR-CTI)	Rukullakta	Abril	05	13:21 pm
Asamblea de yachak y pajuyukc	Rukullakta	Abril	14	09:00 am
Carlos Shiguango (Yachak)	Papamku	Abril	14	17: 00 pm
Carlos Shiguango (Yachak)	Mundayaku	Mayo	28	19:17 pm
Vicente Shiguango (Mishqui Calmito)	Rukullakta	Mayo	29	11:47 am
Maximiliano Shiguango (Yachak)	Rukullakta	Mayo	29	16: 27 pm
CarlosPascual Alvarado (Mishqui Chullumbu)	Rukullakta, Waysa Yaku, Tena, Quito, Costa Rica, El Salvador	Convivencia permanente de 2017 - 2018	Convivencia permanente de 2017 - 2018	Convivencia permanente de 2017 - 2018

Fuente: Elaboración propia

Glosario

Allpamama. Tierra

Amarum. Boa

Awallaktas. Gente de las alturas o alusión a las personas de la sierra

Ayawaska. *Banisteropsis Caapi*, planta alucinógena usada por *yachak* y *pajuyukc* para la curación

Ayllu. Familia o clan

Cai pacha. Suelo

Chacra. Huerto familiar

Chacramama. Mujeres sabias de la tierra, que cultivan y trabajan los huertos

Chaguamango. *Cacicus cela*, es un ave paresiforme, que canta e imita a todas las aves de la amazonia

Chaquiñanes. Caminos de a pie, vecinal o de herradura

Chasquina. Objeto hecho a base de hoja seca de mazorca de maíz, y que antiguamente se usaba para los juegos tradicionales de los abuelos Napo Runas

Chicha. Bebida fermentada hecha a base de yuca, plátano o chonta

Chonta. *Bactris gasipaes*, palma

Chontacuros. *Rhynchophorus Palmarum*, gusanos del árbol de la chonta

Churu. Caracol, en Rukullakta ha sido un instrumento de comunicación para avisos de la organización

Iluku. Ave nocturna, los Napo Runa dicen que canta en las noches de luna llena para comunicarse con su hermano y amante Killa, la luna. Es la madre de los primeros seres humanos, Kuyllur y Lucero

Izhu. Diluvio

Izhu Punzha. La gran inundación o fin de los tiempos Napo Runa

Jahua pacha. Universo

Kachiwa. Destilado de caña o agua ardiente

Kallarimanta. Desde el principio, por el principio

Kallari Timpu. Primeros tiempos o tiempo antiguo

Kawsayra. Vivencia

Kucha. Laguna

Kuraga. Jefe o primera autoridad comunal

Killa. Luna, padre de los primeros humanos Napo Runa, Kuyllur y Lucero

Llakta. Pueblo o ciudad

Lumu. Yuca

Lumu Mama. Mama de la yuca

Minga. Jornada comunal de trabajo colectivo

Muntum. Comunidad o grupo

Napuruna. Denominación kichwa para la gente de habla kichwa que habita el Napo

Pachamama. Madre tierra

Packcha. Tierra

Paju. Poder de la curación o el maleficio

Pajuyukc. Persona con poderes místicos

Palanda. Platano

Pingullu. Flauta pequeña de sonido agudo

Pita. Fibra del agave americano

Rukullakta. Pueblo viejo

Rukumama. Abuela o sabia

Ruku Samay. Viejos espíritus

Rukuyaya. Abuelo o sabio

Runa Kawsay. Forma de vida Napo Runa

Rumi. Piedra

Sacha. Bosque, monte, selva amazónica

Sacharuna. Hombre de la selva. Ser mítico protector de los animales de la selva

Sachawarmi. Mujer de la selva

Samay. Espíritu de vida, poder mítico ancestral relacionado a la madre tierra. Aliento, respiración

Shigra. Bolso tejido con fibra de Chambira o palmera, usado para la recolección de frutos, pesca y caza

Sinzhi runa. Persona fuerte

Sinzhi warmi. Mujere fuerte

Supay. Ser mítico, anima de los entes no humanos y seres del subterráneo. Para los Napo Runa tiene la capacidad de la metamorfosis con poderes benignos o malignos

