

José Miguel Goldáraz

MUSHUK PACHA HACIA LA TIERRA SIN MAL



Ilustraciones de Alfonso López

MUSHUK PACHA
HACIA LA TIERRA SIN MAL

Ediciones Cicame, 2004

José Miguel Goldáraz

Ilustraciones de Alfonso López



EDICIONES CICAME

I^a Edición

Vicariato Apostólico de Aguarico

Diseño: Estudio Juan Hermoso

Impresión: Editorial Ecuador

QUITO. Ecuador

ISBN: 9978-319-03-4

Registro de Derecho Autoral: 020660

Depósito legal: 002797

Noviembre 2004

Impreso en Ecuador

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o fotocopia, sin permiso previo del editor.

2

K A W S A Y K A M A

(HACIA LA VIDA SIN FIN)

José Miguel Goldáraz

MUSHUK PACHA
HACIA LA TIERRA SIN MAL

Ilustraciones de Alfonso López



CICAME

INTRODUCCIÓN	10
1. SIGNIFICADO DEL CONOCIMIENTO CULTURAL	20
Cultura animista	24
El conocimiento cultural: tres visiones	25
Cultural occidental	26
Tradición bíblica	27
Saber naporuna	27
El símbolo o la identidad vital	30
La importancia del mito	32
La sabiduría ancestral	34
2. CONOCIMIENTO MÉDICO	38
Enfermedad, salud y bienestar	43
Las enfermedades y su clasificación	44
El conocimiento médico común	50
3. CONOCIMIENTO SHAMÁNICO	52
El shamán en la cultura naporuna	55
Los poderes del shamán	56
Dimensión ética del shamanismo	58
<i>Yachak</i> y <i>sagra</i>	59
Una sesión ante los espíritus	61
Aprendizaje de shamán	61
Instituciones shamánicas	64
Profesión de alto riesgo	67
Shamanismo e identidad naporuna	68
Intervenciones ajenas	70
El shamanismo como sostén de la cultura	71
Shamanismo y referencia mítica	73
Un viaje a otra dimensión	75
El canto del shamán	77

El <i>ayllu</i> del shamán y el atuendo de los espíritus	79
La <i>surupanga</i>	80
El <i>tawaku</i>	80
La <i>ayawaska</i>	80
El <i>wituk</i>	81
La <i>llawsa</i>	81
La <i>chinipanga</i>	82
La <i>pukuna</i>	82
Las <i>yachak rumikuna</i>	82
El círculo shamánico	83
El <i>banku</i> del shamán	84
Los dos mundos	86
Profundidad de los símbolos	88
El shamán y la cosmovisión	89
4. CONOCIMIENTO ARTÍSTICO	92
El arte naporuna y las huellas del pasado	95
El cuerpo, una escultura viviente	97
La cerámica, el principio y el fin	98
Los colores de la vida	99
Poesía, música y danza, la vida en busca de la armonía	103
Poesía	104
Música	105
Danza	106
<i>Danzas: modalidades</i>	108
El artista, el <i>samayu</i>	109
Signos, símbolos, iconos en el arte naporuna	111
5. ESPACIO Y TIEMPO	116
Algo sobre el tiempo circular	119
Talante ético en el tiempo y el espacio	120
Límites del espacio y tiempo shamánico	121
La tierra sin males: el espacio y el tiempo anhelados	122
Complementación de los tiempos y los espacios	123
Tiempo y espacio: acontecimientos míticos	125
6. OPOSICIÓN Y COMPLEMENTACIÓN	128
La dialéctica de la realidad	131
Oposición y complementación en la cultura naporuna	131

La oposición como valor	133
El <i>ayllu</i> , modelo de complementación	134
7. HISTORIA	136
Conocimiento histórico	139
Conocimiento de la historia naporuna	142
Tres modelos culturales de historia	143
Historia occidental	143
Historia bíblica	144
Historia naporuna	145
<i>Kallari uras</i> : historias de castigo	146
Culturas de resistencia	147
Mito e historia	148
Historia e identidad	149
8. NATURALEZA, TERRITORIO, NACIONALIDAD	152
Saber integrado	155
Otra sabiduría	161
La selva	162
El territorio	163
Motivos para la dispersión	166
Tres conceptos culturales sobre el territorio	168
Cultura occidental	168
Tradición bíblica	169
Cultura naporuna	169
Etapas en la ocupación del territorio	170
Prehispánica	170
Conquista hispana y nacional	173
<i>La encomienda</i>	175
<i>La reducción</i>	176
<i>La hacienda</i>	176
Modos de resistencia	177
Desintegración del territorio	177
En la frontera de la colonización	178
Runas y mestizos ante la tierra	180
Territorio hoy y organización indígena	181
Eclosión de organizaciones indígenas	182
El nuevo reparto de los territorios	184
Territorio y nacionalidades indígenas	185
Apunte final	188

9. LA SOCIEDAD NAPORUNA	190
Concepto de persona en la sociedad naporuna	193
Las prerrogativas del <i>ayllu</i>	193
El <i>ayllu</i> en las enseñanzas de los mayores	195
Los naporunas	196
El <i>ayllu</i> naporuna hoy	198
"Sociedad" entendida por los naporunas	200
Socialización	201
Iniciación	202
Tres tipos de sociedades	205
Tipo occidental	205
Sociedad naporuna	205
Tradición bíblica	206
Características de la sociedad naporuna	209
Servicios sociales del <i>ayllu</i>	210
Servicios ancestrales	212
El <i>kuraka</i> : el ministerio del <i>ayllu</i>	213
El <i>yachak</i> : el ministerio de los espíritus	218
El <i>apustulu</i> : el ministerio de la cultura	221
Autoridades impuestas	224
Elementos culturales de los servicios ancestrales	227
La llamada	227
Dilema cultural	230
Las prueba	230
<i>La prueba del aprendizaje</i>	231
<i>La prueba de los espíritus</i>	232
<i>La prueba de los valores</i>	233
<i>La prueba del ayllu</i>	234
Puesto en la comunidad	235
El prestigio	237
10. VALORES DE LA SOCIEDAD NAPORUNA	240
Introducción	243
Los valores de la comunidad	245
El comunitarismo, valor fundamental	245
El igualitarismo	249
La palabra	257
Complementación de la palabra	260
Problemas de la palabra	262

11. ESPIRITUALIDAD NAPORUNA	266
Introducción	269
Ética y espíritus	272
Notas de espiritualidad naporuna	275
Espiritualidad de resistencia	278
El espíritu de la resistencia	279
Cómo es la resistencia cultural	279
Conducta ética de la sociedad naporuna	280
La fiesta (<i>raymi</i>)	281
El trabajo comunitario (<i>minga</i>)	283
La hospitalidad (<i>pasyana</i>)	285
Ritos que hacen al <i>ayllu</i>	285
El nacimiento (<i>pakarina</i>)	285
<i>El compadrazgo</i>	286
Otros ritos	288
Los encuentros (<i>tupanakuna</i>)	289
El matrimonio (<i>shawarina</i>)	290
Diálogo de opuestos (<i>mañachina</i>)	290
El acuerdo (<i>paktachina</i>)	291
La fiesta de bodas (<i>shawarina raymi</i>)	292
Preparativos de boda: la cacería	293
Vestición de los novios (<i>churachina</i>)	293
La comida (<i>mesa mikuna</i>)	294
El muñeco de trapo (<i>chawcha wawa</i>)	295
Separación definitiva (<i>chaki pitina</i>)	296
La primera noche (<i>puñuchina</i>)	297
Conducta social según los espíritus	298
El mal moral en la comunidad	298
El mal físico en la comunidad	299
El arreglo (<i>allichina</i>)	301
El juicio comunitario	301
12. LO ÉTNICO Y LO CULTURAL	304
Introducción	307
David y Goliat	307
<i>Pachakutik</i> , símbolo étnico	310
<i>Lucero</i> y <i>Kwyllur</i>	313
Lo étnico y lo cultural	316
El desarrollo de lo étnico	318
Proceso de etnificación	320
Violencia étnica	323
La llamada del mito	327

INTRODUCCIÓN

Los naporunas¹ actuales son los herederos de una gran riqueza pluricultural que se ha ido cristalizando a lo largo de milenios hasta nuestros días debido a una conjunción de circunstancias socio-tribales, geográficas, medioambientales e históricas.

Los inmensos espacios en los que viven los pueblos amazónicos han sido perturbados, desde la conquista española, por violentos vendavales que tienen que ver con los rapaces afanes económicos seguidos de períodos fugaces de calma y superstición. Estas vastas extensiones de selva misteriosa han sido un imán que ha arrastrado a caravanas de hombres duros, atraídos por las fabulosas riquezas del "País de la canela"² y de "El Dorado"³. Actualmente, sugestivos anuncios inspiran a miles de colonizadores y de aventureros de nuevo cuño, invitándoles a llenar, más con sinsabores que con satisfacciones, "unas tierras sin hombres con unos hombres sin tierras"⁴.

Las utopías amazónicas, de fulgurantes riquezas y de fabulosos imperios dorados, se han desvanecido en los trágicos intentos por conquistar la región. Han sido devoradas por el sobrecogedor misterio del "infierno verde", en el que se pierde toda huella; o por el olvido nacional expresado en aquella frase emblemática de que el "oriente es un mito"⁵. Sólo los pueblos autóctonos, mimetizados con el medio y moldeados por sus cosmovisiones, viven el tiempo espiral sin llegar a comprender las irracionales locuras del hombre blanco.

La selva, tan frondosa y exuberante como el Edén, no ofrece al hombre occidental un desarrollo sostenido, ni un asentamiento que le permita vivir con holgura, debido a la infertilidad de sus suelos y a la agresividad de una potente y voraz naturaleza. La selva ofrece un mínimo de comodidades permanentes que no se compaginan con las ensoñadoras quimeras que suscitan su imaginario.

Los cursos de agua abundante que arrastran "pepitas de oro"⁶ son una tentación que seduce por la fascinación de la fertilidad de sus riberas, de su opulenta vegetación y de sus pájaros multicolores; por la fácil y bucólica comunicación fluvial; y, por la ensoñación que producen los espejismos míticos que evocan países de leyenda, que se ocultan, pero que se esperan encontrar tras el último recodo del río.

La ilusoria concepción de la Amazonía y el desconocimiento de su dinamismo íntimo han colaborado para mantener estas engañosas ambigüedades. Al mismo tiempo, hicieron posible que sus gentes se hayan mantenido en contacto intermitente, por momentos intenso pero nunca definitivo, con los extravagantes extranjeros (*ranciakuna*)⁷ y los espejismos colonizadores que han venido y se han ido, han aparecido y se han esfumado, han destruido y han enriquecido, han subido y han bajado, al mismo ritmo que las aguas del río Napo y sus afluentes.

El río Napo participa de ese misterio de maravillosa monotonía y a la vez, de permanente transformación, cuando se remansa serenamente en las playas de menuda arena (*tzatza*)⁸, se hace bullicioso en las enormes paliadas (*chinda*)⁹ y se duerme en las pozas inmensas (*tuyaka*)¹⁰, o es sacudido hasta los cielos por devastadoras inundaciones o embravecidos huracanes, que lo aderezan de extrañas y nuevas apariencias, sin tocarlo en su colosal inmensidad y señorío.

Excepto en determinadas y trukulentas épocas históricas —como fueron las de la conquista¹¹ y las de la hecatombe¹² del caucho—, los pueblos del Napo han tenido largas temporadas de aislamiento. El hilo que ha urdi-

do el horizonte de su cosmovisión y el impulso de la fuerza cultural, nunca ha dejado de tejer su trama. Esto les ha permitido mantener una serena convivencia con los seres que habitan el medio ambiente y con las visiones de sus mitos.

En tales circunstancias, y con los elementos advenedizos traídos por culturas extrañas, han renacido sus *ayllus* dispersos. Esta vinculación sigue nutriendo el silencioso arroyuelo de la sabiduría, al calor de su modo de vida comunitario y de la originalidad de sus formas de pensamiento.

Los contactos violentos, la intensa acción opresiva y arrasadora de los agentes oficiales de dominación, que tan profundamente les han afectado, lograron imponer durante largos períodos de la historia, un estado de aparente asimilación. Se conjeturó que, definitivamente, se arribaba a la integración soñada y a la aparición del "nuevo indio", y que del hombre anterior del Napo no quedaban ya rezagos.

Hoy se llaman naporunas. Sus formas de vida y de pensamiento reivindican una cultura milenaria que ha dado sentido y consistencia a su identidad. Son el resultado de la fusión de varias culturas y nacionalidades amazónicas. Sus raíces originales hacen referencia a pueblos antiguos: omaguas¹³, huitotos¹⁴, quijos¹⁵, secoyas¹⁶, záparos¹⁷, etc.; que poblaron las riberas del río Napo y de sus principales tributarios: Aguarico, Tiputini, Payamino y Coca.

El río Napo es entonces un crisol de culturas. La lengua kichwa (*runa shimi*)¹⁸ se habla en toda su extensión hasta la desembocadura en el Amazonas, lo mismo que en toda la

región de Pastaza, Curaray y parte del Putumayo. Se impuso compulsiva y paulatinamente, como lengua franca, traída desde la sierra ecuatoriana por los misioneros, los conquistadores, los encomenderos y los soldados, para dar un sentido de unidad al rompecabezas de tribus y de nacionalidades, de parcialidades y de cacicazgos con los que se encontraban en estas tierras, cada uno con su lengua diferente, como una Babel.

El pueblo naporuna es básicamente el resultado de la interacción y síntesis genuina de elementos culturales de varias nacionalidades —incluida la occidental— con las formas de vida y de pensamiento originales: símbolos, ritos, tipos de organización, valores éticos y medio ambientales; éstos últimos, de procedencia y características tribales.

Algunos de estos componentes primitivos persisten muy difusos. Otros han desaparecido por completo. La mayoría, sin embargo, permanecen sintetizados y mimetizados bajo el ropaje simulado de otras culturas, o se han reinterpretado al cobijo de la cosmovisión, recibiendo la significación de la sabiduría y de las formas de vida del *ayllu*.

Después de las catástrofes del *kallari*¹⁹, los diezmados *ayllus* que aún mantenían unas mínimas condiciones físicas para reproducirse se agruparon en torno a las haciendas o se dispersaron río abajo. Sin embargo, la sabiduría y el conocimiento no se extinguieron. Se mantuvieron en la mente y en la práctica de algunos sabios y shamanes, o se condensaron en la naturaleza, bajo la cobertura de piedras míticas (*aya rumi*)²⁰.

Estas circunstancias culturales y medioambientales les han permitido mantenerse a flo-

te y los han fortalecido sobremanera, dando origen a sistemas de resistencia y de camuflaje cultural que mantienen intactas muchas peculiaridades fundamentales de valores éticos, de comunicación, de sociabilidad y de economía, llegando a complementaciones adecuadas, culturalmente satisfactorias y capaces de llevar adelante la mítica lucha de resistencia y la misión complementadora del *ayllu*. Ahora todas estas experiencias se presentan simultáneamente como el desarrollo luminoso de una sola historia.

La libertad y el sosiego con las que no se contó en los momentos de oposición y crisis, ocasionados por los contactos violentos y desastrosos del *kallari*, vinieron después de que los *ayllus* habían sido supuestamente "civilizados". Así, el resultado no ha sido la recreación de las sociedades tribales originales sino la "naporunización"²¹ de las culturas aunque hay que admitir grados de mayor y menor "civilización"²² o de pérdida cultural.

La imitación o personificación que el naporuna actual hace del "civilizado" no proviene de una aculturización de lo indígena, o de su integración al mundo mestizo, sino más bien de las síntesis y reinterpretaciones continuas que va urdiendo a la luz de su cosmovisión. Los sucesivos acontecimientos con los que se topan los "hermanos gemelos actuales"²³ no les apartan ni alejan del *samay*²⁴ cultural, aunque les siga deslumbrando el reflejo étnico, o les embelesen las utopías occidentales de poder, de tener o poseer, de prestigio individual y de autonomía.

Las fuerzas culturales, partiendo de la oposición o choque de las dos culturas, les deben llevar a la síntesis de la complementación para conservar, bajo la cobertura de palabras,

de símbolos y de formas propias o ajenas, los rasgos culturales persistentemente descritos en los mitos, vividos con lágrimas y dolor en la historia de resistencia y florecidos en la sabiduría de los antiguos.

La sociedad occidental, sistemática y conscientemente, ha intentado imponer sus categorías sociales, económicas, políticas, religiosas y culturales, dentro de un contexto permanente de conquista compulsiva. Los naporunas han hecho el proceso inverso: intentan mantener y recuperar sus propios rasgos culturales, por una parte y, por otra, se oponen pasivamente a todo lo que no encaja en los presupuestos de su cosmovisión. Esto ha dado lugar al fenómeno histórico de lucha, conocido como "resistencia cultural", que consiste en retener lo propio, en cuanto no se opone o no levanta sospechas en la otra cultura y, de otra parte, en llenar de significación y de dinamismo cultural las palabras y los conceptos, y los nombres de objetos y lugares que se toman prestados de la cultura dominante, recreándolos dentro de categorías autóctonas. Ejemplos patéticos son los que se refieren al lugar donde se adquiere la sabiduría shamánica, al que llaman *lucimunduy*²⁵ y al *banku*²⁶, lugar donde el *yachak* se sienta para decidir entre la muerte o la vida del enfermo. Préstamos de la lengua castellana que cobijan el genuino espíritu de la cultura.

Ambos procesos suponen un cambio profundo, que sólo puede resolverse satisfactoriamente si se sustentan en sujetos colectivos como el *ayllu* o la organización, sin dejarlos, como tantas veces sucede, a las arbitrariedades y caprichos de individuos aislados o a la aparición coyuntural de ideologías indigenistas y de agrupaciones amestizadas, asociadas a partidos políticos. La dificultad proviene del

choque cultural que rompe la complementariedad y que lleva al solitario y novelero *Kuyllur*²⁷ al fracaso histórico del *kallari*, ante el cual la cultura naporuna ofrece dos alternativas: la búsqueda y rescate del hermano perdido o la complementación cultural.

El desafío que los actuales naporunas enfrentan hoy, de cara a las políticas globalizantes que buscan su integración total en la cultura occidental, es inmenso, si no quieren desaparecer, o no ser tomados en cuenta.

El discurso indigenista actual no es cultural, aunque sea mantenido por los propios indígenas. Ha recogido las tesis nostálgicas y folclóricas de los pasados antropólogos y movimientos de izquierda mestizos. Repiten las mismas propuestas desde posiciones aparentemente indígenas, disputando espacios de poder y porciones económicas dentro de un contexto de lucha étnica.

Las extenuantes exigencias de años de lucha cultural consumieron muchas energías y formas de vida y de pensamiento propios. Poco a poco los sucesos se borraron. Los conatos de sobrevivencia del *ayllu* se centraron en la satisfacción elemental de las necesidades materiales, mientras que la vida y el conocimiento cultural se condensaron bajo la cobertura de la "lucha de resistencia"²⁸. En muchos individuos se perdió el rastro que los unía a ellos; incluso para la mayoría de los *yachaks*²⁹ y *kurakas*³⁰, estos recuerdos se conservan bajo la forma peyorativa de los "cuentos de los antiguos"³¹.

Los pueblos indígenas, al cobijo de su rico acervo cultural del que son depositarios, y que sigue llenando de significación gran parte de sus manifestaciones de vida y pensamiento,

deben acudir permanentemente a apagar su sed de identidad y de libertad a las fuentes secretas de su cosmovisión y de su sabiduría, de sus mitos y de su sistema de valores. Deben acudir, una y otra vez, a la metodología cultural de búsqueda y rescate del hermano extraviado, evaluando y proponiendo, desde los *ayllus* y desde las organizaciones, las soluciones al descalabro étnico³² que está arrasando al abismo a *Kuyllur*, el hermano menor (*kipa*)³³, en su desafortunado choque con la cultura occidental, a la que intenta integrarse o por la que queda deslumbrado.

Hay que tener presente, sin embargo, la ambivalencia de las fuerzas que dinamizan la cultura naporuna, según el mito y el principio o axioma existencial de "opuestos complementarios"³⁴, ambigüedad que llena de tensión trágica la vida y el proceso de humanización del *kunan pacha*³⁵. El resultado adecuado de la resolución de esta polarización ha sido la permanencia de la cultura indígena, a lo que habría que añadir su menguado aporte a la historia occidental.

Los actuales naporunas, lo mismo que los antiguos, resultan, por lo mismo, ambiguos, tanto por el discurso indigenista que manejan como por el nivel de occidentalización que manifiestan sus conductas. En este contexto, se está creando una nueva simbología de referencias no culturales, sino étnicas, aparentemente poco profundas, que enarbolan como banderas de lucha y con las que intentan reforzar sus organizaciones.

Esta actitud, confusa en principio, da origen a diferentes manifestaciones que dependen de los intereses que en el momento se quieren expresar. Hay que tener en cuenta que los procesos étnicos son, según su mitología y la sig-

nificación de los valores culturales, elementos fundamentales que dinamizan el desarrollo y el mantenimiento de la identidad.

Unos mismos símbolos pueden llevar a la vida o a la muerte, a la liberación o al sometimiento, al fortalecimiento de la organización o a la proletarización y desmovilización de los pueblos indígenas. La celebración de los ritos puede estar orientada bien a reforzar la complementación y a la comunicación de la vida o, por el contrario, a la producción de formas de alienación y de folclorización de la cultura. El desafío indígena debe sustentarse en la correcta utilización y actualización de la simbología y significación de los valores culturales que los han mantenido vivos y orientados en el devenir de su historia milenaria.

Muchos naporunas promovidos, llevados de la mano del saber técnico, del poder y del tener que les brinda la cultura occidental, proclaman una nueva era, un nuevo *runa*³⁶. A pesar de la buena voluntad que podamos poner en estas ensoñaciones, observamos que la mayoría de los dirigentes han destruido los puentes culturales y cortado las arterias de comunicación por las que discurre el *runa samay*³⁷: el conjunto de valores, las conductas culturales correctas y la sabiduría ancestral.

En el mejor de los casos, a estos elementos fundamentales y valores de vida se los considera como obstáculos invencibles y rémoras para el desarrollo. A esta altura, muchos naporunas ilustrados ignoran los orígenes de su identidad, tanto biológica como cultural, y su misión mítica como pueblo. Con ello han dado al traste con el fundamento de la resistencia y de la identidad, pasándose al bando *criollo*³⁸, al submundo indigenista *cholo*³⁹, al de

indio genérico *mestizado*⁴⁰ o al de la confrontación étnica.

Las organizaciones indígenas, y los *ayllus* como sujetos culturales colectivos, si quieren ser el crisol de identidad, deberán llamar al orden o acudir al rescate de los alejados, amestizados e ilusos, y discernir con autenticidad las ideas occidentales de poder económico o de toma de poder, con las que han promovido movilizaciones para la adjudicación de territorios, la autogestión de los recursos, la representación en el Gobierno y las pugnas por la ocupación de cargos en la sociedad mestiza. Desde su sabiduría, se tienen que percatar, al mismo tiempo, de la persistencia ominosa del fracaso histórico del *kallari uras*⁴¹, ante el que la vida y sociedad indígena han naufragado, interrumpiendo su proceso.

Los procesos históricos de confrontación, que sucesivamente se dan entre sociedades y culturas indígenas amazónicas auténticas, se han resuelto por medio de complementaciones y mezcla de los pueblos (*runapura*)⁴². Todas las naciones amazónicas participan de un substrato y referencia mítica comunes en los que coinciden. Por otra parte, proceden y comparten el mismo medio ecológico y poseen parecidos sistemas de conocimiento y organización tribal.

Por el contrario, el proceso de conquista occidental, hecho dentro de un contexto de invasión que imponía un nuevo orden cultural por la fuerza de las armas y de aparatos de control político, económico y de dominación ideológico-religiosa, tiene un significado totalmente diferente que no empata con las concepciones tradicionales de su cosmovisión, de su sistema de valores y de sus formas de vida.

Las actuales organizaciones indígenas y los *ayllus* deben ser un aporte a la cultura occidental. ¿Cómo hacer efectiva su interpretación simbólica, respetando su alternativa cultural para convertirla en una contribución a la sociedad? Las culturas indígenas, tanto son superadas en la elaboración conceptual, como ellas superan en su sistema simbólico; tanto son superadas en abstracción lógica cuanto se destacan en lo concreto de la vida; tanto son dominadas en tecnología cuanto superan en humanismo.

Entre los aportes, se podrían señalar: el concepto de *ayllu* como paradigma de hombre-sociedad por excelencia; el concepto de complementariedad como posibilidad de armonía cósmica; el concepto de vida como resolución de todo en ella; la dignidad y respeto igual de todos los seres regidos por la ley del familismo; la unidad de la persona; las formas de animismo que, aunque nos dejen perplejos desde nuestro concepto racionalizado de trascendencia y de Dios único, pueden tomarse como símbolos del espíritu de vida universal o del Dios providente y cercano; el valor de la vida y de lo concreto frente a lo meramente conceptual; la dimensión ética y el compromiso determinante de las conductas en la resolución y destino de cada ser y de la historia.

1. Naporuna: gente del Napo. Descendientes de antiguos pueblos amazónicos de cultura tribal que vivían en los territorios aledaños al río Napo. Fuertemente influenciados en la actualidad por la cultura occidental con la que entraron en contacto después de la conquista española de América, en el siglo XVI. Su lengua es el kichwa o *runa shimi*: la lengua de la gente

2. La expedición de Gonzalo Pizarro y Francisco de Orellana a las selvas amazónicas fue motivada por la noticia de que en esos lugares crecían grandes bosques de "canelos". La canela era una de las especies más codiciadas por los europeos. La búsqueda de una ruta alternativa para llegar al país de las especias, por occidente, ocasionó el descubrimiento de América. Todavía se sigue llamando "canelos" a una región de la provincia oriental de Pastaza.

3. La leyenda de "El Dorado" habla de la existencia de un maravilloso lago de aguas doradas, en las que se bañaban los caciques de aquellos reinos cubriendo de oro sus cuerpos morenos. Se conjeturaba que estaba en las selvas que se extendían al otro lado de la cordillera de los Andes, en la actual Amazonía.

4. Frase acuñada por los años 1970. Fue usada como eslogan oficial para justificar la colonización de la Amazonía. Después del descubrimiento del petróleo en el Oriente, se enviaron desde la serranía y desde las zonas costeras del Ecuador a miles de familias empobrecidas para colonizar la selva, supuestamente baldía.

5. Frase atribuida al presidente ecuatoriano Galo Plaza Lasso, con ocasión de los primeros descubrimientos petroleros "fallidos" en las selvas amazónicas, realizados por la compañía petrolera británica Shell en los años 30, que causaron una gran expectación.

6. El río Napo y sus afluentes arrastran en sus arenas oro en forma de pepitas o diminutas escamas. Hubo famosos lavaderos de oro en sus riberas. La ambición por este metal atrajo, aún atrae, a conquistadores y aventureros de toda clase. Actualmente los indígenas lo lavan en pequeñas cantidades para cubrir elementales necesidades de dinero con su venta. Culturalmente, el runa no debe dejarse llevar por la ambición del oro. Le llaman "excremento del diablo" (*supay isma*). Su acumulación les trae fatales consecuencias.

7. Apodo tradicional con el que los naporunas designaban a los extranjeros blancos. Su origen se remonta a los tiempos de la expedición geodésica francesa que bajó las aguas del Napo para establecer la línea ecuatorial. Es una degeneración de la palabra "Francia": *ransya*. *Kuna* es el sufijo para la formación de los plurales en la lengua kichwa.

8. Cuando baja el caudal de las aguas en los meses de verano, aparecen en el cauce del Napo inmensos arenales que cambian de lugar y aspecto en cada creciente.

9. Durante las crecientes, las aguas del río se vuelven turbulentas y devastadoras, arrastran árboles gigantes que remueven de sus orillas, arrancan de cuajo islas o arenales y socavan la tierra de sus riberas. Con ella forma nuevas islas, arenales y peligrosas palizadas, dificultando la navegación y haciéndola peligrosa.

10. Son enseñadas profundas en cuyo centro se forman generalmente peligrosos remolinos. Para el indígena los remolinos se originan por el movimiento de los anillos constrictores de grandes anacondas que tienen su guarida en las profundidades del río. Los navegantes evitan atravesarlos. Las frágiles embarcaciones a remo pueden naufragar con facilidad y desaparecer tragadas por la fuerza de succión del remolino.

11. La conquista de la Amazonía ecuatoriana se inicia con Díaz de Pineda que fundó la ciudad de Baeza. El río Napo fue la entrada natural. Por él descendió, partiendo de Quito, la expedición de Francisco de Orellana en su viaje de descubrimiento. Debido a las enfermedades de viruela y de sarampión traídas por los españoles, ante las que los indígenas no tenían defensas, murió la mayor parte de los nativos. La selva se despobló.

12. En los años finales del siglo XIX y comienzos del XX se desarrolla en toda la Amazonía la explotación del caucho y de la shiringa. La crueldad de los caucheros es la causa de que desaparecieran miles de indígenas esclavizados, muertos sin piedad en las caucherías, o llevados a lejanos parajes sin posibilidad de volver a sus lugares de origen.

13. Los omaguas son conocidos en la tradición amazónica como grandes navegantes y conquistadores de los ríos Amazonas y Napo. Pertenecen a la familia Tupí-huaraní. Esta gran nación, poseedora de una maravillosa cultura espiritual y social, ha desaparecido o fue asimilada a otros grupos. Entre los naporunas quedan muchas de sus características culturales y en las arenas de las orillas del Napo se descubren magníficos restos de su arte funerario. Piezas recogidas se exponen en el museo arqueológico de la isla de Pompeya (Cap. 8. El territorio).

14. La huitocia ocupaba una extensa zona de selva que comprendía los ríos Putumayo y Yapurá-Caquetá, con sus afluentes, en la Amazonía colombiana. A partir de las últimas décadas del siglo XIX hasta el 1920, el mercado de caucho fue desarrollado en esas regiones por la tristemente recordada "casa Arana", que causó su exterminio. Fueron llevados hasta el Brasil, como obra de mano esclava. En la actualidad quedan uno 5,000 personas.

15. Los quijos poblaron y tienen aún su territorio en la ceja de montaña, al este de la cordillera de los Andes. Se defendieron con fiereza contra Pizarro y Díaz de Pineda, al inicio de la conquista del Oriente. A la muerte de su cacique Jumandi, ajusticiado por los españoles, fueron sometidos a dura esclavitud en las encomiendas del Napo (Cap. 8. El territorio).

16. La nacionalidad secoya ocupaba grandes extensiones entre los ríos Putumayo, Napo y Aguarico. Opusieron dura resistencia a los conquistadores y misioneros. Quedan pequeñas agrupaciones diseminadas a orillas del Aguarico y en las zonas fronterizas de Colombia, Perú, Ecuador.

17. Los záparos ocupaban los territorios entre el Napo y el Curaray. Eran temidos guerreros. Su arma tradicional era la lanza. Descubridores y aventureros los alquilaban como bogas en sus viajes por el río, u organizaban con ellos partidas de soldados para sus "entradas" a otras parcialidades. Los últimos grupos záparos fueron exterminados por los waorani. Quedan algunas familias aisladas, vecinas a los kichwas del río Pastaza (Cap. 8. El territorio).

18. Cultural y literalmente *runa shimi* significa "lengua de la gente". No fue la lengua original del pueblo naporuna. Era la lengua que se hablaba en los cacicazgos de la serranía quiteña y que fue impuesta como "lengua franca" a los pueblos indígenas de la región de los ríos Napo y Pastaza por los conquistadores y misioneros. Ha quedado como la lengua de los naporunas.

19. *Kallari* significa comienzo, principio. En el presente trabajo, este "comienzo" lo referimos al tiempo de la conquista española y a los tiempos de gran destrucción y tribulación que la han prolongado en la historia. Se refiere al comienzo de nuevas y

ominosas situaciones de sometimiento y de pérdida irrecuperable de una dimensión cultural anterior de vida en armonía. La mayor parte de las traducciones la refieren a los comienzos del mundo (Véase: Cosmovisión naporuna).

20. *Aya rumi* se traduce por "la piedra del espíritu del muerto". Son las piedras shamánicas, cargadas de fuerzas y dinamismos vitales. Según la cultura naporuna, las piedras sirven de cobertura a las ánimas de antiguos kurakas o shamanes muertos en los tiempos de la conquista (*kallari*) y cuyas energías se ponen ahora a disposición de los shamanes para realizar curaciones y toda clase de actividades shamánicas. Todo shamán naporuna posee una o varias de estas piedras (Cap. 3: El shamanismo naporuna).

21. "Naporunización" o reinterpretación, a la luz de su cosmovisión, de elementos culturales externos de otros pueblos con los que vive, aceptados actualmente como coberturas de formas de vida y de pensamiento culturales genuinos.

22. Aunque se considera que los naporunas han perdido su cultura ancestral o se han "civilizado", el gran núcleo de elementos culturales genuinos permanece vigente.

23. La expresión "hermanos gemelos actuales" se refiere a la permanente actualización en la dimensión cultural presente (*kunan pacha*) de las conductas de los hermanos mellizos de la mitología. Las conductas dispares de ambos hermanos simbolizan la concepción binaria de la realidad, propia de las cosmovisiones amazónicas. Usamos la expresión "opuestos complementarios" para conceptualizar esta significación. La cosmovisión naporuna vislumbra una dimensión armonizada en la que los elementos de oposición (mellizos) no se excluyan, sino que se complementen (Cap. 6: Oposición y complementación).

24. Espíritu de vida.

25. El término es un préstamo de la lengua castellana. Su traducción sería: "luz del centro del mundo", "luz del mediodía", o "claridad central", que vitaliza, llena de vida y de luz el espíritu o la mente del shamán. Sería el espacio shamánico en el que se recibe y se refuerza la vida, el poder, la sabiduría. Es considerado también como un lugar de saber espiritual al que se accede a través de la ingestión de alucinógenos (Cap. 3: Conocimiento shamánico).

26. "Banku" es una palabra tomada de la lengua castellana con la que se designa a un pequeño banco zoomorfo de madera, usado por el shamán como asiento en las sesiones con los espíritus. Se conjetura que está lleno de poderes y dinamismos espirituales. Sentado sobre él, el shamán decide entre el bien y el mal, la salud y la enfermedad (Cap. 3: Conocimiento shamánico).

27. Se refiere al mito de los mellizos. El acto de perderse y volver a encontrarse describe simbólicamente el dualismo dialéctico que dinamiza la cultura naporuna, caracterizada por el paso de la oposición a la complementación y a la armonía final anhelada. (Tradición naporuna). En la cosmovisión, *Kuyllur* personifica las situaciones de ambigüedad, ambivalencia, desasosiego y crisis. Es uno de los polos de la realidad. La oposición es necesaria para la complementación y la consiguiente armonía de los seres (Cosmovisión naporuna).

28. Desde los tempranos tiempos de la conquista los pueblos amazónicos aborígenes fueron sometidos al dominio español. El pueblo naporuna no es guerrero, nunca se han levantado en armas contra la opresión o la esclavitud. El término "lucha de resistencia" hace referencia a la resistencia o permanencia en su ser cultural. Han soportado los etnocidios y genocidios más

crueles para mantener tenazmente sus formas de vida y de pensamiento (Cosmovisión naporuna).

29. *Yachak* se llama al shamán bueno y significa sabio: el que conoce y actúa según lo que sabe (Cap. 3: Conocimiento shamánico).

30. *Kuraka* es la autoridad tribal, elegida por consenso, jefe de *maloka* o familia extensa. Es un jefe de clan (Cap. 10: Sociedad naporuna).

31. Actualmente los naporunas llaman "cuentos de los antiguos" tanto a las narraciones mitológicas como a las enseñanzas tradicionales transmitidas a veces en forma de historietas y cuyos personajes son animales, espíritus u hombres. Aunque se conservan en la tradición oral, han perdido su significado cultural de sabiduría y de vida (Véase: **Mitos y Tradiciones de los naporunas, Kawsaykama I**).

32. Hacemos una clara distinción entre lo étnico y lo cultural (Cap. 12: Lo étnico y lo cultural).

33. Hermano menor en la familia naporuna.

34. Expresión clásica con la que conceptualizamos la índole o dinamismo que caracteriza a la cosmovisión naporuna en su esfuerzo por explicar el proceso de complementación de la realidad simbolizado en el mito de los mellizos. En contraposición ponemos a consideración el término "opuestos excluyentes" con el que expresamos el talante distinto de la oposición en la cultura occidental (Cap. 6: Oposición y complementación).

35. *Kunan pacha*: en la cosmovisión naporuna designa la dimensión actual de realidad en la que se encuentra el *samay* o espíritu de vida que todo lo abarca.

36. Léase con atención, al respecto, el capítulo 8.

37. Lo humano en la cosmovisión está simbolizado por el mito de los mellizos. Estos son los primeros hombres, engendrados por dos seres no-humanos, en un acto incestuoso que da origen a la vida humanizada y a las conductas divididas. Simbolizan también el dinamismo ambivalente, la dualidad, la tensión y el cambio permanente que caracteriza a la nueva dimensión del *kunan pacha*. Los trabajos de los mellizos y sus conductas opuestas simbolizan la misión del espíritu de vida humano: recomponer la ruptura entre lo humano y lo no-humano y adecuar las conductas por la complementación en el *ayllu* (Véase: Cosmovisión naporuna).

38. Criollo se aplica al mestizo indoamericano. El mestizaje entre europeo e indígena ha dado origen al pueblo criollo.

39. Cholo es el indígena que ha dejado la cultura de sus ancestros y vive los modos o usos mestizos sin llegar a integrarse en ellos. Es una palabra despectiva con la que los blancos se dirigen a los indígenas promovidos.

40. Mestizado o blanqueado. Persona en la que se mezclan las sangres

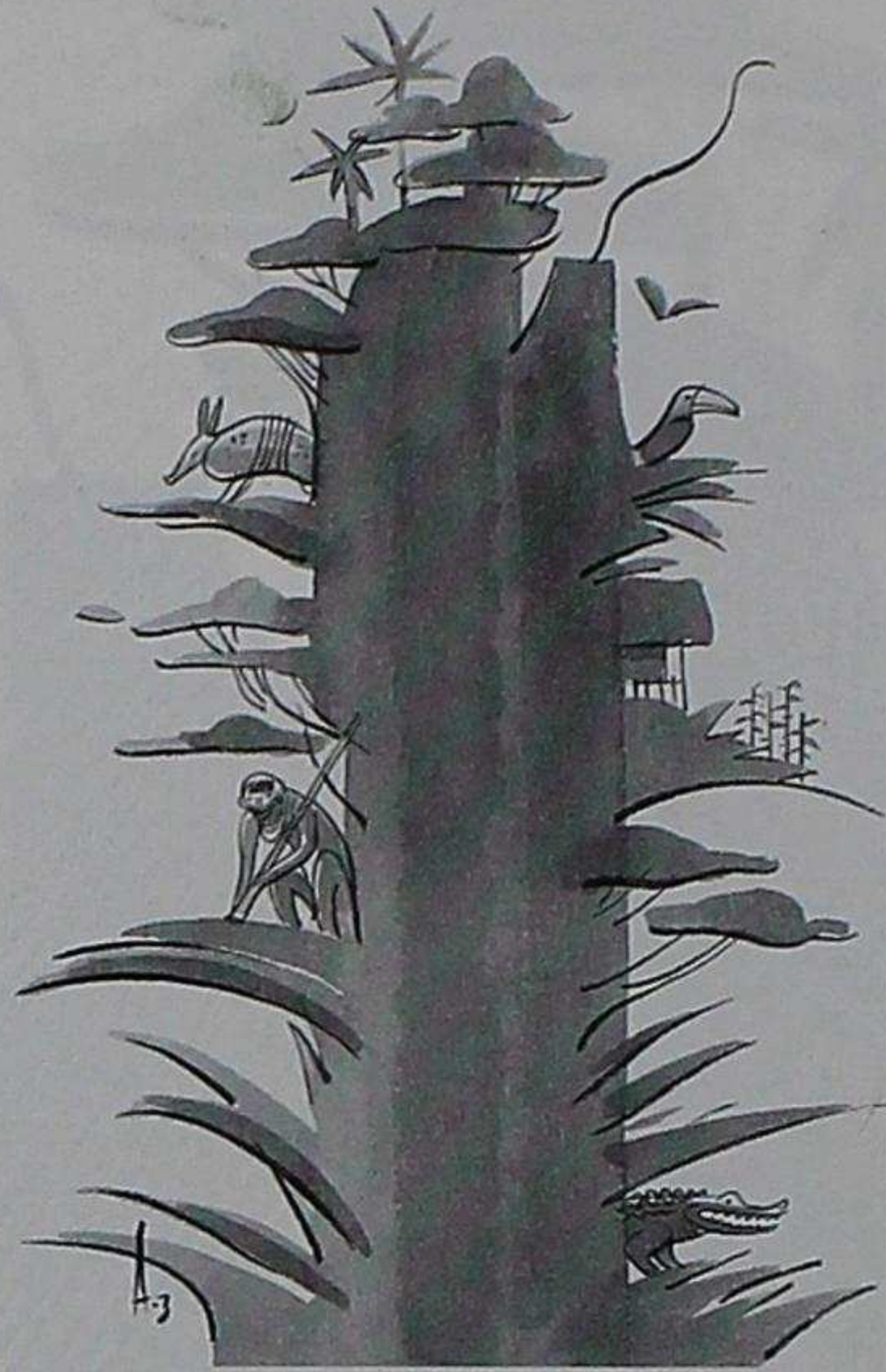
41. Los tiempos de la conquista española.

42. Gentes o pueblos que viven o han adoptado la cultura naporuna.

1

SIGNIFICADO DEL CONOCIMIENTO CULTURAL





SIGNIFICADO DEL CONOCIMIENTO CULTURAL

1

Según el pensamiento Occidental, la cultura se refiere a las maneras diversas de hacer y de significar, con las que el ser humano caracteriza su actividad en el nivel personal, económico, social y religioso.

Mediante las realizaciones culturales, el hombre elabora sus relaciones con la sociedad, con la naturaleza, con la historia y con el más allá. Entre ellas, lo trascendente configura una de las mayores fuerzas culturales por las que pasan las creaciones propiamente humanas, se dan respuestas a los enigmas profundos de la vida y se determina su dimensión ética.

Desde el punto de vista de las culturas indígenas, actualmente sometidas o en situación de choque cultural, se dan entre ellas diferentes conductas y modos de expresarlas:

a.- Actitudes de imitación. Reproducidas, en general, por el grupo indígena influyente, quizá no tan numeroso, de desplazados de su cultura. No representan a la cultura original, sino que imitan la del otro en cuyo medio vegetan. No crean, ni recrean; se mimetizan y adoptan la forma propia de la cultura que imitan. Son consumistas de cultura ajena, desarraigados de la realidad social autóctona. Se han quedado sin su cultura o sólo tienen hacia ella referencias biológicas no tan deseadas y de las que reniegan.

b.- Actitudes de resistencia. Estos usos culturales se caracterizan por su ambigüedad. Por un lado conservan muchos elementos y modos de vivir y de pensar ancestrales, por los que manifiestan la identidad, las añoranzas y el sentido de la vida; pero con escasas posibilidades de desarrollo autóctono. Al mismo tiempo, asumen aspectos de las otras culturas, dándoles significados propios. Se camuflan bajo ropajes ajenos, que actúan como coberturas, envoltorios o fuentes de *samay* cultural, que les posibilita la sobrevivencia, la complementación y la significación profunda de lo real en un medio aparente, tan hostil.

c.- Actitudes indígenas liberadas son las representadas por los que han tomado conciencia de la dominación y de la propia identidad. Han escapado del envoltorio occidental, permitiendo al *samay* su dinamismo en espacios culturales propios. Intentan recomponer los *ayllus* y las organizaciones. Personifican la misión shamánica mítica de *Lucero*, el hermano mayor (*ruku*), frente a *Kuyllur*, el hermano menor (*kipa*) extraviado en las quimeras de su individualismo y la novelaría occidental. Fortalecen las formas culturales de producción, de sociedad y de espiritualidad, como alternativas y síntesis adecuadas frente a la cultura dominante. Recrean su cosmovisión y sus referencias simbólicas, sus ritos, sus modos de conducta y, sobre todo, el *ayllu* y la fuerza de la organización.

Este punto de partida prometedor, que arranca de la cultura de resistencia, potencia la reinterpretación simbólica y se nutre de la fuerza profunda de la sabiduría y de la ética testimonial de las conductas. Vive la cotidianidad de la cultura, ejercita el derecho a rehacerse biológicamente, a crecer demográficamente y a realizar sosegada y no compulsivamente, la síntesis de los elementos que le afectan actualmente y que permiten a las organizaciones y al *ayllu*, expresarse con sus códigos simbólicos y su conducta, dentro de la sociedad que los engloba.

Los pueblos se desarrollan, se liberan y se salvan luchando desde sus cosmovisiones y desde el interior de sus culturas. Esta liberación tiene sentido si se fundamenta en el conocimiento y en la conciencia de la identidad cultural. Los naporuna tienen su cultura, es decir, su manera de pensar y de vivir, su manera de conocer la totalidad de la realidad y, a través de sus mitos, su manera de expresarla, de recrearla y fortalecerla con los ritos nacidos de su rica simbología.

Cultura animista

Es una cultura de la vida, dinamizada ésta por una concepción animista de la realidad, ligada estrechamente al medio ambiente y a los seres que lo habitan, y que da origen a una comprensión espiritual y vitalista del cosmos. La cultura naporuna se refiere fundamentalmente a las realizaciones del *samay* o espíritu de vida, no del hombre. Prestigia la misión humanizadora del *runa samay* a través de la sabiduría y del quehacer shamánico. Tiene en cuenta la actividad del *ayllu*, en una situación de resistencia o choque cultural, tanto en el campo de las transformaciones materiales y de relación con la naturaleza, como en el de las creaciones sociales, artísticas, éticas e históricas.

De hecho la cultura naporuna se remite al *samay*, complementando lo aparente (mundo visible) y simbolizando lo real (mundo invisible). La cultura implica fundamentalmente al *samay*. Para nuestros conceptos occidentales, se trataría de una visión cultural religiosa del universo, unida a una concepción cíclica de los tiempos y de los espacios, que lleva aparejada una utopía: la creencia en un lugar donde se ubicarían para vivir, "una tierra donde no se muere", y hacia la que se va caminando.

En el pensamiento occidental se da la posibilidad de hablar de cultura en el ámbito de lo humano. Indicaría lo realizado solamente por el hombre, en todos los aspectos de su actividad. La referencia de la cultura a lo específicamente humano remite, en último término, a una reflexión sobre el hombre, tanto en su hacer como en su hacerse. En el pensamiento naporuna el concepto de cultura se amplía, rompiendo los moldes de lo específicamente "humano". Se aplicaría a todas las realizaciones del *samay* en el proceso de complementación que, emergiendo del *unay pacha*⁴³, atraviesa el *kunan pacha* hasta el *kutik pacha*⁴⁴ o fin de la historia de humanización. En todo este proceso el hombre es un elemento más, en el que su papel, en el conjunto del cosmos, es el que determina su especificidad.

Según el modo de pensamiento naporuna, el *samay* es el que elabora la cultura de la armonía o complementariedad, conjuntamente con las vidas invisibles, las fuerzas de la naturaleza y el espíritu de vida humano; determinando, así, la concepción cultural sobre el

43. Tiempos y espacios primordiales de la cosmovisión naporuna.

44. Tiempos y espacios últimos de la cosmovisión.

origen, el proceso y el fin de la totalidad de la realidad. Plasma sus relaciones respetuosas e igualitarias con la frondosidad y variedad de las formas de vida a las que integra. Expresa las concepciones y realizaciones de familiaridad (compadrazgo) con los poderes o dueños que dinamizan la naturaleza (*ushaykuna*)⁴⁵ y con las vidas invisibles (*supaykuna*)⁴⁶ que rigen las fuerzas de la vida y de la muerte, del bien y del mal.

Todo ello conforma el mundo real invisible con sus múltiples manifestaciones en el mundo visible: se condensan en el espíritu de vida humano (*runa samay*) y en el conjunto de valores, que se van transmitiendo en el *ayllu*, a través de conductas correctas y de actitudes éticas. El hombre y todas las demás vidas viven en la cultura del *samay* como en su casa. Éste sería uno de los significados de la *maloka*⁴⁷.

La naturaleza con sus modalidades: animal, vegetal, astral y telúrica; las vidas invisibles que se expresan a través de la visión, de la música, de la palabra y de los ritos, y el *ayllu*, conceptualizado como la síntesis armónica del cosmos, se plasmarían en la *maloka*, construida en medio de la selva, como el monumento por excelencia de la sabiduría y del quehacer shamánico y como la cúspide cultural artística del *samay*.

El conocimiento cultural: tres visiones

Examinemos tres formas de conocimiento que determinan otras tantas culturas o cosmovisiones y que configuran formas de vida y de expresión de la actividad humana. En la actualidad se da una intensa relación entre ellas y, según el genio de cada una, se imponen, se entrelazan o chocan entre sí. Las tres se interesan por expresar la verdad. No se trata del conocimiento de verdades distintas; si no de modos distintos de conocerlas, de expresarlas y de plantearse sus fuentes y su esencia.

Existe el mundo de los seres que están interrelacionados y son inteligibles. Su conocimiento expresado en conceptos racionales, religiosos o simbólicos, intenta reflejar la verdad del mundo, tal como cada cultura lo entiende.

En el pensamiento occidental hay muchos sistemas que explican el conocimiento y su posibilidad o imposibilidad. Hay muchas filosofías. El fenomenismo sostiene que no es posible el conocimiento de las cosas en cuanto a su esencia; sino tal como se nos apare-

45. Espíritus o dinamismos de la naturaleza.

46. Espíritus o vidas invisibles, buenas, malas o ambivalentes.

47. La "maloka" era la casa tradicional de la familia ampliada. Era a la vez vivienda y centro ceremonial del "ayllu", "la catedral de la selva". Estaba a cargo del "malokero" o jefe del grupo que dirigía la construcción, la cuidaba y presidía las reuniones religiosas y sociales. Simboliza y representa al cosmos o la casa donde tienen su presencia todos los dinamismos de la creación. El naporuna ha perdido la tradición de hacer malokas. La conservan los pueblos vecinos secoyas y huitotos.

cen. El pensamiento naporuna se centra en el conocimiento de la sustancia de los seres, que sería el *samay* o espíritu de vida. El conocimiento mismo es *samayu*⁴⁸, tiene y sólo es posible por el *samay*. El conocimiento de lo esencial (*samay*) produce sabiduría, cuyo cometido es el de expresar la armonía entre lo aparente (mundo visible, oposición) y lo real (mundo invisible, complementación) por medio de la abstracción simbólica y del quehacer shamánico.

En la cultura occidental el pensamiento es la razón y el origen del conocimiento. En la tradición bíblica es Dios la razón y el origen del conocimiento. En la cultura naporuna es el *samay*.

Cultura occidental

En el pensamiento occidental la realidad se acaba generalmente con el conocimiento racional y el control que se establecen sobre ella. Conocimiento por el que la razón o sujeto conoce o se adueña del objeto, que queda conocido. La hipótesis es la avanzadilla del conocimiento con la que se introduce a tientas en campos desconocidos que se consolidan apenas se los transita con la razón y sus instrumentos de comprobación. La acción conjunta del sujeto y del objeto para llegar a la verdad produce el conocimiento y sus múltiples manifestaciones.

El conocimiento se obtiene por la observación, la deducción, la experimentación y el análisis detallado de cada una de las partes de las que se compone el objeto; de sus causas y de sus efectos. Es decir, por la separación de las partes de un todo, hasta llegar a conocer sus principios y elementos fundamentales lógicos. El conocimiento es el conjunto de ideas que se tiene de los elementos de la realidad.

Una vez conocida, la realidad queda clasificada, fechada y dominada. Conocer es captar, mediante la actividad intelectual de la razón, la realidad individual y concreta y las relaciones que existen entre las cosas y los conceptos de las mismas. Con los conocimientos se elabora la filosofía, la historia, la técnica y todas las ciencias. La cultura occidental está sustancialmente interesada en el conocimiento, la comprobación del mecanismo de las cosas, la experimentación y la expresión de su funcionamiento. Para eso divide, individualiza, separa, analiza, selecciona, contrasta y desintegra la materia y el pensamiento.

A la cultura mestiza ecuatoriana, derivada del ensamiento occidental, se le hace difícil el entender, el comprender y el creer. Estas son actividades distintas del conocimiento racional. Sólo aquello que se puede conocer según las leyes de la ciencia, analizar según las normas de la investigación y deducir según las reglas de la lógica, tiene visos de conocimiento; de lo contrario, no son válidas ni la realidad ni sus manifestaciones. El conocimiento tiene un límite.

48. Que tiene espíritu de vida.

El conocimiento sigue una línea recta proveniente del pasado, que es producida y se hace acompañar por la razón, con un trazado dibujado por ella misma, cada vez más amplio y universal. Atrás queda lo conocido: los conocimientos (ciencias), la historia (sucesos y realizaciones humanas) y la filosofía.

Tradición bíblica

El modo de conocer bíblico es distinto. Conoce y vive la realidad desde Dios. Dios hace, conoce, enseña, salva, condena. Dios está al principio y al fin. Sería la esencia, el origen y el fin del conocimiento verdadero. El conocimiento de Dios nunca se acaba. El conocimiento no tiene término.

El conocimiento y la vida se fundamentan en una creencia, que se tiene por cierta. Aunque la razón no alcanza a verificarla o a comprobarla, se le da un completo y rendido crédito. Se lo expresa o a la manera de un acontecimiento, o como una noticia segura y cierta.

"Crear es pensar con asentimiento". Los resultados de la creencia son mucho más firmes que los del conocimiento o los de la imaginación. Es el conocimiento de objetos o verdades, al mismo tiempo que una experiencia del espíritu o un asentimiento irreductible. El conocimiento bíblico sigue una línea vertical, que desde Dios ilumina al hombre y a sus realizaciones, al mundo, a la historia y al saber. Todo lo que está fuera de esa luz, es un saber y un conocer vanos, carentes de realidad positiva, condenada a las tinieblas exteriores.

Saber naporuna

Para la cultura naporuna, el conocimiento empieza cuando acaba la oposición entre el mundo aparente y el mundo real y se produce la complementación, que adecua lo aparente visible al mundo real de lo invisible. La complementación expresa la esencia de los seres, o su *samai*, que es lo cognoscible, lo armónico y lo existencial.

En el mundo aparente, o visible, no se tiene la intelección adecuada de los seres reales. Éste sería un estadio de búsqueda de inteligibilidad, de búsqueda de armonía, de búsqueda de *samay*. Lo visible expresaría el conocimiento en camino, la apariencia hacia la verdad, la oposición hacia la complementación, lo no-humano o lo no-social hacia lo humano y lo social. El conocimiento o la verdad no quedan fijados una vez complementados, sino que siempre están abiertos a complementaciones nuevas, o a conocimientos más completos.

En este estadio de búsqueda de la verdad se da prioridad a las manifestaciones obtenidas en los sueños, en las experiencias alucinógenas y en las visiones del quehacer shamanico, por considerar que estas mediaciones están más ligadas al *samay*. Este conoci-

miento produce sabiduría y la sabiduría se expresa por su modo cultural de conocer y de vivir. En los sueños, el espíritu sale del cuerpo a caminar por las rutas⁴⁹ de los espíritus. En estos viajes tiene la ocasión de conocer y de encontrarse con los seres del pasado, del presente y del futuro y de conectar con las vidas invisibles, los poderes de la naturaleza y con las almas de los *ayllus* vivos y muertos.

El naporuna no sólo conoce la naturaleza y sus componentes materiales, a través de los sentidos corporales y la reflexión, sino que tiene la facultad de ver y de sentir a los espíritus, de predecir acontecimientos y de presentir el bien y el mal que pueda acaecer. Ser visionario es parte de la personalidad del naporuna, mucho más que la de ser expertos en el conocimiento y la investigación racional. La capacidad de ver o de intuir supera, con mucho, a la de razonar.

El conocimiento shamánico⁵⁰ es el que se adquiere por la ingestión de sustancias que entregan la visión, la audición de secretas melodías y la ejecución de gestos o danzas rítmicas, por las que los shamanes conocen o se ponen en contacto con los espíritus que dinamizan la realidad, y que les capacitan para entrar en relación afectiva con ellos de una manera evidente, concreta y clara. El shamanismo no produce solamente alteraciones emocionales y psicológicas, sino que se trata de un darse cuenta y de un conocer la parte oculta y más rica de la vida. Consiste en una prolongación de la facultad del conocimiento por la que el espíritu se traslada de la realidad aparente a la otra realidad oculta; alarga la facultad del conocimiento de la aprehensión de la apariencia a la visión de lo real invisible. Por eso no se pierde la conciencia de lo que se ve, conoce y siente, ni se trata de un conocer meramente racional, sino de una experiencia del espíritu y de una visión de la conciencia.

¿Cómo se produce esto? Para ello, los shamanes amazónicos se sirven de unos determinados medios físicos, cargados de significados culturales mágicos que los expresan en símbolos, y de unos poderes de conciencia de características religiosas y místicas: la música, el canto, el uso de sustancias visionarias, los silbos, el agitar acompasado de hojas, el aventar del humo del tabaco, el trance... Todos estos medios, a través de una larga experiencia, de una práctica directa, de la observación y del ensayo, han configurado las características de la sabiduría naporuna.

El shamán no es solamente sanador o curandero, sino sabio y profeta religioso con un papel de mediador⁵¹. Esta manera de conocimiento tiene una larga tradición y se obtiene a través del tiempo, del esfuerzo, del aprendizaje y de la continua capacitación. El shamán no nace shamán, sino que se hace shamán, se gradúa shamán.

49. La búsqueda de la "tierra sin males" corresponde a la cultura "tupí-huaraní". El estar en camino es una característica peculiar de varios pueblos amazónicos. Míticamente se mantiene esta tradición a través de los sueños, la toma de alucinógenos y la creencia del viaje de las almas al país de los antepasados después de la muerte. En la cultura naporuna se evocan frecuentemente estos viajes.

50. El trance shamánico que viene después de la ingestión de sustancias visionarias en la cultura naporuna es fuente de conocimiento y de saber verdadero.

El modo de conocer naporuna es complementar, armonizar, atravesar la cobertura de lo reflejo o aparente, donde se da la oposición, y penetrar en el núcleo de la ambivalencia cuya resolución en la complementación da la medida del ser y del conocimiento.

A la cultura naporuna se le hace difícil el analizar, el separar, el seleccionar, el contrastar, el investigar y el desintegrar la realidad. Esto sería mantener y profundizar la falta de inteligibilidad. Sería la aniquilación de la esencia de los seres, que es integración y armonía (*samay*). La sabiduría capta la sonoridad acordada de los seres, la armonía que se da entre sus elementos aparente y real. Esta verdad se expresa en una exuberante variedad de formas de vida que se complementan. El conocimiento se obtiene por el equilibrio, la subsanación, la complementación. Conocer es captar por medio de la sabiduría, el arrobo de la armonía (adecuación) de los seres. La facultad del conocimiento reside en el *ayllu*.

El conocimiento se explica y se explicita por la cooperación de todo lo que está en alrededor: lo humano, la naturaleza y las vidas invisibles. Toda la realidad está en torno: al frente, atrás, arriba y abajo, a la derecha y a la izquierda. Es el círculo shamánico donde se condensan el espíritu y el conocimiento. Se expresa a través de formas, símbolos, visiones, referencias, consensos y cumplimientos. El sujeto que entiende es el *ayllu*, sentado en círculo en la sesión comunitaria.

Más que un conocimiento es un saber; más que un conocer es captar la concordancia entre el entendimiento y lo entendido. La experiencia de la armonía y las conductas comunitarias correctas serían el criterio de verdad. La concordancia (complementación) no hace referencia a conceptos de ninguna clase. El *runa* acepta la cosmovisión como parte integral de sus conocimientos y valores, que se sustentan en el *ayllu*. La cosmovisión incluye las creencias sobre el origen, la esencia y el destino de los seres del universo.

Este modo de conocimiento es vitalista no intelectualista. Sigue un movimiento circular ascendente en espiral; no entendido como un eterno retorno. Toda la realidad está, con sus distintos grados y roles de vida, "sentada" alrededor, en sesión permanente. El objeto del conocimiento pasa al centro del círculo mágico para provocar el diálogo y la comprensión, para llegar al consenso y para producir el cumplimiento (complementación). Es la condensación de la vida y del pensamiento, la complementación del *ayllu*⁵² que es objeto y sujeto a la vez. Para ello es ayudado por la realidad total que interroga y, a la vez, le proporciona las respuestas que ayudan a complementar la verdad. Lo real (el centro del círculo) es actor y espectador, es conocimiento y vida y es propuesta y cumplimiento.

- 51.** La característica de mediación es uno de los elementos más llamativos del shamanismo. Todos participamos de esa facultad, pero es el shamán el que la posee como constitutiva de su ministerio ante los espíritus.
- 52.** En el contexto cultural la palabra "ayllu" tiene varias acepciones. En todas significa familia ampliada. En este lugar significa la familia cósmica, el "ayllu" universal humanizado por el espíritu de vida humano.

La verdad que armoniza la realidad no es una idea o un concepto, por luminoso y bello que éste sea, sino que es un diálogo, un consenso, un cumplimiento, un rito shamánico, un suceso vivo. Un dinamismo que empuja suave y respetuosamente, hacia la acción que se experimenta, se complementa, se construye y se recrea continuamente.

El símbolo o la identidad vital⁵³

Es una cobertura de creencias, de realidades espirituales, de sucesos religiosos, de fenómenos invisibles y de armonizaciones éticas. Es una imagen real o un signo externo en el que la mente capta por algún parecido, referencia u oposición la identidad vital que se da entre la imagen y su significación. El símbolo manifiesta una vinculación con otras realidades que trascienden al signo. Es propio del lenguaje simbólico el pasar de la imagen o apariencia a otro nivel de realidad.

Por medio de la abstracción simbólica se manifiesta la síntesis y la armonía de la oposición, se anula el dualismo. No se busca la mera representación del mundo visible y externo; sino de las realidades del mundo invisible que a través de él se hacen visibles. Un ejemplo fehaciente de esta actividad es la sabiduría que, en forma de imágenes, ha elaborado la cultura naporuna en torno a las visiones de los sueños y a sus interpretaciones, al arte de los colores y diseños de las vasijas funerarias o al movimiento rítmico de la danza.

No se conceptualiza, sino que se significan sujetos, relaciones, sucesos, vida. Evoca en el entendimiento la realidad de otra cosa. El hombre es el ser que tiene la facultad de simbolizar (arte, pintura, música, palabra, danza, soñar, vivir y conocer. El símbolo tiene la función de expresar el dinamismo de la realidad; contiene y manifiesta, bajo una imagen externa, la dimensión animada e invisible de los seres. Esta es la diferencia entre la abstracción simbólica y la conceptual, que se la concibe como estática. Ningún concepto puede contener la carga dinámica y afectiva del símbolo. Este no se limita a señalar un solo significado, puede abarcar varios niveles de significación.

El símbolo se orienta a mostrar la complementariedad de la oposición de la experiencia, la plenitud de las partes y la prolongación del conocimiento. Nos guía hacia significados que superan la representación conceptual, que exige precisión y concreción lógica. Su dinamismo no proviene de lo aparente, entendido como objeto; sino de su armonía con el sujeto. Ambos conforman la realidad, aunque cada uno de ellos mantenga su propia personalidad.

53. Para símbolo, mito y sabiduría Cof. Diccionario de teología Bíblica. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Ed. Paulinas 1990, Madrid.

Este modo de expresar la realidad corresponde a culturas para las que el mundo real y verdadero está constituido por lo simbolizado y el mundo visible sería el signo o su apariencia. La sabiduría o conocimiento, guiados por el dinamismo del símbolo, asciende de lo aparente al nivel de lo real y verdadero.

La característica de apertura, propia de esta actividad, se apoya en el principio cultural naporuna de continuidad y adecuación entre los grados de vida. El *samay* es la sustancia de todo y es el fundamento de la complementación. Toda oposición se resuelve en la armonía final bajo el primado del *samay*. La actividad simbólica es el medio por el que se explicita la prolongación armónica del *samay*. Armonía que supone una integración a través del conocimiento y del quehacer shamánicos, de los poderes de la naturaleza y de los dinamismos de las vidas invisibles.

Reconocer los acontecimientos como símbolos significa llenarlos de un conocimiento distinto a su objetividad material aparente. Se ve en ellos algo más de lo que está presente, existente, palpable o cognoscible. más allá de lo que se ve, de lo que se constata, de lo que se oye y de lo que se piensa, hay más realidad, más visión, más palabra, más música, y más conocimiento: hay vida.

Las cosas en el conocimiento simbólico están más indicadas y nombradas que ideadas. Su objeto es el de producir certezas, convicciones, decisiones y estados de ánimo particulares de armonía. Para comprender los símbolos hay que interpretarlos, recrearlos, complementarlos y mezclarse con ellos.

El naporuna conoce, vive y simboliza a través de los seres, de los sucesos, de las referencias rituales, de los sueños, de la reciprocidad, de las palabras, de las vidas invisibles y de la práctica de los valores, a los que está profundamente vinculado.

Con los símbolos se hace presente la vida, se da significación a la realidad cambiante y a toda nueva situación y se consigue una explicación liberadora y no cerrada; mientras que con las ideas y los datos se obtiene una realidad exacta y definida, fija, medible y computable.

En los tiempos ancestrales la gente entendía, con claridad, el significado de los signos, usados para expresar el sentido profundo y multiforme de la vida. Las vasijas de barro no eran, solamente, objetos para contener agua, cocinar los alimentos o enterrar a los muertos. Sus molduras, pinturas y diseños hacían referencia a lo femenino y al cuerpo de la mujer como origen y como portadora de vida. Simbolizaban la plenitud y el destino de la vida.

Las armas no solamente eran instrumentos para la cacería o para ser usadas en tiempos de guerra, representaban también la potencia viril y el poder sexual del varón. La luna no solamente era un satélite que gira en torno al planeta tierra, sino que era una manifestación del elemento masculino primordial que fecundaba la selva, daba origen al hombre e indicaba los ciclos de exuberancia y recesión de la fertilidad humana.

En la cultura naporuna las pinturas corporales y faciales se usaban simbólicamente para expresar la presencia positiva o negativa de los espíritus, para atraerlos o repelerlos. En ellas estaban combinadas una variedad de significados: lo masculino, lo femenino, el bienestar, la salud, la enfermedad. Además de una gran variedad de manifestaciones de la vida en proceso ascendente hacia el *kutik pacha*.

Para esta aproximación a lo invisible, la sociedad naporuna necesitó de un ministerio de los espíritus. Este papel se entiende como una personificación de los mismos, como algo o alguien intermedio entre el hombre y los espíritus, que complementa la vida y la armonice.

La concepción del universo y el conocimiento de la realidad están expresados en clave simbólica, en la que tiene una posición central el mito y sus personificaciones, los *rukukuna rimay*⁵⁴ y las *kamachinas*⁵⁵.

La importancia del mito

En el pensamiento occidental y hasta tiempos muy recientes, el mito era considerado como lo opuesto a lo real y objetivo. Era entendido como una narración novelada, una superstición o un error. Para la ilustración el mito pertenecía a la "noche de los espíritus" y se lo clasificaba como una historieta infantil o como un conjunto de absurdos, equiparable a un relato legendario y fabuloso, privado de toda referencia a la verdad. Los mitos, a lo más, tendrían una racionalidad que correspondería a una época "salvaje" del pensamiento y expresarían una visión propia de pueblos primitivos.

La inadecuada inteligencia del mito reside en la incapacidad de la razón de captar la naturaleza propia del pensamiento mítico en relación a cualquier otro modo de conocimiento humano. Las leyes del pensamiento mítico difieren de las leyes del pensamiento teórico y científico. Su objetividad se da en la experiencia espiritual que se convierte en elemento sensible, captado en forma simbólica.

54. Enseñanzas de la antigua cultura .Componen un cuerpo de enseñanzas que se han transmitido oralmente. En él se recoge la sabiduría naporuna. Este acerbo de conocimientos sapienciales abarca una gran diversidad de tema. El P. Juan Marcos Kokinche, misionero franciscano oblato en el alto Napo peruano ha estudiado y recogido esta tradición.
55. Exhortación estilo naporuna. "Kamachina" literalmente significa "hacer prueba". La exhortación es, a la vez, una prueba de que la vida del que exhorta se conforma con lo que dice. Sólo los ancianos o mayores hacen la "kamachina", pues se supone que sus vidas lo corroboran, son ejemplo de lo que dicen. "Kamana": probar, "chi": infijo que significa "hacer".

Actualmente algunos lo consideran como "el relato de una historia verdadera acontecida en los orígenes y que tendría la función de salvaguardar la realidad, amenazada por los efectos nocivos de la razón". Se lo considera como la fundamentación legendaria de la realidad, que se constituiría a partir de él. Revela la lógica del espíritu, por lo que resulta difícil decir que no es portador de la verdad. Es una interpretación narrativa de los interrogantes últimos de la existencia.

Esta manera de conocimiento corresponde a una modalidad del pensamiento humano, en el que interviene el empleo de procedimientos simbólicos que pasan al campo del mito en forma de relatos. El hombre amazónico no se considera como un objeto a merced de una infinita diversidad de fuerzas ineludibles y poderes mágicos que pueblan la selva; sino como una persona complementada, un ser humano que engloba en sí a la naturaleza y a las vidas invisibles, a las que humaniza y personifica y con las que entra en armonía.

Es una dramatización simbólica de los interrogantes últimos sobre el mundo y el hombre, su existencia y su destino final, percibidos como fundamentos de la realidad que tienden a su resolución y explicación, al compromiso y a la toma de posición ante ella. Su fuerza reside en las imágenes y en el colorido de los símbolos que entran en la elaboración de la narración. El símbolo es anterior al mito que, en la narración, se conserva toda la fuerza de la imagen empleada.

Es uno de los elementos principales de las cosmovisiones amazónicas, a las que codifica y transmite por medio de relatos. El empleo del pensamiento mítico hace posible la abstracción, no en forma de conceptos, términos universales o de ideas; sino en forma de abstracción simbólica. Los símbolos se toman de la naturaleza, de la vida social, de las visiones, del quehacer shamánico y de los sueños. El mito es una elaboración del *ayllu*. Es considerado como "la forma del pensamiento colectivo". Cada actor añade sus matices, por los que se lo adapta al momento en que se vive.

Las experiencias de las manifestaciones oníricas, de las teofanías, de las fuerzas de la naturaleza y del dinamismo de las vidas invisibles toman cuerpo en relatos que se alimentan con símbolos y se expresan bajo el ropaje del mito. Es la resolución de la oposición existencial que compagina en sus imágenes los elementos contrarios y armoniza los opuestos.

Por lo demás, tienen un significado y una verdad que comunicar y están en relación con la cultura de un pueblo determinado en el que ha surgido y en el que se ha transmitido. El mito naporuna explica el origen de las dimensiones y mundos de los espíritus, de lo humano, de las conductas y de ciertas costumbres y usos. En otros mitos, correspondientes a los tiempos catastróficos de los *wisyus*⁵⁶, se describe el origen de los clanes, simbolizados bajo el nombre de animales y aves (*luntziri runas*, *bariza runas*). El mito no se opone a la historia; sino que es un modo de expresar el carácter fundante de la misma, respecto al presente.

Sería equivocado afirmar que el mito pertenece al mundo de la fantasía. El mito pertenece al mundo de la sabiduría, ya que el mito aporta la palabra sabia, el concepto simbólico y el "mínimo suficiente" de conocimiento para que el rito actualice los acontecimientos que se esperan (*kutik pacha*) en beneficio del *ayllu*.

El prescindir de él sería como renegar de la cultura. Para la cultura naporuna sería como renunciar a su propia razón de ser. La vida del naporuna actual sería ininteligible, en su verdadero sentido, si no tuviéramos la capacidad de leer la infinidad de notas culturales, escritas al pie de página del vivir diario, que como un aparato crítico nos remiten permanentemente a los mitos. A veces los quehaceres cotidianos y los problemas de la vida se revisten de ropajes simbólicos, que funcionan como soluciones concretas y como respuestas reales y adecuadas a los interrogantes fundamentales del hombre, en una situación de choque cultural.

Pensemos en los *wisyus* como acontecimientos cósmicos. En la tradición naporuna se los concibe como intervenciones míticas del *samay* en los procesos cíclicos del cosmos y con relación a las conductas incorrectas del hombre o del *allí shunguyu runa* (el hombre compasivo). La hospitalidad y la bondad son premiadas, en cambio, la mala vida (*waklli kawsay*), la falta de acogida, la no-solidaridad y el egoísmo son castigados mediante catástrofes cósmicas de diluvios⁵⁷ e invasiones.

Los mitos amazónicos de los naporunas tienen elementos del ciclo heroico, con narraciones legendarias en torno a los iniciadores de lo humano *Lucero* y *Kuyllur* y a su misión humanizadora en el *kunan pacha*. Contienen también, narraciones que intentan explicar las causas de los hechos o de los fenómenos extraordinarios de la naturaleza. No se encuentran elementos de contenido creacionista o religioso, ni de teogonías o de elementos culturales.

La sabiduría ancestral

Es la forma de expresión del conocimiento cultural y la llamada a enseñar y a llenar de valores y certezas al *ayllu*, a celebrar la armonía de la vida y a procurar el desarrollo humanizador del universo. Es un fenómeno cultural que encontramos en todos los pueblos y en todos los tiempos.

- 56.** Son sucesos apocalípticos que reciben el nombre quichuizado de "wisyu"(juicio). Según la mitología han existido varias épocas en la vida del universo, cada una de ellas destruida por un "diluvio". El diluvio, culturalmente, no es un castigo, sino una "kamachina" curativa de la naturaleza para purificarse, renovarse y seleccionar a los clanes familiares que han liderado la humanización del universo.
- 57.** Los naporunas consideran a la invasión española como una suerte de "wisyu" que destruyó la cultura "runa" y estuvo a punto de eliminar lo humano de este mundo. Supuso el inicio ("kallari") o aparición de una etapa nueva dentro del horizonte cultural actual. Las esclavitudes a las que han sido sometidos en el proceso histórico están precedidos con la palabra "kallari".

Se la obtiene a través de una experiencia progresiva, cuyos estadios son: la iniciación (aprendizaje), la alianza con los espíritus auxiliares, la práctica y el compromiso personal ante la comunicación del mensaje. El proceso de su adquisición se entiende como una transmisión o apropiación de poderes y como un acercarse a beber de la fuente del conocimiento y del saber; como un canal de comunicación con las causas del bien y del mal, de la armonía, de la contradicción y del origen y fin de la realidad culturales.

Proporciona una comprensión profunda y penetrante de la realidad como ámbito del "saber hacer" (conducta) y del "saber vivir" (ética); y de la capacidad de entender, adecuadamente, el sentido de la vida y de sus enigmas. Aparece como una realidad profundamente humana y humanizadora unida al *samay*, al que se conforman el *runa samay*, el dinamismo de las vidas invisibles y las fuerzas de la naturaleza.

Las formas por las que se expresa son las mismas en todas las culturas: vida ejemplar, personificación de valores, apego y enseñanza de la tradición, refranes, narraciones, discursos, acciones simbólicas, visiones y sueños. La repetición de un mismo fenómeno observado por espíritus pacientes, que permanecen en el anonimato, es plasmada en la narración oral mítica, en el enigma del refrán o en la representación dramática de una acción. Es el fruto de una larga maduración.

El fin de la sabiduría es el saber, el comprender y el entender la unidad compleja del mundo: la naturaleza, lo humano y las vidas invisibles entre quienes se vislumbra una armonía e igualdad radicales. Es, al mismo tiempo, la fuente de los valores y la orientadora de las conductas.

El profundo conocimiento de la realidad que produce la sabiduría contribuye a que el sabio alcance prestigio en el *ayllu*. Ella gobernaba los comportamientos y las controversias que surgían entre las personas y la sociedad. Estaba presente en los rituales de iniciación y de complementación social de parentesco con la naturaleza y con las vidas invisibles⁵⁸. Ocupaba una parte muy importante en la transmisión de las enseñanzas. Los jóvenes experimentaban el dramatismo dinámico de los comportamientos, hacederos de plenitud y de equilibrio, que les deparaban un lugar en la sociedad. Con la comunicación del espíritu del saber se asumían los ministerios y responsabilidades, y se adentraba en las profundidades integradoras del conocimiento sapiencial.

Se personifica en los sabios (*apustulu*⁵⁹, *yachak*⁶⁰, *kuraka*)⁶¹, a los que se hace cumplidores (*paktachik*)⁶⁰, maestros del saber (*yachakchik*)⁶¹, buenos (*llakik*)⁶², compasivos (*allichik*)⁶³, fuentes de felicidad y bienestar para el *ayllu* (*mirachik*)⁶⁴ y canales de progreso y de desarrollo (*wiñachik*)⁶⁵.

Se da el fenómeno paralelo de la falsa sabiduría (*sagra*, *yanga*, *chawsichik*)⁶⁶ que lleva al *ayllu* a la equivocación, a la desmovilización o al pánico y le induce a los mayores descalabros y esclavitudes, a la muerte y a la desesperación. Es la misma sabiduría, empleada ahora para obstaculizar o desviar el dinamismo humanizador del *samay*, haciendo que se mantenga o agudice la oposición. La falsa sabiduría no se somete al crisol de las pruebas, ni al juicio evaluativo del *ayllu*.

El verdadero saber tiene su origen en el *samay*. Para que resplandezca su autenticidad debe someterse a la acción purificadora, convincente e iluminadora de las pruebas. Se pueden señalar una serie de pruebas: las pruebas del aprendizaje, la de los valores culturales, las del *ayllu*, las de los espíritus, las del odio y del amor, de la envidia, de la mentira, del poder y del tener. Las pruebas tienen su origen en el dinamismo cultural del principio de opuestos complementarios. El pasar las pruebas⁶⁷ consagra a la sabiduría y al sabio ante el *ayllu*, la naturaleza y las vidas invisibles. Las pruebas son sustanciales. Si no se las pasa, toda posibilidad de vida, de bien y de saber, se hacen inconsistentes, se tornan en mal, en engaño y en muerte. Las pruebas son el crisol de la sabiduría.

La sabiduría es un don en favor del *ayllu*, a quien instruye, aconseja, corrige y acompaña en la práctica adecuada de los ritos. Es, al mismo tiempo, el remedio de los males, la hacedora de la complementación, la introductora de nuevas técnicas y conocimientos adaptados al *samay* cultural y la promotora del desarrollo y del progreso humano y humanizador.

Los sabios procuran todo lo que puede ayudar al *ayllu* a orientarse en este mundo, a acogerse a lo que es permanente, a vislumbrar la armonía de la realidad hasta en sus últimos elementos, a vivir y a obrar correctamente dentro de un todo, en el que se borran los límites de lo religioso y de lo profano, de la vida y de la muerte, del conocimiento y de la ignorancia. Expresado en la profundidad serena de las conductas correctas, de la ética y del cumplimiento.

El sabio no es jefe, ni sacerdote. No representa ni está supeditado a ideologías, doctrinas y morales determinadas, a modos de gobierno y de organización política, percibe los límites de su saber y de su experiencia, pues no es el dueño de la realidad ni del *samay*. Necesita de la visión y de los espíritus aliados para actualizarla; no manda, propone lo que sabe, indica el camino de la armonía y de la vida, y ejemplariza la sabiduría. Su *kamachina* dramatiza su experiencia de la vida, complementa más que critica, armoniza más que multiplica, es más ejemplo que amonestación. "La flor de las buenas acciones y de la conducta contiene más gracia que el centenar de flores de los consejos"⁶⁸. Es vista como una presencia interior en el corazón del que la acoge.

No tiene relación con personas determinadas, sino que es una personificación cultural. En la cultura naporuna se la conoce con el nombre de *apustulu*. El héroe civilizador y la clave del "saber hacer"; se apoya en "el mínimo suficiente", obtenido en el consenso, para que se dé la igualdad y la armonía en la verdad y en el bien común. Asegura la unidad de las relaciones del *ayllu* con las fuerzas de la naturaleza y con los espíritus invisibles.

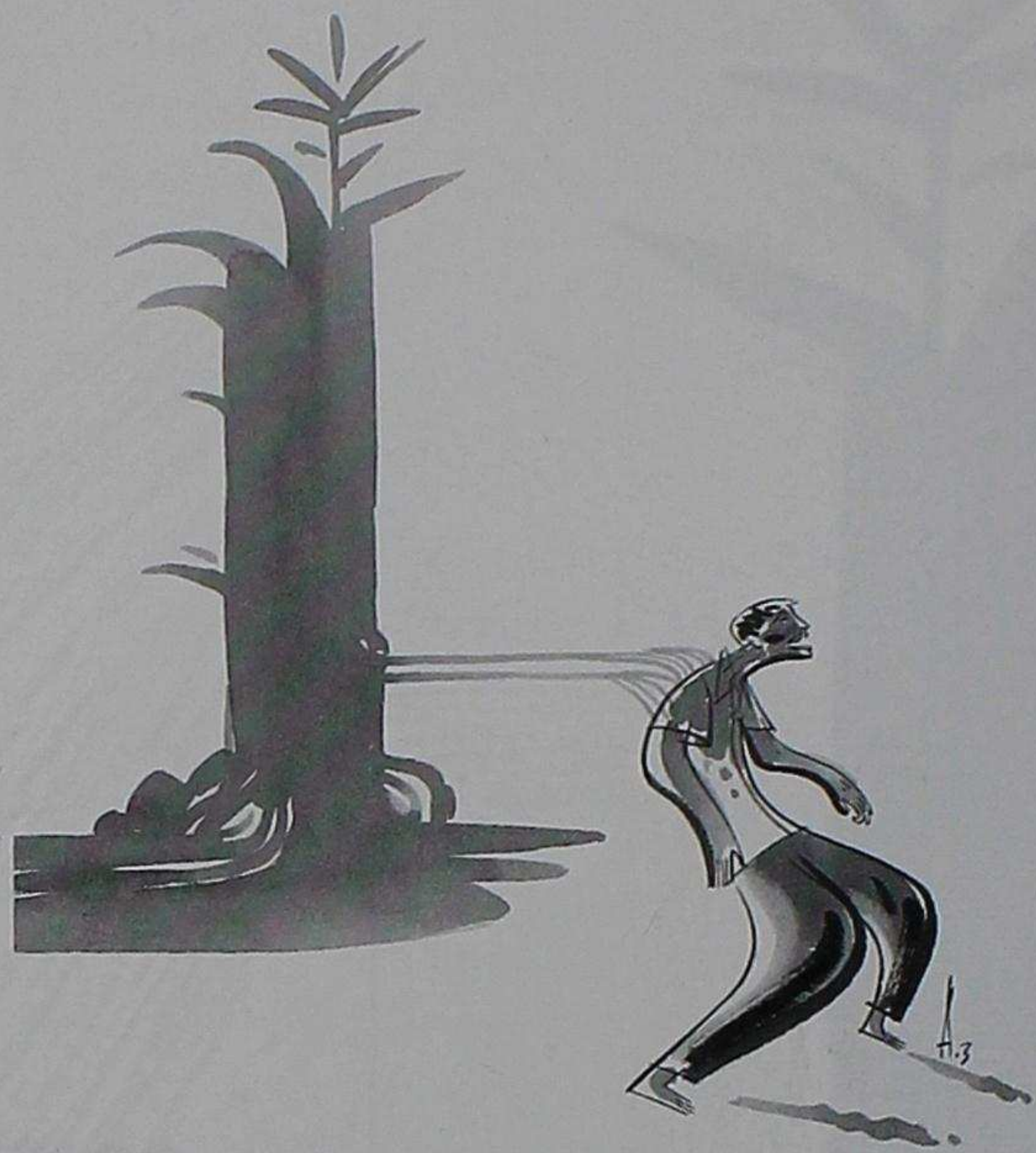
- 58.** El ser humano, por el "runa samay", se hace familiar de las vidas invisibles, de los "kurakas" y "madres" que dinamizan la naturaleza. Este parentesco entre espíritus tiene las características del compadrazgo y se norma según sus leyes.
- 59.** Uno de los héroes culturales.
- 60.** Honrado, cumplido, justo. Es la manifestación fundamental de la ética naporuna, columna vertebral que sustenta su cultura espiritual: el que cumple lo acordado en sesión comunitaria hace posible la finalidad cósmica de la comunidad: establecer un mundo de armonía. El hombre justo da sentido y fortalece la vida social del "ayllu". En él se cumple la condición indispensable, la prueba que avala que la comunidad hace posible la utopía de humanidad.
- 61.** Que enseña la sabiduría, maestro, profesor.
- 62.** Bueno, compasivo.
- 63.** Que arregla, armoniza.
- 64.** Causa de fecundidad, fecundo.
- 65.** Creador, que multiplica.
- 66.** "Sagra", shamán maligno. "Yanga", necio, vacío, hablador (Culturalmente este vocablo designa la calidad de necio y de inútil en sentido ético. Significa también falta de conocimiento y de habilidad. Se emplea además en una variedad de acepciones: "hablar en broma", "hacer algo inopinadamente", "acción sin importancia y baladí"). "Chawsichik", que divide, rompe la armonía.
- 67.** La prueba es una institución fundamental de la cultura espiritual y ética naporuna. Garantiza el valor de la persona, del ministerio, de la palabra. Es el sello que avala la conducta y el consejo ("kamachina"). No ser capaz de pasar la prueba es señal de inconsistencia y de falsedad. Hay una gran variedad de pruebas que garantizan los servicios comunitarios (Cfr. Sociedad naporuna).
- 68.** Refrán chino.

2

CONOCIMIENTO MÉDICO



A.3



CONOCIMIENTO MÉDICO

2

El conocimiento médico naporuna está constituido por un conjunto de nociones, creencias, habilidades, normas y rituales que conforman un cuerpo de técnicas, de saberes culturales y de conocimientos del medio ambiente de la selva. Con todo ello, se pretende la conservación, la transmisión y el fortalecimiento de la salud y del bienestar; así como el combate y la prevención de las causas que provocan la enfermedad y los maleficios.

Es el sistema resultante de la aplicación del método de aprendizaje, práctica y experiencia. Se lo entiende como un servicio medicinal al *ayllu*⁶⁹, a la naturaleza⁷⁰ y a los espíritus⁷¹. Es de tipo shamánico y recoge las formas de sentir, interpretar, manifestar y controlar la enfermedad y la salud desde una visión cultural.

La práctica terapéutica naporuna busca la complementación, el colmar las carencias y los anhelos de vida, curar los maleficios que pueden producir las dolencias inesperadas y procurar el alivio de las infinitas incomodidades de la vida diaria. Es el resultado de un proceso de adaptación biológico-espiritual a un medio ambiente animado. La búsqueda de la salud es una tensión continua, sostenida a lo largo de toda la existencia con el objeto de llegar a restablecer la armonía entre los espíritus y a conjurar la oposición.

En la conformación de este bloque de conocimientos entran, también, símbolos, valores, experiencias vitales, sabiduría ancestral y conocimientos médicos de la sociedad mestiza. La enfermedad es entendida como uno de los componentes del medioambiente humano, que obstaculiza las tareas de subsistencia y de sobrevivencia. De acuerdo a los fundamentos de la cosmovisión, el sistema curativo naporuna se caracteriza por una concepción binaria de la realidad: visible-invisible, humano-no humano, social-no social, afín-no afín, bueno-malo, vida-muerte, salud-enfermedad.

La enfermedad es la alteración de la armonía y de la complementariedad a la que tienden los seres del universo. Se puede desencadenar por el rompimiento, aún por descuido, de un tabú o de una dieta; por las desobediencias a las *kamachinas*, a los sueños y a los presagios; por el incumplimiento de la *paktachina*⁷² y de los ministerios asignados a las personas en el *ayllu*, o por la alteración de las relaciones de compadrazgo con las vidas del *sacha pacha*⁷³. Todo esto constituye un atentado contra la armonía y puede desen-

69. El "ayllu", u hombre por excelencia, está animado por el espíritu de vida humano. La armonía de los tres mundos del "kunan pacha" constituirían el "ayllu" cósmico humanizado. La gran familia universal de seres (Cfr. Cosmovisión naporuna, el universo de la cosmovisión naporuna).

70. La naturaleza o "sacha pacha" está animada por fuerzas binarias que la dinamizan ("ushaykuna"). Ellas conforman el universo de espacios y tiempos del "uray pacha". Una de las tres dimensiones del "kunan pacha".

71. Espíritus o vidas invisibles ("supaykuna") no ligados a elementos de la naturaleza. Pueden actuar independientemente de toda manifestación o apariencia exterior. Estructuran la dimensión del "jawa pacha", uno de los espacios y tiempos del "kunan pacha" (Cfr. Cosmovisión naporuna, el universo de la cosmovisión naporuna).

72. Compromiso, acuerdo, pacto.

73. El mundo de la selva, la naturaleza .

cadenar el mal. Tiene su origen en la intencionalidad incorrecta que distorsiona las conductas y que ocasiona su desequilibrio, tanto interno como externo. Derivándose, por tal motivo, dolencias y maleficios, muerte y divisiones en el *ayllu*.

Fundamentalmente, es un desorden que afecta a la sustancia del *samay* y una obstaculización del dinamismo de los valores, que rompe el equilibrio que debe reinar entre las vidas. Culturalmente es algo bien definido: se la predice mediante los sueños, las visiones y los presagios y se previene de ella por el cumplimiento de ciertos tabúes, la abstención de ciertas actividades (*sasina*)⁷⁴ y el uso de amuletos (*taya*⁷⁵ y de *pusangas*⁷⁶. Las enfermedades se pueden provocar y curar, tanto por el uso de los poderes shamánicos, como por la práctica de artes adivinatorias y de técnicas visionarias.

No es una hipótesis a estudiar sino una entidad enemiga concreta a identificar y a neutralizar, que viene a establecerse en lugares neurálgicos del cuerpo, de los seres y de la sociedad, a quienes trastorna. Es una entidad astuta y peligrosa que depende de una intencionalidad personal maligna. Es fundamental para el shamán conocer esa intencionalidad y percibir su poder y sus manifestaciones para combatirla con éxito. El shamán es el que puede ver, aconsejar, prescribir recetas que permitan al enfermo el sanar, evitar errores y estar en armonía con los espíritus.

Hay personas especializadas que poseen la virtud de *ikarar*⁷⁷, de *kutipar*⁷⁸, de controlar o de prolongar los dinamismos del mal y del bien; de diagnosticar los motivos y las causas de la enfermedad; de prescribir los tratamientos adecuados o de desencadenar y de aplicar los remedios y los hechizos correspondientes.

La curación es una práctica terapéutica que tiene como finalidad el sanar, por medio de dinamismos o espíritus sanativos, no los cuerpos, sino los espíritus y las ánimas, enfermas y debilitadas por la carencia de vida o por la agresión contra alguna de ellas. Hay salud siempre que se mantiene la equidad en la polaridad y el equilibrio entre los dinamismos de las vidas invisibles.

74. Ayuno ritual, privarse, abstenerse.

75. Amuleto, objeto protector animado.

76. Amuleto con fuerza de atracción afectiva. Influencia positiva que se ejerce sobre los espíritus, usando objetos o actividades como el canto, la música, el agitar de hojas o la emisión de humo, para lograr su contento o satisfacción y hacerlos propicios.

77. Amansar, armonizar los espíritus. Se trata del rito que posibilita el someter o apaciguar a los espíritus por medio de actividades shamánicas o del uso de talismanes y de fórmulas mágicas que remedian el daño semiespiritual causado por actividades maléficas, maldiciones o envidias.

78. Conminar, conjurar. Es la influencia negativa por la que ciertos espíritus, a través de los dinamismos de animales, personas, o al incumplimiento de tabúes, producen trastornos semi-sobrenaturales. Se ejerce la "kutipana" para conminarlos y anular sus efectos malignos.

La salud y el bienestar humano, la enfermedad y las desazones de la vida, se relacionan directamente con la concepción dualista del hombre y de la realidad, propia de la cultura naporuna. Todo ser está compuesto de un componente visible y aparente, que es lo material o cuerpo, y de otro invisible o real, compuesto por una variedad de fuerzas vitales y de ánimas. Los precarios equilibrios entre cuerpo visible y energía vital, las relaciones desiguales entre *ayllu* y *sacha pacha*, entre espíritu de vida humano y vidas invisibles, juegan un papel decisivo en la concepción de la salud y de la enfermedad.

Enfermedad, salud y bienestar

La enfermedad se produce por la ruptura de la armonía, por la pérdida o la salida de alguna de las ánimas que se cobijan en el cuerpo, o por la entrada de algún espíritu maléfico que destruye las buenas relaciones. En esta concepción se perciben las resonancias de la ruptura mítica de la unidad indiferenciada del *unay pacha*, descritas en los relatos del origen.

Cualquier abuso por parte del hombre (caza excesiva, burlarse de los animales) puede enojar a sus "dueños"⁷⁹ cuidadores. Para recuperar la armonía se requiere de la intervención del shamán y de la práctica de una serie de dietas y de prácticas curativas que deben cumplir los afectados.

Hay dos teorías sobre las causas que provocan las enfermedades. Puede manifestarse por la adquisición de algo ajeno al paciente: una flecha mágica⁸⁰ o un espíritu maligno; por la pérdida o salida del cuerpo del enfermo de uno de los dinamismos o ánimas que lo vitalizan. La misma explicación se aplica a las dolencias o desequilibrios sociales del *ayllu*, de la naturaleza y de los espíritus.

Para curar, el shamán *ikara* a los espíritus auxiliares que lo acompañan y *kutipa* a los dinamismos maléficos para que restituyan al cuerpo enfermo las ánimas arrebatadas, sus-

79. Todos los seres de la naturaleza, incluidos ríos, cerros, lagunas, están dinamizados por un "dueño", un modelo o cuidador de todos los de su especie. Los naporunas usan una variedad de términos para designar esa realidad espiritual: "amu" (amo), "kuraka" (jefe de clan), "cuidador", "vengador". La mayoría de estos términos son préstamos de la lengua castellana, posiblemente en referencia al hacendado o patrón que coordinaba las actividades del "ayllu", mandaba a las partidas de peones y disponía de las familias como servidores del amo.

80. La flecha mágica o virote portador del mal es el símbolo de la enfermedad provocada por el "sagra". En lengua kichwa se llama "chontapala" o astilla de "chonta". El "sagra" la lanza contra una determinada persona a quien se quiere causar algún maleficio. En realidad se trata de un espíritu que, dominado y a las órdenes de un shamán, se introduce en otra persona. Es algo que se incrusta en el espíritu de alguien causando un desorden. Se la representa en forma de lanza o flecha que son las armas tradicionales usadas por los pueblos amazónicos para matar.

trayéndolas del poder del *sagra*⁸¹ o del espíritu maligno de las que se había apoderado y que las tenía bajo su dominio; o extrayendo del paciente las flecha mágicas y espíritus maléficos introducidos por acciones shamánicas del *sagra*. Para la cultura naporuna, curar es reconstruir la armonía, devolver al cuerpo el dinamismo perdido y descubrir las causas invisibles de la desazón.

Culturalmente se acepta que la mayor parte de los trastornos que afectan a los individuos y a los *ayllus* son causados por la presencia y actividad de vidas invisibles personales y por la intervención, a través de ellas, de fuerzas y poderes maléficos. Otros desajustes se atribuyen a ánimas o energías que provienen de la voluntad de los *sagras*. Estos abusan de los poderes que tienen o de la intención con la que usan las fuerzas vitales de los espíritus por ellos controlados, desviándolos de su orientación natural hacia la vida para dirigirlos hacia el mal.

El virote o la flecha mágica (*chontapala*)⁸² que lanza el *sagra*, por la fuerza de su malvada intencionalidad, es una especie de flema que la guarda o la produce dentro de su cuerpo. También los poderes o las madres de las plantas (*mamakuna*)⁸³ y las vidas invisibles (*supaykuna*) pueden convertirse en flechas malignas cuando les ordena el *sagra* que las domina.