Tamia Tuta. Noche de lluvia

Tawku. Tabaco

Uctu. Caverna

Ucu pacha. Mundo subterráneo o subsuelo

Urku. Cerro

Ushay. Poder, potencia y capacidad para ejecutar algo

Wambrito. Diminutivo de joven o persona pequeña

Wanduk. *Brugmansia suaveolens*, floripondio

Warmi. Mujer

Warmi kuna. Expresión plural para mujer

Waysa. *Ilex Guayusa*

Waysa Upina. Ritual de la toma de guayusa

Wawa. Niño, niña o bebe

Wawki. Hermano

Wituk. Genipa americana, pigmento para teñir cabello o colorear

Yachak. Sabio de la curación, persona con poder de curar o matar, también conocido como chamán

Yakuruna. Gente del agua, del río o las quebradas

Yaku. Agua

Yaku Runa. Persona del agua

Yaku Warmi. Mujer del agua

Yau Mujas. Sirenas

Yawar. Sangre

Yawar Urku. Cerro de sangre, en Rukullakta cuentan que es el lugar donde vivía

Yuyarina. Recordando

Yuyay. Pensamiento, entendimiento, razón

Jumandy. Guerrero del levantamiento amazónico de 1578

Lista de referencias

- Almendra, Vilma. 2017. *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha Nasa en Colombia*. Mèxico: Grietas Editores.
- Alvarado, Carlos Narváez. 2010. *Historia de una cultura...a la que se quiere matar*. Vol I y II. Quito: Editorial Nuestra Amazonia.
- Barahona, Marvin. 2009. *Pueblos indígenas, Estado y memoria colectiva en Honduras*. Tegucigalpa. Editorial Guaymuras.
- Benjamin, Walter. 2005. *El libro de los pasajes*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- Cabnal, Lorena. 2010. "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, ACSUR-Las Segovias: 11-25.
- Candau, Joel. 2002. *Antropología de la memoria*. Buenas Aires: Buena visión.
- Carrillo, César Trueba. 2008. "Hacia una antropología compleja. Carlo Severi y la antropología de la memoria". *Intercambio* 5 (6): 63-84.
- Casa de la Cultura Ecuatoriana "Benjamin Carrión" Núcleo Sucumbíos. 2007. Shimiyukkamu Diccionario Kichwa – Español.
- Castillo, Jeisson. 2016. "Danzando en las ondulaciones de la Amazonia". *Revista Yachay K.U.S.U.N.C.H.I* 4 (1): 61-64.
- Castro-Gómez, Santiago. 2007. "Michel Foucault y la colonialidad del poder". *Tabula Rasa Revista de Humanidades* 6: 153-172. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600607>.
- Chaumeil, Jean-Pierre. 1998. *Ver, saber, poder. El Chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*. Lima: IFEA/CAAAP/CAEA-CONICET.

Chasiquiza, Luis Montaluisa. 2017. *Perfiles de las lenguas y saberes del Ecuador*. Quito: Instituto de Idiomas, Ciencias y Saberes Ancestrales.

Cusicanqui, Silvia Rivera. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Da Matta, Roberto. 1999. "El oficio de etnólogo o como tener "Anthropological Blues". En *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*, editado por Mauricio F. Boivin, Ana Rosato, Victoria Arribas, 263-272. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Deshoullière, Grégory. 2012. Chamanismo, desarrollo económico y políticas estatales: notas de investigación desde una asociación de chamanes Shuar (Ecuador). En *Iniciativas empresariales y culturales. Estudios de casos en América Indígena*. Editado por A.G. Bilhaut & S. Macedo. Quito: Abya Yala/Fabriq'am. Pp. 177-202.

Didi-Huberman, Georges. 2011. "Atlas, ¿Cómo llevar el mundo a cuestras?. Catálogo de la exposición del mismo nombre". *MNRS, Madrid, 26/XI/2010-28/III/2011*.