El shamán, de la misma manera que produce la enfermedad, también la restaura. De igual forma ayuda a reparar las rivalidades que se originan en el *ayllu* por las relaciones perturbadas. Lo importante es que los significados de los efectos y de las acciones y rituales shamánicos que se realizan sean captados como tales por el *ayllu* que las interpreta como decisorias.

Las enfermedades y su clasificación

Es imprescindible la minuciosa clasificación de las causas de las enfermedades, en orden a encontrar las soluciones que requieren la variedad de espíritus que intervienen y las terapias adaptadas para cada caso. Se enfatiza el uso y presencia de fuerzas equilibradoras que provienen de la naturaleza o de los poderes shamánicos. El conocimiento médico naporuna y su comportamiento ante la enfermedad están ligados a las concepciones culturales y a la cosmovisión que reafirman la identidad.

Las causas de la enfermedad se explican de tres modos: enfermedades originadas por la acción fortuita de elementos naturales del medio; las producidas por acciones de seres o espíritus malignos; las provenientes de las actividades shamánicas de personas humanas concretas (*sagramanda*)⁸⁴.

82. Flecha mágica portadora del mal.

83. Dinamismos femeninos de la naturaleza.

84. Maleficios causados por los "sagras".

Las dolencias que afectan al cuerpo son causadas por elementos del medio ambiente, como el viento, el agua, el clima, los accidentes, la ingestión de alimentos o bebidas, las picaduras de insectos y las enfermedades traídas "por los blancos"⁸⁵. La enfermedad del cuerpo es aparente y las causas están en los elementos y dinamismos naturales, no afectan al espíritu y no son de mucha trascendencia dentro del concepto cultural de enfermedad. Pueden ser diagnosticadas y curadas por cualquier miembro del *ayllu*, especialmente por los curanderos y herboristas (*wayrachikama*)⁸⁶ que aplican remedios de origen vegetal, animal y mineral, dietas alimenticias y ciertas prescripciones rituales. Actualmente se acude al uso de la medicina occidental.

Las enfermedades que afectan a los espíritus y a las ánimas del cuerpo son causadas por la acción de seres míticos, espíritus o fuerzas vitales, inducidas directamente o a través de los poderes del *sagra* y de vidas invisibles malignas. Los *sagras* tienen muchas maneras de producir enfermedades. Pueden usar, a su conveniencia, los espíritus invisibles y los poderes de las plantas y de los animales de la selva, que actúan como coberturas de sus poderes para causar los maleficios (serpientes, insectos, vientos...).

Hay dos tipos de enfermedades que dañan a los espíritus: el *paju ungüy*⁸⁷ y la *chonta pala ungüy*⁸⁸. Estas enfermedades causan afecciones mortales en las ánimas y en los principios vitales del hombre que se reflejan exteriormente en el cuerpo. Hay enfermedades del espíritu provocadas para matar, otras no.

85. El conocimiento terapéutico de los pueblos amazónicos se ha desarrollado en torno a enfermedades del medio y a sus remedios. La llegada súbita de los conquistadores supuso la introducción de dolencias letales, desconocidas en la amazonía. Se trata de afecciones virales altamente contagiosas y de rápida propagación. Las mayores mortandades conocidas en la Amazonía se debieron a enfermedades gripales, viruela, paludismo... Los indígenas huían a lo más escondido de la selva para evitar al hombre blanco al que acompañaba la muerte. La selva se despobló en varias ocasiones. Las enfermedades de los blancos matan los cuerpos, pero no pueden matar ni curar el espíritu de la misma manera que los encomenderos y patronos matan a los indígenas sin razón.

86. Curandero, ahuyenta los espíritus abanicando.

87. Enfermedad semi-sobrenatural. Para evitar la dolencia del "paju" se hace necesario guardar ciertos rituales de protección, especialmente a la hora del embarazo y del alumbramiento. Las mujeres naporunas daban a luz en la chakra de yuca junto a algún arroyo de agua, en la que se bañaban el niño recién nacido y la madre. Pasaban algún tiempo ocultos de las miradas de hombres y espíritus, en el bosque o en casitas especiales. Tanto el padre como la madre se sometían a rigurosas dietas y ayunos, evitaban hacer determinadas actividades para impedir que la enfermedad del "paju" afectase a sus hijos. Creían así protegerse del contacto con espíritus o energías negativas, relacionadas en su mayoría con la ingestión de ciertos alimentos o la realización de actividades.

88. Enfermedad causada por "sagras".

EL *paju ungüy* es producido por *supays* o seres maléficos invisibles: por ver, sentir, rozar, oler, oír, encontrarse... con un *aya*⁸⁹, un espíritu errante, un difunto, un viento o una determinada persona o ánima. La mera presencia del *sagra* produce la enfermedad. También puede producirla gente muerta en malas condiciones, con malos antecedentes de conducta o que desaparecieron sin cumplir los rituales de los muertos (funerales), o almas de niños sin bautizar (sin nombre) que quedaron perdidas en el monte, en el viento o en el agua, con las que se topa inopinadamente la persona, quedando inmediatamente enferma. De la misma manera, el *paju ungüy* puede desencadenarse por quebrantar normas alimenticias o por irresponsabilidades y, aún, por transitar por lugares dominados por determinados espíritus.

Estos sucesos, encuentros o espantos (*manchari*)⁹⁰ provocan modificaciones y desequilibrios profundos entre las fuerzas vitales, dañan sus funciones íntimas e incluso la misma sustancia del *samay*. Repercuten en la salud o afectan a ciertas partes del cuerpo en las que se alojan, produciendo los síntomas característicos del *paju*⁹¹: escalofríos, vómitos, diarreas, calambres, falta de apetito, palidez, flojera, respiración agitada.

Todo esto es sentido angustiosamente por el enfermo, a quien se le hace difícil determinar su origen y la ubicación de la dolencia por la que desfallece, sin causa aparente. Es el shamán o *makiyu*⁹², que conoce y dictamina los respectivos tratamientos, los motivos y los orígenes del mal.

Otras enfermedades del *paju* son producidas directamente. Los *sagras* tienen el poder para causar maldades, convirtiendo cualquier ánima o vida invisible, que ellos dominan, en fuerza maléfica. El espíritu de la enfermedad (*paju*) puede transformarse y adquirir cualquier configuración externa o apariencia para afectar a la persona. Todo depende de la voluntad y habilidad del *sagra* que manda el maleficio.

89. Espíritu del muerto.

90. Enfermedad del susto.

91. Enfermedad semi-sobrenatural producida por espíritus. Enfermedad producida por espíritus a través de elementos naturales que sirven de vehículo a la dolencia. Hay una gran variedad de ellas. La enfermedad produce alteraciones físicas al mismo tiempo que afecciones del alma. El "paju" es sentido por el enfermo y visto por el shamán, que es el único que la puede diagnosticar y sanar. Todas las enfermedades del "paju" se producen por la transgresión de tabúes alimenticios, especialmente en los tiempos de embarazo y lactancia, por incumplimiento de normas éticas y costumbres, ser afectado por intensas y súbitas impresiones: sustos, presencia de espíritus y "sagras", o caminar por lugares infectados por espíritus malignos.

92. Los poderes sanativos de los shamanes y curanderos se reciben, concentran, transmiten y se lanzan a través de las manos. En el ritual de la transmisión de poderes una de las ceremonias consiste en agarrar al candidato por las manos, sobarlas y soplar sobre ellas. De la misma manera que se pasan los poderes a través de las manos, por el mismo medio se pueden quitar o sustraer. Hay que tener cuidado en el cómo dar la mano.

Los *sagras* que tienen el *paju* de la enfermedad, así como la pueden mandar a voluntad contra determinadas personas, de la misma manera la pueden extraer de ellas para que sanen. Son los "dueños" de las ánimas y de las vidas invisibles, a quienes guardan bajo la envoltura de piedras, vegetales o animalitos. Ellos señalan a sus espíritus auxiliares malignos (*paju*) la víctima a la que deben causar el mal.

Los shamanes deben poseer el *paju* de las dolencias y dominarlo (*pajuyu*). Algo así como si poseyeran la especialidad para curar una determinada enfermedad, porque dominan al espíritu que la causa. El *paju* viene a ser como la personificación del espíritu de la enfermedad. Para ser dueño del *supay paju*, así como para usarlo en las curaciones, el shamán debe someterse a los ayunos rituales (*sasina*).

Hay una gran variedad de enfermedades y espíritus del *paju*: el *litas paju*⁹³, el *mashu paju*⁹⁴, el *waturitu paju*⁹⁵, e *malagri paju*⁹⁶, el *chontaruku paju*⁹⁷. Cuando un shamán no domi-

- 93.** El "litas paju" es una dolencia que se caracteriza por manifestaciones espectaculares de intensa agitación y ansiedad, debido a la anemia y debilidad que se experimenta en la realización de cualquier actividad. Va acompañado de mareo e intensa palidez. Antes de iniciar la curación el curandero hace correr o moverse al enfermo y cuando está fatigado se le presiona con los pulgares de ambas manos en ciertos puntos de las carótidas, para provocar una irrigación más intensa en la cabeza. El que cura esta enfermedad necesita poseer y dominar al "paju": es "el makiyu".
- 94.** El "mashu paju" es una enfermedad semi-sobrenatural caracterizada por una fuerte diarrea sanguinolenta o disentería que afecta tanto a niños como a mayores. La causa está en el incumplimiento, de parte de la madre lactante, del tabú de no comer carne de tejón ("mashu"). Para controlar la diarrea se cocina un bejuco que se parece al rabo del tejón ("mashu angu") y se lo da a tomar.
- 95.** El "waturitu paju" o "ardilla paju" es una afección semi-sobrenatural que se caracteriza por intensas diarreas, dolor de barriga, llagas en la boca y ansias de vómito que no se materializa. Es una enfermedad muy frecuente en los niños. Es causada por no respetar el tabú de abstenerse de comer carne de "wanta" cuando la madre está lactando. Para curar se desnuda al niño y se lo pasa repetida y lentamente por encima del vapor de la olla donde se cocina la "wanta". Se llama "waturitu paju" porque el niño ronronea como lo hace el ave llamada "waturitu".
- 96.** El "malagri paju" es una dolencia grave ocasionada por transitar por senderos o arenas solitarios donde inopinadamente es afectado por un espíritu del aire que transita por el lugar. El encuentro con el espíritu se da en forma de ráfaga de viento, olor maloliente, torbellinos de polvo, etc. Hay algunas variantes de este "paju", que llevan al debilitamiento, y enflaquecen y espantan al alma. Si no se la atiende con prontitud puede ocasionar la muerte. El tratamiento lo hace el especialista. En la curación se queman sustancias como pelos y uñas de animales... que producen humos y olores apestosos.
- 97.** El "chonta ruku paju" es el nombre de un venado de color rojizo de gran tamaño. A este venado se le relaciona con la brujería y la enfermedad. El comer su carne era tabú hasta hace algunos años, pues se lo consideraba "gente" que en tiempo del diluvio de fuego se convirtió en animal. Aunque "Yaya" lo bendijo hay que abstenerse de comer su carne y nunca se lo puede servir en el rito de la "mesa mikuna" de las fiestas. Se contagiaría también con este "paju" cuando se transita por caminos afectados por el paso de este animal. Hay que tener sumo cuidado cuando se va de cacería para que no se le pegue este "paju".

na el *paju* apropiado, aconseja a la persona enferma acudir al especialista correspondiente. Cada shamán tiene sus remedios y los aplica según sus técnicas y sabiduría.

Si un shamán intenta curar sin tener el *paju* apropiado, la enfermedad puede empeorar o volverse contra él, contagiándolo de la misma dolencia que intenta curar. Después de la curación, el enfermo debe, de la misma manera, someterse a dietas más o menos prolongadas que pueden durar años. Las dietas dependen del tipo de enfermedad, de la técnica y de la sabiduría del shamán.

El médico es el *yachak*, que en todas las sesiones de curación se presenta acompañado de una corte de ayudantes o espíritus auxiliares. Un shamán nunca cura sólo, cuenta con una serie de espíritus aliados: el *ayawaska*⁹⁸, el *wanduk*⁹⁹, el *tawaku*, la *surupanga* y una variedad de vidas invisibles, fuerzas de la naturaleza o ánimas de antiguos *kurakas*. Todos estos espíritus auxiliares se localizan o están ubicados en objetos que actúan como coberturas a órdenes del shamán. Su mismo cuerpo, las piedras mágicas, animales y plantas son usados como reservorios o almacenes de espíritus aliados. A veces estos espíritus son los "dueños" de ciertos lugares o los *amus* y *kurakas* de una variedad de plantas y animales a los que hay que llamar respetuosamente, para que acudan al escenario de la curación, en ayuda y protección del shamán. El shamán es un familiar de los espíritus con los que ha realizado, con anterioridad, el rito del *aylluyana* o el hacerse familia.

Para diagnosticar estas enfermedades no bastan los conocimientos comunes, se requiere, además, ser un especialista que determine, sin lugar a dudas, quién causó la maldad, por qué la causó y que, al mismo tiempo, sepa aplicar el tratamiento adecuado que elimine sus causas profundas. La medicina occidental no llega a conocer el origen espiritual de las enfermedades; por lo tanto no puede diagnosticar ni curar la enfermedad del espíritu. Sólo percibe los trastornos corporales aparentes, no maneja las soluciones correctas. El doctor mestizo cura enfermedades que afectan al cuerpo y alivia los dolores que en él se manifiestan. Para la curación de las enfermedades del espíritu se requiere la realización de ciertos rituales y la posesión de poderes extraordinarios sobre los dinamismos vitales de los seres y de las ánimas que las producen; además de tener la capacidad para eliminar las causas originales de las dolencias, no sólo los síntomas del mal.

El ritual de curación incluye una variedad de símbolos, de objetos, gestos y palabras: cantos, pinturas, discursos, que ponen al paciente en contacto con el mundo sobrenatural de los espíritus. El ritual se asemeja a un juicio y a un careo con los espíritus, bajo la guía de los dinamismos de los antiguos *kurakas* del *unay pacha* y de los espíritus auxiliares del shamán. Los shamanes actúan como intermediarios y jueces entre los espíritus de la salud y de la enfermedad, entre la oposición y la complementación del *samay* y entre el *ayllu* y las fuerzas de la naturaleza.

98. Alucinógeno, bejuco del muerto.

99. Floripondio, una planta muy común en la Amazonía, las hay de varias especies y colores; produce una potente droga y su espíritu es maligno, solamente los expertos pueden manejarla.

Los estados de salud y de enfermedad suponen una lucha constante entre fuerzas opuestas. El estado de salud produce una renovada energía que hace viable el fortalecimiento, la transmisión y la continuidad de la vida. También las fuerzas y poderes son dinamismos o energías vitales que benefician o dañan, tanto a las plantas, a las vidas invisibles, a los animales y a los humanos. La pérdida de la fuerza vital es señal de la enfermedad del espíritu. La vejez es un indicador de la pérdida de los principios vitalizadores que animan el cuerpo.

El desequilibrio de las fuerzas vitales puede afectar, también, al medio ambiente y producir escasez de alimentos, catástrofes naturales y *wisyus*. Es la enfermedad de la naturaleza, que se origina por el descontrol y el desequilibrio de las fuerzas que la vitalizan y animan. Este descontrol es ocasionado, generalmente, por las conductas no-sociales y no-humanas de los hombres, que quebrantan las leyes del compadrazgo con los *amu* de la naturaleza. Los *wisyus*, en particular, son considerados como acontecimientos correctivos (*kamachinas*)¹⁰⁰ y acciones de sanación cósmica, que arreglan y curan de raíz las actitudes equivocadas del *ayllu*.

La enfermedad de las ánimas del cuerpo es producida por una falta de armonía entre las fuerzas vitales internas de la persona, motivadas por la intervención de agentes externos al paciente. Es una falta de ajuste ocasionado por la presencia de vidas invisibles dañinas, ajenas a la persona enferma.

En la determinación de las enfermedades se suelen dar ambigüedades frecuentes, que hay que solucionar por medio de técnicas de adivinación y de visión. Los síntomas externos son muy semejantes en la mayor parte de los casos y se pueden confundir. El síntoma, por sí solo, no determina el origen o la causa de la dolencia. Lo verdaderamente importante es el diagnóstico o interpretación de quién, de qué, y por medio de qué, se produjo la enfermedad. Son los shamanes, curanderos y adivinos los que pueden despejar la ambigüedad. Descubrir el origen de la enfermedad y sanarla es el cometido del shamán. Si se equivoca en cuanto a la causa espiritual, sus intentos de curación no harán sino alentar el mal y agravarlo.

En el diagnóstico se emplean, también, técnicas de observación, diálogo y uso de alucinógenos para provocar la visión. El dolor y el lugar en el que se ubica la sensación dolorosa son indicadores certeros para un buen diagnóstico. Para otras enfermedades no se

100. Como se dijo anteriormente la "kamachina" es la exhortación que se hace de espíritu a espíritu. La palabra o la acción simbólica usada en estas amonestaciones es la expresión y encarnación oral de la voz y presencia del espíritu. Todo dinamismo o ánima puede hacerla. Lo importante es la captación del mensaje por parte de los espíritus y la aplicación adecuada de las conductas a las voces o a las presencias espirituales. En este caso se trata de la "kamachina cósmica" de la naturaleza, maltratada por las acciones y la conducta no-social de los hombres, manifestada a través de un "wisyu". El objetivo espiritual es arreglar y superar el daño, la vuelva a la armonía que se deriva de la complementación. El "wisyu" está encaminado, no a la destrucción, sino principalmente a la corrección, a que se dé una nueva época más humanizada.

necesita ni de la visión ni de la extracción de flechas mágicas. Son producidas por sustos, olores, roces, aires que se introducen y se quedan en los cuerpos, aún después de que la *chontapala* o el mal espíritu se han alejado o extraído del paciente. Hay que realizar sesiones continuas de "limpieza" con los vegetales apropiados.

La *chonta pala ungyü*¹⁰¹ es una enfermedad causada directamente por el *sagra*, por envidia, mala intención, venganza o a petición de otra persona del *ayllu*; causa, además, un desorden sustancial en el dinamismo vital de los espíritus que animan el cuerpo. La *chontapala* se introduce en las víctimas causándoles una inestabilidad mortal que, si no se remedia a tiempo, puede acarrear la muerte. Muchas veces, sin embargo, se las lanza para "molestar," "para hacer sufrir no más," "para que no trabaje," "para que se haga pobre".

Para curar la *chontapala* hay que ubicar exactamente el lugar en el que está alojada en el cuerpo del paciente. Es por medio de la ingestión de la droga alucinógena por la que el shamán puede ver, no sólo la flecha mágica, sino al que la lanzó. Para curar esta enfermedad hay que extraer, succionando con la boca, la enfermedad o el virote mágico clavado en el paciente del lugar en el que se le ha incrustado. La *chontapala* se materializa en palitos, alambres, lombrices, espinas, picos de aves, animalitos y en una gran variedad de objetos pequeños. El tratamiento consiste en conminar a quien lanzó la *chontapala* para que retire el espíritu malo y el enfermo pueda recobrar la salud. El mismo shamán curandero puede destruir las *chontapalas* o apoderarse de ellas guardándolas. De ese modo aumenta los poderes y el acervo de espíritus auxiliares.

El conocimiento médico común

Los primeros maestros en la práctica de la medicina naporuna son los padres, abuelos y personas mayores, que practican y enseñan a sus hijos el uso de las plantas y la preparación de brebajes. En las familias se aprenden las dietas y se aconseja sobre las precauciones que se deben tomar al caminar por la selva para evitar el encuentro con espíritus malignos, cuidar las emociones y los sustos que puedan afectar anímicamente a la persona.

El aprendizaje médico botánico comienza en los naporunas desde muy jóvenes. Abarca la recolección y preparación de plantas apropiadas que ayudan al fortalecimiento y al desarrollo de las funciones de los órganos del cuerpo. Aprenden a diagnosticar las enfermedades, a recetar los remedios que las curan y a conocer los efectos de los ayunos y de las dietas.

101. Es la enfermedad del espíritu producida por la acción maléfica del "sagra". En este caso el espíritu malévolos del "sagra" se transforma en objeto vegetal, animal o mineral, que se incrusta a modo de lanza o flecha mágica en el ánimo de una persona, actualizando la guerra mítica de los espíritus. Si no se actúa eficazmente puede sobrevenir la muerte.

Los conocimientos comunes de medicina van unidos a la experiencia, a la actividad ambivalente de los espíritus, a la eficacia de las fuerzas de la naturaleza y a los poderes de los *sagras* y de los *yachaks*. Dependen, también, del conocimiento de las normas que regulan el contacto con ciertos seres y de las precauciones que se deben poner para movilizarse por determinados lugares, cerros y lagunas de la selva. De la misma manera, van aparejados a la presencia de buenos y malos espíritus, que actúan como "dueños" o cuidadores de esos espacios, plantas y animales.

Estos conocimientos son imprescindibles para el bienestar emocional y el cuidado de la salud propia, de la familia y del *ayllu*. Los curanderos¹⁰² se destacan en la comunidad por este tipo de conocimientos y colaboran directamente para que se dé el bienestar y el equilibrio entre las enfermedades comunes y sus remedios. El curandero se somete a una cierta preparación para recibir el conocimiento. Lo demás es cuestión de práctica y de experiencia.

Todo naporuna es experto en botánica y en plantas medicinales. La selva le sirve de botica, los hogares de laboratorio. Hay maestros y ancianos que van transmitiendo y aumentando el acervo de conocimientos botánico-medicinales, que guían en el conocimiento de la enfermedad, en su doble causalidad natural-espiritual y en la aplicación de las recetas.

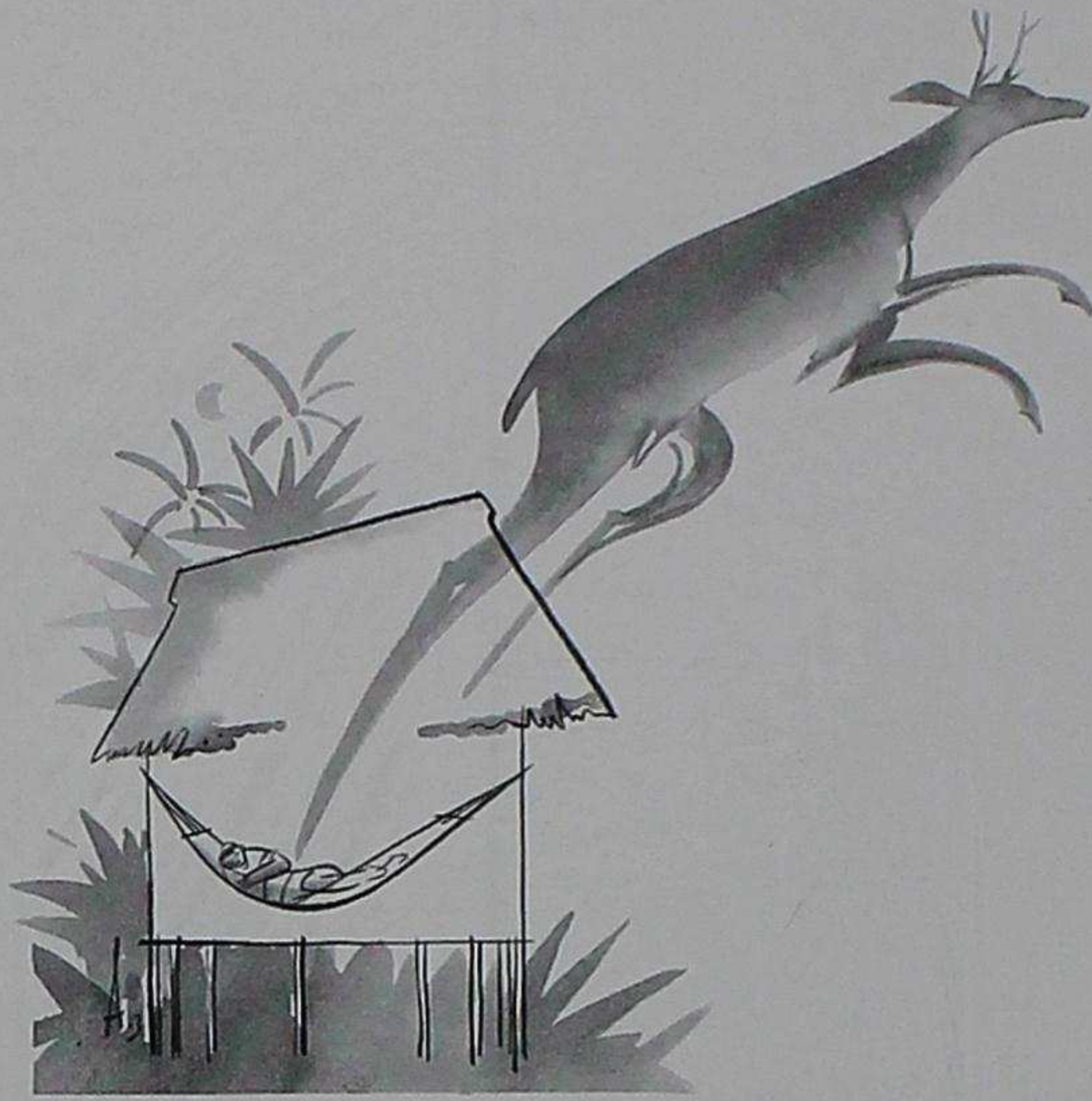
Los curanderos o herboristas usan como ayudantes, el espíritu del tabaco, el soplo y el sobar, que dan eficacia y aumentan el poder de los remedios vegetales y de los del propio curandero. Sin embargo, si se quiere aumentar el conocimiento y el poder, hay que intentar otra preparación más profunda y llegar al discernimiento y posesión de los poderes shamánicos.

102. Los curanderos no tienen poderes shamánicos. Son gente de gran experiencia en el manejo de vegetales curativos, en el diagnóstico y en la aplicación de los remedios adecuados, que los recetan con gran maestría y eficacia. Realiza ciertos ritos curativos "ikarando" a los espíritus de los vegetales que emplea y cuya recolección, preparación y profilaxis, están acompañadas de especiales recomendaciones y cuidados.

3

CONOCIMIENTO SHAMÁNICO





CONOCIMIENTO SHAMÁNICO

3

El shamán en la cultura naporuna

El *shamán*¹⁰³ atrae la atención por su aura de misterio, por el temor y la seducción irresistibles que su presencia y su quehacer mágicos inspiran en el *ayllu* y acompañan a su personalidad. El shamán es el experto por antonomasia en fuerzas, poderes y espíritus. Fundamentalmente personifica energías de vida y de muerte, de bien y de mal, de oposición y de complementación. Se relaciona familiarmente con los dinamismos vitales que recomponen y fortalecen o que rompen y debilitan la armonía de lo humano, de las fuerzas de la naturaleza (*ushaykuna*) y de las vidas invisibles (*supaykuna*).

Según el mito naporuna, el shamanismo está relacionado con la aparición del *runa samay* en los orígenes del mundo actual. Los hermanos mellizos y los héroes culturales estaban dotados de grandes poderes shamánicos. Poderes que también transmitían a los objetos que usaban. Está relacionado, de la misma manera, con el conocimiento simbólico, con los valores culturales y con el influjo dinamizador en el *kunan pacha* de una variedad de ánimas que lo vitalizan y recrean.

Los shamanes son considerados como los intermediarios entre el espíritu de vida humano y las vidas invisibles, los guías míticos y el eco de las voces de los espíritus con las que van creando el *kutik pacha*. Sus palabras transmiten mediáticamente los mensajes de los espíritus y los ejemplarizan, de acuerdo a la ley cultural de complementación de los opuestos.

Los shamanes son los pregoneros de las palabras del consenso del *ayllu*, los vigilantes de la armonía, los constructores de los puentes tendidos entre lo visible y lo invisible, los cuidadores del equilibrio cósmico y los guardianes de la sabiduría escondida en el legado mítico de la cultura. Representan el apalabramiento humano de los espíritus, es decir la manifestación del emerger del espíritu de vida humano en ellos.

El shamán es el terapeuta de los espíritus y desde la vertiente espiritual, el mediador de la armonía entre lo aparente y lo real. Son los líderes del saber y los dueños de las fuerzas y de los poderes curativos, los personajes que se evocan en los mitos, los cartógrafos que dibujan los caminos cósmicos en la geografía de sus mundos, donde se encuentran ubicadas las *llaktas* de los "dueños" de los poderes de la naturaleza y los *ayllus* de los seres invisibles, con los que se relaciona y sobre los que tiene un poder ambivalente pero efectivo.

103. En el presente trabajo empleamos la palabra "shamán". Otros autores usan el término de "chamán" con el mismo significado. En el río Napo, en la práctica del shamanismo se usan los términos de "yachak" y de "sagra" para designar el shamanismo benéfico y el maléfico. La palabra "shamanismo" la usamos para expresar genéricamente esta actividad. Shamán es una palabra tomada de la lengua de un pueblo de cazadores y pastores de renos que vive en la parte septentrional de la estepa siberiana.

El shamanismo es el artífice que estructura la esencia real del mundo aparente en el que vivimos. Es uno de los elementos sustanciales y constitutivos de la realidad cultural, uno de los hilos con los que se urde la trama de la cosmovisión naporuna. El shamanismo es la personificación concreta que condensa la exigencia existencial de complementación del universo.

La sustancia y la realidad del bien y del mal tienen su origen en el mundo invisible. Los poderes y la energía, la vida y la muerte, sobre las que actúan las fuerzas shamánicas, hunden sus raíces en él y muchos de los seres del *kunan pacha* quedan marcados por la comunicación y personificación de esas peligrosas energías.

Los poderes del shamán

El shamán hereda sus poderes de los héroes culturales que se transmiten a través de ritos de iniciación, de comunicación de fuerzas y de adquisición de ánimas, que acumula y mantiene en su poder. Con todo ello, coordina los dinamismos vitales que caracterizan, desde el origen, la ambigüedad de los seres del *kunan pacha*.

El poder del shamán se caracteriza, por una peculiar habilidad de comunicación con los poderes de los seres invisibles y con las ánimas de antiguos *kurakas* difuntos, que quedaron en la naturaleza, bajo la cobertura de piedras (*aya rumi*), flechas mágicas (*chontapala*) y otros objetos, con los que entra en estrecha relación de parentesco.

Para encontrar una piedra shamánica o una flecha mágica se debe soñar en ellas. El que induce a soñar es el "dueño" de la piedra o de la flecha mágica. Las puede recibir, también, de su maestro de shamanismo, por compras a otros shamanes o como botín conquistado en los duelos virtuales que con frecuencia se dan entre shamanes rivales. El shamán actúa ayudado por ellas y de acuerdo o en oposición con los valores culturales de la cosmovisión. En realidad los males y los bienes del *kunan pacha* están normados por las conductas de los héroes míticos, que se prolongan y se personifican en los cargos y roles culturales del *ayllu*, uno de los cuales es el de shamán (*yachak*).

- 104.** "Aya" significa ánima del muerto, su alma refleja, o aún el mismo cadáver. Se conjetura que el alma de un antiguo *kuraka* de la línea shamánica ha encontrado su cobertura en una determinada piedra a la que sigue animando. El shamán que posee una tal piedra se emparenta y se comunica con el dueño de la misma y usa su dinamismo a entera disposición, empleándolo en sus actividades shamánicas. Los shamanes del río Napo se caracterizan por la posesión de varias piedras animadas.
- 105.** Se pueden obtener piedras animadas por la compra de ellas a los shamanes. Por necesidades económicas, en la actualidad, se dan casos de venta de tales piedras.

La comunicación fluida y la actuación efectiva entre los seres de los mundos invisible y visible está asegurada, además, por la colaboración de determinados espíritus auxiliares, con los que el shamán ha logrado emparentar (*aylluyana*) y ha asimilado a su persona. Con ellos forma una familia (*ayllu*) de espíritus con los que se relaciona y se compromete. Cada shamán establece parentesco con uno o varios espíritus aliados. Generalmente son elegidos de entre las "madres" de las plantas (*mamakuna*), de entre los *kurakas* de ciertos animales o del *aya* de un poderoso shamán difunto y que pasan a ser compadres del shamán.

El parentesco crea unos lazos familiares inviolables y permanentes, más fuertes que los de la sangre e impone ciertas obligaciones y prohibiciones. Si estas no se cumplen, se rompe la armonía espiritual. Ofender al compadre es ofender lo más sagrado de la vida. Es causar un gran desorden en lo más profundo del ser. A un compadre se le respeta y tiene más autoridad que otros familiares. Lo que el compadre pide, se oye y se cumple. Son los espíritus y ánimas los que se hacen familiares del shamán. Entre ellas rigen las normas culturales del compadrazgo para el fortalecimiento del *samay*, la unidad de acción, la práctica de los valores culturales y la efectividad en el quehacer shamánico. Estos espíritus acompañan al compadre, le ayudan, le protegen y lo libran de los ataques de otras vidas invisibles o de shamanes enemigos.

Sin embargo, los efectos benéficos o maléficos, las mutaciones en la vida y en el *samay* de los seres sobre los que se proyecta la acción shamánica dependen exclusivamente de la conducta personal del shamán, no de los espíritus auxiliares. La prolongación de la fuerza vital que acumula, es posible y depende del número de espíritus aliados con los que se familiariza, así como del profundo conocimiento y experiencia que tiene del *samay*, del mundo de las fuerzas de la naturaleza y de las vidas invisibles, del correcto y adecuado uso de las palabras exactas y de la conducta ajustada a los valores del familismo y a las normas de la sabiduría ancestral. Con ellas penetra la esencia de los seres, para sanarlos, armonizarlos y complementarlos.

Los poderes que recibe¹⁰⁶ originalmente son para hacer el bien, para el bienestar del *ayllu*, para curar las dolencias, para corregir actuaciones equivocadas culturalmente, para proporcionar cacería en los tiempos de hambre y para colaborar en la defensa territorial en los tiempos de guerra y conflicto.

106. Al shamán se lo relaciona comúnmente con el poder de curación, de adivinación y de producción de enfermedades, sin embargo, en la cultura naporuna el shamanismo es un ministerio que se refiere principalmente a la sabiduría, a la espiritualidad y al quehacer de complementación y procura de la armonía. Todo el "ayllu" participa en el poder de complementar la oposición.

Dimensión ética del shamanismo

En los estudios de antropología no se toman en consideración los aspectos éticos del shamanismo ni los elementos de valor a los que se sujeta su actividad y se ajusta su conducta. A los valores culturales se los relaciona, simplemente, con los presupuestos ideológicos, religiosos o de superstición, entre los que se ubica el shamanismo. En la cosmovisión naporuna, sin embargo, los valores éticos son la referencia obligada del quehacer y de la conducta shamánicas, de la significación de las teofanías y visiones, de los motivos de las complementaciones y rupturas míticas. Los valores conforman la espina dorsal de la cultura. Procuran y transmiten la vida en armonía y contribuyen eficazmente a la resolución de los conflictos de los seres del *kunan pacha*.

Las palabras, los gestos, los sonidos, los ritos, todo lo que conforma la parafernalia del shamán, son vehículos por los que se hace patente la fuerza de la vida y la significación de su actuar, que trasciende y humaniza los elementos mágicos que pudieran estar encerrados en ellos. No actúan por sí mismos, ni bajo el influjo de fuerzas mágicas irracionales y descontroladas. Son medios para recomponer y fortalecer el *samay* vital, dañado por conductas erróneas o intencionalidades incorrectas.

Las discusiones o duelos virtuales entre shamanes opuestos, los soplos, los cantos y los silbos para amansar a los espíritus (*ikarana*), los ritos de limpieza, las acciones ceremoniales y los objetos usados: tabaco, piedras, hojas, etc., manejados en las sesiones shamánicas tienen también espíritu de vida. Se los conjetura como animados (*samayu*), con capacidad e intencionalidad de prolongar sus dinamismos en otros seres. No son fórmulas cabalísticas, técnicas de encantamiento u objetos mágicos, simplemente. Son acciones de seres personales, portadores de vida y de valores éticos, que transmiten vida, sanan, conminan y ejemplarizan conductas. Aunque para su armonía o oposición dependan de la honestidad del shamán (*paktachina*).

El poder del shamán exige, además de una potente energía y fuerza vital, de una conducta existencial que indique, sin lugar a dudas, de qué lado de la cultura está actuando: del lado del bien y de la complementación, o del lado del mal y de la oposición. Para comprender la actuación del shamán hay que tener en cuenta que en el *kunan pacha*, todo es animado, está unido y relacionado. No hay elementos ni materiales, ni espirituales, aislados, únicos o excluyentes.

La oposición, en cuanto dinamismo, también es realidad. Se la concibe como elemento necesario para complementaciones superiores. Por eso, si las conductas shamánicas se alinean del lado de la oposición o del mal, sin trascenderlo, todo puede quedar dañado y desintegrado. El mantenimiento inadecuado de la oposición o su agudización intencional se conciben como contrarios al dinamismo natural del *samay*, expresado en poderes de vida, a los que la oposición distorsionaría. El shamán por sus palabras, su quehacer, sus poderes y su conducta, es el que decide la orientación cultural del *kunan pacha* y prolonga o resuelve la oposición.

El shamán no sólo procura el bienestar o el malestar del individuo y de su grupo familiar, sino que su acción repercute en la totalidad de los seres. El mal perjudica las relaciones sociales, las actividades económicas de subsistencia y la sobrevivencia biológica del grupo y del universo.

Su poder terapéutico que, en la práctica, ofusca los otros aspectos del shamanismo fundamentales en la estructura cultural y en la cosmovisión naporuna, está también ligado a esta dimensión e intencionalidad ética. La enfermedad y la salud sólo son acciones personales. Hay otras dimensiones más profundas de actividad y de realidad shamánicas.

Yachak y sagra

La dinámica de la salud y de la enfermedad se basa en la concepción del hombre, compuesto de una envoltura o cuerpo aparente y de varias ánimas o principios vitales que conforman su ser real. Durante el sueño, en los trances shamánicos, en las tomas de alucinógenos, las ánimas o fuerzas vitales del cuerpo se separan de los elementos aparentes y se van a vagabundear en cualquier aventura nocturna que se evocan al despertarse en forma de sueño (*muskuna*), cuando se reintegran a su residencia corporal. De esta forma se explica la bilocación¹⁰⁷ que se suele atribuir a los shamanes, el fenómeno fantástico de los duelos míticos¹⁰⁸, los diálogos amistosos entre ellos y las acciones realizadas a distancia. De la misma manera el *sagra* puede "comerse"¹⁰⁹ las ánimas que salen de los cuerpos y andan errantes durante el sueño. Si así sucede, éstas ya no podrán reintegrarse o regresar a su cobertura corporal. Irremisiblemente el hombre enferma e incluso puede morir si no se realiza la acción shamánica de restituir el ánima secuestrada a su verdadero lugar y mantener la armonía.

El ejercicio de curar y la práctica de la adivinación y visión, cuando éstas acompañan a la curación, están íntimamente relacionadas con el shamanismo. Proceden de la misma fuente y comparten el mismo poder, aunque se presenten como actividades distintas y se puedan dar separadamente.

El shamán bueno (*yachak*) tiene la doble visión que le permite ver los efectos visibles y las causas espirituales, invisibles y misteriosas, ocultas, para diagnosticar los remedios que alivien las enfermedades y las desgracias que abruman al *ayllu* y al individuo. Tiene, ade-

- 107.** Durante el trance alucinógeno la fuerza vital del shamán puede separarse, salir del cuerpo y trasladarse al mundo de las causas espirituales con las que se comunica; puede materializarse en formas externas o en dinamismos.
- 108.** En estados de trance provocados para la realización de curaciones, las almas de los shamanes rivales pueden dialogar entre sí, salir de sus cuerpos y tener verdaderas peleas a muerte.
- 109.** Se emplea la palabra "comer" para referirse a la acción de apoderarse de las almas vagabundas. Se trataría de una verdadera deglución. Una vez atrapadas, las guardan en su interior para usarlas posteriormente o anular su poder.

más, el don de percibir la estructura del universo y sus relaciones. Esta facultad le permite, también, ver al *sagra* que causó el mal y actuar, con pleno conocimiento, sobre la salud y el bienestar.

Las razones o motivos, que pudiera tener un *sagra* para lanzar los maleficios son, a veces, tan fútiles como un simple enfado entre compadres o vecinos. Una gran parte de los casos de brujería se deben a envidias, venganzas y peleas, que alteran tanto la armonía social, como las ánimas del cuerpo, enfrentándolas entre sí y produciendo la enfermedad. En ocasiones, un descuido del shamán o su mal carácter (*millay*) desencadenan el maleficio. Puede suceder, también, que el shamán, pierde prestigio ante los espíritus aliados, debido al trato inadecuado que como compadre les da, así como a la falta de respeto y al uso indebido y abusivo de sus poderes. Entonces los espíritus se hacen "mal criados" y actúan por su cuenta. Se ha ofendido a lo más sagrado: la relación de parentesco entre espíritus. Se desencadena así un serio problema y proliferan toda clase de maleficios y dolencias, aún en contra del propio shamán y de sus cercanos familiares.

En otras ocasiones el daño es producido por sus poderes maléficos, a petición directa de alguien que quiere causar un mal a su enemigo. Estos servicios tienen un precio, aunque, en ocasiones, se los realiza por amistad. Esto produce grandes conflictos al interior del *ayllu* y entre *ayllus* vecinos. Llegando a ocasionar muertes y enemistades irreconciliables.

Las palabras, los gestos y los objetos usados por el *yachak* o shamán bueno y por el *sagra* o shamán malo son los mismos. En la generalidad de los casos, la persona, también, es la misma. Lo que marca la diferencia es la intencionalidad ética que, en ese momento, mueve a actuar al shamán de una u otra manera. Si la intencionalidad es buena será *yachak* y si es mala será *sagra*.

En la concepción tradicional naporuna estos dos términos no hacen referencia a calificativos accidentales o intercambiables. Se los considera profunda y definitivamente encarnados en la persona de cada shamán. Es difícil para un *sagra* hacer el bien, pues generalmente es propenso a hacer el mal por haber perdido el respeto de los espíritus o por su conducta altanera y vengativa. Culturalmente son vistos y requeridos como tales, aunque realicen el bien y sanen por amistad.

El *sagra* que logre curarse de su *paju* (brujería), siguiendo los ritos o castigos curativos apropiados, nunca podrá llegar a ser *yachak*. Simplemente renuncia a ser shamán. Sólo con la quema o destrucción de todos los objetos shamánicos por los que está ligado a sus espíritus aliados podría secarse la fuente de sus poderes maléficos y regenerar su voluntad dañada.

Se discute si los poderes originales, tanto del *yachak* como del *sagra*, son los mismos, utilizados unas veces para el bienestar y armonía del *ayllu* y otras para el mal y el desasosiego. O, por el contrario, se trataría de dos poderes diferentes, emanados de dos principios opuestos presentes en el shamán.

Los poderes que actúan en el shamanismo, en la adivinación o en la visión, son ambivalentes, en cuanto que se usan para el bien y para el mal. Esta ambivalencia no está unida, sin embargo, a las circunstancias que la provocan, ni a los individuos que sufren las consecuencias, ni a los espíritus auxiliares del shamán. La diferencia entre las manifestaciones de poder de distinto signo no está en el origen de ellas, pues son poderes buenos y dones del *samay*, ni en sus efectos, que pueden ser similares, ni en la causa del poder, sino en el motivo, en su orientación. Depende de la intencionalidad ética y de la conducta del shamán que actúa: o de acuerdo a la finalidad cultural del *samay* o de acuerdo a la oposición. Manteniendo el bien u obstaculizando la manifestación de la vida.

Una sesión ante los espíritus

Para realizar su trabajo el shamán no necesita adoptar poses externas llamativas, semejantes a las de un tremendo juez, ni disfrazarse de terribles y amenazantes caretas, ni convocar con gesticulaciones solemnes al careo de los espíritus en conflicto. Socialmente el shamán es un vecino más del *ayllu* que no se distingue por su atuendo estudiado, ni por sus riquezas, ni por sus obligaciones especiales en la comunidad. Sus poderes se ejercen ante los espíritus, y es ante ellos ante quienes tiene que actuar y mostrarse dominador y convincente.

El shamán que posee la capacidad de comunicarse con las ánimas y dinamismo vitales que ocasionan los desequilibrios, actúa solamente sobre ellos y ante ellos. Los ojos del testigo externo miran, pero no ven. A través de la visión, ayudado por el canto y flanqueado por los espíritus aliados, se entrevista (*tupan*) y conversa con ellos, para acordar su colaboración en la solución del problema. Se acomoda al lenguaje de cada ánima, conoce sus intenciones, actúa decisivamente en sus conductas, usa los poderes de los espíritus aliados para contrarrestar más eficazmente las actividades maléficas de otros espíritus.

Se distingue del hombre ordinario por la calidad de *samay* que acumula, por los poderes espirituales comunicados, por la capacidad que ellos le dan de conocer la verdad y la mentira, el bien y el mal, la salud y la enfermedad, la vida y la muerte, también por actuar con las fuerzas de los antiguos *kurakas*, y con el apoyo decidido de los espíritus auxiliares a los que convoca y con los que forma familia.

Adquiere y acumula los poderes tomándolos del acervo de espíritus de otros shamanes, así como de una serie de ánimas que mantiene a su servicio. La capacidad de ser shamán no es hereditaria, aunque algunos hayan recibido sus poderes de sus padres o abuelos.

Aprendizaje de shamán

El maestro instruye y guía al aprendiz de shamán y lo somete a duras pruebas. Durante meses le entrena por medio de continuos e intensos ayunos y dietas especiales, caracterizadas por la abstinencia de sal, azúcar, grasas, picante, poca carne, continencia sexual,

multitud de prohibiciones secretas impuestas por el maestro.

El ayuno libera y purifica el cuerpo, así como el lugar de sustancias espirituales aborrecidas por los espíritus aliados. El entorno en el que vive el shamán debe ser espacioso, el cuerpo morada digna de sus poderes. Los espíritus aliados rehusarán acercarse a ellos si los sienten contaminados con elementos nocivos o sustancias repelentes y negativas que ordinariamente se adquieren por la ingestión de ciertos alimentos o por el contacto imprevisto con otras ánimas, fuerzas y dinamismos, o por la comisión de acciones corporales inadecuadas.

De la misma manera, los enfermos que quieran someterse a la acción curativa, deben pasar por rigurosas dietas que les preparen para recibir la ayuda de los poderes curativos que acompañan al shamán. El enfermo es un ser debilitado y dañado por la acción de seres malignos que desfiguran y afean su estructura espiritual. No es apto para retener el *samay* ni para someterse a la acción de los espíritus benéficos y luminosos, por estar sucio, pútrido y mal oliente. En este estado calamitosos se encuentra el *samay* de la persona enferma. Tiene que liberarse y asearse, por el ayuno y las "limpias", para no ahuyentar a las ánimas buenas que traen y fortalecen la salud.

El aprendiz tiene que acostumbrarse a vivir en la selva con los *kurakas*¹¹⁰ de los animales, las "madres" del agua y de los vegetales, con los "dueños" de las lagunas y lugares, con los espíritus del aire. El maestro le ayuda a dominar las fuerzas de la naturaleza y los dinamismos de las vidas invisibles, a practicar la conducta y etiqueta establecidas para el trato con los espíritus, a conocer las causas del mal y de sus remedios, a obtener la sabiduría para superar la envidia, el orgullo, el engaño y la tentación de poder. Le enseña a interpretar y controlar a los seres míticos que se aparecen en las visiones del *ayawaska* o de otras drogas, y al uso apaciguador y energético del tabaco, del canto y del acompasado agitar de las hojas de *surupanga*.

Mientras el shamán aconseja al aprendiz, le abanica con el *wayrachina*¹¹¹ y le sopla espíritu vital por la coronilla (*samay pugru*)¹¹² y por el cuerpo, agarrándolo por las manos o

110. Las fuerzas que dinamizan a los animales, plantas, lagunas y lugares están organizados por familias extensas ("ayllu") al modo de los humanos. Al frente de cada familia de espíritus está un "kuraka" con el que se emparentan los shamanes. Los "dueños" de los dinamismo animales son de características masculinas, los de las fuerzas de las plantas y del aire son femeninos ("mamakuna"), los que coordinan la actividad de lugares y lagunas reciben el nombre de "dueño", "amu", en referencia al patrón blanco propietario de una hacienda.