Erazo, Juliet S. 2008. *Construyendo la autonomía. Organizaciones indígenas, gobierno y uso de la tierra en la región amazónica del Ecuador, 1964-2001*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

_____. 2013. *Governing Indigenous Territories. Enacting Sovereignty in the Ecuadorian Amazon*. Durham and London: Duke University Press.

Escobar, Arturo. 2008. *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham, NC: Duke University Press.

Fanon, Frantz. 2001. *Los condenados de la tierra*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel. 2004. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

_____. 2002. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

Gago, Verónica y Sandro Mezzadra. 2015. “Para una crítica a las operaciones extractivas del capital: Patrón de acumulación y luchas sociales en tiempo de la financiarización,” en *Nueva Sociedad* 225: 38-52.

García, Fernando. 2014. “Territorialidad y autonomía, proyectos minero-energéticos y consulta previa: el caso de los pueblos indígenas de la Amazonia ecuatoriana”. *ANTHROPOLOGICA/AÑO XXXII* 32: 71-85.

García, Lorenzo. 1999. *Historia de las misiones en la Amazonia Ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

González Casanova, Pablo. 2006. “Colonialismo Interno [Una redefinición],”. En *La Teoría Marxista Hoy: Problemas y Perspectivas*. Compilado por Atilio Boron, Javier Amadeo y Sabrina González. CLACSO 409-434.

Guardado, Clara. 2013. “Transformación sociocultural en Los Quebrachos Jocoaitique, una visión desde la posguerra (Morazán, 2011-2013)”. Tesis de licenciatura, Universidad de El Salvador.

Halbwachs, Maurice. 2004a. *Marcos sociales de la memoria*. Madrid: Anthropos.

_____. 2004b. *La memoria colectiva*. Traducido por Inés Sancho-Arroyo. Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza.

Harvey, David. 2004. *El nuevo imperialismo*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.

INEC, Instituto Nacional de Estadística y Censos. 2010. Censo de Población y Vivienda CPV-2010. <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/censo-de-poblacion-y-vivienda/>

Ingold, Tim. 2015. *Líneas: Una breve historia*. Barcelona: Editorial GEDISA, S.A.

_____. 2015. “Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía”. Conferencia pronunciada en la Universidad Nacional de

General San Martín el 25 de octubre de 2012.

www.unsam.edu.ar/ojs/index.php/etnocontemp/article/download/96/91

_____. 2015. “Contra el espacio: lugar, movimiento, conocimiento”. *mundos plurales 2*: 9-26. <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/7870/2/RFLACSO-MP2%282%29.pdf>

IIRSA. COSIPLAN. 28 de Julio de 2017. <http://www.iirsa.org/> (último acceso: 28 de Julio de 2018).

Jarret, Chris, Maximiliano Shiguango y Edmundo Salazar. 2013. *Waysa Runa. La tradición de guayusa en la cultura Napo Runa*. Quito: Imprenta Nuestra Amazonia.

Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo Veintiuno.

_____. 2009. “¿Quiénes? ¿Cuándo? ¿Para qué? Actores y escenarios de las memorias”. En *El Estado y la Memoria. Gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia*, editado por Ricard Vinyes, 117-150. Barcelona: RBA Libros, S.A.

Jelin, Elizabeth. y Kaufman, Susana. 2006. “Introducción.” En *Subjetividad y figuras de la memoria*. Compilado por Elizabeth Jelin y Susana G. Kaufman, 9-17. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lagos, María L. y Pamela Calla. 2007. Introducción a *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, de María L. Lagos y Pamela Calla (Compiladoras). La Paz: INDH/PNUD

Lander, Edgardo. 2005. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Latorre, Sara y Katharine N. Farrell. 2014. “The Disruption of Ancestral Peoples in Ecuador’s Mangrove Ecosystem: Class and Ethnic Differentiation within a Changing Political Context”.

Latin American and Caribbean Ethnic Studies 9- Issue 3: 1-25.

<http://dx.doi.org/10.1080/17442222.2014.959777>

Marín, Wilson Gutiérrez. 2014. *Jumanndi*. Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Archidona Administración 2014-2016.

Martí, José. 2005. *Nuestra América*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Miño Grijalva, Wilson. 2013. *Historia del Cooperativismo en el Ecuador*. Quito: Ministerio Coordinador de Política Económica. 2013.

Muratorio, Blanca. 1998. *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo 1850-1950*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

_____. 2005. "Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia". *ÍCONOS REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES*. 9 (22): 129-143.

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

Perreault, Thomas A. 2002. *Movilización Política e Identidad en el Alto Napo*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Ponce, Sofía Cordero. 2014. "Estado Plurinacional y Autodeterminación en Bolivia y Ecuador: Experiencias de Construcción de Autogobierno Indígena". Tesis doctoral, FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES SEDE ECUADOR.

Rappaport, Joanne. 2005. *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham, NC: Duke University Press.

Ricoeur, Paul. 2003. *Historia, Memoria y Olvido*. Editorial Trotta, S.A., Madrid.

Ruedas, Javier. 2013. “La acción ritual indígena ante el sistema mundial: ritos marubo de curación, solidaridad y resistencia”. *Revista Española de Antropología Americana* 43 (1): 223-244.

Sahlins, Marshall. 2013. *What Kinship is-and is Not*. University of Chicago Press.

Santos Granero, Fernando. 2012. *La vida oculta de las cosas, teorías indígenas sobre la materialidad y la personalidad*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Sarayaku el pueblo del medio día. 2018. KAWSAK SACHA- SELVA VIVIENTE: Propuesta de los Pueblos Originarios frente al cambio climático. <http://sarayaku.org/kawsak-sacha-selva-viviente-propuesta-de-los-pueblos-originarios-frente-al-cambio-climatico/>

Segarra, Pool y Juan Betancourt. 2018. “Plan de co-manejo de los recursos naturales del Pueblo Kichwa de Rukullakta (PKR), conformado por 17 comunidades, en el bosque protector cerro Sumaco, cuenca alta del río Suno de la Provincia de Napo”. Plan inédito, última modificación Mayo.

revistas.pucp.edu.pe/index.php/antropologica/.../10489%26gathStatIcon%3Dtrue

Smith, Linda Tuhiwai. 2016. *A descolonizar las metodologías: Investigación y pueblos indígenas*. Santiago: Lom ediciones.

Svampa, M. y Enrique Viale. 2014. *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires: Katz Editores.

http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7671/pr.7671.pdf

Svampa, M. & Antonelli, M. (Eds.). 2009. *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires: Biblos.

Taussig, Michael. 2002. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Editorial Norma.

Vallejo, Ivette y Corrine Duhalde. 2016. “Chamanismo, petróleo e itinerarios legales inconclusos en la Amazonía de Ecuador”. En *APUS, CACIQUES Y PRESIDENTES: Estado*

y política indígena amazónica en los países andinos, Editado por Alexandre Surrallés, Oscar Espinosa y David Jabin. Copenhague, Dinamarca: EDITORIAL IWGIA

Vera-Herrera, Ramón. 2005. *Veredas, historias en los filos del mundo*. México, DF: Editorial Ítaca.

Wagner, Roy. 2013. “La persona fractal”. En *COSMOPOLÍTICAS PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS*, editado por Montserrat Cañedo Rodríguez, 83-98. Madrid: Editorial Trotta.

_____. 2016. *The invention of culture*. Segunda edición. Chicago: The University of Chicago press. Kindle Edition.

Walsh, Catherine. 2008. “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”. *Tabula Rasa. Bogotá – Colombia* 9: 131-152.

Whitehead, Neil. 2003. *Histories and historicities in Amazonia*. Londres: University of Nebraska Press.

Whitten, Norman E., Jr. 1985. *Sicuanga Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press.

Wilbert, Johannes. 1977. *Metafísica del tabaco entre los indios de Suramérica*. Universidad Católica Andrés Bello.

Wright, Pablo. 2005. “Cuerpos y espacios plurales: Sobre la razón espacial de la práctica etnográfica”. *INDIANA* 22: 55-72.