111. Uno de los instrumentos mágicos usados por el shamán en las sesiones de curación es el abanico. Generalmente suele confeccionarse de manojos de hojas y de ramitas de determinadas plantas que se recogen en el momento de iniciar la curación. Al ser agitado briosamente por la mano del shamán o curandero, el dinamismo de la planta atrae y atrapa al espíritu de la enfermedad, al que se lanza al espacio lejano con un sacudón violento del ramo de hojas. Se usan también para limpiar de malos espíritus a las personas o lugares y, así, dar lugar a que se acerquen las energías positivas. Su uso es muy común en las "limpias". Los héroes míticos las usaban con frecuencia, juntamente con el humo del tabaco que generalmente van unidos.

deslizándolas suave y enérgicamente sobre sus brazos y tórax. El discípulo experimenta intensos calambres y vibraciones. Una oleada cálida le baña la mente y el cuerpo, su estado mental se torna volátil y extraño. No se puede describir con precisión lo que paulatinamente va sucediendo y experimentando.

Durante todo el tiempo que dura el aprendizaje, al iniciado se le considera como una persona débil e influenciable (*llullu*), expuesto a toda clase de afecciones extrañas de parte de los poderes espirituales con los que comienza a entrar en contacto. El maestro shamán lo cuida, como una madre celosa, de todos los peligros a los que se expone en el desconocido mundo de los espíritus con los que se topa por primera vez, a los que intenta conocer y con los que establece relaciones amistosas. El maestro lo alimenta, selecciona las comidas y establece las dietas y los horarios. Le amonesta, le orienta y le enseña las técnicas y el manejo de los elementos shamánicos. También puede dañarlo y ponerle en un mal camino.

Por medio del maestro, se familiariza con el trabajo de la salud y de la enfermedad, realizando las primeras prácticas. Tanto el conocimiento como los poderes que recibe son considerados como objetos de gran valor y tienen un precio económico que hay que pagar. Tradicionalmente estos pagos se regían por las leyes culturales de la reciprocidad y del compartir. Actualmente se piden altas sumas de dinero.

El maestro le hace entrega de algunos de sus poderes curativos. Esta aportación se realiza en forma de espíritus auxiliares comunes: el tabaco, la *surupanga*, el canto..., o de ánimas y de flechas mágicas (*chontapala*). En principio las flechas mágicas se entregan a los aprendices solamente para defenderse de los ataques de los *sagras* enemigos y de sus espíritus auxiliares. No tienen la finalidad de ser usadas para hacer el mal. Tanto las flechas mágicas como los espíritus de los shamanes muertos en duelo virtual pueden pasar a poder de quienes les causaron la muerte o les vencieron en la contienda, arrebatándoles sus poderes.

Posteriormente, con el estudio y la práctica progresiva, adquiere la habilidad de *ikarar*, conversar e intervenir en el dinamismo de una gran variedad de vidas invisibles con las que se familiariza, ampliando su *ayllu* de espíritus y afianzando su poder. Aumenta el acervo de piedras mágicas o de ánimas de *kurakas* del pasado con las que le unen una familiaridad especial y de las que aprende la sabiduría. Las piedras las guarda en su propia casa, las alimenta y con ellas tiene coloquios. Según su experiencia y poder, un shamán puede llegar a almacenar hasta una docena de piedras, cada una con su virtualidad particular. Los espíritus auxiliares le protegen de los peligros y están vigilantes para librarlo

112. A la coronilla de la cabeza se le considera como la puerta de entrada y salida de las energías vitales al interior del cuerpo. El shamán sopla su aliento para comunicar vitalidad, apoyando su boca sobre la cabeza y soplando con fuerza y lentamente. La coronilla de la cabeza y los ojos tienen relación con las troneras que se abren en las culatas de las "malokas" por las que se ventila y entran los espíritus aliados a la sesión comunitaria de las reuniones ceremoniales, juntamente con los rayos del sol. Las "malokas" eran totalmente cerradas, abiertas al exterior por los boquetes que se forman en las culatas de la edificación.

de inesperados ataques de otros shamanes, le alertan de los engaños de otros espíritus y le guían en el camino de la sabiduría, ayudándole a superar las pruebas.

Sin embargo, los poderes y las ánimas que de esta manera se van adquiriendo, muchas veces intentarán dominarle y actuarán en su contra. Tiene que aprender a controlarlas, a cuidarlas y a convivir con ellas como un buen compadre, a no violentarlas en sus virtuales propias, usándolas a su arbitrio, en ocasiones abusivo y en contra de las exigencias culturales del *samay*.

El shamán es el *kuraka* de los kurakas del *ayllu* de los espíritus. Si los descuida y no respeta su personalidad e inclinaciones peculiares, si caprichosamente los lanza o los sopla alocadamente, se convierte en *yanga shamán* (shamán necio), al que no obedecerán, ya que actúa sin la pericia de la sabiduría ni el respeto y ecuanimidad que exige el familismo. Generalmente termina siendo *sagra*, dominado por los espíritus y las ánimas, que lo llevarán a hacer el mal, distorsionando sus poderes.

El aprendizaje es prolijo y laborioso. Paulatinamente, va recibiendo los poderes que le habilitan para tener dominio sobre las fuerzas de la vida y de la enfermedad. En sus manos está, en buena parte, el poder de dar la vida y de sanar. En ciertos momentos adquiere las características y la apariencia de los poderes que representa, tomando la figura de animales o de presencias etéreas.

Instituciones shamánicas

Llegar a ser shamán implica un proceso gradual. Debe ser un experto en varios grados de conocimiento y pasar por diferentes instituciones o espacios donde se imparte la sabiduría, el saber cultural y sus valores, la experiencia y las técnicas de *ikarar* y *kutipar*, propias de cada maestro, la continua consulta a otros shamanes expertos, el conocimiento y trato respetuoso con los espíritus y la etiqueta a desarrollar en cada caso. Todo ello supone un verdadero manual de urbanidad y de buenas costumbres, un "pensum" de conocimientos sobre las energías y los dinamismos que actúan en la salud y en la enfermedad, en el bienestar y desasosiego del *ayllu*. Periódicamente debe matricularse en las escuelas de los espíritus, donde se imparte y aprende la sabiduría y las técnicas superiores del conocimiento shamánico. Estas escuelas están ubicadas en el centro luminoso del mundo, en el círculo donde se concentra el saber, el *lucimunduy* o *ducimunduy* (la luz del medio día, o del centro luminoso del mundo)¹¹³.

Los shamanes viajan al *lucimunduy* siguiendo un punto de luz que les llama y se mueve a gran velocidad. Una voz les atrae desde el fondo de una estrecha y larga vereda. Cuan-

113. Es un préstamo de la lengua castellana que expresa blancura o luminosidad total. Hace referencia a un espacio o círculo shamánico donde se encuentran los sabios y maestros de la sabiduría y del poder, donde se conoce y aprende por medio de la visión la realidad invisible de las cosas y las causas que explican los acontecimientos.

do se pierde de vista el punto y no se escucha la voz, a los pocos segundos, es que ya se ha entrado en la luz total y la voz se ha hecho uno mismo. Se está en presencia de los maestros y del conocimiento. El *lucimunduy* es como un espacio interior. Es el lugar de los espíritus, de la conciencia y de la sabiduría ancestral. Toda persona del *ayllu* tiene acceso a este espacio interior. Sin embargo no todo el mundo puede llegar al *lucimunduy*, porque otras cosas se oponen en el camino de los espíritus. El lugar del *lucimunduy* es real. En la literatura religiosa y en las leyendas se lo denomina y conoce con diversos nombres. En él viven los *kurakas* primordiales, que se preocupan por ayudar, sanar y colaborar con el bienestar de los seres del universo.

Por otra parte el aprendizaje no termina nunca, asiduamente debe profundizarlo y hacerlo consistente. Algunas veces durante su vida acudirá a entrevistarse con famosos shamanes para la adquisición de nuevos poderes, la ampliación de los estudios y la práctica de nuevas técnicas: uso de cantos, perfumes, olores, pinturas, nombres... Empezará largos viajes a lejanas regiones para ponerse en contacto con el poder shamánico de otras culturas y con técnicas distintas a las suyas: shuar, colorado, secoya... De esta manera el shamán llega a ser sabio y poderoso. Recibe la "graduación"¹¹⁴ con el diploma del conocimiento y de la visión que le confieren los espíritus y el consenso del *ayllu*.

A medida que el ánimo del shamán se va cargando de poderes y de conciencia, adquiere la capacidad de ver más allá del mundo aparente, de visitar distintos espacios y lugares y de conocer y de experimentar realidades nuevas. Después de estos estudios, algo importante penetra en la conciencia y se hace luz en el pensamiento. Se percata de cosas que nunca había visto ni sabido, realiza actividades que no hubiera imaginado hacer, aprende la historia espiritual de su pueblo de la que no se había percatado antes, comprende las dificultades y los sufrimientos de la gente y siente que no se ha perdido el conocimiento y los poderes, a pesar de todas las presiones a las que han sido sometidos desde el *kallari uras*. Según el cúmulo de conocimientos a los que accede recibe poderes de curación y la capacidad de ampliar las alianzas con ánimas buenas, por medio de las que prolonga y complementa el *samay* en los seres necesitados de él.

Uno de los cometidos del shamán es la recuperación del conocimiento y de los poderes, perdidos en las catástrofes del *kallari uras* y que quedaron aislados en la naturaleza. Debido a la casi extinción de los humanos, no se pudieron transmitir. Así, la energía y la ciencia de los *kurakas* se refugiaron, junto con sus ánimas, bajo la cobertura de piedras (*aya rumi*), de vegetales duros y de ollas encantadas (*supay manga*)¹¹⁵ que actúan como fuentes y almacenes de fuerzas vitales, a las que hay que volver a humanizar para que los

114. Para explicar que un shamán ha recorrido todas las etapas de los estudios tendientes a adquirir la sabiduría, pasado las pruebas correspondientes y llegado a la posesión del conocimiento y del poder, usan la palabra castellana "graduado", en paralelismo con el proceso de estudios, pruebas y terminación de una carrera entre los blancos.

que se encuentren con ellas no caigan víctimas de sus terribles y misteriosas energías. Desde el origen del mundo, otros poderes ancestrales shamánicos y las ánimas de los héroes culturales se separaron del *sacha pacha* y subieron al *jawama* (mundo de arriba), donde se encuentran bajo la cobertura de astros y de estrellas. Ellos son irrecuperables.

Debido a la pérdida progresiva de conocimientos y de valores culturales (*runa yachay, runa kawsay*), son escasos los *yachaks*. El shamanismo se ha convertido en patrimonio de los *sagras* y de los herboristas.

Actualmente se han fundado asociaciones jurídicas de shamanes¹¹⁶, al estilo de una asociación cualquiera, con sus estatutos y reglamentos, aprobados por la ley civil y por las organizaciones indígenas. No deja de ser una curiosa manifestación de autoafirmación étnica, actualmente muy en boga entre los pueblos indígenas. A esas flamantes asociaciones se apresuran a inscribirse una multitud de *sagras* y curanderos, para sentirse protegidos por un diploma, que nada tiene que ver con la cultura y con la sabiduría ancestral del shamanismo. Estas manifestaciones étnicas buscan, generalmente, poder, dominio y fines económicos que les aseguran los elevados honorarios que piden por sus actuaciones. Persiguen a shamanes disidentes, protegen a los *sagras* de la acusación de brujería y les justifican la comisión de maleficios. Folclorizan el shamanismo y les encanta actuar, ante curiosos y turistas, con atuendos vistosos de plumas y pinturas, adoptando poses y gestos grotescos.

La mayor parte de los shamanes asociados no pasan de ser simples curanderos o herboristas, que se camuflan de *yachaks*. Poco o nada saben de las raíces culturales de las que se deriva el auténtico shamanismo naporuna. No han pasado el duro proceso del aprendizaje, ni superado las pruebas que dan autenticidad al quehacer shamánico.

- 115.** Se refiere a ciertas ollas de terracota que se encuentran en los taludes de pequeñas quebradas en el interior de la selva. Contiene cenizas o restos orgánicos mezclados con tierra. Se cree que son morada de espíritus o diablos. Si se diluye esa tierra en agua y se bebe se adquieren ciertos poderes, pueden ser buenos o malos. La gente siente sumo respeto y no se atreve a manejarlas. En general son ollas pequeñas de rústica confección y usadas por los shamanes para la preparación o distribución de la droga alucinógena.
- 116.** Ciertas ONGs internacionales, apoyadas por organizaciones indígenas alejadas de la cultura, llevadas de una buena fe romántica y de un deseo de retribución económica, pero con una crasa ignorancia de los procesos culturales, de las diferentes cosmovisiones y del dinamismo interno del shamanismo de cada pueblo, están promoviendo asociaciones y clínicas de shamanes a estilo occidental. Es uno de los mayores atentados contra el shamanismo verdadero y una estupidez antropológica. El verdadero shamán nunca puede actuar en ambientes tan vacíos y enemigos. El shamán verdadero no necesita dinero, sino respeto y un profundo sentido de ética cultural.

Profesión de alto riesgo

El aprendizaje es integral. Tanto el cuerpo como la mente y la voluntad del shamán sufren modificaciones y se acoplan entre sí. Se entrenan al unísono y en el proceso deben actuar estrecha y armoniosamente complementados. La legitimidad del shamán está basada en sus habilidades, apoyado por un amplio saber y el prestigio ideológico adquirido por una larga práctica, una tenaz constancia y una continua superación de las pruebas a las que le someten la cultura, el *ayllu*, los espíritus y su compromiso con los valores.

El ser shamán es una profesión de alto riesgo, tanto para él como para su familia. Vive bajo la amenaza constante de otros shamanes, de los espíritus y de la sociedad. Será continuamente acusado de la comisión de maleficios y de brujerías que suceden en el *ayllu*, en los *ayllus* lejanos y en el mundo de los espíritus. Los deudos intentarán vengar la muerte o la enfermedad de alguno de sus miembros, atribuida al shamán. Por medio de la violencia o de la acción punitiva de la policía buscarán liberarse de la angustia y del desconcierto que supone su presencia y actividades.

Entre shamanes se establecen duelos a muerte cuando representan bandos y visiones culturales diversas, o cuando el prestigio de uno de ellos se ve amenazado por la creciente fama del otro. Siempre están expuestos a la acción de los dardos mágicos lanzados por otros shamanes que inopinadamente pueden alcanzarlos. Cuanto más poderosos se los considera, tanto más expuestos estarán a la envidia y a la rivalidad de los que no aceptan su prestigio.

Muchas veces las causas de la enfermedad y su curación, así como el desacuerdo y arreglo de conflictos sociales en el *ayllu* se conciben como causados por un ajuste entre shamanes, enfrentados en el campo virtual de los espíritus. Los shamanes asumen los problemas, haciéndolos personales, y los resuelven a través de duras controversias y espantosas amenazas al rival. Se pertrechan con las visiones que produce la ingestión de la *ayawaska* y el uso de sus poderes, que en forma de dardos se lanzan mutuamente. Se camuflan con pinturas de *wituk* para despistar y engañar. Se mudan de lugar con el mismo propósito de burlar su presencia al adversario y se transforman en aves, animales u objetos, para acercarse impunemente a sus rivales.

Desde la temprana época del aprendizaje, el shamán debe prepararse para el encuentro y trato familiar u hostil con los espíritus, con los que vive en una relación familiar de compadrazgo (*kumpayana*)¹¹⁷ o de enemistad abierta. Tiene que acomodar y adaptar para ello su entorno, su cuerpo y su *samay*, como quien inicia una vida nueva con otro *ayllu*.

Los desórdenes y la enfermedad no son problemas causados por seres invisibles inaccesibles, o por personas extrañas y desconocidas ni por poderes que actúan desde otros mundos ajenos a la vida del *ayllu*. Son producidos por seres familiares, fácilmente ubicables y conocidos, sobre los que el shamán ejerce su actividad y poder normalmente. Siempre es un agente activo y conocido el que provoca la enfermedad.

A veces la acción maléfica golpea a gente inocente del *ayllu*, que nada tiene que ver en el conflicto, que se supone provocado por otras personas y en el que se ven metidos inopinadamente. El enfermo es visto como una víctima o un objeto de la acción enemiga de alguien por razones que sólo él conoce. Estos accidentes shamánicos pueden acaecer, también, a cualquiera que fortuitamente se cruce en el camino que sigue la flecha mágica, lanzada contra una determinada persona. A veces la maldad se proyecta contra un lugar determinado, donde supuestamente vive el individuo al que se quiere malear, pero puede afectar a cualquiera otra persona que se encuentre allí. Especialmente propensos son los niños y los ancianos, por ser más débiles. Otras veces, alguno de los espíritus auxiliares del shamán es el que selecciona la víctima, sin que el shamán pueda controlarlo. Hay un amplio abanico de posibilidades de acción shamánica incontrolada, que ocupan largos repertorios así como prolíficas y airadas descripciones de casos entre los afectados.

Shamanismo e identidad naporuna

El consenso ideológico del *ayllu* sobre los poderes y la actividad shamánicas se ha mantenido a pesar de la cerrada oposición de la sociedad occidental, de la eficacia irrefutable de los avances técnicos y los conocimientos científicos que explican los fenómenos y las enfermedades, de la oposición del cristianismo. Esta confrontación ha llevado a la aparición de formas de sincretismo, no de carácter religioso, sino de camuflaje cultural.

El shamanismo, en sí, se mantiene dentro de los significados tradicionales de la cultura naporuna. Se disfraza, sin embargo, con el ropaje de la cultura occidental: cruces, agua bendita, vestidos y una variadísima gama de objetos. Todos ellos se usan simplemente como vehículos de las fuerzas y poderes shamánicos ancestrales, que conforman la realidad verdadera. Lo aparente puede cambiar, lo real permanece.

Las cruces, las imágenes, las bendiciones, el sacerdote, el mismo Jesucristo, son vistos como coberturas o receptáculos de espíritus, a través de los que se ejecutan acciones shamánicas buenas o malas. Se los conjetura como objetos o personas poseedoras de ener-

- 117.** El compadrazgo es una de las instituciones fundamentales de la cultura naporuna. Es el rito de complementación por el que se hacen familia. Tiene un significado propio y más profundo que el que tiene en la cultura occidental o en el cristianismo. Los lazos de parentesco que establece son más fuertes y decisivos que los de la sangre. El compadre es un miembro de la familia en el espíritu no en la carne, es un parentesco sagrado. Debido al contacto intenso con la cultura occidental y la religión católica, esta institución de la sociedad naporuna se está vaciando de sus características culturales y cambiando de significación. Es uno de los principales sacramentos de la religiosidad y sociedad naporuna. La palabra es un préstamo de la lengua castellana. "Compadre" con el infijo "naya", que significa "hacerse", "llegar a ser" o "ser de hecho". La palabra kichwa por compadre es la de "markak yaya": padre que lleva en brazos. No hay que enfatizar la palabra "compadre", pues es una mera cobertura del significado propio que está expresado en el "naya" kichwa.

gías, de ánimas que curan enfermedades o las provocan, y que contribuyen al arreglo o al desencadenamiento de conflictos. Jesucristo puede ser uno de los héroes culturales, pleno de poderes benéficos que ha subido a las estrellas. De hecho, el *malagri supay*, una enfermedad generalmente mortal, es producida, en muchos casos, por el fantasma errante de un sacerdote vestido de negra sotana, que se aparece como ráfaga de viento en las playas desiertas del río Napo, en la oscuridad de la selva o en caminos solitarios. Los contenidos y el núcleo central pertenecen, siempre, al shamanismo tradicional. Se mantienen dentro de los cánones de la cultura naporuna y del marco de su cosmovisión. Lo importante no es la cruz, el agua bendita, el sacerdote o el mismo Jesucristo y su mensaje cristiano, sino los poderes shamánicos de los que ellos son cobertura o símbolos culturales.

El mismo orden socio-religioso, impuesto por la cultura occidental, es usado como envoltorio o cuerpo aparente para que se manifieste la actividad shamánica. No olvidemos que el mundo real verdadero es el de las vidas invisibles, el de las fuerzas de la naturaleza y el de las ánimas. El mundo visible es irreal, es la apariencia de la vida, receptáculo de dinamismos invisibles. Este camuflaje los hace pasar desapercibidos e incluso alabados por la sociedad del Estado y por los ámbitos religiosos occidentales cristianos; actitud que redundaba en beneficio de los intereses tradicionales culturales y mantienen la identidad.

Los *ayllus* naporunas en sus contactos centenarios con la sociedad y cultura occidentales parecen decir, fácilmente "sí" a todo. En el fondo se mantienen en lo suyo mucho más de lo que parece. La persistencia del shamanismo es una prueba de que su cosmovisión sigue en pie bajo los vestidos y atuendos de la cultura occidental con la cual se disfrazan.

Esa cultura ajena interpreta favorablemente sus manifestaciones, como acordes con ella. Es el naporuna, sin embargo, el que les da una intencionalidad diferente y propia. Adoptan formulas occidentales o ritos cristianos para formalizar lo suyo. Ni de lejos tienen el mismo significado o parecida finalidad. Ponen nombres cristianos a sus espíritus benéficos o a sus héroes culturales. El bautismo formaliza costumbres y ritos nativos, como el *sutil china*¹¹⁸, el *markachina*¹¹⁹ y el *aylluyana*. No se sienten comprometidos por todos es-

118. Es una costumbre naporuna la de poner nombres o el de clasificar y significar la verdadera realidad íntima de personas y cosas. El nombre quiere expresar alguna de las características o cualidades principales de la persona u objeto en cuestión. El nombre indica conocimiento profundo del espíritu con el que se intenta entrar en una relación de armonía y equilibrio, de hecho sería el nombre cariñoso del espíritu tal como aparece. Es como si se engendrara al espíritu, el parentesco es espiritual. El nombre cristiano ha suplantado el nombre cultural. El compadre es el que pone el nombre y la ceremonia del bautismo oficializa el rito cultural.

119. La palabra kichwa es "markak yaya-mama", en referencia al nuevo padre y madre del espíritu: son los nuevos padres que llevan al niño en brazos y le presentan y se responsabilizan ante la familia extensa. Ellos están encargados del desarrollo crecimiento y fortalecimiento de la vida ética del niño dentro de la sociedad del "ayllu". Estos ritos al ser cambiados por las ceremonias del bautismo han perdido su significación cultural y han quedado en una mera expresión de prestigio social, sin significación alguna.

tos préstamos ni por las exigencias que les impone la institución social o religiosa occidental, si éstas son distintas a las suyas.

Intervenciones ajenas

Sin embargo, el shamanismo agresivo o maléfico, personificado en el *sagra*, tan presente en la sociedad naporuna en los momentos de crisis cultural y de reafirmación étnica, es como una pesadilla que aterroriza al *ayllu* y lo atenaza con un miedo paralizante que le impide ver toda salida.

Las leyes del Estado no permiten al *ayllu* el uso de los métodos tradicionales para la eliminación de los *sagras*. Por eso, ante la cultura occidental, les hacen aparecer como los causantes de desórdenes civiles y de desgracias personales. Con el objeto de liberarse de la peligrosidad del "brujo" y del miedo al exterminio por el que se sienten amenazados, los convierten en un peligro para la convivencia social y los presentan como un problema de policía. En tales casos el *sagra* es acusado directamente, como el causante de muertes, de enfermedades y de maldiciones graves a la integridad de las personas. Se lo pone a disposición de funcionarios policiales o militares para que los corrijan y actúen punitivamente.

La cultura tradicional los concibe como monstruos míticos redivivos, destructores de la humanidad, a los que hay que eliminar de la misma manera que hicieron los hermanos gemelos, *Lucero* y *Kuyllur* con los *pumas* come-gente, los lagartos y las anacondas de los orígenes, pues atentaban contra la raza de los hombres.

Cuando una familia o la totalidad del *ayllu* presumen que sobre ellos van a sobrevenir daños irreparables, debido a las amenazas y a la actuación maléfica del *sagra*, acuden a los poderes adivinatorios de otro shamán. Si éste se siente incapaz de actuar y confirma los presagios, en consenso con los familiares, se recomienda acudir a la acción correctiva de un sacerdote o de la autoridad civil, a quienes se ruega que se apliquen las recriminaciones de rigor (*kamachina*) o los castigos medicinales que eliminen y pongan bajo control los poderes maléficos del *sagra*; de modo que se le impida actuar contra el bienestar del *ayllu*. Este castigo curativo consiste en despojarle de las piedras mágicas y someterle a sesiones de corriente eléctrica.

De este modo se conjetura que se le priva de los poderes shamánicos dañinos con los que ejecutaba los maleficios. En casos más graves y de reincidencia, se pide que se le ponga en la cárcel. Acto humillante con el que se aísla al *sagra* del grupo social, de su medio cultural mágico-ambiental y de su círculo de poder mítico, donde es todopoderoso. En ocasiones, se redacta un "acta de mutuo acuerdo" entre el *sagra*, el *ayllu* y la autoridad policial. En el acta, se hace constar que no va a seguir haciendo hechicerías. En caso de que falle este último intento, se lo elimina o se le obliga a emigrar a parajes lejanos, donde no llegue la furia del *ayllu* y le sea más difícil realizar sus maleficios.

El cristianismo y la sociedad civil occidental, ideológicamente, han intentado la transformación del mundo simbólico-mágico del indígena, para imponerle otro "más civilizado". Ven en el shamanismo un enemigo, un rasgo atávico de superstición y salvajismo al que le atacan de distintas maneras. El shamanismo es considerado, además, como el causante y mantenedor del atraso y de la inadaptabilidad social de las masas indígenas al mundo occidental.

Al shamán se lo denomina "brujo", despectiva y burlescamente, para que la gente de bien y educada no acuda a ellos en busca de solución a sus problemas de salud y de vida. La palabra "brujo", en la cultura occidental, tiene connotaciones negativas, en cuanto es entendida como una expresión de "incivilizado", crédulo y supersticioso. Tiene una relación malsana con creencias espirituales y culturales primitivas. Sería oportuna la investigación de los fundamentos y significados culturales del shamanismo, para clarificar los prejuicios seculares que afectan y manchan esta milenaria institución de la cultura naporuna. Las críticas se fijan en los aspectos maléficos, grotescos y folclóricos. Es preciso un discernimiento de los contenidos culturales y de sus términos para asignarles su verdadera significación.

El shamanismo como sostén de la cultura

Hay un shamanismo maléfico que causa el mal (acepción de brujería), que sacrifica el bienestar del *ayllu* y del individuo a intereses malévolos personales. El shamanismo, sin embargo, por su origen y finalidad cultural, está orientado a procurar el bien y a hacer posible el cumplimiento de la misión humanizadora del *runa samay*. La categorización de benéfico o de maléfico es provisional. Depende de la conducta individual y de la intencionalidad del shamán. El objetivo del shamanismo es la preocupación por la complementación y la armonía de los seres del *kunan pacha* y del bienestar físico y mental de las personas del *ayllu*.

La brujería es un fenómeno común de las sociedades indígenas amazónicas. Representa la cara oscura del shamanismo y hunde sus raíces en la ruptura original. Culturalmente es la decisión de aferrarse a lo aparente y de impedir el desarrollo y la manifestación del espíritu que lleva a la complementación y a la armonía. Es un acto de regresión al *unay pacha*. Este lado negativo del shamanismo, como fenómeno social actual, se ve reforzado por la "envidia" entre los miembros de un mismo *ayllu* o sociedad. La maldad ética, según la sabiduría indígena lo dice, se expresa en la "envidia" y se concretiza en el shamanismo maléfico; la bondad o *alli kawsay* está allí donde no hay "envidia", en quien la evita y la rehuye.

El *mushuk pacha* es un lugar o dimensión a donde se retira para apartarse de la peste insoportable de la "envidia" y de la ambición y recomponer el *parijulla kawsana* y el *llakinakusa kawsana* del *ayllu*. El héroe cultural advierte de la maldad y aconseja la bondad. La maldad lleva el castigo en sí misma y la bondad el premio. Douglas Sharon dice que el fenómeno social de la "envidia" surgió en las culturas nativas a partir del *kallari espa-*

ña *uras* de la conquista, que provocó las diferencias sociales y la ruptura de las estructuras igualitarias del *ayllu*. Esta ruptura social ha generado, agudizado y mantenido un dualismo excluyente y una ambivalencia crónica de origen ético-espiritual que se ha incrustado, a través de la "envidia", en el corazón de la cultura y ha reforzado el shamanismo maléfico del *sagra*.

El shamanismo es un don de la vida (*samay*) al *runa samay*, que posibilita el cumplimiento de su rol cultural y la realización de la historia. Es la exigencia ética, nervio y razón fundamental de la cosmovisión naporuna, que demanda fidelidad y una conducta exquisita. El shamanismo maléfico es la perversión de las conductas personales, la constatación dolorosa de la presencia en el *ayllu* de las bajas pasiones de "envidia", odio, venganza, deseo de poder y de tener, que mantienen y refuerzan la oposición cultural. El shamanismo es el artífice misterioso del arte funerario, de la música y de la poesía y una de las raíces fundamentales de la identidad. El choque cultural ha relegado a las sombras del absurdo este valor clave de la cultura naporuna.

A pesar de estas presiones, no se ha logrado competir exitosamente con la complejidad y sutileza del mundo cultural, cognoscitivo y de valores que presenta el shamanismo. Los naporunas pueden convivir, sin mayores traumas ni fundamentalismos, con varios tipos de religión, de creencias, de sociedad, de conocimientos, de prácticas, de tradiciones y de técnicas. No se trata de sincretismo, sino de libertad. Se trata de una postura y de una convicción cultural profundas, sobre lo que verdaderamente constituye el corazón de la realidad: la vida y su pujante desarrollo, sus enemigos y los modos prácticos de integrarlos. La vida tiene la capacidad de complementar y de equilibrar las mayores oposiciones, pues es la razón de la existencia de los opuestos, lo mismo que de su armonización. La cultura naporuna descubre vida, donde la occidental ve muerte; vive en libertad, donde el occidente ve sometimiento; entiende como sabiduría, lo que se describe como ignorancia invencible; valora lo opuesto como una noble manifestación de la vida.

Lucien Bodard dice de los indios de América: "...Sólo vivían para una libertad total, sin restricciones, hecha a su conveniencia. Su desgracia consistió en que ese grado de libertad aparecía siempre como un desafío, pero no lo era. Era el rechazo espontáneo, elemental, vital, de todo lo que le fuera impuesto, por la naturaleza o por el hombre... Los indios estaban por encima de todo. Era eso lo que irritaba a los blancos, esta libertad natural que nada podía cercenar. En la peor decadencia, seguían siendo indios. Seguían siendo indios en la resignación y en la muerte..."¹²⁰.

La influencia socio-cultural del shamán en el *ayllu*, subterránea o patente, ha logrado mantener su fuerza y su vigencia hasta la actualidad. La resistencia y persistencia del shamanismo tiene sus pautas de adaptación a la sociedad civil y religiosa occidentales en las que se halla inmerso. Está enraizada profundamente en la cultura naporuna y lleva la mar-

120. Bodard, Lucien. Masacre de Indios en el Amazonas. Ed. Tiempo Nuevo. Caracas, 1970.

ca de la identidad. En la sociedad del *ayllu*, en la de las vidas invisibles y en la de los poderes de la naturaleza, el shamán es el asesor, el prototipo humano y el especialista del conocimiento y del bienestar. En los momentos de trance shamánico, en las sesiones de curación y de adivinación, en los sueños y en las tomas de alucinógenos, se relaciona estrechamente con todos los dinamismos que estructuran la realidad.

El shamanismo es uno de los soportes más firmes de la cultura. Por medio del saber, del conocimiento del mundo invisible y del quehacer terapéutico de complementación, es capaz de introducirse en otros dominios y mundos, de elaborar una explicación satisfactoria de lo que acontece con los seres, de ver con claridad la realidad verdadera y la causa de las mutaciones y desarreglos del mundo aparente del *kunan pacha*. El shamanismo es fuente de conocimiento, catalizador de experiencias y debelador de los enigmas de la existencia. Estas son bases ideológicas y existenciales que mantienen su prestigio. En la cultura naporuna el shamán es el que sabe (*yachak*), experimental y conceptualmente, el que aviva la conciencia y actúa con eficacia a partir de su saber.

Shamanismo y referencia mítica

La actividad del shamán hace referencia al mito original, pero no se confunde con él. Ambos usan una misma forma de lenguaje, pero la práctica es diferente. El mito tiene carácter de ejemplar, de símbolo referencial. Es como el marco, el telón de fondo en el que se teje la trama de la vida. Es como la *kamachina*, modelo y matriz, en la que se narra y se engarza cada una de las vidas armonizadas del *ayllu*. El mito está sin concretizar, le falta la relación ética existencial con la vida concreta que armoniza a los seres y que actualiza su misión, a través de la *paktachina*¹²¹ o del *wakllichina* personificados en el *yachak* y en el *sagra*.

El shamán posee y manipula palabras y acciones, objetos y vidas invisibles; peligrosas por su simbolismo ambivalente (activo y negativo) y por sus referencias a la vida y a la muerte. Sin embargo, en la práctica, esos elementos tienen menor impacto que la conducta, la intencionalidad y la actividad shamánicas, que se sustentan en su conciencia ética.

El shamán, al preparar los alucinógenos, mezcla varios vegetales, e *ikara* con cantos apropiados a los poderes de cada una de las plantas mezcladas. Con los cantos los enamora y les pide que le ayuden. Cada shamán tiene sus propios cantos secretos. Con estos cantos también llama o aleja a los espíritus, evoca las ánimas, limpia y revitaliza objetos y personas a los que hace portadores de vida (*samayu*), para que el mal se diluya y pierda su influencia ante ellos.

121. Lo contrario a "paktachina". Expresa el daño rotundo que acontece por el incumplimiento ético. Es el mantenimiento voluntario y consciente de la ruptura, del maleficio, de la "envidia" y la mentira donde debía reinar la unión, la amistad y la armonía. Represamiento del proceso ascendente del "samay".

En este estado de trance, el shamán con su canto *ikara* y orienta hacia el *mushuk pacha* a todo el cosmos. Se da, además, una transformación del propio shamán: entra en contacto directo y dialoga con los espíritus de quienes recibe los secretos de su saber médico, sapiencial y de complementación, que los actualiza en el ritual de la toma de *ayawaska*. Este sería el objeto y el fin del viaje shamánico. Es una rememoración de la peregrinación a la utopía del *mushuk pacha* para empoderarse allí de los valores culturales que necesita en su cometido sanador, de guardián social, de guía y de profeta. Lo que resalta en este fenómeno es el salto hacia la realización de la utopía que libera de las crisis del *kunan pacha* y le introduce en los ámbitos luminosos del *lucimunduy*, donde la oposición deja de ser antagónica y se vislumbra el lugar cósmico de "la tierra sin males", hacia la que se camina.

En las visiones que acompañan a la ingestión del *ayawaska* el shamán conversa con los poderes (*mamakuna*) de las plantas que se han tomado mezcladas en el brebaje alucinógeno. Los *mamakuna* le ayudan a conocer y a diagnosticar, a aplicar los remedios y a adivinar. Los *mamakuna* le enseñan, también, nuevos cantos y palabras poderosas para *ikarar*, le ayudan a recuperar el conocimiento y a acumular poderes. Con ellos, de igual manera, puede causar la muerte y la enfermedad. Así como hay una comunicación de energías de vida, de la misma manera hay una comunicación de energía destructora cuando se impide conscientemente la comunicación de la vida.

Mientras, por la noche, el shamán prepara la *ayawaska* para que sea eficaz a la hora en que la luz ha cuajado (*puncha maya*) y cuando posteriormente realiza las curaciones o ejerce la actividad shamánica, piensa siempre en el *samay*, piensa en todas las cosas que ha dicho, que ha visto y ha oído. Medita y sopesa cada detalle. Sabe que así son las cosas, las palabras, la "envidia" y la venganza; así es el soplo y el canto. Es consciente del poder de los espíritus y del suyo propio, de lo que puede y de lo que no, de lo permitido o prohibido, de los ruegos del *ayllu* y de las exigencias de la cultura y del destino. Sin embargo, la fuerza cósmica ancestral de la voluntad ética, que originó el *kunan pacha*, personificada en su conciencia, decidirá el resultado.

La diferencia entre las palabras mágicas y el significado ordinario de las mismas pasan por el tamiz de la intencionalidad o carga ética, exclusivas de cada shamán y que no se pueden revelar, pues van unidas profundamente a su conducta y a su voluntad, donde reside realmente la decisión (*paktachina*), donde reposa la facultad de dividir y descomponer, de unir y de armonizar, de sanar o de dar muerte, de ser *Lucero* o *Kuyllur*.

El shamán, a través de la visión que le proporciona la *ayawaska*, conoce y pone su atención cargada de energía vital en todos y en cada uno de los elementos. Los sigue con la vista interior y los controla. *Ikara* al *samay* de los seres y los va complementando y armonizando con la carga dinámica que comparte con ellos. Si estas acciones las hace descuidadamente, sin la debida parsimonia y respeto, sin bondad ni conocimiento, sin el uso apropiado del lenguaje y sin haber superado las pruebas, los espíritus se inquietan y desencadenan el mal, se levantan contra él y lo atacan.

Es una lucha intensa. Su corazón late con fuerza y se agita. Sufre intensamente. La tierra y el entorno se mueven virtualmente a sus pies y lo lanzan al suelo. Tiene pesadillas. Si piensa que hace el mal y lo hace, el shamán está perdido: se hace *sagra*. Ésta es la prueba de los espíritus y de los valores. Exteriormente nada anuncia el cambio sustancial a *sagra* o a *yachak*, que se produce en el shamán, en uno de los cuales se personifica para causar el efecto. Ahora bien, cuando la decisión personal, culturalmente no es correcta o no es *paktachik* (justo) según los valores de la cosmovisión, dejándose llevar por los ruegos egoístas de sus *ayllus*, el shamán está actuando como "brujo"¹²². Los poderes que son para el bienestar, invierten su dirección convirtiéndose en agentes de oposición, causando el desconcierto y el temor en el *ayllu*. No es que se haya cambiado la sustancia de los poderes, ha cambiado la orientación de la conducta y su intencionalidad ética; por tanto, la dinámica de los espíritus que dependen de ella. El *yachak* se hace maligno y causa el mal con la misma energía vital que se le había comunicado y estaba destinada para el bien. El *yachak*, en su personificación de maligno (*sagra*) atrae la desgracia. *Kuyllur* vence a *Lucero*.

No ha escuchado la voz del "hermano mítico", del hermano mayor¹²³ con el que ha discutido. No ha pasado la prueba cultural ni la de los espíritus. Se ha dejado llevar por conductas aparentes y equivocadas: la "envidia", la venganza, el odio, la curiosidad, el poder, la propia conciencia egoísta. No ha funcionado ni la sabiduría ni el conocimiento aprendido de los maestros. Simbólicamente es como tener un sueño hermoso de significación negativa.

Un viaje a otra dimensión

A los pocos minutos de haber ingerido la droga, una luz intensa y suave reclama la atención. Se hace como un vacío en el que uno empieza a moverse a gran velocidad. Se ven los destellos de la luz hasta que se siente rodeado de ella por todas partes. La luz se encuentra al final de una estrecha senda o túnel que se atraviesa con ansia desasosegada. Se tiene la impresión de que se es succionado por una fuerza que no permite otra opción.

De pronto aparece un sonido muy remoto que es luz, perfume e imagen. Todos los sentidos se unifican como si los colores, aromas e imágenes se hubieran fundido en el ser de uno mismo. Las imágenes que comienzan a verse se convierten en sonido vibrante y luminoso. Se siente abrazado por un espíritu que lo lleva con una fuerza volátil y desconocida a través del tiempo y del espacio y que lo envuelve en una oleada caliente. El sentido del oído intensifica y endulza el rumor de las cosas, la vista las contempla como acos-

122. Se mantiene el uso de la palabra "brujo" para traducir de alguna manera el concepto cultural kichwa de "sagra". En castellano la palabra "brujo" tiene una amplia y variada significación culturalmente.

123. Hace referencia a *Lucero*, el "ruku" del mito que intenta mantenerse en su rol ante las arbitrariedades del hermano menor, *Kuyllur* que no sigue una conducta adecuada.

tadas en un regazo sonoro, que se hace imagen recreada y animada. El sentido del olfato huele fragancias primordiales de las que está impregnada la nueva dimensión.

El cuerpo se mueve sin dificultad y se vuelve hacia los cuatro puntos cardinales al mismo tiempo, siguiendo los caminos de la vida de la cruz naporuna. Todo lo que se despliega en torno es perfectamente normal, no exige ningún esfuerzo de comprensión ni atavíos o actitudes especiales. La luz no es un medio para ver ni el sonido un medio para oír. Lo que está es la imagen en la luz y en el sonido. La imagen es el cuerpo del pensamiento y la armonía del sonido, la verdad de la voz, el perfume de la sensación y la suavidad del tacto.

La escena posee una extraña familiaridad. Los rostros y el movimiento de las vidas presentes revelan un conocimiento mutuo y una conexión elemental. Se percibe un tremendo poder en los árboles majestuosos, en el verde intenso del follaje, en el movimiento rítmico de las plantas que se bambolean y de los animales que caminan, sugiriendo una unidad ecológica fundamental con el viento y el espacio. Allí están las ánimas y los diablos que asustan y participan en la conversación. Van y vienen de la misma manera que el paso de las filminas en un proyector, muestran sus formas visibles, sus figuras e imágenes que se recrean en la visión. Es el pensamiento que se convierte en luz, imagen, movimiento y sonido, olor y dimensión. Es la condensación del conocimiento.

Son seres que existen en un tiempo y espacio concretos, en un ahora de antes y de después. Es una experiencia en la que se abarca todo al mismo tiempo y no puede ser de otra manera. Se siente la sensación de que todo se centra en el presente. En ese momento, el ahora es el centro del universo, la condensación de la vida.

Flotando sobre el círculo de la luz y del sonido, la conciencia se enlaza con el motivo por el que se está allí. Se tiene la capacidad de hablar por medio de la energía del pensamiento, sin pronunciar palabras. La causa de la enfermedad, que es el punto focal, se concibe tan visible que el efecto se vuelve causa y el causante se presenta sin ningún disfraz. Ahora todo está a la mano. El resultado reposa en el dinamismo hacedor de la conducta. El interior del cuerpo enfermo está como oscilando entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad. El shamán sabe que está en su mano el desplazar el fiel de la frontera fatal hacia la vida para que su fluir vuelva a circular sin ningún obstáculo por el cuerpo del enfermo.

Las manos del shamán bailan haciendo sonar las hojas de la *surupanga*, en torno a la cabeza y a lo largo del cuerpo acostado del enfermo. Las manos se mueven por sí mismas al ritmo de un antiguo compás y de un preciso ritual.

Los movimientos del ritmo y de la música equilibran y amansan las energías, hasta que se tiene la sensación de que todo está integrado y en armonía. Entonces es el momento de neutralizar la energía negativa, atrapándola en las redes flemosas de los poderes que emanan del ánimo del shamán. Por medio de una succión violenta se la atrapa, extrae y expulsa. El cuerpo sana por sí mismo, siguiendo el camino de la armonía que pasa a tra-

vés del soplo del shamán, guiado por la fuerza benévola de los espíritus auxiliares.

La transición del viaje al tiempo y al espacio de las causas y el retorno al mundo aparente, si en verdad alguno de los dos resulta más real que el otro, es rápida y completa. En esta situación se pierde la noción de tiempo y de espacio. No es tan fácil trazar los límites entre ensueño y realidad después de que se ha participado conscientemente en esas realidades. No se sabe decir durante cuántas horas se corre por los caminos del cosmos que interconectan los mundos, girando, saltando abismos y hablando a los espíritus. El camino se hace a la velocidad del pensamiento, pero se tiene la sensación de la lentitud y de la cadencia del espacio y del tiempo cotidiano. No se pierde el control de los actos y se mantiene profundamente centrado en la finalidad por la que se vino allí.

No hay sensación de dualidad o de desdoblamiento. Si acaso, la constatación posterior de un mayor bienestar y placidez. En el mundo aparente todos continúan siendo personas y acompañantes lugareños, aunque se está consciente de que en el interior se ha desencadenado un inmenso poder. Después sigue la vida y la conversación; mientras otros ayudan al enfermo, ya en proceso de sanación.

Las sencillas ceremonias y rituales que convocan a las fuerzas y condensan la vida, ayudadas por los espíritus auxiliares, han tenido la facultad de atravesar las barreras del tiempo y del espacio, la capacidad de alcanzar el lugar, donde viven las causas de los dinamismos y de los espíritus primordiales para integrarlos en el presente y recomponer la vida y el conocimiento.

Los shamanes después de una larga práctica pueden controlar el estado de la propia conciencia y de la voluntad. Se tiene el propio albedrío, pero al mismo tiempo se percata de que la voluntad de las personas presentes en el espacio shamánico, también influyen. No resulta extraño el ver a otra gente y a otros seres, con los que nunca se había encontrado y de ser capaz de conversar con ellos como si los dos estuvieran plenamente conscientes y presentes.

El canto del shamán

La eficacia de los cantos del shamán depende del conocimiento de las palabras secretas, de la musicalidad con la que se pronuncian los nombres de los espíritus y del conocimiento de las cualidades y poderes de las fuerzas de la naturaleza a las que se canta para *ikararlas*. El canto tiene espíritu, es *samayu* y está entonado por el espíritu del shamán. En él se juntan el *samay* del shamán y el del espíritu invocado. La eficacia y el efecto del canto en los espíritus dependen del tono y de la energía con las que se canta. El canto y las palabras son portadoras del *paju* de sanación en el ritual de curación.

¿Por qué cantan los shamanes a los animales, a las plantas, a las nubes y a los cerros? Porque deben entrar en una relación de equilibrio y armonía con los espíritus de la naturaleza. El espíritu del canto es un elemento importante en la armonía del universo. El can-

to, la palabra o la visión no son instrumentos que nos ponen en la presencia del *samay*, son modos de formar parte de la armonía cósmica. Son la música y la danza de la vida (*samayu*).

Cantar directamente a los espíritus, usando sus nombres y sus virtualidades, es cantarles a su corazón. Es una manera de comunicarse con los *kurakas* del *unay pacha*. El shamán da a entender que sus sustancias son armonía sonora y que las domina con el canto. Usa lenguajes imitativos, reflejos o recitados paralelos, en cuyas tonalidades sólo se cambia una palabra o un sufijo, el orden de la frase o un ligero modismo verbal. Son técnicas musicales de comunicación entre espíritus. Con los cantos se conmina, se enamora, se suplica, se dicen requiebros, o se expresa familiaridad y rechazo.

Este lenguaje del canto es intraducible e incomunicable. Por momentos se torna melodía pura. Se confunde con un susurro. Es un lenguaje críptico pero no esotérico. Es un idioma de iniciados, que crea el medio apropiado y el ambiente ideal sin descender a maneras musicales vulgares o a la magia de la palabrería y de las contorsiones.

A veces el ritmo del canto es débil, irregular e inseguro, como si no se ajustara al compás o se cantara en lenguas desconocidas, entendidas solamente por los espíritus. Las palabras del canto, desde un tono suave y suplicante, tierno y enamorado, ascienden a un tono enérgico e imperante. En el proceso de las actividades shamánicas el ritmo se va volviendo definido y acelerado y el canto más vigoroso. La figura del shamán parece agrandarse con el canto. Se hace más robusta, agresiva y masculina, como un guerrero trabado en duelo a muerte con un poderoso enemigo.

Su canto y el agitar rítmico de la *surupanga* se transforma en jadeo. El shamán respira hondo y con rapidez. Mientras sacude su rama ceremonial, un fulgor victorioso le ilumina los ojos y todo el entorno de su cuerpo. Entonces chupa enérgicamente en un lugar determinado del enfermo. Las palabras y los objetos usados parecen tener vida al ritmo de la danza de las hojas. ¿O es que el silbido y la danza transmiten vida y empiezan a moverse? Los gestos que siguen parecen indicar que se está succionando al espíritu de la enfermedad, para lanzarlo de inmediato, en medio de bufidos y gargajos, a alguna región indefinida del espacio.

Entre succiones y flemas, entre danzas de hojas y silbidos, saldrá el virote mágico de la enfermedad; lo escupirá soplando al espacio o lo mostrará a los presentes en la palma abierta de la mano. Comúnmente se lo sopla a la selva sin límites, a las profundidades de algún río o laguna, al otro lado del confín territorial o hacia las nubes que se arremolinan amenazantes en el horizonte. En otras ocasiones se los destruye o se los guarda en su cuerpo para aumentar la colección de poderes a su servicio.

El *ayllu* del shamán y el atuendo de los espíritus

El shamán en su quehacer espiritual no vive ni trabaja solo, está rodeado y forma sociedad con los espíritus. Actúa tanto en el mundo espiritual invisible como en el humano y natural visible. No es un individuo al que se le perciba aislado. Personifica la dimensión de las vidas invisibles y de los poderes de la naturaleza, sus aliados, con los que forma *ayllu*. Entre ellos es considerado el *kuraka* de los *kurakas*, y preside una estructura paralela de espíritus que se contrapone a la sociedad visible humana en la que normalmente vive. Intenta resolver y complementar en su espacio shamánico, como mediador entre el mundo de las vidas invisibles y del *ayllu* humano, la tensión de la oposición causada por la presencia ominosa o benéfica de seres espirituales. El shamán deriva su trato familiar con los espíritus y el conocimiento de sus dinamismos, del medio socio-cultural del *ayllu* humano y de su parentesco con ellos.

El shamanismo naporuna es una permanente realización y actualización del mundo y del pensamiento mítico. El shamán es el que establece la conexión real con la oposición y camina hacia su resolución. Llega hasta los límites del mundo aparente de lo visible y los atraviesa, internándose en los espacios reales de la vida. Ve la cara oculta y poderosa del mundo de las ánimas, donde todo tiene su origen y de las que dependen las conductas, las decisiones y las realizaciones que se dan en el *kunan pacha*.

Los *kurakas* de la *ayawaska*, del *tawaku*, de las piedras, del *banku* y de la *surupanga*, son los compañeros inseparables del shamán. Son sus espíritus auxiliares más cercanos. Los espíritus aliados no establecen, por sí mismos, la conexión con el mundo de las vidas invisibles. La conexión se hace, solamente, entre los *kurakas* de los poderes y de las fuerzas. Los espíritus auxiliares son los acompañantes que hacen posible, facilitan y permiten la comunicación. Son los "compadres" que guían en el camino por el que transitan los "dueños" y *kurakas*, permitiendo el intercambio de mensajes. Establecen un espacio y un ambiente de acercamiento o de rechazo. Actúan como soporte de la comunicación: comunicación de sonidos, de visión, de música, de olores, de poder. Sin ellos el contacto es imposible, pues culturalmente no se da una instancia en solitario para la complementación.

Los objetos o atuendos bajo los que se hacen presentes las fuerzas vitales, que luego se describen, son el cable lanzado entre los mundos por el que se descuelgan el dinamismo del shamán y el de las vidas invisibles, en un doble movimiento de sentido inverso: el shamán camina hacia otras dimensiones y dominios y los espíritus entran en los espacios y en el mundo del shamán. La comunicación se hace a la velocidad del pensamiento, de la visión y del sonido, aunque en la experiencia psicológica se tiene la sensación de que se actúa en espacios y tiempos cotidianos y concretos.

La *surupanga*

Es una planta común de la selva con la que se hace un manojo de ramitas verdes. Es buscada entre el follaje de las cercanías de la casa por algún familiar de la persona que va a ser atendida por el shamán. Se recoge cada vez que se va a realizar la curación. Apenas concluido el rito se la arroja al río o se la tira a la selva, a una distancia prudencial. Se supone que en ella están atrapados los miasmas del maleficio.

El shamán sopla sobre el manojo de ramas directamente su aliento o una bocanada de humo de tabaco para iniciar la ceremonia, acción que repite a intervalos para evocar o reactivar el dinamismo de la planta. El ramo de hojas de la *surupanga* es agitado constantemente sobre el enfermo, al ritmo del canto o del silbido del shamán, produciendo suaves chasquidos o siseos, debido al roce de las hojas entre sí al ser agitadas briosamente por la mano.

Las hojas de *surupanga* siguen cadencias musicales apropiadas a los espíritus, se las agita incansablemente y se restriegan por el cuerpo del enfermo o se sacuden hacia fuera de la casa. Es la materialización del baile de los espíritus a cuyo compás y ritmo se entregan con agrado durante todo el tiempo que dura el ritual de la curación.

El *tawaku*

El agitar de la *surupanga* al ritmo de la música de los espíritus es acompañado de profundas bocanadas de humo de tabaco, que se soplan sobre el ramo, sobre el cuerpo del enfermo, del objeto o del lugar que se quiere *ikarar* o *kutipar*, dirigiendo la exhalación de humo hacia el lado por donde se aproximan los espíritus malignos o hacia el entorno. El tabaco es al mismo tiempo alimento, medicina y golosina de los espíritus, a los que calma y llena de satisfacción, o a los que ahuyenta y aleja.

El cuidado de las piedras mágicas que guarda el shamán está a cargo del tabaco, con el que se las alimenta periódicamente. Si se descuida esta alimentación, las piedras se "malcrian" y se vuelven agresivas y peligrosas.

La *ayawaska*

Es un bejuco del que se extrae la bebida alucinógena de los shamanes. Su ingestión provoca en el shamán el trance, durante el que se le presenta el espíritu de la *ayawaska* en forma de mujer, a la que evoca y con la que se aconseja para proceder en sus actuaciones shamánicas. Tiene el efecto de ampliar la visión y de hacerla potente y nítida. La *ayawaska mama* le posibilita la visión de los espíritus que actúan en el proceso de la curación o que están presentes en los rituales de la toma. Le permiten identificar los espíritus malignos que aquejan al paciente. Se percata del tipo de amenaza que acecha desde un objeto o se oculta en un lugar determinado y conoce, sin lugar a dudas, las causas del mal y la persona que lo causó.

Ayudado por el *ayawaska mama* el shamán puede carearse con seres invisibles sin sentirse amenazado o inopinadamente atacado, y determinar acertadamente las recetas. El *ayawaska mama* es, igualmente, el que establece el círculo mágico en torno al paciente y al shamán, dotándole de una zona de seguridad donde puede disfrutar de la complementariedad y de la armonía propias de los tiempos y espacios míticos.

El *wituk*

Es la sabia de una planta con la que el shamán se pinta el rostro y los miembros del cuerpo o se embadurna las manos. Las pinturas son trazos en forma de rayas rectas o líneas sinuosas, de puntos o de círculos de color negro. El *wituk* es un espíritu que protege la vida del shamán al mismo tiempo que le da fuerza y valentía contra el enemigo.

El pintarse con *wituk* es una suerte de camuflaje que despista a los espíritus del shamán enemigo o que lo oculta, así se les dificulta el hacer blanco sobre él cuando le lancen sus flechas mágicas.

La *llawsa*

Es una sustancia poderosa que el ánimo del shamán produce y la almacena en su cuerpo en cantidades extraordinarias. Se la expulsa por la boca, se la lanza con el brazo y se la aleja o destruye con el soplo, después de untar con ella las flechas invisibles que causaron el maleficio. La flema mágica es como una malla o red virtual con la que el shamán intenta atrapar e inutilizar al espíritu maligno que está alojado en el interior del cuerpo del paciente y que le ha causado la enfermedad.

Una vez localizada la *chontapala*, el shamán chupa intensa y profundamente la parte enferma para extraerla, enredándola en la red mágica que brota de su espíritu. Una vez atrapada, la escupe estruendosamente desde el interior de su cuerpo, en forma de gargajo, lanzándola al espacio o a lugares desconocidos. Las *chontapalas* salen con dificultad, por lo que el intento hay que repetirlo cuantas veces sea necesario. La acción de chupar y de lanzar el espíritu maligno al espacio va acompañada por gestos airados de las manos y de la cabeza.

En ocasiones, el shamán muestra la flema a los presentes, indicando que en ella tiene atrapado el espíritu maligno extraído del cuerpo del enfermo. Según sus indicaciones y el tipo de enfermedad, la *chontapala* puede materializarse bajo la forma de extraños y diminutos objetos: espinas, animalitos, gusanos, palitos o huesillos, a los que destruye inmediatamente, los lanza hacia el shamán enemigo que causó la enfermedad o los traga, guardándolos en su cuerpo.

La *chinipanga*¹²⁴

Entre las varias especies de ortiga comunes de la selva, se selecciona, según las circunstancias y acciones curativas que se intentan hacer, la clase de *chinipanga* apropiada. El aventar con ortiga, además del shamán, lo hacen indistintamente hombres y mujeres mayores que tienen ciertos poderes. Su empleo es común en los ritos de limpieza, tanto de personas como de cosas y objetos que se suponen afectados o visitados por espíritus y *ayas* que molestan, causan malestar, enfermedades del susto o afecciones leves en la salud.

La *pukuna*

Es el soplo del shamán con el que lanza los espíritus malignos, atrapados en la flema mágica y extraídos del cuerpo de los enfermos, a lugares más allá del territorio del *ayllu*. Con el soplo se golpea y se repele a los espíritus que revolotean en el aire, viven en las nubes y vienen en las tempestades. Con el soplo no sólo se asusta a los espíritus, sino que también se los desbarata y aniquila. Los *sagras* mandan, por medio de él, las *chontapalas* y las enfermedades.

El soplo, además, tiene el significado de conceder fuerza y poder, de comunicar espíritu de vida y de introducir en el cuerpo enfermo o necesitado la energía vital suficiente para que se recupere. Se sopla generalmente por el *samay pugru*, que se encuentra en la coronilla de la cabeza, considerada como la puerta de los espíritus. Se puede soplar al mismo tiempo que se soba la parte afectada o la superficie de cualquier objeto. El soplo, en general, va acompañado de gestos contundentes y enérgicos.

Las *yachak rumikuna*

Las piedras que usa el shamán naporuna son comúnmente de materia cristalina y translúcida, brillantes u opacas. Tienen formas redondeadas, extrañas y misteriosas. En ocasiones están esculpidas a la manera de pequeñas hachas (hachas de shamán o *yachak rumi*).

Poseen propiedades específicas. Cada una de ellas está acondicionada para una finalidad y tiene una eficacia propia. Las suelen hallar en los lugares más inverosímiles e inespera-

124. En el Napo ecuatoriano hay una gran variedad de ortigas que se emplean en usos medicinales. Aventando con ortiga se controla el mal viento y se aleja a los malos espíritus. En los funerales se emplea para ahuyentar el ánima del muerto y obligarla a abandonar la casa donde había vivido, a que siga al cadáver al lugar del enterramiento y a que se aposente en los huesos del esqueleto que le servirán de casa. Comúnmente se usa la ortiga para corregir a los niños desobedientes que intentan alejarse o bajar de la casa. Se corta una rama de ortiga y se la coloca en la tarima del piso impidiendo el acceso a la puerta.

dos. Para conseguir una piedra shamánica se tiene que soñar en su *amu* y volver atrás en el tiempo, hasta el momento en que un espíritu determinado o el *aya* de un *kuraka* la eligió, a la hora de morir, como cobertura para vivir y perpetuarse. Desde el momento en que la piedra pasa a ser posesión del shamán sólo le servirá a él. No tiene ninguna otra historia anterior, sino la del shamán. Una vez conseguida la piedra, no se necesita ayuda alguna ni especiales invocaciones para usarla.

Los poderes shamánicos son para este mundo, viven en él y en él deben quedarse. Cuando un shamán muere, sus poderes y su sabiduría mítica no le seguirán al mundo de los antepasados. Se los dará a otro, se desparramarán por la selva o buscarán una cobertura apropiada (*aya tullu*¹²⁵, *aya rumi*), hasta que sean detectados posteriormente por otro shamán y pasen a ser posesión de él.

El shamán puede ver y percibir en las piedras la vida que bulle en ellas, sin necesidad de tocarlas siquiera. Las piedras son envolturas aparentes de las fuerzas vivas de los espíritus. Son como sus cuerpos. Desde ahora serán fuerzas vivas del shamán que le harán soñar y conversará con ellas como se conversa con un compadre. Si alguien sustrae una piedra de la sociedad del *ayllu* del shamán o las toca, aun sin querer, puede enfermar y morir. Al estar habitadas por espíritus, caminan, conservan el calor y se nota una vibración ondulada en su exterior. El shamán conoce sus significados, porque domina su fuerza vital, puede manejarlas y calmarlas. Con las piedras se pueden heredar los espacios y los tiempos que fueron propios del *kuraka* difunto y agrandar los círculos mágicos en los que se actúa.

Son tratadas con el máximo respeto, cortesía y consideración. Se las alimenta con tabaco y son guardadas en lugares seguros y secretos, en ollitas de barro o en recipientes o envueltas en pañuelos especiales. Las piedras son coberturas o casas de los espíritus (*samay*), usadas a voluntad por el shamán para sanar, adivinar o dañar. Las piedras, sin embargo, mantienen su propio poder y personalidad, que nunca la ceden. Pueden dañarse, volverse contra el "dueño" o zafarse de su control, cuando no son tratadas adecuadamente, causándole sobresaltos, imponiéndose sobre su voluntad y actuando por su cuenta. Entre el shamán y las piedras mágicas rigen las normas culturales del compadrazgo.

El círculo shamánico¹²⁶

Cada elemento tiene su energía vital propia, pero la calidad de la fuerza se deriva de la conducta ética o de la intencionalidad del shamán. Según sea su conducta, los dinamismos vitales quedarán atrapados en la oposición o armonizados en la complementación.

- 125.** Antiguamente los naporunas enterraban los huesos en bellas ánforas pintadas. Se creía que los huesos eran la habitación de las ánimas y que, al morir y desaparecer la carne, las almas se refugiaban en los huesos.
- 126.** No se trazan círculos en la tierra. Se trata de círculos virtuales cuyo espacio está impregnado de fuerzas, en el que el shamán y los acompañantes se sienten protegidos contra cualquier influjo maligno y desde donde pueden contemplar el duelo de los espíritus.

El shamán se ubica en el lugar de las conductas culturales míticas, a las que personifica y actualiza. El dilema consistirá en conocer de qué lado de la cultura se pone: del lado del *samay* o del lado de la oposición a él. "Lo que cuenta es lo que realmente queremos"¹²⁷. La contienda ética se traducirá externamente por el uso de un lenguaje simbólico, la significación de los gestos y el contexto cultural en el que ocurren. La aparente seguridad, la convicción y las motivaciones del *yachak* o del *sagra*, a la hora de la realización de los rituales, llega a confundir en la práctica por su ambigüedad y paralelismo.

Las palabras y los gestos que los shamanes ejecutan en sus actuaciones y las fuerzas y poderes que dicen tener, estarían dirigidos a crear un espacio diferente y segregado, un círculo de poder, en el que el *yachak* o el *sagra* puedan realizar culturalmente su quehacer y manifestar sus conductas. El círculo creado estaría cargado de energías y referencias míticas. Sería el lugar desde donde pueden desplazarse a los espacios originales y actuar, al mismo tiempo, con la eficacia de los antiguos *kuraka*, serían la actualización de la utopía de "la tierra sin males".

Son círculos donde se condensarían las fuerzas y los poderes, en los que ni a ellos ni a los que les acompañan les pueden afectar los maleficios, o alcanzar los virotes mágicos de la "envidia" y de la ambición. El delimitar el territorio shamánico es una tarea preliminar. Este círculo se asemeja a una superficie virtual protegido por una palizada o un vallado invisibles.

El *banku* del shamán

Al shamán graduado en el *lucimunduy* y poseedor de grandes poderes (*sinchi yachak*)¹²⁸ se lo denomina *banku*. Este término puede tener varias acepciones: la primera haría referencia al propio shamán, que en el momento de la actuación shamánica, se tumbaría boca abajo, a modo de banco, para hacerse asiento de los espíritus, que se posarían sobre él llenándolo de poderes. Otra acepción, bastante común, es la que supone que los espíritus aliados se sientan sobre su nuca o sobre sus hombros para hablar y comunicarse a través de él. En ambos casos el shamán hace de soporte o instrumento para que actúen los poderes de los espíritus.

La tercera acepción es la más frecuente entre los naporunas. Se refiere al shamán (*banku*) que se sienta sobre un banco de madera especial, por el que ejerce su poder shamánico de complementación. Como la misma palabra indica, pues está tomada de la lengua castellana, se trata de un pequeño banco zoomorfo de madera, usado como asiento en los rituales de curación o de comunicación con los espíritus en las sesiones de ingestión de alucinógenos.

127. Del shamán Federico Hualinga de la comuna Sani isla.

128. Al shamán poderoso se le conoce por varios nombres: "banku", "kuraka". Representa el grado mayor de shamanismo entre los naporunas.

El banco es la representación de un animal: la boa, el caimán o la *charapa*. Estos son animales míticos simbólicos (*apamamakuna*)¹²⁹, que en la vida real viven en el mundo acuático, de la misma manera que viven y se alimentan en el espacio terrestre. Integran en sí los dos medios. Pasan de un estado de vida a otro, a voluntad. Son el símbolo de la posibilidad de la complementariedad y de la armonía de dos realidades antagónicas.

Los tres animales aparecen profusamente pintados, en sus formas embrionarias, en los diseños que adornan las vasijas funerarias. Simbolizan la metamorfosis de la vida que se va transformando, adaptando y armonizando con las fuerzas ecológicas, con el espacio y con el tiempo. Para los *runas* de la selva y para los navegantes del Napo, una de las maneras de cumplir el ciclo espiral del proceso de la vida es pasar por continuos estados, situaciones, regímenes alimenticios y modos de movilización, de organización y de opresión.

El "banco" es uno de los utensilios que complementan el ajuar de la casa del shamán. Se le llama otras veces *charapa*¹³⁰ (tortuga de agua) por tener la forma de este quelonio, tan frecuente en las playas del Napo. Es difícil ubicarlo entre la baraúnda de cachivaches de todo género: ropas, cajones, tarros de plástico y bancos corridos, de todos los tamaños, alineados o arrimados a lo largo de los cuatro lados de la salita de la casa. Generalmente, está siempre en el mismo lugar. No se distingue por su prestancia, ni ocupa un lugar preeminente, ni se le dedica una atención especial. Es el asiento del shamán cuando está en la casa descansando o conversando con los visitantes.

Sin embargo, es un objeto cargado de significación y de poderes, que le dan carácter de *banku* al shamán. Es el lugar en el que se ejecutan los rituales de complementación y desde donde se decide la vida o la muerte de un paciente, la salud y la enfermedad de un enfermo, el bienestar y la desgracia del *ayllu*. Tanto al banco como a todos los objetos usados por el shamán, hay que entenderlos dentro de la concepción binaria de la realidad: aparente y real al mismo tiempo. El banco nos habla con el lenguaje simbólico característico del conocimiento naporuna. Lo real se refiere a los dinamismos, a la frondosidad de fuerzas y al poderío espiritual invisible. Mientras que lo aparente es la cobertura externa y muestra la materialidad y rusticidad, carente de vistosidad y de fuerza de un banco de madera. Su puesto no es la hornacina del ídolo o del fetiche, a los que habría que rendirles un culto especial para conseguir sus favores o protección. El banco es la simple envoltura de una carga de poderes y de dinamismos a órdenes del shamán que, al ser invocados por éste, nos transportan a los mundos y dominios de las fuerzas de la vida y de la muerte, del bien y del mal.

129. Mitos y tradiciones de los naporunas, ver "héroes culturales".

130. Es uno de los animales que aparecen pintados en la orfebrería funeraria con más frecuencia en forma de embriones. Simbolizan la posibilidad de vida en varias dimensiones a la vez (agua, tierra, aire) y la posibilidad de cambio y transformación por la metamorfosis.

Tiene la representación y diseño externo de un animal. Reproduce a los *kurakas* mitológicos o *apamamakuna*¹³¹ del *unay pacha* y de los orígenes. Hay muchas clases y estilos de confección. Los bancos representan e imitan cocodrilos, boas, tortugas. A ambos lados del banco están labradas dos cabezas, ambas del mismo animal. La parte inferior reproduce el vientre y las patas del animal. Mientras que la parte que sirve de asiento es el dorso del animal. Actualmente, en la mayor parte de los bancos, que se conservan, están labradas la cabeza y la cola de un animal mitológico. Esto se debe a la pérdida de significación cultural del banco.

Los dos mundos

El banco zoomorfo es la representación de los dos mundos: el humano y el no-humano, el de la vida y el de la muerte, el de la salud y el de la enfermedad, el visible y el invisible. Es la actualización del mito original, del mundo binario, de la oposición y de la complementación, ver y hacer las cosas con dos cabezas, con dos intenciones, con dos conductas integradas en un solo ser. No se trata de dos animales. Es el mismo animal que encierra en sí los rasgos binarios del universo de la cosmovisión naporuna. Reproduce al *apamama* primordial: *puma* y humano a la vez. A los hermanos gemelos, *Lucero* y *Kuyllur*, en los que se expresa la posibilidad de la utopía de la armonía del cosmos.

El shamán, ocupando el centro de los dos mundos inseparables, tiene el poder y participa de la energía del *apamama* original. El shamán, sentado en medio de las dos cabezas es el dueño de sus fuerzas, de los dinamismos ambivalentes, de los mundos opuestos y del bien y del mal. Puede recrear la unidad y la armonía del arquetipo cultural de los opuestos complementarios o mantener la discordia y el desencuentro de los hermanos gemelos. Puede hacer posible la utopía del *kutik pacha* o anularla y retardarla. Una de las cabezas simboliza al mundo visible o aparente, que habla a través de la oposición, de la enfermedad, del conflicto y de la variedad y polaridad del *kunan pacha*. La otra cabeza representa al mundo real de las ánimas y de los dinamismos invisibles, donde están las causas del orden y de la armonía. El eco de las palabras que pronuncian ambas cabezas dialoga a través del shamán, para llegar al consenso de la complementación o al veredicto de la oposición, el encuentro o desencuentro de los hermanos gemelos.

131. Todos los animales que aparecen en los relatos míticos de los hermanos gemelos reciben el nombre de "abuelas". Aunque no son afines, no se descarta la posibilidad de complementación con los humanos, de convivir en armonía y de ayuda mutua. En las enseñanzas de los "rukukuna rimay" a los animales protagonistas que en ellos aparecen se les da el apelativo de "tío" o de "cuñado". Todo ello indica la conciencia de un parentesco de tipo colateral con los seres del "kunan pacha": animales, vegetales, dueños de lugares y lagunas. Esta insistencia en el parentesco con los seres del cosmos es una de las características de la cultura naporuna. El humano está emparentado con todos. Entre los seres del universo tiene abuelas, tíos, cuñados, compadres y nietos.

El shamán es el gran mediador que obstaculiza o hace expedito con su veredicto el camino de la vida, el juez que decide el destino que perpetúa la ruptura primordial o que realiza la armonía. Por medio del poder shamánico del que está investido hace que las fuerzas contrapuestas o ambiguas, expresadas simbólicamente en el banco, de las que es cobertura, se orienten a colmar las carencias de la oposición y a establecer el flujo correcto del samay (*allichina*).

Visible-invisible, palabra-eco, bien-mal, salud-enfermedad: división-armonía, oposición-complementación, enemistad-amor. Entre ellas hay un espacio ocupado y dinamizado por alguien que las domina y, al mismo tiempo, suficientemente poderoso como para realizar la utopía de la complementación, sin destruir ni aniquilar nada, alguien que colma las carencias, por la armonización y la resolución de la oposición en un nivel igual o superior de vida. La *kamachina* del shamán orienta el consenso del *ayllu* de los espíritus, los convence, los rinde, los armoniza o los pone en fuga y los aleja. Es el salvador que hace posible el emerger de lo humano, liberándolo y protegiéndolo del poder de los *kurakas* primordiales que intentan aniquilarlo en el vientre de la madre: es la recreación de las andanzas de los gemelos primordiales.

El shamán se sienta en el sitial sagrado donde se realizan los ritos de la complementación. Usa los poderes y los conocimientos de un mundo y los del otro. Habla el lenguaje tanto de unos espíritus como de los otros. El banco es el lugar privilegiado desde donde se contemplan los paisajes maravillosos de los dos mundos. El que ve y el que tiene poder es, solamente, el que sabe. Por eso el *banku* es el *yachak*, el sabio. Sólo el shamán que pasó anteriormente las pruebas de los espíritus, de la cultura, del *ayllu* y del aprendizaje es digno de ocupar ese lugar peligroso. De lo contrario se hundirían en el abismo de la oposición y desencadenarían las inundaciones del mal y de la destrucción.

El shamán ve con dos cabezas, piensa con dos cabezas, habla con dos cabezas y actúa con dos cabezas. Aprisiona en su ser y domina las dos dimensiones de la realidad. Une los dos mundos con la línea continua de la vida (*samay*) que por un momento se había interrumpido. Participa en la danza cósmica de la vida, llenando de música y de vida el espacio ambiguo que separa las dos dimensiones, que en la danza se aproximan, se entrelazan y retroceden sin llegar a armonizarse definitivamente.

Flanqueado por sus ayudantes o *ayllu* de los espíritus: el *ayawaska*, la *surupanga*, el *tawacu*, las "pinturas", la *llawsa*, la *pukuna*, y los objetos de poder, tiene en sí la energía suficiente para dominar a las fuerzas que danzan y entre las que circula festivamente el samay. Cuando cura (*allichina*), cuando arregla (*kamachina*), cuando amansa (*ikara*), cuando conmina (*kutipa*), cuando está sentado (*amu*) es dueño de la sesión de los espíritus, de la resolución ética y de la conducta que decide el bienestar a satisfacción de todos.

El shamán desde su atalaya contempla todo el panorama. Sabe lo que tiene que hacer. conoce el bien y el mal. Puede detectar y ver el qué, el por qué y quién es el autor del maleficio, por tanto puede decidir lo que hay que hacer: matar al tigre o dejarlo ir, matar al lagarto o dejarlo ir desoyendo la voz cultural del samay, del hermano mayor. Pue-

de actuar de hermano mayor (*Lucero*), o de hermano menor (*Kuyllur*).

El enfermo es como un campo de batalla en disputa. Es un ser jalado por fuerzas antagónicas que se retan. El banco es el espacio intermedio, el punto mágico, desde donde el shamán *banku* realiza la complementación. Es la cobertura llena de dinamismos que resuelve la lucha mítica entre lo humano y lo no-humano, el lugar donde se da el encuentro o desencuentro de los dos hermanos gemelos primordiales. El banco es el lugar ritual que permite al shamán ver y participar, hacer y deshacer como dueño y señor. Intentará devolver al enfermo al mundo del bienestar y de la salud (integración al camino del *samay*) o le mantendrá en el mal, lo aniquilará (oposición).

Profundidad de los símbolos

Lo que empuja el proceso, el cambio y la mutación es la presencia determinante de realidades antagónicas, generalmente ominosas, que interactúan intensamente: espíritus-hombre, naturaleza-hombre, vida-muerte, salud-enfermedad, silencio-fiesta, *sacha-llakta*, *mishu-runa*, *wisyu-mushuk pacha*. La vida es un río sinuoso, en continua metamorfosis, adaptación, complementación, oposición y armonización, que van tejiendo la historia y la espiritualidad mítica *runa*. El *runa* debe buscar y actualizar los medios para controlar, dominar o evitar esas fuerzas opuestas o *wisyus* apocalípticos que le ayudan, al mismo tiempo, a integrarlas y a transformarlas en corrientes de vida, de salud, de salvación y de bienestar.

Este simbolismo que cimienta su concepción cultural, genera en el naporuna convicciones profundas y concretas, que le dan sosiego, serenidad, seguridad y confianza en medio de la barahúnda, de la aniquilación y de las vicisitudes de la vida, y la convicción de que el cambio de estado y de situación, el *kutik pacha*, es posible, sucede realmente. ¿No explicaría esto el misterio de la serena y despreocupada actitud del indígena ante la esclavitud, la opresión de otras culturas y religiones, ante la ambivalencia de las conductas de dirigentes y autoridades, ante la misma muerte? ¿No explicaría la característica imperurbabilidad e impassibilidad de sentimientos y de expresiones?

Transformarse, pasar a un nuevo estado es un anhelo permanente. Ese poder no está en uno mismo. El poder está en el shamán, en el *apustulu*, en el *kuraka*. Ellos personifican la posibilidad de la superación de las carencias, la posibilidad de los cambios, la realización de la complementación. La tragedia del pueblo indígena está en la falta de liderazgo cultural, en la liquidación de la fe en los símbolos, en la degradación del poder, de la conducta y el sometimiento a la cultura occidental.

Para uno que ha perdido las referencias culturales, que mira externamente, todo esto no tiene sentido, es brujería, superstición, atraso. Sin embargo, el significado de los símbolos, profundo y humano, sabio y convincente, que participa de la utopía de la salvación y de la felicidad final, de la posibilidad del hombre humanizado, es la semilla cultural, la base de una espiritualidad y de una sociología distinta, con distintos enunciados y soluciones.

La intelección de estos símbolos nos hace llegar a espacios y lugares nuevos de sabiduría, de realidad, de complementariedad. Aumenta la capacidad de comprender y el sentido de las mediaciones. Comunican la certeza de la posibilidad de una transformación, de un cambio, de una metamorfosis. La posibilidad de rescatar al enfermo para el mundo de la salud y de la vida, la realización de la historia por el paso de lo no-humano a lo humano, la liberación y superación del *kallari uras*.

El enfermo, el problema social o comunitario, los maleficios y los miedos, concebidos y originados por fuerzas y poderes no-humanos, son situaciones que nos empujan hacia el desorden, la oposición y la muerte; provienen de conductas no apropiadas, de liderazgos inhumanos y no éticos. Hay, sin embargo, un tiempo para seguir esperando, un espacio para la salvación y para la armonía.

En este espacio, el enfermo puede ser ayudado por el *banku*, que tiene el poder de controlar los dinamismos de los dos mundos entre los cuales pende su suerte. Si el *banku* es vencido por el mal, ese lugar se torna un infierno, un lugar de maldición y de desgracia. El *yachak* se convierte en *sagra*, en enemigo cultural solapado. Lo verdadero se metamorfosea en falso.

El *banku* es reconocido como tal y disfruta de una aureola de sabio y de *yachak*, cuando ha demostrado su habilidad, tanto en las curaciones como en la superación de las pruebas. Ellas constituyen el sello de su honorabilidad y de su sabiduría cultural.

El shamán y la cosmovisión

El mito explica la centralidad que en la cultura naporuna se asigna al shaminismo, tanto benéfico (*yachak*) como maléfico (*sagra*). El shamanismo es una de las consecuencias que caracteriza la aparición de la misión humanizadora del *runa samay*. Fundamentalmente se refiere a un poder o ánima del que, en diversos grados, está dotado lo humano. En las cosmovisiones amazónicas el shamanismo y su quehacer mágico, entre otras funciones, cumplen papeles importantes de mediación, interpretación, comunicación y contacto con los seres de las dimensiones que conforman el universo: lo visible y lo invisible, lo real y lo aparente, el bien y el mal que generan en la conciencia evidencias intuitivas.

Se podría decir también que hace posible una religiosidad que va más allá del monoteísmo de nuestras religiones mediáticas, estableciendo un diálogo directo y un contacto efectivo con y entre los dos lados de la realidad, desde una concepción dinamista del espíritu de vida que lo anima todo. El shamanismo es la técnica y el sistema que posibilita la complementación de los elementos binarios del cosmos, la curación del maleficio de la oposición y el cumplimiento del anhelo de armonía. Ha sido considerado como "un sistema religioso y espiritual muy desarrollado". El fenómeno más importante de los orígenes de la humanidad que hace viable la continuidad de la identidad humana del cosmos.

El shamanismo ha ocupado un lugar único en la cultura naporuna, a pesar de las modificaciones que en su función ideológica y social ha experimentado a partir del *kallari uras*, debido a las diversas formas de sometimiento y de opresión sufridas. El shamanismo se presenta como el agente ideológico fundamental en el mantenimiento de la identidad cultural y de la personificación de sus elementos y valores. Es un lugar de refugio y de libertad privilegiado para la continuidad cultural en tantas situaciones problemáticas como han enfrentado los naporunas. Por largos períodos, la práctica y el discurso ideológico de defensa social y cultural de los *ayllus*, frente a los peligros de desintegración y de sometimiento, mantenidos desde los acontecimientos de la conquista, se condensó y personificó en el shamanismo. Está esculpido indeleblemente en el corazón del *runa*. Es una realidad elemental de su cultura.

Lucero y *Kuyllur* son poderosos shamanes que hacen gala de poseer potentes energías. *Kuyllur*, el hermano menor, perpetúa simbólicamente el shamanismo negativo, al promover el regreso de lo humano a lo no-humano, o de lo social a lo no-social. Es una actitud que en el mito está expresada por una conducta poco racional, díscola y desobediente. *Kuyllur* aparece como un "malcriado", novelero y oportunista, ante las posibilidades que ofrece lo no-social¹³². *Kuyllur* simboliza asimismo la búsqueda de lo nuevo, de lo distinto, de lo opuesto, de la posibilidad. Propugna el encuentro con el otro, con lo no-cultural. Es uno de los polos esenciales de la oposición, que impulsa a la cultura *runa* a salir de sí misma y a integrar otros valores e hipótesis, a realizar nuevas complementaciones. Es la puerta que se abre a lo desconocido, hacia mundos que se rigen por espíritus y racionalidades distintas. Sin embargo, todos los intentos promovidos por *Kuyllur* se realizan desde formas de franca oposición. Suponen una desobediencia cultural que, al final, le llevan a la soledad, a la catástrofe y a la confrontación étnica

Lucero, el hermano mayor, simboliza el shamanismo benéfico, la búsqueda angustiosa de la complementariedad cultural, de la identidad *runa*, de la confrontación con lo no-humano a partir de la cultura, desde las raíces de identidad y de la vigencia de los valores. En su actitud de búsqueda y rescate del hermano perdido, está simbolizada la misión de la cultura *runa* de humanizar las conductas no-sociales que se dan en el *ayllu*. Solamente juntos cumplirán la misión de humanizar y de liberar. Para estas tareas se requiere de la acción complementadora de los dos shamanismos.

La actividad solitaria de cualquiera de las dos fuerzas gemelas, sea la cultural o la étnica, crearía tensión, oposición, ambigüedad y debilitamiento. Supondría el fin de la resistencia cultural, y el etnocidio. La vigencia de la cultura naporuna exige la confluencia y la reciprocidad de los dos poderes shamánicos de *Lucero* y de *Kuyllur*. El simbolismo expresado en las secuencias de pérdida y reencuentro de los hermanos gemelos y el dinamismo resultante de la complementación de ambos, manifiesta la convicción cultural de que el cumplimiento de la misión humanizadora se llevará a cabo a partir de la integra-

132. Mitos y tradiciones de los naporunas, ver "héroes culturales".

ción mutua. Misión que se dará, no a pesar de la oposición, sino precisamente por el permanente antagonismo que generan y resuelven. Las desavenencias de consanguinidad, los abusos intolerables al valor del familismo, los problemas de afinidad, las desobediencias culturales y las rebeldías étnicas, son el motor que empuja y que da sentido al proceso de humanización.

Ser humano (*runa kana*) es el anhelo dinamizador del cosmos. Lo humano pertenece a todos los espacios que lo componen: al *jawa pacha*, al *uray pacha* y al *kay pacha*. Es una dimensión mucho más amplia que la meramente antropológica (hombre, mujer). No está circunscrito a la sola manifestación de hombre, dentro de la realidad cósmica. En la cosmovisión naporuna hay vetas de humanidad que se extienden y enlazan con la totalidad de los seres que pueblan los espacios y tiempos del universo. Cada uno de ellos tiene una tarea particular con la que contribuye a alcanzar la humanización del universo en el *kutik pacha*. A cada nivel de realidad le corresponde desarrollar el propio potencial de humanización en el que está sembrado como "semilla de humanismo".

En todas las dimensiones se encuentran rastros del espíritu y de senderos que conducen a él. Los ríos de la vida atraviesan todos los mundos. Simplemente, se desarrollan dentro de coberturas o apariencias distintas. Su realidad, sus experiencias y perspectivas son captadas por el shamanismo como pertenecientes a la misma y única espiritualidad del *samay*. Cada una puede asimilar y complementar las virtualidades desarrolladas o presentes en las demás. Las espirales de la vida se deben aproximar. El *kunan pacha* es una dimensión donde debe darse la interconexión de todo en el *samay*. Los círculos shamánicos¹³³ son los lugares especiales donde se cumple y se condensa esta realización. Los shamanes han sido los mensajeros y los hacedores de la armonía entre las diversas dimensiones del cosmos. El shamanismo posee la llave del conocimiento y la manera del procedimiento.

En esta frontera difusa de la visión, de los sueños y de los cantos shamánicos, es donde se recrea la lucha mítica contra los monstruos no-humanos y las conductas no-sociales. Por eso, la narración mítica pertenece a la actualidad, se resuelve ahora. En este medio mágico se incuba y se multiplica la vida, favorecida por la actividad de los espíritus convocados por los shamanes. La vigencia en el shamanismo de este conflicto hace penoso y ambivalente el proceso del *kunan pacha*: la abuela *puma*, no-humana, se convierte en antepasada de los humanos, mientras que *Killa* y *Filuku*, los padres de los humanos regresan al mundo de lo no-humano. Los hermanos gemelos, *Lucero* y *Kuyllur*, por sus conductas no-sociales, se convierten en astros, a pesar de sus grandes poderes shamánicos.

133. Cf. Cosmovisión naporuna, símbolos de comunicación de vida.

4

CONOCIMIENTO ARTÍSTICO





CONOCIMIENTO ARTÍSTICO

4

El arte naporuna y las huellas del pasado

Las expresiones de las artes y de lo bello en la cultura naporuna, que han llegado hasta nosotros, son muy exiguas, aunque significativas. La mayor parte de los vestigios son vasijas y tinajas de cerámica, usadas en los enterramientos o en usos domésticos; aparte de la poesía, la música, el baile y el canto. Multitud de cascotes policromados de alfarería se encuentran semienterrados en las tierras arenosas, a orilla de los ríos. Se ha contabilizado un buen número de grandes rocas de arenisca, con jeroglíficos y trazados misteriosos, en las cabeceras de los ríos.

Los materiales que los pueblos amazónicos usaron en la confección de objetos son perecederos: maderas, tejidos de algodón y fibra, hojas de palmeras y plumas, tinturas vegetales o terrosas, arcillas y resinas. En toda la extensión del río Napo no existe la piedra ni los metales, a excepción de las zonas de cordillera y de ceja de montaña, donde se encuentran los grandes macizos rocosos y las fuentes de los ríos amazónicos que desaguan en el Atlántico y arrastran pepitas de oro. El medio ambiente de la selva pertenece al trópico húmedo, que junto a la frondosa y voraz vegetación de sus bosques impenetrables, destruyen y borran todo rastro de actividad humana. Al poco tiempo desaparece toda huella, conservándose únicamente las piezas que quedaron enterradas.

Referencias sobre el arte indígena en el río Napo las encontramos en las crónicas y relatos de los primeros misioneros y descubridores de la Amazonía. Si nos atenemos a las noticias transmitidas por los antiguos cronistas, podemos conjeturar la existencia de un arte de los pueblos que vivieron en las riberas del río Napo: Omaguas, Encabellados, Huitotos... Cada nación presentaba una rica variedad de formas y de expresiones artísticas que causaron la admiración de los viajeros, aunque sin llegar a entender ni comprender su simbolismo y significación.

Fray Gaspar de Carvajal dice que "dentro de la casa había mucha loza de diversas hechuras, así tinajas como cántaros muy grandes, de más de veinte y cinco arrobas, y otras vasijas pequeñas como platos y escudillas y candeleros de esa loza, de la mejor que se ha visto en el mundo, porque la Málaga no se le iguala a ella, porque es toda vidriada y esmaltada de todos colores y tan vivas que espantan, y además de esto los dibujos que naturalmente labran y dibujan todo como romanos..."¹³⁴. Los cronistas indican, también, que eran artistas en la elaboración de utensilios tallados en madera y en piedra, tanto para usos domésticos como para la guerra: batanes, lanzas regiamente labradas y adornadas, bastones, hachas talladas, pulidas y elaboradas con destreza sobre piedras basálticas

Resulta difícil adentrarse en un mundo perdido irremisiblemente para identificar símbolos de vida, para interpretar conceptos y creencias, o rastrear referencias de identidad y de tradiciones perdidas. Quedan, sí, los naporunas actuales, descendientes de los viejos

134. Carvajal, Gaspar de. Relación que escribió Fray Gaspar de Carvajal, Crónicas de América 19, Historia 16, Madrid, 1984.

pueblos, restos de varias culturas e identidades desaparecidas que miran asombrados, sin comprender y como sombras de sí mismos, a los extraños objetos que aparecen en las orilla de los ríos, que las crecentadas del Napo derrumban y que en los meses de verano, cuando baja el caudal de agua, aparecen en el lecho seco o en los taludes verticales. Temen que esas vasijas, desenterradas del vientre de la tierra, estén vivas y contengan algún extraño maleficio, o estén protegidas por sus amus que las vengarían, desencadenando su furia por despertarles de su sueño eterno, tocarlas, o simplemente mirarlas.

"¿Por qué tiraste esas vasijas pintadas y esas ollas con huesos humanos al río?" "Esos dibujos tienen *supay* (diablo), y los huesos tienen ánimas de muerto (*aya tullu*). Pueden hacernos daño" - contestan.

El naporuna actual no olvida el carácter animado y vitalista oculto en ellas. Intuye la presencia de la vida, del *samay* humano y del valor misterioso de esta vieja cultura artística. Aflora, como hilos cristalinos de vida en la sabiduría, en las visiones de los sueños y en las alucinaciones del *ayawaska*. Está soterrada, como esos hermosos cántaros a los que no se atreven a mirar, dentro de la tierra morena de sus cuerpos y de la corteza de sus pensamientos civilizados. Ha bajado a lo más profundo de sí mismos, ocultándose, avergonzada, del opresor sistema del *kallari uras*.

Será una dura labor la de sumergirse en la vieja tierra del espíritu y desbrozar la costra de educación occidental que se ha ido adhiriendo a estas culturas desde hace más de 500 años. Resulta muy ambiguo el reflexionar con elementos propios, pero que se mantienen alienados; que pujan, sin embargo, desde las profundidades represadas de sus mundos. Existe, de todos modos, el mínimo suficiente de materiales para iniciar una reconstrucción.

La vuelta a la expresión plástica de las bellas artes naporunas, con su profunda significación de vida y de simbolismo, supone el regreso al mundo invisible, a pintar y moldear los espíritus y los dinamismos vitales. Habría que encontrar el eslabón quebrado para volverlo a soldar y a engarzar en la noble cadena de la vieja sabiduría y del *samay* que, como duendes entrañables y amigos, le rondan al naporuna; volver a oír cantar a los viejos bardos y a los *versyandirus* los cantos de amor, de fiesta y de bienvenida; a pintar caminos de vida y de mundos, de reales y delicadas bellezas; volver a recrear los diseños y a llenar de dinamismo los objetos de arte que portan y engendran vida; conectar los mensajes de aquí y del más allá que se nos hacen presentes por la simbología.

La cerámica, la música, la danza, la poesía y la arquitectura, como expresiones artísticas de la cultura, son las manifestaciones de lo bello que más enteras se han transmitido. Los naporunas actuales deben volver a unir la cadena de identidad que se ha suelto o cortado por el choque cultural prolongado del *kallari uras*, para engarzarla con el *samay* de sí mismos. La identidad pervive en este venerable tronco, en esa alma vieja del *runa samay* y del *runa kawsay*, mezclada de tantas sangres y de tantas síntesis apresuradas, para reconocerla como auténtica, volver sobre sí mismos y navegar por ese amplio y desconocido río de la cultura que dará sentido a sus vidas.

La recuperación paulatina de los conocimientos y habilidades, casi extinguidos a causa del *wisyu* del *kallari uras*, es fundamental para la supervivencia cultural del *ayllu* naporuna. Su restauración se requiere, de igual manera, para la reactivación de las actividades estéticas de orfebrería, pintura, cestería, música y danza. Los espíritus que las animan se revelan en los sueños, en las tomas de sustancias visionarias o dejando que la inspiración viaje a los lejanos mundos del *lucimunduy*.

Ahora manejan la escritura, la lectura y sofisticados medios de comunicación que les traen extraños mensajes y que han dado al traste con sus expresiones orales creativas y móviles. La antigua sabiduría, en su papel femenino especialmente, gravó sus visiones en los objetos que fabricaron con sus manos, mientras cantaban a la madre de la arcilla. Nos legaron su música y poesía, que todavía guardan en sus mentes y corazones y que las recrean con sus voces lánguidas, cuando la pena es grande y la alegría embriagadora. Las razones para revitalizar este arte, de una fuerza tan femenina como la vida, no deben ser económicas, sino culturales, de identidad y de espíritu.

El cuerpo, una escultura viviente

Los adornos corporales eran parte del arte simbólico con los que revestían de vida y con los que recubrían de poderes benéficos las formas esculturales de sus cuerpos morenos: bellas pinturas de vida que alegraban y llenaban de armonía y colorido a la comunidad. Los diseños corporales personificaban en cada miembro del *ayllu*, la fuerza, el dinamismo, la belleza, el misterio y la armonía. Los propios cuerpos hacían de esculturas fabricadas por el *samay* para contener el espíritu de vida humano, a las que enriquecían de poderes de vida y las embellecían por medio de dibujos, colores, adornos de plumas multicolores, canutillos, brazaletes, collares (*walcas*) y sartas de semillas sonoras (*walingas*), de piezas de brillantes metales, vidrios y colmillos de jaguares. De la misma manera comunicaban vida y poder a ciertos objetos de uso ceremonial o de significación de rango que portaban consigo o presidían y ornaban las fiestas, que acompañaban sus servicios y el accionar de sus cuerpos.

"Se pintaban todos los días y con esmero, según la solemnidad, de un subido color rojo. Sobre este fondo hacían diversos dibujos de color negro. Los utensilios empleados en el adorno corporal nunca los olvidaban y los llevaban consigo", se lee en las crónicas de los antiguos viajeros.

Para dar a sus rostros la forma redondeada, que expresaba la condensación de vida, achataban las frentes de los niños con unas tablillas, se arrancaban de raíz los pelos de las cejas y pestañas y se rasuraban los cabellos en torno a sus frentes (pelazón). La rotundez era expresión de plenitud de vida, así como de belleza. La frente y la coronilla son las puertas y ventanas por donde entre y sale la vida (*samay pugru*).

"Se vestían de algodón, pintado a pincel y de diversos colores: azul, amarillo, verde, colorado, muy fino, pulido y galante". Eran dibujos geométricos que Fray Gaspar de Carvajal llama "romanos".

La cerámica, el principio y el fin

Se ha hablado en otra parte del ajuar funerario, de las ollas de enterramiento y de los platos de ofrendas y de sus significados. Los conocimientos sobre el arte de la cerámica entre los naporunas actuales son muy escasos. Se han perdido la tradición y la forma de los diseños que dieron vida y significación a las bellas vasijas. Actualmente, los pocos objetos que se confeccionan, no tienen colorantes de ninguna clase y se está dejando la práctica de su elaboración, que tiende a extinguirse. La posibilidad de obtener objetos y utensilios en el mercado, más prácticos y durables, está contribuyendo a ello.

El captar la expresión concreta del alma naporuna requiere sabiduría, identidad y profunda espiritualidad visionaria para ponerla a la luz. La belleza de los signos revolotea en torno, sin lograr posarse en la arcilla tostada. Se olvidó la tradición de pintar la vida y los espíritus, el sentido genuino de lo bello y de la identidad artística. La puerta de entrada a los hermosos espacios del arte está, sin embargo, entreabierta. Aunque los caminos míticos de acceso a esos mundos de luz se han "remontado", todavía se puede acceder a ellos, siguiendo el movimiento ondulante de las visiones de la *ayawaska* y de los vívidos mensajes de los sueños.

Las razones para afirmar esto se basan en la experiencia de largas conversaciones con los naporunas y de escucharles contar sus sueños, refranes, cuentos y poesías; el oír, por horas sin fin, su música igual y monótona, que llega de fuera del tiempo y del confín del ritmo. En ellos fulgura con claridad un mundo verdadero, desconocido aún para ellos mismos.

En el trabajo de creatividad artística de la cerámica influyen sin duda los sueños, las visiones y la creencia en diversos poderes portadores de vida. Aunque no sepan decir en qué consiste la presencia en ellas del *amu* o de ese "dueño" misterioso, que dicen poseer las vasijas y las pinturas. La tarea de confeccionar objetos de greda está unida, en los pueblos amazónicos, a la cosmovisión y a los orígenes de la vida y del dinamismo de los seres. La progresiva pérdida de la cultura, por la fuerza impositiva del *kallari uras*, ha matado el arte del mundo del más allá, expresado en los símbolos de la cerámica primitiva, como vehículo de vida e identidad.

Los recipientes donde se preparaba y guardaba la *chicha*, los alimentos y la bebida ritual, estaban pintados, en su interior, de *pungara* (cera negra). Esta superficie interior estaba salpicada, en las *callanas* y *pilches* (platos para servir alimentos y para beber) de pequeños trazos rojos, en forma de cruces, de rayas paralelas y de puntos.

La *chicha* se ponía a fermentar en grandes y pesadas ollas de arcilla, pintadas en su interior, asimismo, de negro. Eran sencillas, sin ningún adorno, a excepción de algunas

incisiones de uñas, semillas, dedos o palitos que se grababan en los labios y boca de las ollas. Una vez fermentada, la *chicha* se servía en tazones (*pilches*) decorados. Las ollas de *chicha* son de base estrecha y ovalada que se apoyan en unos rodetes o "maniguas", hechos de cortezas de árboles, para no caer al suelo, muy ventrudas, de cuello y boca anchas. Tienen la imagen del huevo, reventado por un extremo, por donde sale la vida (*el runa kawsay*)¹³⁵.

Las ollas funerarias, bien torneadas y de una sosegada belleza, representan el vientre de la mujer que va a dar a luz. Vientres henchidos de vida y ampliamente redondeados por la parte del asiento. Lo que les da un aspecto de equilibrio y apacibilidad. Otras ollas funerarias tienen forma ovalada. El huevo, que al encontrarlo en la naturaleza parece una piedra dura e inanimada, lleva en sí la vida. Los pescadores y cazadores los hallaban enterrados en las playas de arena (huevos de tortuga), en la tierra (huevos de caimán), o en los árboles (huevos de pájaro). Después de sucesivas metamorfosis y cambios de estado, se van desarrollando, pasando de estadio en estadio, de complementación en complementación, hasta el desarrollo final en el mundo invisible. De la misma manera, el *runa* difunto (*aya*) era depositado en cuclillas, como un huevo, en el nido de la tierra (*aya wasi*), vestido con los colores de vida en el vientre ovalado de la olla funeraria, que se abrirá a la luz de la vida en la tierra de los antepasados.

Los colores de la vida

Los naporunas pintaban, como consumados artistas, las realidades del mundo invisible. No se preocupaban de plasmar los objetos del mundo visible que vemos con los ojos: la exuberancia de la naturaleza que rodeaba su entorno selvático, los bellísimos paisajes de sus lagunas y ríos misteriosos, las formas corporales del hombre, sus realizaciones materiales o las sombras de la fantasía y de la imaginación. Las cosas que vemos y que hacemos no tienen consistencia ni realidad. Les falta el dinamismo y la belleza que trasmite la vida. Son imagen, la sombra. Pertenecen al mundo de la oposición, de la carencia de vida, de lo incompleto. No llegan a tener realidad.

Los artistas pintaban los espíritus, las vidas del mundo invisible real y los valores que se relacionan con la vida, su origen y su destino. Su arte no es abstracto ni espiritual, sino simbólico. Los diseños y trazados que usan son símbolos que manifiestan y significan su vinculación con otras realidades. En sus figuras zoomorfas no intentan expresar principalmente lo bello o la naturaleza; ni siquiera el color manifiesta la belleza o el colorido de las cosas.

Las muestras más emblemáticas de este arte simbólico, que han llegado hasta nosotros, las encontramos en las pinturas que adornan las urnas funerarias y el ajuar que las acom-

135. Con este término de "runa kawsay" se llama a la chicha, indicando la importancia que este alimento (comida y bebida) tiene para el naporuna. La chicha es el alimento de los espíritus.

pañaban. Con la pintura las vestían y las fecundaban de vida, expresada por la simbología de cada uno de los colores. Urnas funerarias que se encuentran esparcidas y comúnmente rotas en mil pedazos, a lo largo de los cientos de kilómetros del Amazonas, del Napo y de sus afluentes. Estos sitios arqueológicos se encuentran principalmente en las bocanas de los ríos y quebradas, lugares preferidos para los asentamientos humanos estables relacionados con la fecundidad y con la vida.

Tanto los diseños como los colores son símbolos de la vida en sus diferentes manifestaciones: vida masculina y vida femenina, vida humana y vida no-humana. Símbolos de la vida son asimismo los trazados estilizados de embriones de caimanes y de boas, que aparecen profusamente pintados en las vasijas y trenzados en los tejidos de hojas de palmera que cubren las techumbres de las casas y de las *malokas* ceremoniales, o los adornos faciales y corporales de las personas en las fiestas. Con trazos muy simples pintaban la armonía de los mundos, la mutabilidad de la vida que sólo alcanza reposo en la "tierra sin males", sus rutas y escaleras ascendentes y los caminos del *samay* en forma de cruces y de rombos, de ojos y de puntos, que se cruzan o se completan.

Toda esta simbología está fundamentalmente expresada, como hemos dicho, en las formas, colores y diseños de las ollas de enterramiento, en la arquitectura de las casas, en el tejido de los techos de las *malokas* y en la cestería. Hay representaciones cósmicas y elementos de la naturaleza: tierra, cielo, caminos de las estrellas y del agua, orientaciones geográficas, arriba y abajo, la selva intrincada y frondosa, el camino del sol, el oriente y el occidente.

Las cruces que aparecen entre las pinturas de las vasijas, representan los dos caminos míticos por los que transitaban los espíritus de vida y las vidas invisibles que vivían con los héroes culturales y cuyo trajinar unía los dos mundos. Son los caminos del *samay*, los caminos que llevan hacia la tierra de los antepasados, los caminos que recorrían los antiguos clanes en busca de "la tierra sin males" y que los trajo desde los extremos de la Amazonía hasta las estribaciones de los Andes.

En la cruz naporuna los palos que la componen tienden a ser iguales. Significan, además del igualitarismo y la armonía, el centro del universo. Esta cruz, culturalmente no tenía nada que ver con la cruz cristiana. No tenía sentido religioso de salvación y muerte, ni hacía relación a la cruz en la que murió el Hijo de Dios. El palo vertical simbolizaba el camino de la sogá mítica que unía al árbol de los peces con el *jawama* o mundo de arriba, desde donde se descolgaban las aguas que fecundaban la selva y el sol que la llenaba de vida y de color. Al mismo tiempo era el camino por donde subieron los héroes antiguos y los primeros padres de los hombres. La sogá mítica fue cortada, lo mismo que el árbol, por los hombres codiciosos y haraganes del principio de la humanidad. El árbol plantado en el extremo de la selva, al ser cortado, cayó hacia la cordillera de los Andes, al oeste. Sus ramas y ramitas dieron origen a los ríos y quebradas y de su tronco se formó el río Napo, en el que se vacían todas las aguas de la selva.

El palo horizontal es el camino del sol (*indi ñambi*), que tiene dos representaciones visi-

bles: en las estrellas, la vía láctea o *wagra ñambi* (camino del manatí) y en la tierra, el río Napo, o camino del agua en el que se refleja; éste se originó del tronco del árbol cortado, convertido en río, que se pierde, como el sol, por las cabeceras de las montañas que tocan el firmamento donde se complementa con él.

El primer camino ya no lo recorren los humanos, ni tampoco los espíritus. Los héroes culturales que se convirtieron en estrellas ya no pueden regresar a la selva, desde que *way-washi*, la ardilla negra, por mandato de los hombres, cortó la liana que lo unía con el *jawama*. Solamente los runas que mueren portando el *chumbi* o el *babilum*, el cordón de la vida de los muertos, pueden anudar con él los extremos de la soga cortada que pende, colgada del firmamento, para escalar hasta las estrellas y seguir el camino del manatí. El segundo camino, o camino de las aguas, nos lleva a la tierra de los antepasados, a la que se arriba orientándose hacia el oeste, en la dirección que camina el sol hacia el ocaso, surcando las correntosas aguas del río Napo. Ambos caminos se cruzan por el centro.

La cruz era, pues, el símbolo de los caminos invisibles de la vida, transitados tanto por los espíritus que venían a *sacha pacha* como por los que regresaban al mundo de los antepasados. Caminos que recorre el *runa samay* en los sueños, los shamanes en la toma de *ayawaska* y las almas después de la muerte. Los mundos están conectados entre sí por senderos conocidos por los espíritus que habitan en ellos, incluidas las almas de los difuntos.

Cuentan los runas que el *ruku apustulu*, después de que sus hermanos cortaran el bejuco que sostenía al árbol de la abundancia de vida por el que se subía al *jawama*, dolido por la terrible dificultad que entrañaba para las almas navegantes la surcada hacia el otro mundo por el río Napo, lo modificó; de modo que, por un lado, el agua corriera hacia arriba y, por la otra banda, corriera hacia abajo. En medio quedaba un gran remolino producido por una enorme anaconda negra. De esta manera, con un mínimo esfuerzo, los *runas* podían navegar aguas abajo. Si querían surcar aguas arriba, sólo tenían que bandear al otro lado y seguir la corriente hacia arriba, hasta llegar al otro lado de los Andes, y entrar a la tierra de los antepasados.

La pintura de los caminos tiene un diseño elemental. El simple trazado de los signos + y x, representan las rutas de acceso y comunicación entre los mundos: los dos caminos de la vida, de la relación y de la complementación de los seres. Caminos míticos, inutilizados y dañados por los primeros hombres, que no eran del todo humanos y racionales, o también por los blancos del *kallari uras*, que intentaron impedir a los *runas* el retorno a la tierra de sus antepasados o la búsqueda, en este mundo de la selva, de "la tierra sin males".

Los blancos querían que los runas fueran siempre sus esclavos; por eso hicieron guardar los caminos con perros feroces que mataban a dentelladas a los *runas* que emprendían la caminata hacia "la tierra sin males" sin estar provistos del *babilum* o cordón de los muertos. Estos perros simbolizaban los continuos aperreos que los antiguos encomenderos y posteriores patronos caucheros llevaban a cabo con los *runas* que escapaban a la

selva, huyendo de los trabajos esclavizantes en los lavaderos de oro, en los obrajes, caucherías y plantaciones de algodón, para llevar una vida libre e independiente en sus lugares de origen con sus familiares.

Además de estos caminos, recorridos por las almas de los difuntos y por los espíritus, hay, también, otras vías de acceso a esas dimensiones. Se llega a ellos a través de los sueños. El alma se desprende del cuerpo y sale a recorrer los caminos que le llevan a los espacios donde viven los espíritus y las ánimas con las que se comunica.

La ingesta de alucinógenos es otro medio que ayuda al alma a salir de su envoltura y a emprender largos viajes para comunicarse con los *kurakas* antiguos y con los dinamismos del bien y del mal

Otro camino es el que se recorre cuando se somete al cuerpo a una serie de prácticas o noviciados espirituales que, a través de intensos ayunos, períodos de aislamiento, control de alimentos y bebidas o de evitar ciertas actividades, predispone al espíritu a acceder al mundo de la sabiduría y de los valores culturales.

Recorriendo estos caminos se puede llegar a esas dimensiones y espacios invisibles, ponerse en contacto con los seres que en ellos viven y conseguir el conocimiento que atrae el bienestar. Especialmente los shamanes, tras un duro aprendizaje, pueden viajar a voluntad a los espacios donde están las causas de los sucesos que acontecen en nuestro mundo visible y obtener de los espíritus conocimientos y poderes que les permitan procurar la salud y establecer la armonía. De la misma manera, los espíritus y dinamismos vitales, que moran en esos mundos, vienen y se comunican con nosotros, usando los mismos accesos.

Con la llegada de los misioneros, la cruz cristiana que trajeron se hizo familiar a los naporunas y les fue fácil llenarla de simbolismo de vida y de salvación. La cruz cristiana naporuna consta de dos palos cuadrados, con las cuatro caras iguales y con los brazos de la misma envergadura por las cuatro direcciones pintados profusamente por las cuatro caras con los tres colores básicos de la vida. El blanco, que recubre el fondo de toda la cruz, simboliza la complementariedad, la felicidad, la armonía, la salvación final. Sobre este color están pintadas, en las cuatro caras de los brazos, figuras geométricas, alternando los colores, las rayas y los puntos en rojo y en negro. Ambos colores simbolizan, también, la vida. Vida que se genera, entrega y se posee (rojo) y vida que se defiende, protege y libera (negro).

Las cruces, culturalmente, simbolizan el destino de la vida y los senderos de ida y regreso a la armonía final. Rutas del agua que fecunda y de los ríos de la vida que tienen su fin y su origen en el *ñucñu yaku* o reunión de todas las aguas (mar). Caminos hacia la tierra de los antepasados, por los que baja la lluvia del *jawama* o se deslizan las aguas del río Napo. Vida masculina que viene del centro del cielo, con la que constantemente se fecunda la selva y hace brotar la vida y la abundancia. Los triángulos y rombos, con su punto en el centro, son los ojos del *samay* por los que nos mira y nos comunica el espíritu de vi-

da (*samay pugru*). Expresan, también, condensación, regazo e intensidad de la vida.

El color rojo simboliza lo que lleva, lo que da o lo que engendra vida. Tiene significación femenina. El negro simboliza lo que defiende, protege y potencia la vida. Tiene significación masculina. El blanco es la cifra de todos los colores, simboliza la complementación de la oposición, la armonía, la integración de todas las formas de vida. Significa la felicidad plena, el *kutik pacha*. Los colores del arco iris se entienden como un solo color y representan la variedad y la frondosidad de la vida abundante. Simboliza, en su multicolor y abigarrado colorido, las diferentes formas vitales de los poderes de la naturaleza, de las fuerzas dinámicas de las vidas invisibles, de la selva, del agua y del cielo. Este color está representado por una gran boa, la boa de tierra o *pishku amarun*, a la que se puede contemplar cada vez que llueve suavemente, uniendo los mundos de arriba, de abajo, del agua y de la selva, de un extremo del horizonte y del otro. El arco iris abraza cariñosamente al *sacha pacha* fecundándolo con el agua del *jawama* y llenándolo de abundancia de vida. Se contempla su belleza, pero no se le puede señalar con el dedo, este se pudriría. El arco iris derrama sobre la selva una variedad multicolor de vidas sin fin, a las que unifica y armoniza y a las que se debe respeto y reverencia.

El color, además, es el ropaje sagrado que cubre los cuerpos cobrizos y desnudos de los *runas* en sus fiestas y ritos, así como recubre el cuerpo de las vasijas funerarias, para indicar que la vida continúa y que se ha llegado a la complementación y a la armonía. A los muertos y a los santos hay que taparlos con vestiduras elegantes y multicolores, pues representan toda la vida y ya han llegado al final. Han llegado a la plenitud de la vida. El color es la *kushma* del espíritu. Es el mismo espíritu.

Al pintarlos de rojo, negro o blanco les vestían de vida y de fuerza. El contraste y el paralelismo entre los colores blanco, rojo, negro, y el multicolor arco iris conforman una escritura de una fuerza que salta hasta la vida sin fin. Su simbolismo es fundamental para entender la espiritualidad y el alma de la cultura y del arte naporuna. Todo este arte pictórico es parte del rito de la vida. Ritos y acciones sacramentales por las que se fecundaba, se comunicaba y se suplía de vida a los humanos, se complementaba el *samay* de la naturaleza y de los espíritus, se fortalecía la vida y se la llenaba de fecundidad: ánfora, cuerpo humano u objeto de arte.

Poesía, música y danza, la vida en busca de la armonía

Mientras se canta y se hace poesía sobre motivos de animales, aves, plantas y vidas invisibles, se está evocando a los espíritus en sus cualidades puras, al amor y a la armonía. Cuando se danza y se tocan los instrumentos en la fiesta, se evocan motivos cósmicos de complementación, de actualización de mitos y de recreación de la vida.

La interpretación y el significado de la música y de la danza, así como la de los mitos y de las poesías, no es fácil, pues repiten símbolos, dramatizaciones e imágenes de arcanas significaciones ya olvidadas. Hacen referencia a la cosmovisión y a ritos de integración,

a hechos shamánicos, a momentos de fiesta, a duendes de la selva y al dinamismo de los espíritus que anuncian el *kutik pacha*.

"En las *chakras*, en los *tambos* perdidos de la selva, en las escuelas bilingües, en las misas comunitarias, remando por los ríos y por misteriosas lagunas, pescando o buscando cacería, en cada momento que nos sobrecoge la alegría, la pena y la soledad, nos dan ganas de cantar al *samay*, desde nuestra cultura; pero ya no nos brota ese canto. No sabemos cómo expresarlo con el espíritu"¹³⁶.

Poesía

La poesía naporuna recita sus versos fundamentalmente al amor. Al amor perdido, al amor tenido, al amor soñado, al amor hasta el fin, al amor que nunca se puede olvidar, al amor hermoso de la sabiduría *runa* que busca, de todas las maneras y modos, complementarse, realizarse, ser armonía de vidas y de espíritus.

Las personificaciones con las que se representa el amor en la poesía naporuna son pájaros multicolores (guacamayos, tucanes...) y espíritus de la selva, fuertes y dinámicos. Las incomparables imágenes usadas en las metáforas resaltan la belleza e intensidad del sentimiento, de la vida, del goce y de los valores de identidad. Los temas recurrentes describen el caminar sin rumbo y solitario, pero que apunta certero al destino feliz: la unión y armonía de estar juntos. La orfandad y la viudez, la soledad sin amor, suponen golpes sentimentales rudos e intolerables para el naporuna. Dejan vacíos que nunca se llenan, si no es con el amor. No los colman ni los hijos que quedan, ni la evocación, ni la convivencia con los miembros más queridos del *ayllu*.

La insistencia machacona, la sinuosidad del requiebro, a tono con lo intrincado de la selva, señalan la movilidad y el diálogo exigente del amor que, de una forma o de otra, por un camino o por otro, termina en la armonía. La nostalgia por el encuentro con el *ayllu* lejano y con el cariño que complementa, ocupan una gran parte de los versos del hombre solitario. Cantan a la fiesta que embriaga y suaviza la dura soledad de los clanes separados y dispersos en la selva. El eterno deseo de recrear la vida, la búsqueda de la armonía y la belleza, resumen del espíritu del poeta. La inquietud de la vida y del porvenir llenan de ilusión la musicalidad de los ritmos.

El ave más hermosa y fuerte, desde las alturas de la rama empinada del árbol más corpulento, mira su mundo: el cielo-la selva, abajo-arriba, el río-el bosque, el amor-el desamor. En todo caso, es la búsqueda de la vida, de los caminos que llevan a la armonía, de la fiesta que unifica al *ayllu*, del amor que funde cuerpos y espíritus azarosamente buscados y embriagadoramente conseguidos y gozados.

136. Comentario de un catequista kichwa, Nuevo Rocafuerte.

Los poemas de los bardos naporunas son de gran belleza y de delicada ternura. En las formas poéticas afloran la queja y el requiebro como elementos de belleza: "no te acordarás de mí". Sutil queja repleta de vida y no de rechazo. "Aquí te espero". Es la respuesta a las quejas del amor e invitación al abrazo soñado por la noche y suspirado en la vigilia, que se debe dar de una forma pronta y definitiva. Es la única solución racional a la fatiga del amor insatisfecho que se necesita. El amor es siempre fuerte e integrador, colma y hace fuerte al que ama.

Entre los *kichwas* del Napo "la poesía de tipo amoroso tiene tres formas normalmente. Una, aquélla en la que la mujer se dirige al hombre expresando sus gracias o tratando de acercarse a él con toda clase de sutilezas verbales. Otra, aquélla en la que el hombre requiebra a la mujer con las mejores galas de la imaginación y abundancia de palabras bonitas, ya sea alabando sus propias virtudes o las de la mujer amada; a veces, incluso, burlándose con gusto y gracia de ello. Una tercera forma es aquélla en la que se enredan en un diálogo entre él y ella, diálogo que lleva el signo de los mejores escarceos amorosos, tanto en la psicología propia de los naporuna como en los juegos del idioma".

Música

Dicen que un pueblo que no tiene cantores, no es un pueblo feliz. Más que cantar, al naporuna le gusta escuchar música y tocar instrumentos. Encaramado en la tarima de su casa de hoja de palmera, toca mientras llueve y mientras espera o se llena de ensueño en la profundidad de la noche. Le gusta escuchar música sin cansarse. Desde hace algún tiempo, en las comunidades y en las casas cesó de sonar el *pifano*, el *shilingatu* y la caja que alegraban los "cumpleaños" y las *tupanushkas*. La imposición de la música mestiza los va arrinconando, juntamente con las fiestas y los bailes tradicionales.

Sin embargo, todavía hay cantores que desafían al barullo del disco móvil, y muestran, con bonitos cantos y poesías, los sentimientos de alegría y amor en las fiestas, reuniones y en el silencio y quietud de las casas. Esta atracción por la música ha hecho aparecer conjuntos musicales en las comunidades. Sobre una música indígena, generalmente de la serranía ecuatoriana o del *wayno* peruano, componen sus letras naporunas. Estos grupos aparecen y desaparecen, en la mayor parte de los casos ahogados tristemente en alcohol y suplantados por los sonos de la música mestiza que brota de un transistor, una radiola o una guitarra eléctrica. El naporuna tiene necesidad e inclinación natural a expresar o a colmar sus sentimientos a través de la música que toca o escucha.

Algunos ancianos aún recuerdan y transmiten los tonos y los cantos de las melodías antiguas. En los momentos de la toma de la *chicha*, improvisan canciones a su tristeza, a su mujer, a las bellezas naporunas, a sus *ayllus* ausentes y a los amigos presentes.

Para el naporuna, el agradecimiento es una fiesta y le llena de satisfacción el hacerlo. Por eso, con hondo sentimiento de alegría y emoción hacia los parientes que han llegado a la fiesta o a la *tupana*, se transforma en versificador espontáneo (*versyandiru*) y, al son de

su tambor, que lo golpea rítmicamente con sus manos mientras lo sostiene apretado en medio de las rodillas, entona cantos de agradecimiento y de bienvenida a *ayllus* y a visitantes, a amigos y a desconocidos, a personalidades y a acompañantes. Pondera el motivo de la fiesta y el don de la armonía de todos los presentes, que la magia de la fiesta ha atraído en gran número. Pide disculpas por la pobreza de haber saboreado una buena comida y de haber catado una *chicha* abundante hasta saciarse, haciendo más completa y gratificante su fiesta y sus alimentos, honrando su casa y llenándole de satisfacción.

Los niños imitan los gorjeos de las aves, los gritos de los animales de la selva, las melodías que escuchan a sus mamás cuando acompañan con cantos sus recuerdos o acunan a sus bebés que lloran en la *aparina*. Los niños son los que más cantan. También cantan las madres intentando acallar a sus hijitos, mientras les balancean para que duerman en sus hamacas de tela. Se entierra a los muertos con cantos de lamentaciones y tonos plañideros. Canta el *yachak* y silba tonos a los espíritus aliados, cuando por las noches, y bajo el efecto de los alucinógenos, alivia la angustia de los enfermos o adivina los destinos. La cultura musical es uno de los elementos culturales naporuna menos conocidos y estudiados.

Solamente los jóvenes no cantan ni oyen la música propia. Viven con sus mentes embelesadas por los ritmos de la música mestiza y sus orejas pegadas a los transistores. Se desviven por imitar los pasos de la música *mishu* y los cantos nacionales, imponiendo esta música y estas danzas en las reuniones y bailes de sus fiestas.

Los tonos musicales que los naporunas entonan con el *shilingatu*, el *pingullu*, el *piwanu* y la *caja*; así como los cantos y la danza, son monótonos y reiterativos. Una y otra vez vuelven sobre los mismos motivos musicales y los mismos pasos de danza. La música y el baile se prolongan sin tiempo y sin fin, por noches y días. Interrumpido únicamente por la fatiga de los cuerpos, el sopor del sueño, las libaciones frecuentes de *chicha*, que sirven sin reposo las mujeres, la toma de alimentos. La bulla, el jolgorio y el movimiento llenan el ambiente, sin permitir al silencio que se aproxime siquiera al espacio mágico de la fiesta.

Danza

La música y la danza son una dramatización simbólica de la concepción binaria de la cosmovisión del universo naporuna, desarrollada en el libreto de la fiesta, acompañadas por el repiqueteo incesante y acompasado del tambor. El *cajero* condensa en cada golpe de paillo sobre la piel de mono que recubre el tambor los pasos lentos de la vida de los danzantes: cansinos y sin gracia en los hombres, diminutos y rápidos en las mujeres. El baile desgrana pisadas que apenas se despegan del suelo y llena el ambiente de gráciles y escuetos contorneos de los cuerpos femeninos que se aproximan y se alejan en la penumbra.

En el momento de la danza todo el *ayllu* está en movimiento, marcando su paso de baile. Los niños de pecho, suspendidos de los hombros de sus madres, sobre sus regazos,

en la bolsa de la *aparina*, duermen al compás del ritmo, mientras ellas bailan. Hasta la casa de cañas se bambolea suavemente, sacudida por tantas pisadas que no se detienen. Todo ello crea un medio favorable a la integración de los sentimientos, a la participación de los espíritus y a la fusión de los cuerpos y de la vida.

El lugar de la danza y de la música es, en ese momento, el centro del universo y la recreación actualizada del concepto naporuna del cosmos, que lo concretiza y desarrolla en el baile. Es la expresión plástica de la resolución de la oposición, el ensayo de la complementación y la celebración de la armonía, que adelanta el *kutik pacha*.

Es una danza cósmica: todos los espacios y tiempos, fuerzas y dinamismos se han levantado y puesto en filas paralelas para bailar. Los hombres y las mujeres se aproximan y se alejan al ritmo mítico de la armonía primordial. Representan a los dos polos de la oposición que se esfuerzan en vano por complementarse. Todo está en movimiento, lento, cercano, entrañable. La música une, la bebida alegra, en los rostros de los hombres y de las mujeres sonríen y danzan al unísono los *kurakas* y las *mamakunas* de los poderes de la naturaleza, dibujados para la fiesta, con trazos delicados sobre la piel morena de sus rostros y cuerpos.

Los danzantes forman dos filas, que se alargan de extremo a extremo de la casa comunitaria o *maloka*. Los hombres se ubican en fila frente a la fila de las mujeres, mediando un espacio amplio entre ambas hileras. El tambor y el *piwanu* invitan a dar inicio al baile. Las dos filas se ponen en movimiento, aproximándose de frente con pasos cortos, hasta casi tocarse los torsos y los rostros de las parejas, retrocediendo inmediatamente para volver a adelantarse y a retroceder. A intervalos se entrecruzan, intercambiando los lugares: los hombres pasan a ocupar el lugar de las mujeres y las mujeres el lugar de los hombres; o giran, formando un círculo oblongo, que les permite, al terminar la vuelta, cambiar de posición, para proseguir la danza de la misma manera. A lo largo de horas, alternativamente, van repitiendo y mudando de lugares.

Los *pifaneros* y los *cajeros* siguen el ritmo del baile en la fila de los hombres, teniendo en frente a sus respectivas mujeres. Mientras danzan se miran y se animan a los gritos de *isa, isa*, o *barisa, barisa*, lanzados por las mujeres y coreados por todos, en un tono de voz jubiloso y entrecortado. Son las mujeres también las que hacen la *kamachina* del baile, "así es como bailan las mujeres", cuando notan el cansancio de los hombres. Las mujeres son las que imprimen y mantienen el ritmo y la gracia de la danza. Son las "dueñas" del baile, al que acompañan entrelazadas por los antebrazos y agarradas de las manos por las palmas. Los varones son los "dueños" de la música y de los instrumentos musicales. Se conjetura que la mujer es la que personifica en la danza la complementación de la música y el movimiento.

El baile y la música se pueden alargar por días y noches consecutivas hasta una plena y sobrada satisfacción, hasta que se terminen los alientos, la bebida y las fuerzas físicas. En la danza se da y se termina todo. Al final sólo queda la vida, la fiesta y la realización del rito. Después habrá que volver, sin prisas y somnolientos, a la monotonía de lo cotidiano.

Danzas: modalidades

La música y la danza son las que resuelven la espera inacabada de la armonía y el movimiento anhelante de la vida. En el espacio amplio que se mantiene entre las filas de danzantes, que se aproximan y se alejan, como la resaca sosegada de un oleaje de cuerpos que chocan, la *amu fista mama*, llevando en sus brazos el "objeto mágico", pide permiso para bailarlo, evoca a los espíritus de la complementación y penetra en el espacio mítico en el que se resuelve la oposición. Por el estrecho pasillo que dejan los danzantes, acompañada del *pingullu* y de la *caja*, los *markakyaya/markakmama*, portando los "objetos mágicos", que simbolizan la vida (*chawcha wawa*, "cruz", *wawa* Jesús) los van acercando en zig-zag a cada uno de los bailarines, hombres y mujeres. Trazando la línea de la vida que complementa al *ayllu* por la actividad shamánica de la fiesta.

El *wawa* Jesús o el *chawcha wawa*, llevados en brazos por los *fista amukuna*, después de bailarlo en zig-zag, uniendo las filas de danzantes, recorren por el pasillo interior o espacio de complementación y regresan por detrás de la fila de hombres o de mujeres, según sea hombre o mujer el que lo baila, a ocupar su puesto en la cabeza de la fila correspondiente, donde se ubican los *fista amukuna*. Inmediatamente entregan el "objeto mágico", portador de la vida integradora (*samayu*), al segundo de los danzantes, que repite el mismo rito haciendo el mismo recorrido y bailando al compás de la música. El baile se repite sucesivamente hasta que todos hayan realizado el rito. Todos los danzantes son portadores de vida y hacedores de complementación.

La danza es agobiante y el cansancio de los cuerpos, patente, pero el contento que se refleja en los rostros, los gritos de ánimo, los pasos de la danza y los turnos de los portadores del "objeto mágico" la reaniman, como si el rito de la danza no debiera terminar nunca. Es la danza cósmica sin fin de la integración y de la armonía.

Otra modalidad es la danza en círculo, en referencia a los círculos que aparecen pintados en las vasijas y en el ajuar de las ollas funerarias, simboliza la realización del *samay* y la condensación de la vida y de la armonía. Los hombres y las mujeres forman dos círculos concéntricos y cerrados. El círculo externo, formado por los hombres y el círculo interno, formado por las mujeres. Como eje de ambos círculos está erguido el *amu* de la fiesta y del rito, que sostiene en sus manos el "objeto mágico", imán y punto central integrador de la fiesta.

El círculo exterior gira lenta y pesadamente, caminando al son del *piwanu* y de la *caja*. El círculo interior de las mujeres gira en dirección contraria y a gran velocidad, en medio de una algarabía de risas femeninas, empujones y pasos o saltitos, característicos de la danza de las mujeres. A intervalos, ambos círculos cambian de dirección para moverse en sentido contrario. El baile en filas se transforma en círculo y, alternativamente, los círculos se cambian en filas de danzantes, plasmando y recreando en la danza, y de varias maneras, la concepción del universo naporuna de la cosmovisión. La música y el baile son siempre los mismos. Aunque dentro de cada rito se realizan ceremonias intermedias, cada una de ellas con su tono musical de *piwanu* propio.

También están el baile en solitario y el baile en pareja. En el baile en solitario el hombre, abrazando su tambor, danza haciendo contorsiones y movimientos que excitan la risa. Es una danza loca, una danza de burla que representa la sin razón o la falta de sentido. El danzante es el *wakcha*, el huérfano o solitario. El solo, no puede expresar la complementación y menos la armonía. Por eso la danza en solitario es un sin sentido y una parodia. Es el *yanga runa*, el baile de la necesidad. Es el intento vano de querer bailar la danza de la vida sin contar con ella; haga lo que haga sólo provoca hilaridad. La fiesta en solitario, lo mismo que la vida, ni es fiesta ni es vida.

El baile en pareja es de tipo picaresco; en él se derrocha galanteo y gracia, destreza y competición, es la danza entre el hombre y la mujer. El hombre toca incansable y rápidamente el tambor, moviéndose de una parte a otra mientras baila. Con el movimiento intenta evitar el acoso constante al que le somete la mujer, que intenta, por todos los medios, rozarle o empujarle con el hombro y el brazo pegado al costado de su cuerpo.

Es un baile de porfía. El reto del espíritu femenino de la danza al espíritu masculino de la música, de la "dueña" de la danza al "dueño" de la música. El juego festivo de la oposición-complementación. La mujer danza con movimientos desenvueltos y con pasos de baile, largos y rápidos, procurando estar, retadora, en frente del hombre, que buscará evitarla girando y moviéndose de un lado a otro, escapando al acoso. La mujer no permite al hombre ni un momento de respiro. Si no la evita es golpeado por los movimientos de sus hombros, lo que le deja en ridículo ante los demás. Si no logra burlar el contacto con la mujer que se le aproxima, provoca hilaridad: la mujer le vence en cada ocasión. La mujer se acerca al hombre agresivamente por todos los lados, intentando acorralarlo y dejarle mal ante el público que aplaude los lances. En los momentos de mayor acoso, la mujer con movimientos bruscos de la cabeza, golpea con su larga cabellera el rostro y el cuello de su pareja, envolviéndolo y enrollándolo materialmente entre los cabellos.

Es la victoria del espíritu de la danza y del ritmo sobre la música, el poder de la gracia del movimiento y de la vida, sobre la calma y la lentitud del sonido. El hombre es tambor que repica alocada y pesadamente, la mujer es danza y movimiento arrolladores. Ambos, música y danza, complementan la vida. El hombre, aunque toque el tambor con ritmo acelerado, no domina a la danza. Aunque aumente al máximo el ritmo del tamborileo, es para dar más alas al grácil movimiento de la mujer. Su cuerpo encorvado sólo tratará de evitar el imperio de la mujer, lo que provoca la aprobación y los gritos de reto y de ánimo.

El artista, el samayu

Originalmente se llamaba artista al que plasmaba la belleza y en ella transmitía sus visiones espirituales y estéticas. Martín Heidegger dice que "el arte consigue romper el silencio del ser y comunicarnos el sentido de nuestra existencia en el mundo".

El concepto griego primitivo de arte estaba muy relacionado con lo sagrado, como parte integrante de los destinos humanos y divinos. Especialmente el arte del canto era referido a los dioses, lo mismo que el de la poesía. Los artistas estaban poseídos por los espíritus, tenían "musa". Los espíritus del arte ayudaban al hombre a apartarse de lo puramente material y no-humano, a nutrirse e introducirse en el mundo de las realidades invisibles y espirituales.

Para el pensamiento bíblico, la poesía y la música funcionan como oración; el artista es el profeta que recita y canta salmos a la divinidad. No aparecen favorecidas las artes figurativas. Es muy propio de un pueblo caminante el desarrollar el mundo interior bajo el impulso del espíritu que lidera la caminata. El espíritu del hombre que va quemando etapas en la arena ardiente del desierto vale más que las obras que, al iniciar cada nuevo estadio, quedan abandonadas, pues son pesadas y resultan un fardo inútil de materialidad. Más bien nos invitan al sedentarismo. Por eso las estatuas de lo "que hay arriba, en el cielo; abajo, en la tierra y en las aguas o debajo de la tierra" no tiene realidad, son ídolos, coberturas de nada, alejan de la fluidez de la vida, del espíritu y de la armonía interior. Prostituyen al hombre y lo alejan de Dios.

El artista naporuna va más allá del concepto, del canon y de la imagen material. Los objetos materiales no dejan de ser copias y reflejos de lo invisible. Los modelos del artista son las visiones de los seres del mundo de los espíritus, y de las esencias de las realidades últimas, a las que pinta, esculpe o da cuerpo y color. No es un arte imitativo o descriptivo, sino creativo, expresión de los fluidos mundos invisibles.

¿El *ayllu*, tiene necesidad de artistas? El *ayllu* funciona sobre la base de realidades invisibles fundantes y el artista establece una comunión viva entre el *ayllu* y la obra artística, que testifica las realidades de las visiones y de la identidad. Son las mujeres, dadoras y portadoras de la vida, las que básicamente desarrollan estos aspectos. Lo femenino personifica fundamentalmente el arte naporuna. A través de su actividad nos entregan vida, la guardan y la recrean en la cerámica, en el canto, en la danza y en la poesía. La música tiene connotaciones masculinas. El *ayllu* que peregrina en el *kay pacha* hacia "la tierra sin males", tiene necesidad de artistas que reflejen, de mil maneras, la vida que lidera la caminata, la armonía que da sosiego y esperanza, el *samay* que lo llena todo, para no perderlos de vista ni desviarse de rumbo.

Si el *ayllu* se limitara a un mero cumplimiento, a la realización exacta de la palabra dada, sin dejarse emocionar por lo cumplido (complementación), se quedaría solitario en la cobertura exterior de sus obras. El arte naporuna pone en contacto y desvela las fuerzas y los dinamismos interiores que sustentan y refuerzan la armonía. En este sentido las formas artísticas naporunas expresan y pertenecen al arte "religioso", inspirado en el sentimiento, en los contenidos del símbolo y en el dinamismo del espíritu.

El arte naporuna no cuestiona la realidad visual y material, en la que no se detiene. Canta y describe lo invisible, camina de la mano de los espíritus, nos recuerda la identidad y anticipa y despierta procesos de armonía. El artista naporuna es tal por su referencia al

samay y a las realidades que complementan la vida. Tiene sus ojos prendidos en el más allá del aquí. La vida a la que se refiere el artista naporuna es el *samay* que lidera la misión de humanizar, no la vida aparente y refleja. Proyecta su simbolismo y lo enlaza con las realidades invisibles, a las que llena de profundas vivencias y de una concreta finalidad. Los objetos de arte naporuna dicen lo que "lo material y reflejo ocultan". Miran al mundo con los ojos del *samay*. Leen el significado profundo de la realidad y se identifican con la vida y la armonía.

Signos, símbolos, iconos en el arte naporuna

Digamos que los objetos de arte naporuna tienen una variedad de significaciones tanto por parte de la intención de los que los elaboran, como por la interpretación de los que los observan. Habría que considerar cómo los significados están expresados y codificados en los objetos y cómo estos pueden ser interpretados de una diversidad de maneras. Cualquier objeto puede provocar un coro polifónico de interpretaciones y de intenciones. En este sentido, los objetos, pinturas y adornos sirven como indicadores de una variedad de voces que se articulan desde la identidad cultural del *ayllu*, que las reproduce y para la que se producen.

La placidez estética, el simbolismo de los diseños y pinturas y los usos ceremoniales del arte naporuna estimulan respuestas, en relación a sus creencias, a su concepción de la vida, a su sentido de la realidad. Los distintos campos en los que se expresa el arte: objetos, arquitectura, pintura, poesía, música, danza y usos rituales y funerarios, no tienen la intención de reducir el sentido de las obras a meras formas visuales o auditivas placenteras, sino la de sugerir elementos de identidad, de concepciones de la cultura y de destino de la vida.

Hay que tener en cuenta, también, los poderes y dinamismos que animan a los mismos objetos de arte. Son *samayuks*. Los objetos proyectan aspectos concernientes al *ayllu*. El artista los realiza para beneficio de la comunidad, para la educación de los jóvenes iniciados, para el afianzamiento de los miembros adultos y para manifestar la propia identidad. Un más detallado estudio de la originalidad de los objetos de arte manifestaría la interrelación y contacto entre varias culturas, historias y peculiaridades del *ayllu* que los ha producido. Los objetos de arte están conectados con la sabiduría y con el conocimiento. Son considerados, también, como muestras del status y de los roles de sus miembros, así como personificaciones de creencias y de mitos.

Aparte de la variedad estética que visualmente se puede apreciar, los objetos están revestidos de *samay* y de otros poderes. Un observador puede satisfacer, por medio del uso, de la posesión, de la adquisición o por la simple contemplación, no sólo el placer estético, sino la vida y el poder acumulado en los objetos. Ellos mismos contienen en sí la sabiduría del *samay* y del *ayllu*, su concepto de la vida, del mundo invisible y de la realidad de la composición del cosmos. Son coberturas del *samay*. Los intrincados diseños,

los elementos iconográficos y los colores, representan la presencia y la acción del *samay*, de los espíritus aliados y de la vida después de esta vida. El arte como valor cultural atestigua la cohesión del *ayllu* por la manifestación de la continuidad en la existencia, de las creencias y de los símbolos que en ellos se contemplan y que nos transportan al más allá.

Los objetos de arte naporuna expresan, también, el género, sus diferencias y roles. Aparecen indicadas en los diseños, en la combinación de los colores, en la forma y en las referencias del objeto. Pintan y personalizan lo masculino y lo femenino; no pintan al hombre y a la mujer en sus formas físicas. Las diferencias de género están representadas por las tareas, colores o significados pictóricos, más que por los atributos sexuales de uno y de otro género, que en ocasiones solamente se insinúan. La forma y los diseños antropomorfos femeninos que aparecen en las vasijas, como el sexo y los senos abultados, no indicarían necesariamente que la urna en razón, contiene los restos de una mujer, sino que la urna en sí intentaría personificar el papel femenino de dadora y receptora de vida. Podría contener los restos de un varón. De la misma manera, la identidad masculina, que pudiera estar señalada por la presencia de los atributos varoniles del miembro viril, pueden personificar el rol masculino de proteger y de defender la vida que la urna encierra, aunque dentro de la vasija están los huesos de una mujer. Otras veces, los diseños manifiestan los cargos que existen en el *ayllu*: músico, cazador, guerrero, sabio..., expresados por la presencia de instrumentos como el pífano, la rodela, el banco.

Los objetos de arte están modelados con trazos y diseños estilizados, no sólo por la forma de la vasija, o del objeto, sino por el conjunto de figuras y de colores. Los círculos y puntos, los achatados y redondeados rostros y vientres; los colores blanco, negro y rojo, los dibujos corporales y de género, sirven para simbolizar creencias y roles e identificar conceptos y dinamismos. Son simbolizaciones de seres invisibles y de significados de vida y de destino, más que representaciones visuales de personas y de objetos.

Muestran, también, la centralidad de los rituales. La vasija, con sus complejos diseños zoomorfos esquematizados, sus líneas, caminos, puntos, rombos, cruces y triángulos, muestra un arte simbólico de realidades espirituales y de mundos humanizados. Son fotografías y cuadros de los espíritus del mundo real que no vemos, modelados con trazados sinuosos, inspirados en las visiones móviles causadas por la ingestión de sustancias visionarias o vislumbrados en los sueños.

Los objetos de arte de uso diario y las creaciones pictóricas ornamentales y mortuorias nos hablan de una relación armónica entre el medio visible y los fluidos mundos invisibles. La mayor parte de sus significados simbólicos, sin embargo, se han perdido, lo mismo que continúan incomprendidos las funciones y los códigos sobre los que se funda y desarrolla el arte naporuna. Un misterioso mutismo envuelve a las piezas arqueológicas y a sus pinturas y diseños, que en otros tiempos fueron de uso y comprensión comunes. Los pocos testigos que quedan se han mantenido inalterables e inimitables por siglos, aplastados por el peso ominoso del *kallari*. La tradición tampoco explica la habilidad del artista y la significación de los símbolos que reiterativamente se repiten.

La interacción de los trazos y de las formas confiere a cada pieza, sin embargo, la fuerza vital y la dimensión espiritual simbólica trascendente, que la hacen única. Las obras de arte podrían percibirse como una prolongación de la vida a través de la simbología de la pintura, del diseño, de la danza, de los adornos corporales. No son obras destinadas a una mera contemplación de la belleza, ni tampoco se reducen a simple ornato. Contienen precisos mensajes de vida, de creencias, de concepciones, de género y de destino.

Las líneas y los colores están trazados con gran seguridad sobre diversas superficies: cerámicas, prendas de vestir, objetos ornamentales, de mando, de uso diario o sobre los cuerpos humanos que, a modo de segunda piel del espíritu, incorporan los mismos diseños geométricos que se aplican en todos ellos y se vislumbran en las imágenes de los sueños y en las visiones que acompañan a las tomas de alucinógenos. Estas obras deberían ser expuestas en una galería de arte para espíritus.

Porque en la cultura artística naporuna, el simbolismo, lo mágico y lo ecológico van de la mano con los espíritus que integran el universo. Estas manifestaciones han permanecido en el tiempo y en el quehacer de cada día como un añadido a la conciencia social y al entorno selvático. Es la tradición mítica la que sustenta y avala todas las manifestaciones estéticas y sus significaciones simbólicas. Las formas de interpretación de estas obras responden a un pensamiento animista que se mantiene en permanente diálogo con los espíritus.

Los objetos artísticos en sus líneas y trazados, diseños y pinturas están llenos de poderes y de una carga espiritual que afecta al espectador, dibujan un universo mítico, cuya experiencia interpreta la vida de los espíritus a quienes rememora. Es una actividad (artemito) por la que se intenta conducirnos al mundo real invisible de las fuerzas y de los poderes. Este arte y sus significaciones no tiene un canon rígido, ni universal, de interpretación. Es multivalente, evoca belleza y armonía, así como vida y dinamismo. Estos significados sólo se pueden interpretar a partir de la identidad y de la supuesta actividad de las vidas invisibles, 'dueñas' de los objetos. Las obras de arte tiene sentido cuando son contempladas por los espíritus y bajo la guía de ellos.

A los objetos que nos han legado estos artistas, no se les considera obras de arte, a pesar de sus únicas cualidades estéticas y de sus profundas y bellas significaciones. Estas obras están clasificadas como artesanías u objetos folklóricos. Se exponen en los museos de historia natural. En ocasiones se las cataloga como obras de arte primitivo, en el sentido de poseer características de simplicidad y rudeza, asociadas a formas antiguas. Siempre tienen el rango de inferiores o arcaicas. No se conforman a los cánones de belleza establecidos por la estética del renacimiento europeo.

Este arte intenta mostrar la belleza del mundo invisible y la vida de los espíritus según los criterios de una determinada identidad y cultura, la naporuna. Sus observadores primeros, sus destinatarios y sus artistas son tanto las vidas invisibles como los iniciados en la identidad propia, dejando en el anonimato de la intencionalidad a las realidades del

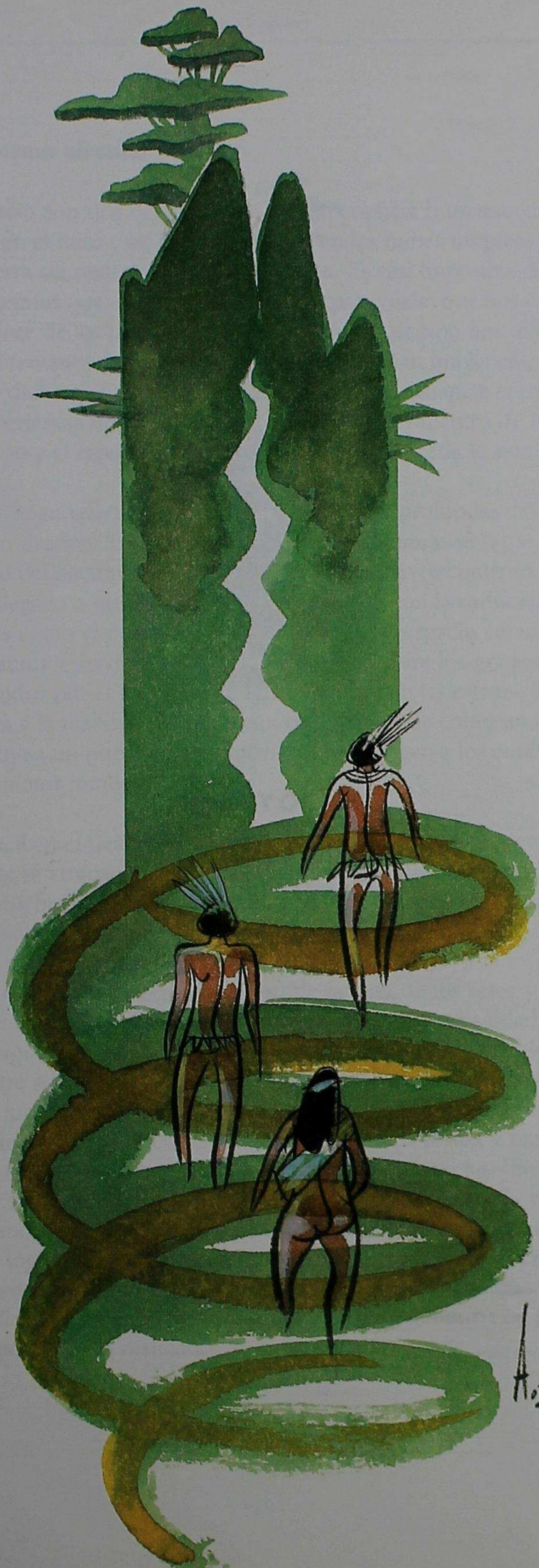
mundo visible y a todo lo que depende de él para expresar y captar la belleza. Este enmascaramiento del mundo visible permite al artista y al iniciado trascender las formas naturales de la realidad aparente para contemplar el mundo de las realidades invisibles. En él, la forma, los diseños y la pintura tienen su propio significado. Son objetos de arte para ser gozados con los ojos y la sensibilidad de los "hijos de la vida", en términos de cosmovisión y de identidad. Ojos que, sin embargo, ya no ven. Quedaron opacados desde los tiempos del *kallari uras*.

La influencia de los misioneros y de los conquistadores ha tenido en el arte naporuna efectos irreversibles de destrucción. Desde las descripciones hechas por los primeros cronistas hasta la situación actual media un abismo infranqueable. Se ha pasado del asombro al olvido. Se ha perdido la identidad, manifestada en el abandono definitivo de las expresiones artísticas, en la ausencia de cualquier vestigio de arte o aún de la simple confección de objetos que expresen significaciones culturales.

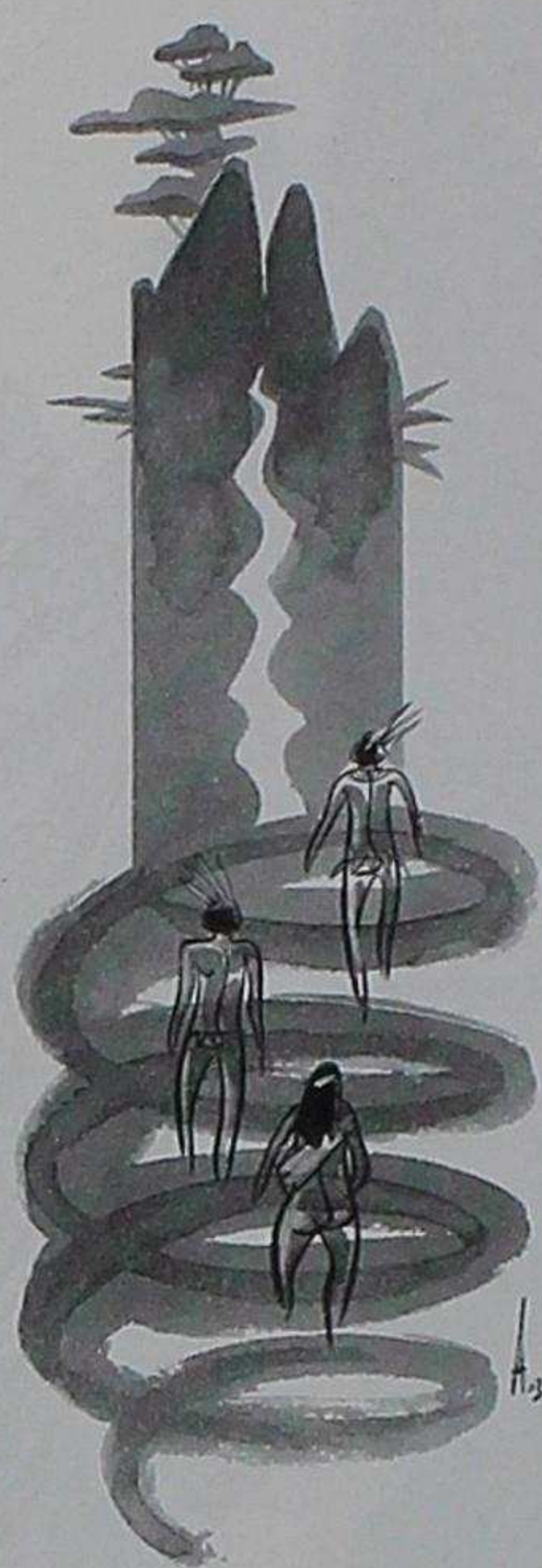
Actualmente, todavía se usan las pinturas faciales y corporales mágicas en los ritos de curación, para camuflarse o protegerse del enemigo que causa los maleficios y las enfermedades. El cuerpo del shamán pintado, ya no es una bella escultura polícroma. Simboliza, más bien, una muralla o un escudo impregnado de sustancias poderosas, de flechas mágicas y de oscuras y siniestras fuerzas ambivalentes. Al mismo tiempo se lo adereza con objetos de poder: piedras, abanicos, plumas, flecos deshilachados de hojas de palmera en brazos y piernas y brazaletes de piel de iguana. Su cuerpo es como una estatuáido, guarnecido de ánimas y poderes. De esta manera el shamán muestra solamente fuerza, protección o muerte. Su aspecto aterroriza y espanta a los espíritus malignos y al paciente que busca la sanación.

5

ESPACIO Y TIEMPO



A03



ESPACIO Y TIEMPO

5

Algo sobre el tiempo circular

El tiempo y el espacio son dos de las formas de experiencia humanas más misteriosas. Hundidos sus raíces en el mito y su follaje se pierde en las nubes utópicas que cubren los contornos de "la tierra sin males" o del *mushuk pacha*. Es casi imposible definirlos en términos sencillos. Decimos que el tiempo transcurre, pasa, vuela; que nos movemos, arrastrados por la corriente de los tiempos y espacios y que el tiempo nos mata. Es la manera más familiar que tenemos de hablar de unos conceptos tan universales. De una modo más concreto se ha dicho que el tiempo y el espacio son la distancia entre dos sucesos o puntos. Pero la experiencia nos dice que ambos son independientes de los sucesos y de los puntos. El tiempo y el espacio se expanden y avanzan suceda lo que suceda.

Más desconcertante es su relación con realidades íntimas y profundas del ser humano: la vida, su origen y su destino. En nuestra experiencia, el tiempo siempre ha estado relacionado con el ciclo del nacimiento, del crecimiento, del envejecimiento y de la muerte, por lo que hemos llegado a identificar el paso del tiempo con la caducidad y el fin definitivo. El tiempo es como el número del movimiento y el espacio como la sucesión de puntos, según un antes y un después, un aquí y un allá. Para los griegos el tiempo y el espacio estaban regidos por el movimiento igual y eterno de las esferas, según las cuales se regulaban la vida y la realidad del universo, concebido éste como un círculo repetitivo y cerrado en torno a un punto fijo e inmóvil que dio origen a los conceptos del "eterno retorno" y del "motor inmóvil".

Los naporunas conciben el tiempo y el espacio de un modo circular, pero no a la manera de las esferas que se atrapan y cierran sobre sí mismas, sino a la manera de una espiral que irrumpió henchida de dinamismo y vida, que se expande en una frondosidad inconcebible de vidas y que nunca regresa al mismo punto.

En la experiencia shamánica de recomposición de la vida de los seres y en las sesiones de curación, se tiene la sensación de haber aproximado, pero no soldado, los extremos del círculo. La búsqueda de la salud se desarrolla en una serie de círculos concéntricos que se enrollan entre sí en forma de espiral ascendente. Cuando se completa un giro, se condensa y pasa a formar parte de otro proceso, entrando de inmediato en contacto con el límite exterior del siguiente círculo, que le impulsa hacia arriba y hacia adelante. La realidad no se interrumpe, está unida a la historia, al *mushuk pacha*. "Entonces el enfermo sana", dicen. Está preparado para seguir el camino en espiral de la vida que le conduce hacia otro plano superior. Esta concepción rompe el fatalismo de la regularidad cronometrada y de la lógica del punto. El concepto naporuna de espacio y de tiempo tiene una novedad de sentido y un mensaje cultural. En torno a ellos se han tejido la vida y las certezas del *ayllu*. Tienen destellos que se hacen luz de sabiduría en la experiencia y en la concepción propia de la realidad.

Los tiempos son sucesos. "¿A qué hora vendrás?" Y el viejo indio contesta señalando el sol con la mano: *kay indipi*, ("cuando el sol esté ahí"¹³⁷) "¿Cuándo nació su hijito?". Y la mamá responde: "en el tiempo en que las *guabas* estaban maduras". Los espacios son así mismo lugares donde sucedieron los hechos, lugares perfectamente conocidos por todos, como el monte Galeras o el río Ucayali. Esos lugares no están en algún sitio sin tiempo y sin espacio: "en aquel tiempo", "había un lugar". La concepción del tiempo y del espacio naporuna celebra la vida en una novedad y libertad permanentes, siguiendo un proceso, no de carácter cíclico, sino de invitación a la creatividad infinita, a las complementaciones festivas y a la esperanza de una plácida y próxima realización de lo que se vislumbra.

"¿Queda lejos Pañacocha?" *Chaillapi*: ("ahisito no más"), contesta el viejo indio. Después de navegar durante largos y sofocantes kilómetros por el río Napo, al cabo de medio día, al pasar uno de los cientos de recodos, se divisa al final el pueblo de "Pañacocha". El viejo indio ha adivinado tu anhelo de estar allí y ha querido colaborar a tu felicidad corroborando tu deseo. El tiempo y el espacio no tienen por qué ser angustiosos. Están ahí no más, al alcance de la mano...

En la cosmovisión naporuna, el tiempo y el espacio polarizan el curso y el destino del universo. El *kunan pacha* (tiempo y espacio actuales) y el *kutik pacha* (tiempo y espacio finales) no son eventos cósmico-naturales. Son una explosión de vida que se multiplica en una variedad exuberante de presencias, de palabras, de armonías y de conductas, a lo largo y ancho del espíritu y del cosmos.

Talante ético en el tiempo y el espacio

Fue un suceso ético el que dio origen al tiempo y al espacio culturales del *kunan pacha*. Su resolución, por la humanización, será la complementación y su destino final el *kutik pacha*. El emerger humano y su misión humanizadora les da un sentido dinámico de germen, de regazo y de caminata, que va recalando en sucesivas complementaciones.

La humanización es entendida como la resolución de las oposiciones que suceden en el *kunan pacha*. El *samay*, que encierra el grado de realidad más alta, fecunda la oposición, trasmitiéndole su sustancialidad, que es complementariedad. El *kunan pacha* se concibe como una dimensión llena de necesidades y de carencias a satisfacer, de actos de pasión y de compasión, de fiesta y de armonía. Polaridad que debe armonizarse a cada paso y, definitivamente, en el tiempo y el espacio nuevos de la tierra sin males (*mushuk pacha*).

El espacio, unido a la concepción del tiempo, forma un concepto capital en la cultura naporuna. En torno a ellos se tejen los grandes significados de su cosmovisión. Llevan la marca dual de la pasión, que se hace don, y de los anhelos de vida para ser satisfechos,

137. Comentario de un catequista kichwa, Nuevo Rocafuerte.

que desembocan en las visiones reconfortantes de "la tierra sin males". Hacen referencia a realidades espaciales y temporales binarias de oposición y de complementación: *jawa pacha-uray pacha*, *jana pacha - ucu pacha*, *unay pacha - kunan pacha*, *kay pacha - kutik pacha*. La suerte de los dos conceptos corre paralela y se expresa con el mismo vocablo de *pacha*. *Pacha* es el tiempo y *pacha* es el espacio.

El tiempo y el espacio actuales (*kunan pacha*) no son concebidos como una repetición cerrada y frustrante de lucha sin fin, de opuestos que se excluyen y donde se salvan los mejores y poderosos, sino como un horizonte abierto a la complementación. Son una invitación a la armonía y a la fiesta de los opuestos: bien y mal, vida y muerte. Las dos realidades se salvan y todos gozan. Los momentos de complementación del *kay pacha* son irrepetibles, suponen plenitud histórica, preanuncio del *kutik pacha*, realidad total. Convocados, sin embargo, a nuevas complementaciones por las que la vida va creciendo y realizándose, el tiempo y la historia ni se revuelcan en sí mismas ni tropiezan en la misma piedra.

El espacio y el tiempo aparecen marcados por el límite y la finitud, connotación que se acentúa por la condición inherente al *kunan pacha*, de carencia, de necesidad, de sufrimiento, de compasión, de anhelo y de don. Este maleficio original que acompaña al *kunan pacha* se intenta conjurar, según la sabiduría *runa*, por la referencia y resolución en las realidades míticas del origen y del fin. Estas actúan intencionalmente: o como referencia de carácter negativo y regresivo, concretizadas en la realización de los ritos del *pu-ma tukuna* y de la transformación en *aya rumi* o en *supay* (espíritu malo), o por la referencia positiva y resolución armónica final en las realidades del *ñawpakuna llakta* y del *kutik pacha*, por medio de los ritos de la muerte y de la complementación.

Límites del espacio y tiempo shamánico

Para la realización de los ritos, los shamanes delimitan espacios y tiempos míticos, arrancándolos de la oposición y de la contingencia actuales, considerados como incompletos, faltos de *samay* y de realidad. En dichos espacios ejecutan, generalmente, los ritos de complementación, de sanación y de iniciación. Esos círculos pasan a tener las características de los tiempos y espacios originales. Los lugares míticos culturales son: la *maloka*, donde se realiza la sesión del *ayllu*. Los círculos sagrados delimitados por el shamán y las *chakras* humanizadas, abiertas y despejadas por el *ayllu* en la selva donde vive. Estos lugares y tiempos son espacios liberados de la necesidad y de las carencias de vida del *kunan pacha*.

Estos lugares y tiempos son, en los momentos del rito, el centro del universo y puntos donde se condensa la vida. Están simbolizados en las pinturas y diseños de las urnas funerarias y en los dibujos corporales con los que se vestían al inicio de los ritos o de la fiesta. El rito es la acción de integración al *samay*, que actualiza la armonía, después de ser dialogada, escuchada, acogida, consensuada y cumplida por todos. Esta concepción del tiempo y del espacio hacen referencia a un origen no-social o inadecuado, aunque posi-

tivo, de ellos, y a una ética de las conductas y de los compromisos para su resolución.

En la narración del mito, al tiempo y al espacio se los describe como hechos éticos no-correctos que se viven en el *kunan pacha*, pero que se proyectan a un tiempo y a un espacio nuevos que terminan en la utopía de la tierra sin males o del *mushuk pacha*.

La tierra sin males: el espacio y el tiempo anhelados

"La tierra sin males" forma parte de una tradición de la cultura Tupí-huaraní muy extendida a lo largo de los ríos de la Amazonía. Es la tradición de la existencia de un lugar maravilloso que estaría hacia las fuentes de los ríos, a donde se llegaría surcando sus aguas y siguiendo el camino del sol hacia su ocaso. En ese lugar apartado, todo crece espontáneamente y se trabaja y se cosecha sin esfuerzo. En él tiene su asiento el "héroe cultural". Es también el refugio que nos salva de la destrucción del mundo, causado por un cataclismo debido a la maldad y a la vida desordenada de los humanos. Es símbolo, al mismo tiempo, de una época y de un lugar utópicos de felicidad futura, que actúan como acicate y modelo para el comportamiento humano. Es parte de la visión shamánica que se proyecta hacia adelante.

El concepto de "la tierra sin males" no corresponde a un fenómeno que se dio en las pasadas generaciones. Cíclicamente se hace presente dentro del tronco de la tradición Tupí-huaraní. Se lo recrea en tiempos de destrucción y de desolación, de aniquilación del espacio vital y en referencia al fin del mundo. Entonces los acontecimientos del tiempo mítico se trasladan al presente para conformarse con el futuro inmediato.

El mito de "la tierra sin males" ha estado ligado al concepto de naturaleza animada y se lo ha identificado con un lugar que reúne todas las condiciones de bienestar y armonía materiales, sociales y espirituales imaginables, donde un árbol, la anaconda, el shamán, el *wisyu* sirven de elementos ascendentes, purificadores o de intercomunicación. El mito del *mushuk pacha* hace referencia a un tiempo futuro-actual que se desenvuelve en un escenario natural, comfortable y armónico. También incluye la idea de que en el proceso ascendente del espíritu de vida nada ha sucedido mal, ni hubo una caída por la que el hombre perdió un estado de vida paradisiaco, ni habla de que en un principio existió el Edén o de una calidad de hombre feliz, sino de que se dio el tránsito de un estado inferior de racionalidad universal a otro espiritual al emerger el espíritu de vida humano en el que toda la naturaleza se hizo animada.

Este mito se actualiza en los ritos de complementación y se ejemplariza en los héroes culturales del pasado, con el fin de explicitar en el *kunan pacha* la unidad real del *ayllu* cósmico y la comunicación entre los mundos de los espíritus y, por medio de la *paktachina* y el compadrazgo, con el medio ambiente.

La búsqueda de "la tierra sin males" tiene su origen en una crisis mística, social y política indígenas y en una profunda ansia de búsqueda de sosiego y de armonía, inspirada

en los mitos y profetizada por los shamanes. "La tierra sin males" no sólo es referencia a un lugar maravilloso; es también una actitud que provoca la necesidad de liberarse de una situación depravada y del hastío de la vida. Se funda en la conciencia de que los deseos buenos, en armonía con los del "héroe cultural", se convertirán en realidad. Sin embargo, los proyectos guiados por la ambición y la "envidia", por el orgullo y por el pensamiento materialista de la realidad aparente e irreal, perecerán en su búsqueda y serán anegados por los *wisyus*.

El dinamismo cultural impele a salir, a caminar, a dejar el tiempo, el espacio y el movimiento aparentes y repetitivos, a disociarse de los problemas y de las crisis, por la resolución en la armonía que se anhela y se busca, como se desean los oasis del desierto después de una larga y ardiente caminata o se refugia en el *karu tambu* en lo profundo de la selva, para calmar la necesidad de sosiego y liberarse de las tensiones del *ayllu*. Crisis que acompañan y dinamizan, como condición cultural, al proceso y a la caminata hacia "la tierra sin males" que se encuentra en algún lugar, hacia donde se oculta el sol, al que hay que seguir para entrar en ella.

Como se abandona la casa envejecida o la *chakra* exhausta, se abandona y emigra del círculo inhumano de la oposición, corroído por el desasosiego y la carencia angustiosa de vida, hacia nuevos espacios humanizados por la complementación y la abundancia de vida y bienestar. Es el éxodo permanente del *kunan pacha* hacia el espacio y el tiempo de la tierra prometida. El pasado queda integrado en el "ahora", en favor de una esperanza del porvenir que es, al mismo tiempo, razón del presente. El *kunan pacha* es una cadena de complementaciones, de rupturas y de alianzas con el *samay*, cadena que jalona el proceso con círculos de felicidad, donde la crisis, en definitiva, resulta positiva.

Complementación de los tiempos y los espacios

Una de las dimensiones más positivas del *kunan pacha* es el *runa samay* o espíritu de vida humano y su misión humanizadora. Ambos están descritos con dramatismo en el mito de la aparición del hombre, donde se narran los combates míticos, los encuentros y desencuentros, las búsquedas y separaciones de los dos mellizos. Liderados por el *samay* y el dinamismo del *runa samay* componen la trama de la armonización de las conductas opuestas. Esto les permite cumplir el destino de ser, ellos mismos, el fin de su historia. Implica una permanente superación y cambio. Cada momento del ser, así como del *kunan pacha* exigen plenitud y realidad, obtenidas por las conductas correctas y el don del *runa samay*.

Así, al *kunan pacha*, en la medida que sigue transcurriendo hacia "la tierra sin males", se lo percibe como anhelo a ser satisfecho, discordia a ser apaciguada y enfermedad a ser curada. La oposición tiene sentido y realidad. En ella intervienen los dos hermanos de la cosmovisión, que se separan y se buscan angustiosamente y cuyo encuentro monta la fiesta. La tensión, la crisis y la enfermedad, son la otra cara del anhelo, del anuncio y de la exigencia, a ser compasivamente satisfecha y colmada. El espacio y tiempo del *kutik pa-*

cha no está en contraposición con el espacio y tiempo del *kunan pacha*, ni se los considera como Apocalipsis a cumplirse brusca y compulsivamente en un plazo más o menos largo. Son concebidos bajo el signo de la armonía, más allá de las complementaciones parciales del *kunan pacha*, como la definitiva historia de nosotros.

En el *kunan pacha*, la aparente mezcla entre el mal y el bien, es superada en cada momento por conductas y actitudes humanizadoras. No se niega que el *kunan pacha* esté marcado por el mal, la crisis y la ruptura. Quebranto, sin embargo, causado por conductas inadecuadas y por relaciones opresoras con los poderes de la naturaleza y con los dinamismos de las vidas invisibles. Ruptura no producida por un ser maligno de fuera del espacio humano, sino derivada de conductas no-éticas, y que desaparece siempre y cuando los comportamientos dejen de ser tales. El *kunan pacha* es hechura humana y busca una compostura dentro del ámbito humano.

La complementación supone una orientación de las conductas. Depende del cumplimiento de los valores culturales: el respeto, el igualitarismo, el don, el compartir, la armonía, la realización de la sabiduría. Todo esto da sentido a la situación ambivalente, característica del *kunan pacha*. El tiempo y el espacio se hacen míticos y la vida se condensa en cada suceso de complementación. No se trata de una concepción del tiempo y del espacio valorizados, sino de una sanación, de una remediación, de un rito de parentesco, en el que el *samay* actúa de *yachak* para dar al tiempo y al espacio, la posibilidad de armonizarse.

La cultura naporuna da un significado positivo a las coordinadas fundamentales del tiempo y del espacio en sus dimensiones de *kunan pacha* y de *kutik pacha*: el devenir y el fin, así como a la misión humanizadora del *runa samay*. Culturalmente se tiende a desprenderse del pasado. El *unay pacha* quedaría como estadio superado, como realidad de referencia. *Filuku* no lucha contra *Killa*; pero lo busca en el pasado. Su camino no es el adecuado, no es un camino de humanización. Es un camino sin retorno. Es un camino de regreso al *unay pacha*. *Filuku* jamás encontrará a *Killa*. El tiempo y el espacio verdaderos estarían adelante. A pesar de la oposición que se genera entre los hermanos gemelos, *Lucero* no lucha contra *Kuyllur*; sino que lo busca. Ambos siguen el camino que les lleva a la complementación y a la armonía, ubicada en "la tierra sin males" (aquí) o en el *kutik pacha*. *Lucero* y *Kuyllur* se encontrarán un día. Siguen el camino adecuado, espiraloide, de la vida y de la humanización que está adelante.

Esta aptitud de realidad irrenunciable está, sin embargo, en los momentos de tensión y de opresión, como borrada y opacada por una valoración pesimista, por una agonía o lucha, que debilita la esperanza y que agiganta el mal.

En la cultura naporuna la imagen del tiempo y del espacio no está marcada por el "homocentrismo", en cuyo entorno se estructura todo lo demás, si-no por el "samay centrismo", que se manifiesta en el conjunto de las vidas y en la particularidad de cada una. Dentro de este conjunto, el papel del *runa samay* debe ceñirse a un correcto cumplimiento: ser compasión y don, ser hermano y acogida. La irrupción de lo humano no depen-

de de sí mismo ni del espacio apropiado, del tiempo propicio, ni del movimiento que empuja al compromiso, sino de las conductas y de los dinamismos, que continúan desencadenando rupturas. Todo acaece al mismo tiempo y dentro de un proceso de vida en el que cada ser tiene su ministerio. Lo humano, las fuerzas de la naturaleza y el dinamismo de las vidas invisibles son *ayllu*.

El tiempo y el espacio se manifiestan como la dimensión de lo humano y manifestación de una doble experiencia de salvación: cúspide del proceso y de la relación, y proceso de oposición-complementación no ligada al mal, sino a la superación del mal. Ambos aspectos son valores no separables. Los acontecimientos del *kunan pacha* son acontecimientos éticos, generadores de situaciones nuevas de relación y de armonía, o de agudización de la oposición. En la sucesión de estos acontecimientos hay espíritu, palabra, conocimiento, interpretación y sabiduría. El tiempo y el espacio no pueden ser más que éticos o no éticos, de donde se derivaría la relación: mal-tiempo/espacio, o buen tiempo/espacio.

Tiempo y espacio: acontecimientos míticos

En la medida que el mal ha penetrado el tiempo y el espacio del *kunan pacha* se plantea la cuestión de la realidad negativa, regresiva o de aniquilación que consistiría: en la persistencia del regreso a lo no-humano o a lo no-social (regreso al *unay*), o también la aniquilación definitiva del ser maligno.

La mitología nos cuenta cómo los hermanos *Lucero* y *Kuyllur* eliminaron a los pumas, cóndores, boas y cocodrilos, concebidos como *kurakas* de destrucción para lo humano¹³⁸. Tiempo y espacio concebidos como acontecimientos míticos, como condiciones de encuentro de los antiguos hermanos y como lugar de cumplimiento de la misión humanizadora del *ayllu*, de la naturaleza y de las vidas invisibles, liberados de monstruos y de *wisyus*. Quizá tengamos aquí una clave para entender el centralismo del *samay* y del *runa samay*. El hecho es que la armonización y la complementación que se dan "ahora", se constituyen en el centro del universo, en punto de condensación de la vida, en final y en principio a la vez. Espacio y tiempo que subsisten como referencia, cargados de fuerza mítica y significación simbólica que vigorizan y dan significación el presente.

Quizá sea la palabra "complementación" la que mejor indique el significado último de realización del espacio y del tiempo humanos, pues indica lo que se busca en relación: hombre-seres invisibles-naturaleza; *jawa pacha-kay pacha-uray pacha*. Cuya integración de-

138. La angustia que genera la presencia ominosa y apocalíptica del "sagra" en el "ayllu", las muertes en el agua o en lugares lejanos y desconocidos, que quedan privadas de los funerales, son referidas a monstruos primordiales y tendrían el significado de aniquilación o de retroceso. Son frecuentes, por ello, los asesinatos de "sagras" cuando se han perdido las posibilidades de control sobre ellos, y son una amenaza de exterminio para el "ayllu". Se los ejecuta por cremación o por descuartizamiento. Los pedazos del cuerpo son arrojados a las aguas del Napo para que sean devorados por los monstruos acuáticos primordiales.

finitiva supone el tiempo y el espacio nuevos del *kutik pacha*. El tiempo y el espacio considerados bajo la modalidad de la complementación son una categoría necesaria para la realización del *samay*

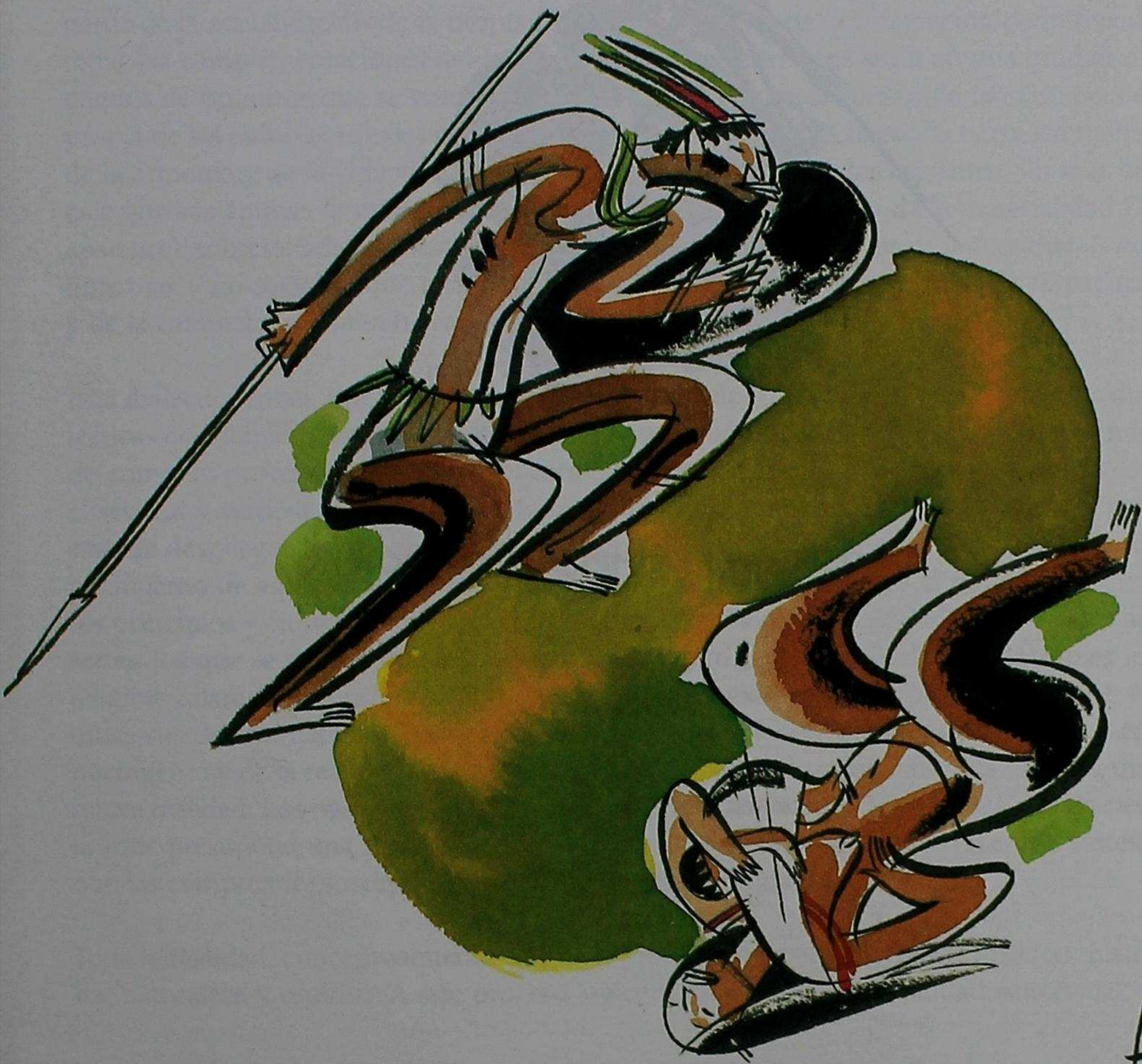
El comienzo (*unay*) y el fin (*kutik pacha*) del *kunan pacha* son datos míticos, conocidos a través de la transmisión de la sabiduría y del quehacer shamánicos. Indican que, si hay universo (*pacha*), hay complementación, y viceversa. Indica que el *kay pacha* no está destinado a un futuro negro y helado, sino que acabará, no como ha comenzado, sino en la órbita hogareña del *samay* humanizado.

La cuestión del mal (oposición) debe considerarse, solamente, a partir de su origen, que es una ruptura positiva del mundo indiferenciado del *unay pacha*. El mal, aunque es el producto de una conducta no-ética y no-social de los padres de los humanos, supone la superación de lo no-humano. Míticamente está ubicado en el origen, aunque se recrea continuamente en el *kunan pacha*, quedando superado en la dimensión humanizada del *kay pacha*. El mal no es lo primero, ya que le precede un espacio y un tiempo inferiores o peores existencialmente. El mal es imagen, apariencia, falta de realidad y de humanización. Sin embargo queda como referencia de signo negativo, hace relación a lo no-humano y a lo no-social.

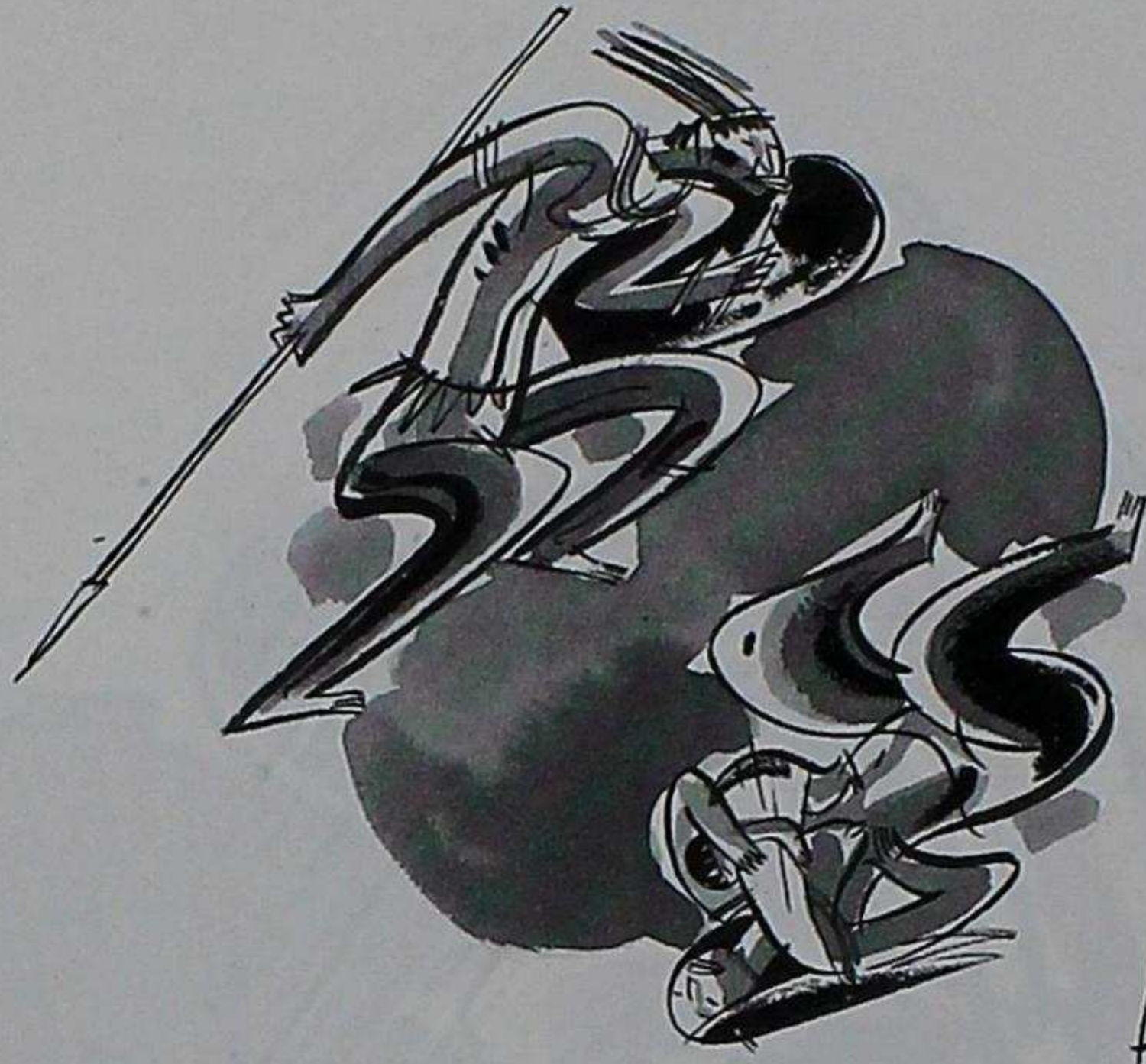
Para evaluar el tiempo del *kunan pacha* hay que situar las consecuencias de la ruptura: es una ascensión positiva y la irrupción de un anhelo hacia la armonía del universo. Hay que tener en cuenta el papel de la misión humanizadora del *runa samay*, la centralidad del *samay* y el lugar de la sabiduría que gobierna y regula las conductas.

6

OPOSICIÓN Y COMPLEMENTACIÓN



A.3



A
13

OPOSICIÓN Y COMPLEMENTACIÓN

6

La dialéctica de la realidad

Las culturas amazónicas tribales manifiestan su forma de ser estructural, social y de conocimiento por la búsqueda del equilibrio de los dinamismos vitales que conforman la realidad. La cosmovisión naporuna del universo gira en torno al principio o arquetipo cultural de "opuestos complementarios". Describe un universo que se mueve de la polaridad a la complementación. Es una concepción dialéctica de la realidad que se realiza a partir de la actualización de la utopía final (*kutik pacha*) o de la Integración definitiva de todas las complementaciones del *kunan pacha*. La realidad consistiría en una unidad dinámica de opuestos que se complementan. La concepción dialéctica de la existencia es propia de las culturas tribales comunitarias. Eternas peregrinas hacia "la tierra sin males" de la armonía y de la vida abundante, guiadas por la mano de los espíritus. Sin más bagaje que sus ánimas desnudas, caminan desembarazadas del peso de la materialidad (lo aparente), sobresaltadas, sin embargo, por los dinamismos maléficos de las conductas no-humanas y no-sociales, que hacen de la misión humanizadora una lucha de resistencia y de la caminata una marcha cansada y doliente.

Esta dialéctica tribal, típica de las sociedades sin Estado, nada tiene que ver con otras dialécticas occidentales. Para Hegel, la dialéctica es el método lógico y ontológico, entendido como un proceso para alcanzar el conocimiento del absoluto, al que se identifica con el ser real y verdadero, en el que desaparece toda singularidad. La realidad sería el proceso de despliegue del ser absoluto que, al final, se resuelve en el mismo absoluto. El conocimiento de ambos, la realidad y el absoluto, se fundamentan en el método, en ciertos principios y en tres momentos dialécticos. Los principios y postulados del saber y del ser en los que se apoya este sistema de conocimiento, serían: cada determinación es inteligible solamente en la totalidad de sus relaciones lógicas. El concepto se constituye, en todas sus determinaciones, por el proceso. La oposición conceptual es el motor del conocimiento y de la realidad. La acumulación cuantitativa se transforma y da origen a una nueva realidad. Los tres momentos dialécticos consistirían en que la presencia de una cierta tesis presupone una antítesis y, como superación de ambas, se produce una síntesis que las comprende, susceptible ésta de convertirse en una nueva tesis.

Toda la realidad, conceptualmente, sufre un proceso constante de transformación: historia, naturaleza y espíritu. A este proceso lógico se le atribuye una realidad existencial.

Oposición y complementación en la cultura naporuna

La oposición se refiere a la disposición, en la realidad, de los dinamismos y poderes, de manera que tengan dialécticamente los unos para los otros relación tal que ajusta, en algún sentido, el uno al otro. Es una concepción dual de la realidad en proceso hacia la complementación, no hacia la exclusión, destrucción o absorción de los opuestos. La oposición hace referencia a dos modos de ser complementarios de las fuerzas y de los dinamismos, necesarios por igual, para la interpretación experimental de fenómenos que an-

tológicamente se apoyan el uno al otro y que no se pueden dar sin su donación amorosa, que naturalmente tienen y comparten.

La complementación se entiende como un compartir complementos. Un dinamismo completa y, a la vez, es completado por otro. De este modo, ambos se constituyen en iguales, perfectos y completos. La complementación, además de la plenitud que logra para cada uno de los opuestos, da origen a un nuevo grado de vida, que se entiende como inicio de una nueva complementación.

El *ayllu*, que se concibe como la resolución de los opuestos sociales, tiene las características de constituirse en el valor referencial de complementación: por su orientación a la armonía final (*kutik pacha*) y por la personificación de los valores (*paktachina*), por que prolonga, orienta y explica el proceso (*kamachina*), porque sirve de mediador de experiencias (*shamanismo*), e integrador de las conductas que pudieran perjudicarlo (*kamana*). Las fuerzas opuestas que constituyen la sustancia del *kunan pacha* se necesitan y se complementan. Se manifiestan en todos los niveles de realidad: pensamiento, sociedad, economía y religión, lo mismo que en los mundos y dominios de los poderes de la naturaleza y de las vidas invisibles.

La cultura naporuna concibe y vive la realidad estructurada en niveles de oposición y de complementación. Al complementarse, los polos de la oposición no desaparecen ni pierden su realidad, sino que cada uno de ellos la conserva, valorizada y complementada en sí mismos y en otro nuevo grado de vida. El ser debe ser completo en todos los niveles, para constituirse como tal y para que pueda ser, al mismo tiempo, sustento de nuevos niveles de realidad

La oposición, es decir, los dos polos de la realidad en tensión o incompleta es la que, en la complementación o realidad existencial, se hace plenitud y armonía de ser. Los dinamos de la realidad en tensión son opuestos, pero en su complementación, no en su eliminación o destrucción, es donde se da la totalidad del ser y el bienestar de ambos. Los opuestos son como dos necesidades que deben unirse para que el *samay* se exprese en ellas en su ser total, a la vez que mantienen la propia individualidad en relación.

Este modo dialéctico de conocer y de vivir la realidad, propio de las culturas vitalistas, es distinto de la dialéctica conceptual del conocimiento, al que se le asigna una existencia gratuita. La cultura occidental ve en la realidad, elementos que lógicamente se rechazan: "opuestos excluyentes". En la tradición bíblica estos opuestos son absolutos. En ella la dialéctica es imposible. La salvación se da por pura gracia. En los sistemas de oposición excluyentes se da un choque frontal de intereses, de deseos, de voluntades, de valores, vistos como diversos e incompatibles. Cada polo considera al otro como un impedimento al desarrollo de la propia personalidad.

La oposición como valor

La cultura naporuna ha desarrollado un sistema de valores que se expresa en las conductas. Son valores de conocimiento, de vida, de sociedad y de igualitarismo: la dignidad de lo humano, la prestación de servicios, la reciprocidad, los conceptos de trabajo, de autoridad y de servicio, la palabra, los cargos, los ritos, los símbolos y la sabiduría.

Los valores son los que, a través de las respectivas conductas, hacen posible la complementación. Los valores forman la sustancia, el significado y la consistencia del *runa samay*. Ellos hacen posible el cumplimiento de la misión humanizadora de lo no-humano y lo no-social. Los valores dinamizan la complementariedad y se manifiestan en la cosmovisión, en la sabiduría y en el shamanismo, por medio de símbolos y de conductas opuestas: personajes humanos y no-humanos, sociales y no-sociales, hermanos gemelos, *yachak* y *sagra*, dimensiones que se necesitan y se completan las unas a las otras y de las que emerge un grado superior de vida, capaz de generar vida.

Los sistemas dialécticos de oposición y de complementación no terminan en una lucha entre opuestos (los tres reinos de la naturaleza, las luchas de clases, los sistemas de dominación y de explotación, de salvación y de condenación). La oposición que se genera en esta concepción cultural está abocada a la complementación. Está fecundada de valores y grávida de vida, en donde el uno no se entiende sin el otro y en donde los polos de la oposición adquieren un sentido pleno de verdad y de realidad al armonizarse.

Si la oposición no se puede solucionar por ser antagónica y entre iguales, no se rompe por eso el dinamismo cultural de complementación. Otras realidades, como son el territorio, el compadrazgo, el juicio comunitario, van al rescate de la complementariedad. Al final, son las conductas éticas las que determinan la orientación de los valores y de los dinamismos. La oposición, así entendida, tiene un valor positivo. No obstante tiene efectos negativos cuando se la mantiene o se la refuerza por la acción del shamanismo maléfico, impidiendo el dinamismo del *samay*. Entonces se crean grandes tensiones, es fuente de frustraciones, divide, destruye la unión y causa nuevos conflictos.

La oposición y la consiguiente complementación son los ejes de transmisión de la vida. Ambas danzan el baile de la vida, que la recomponen a través del "objeto mágico" que la simboliza (*runa samay*). El emerger del espíritu de vida humano es el origen de la ruptura o desembrague de los seres y del universo, así como la causa del embrague o complementación de sus aspiraciones, a través del shamanismo inherente del *runa samay*. El momento de la oposición es como el instante en el que los poderes shamánicos de la vida se desdoblan, produciendo los dinamismos de la ruptura. El shamanismo maléfico intentará mantener los anhelos de vida que aparecen en los seres orientados hacia la racionalidad no-humana y no-social del *unay pacha*. El shamanismo positivo, apoyado en los valores del *runa samay*, intentará complementar a los dinamismos no-humanos y sanar los no-sociales.

Los hermanos gemelos, *Lucero* y *Kuyllur*, nacidos de un acto no-social de *Filuku* y *Killa*, criados por la abuela puma del mundo de los no-humanos condensan y personifican, simbólicamente, esta amalgama de dinamismos ambivalentes. La lucha de *Lucero* y de *Kuyllur* no es de liberación, menos de conquista. Es una lucha de complementación, de resistencia. Son los prototipos o personificaciones del axioma cultural que fundamenta el dualismo dinámico de la realidad, concebida como una unidad de oposición y de complementación:

- La oposición entre los poderes de la naturaleza y las vidas invisibles se complementa por el *aylluyana* (parentesco).
- La oposición de consanguinidad se complementa por el *ayllupura* (familia extensa)
- La oposición entre pueblos afines se complementa por el *runapura* (pueblos indios).

Sin embargo, se mantiene y prolonga, al mismo tiempo, el rasgo de la ruptura mítica:

- Los hermanos gemelos, debido a sus conductas no-sociales, se separan, prolongando la dificultad de complementación del *ayllu*.
- Los humanos, en su lucha por mantener la identidad frente a los monstruos no-humanos, matan a la *apamama puma*, a los cocodrilos y a las anacondas, prolongando la dificultad de complementación o humanización de lo no-humano.
- Los humanos en su trabajo shamánico por armonizarse con las vidas invisibles y los poderes de la naturaleza, se escinden en dos (*sagra*, *yachak*), manteniendo la dificultad de complementación entre ellos.
- La oposición del *kallari uras*, que destruye la identidad cultural, prolonga la imposibilidad de complementación entre pueblos no-afines.

Estas características culturales han propiciado una variedad de ritos de complementación: el matrimonio, el compadrazgo entre *ayllus*, con los poderes de la naturaleza y las vidas invisibles, los juicios comunitarios, la minga, los cargos culturales.

El ayllu, modelo de complementación

En la cultura naporuna, tanto el hombre como la mujer, considerados individualmente, son entendidos como seres incompletos (*pishik runa*). El varón está necesitado de lo femenino para constituirse en varón completo, la mujer exige la complementación de lo masculino para ser mujer. De ahí la urgencia del matrimonio, que se lo realiza a tempranas edades, para el mejor cumplimiento de esta exigencia cultural. El rito del matrimonio es un bello tejido de símbolos y ritos de oposición y complementación. El rito del matrimonio ha completado al hombre y a la mujer, proveyéndoles de un suplemento de poderes requeridos para el desempeño correcto de las obligaciones adquiridas en el nuevo nivel de vida al que acceden. La armonía consiguiente monta la fiesta que acompaña las celebraciones del rito del matrimonio.

El matrimonio queda incompleto si no produce una nueva vida. Es un motivo de gran consternación, materia de comentarios y de preocupación, la presencia de parejas no fecundas, incapaces de concebir una nueva vida. Ha fallado el rito y se mantiene el male-

ficio de la oposición. La nueva vida complementa el matrimonio, que a la vez requiere su correspondiente complementación social. La familia nuclear así formada se integra formalmente en el *ayllu* a través del compadrazgo por el que se hacen una misma familia (*aylluyana*). Los compadres son como el nuevo útero materno en donde se desarrollará la vida que acaba de amanecer en el *ayllu*.

Así, a través de continuas complementaciones con otros miembros de la familia, se va constituyendo el *ayllu* o familia extensa, que en la cultura naporuna es considerada como la persona humana por excelencia. En ella se complementan y satisfacen todas las necesidades de los individuos que la componen. El *ayllu* es la persona completa y autosuficiente.

La familia extensa concertará matrimonios, que ampliarán y fortalecerán las relaciones de consanguinidad y compadrazgo por medio de relaciones de afinidad (*sawarina*) o de complementación espiritual entre dos *ayllus*. Se hacen de la misma sangre o sustancia (*shuc yawar tukuna*).

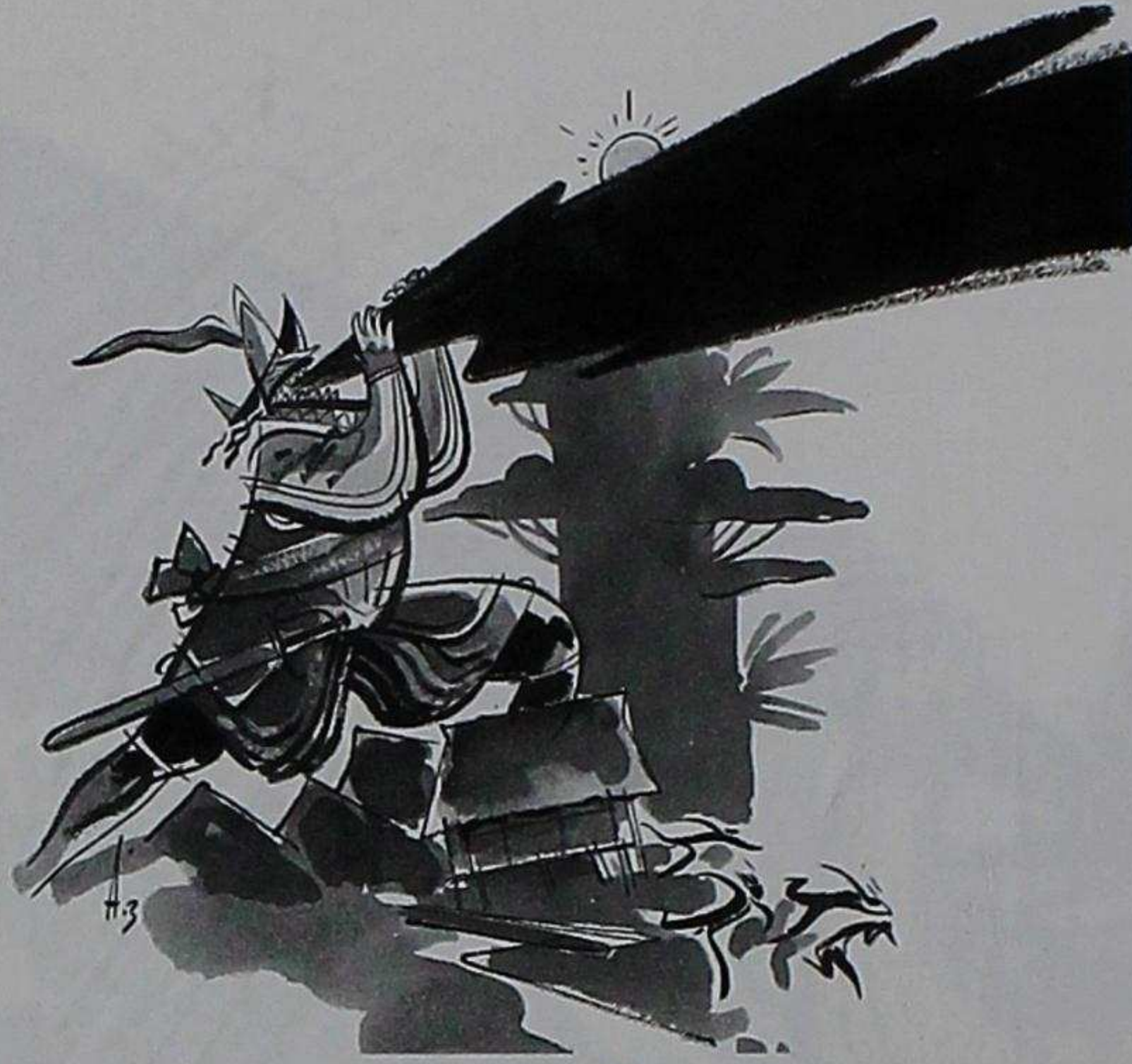
Cada una de las complementaciones expresa la armonía de la vida en abundancia, que se manifiesta en la profusión de símbolos: abasto de comida y de bebida, afluencia de parientes, alegría desbordante y presencia de los poderes de la naturaleza con sus dones y de las vidas invisibles con sus energías positivas. La vida se condensa en el círculo de la celebración, llenando el ambiente de cantos, música y danza.

7

HISTORIA



11.3



HISTORIA

7

Conocimiento histórico

En nuestras escuelas y universidades estudiamos Historia: del Ecuador, de América o Universal además de una serie de historias relacionadas con otras disciplinas: historia de la literatura, de la filosofía, historia sagrada, etc. Cada una de ellas, enseñadas por sus respectivos profesores, requieren de una cierta especialización académica. Las historias están escritas en libros, hay que aprenderlas de memoria. Pero eso no es historia *naporuna*. Desde los tiempos de la conquista, o del *kallari España uras*, existen muchas noticias escritas sobre los pueblos indígenas de América y de la Amazonía. Estas narraciones pueden constituir una sólida base para estructurar una historia indígena, parecida a las historias mencionadas anteriormente. Pero esto tampoco sería la historia de los *naporunas*.

Los *naporunas* ni escriben la historia, ni la cuentan, ni la aprenden de esta manera. Los *naporunas* "viven" su historia, la hacen y la enseñan. Los *runas* tienen otra historia. Entienden la historia de otra manera. En la cultura *naporuna* el concepto de historia es uno de los elementos fundamentales de la cosmovisión. Tienen una concepción y una significación propia que poco tienen que ver con el concepto de historia de la cultura occidental.

La historia *naporuna* se podría expresar mejor de este modo: es la lucha por "ser humanos", por "llegar a ser humanos", y el empeño para que toda la realidad "se humanice". Humanizarse y humanizar. "Ser humano" y "llegar a ser humano" sería la historia del *ayllu* o *runa kana*. "Hacer que todo se humanice" sería la historia de nosotros o *runami kanchi*. Armonizar todo lo humano (*el runa kana* y *el runami kanchi*) del *kunan pacha* sería el *kutik pacha* o fin de la historia: la historia.

El pronombre "nosotros", en clave cultural, significaría concretamente el cosmos en proceso de humanización (*kay pacha*) o la armonía de la realidad humanizada (*kutik pacha*). La historia tiene su inicio en el anhelo y en el proceso permanente del *ayllu* por llegar a ser humano (*runa kana*) y en la lucha por llevar adelante la misión humanizadora entre los seres (*runami kanchi*). Desde el *kallari uras*, sin embargo, apenas han logrado sobrevivir biológicamente a través del proceso de la lucha de resistencia.

No se les ha quitado, pues, la historia, entendida como sucesión lineal y ordenada de hechos pasados, de corte occidental, porque no se entiende así su historia. Más bien se les ha impedido "hacer" su historia al imposibilitarles el cumplimiento de su misión y al propiciar la destrucción de sus *ayllus*. No han perdido su historia. La llevan consigo. La historia es ellos mismos, su destino, su identidad y su misión humanizadora, recreada en cada proceso y en la que se incluye a toda la realidad.

Los *naporunas* estudian la historia escrita y contada por los conquistadores. Leyendo las noticias que se han escrito sobre los pueblos indígenas, nos encontramos con mucha destrucción sobre la que, de una forma absurda y arbitraria, los vencedores han erigido un altar de gloria para los destructores. La historia de la resistencia indígena, sin embargo, sería una verdadera historia *naporuna*, si fuera escrita en el sentido en el que ellos la entien-

den: la de conservar la identidad o el *runa kana* hasta ahora. Los capítulos de la historia de resistencia naporuna, desde el *kallari*, serían los siguientes: *kallari España uras*, *kallari kuri uras*, *kallari kawchuk uras*, *kallari awka uras*, *kallari patrun uras*, y *kallari compañía uras*. Entendida como una historia de resistencia cultural a la opresión esta historia puede ser escrita según las pautas de las historias occidentales, pero con el alma dolida de la resistencia. Sería una verdadera historia naporuna, pues sería la historia de su identidad.

Se comprueba que han desaparecido muchas naciones y culturas, a las que se ha aniquilado sistemáticamente y negado el derecho de vivir o de hacer historia. Los *runas* actuales son una mezcla de varios pueblos amazónicos. Se los engloba bajo la acepción de *runa*: *Napu runa*, *Pastaza runa* y *Awariko runa (runapura)*.

El *ayllu* no cuenta su historia, aunque es muy aficionado a escuchar historias y narraciones personales (sucesos de la vida). No le interesan los datos o las fechas objetivas y exactas. Le interesa la realización del *runa kana* y que éste se mantenga; que el espíritu de vida humano y los valores culturales triunfen y se complementen en el *kunan pacha*.

El *ayllu* actualiza la historia como tensión permanente de vida y de conducta. Interpreta los sucesos contraponiéndolos al *unay pacha* (el pasado aparente) y refiriéndolos al *kutik pacha* (el futuro real). El *kunan pacha* invita al *ayllu* a ser "gente" en cada momento, a afirmarse en su identidad de ser humano, corrigiendo todo lo que va en contra de este destino y de la humanización de la realidad. En este sentido, la "oralidad" de la narración hace de la historia la realización actualizada de la vida y del cumplimiento de la misión cultural. Lo narrado oralmente es la "historia de nosotros".

La "historia de nosotros" atraviesa todo el proceso del *kunan pacha* y se la realiza en la identidad, por medio de la palabra, del consenso, del cumplimiento, del canto, del rito y de la fiesta. Con todo ello se va diseñando y pintando el frondoso y abigarrado mural de historia del *kutik pacha*. El *kutik pacha* sería la historia del *kunan pacha*, como las pinturas de las vasijas funerarias son la historia del difunto. El *kunan pacha* no tiene aún historia, pues es un suceso en proceso, inacabado. Hasta que no lo lleguemos a terminar no podremos escribir su historia. No se puede escribir la historia de lo que está adelante. En el *kunan pacha* no se ha realizado todavía la historia; se la está intentando realizar. Se está simbolizando su realización. Dejemos pasar el *kunan pacha* y el *kutik pacha* será su historia. El *kutik pacha* adquiere una significación de actualidad y de presente en la armonía de la fiesta. El *kutik pacha* es el fin de la *purina* (caminata) o el arribo a "la tierra sin males". Se expresa por simbolizaciones parciales de complementariedad. Las fiestas no celebran acontecimientos pasados (aniversarios). Son fiestas de actualización del futuro y de realización del presente.

La cultura occidental intenta forzar a la cultura naporuna a dar un giro de 180 grados, de modo que quede orientada hacia un pasado caduco, superado y negativo; dé la espalda a su razón de ser y niegue su cosmovisión; haga fiesta a los monstruos asesinos del *kallari uras* que impidieron su proceso.

En las últimas décadas se está hablando de una toma de conciencia de la historia. ¿Cómo se concibe la historia? Esta toma de conciencia puede ser una buena base para distinguir ideas y para comprender que cada cultura tiene una conciencia propia de historia: historia según la cultura occidental, historia según la tradición bíblica, historia según la cultura naporuna. Nos referimos a la conciencia cultural que cada una de ellas tiene de su misión histórica y de su concepción del proceso y fin del hombre y de la realidad. Cada cultura ubica al hombre, a las realidades naturales y a las espirituales en relación o a un conocimiento intelectual y científico del proceso, o a un saber teológico del mismo o a una dinámica de complementación del proceso humano y de la realidad armonizada.

La "conciencia de la historia" pone al hombre ante el devenir, caracterizado según las mismas culturas, por la sucesión objetiva de hechos realizados por el hombre, por las intervenciones de la divinidad o por el dinamismo animado del *samay*, que se erige en acontecimiento humanizador. Es el telón de fondo donde se ubican los hechos y las realizaciones del hombre, de Dios como motor de la historia, o del *ayllu* como portador del espíritu de vida humano y de la misión humanizadora de la realidad. Es la autoconciencia del hombre en el proceso de hacedor de historias, de hacedor de la historia de Dios y de hacedor de la "historia de nosotros". Concepción de la historia como ciencia: conocimiento histórico; como conocimiento de las intervenciones de la divinidad: teología; como humanización del cosmos: misión de lo humano.

El conocimiento histórico es una modalidad del conocimiento humano, inserto en el proceso cultural en el que se ubica. Sin esta conciencia, el hombre, como suceso cultural, no tendría una percepción plena de sí mismo ni de la realidad. Sería incapaz de verse realizado ahora y dentro del proceso total.

Nadie está solo en la historia. El hombre occidental ha pretendido estar solo y se ha encontrado con el vacío de los propios hechos, que precisan de una justificación. El hombre comparte y es parte del acontecer. En la conciencia histórica la historia se hace contemporánea, nueva en los acontecimientos y abierta al futuro, en un horizonte cada vez más concreto. No podríamos comprendernos si no fuéramos capaces de ir completándonos como humanos, en cada uno de los momentos. Esto es una exigencia espiritual de honradez histórica para que la cultura y las sociedades rindan cuentas de su concepción del hombre, de sus realizaciones y de su relación con la ecología misma: ya sea mirando el pasado, siendo ahora, o estando abiertos al futuro.

El hombre ha sentido la necesidad de dejar constancia de algunos hechos: objetivos, teológicos o místicos, que sirvan como explicación y referencia del presente. Los relatos explican los orígenes y el destino de las colectividades y justifican su situación y su misión, junto con la manera de hacerlo, mediante un conjunto de valores (ética) y de técnicas (conocimiento y creencias). Se conjetura que la historia tiene una finalidad: educar y ejemplarizar. Sea que parta de concepciones cíclicas, de intervenciones divinas o de la complementación de los opuestos.

Conocimiento de la historia naporuna

La historia es un acontecimiento ético que no tiene por objeto la narración sucesiva de las realizaciones y de los hechos de los hombres, sino de las acciones de los dinamismos vitales por las que las vidas (seres) van llegando a ser humanas, a través de una conducta correcta. El objetivo de la historia del *kunan pacha* es ético: humanizarse y humanizar. Se consideran los hechos y realizaciones en el para qué simbólico, enfatizando la intencionalidad del cumplimiento, de acuerdo a la sabiduría expresada en los valores del *ayllu*. El cumplimiento debe darse en el espacio y tiempo actuales para fortalecer la personificación y significatividad del *ayllu* como portador del espíritu de vida humano (*runa samay*) que humaniza la realidad. El fin de la "historia de nosotros" es la humanización de todo: hombre, naturaleza y vidas invisibles. Llegar al *kutik pacha*.

Conocer la historia es rescatar la memoria cultural, no sólo la étnica. Actualizar la cosmovisión, no tanto los hechos o acontecimientos. Rescatar al hermano gemelo, extraviado en el mundo de lo no-humano; no aniquilarlo, por el simple hecho de presentarse como oposición. Para, juntos, proseguir la misión humanizadora encomendada al *runa samay*.

Así la historia es vida y sabiduría, sanación y ética, complementariedad y armonía. No es un mero conocimiento o un recordar las propias realizaciones. Es un proceso vivo y un cumplimiento sagrado que hunde sus raíces en las visiones de la cosmovisión. Un compromiso que emergió con el espíritu de vida humano con el que hacemos, junto con los poderes de la naturaleza y los dinamismos de las vidas invisibles, la "historia de nosotros". Reconocer la historia es ir al rescate de la sabiduría cultural para afirmar la identidad humana de la realidad.

No hablamos de una historia lineal, ni de volver a los tiempos primordiales, originarios e invisibles, que -como algunos dicen- transcurren paralelos y dan significación a los actuales. Nunca volvemos al mismo punto. Avanzamos en un proceso espiraloide, liderados por el *samay*, a través de un continuado crecimiento en grados de vida. El ascender en la vida supone una permanente corrección del presente, por medio de la complementación de los opuestos. Ésta es la misión del *ayllu* que la lleva a cabo a través de sus servicios y cargos culturales: el *kuraka*, el *yachak* y el *apustulu*. Los diferentes rituales y el shamanismo refuerzan el proceso ascendente.

La "historia de nosotros" bebe de la fuente originaria, no del origen. La vida y las raíces no están en el pasado. Es como si recién se naciera cada día. La historia *runa* no se nutre de lo ya superado. La historia emerge de nosotros. No somos solamente raíces, somos el árbol completo.

No es que antes, cuando no había blancos en esta tierra, los *runas* tenían su cultura, su sociedad, su lengua, su medicina, su sabiduría, su historia, y ahora no la tienen porque se les ha arrebatado y tienen que recuperarla. Todo lo tenemos ahora. Se está realizando la historia (*runami kanchi*). La historia se hace desde la cosmovisión que sustenta la cul-

tura. Somos el fruto del espíritu de vida humano que emergió de la ruptura del *unay pacha*, con la misión histórica de humanizar, que pervive hoy.

Es en el *kunan pacha* donde se realiza el proceso de la historia: humanizarse y humanizar. El *kutik pacha* es la resolución o el objetivo de la historia, la historia en sí. El *kunan pacha* tiene la misión de integrar la realidad en el *kay pacha* dividido en *jawa pacha* y *uray pacha*. El *kunan pacha* abarca desde la aparición de lo humano, de la naturaleza y de las vidas invisibles, hasta su complementación en el *kutik pacha*. Al *kay pacha* le corresponde el esfuerzo histórico de humanización, tanto en el interior del *ayllu* humano, como en la formación del *ayllu* cósmico.

La complementación, o la realización de la historia, no constituye un hecho a ser narrado, sino un acontecimiento real a ser celebrado y que sucede dentro del ámbito del mundo invisible por la reestructuración de la realidad en lo humano y por la integración en el *samay*. Supone crecimiento en vida. Son los sabios, los *kurakas*, los *yachaks* y los *apustulus* los que condensan en sí el dinamismo en proceso hacia la historia, los que reviven y recrean la memoria cultural del *ayllu*.

La causa última de la historia sería el *samay* que se expresa como fuerza y poder de humanización a través del *runa samay* y tiende a humanizar todo en él. El *samay* guía y dinamiza el proceso de los acontecimientos de oposición, que se resuelven en la complementación. El germen de humanización está en el *runa samay* que permite superar el azar y la suerte, entendiendo la historia como proceso ético.

Tanto el *ayllu* como la naturaleza y las vidas invisibles son actores históricos. Historia implica cambio, libertad en mutua relación ética. La historia es una actividad armonizadora de conductas y de dinamismos ambivalentes con sus relaciones e interrelaciones. El *ayllu* como utopía del *kutik pacha* es el integrador de todas las relaciones, a través del familismo. Es el que provoca el consenso como producto del diálogo, es la palabra cumplida. El que lidera, con su dinamismo ético, el cumplimiento que recupera y recompone el *samay* y armoniza todo.

Tres modelos culturales de historia

Vamos analizar tres modos culturales de historia o de conciencia cultural de la historia. En la actualidad las culturas se interrelacionan y, de acuerdo al genio de cada una de ellas, se desarrollan, se imponen o se niegan. Se trata de diversas cosmovisiones, y están involucrados conceptos de distinta significación: tiempo, espacio, antes, después, ahora, hombre, espíritu, origen, conocimiento, sabiduría, hecho, acontecimiento, ética, religión.

Historia occidental

Para la cultura occidental la historia es un relato, una expresión ordenada y sucesiva de acontecimientos pasados y de cosas memorables, humanas, religiosas y naturales, en las

que de alguna manera interviene el hombre. En el pensamiento occidental el término "historia" en sí es muy ambiguo, ya que, en la comprobación rigurosa y en la descripción objetiva de los "acontecimientos pasados" del hombre y de las sociedades, entran la interpretación, la reflexión racional y la elaboración de los mismos hechos, según una lógica particular de conocimiento y de juicio. En ella, el hombre es el objeto y el sujeto de la historia, en cuanto realizador de hechos de relevancia social y en cuanto intérprete de esos mismos acontecimientos. Es juez y parte. La interpretación histórica se realiza a través de la investigación de las causas de los sucesos, influenciada por los juicios de valor del historiador.

Entre los occidentales, la historia de los vencidos, o de los conquistados, tiene un valor mínimo o muy relativo. Estos no gozarían de una verdadera historia hasta su entrada en el torrente de la "historia de los vencedores", o se pusieran en contacto con la "civilización", a través de cuyos criterios se los interpretaría y clasificaría. Los pueblos que no han alcanzado este "nivel" se ubican en la prehistoria o en el salvajismo. La historia es el fruto de la "civilización" y es un privilegio de los vencedores.

La historia, como conocimiento objetivo, requiere de minuciosos registro de los hechos, acompañados de un complejo trabajo de investigación y de discernimiento, de justificación y de reestructuración lógica. Solamente así la historia pueda ser concebida como ciencia y corresponder a un sector específico del conocimiento humano. Responde a tres tipos de preguntas: ¿qué ocurrió?, ¿por qué ocurrió así?, ¿qué leyes se pueden establecer en la investigación?

El tiempo histórico se divide en: a) pasado, que abarcaría el vasto campo de la historia, de los datos y de los sucesos humanos de toda índole; b) el presente o tiempo cronometrado, en el que se escribe la historia, es un profuso productor de acontecimientos y noticias; c) el futuro.

El pasado ayuda a entender el presente, y el presente guía a la comprensión del pasado y a la ejemplarización del futuro. Como historia sólo existe el pasado, ya que el presente es un "concepto convencional". Ni el presente ni el futuro entran en el amplio campo de la historia.

Historia bíblica

Es el relato sucesivo de las intervenciones de Dios en la comunidad bíblica. Es la historia de Dios que guía, acompaña y se hace razón de ser del pueblo elegido. Lo crea, lo forma como pueblo, lo salva, le enseña, lo ubica históricamente en un territorio y le confiere una misión. La historia se hace sagrada, tiene que ver con las intervenciones o incursiones divinas en el tiempo y espacio humanos.

La historia es manifestación, providencia y presencia de Dios junto al pueblo que opta por seguirle. En la conciencia del pueblo y en su literatura histórica, sólo las interven-

ciones de Dios se convierten en "memoria". Ésta se mantiene presente a través de las celebraciones: "recuerda, Israel". Los hechos divinos del pasado no deben olvidarse.

La historia bíblica corresponde al tiempo que va desde una promesa hasta su cumplimiento: "el tiempo se ha cumplido", dice Jesús. Los acontecimientos y sucesos pasados se recrean en el presente como actos salvíficos de Dios y como actos ejemplares. La historia es del pasado, tiene que ver con el presente y camina hacia el futuro, concebido como Apocalipsis. Después vendrá el mundo nuevo, hecho también por Dios, visualizado ya desde el principio.

Las otras historias deben someterse al juicio de Dios, que viene a salvar o a corregir. Todos los pueblos tienen sus historias, como preparación para la historia salvífica. En este sentido, el mensaje de Jesús se aparta del concepto de historia de sucesos e intervenciones divinas a favor de un determinado pueblo. Es una invitación universal a entrar en el Reino de Dios. Su enseñanza se centra en la predicación de los valores del Reino, esparcidos y presentes, también, en todas las demás historias y culturas ("las semillas del Verbo").

El tiempo de la historia de Dios es la eternidad. Que no es algo indiferenciado, inmóvil o entendido como ausencia de tiempo. Es, más bien, señorío sobre el tiempo. El presente del hombre bíblico es su historicidad realizada a través de actos y opciones, que se derivan de la revelación y que van realizando la liberación. Dentro de este presente se dan los tiempos de la creación, de la promesa, de las intervenciones de Dios, del cumplimiento y del Apocalipsis. El futuro es la espera de que "Dios sea todo en todos".

Historia naporuna

Es la "historia de nosotros": la historia de los poderes de la naturaleza, de las vidas invisibles y del *ayllu* humano al mismo tiempo. No es una historia entendida solamente desde un punto de vista antropológico. El proyecto histórico de la cultura naporuna se entiende como un proceso permanente de humanización, de "vida humanizada". Se confunde con ella y hace que sea lo que somos (identidad): *runa kana* (humanos), *runami kanchi* (cosmos humanizado). La historia, por eso, se vive y se gestiona en cada momento.

Lo humano es dinámico y persigue una finalidad: la identidad humana del cosmos que se consigue a través de conductas adecuadas al espíritu de vida. Nuestra historia aparente es la sombra, la foto, el *kushma* de estos dinamismos. El historiador (el *ayllu*) sólo puede conocer el presente y realizar el futuro a través del prisma de los valores, de la sabiduría y de la resistencia.

Toda actividad correcta abre la posibilidad a otras realizaciones. Lo mismo que toda conducta incorrecta las obstaculiza o hace que se mantenga la oposición (antihistoria). Se puede llegar a la catástrofe. Este carácter dinámico y ético de lo humano es la esencia del *kunan pacha*, o tiempo de introducción a la historia, puerta y parte del futuro. Lo humano en el *kunan pacha* no constituye la historia completa, es algo que se está realizando,

empujado por el dinamismo ambivalente de las fuerzas de la naturaleza y de las vidas invisibles. La historia no es algo que sucede al margen de lo humano, es apertura al futuro (la historia) y está al frente en todas las dimensiones.

Para eso se arregla, completa y armoniza el presente. La historia se alza sobre el *unay pacha*, superándolo. Es la base de la identidad, del tiempo y del espacio humanizados (*runami kanchi*). Caminamos y convivimos en sociedad con los *ñawpakuna* (antepasados). Los que van delante son la personificación del futuro. Todos constituimos el presente (*kunan*), celebrado y recreado por medio de símbolos y ritos que evocan a las fuerzas, a los poderes y a los seres míticos. Todo se complementa, haciendo posible la vida y la sabiduría

La historia, como el pensamiento y la vida, es circular, espiraloide. Espiral que arrastra como torbellino e integra a toda la realidad. Cada ser, con su ministerio, estructura el conjunto y lo complementa. Todo se realiza como tal y a la vez (ahora): uniendo, perfeccionando, ayudando a ser; no destruyendo, ni dividiendo o aniquilando.

Kallari uras: historias de castigo

Con la llegada de los colonizadores este concepto binario de la historia naporuna entra en un proceso de destrucción, desde el punto de vista de la cosmovisión. La crisis tiene profundas repercusiones. Para la cultura *runa* se inician los tiempos del *kallari uras*, que se han ido concretizando y recreando en secuencias consecutivas de dominación y de aniquilación cultural e incluso biológica que ya especificamos más arriba. El advenimiento del *kallari* hace que el proceso histórico quede diluido en lo que se llama la "resistencia cultural". *Kallari* es como el advenimiento catastrófico de un tiempo y de un espacio ajenos, la irrupción opresora, en el tiempo y en el espacio del *kunan pacha*, de otra dimensión cultural.

A ella corresponden una serie de acontecimientos que no pueden complementarse, ni por lo tanto, celebrarse. No pertenecen al mundo cultural de la cosmovisión: son las historias de castigo o de negación de la cosmovisión. Historias que hacen imposible la llegada del *kutik pacha*, de la armonía. Son historias que no se pueden contar, por ser no-humanas, carentes de espíritu de vida humano. No han entrado a formar parte de la tradición oral.

Desde los tiempos del *kallari*, los acontecimientos que siguieron a la conquista se situaron en primer plano. Con la integración masiva de los indígenas a las formas de trabajo y de pensamiento occidentales por medio del peonaje, la escolarización y la aceptación de los modos de vida y de desarrollo mestizos; los conceptos culturales, los valores del *ayllu* y la sabiduría quedaron represados. Se los consideró como la causa del retraso y del rezago étnico. A la cultura *runa* se le negó la posibilidad de "hacer" su historia.

Culturas de resistencia

500 años consecutivos de negación, de explotación y, ahora, de exclusión, son muchos años de etnocidio que, sin embargo, no han abolido la capacidad de resistencia. En los reductos de vida indígena se sigue conservando la originalidad de la fuerza cultural heredada. El sol no se ha ido. Su camino sigue indicando al *ayllu* la ruta hacia "el mundo sin males" de los antepasados. Esta oscuridad ha sucedido en pleno día. Las tinieblas en que se debaten no corresponden a una noche eterna. Son efecto de un *wisyu* maléfico que hay que esperar a que se aleje. Los naporunas pueden traer a la memoria narraciones antiguas que hablan de *wisyus* que terminaron épocas y que cerraron tiempos y espacios sobre ellos mismos, pero que inesperadamente volvieron a abrirse para colmar lo que pacientemente esperaban, para intentar el reencuentro y la reconstrucción de los *ayllus* y para que el universo se haga nuevo por doquier.

Existe, en la tradición naporuna, la narración de la muerte del dios. ¿Una reminiscencia del Dios cristiano que habían escuchado en tantas catequesis de los antiguos misioneros en las reducciones? Simbólicamente es la personificación de la situación del pueblo indígena naporuna, después de la conquista. La historia de uno de los héroes culturales perseguido por los conquistadores, representados como diablos y brujos sanguinarios. El héroe cultural, mientras huye, cuenta con la colaboración cómplice de los *ayllus* y de la naturaleza, que lo esconden. A su paso va distribuyendo bienes a los que le acogen. Este héroe perseguido es el *Churi*, el mismo *Yaya* creador que visitaba sus casas y sus trabajos bajo la apariencia de un viejo carachoso y sufriente, mientras les iba proporcionando lo que sus buenos o mezquinos corazones deseaban. Los conquistadores le van acorralando, usando violencia y artes shamánicas malignas. A la hora de festejar con un banquete la muerte del dios, los que llevaron a la tumba a los pueblos indios se quedaron estupefactos ante el hecho de que el héroe se levantaba vivo, ocasionando la ruina de los que buscaban su aniquilación. De entre los diablos se salvó uno, por eso hasta ahora hay "diablos".

Las culturas indígenas son culturas cíclicas y de resistencia. Resistencia que no ha cedido terreno ni en el interior de las personas ni en la esperanza que intermitentemente amañece sobre los *ayllus*. Las luchas indígenas son luchas de supervivencia de pueblos diferentes a la sociedad nacional. Por eso, son luchas de resistencia cultural y espiritual contra la sociedad envolvente del Estado, que intenta integrar en una sola identidad nacional y política a todos los habitantes por el mestizaje étnico y religioso.

Para la cultura dominante los campos de la cultura indígena sólo son arenales yermos, que producen espinas, piedras, matojos y eriales sin agua y sin vida. Sin embargo, durante la larga noche y el duro invierno al que la han sometido, han seguido cultivando en su "Tepeyac" escondido y alejado de la ciudad, diversas flores, fragantes, hermosas y perfumadas, plantas, pájaros, música y luminosidad. Son los valores de la cultura que siguen dando sentido a la historia y a la resistencia. En los campos de la cultura naporuna se mantiene el *samay* y la sabiduría de los antiguos, refugiadas en las piedras shamánicas, ocultas y esparcidas en la naturaleza, que poco a poco se van revelando en los sueños para ser de nuevo recuperadas.

Para procurar una buena cosecha de vida y de sabiduría se debe profundizar en la propia cultura, volver a las fuentes de la sabiduría e interpretar, al calor de la *tullpa* encendida del hogar familiar, las visiones, el mito y los símbolos que mantienen la pujanza de los *ayllus* y las manifestaciones del *samay*, revelándose en torno.

Mito e historia

El mito narra el drama de la historia real del mundo invisible, distinta de la historia aparente a la que, sin embargo, da sentido, complementándola. Se refiere a una dimensión de la realidad que va más allá de la experiencia externa, pero que es solidaria con ella. El mito es como una historia espiritual y verdadera, en relación a una determinada cultura y cosmovisión. Ofrece un sentido a la realidad, liberándola de la oposición y emergencia permanentes, dando seguridad al hombre.

Un elemento del mito amazónico es que, lo que se narra, sucede en algún lugar y en un tiempo concreto. Sus actores y sus actividades son evocados por el narrador (*ayllu*) y tienen su personificación y eficacia en los seres y acontecimientos actuales. Lo que da fuerza al mito es su valor simbólico, que se pone al servicio del acontecer diario para hacer surgir el significado último de la historia. Significado que no está realizado por el mito, sino por el sucederse de la propia vida del *ayllu*.

El mito y la historia son dos maneras de relacionarse con lo que sucede. Depende del tipo de conciencia histórica propia de cada cultura. La historia narra el suceso actualizándolo conceptualmente y celebrándolo. El mito lo ejemplariza por la sabiduría y comprensión de la realidad, y lo actualiza en las conductas, a través del cumplimiento, que se simboliza y recrea en el rito, poniendo de relieve su permanente actualidad y dinamismo.

La historia de los orígenes de un pueblo es una no-historia (mito) para los que no pertenecen a ese pueblo. Hay muchos países que no tienen mitos, como base de su historia, y su historia es la historia de una organización política o de la firma de una carta de constitución. El mito, por eso, marca a un pueblo. Es parte de su identidad más profunda. Es lo que distingue a un pueblo de otro. Difícilmente a un cristiano se le puede convencer, en la práctica, de que la narración de Adán y de Eva sea un mito. Su saber sobre esas personas y sobre todo lo que sucedió al principio se convierte en una fe (vida) y en un destino, más que en un conocimiento. Para ese pueblo eso es verdad.

Para el naporuna los mitos significan identidad, su manera de vivir y de pensar (*runa yachay*, *runa kawsay*). Lo que hacen y cómo lo hacen lleva esa marca, aunque vivan en un mundo hostil y en medio de otras gentes. El mito les permite organizar sus vidas, comprometer sus conductas, sus destinos y la marcha de la sociedad.

El mito naporuna no tiene pretensiones de verdad histórica, ni en el sentido occidental de la palabra, ni en el de su propia concepción de la historia. Pues sitúa los sucesos en

un tiempo y espacio específicos no superados. Sus referencias son los sucesos primordiales de los orígenes, como imágenes aparentes de la verdadera historia, que está adelante. La historia naporuna se refiere a la dimensión última, que está constituida por la vida en armonía o *kutik pacha*. Más que una historia es una verdad utópica que invita a ser cumplida. Se puede proponer siempre y a cualquier hombre.

El concepto naporuna de historia no sanciona tiempos pasados, sino que orienta el "hoy" (*kunan*) al mañana. Toda la fuerza de la cultura histórica *runa* se basa en la convicción de que la realidad no quedó atrás, ni está siquiera aquí. Es como un poder que saca al *ayllu* de su ahora y de su pasado, y lo orienta hacia el futuro, con el que lo vincula.

Las tradiciones Tupí-huaraní, de las que participan los naporunas, nos hablan de una existencia nómada, en busca de la "tierra sin males". El naporuna no vive los ciclos de la naturaleza concebidos como estáticos, no está encadenado a la tierra en la que tiene su sementera, su cosecha y su vivienda. El es parte del exuberante *sacha pacha*, frondoso y cambiante. Desde sus raíces Tupí-huaraní ha tenido conciencia del valor del movimiento, del nomadismo, de la emigración, de la huida de lo aparente visible hacia lo real invisible.

Los sucesos de complementación y armonía, que provocan la fiesta y el bienestar, tienen el carácter de inacabados, de provisionalidad. Son momentos de condensación de la historia, pero dentro de un proceso hacia adelante. Están grávidos de una carga de futuro. Ninguno de ellos merece todavía el honor de ser historia, ninguno de ellos es capaz de evaporar la esperanza. Cada lance es como el umbral que crea nuevas situaciones liminares, a las que vamos llegando para asomarnos siempre a nuevos horizontes. Así, hasta que tenga lugar el *kutik pacha* definitivo, la historia.

Historia e identidad

La identidad (*runa kana*) está enmarcada en la "vida del *ayllu*". Sus actos expresan la conciencia de que son humanos (*runa kana*) ante la naturaleza, las vidas invisibles y las otras gentes. Es el resultado de la contraposición vivencial entre los hechos que se pretenden humanos y que humanizan frente a los hechos pretendidamente no-humanos y que deshumanizan. Primero es la conciencia de lo humano, que brotó en el mismo momento de la aparición del *kunan pacha*. Conciencia a la que corresponde una conducta que hay que actualizarla continuamente. A partir de la conciencia de identidad se hace la vida del *ayllu*, que se yergue frente a los demás: no-humanos o no-humanizados.

La conciencia de historia se va elaborando por medio de la reflexión comunitaria ritualizada, por medio de la palabra, del consenso y del cumplimiento. Sin espíritu de vida humano no se puede expresar la identidad y sin identidad no hay vida humana. La desaparición de la identidad supone la desaparición del *ayllu*.

Lo que somos (identidad), crea y constituye, al mismo tiempo, la raíz que alimenta la historia, entendida ésta como una continua afirmación de lo que somos, frente a lo no-

runa; pero al que complementa (*runapura*). Son estos significados, elaborados en los mitos, recreados en los ritos y practicados en la vida diaria, los que definen la esencia de lo que es *runa*. La identidad es un permanente llegar a ser humano: un eterno hacer presente la misión humanizadora; un emerger, en cada suceso, de lo humano por la actualización y realización de los "opuestos complementarios" de la cultura; el permanente traspaso de lo no-humano a lo humano. Es decir, la realización de la tarea del proyecto humanizador.

Con la llegada ominosa del *kallari uras* comienza un proceso histórico de debilitamiento de la afirmación de la identidad. Su presencia supone el gran obstáculo para su expresión genuina. Debido a la imposibilidad de resolver la oposición creada, su vigencia se impone como el gran fracaso de la cosmovisión. La historia mestiza del *kallari* se convierte en una historia de castigo. Sin embargo, la historia del *kallari uras* nos presenta algunos modelos de sabios y de kurakas que lucharon por la identidad, o están luchando por no perderla y por mantenerla. En la actualidad los "waorani" han perdido el carácter de *kallari awka uras*. Así como tampoco están vigentes otras expresiones del *kallari*: el *kallari kuri uras*, el *kallari kauchu uras* y el *kallari patrun uras*.

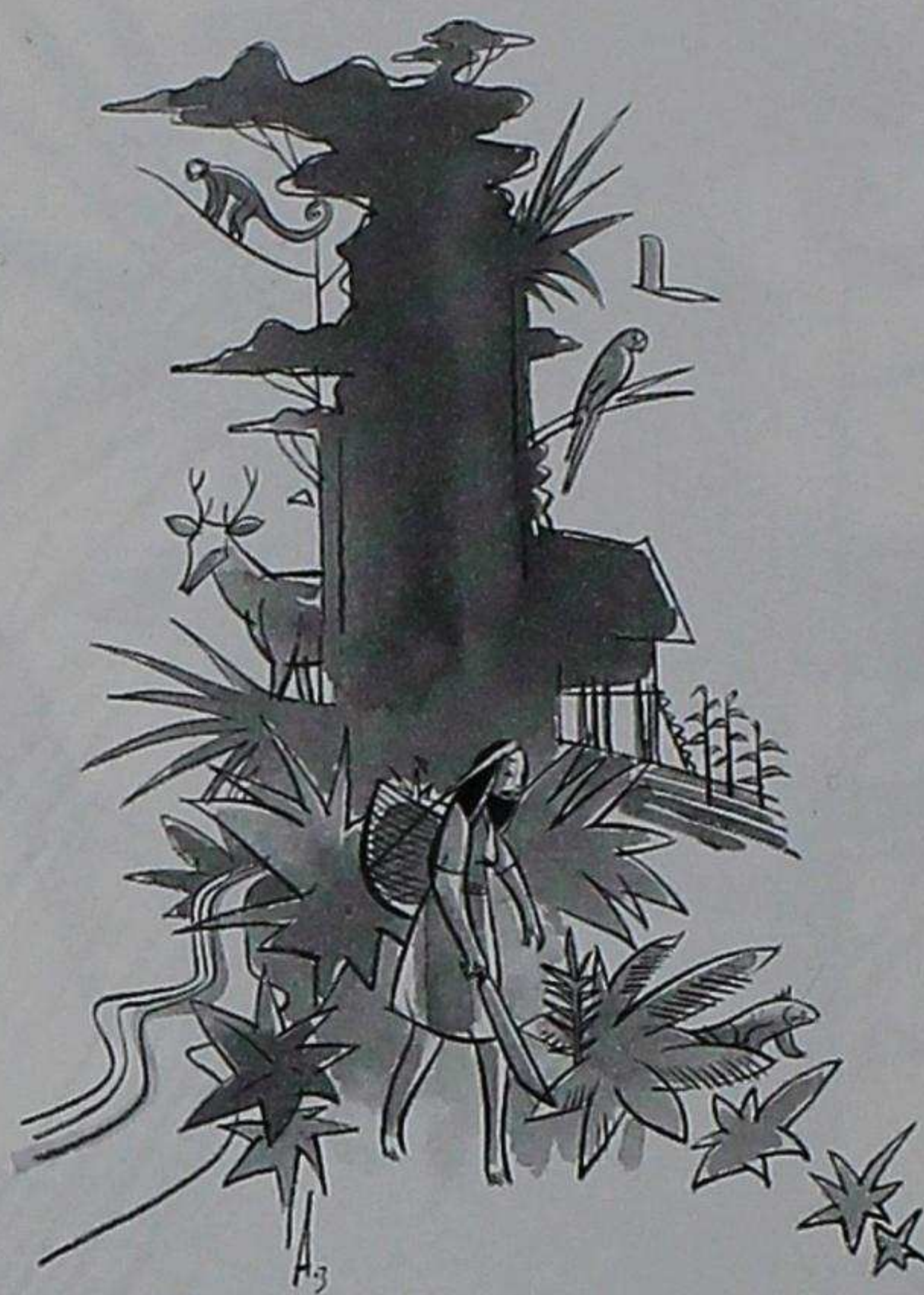
La historia *runa* actual es la historia de la identidad (*runa yachay*, *runa kawsay*). El que "narra" la historia (*ayllu*) se mueve entre lo que sucede (choque cultural) y la persistencia de las fuerzas de la naturaleza, del dinamismo de las vidas invisibles y del espíritu de vida humano. Los "narradores" son actores sociales que realizan el proceso histórico, dolorido y penoso, que llevan adelante la lucha de resistencia indígena y que los mantiene como *runa*. Ser *runa* es historia e identidad.

Es diferente la identidad que aporta la historia *runa* de la que aportan la historia bíblica o la occidental. El saber del unay pacha y la referencia al *kutik pacha* son inseparables del *ñukanchi yachay* y del *ñukanchi kawsay*. Esta identidad sólo la comparten los *runas* entre sí (*runapura*), aunque se den pequeñas diferencias. Los blancos tienen otro unay, pertenecen al *kallari* (*chikankuna*), que les impide complementarse en el *runapura*.

8

**NATURALEZA,
TERRITORIO,
NACIONALIDAD**





NATURALEZA, TERRITORIO, NACIONALIDAD

8

Saber integrado

El conocimiento del *sacha pacha* y de sus dinamismos está unido a la utilidad, a la necesidad, al pensamiento, al bienestar, a la armonía, a la muerte, a la enfermedad y a la vida en su totalidad. El saber naporuna sobre la naturaleza no pretende un aumento del caudal de conocimientos intelectuales y científicos sobre ella. No produce más ciencia, sino que busca el crecimiento en bienestar y en goce de la armonía. Es generador de vida y de sabiduría. Por lo demás, el conocimiento del medio selvático es amplio y preciso hasta en los más mínimos detalles.

Es un modo de conocimiento mítico y sapiencial. A este saber, al que se le atribuye un ánimo y un dinamismo propio (*samayu*), se le asigna un aura de sensible corporeidad, dentro de la experiencia cultural. Por este medio se complementa, se humaniza a la naturaleza y se la incluye dentro de la concepción global del universo naporuna, quedando ubicada y definitivamente valorizada.

Del conocimiento concreto del *sacha pacha* depende la sobrevivencia (*kawsay*) y el bienestar (*ganas kawsay*). El *sacha pacha*, además, constituye el medio por excelencia para relacionarse con el *samay* y la sabiduría, con las fuerzas y los dinamismos invisibles, con las ánimas y las *aya*, que llenan éstos ámbitos de presencias familiares. Uno de los cometidos del *ayllu* es el de ser experto en el conocimiento y en la práctica de los ritos y técnicas de comunicación con los poderes y dinamismos de las vidas que pueblan el *sacha pacha*, con los que se relaciona y vive en comunidad (*ayllupura*).

En el *sacha pacha* se encuentra el territorio, base de su sustento, de su proyecto económico y garantía del crecimiento demográfico. Con él recrea la vida y complementa las oposiciones, le dota de conocimientos fundamentales para su expresión cultural y simbólica y para el desarrollo del quehacer shamánico y de la actividad curativa. Le brinda protección y defensa.

Al *sacha pacha* se le considera como un universo de *ayllus*, compuesto de seres vivos y animados por sus *amu*, *mamakuna*, *kurakakuna* y el *runa samay*. Cada uno de estos *ayllus*, incluido el humano, participan del mismo *samay*. Todo ser está animado por dinamismos, fuerzas y ánimas similares. Son *samayu*. En el *sacha pacha* nada es mayor ni menor en su esencia.

Dentro del *sacha pacha* cada uno de sus componentes animados tiene su lugar de asentamiento y morada, sus modos peculiares de ser y de vivir, a los que no hay que colonizar ni cambiar, sino favorecer y apoyar, en reciprocidad, para que cumplan su misión existencial, de la manera más adecuada y auténtica. La humanización del *sacha pacha*, por medio del *runa samay*, respeta la forma natural de cada ser, sin someterlo ni pulirlo, dejándolo en su tosquedad elemental, sin violentarlo.

Las actividades realizadas en la naturaleza dependen del conocimiento y de la familiaridad que se tiene con ella, más intensas en unos tiempos que en otros, en unas horas del

día que en otras, en unas etapas de la vida que en otras. Esta manera de relacionar conocimiento, necesidad y actividad, ha contribuido a crear la idea y la imagen bucólica del "runa vago", que se pasa la vida tumbado, bamboleándose en su hamaca suspendida entre palmeras; que le abanicán con sus hojas. Esta imagen es, más bien, la manifestación de un saber administrar las cosas del *sacha pacha* desde su sosegada oficina, sin destruirlo, acompañando a los ciclos de la naturaleza y al caminar cansino del tiempo. Hace pequeñas *chakras*, alternando con el bosque: quema la maleza y tala solamente lo que precisa; traslada su vivienda a los lugares abundantes en recursos y en paz; rota los cultivos y hace descansar la tierra y el bosque; practica la agricultura asociada y no el monocultivo.

Hay un equilibrio dinámico, de mecedora, entre el hombre, la tierra, el agua, las plantas, los animales y los espíritus. No es un equilibrio utilitarista o sensual, sino vital y familiar, de participación adecuada en el mismo *samay* y de pertenencia, sin sobresaltos, a la misma patria y parentela. Se toma de la naturaleza (*sacha pacha*) lo que se necesita para vivir y para la práctica de la reciprocidad, y se le devuelven los elementos de humanización que la complementan. Se seleccionan los animales grandes para el consumo, solamente los necesarios. Las armas, venenos y trampas son silenciosos y adecuados a cada especie. Los animales que sobreviven o escapan son para que "aumenten". Se conoce la conducta y las costumbres de plantas y animales, sus alimentos, los lugares donde viven, las voces y las actitudes que les agradan o desagradan. Se respeta la vocación de los suelos y el temperamento de sus "dueños" y espíritus protectores. Se está al tanto de los ciclos vitales y se planifican las dietas y los desplazamientos de las viviendas, según la abundancia o escasez de alimentos y recursos para realizar las fiestas y los ritos de la vida.

El conocimiento del *sacha pacha* es una de las responsabilidades primeras del *runa*. Este saber lo hace *paktachik*, maduro en sabiduría, apto para vivir en armonía con todas las vidas y sus dinamismos, adulto para adecuar sus comportamientos y formas de vida con las relaciones de parentesco que establece. Conoce los nombres y se le revelan las cualidades secretas de los seres en los ritos del compadrazgo y del encuentro festivo (*tupana*). La experiencia familiar con la naturaleza y el medio ambiente selvático dan seguridad al *ayllu* y lo llenan, en estas soledades sin límites, de una sensación de bienestar y de serenidad. Es consciente de que en el *sacha pacha* encuentra todos los elementos que necesita para la vida, la salud, la reciprocidad y las fiestas. Posee y desarrolla habilidades y destrezas (*yuyayu*) que le dan un talante de autonomía y una personalidad adulta y segura.

La parte de la naturaleza que necesita el *ayllu* para complementar sus carencias, hay que tomarla con respeto y agradecimiento, sin romper el equilibrio. En reciprocidad, lo humano complementa, embellece y hace más fecunda a la naturaleza. Por la práctica permanente del valor cultural de compartir y servir (*yanapana, cuyana*), ambos, naturaleza y hombre, llegan a la perfección y desarrollo que les corresponde. La naturaleza comparte sus virtualidades con los humanos; las personas, a su vez, le corresponden con lo que la naturaleza necesita, sin tacañerías, y evitando los abusos del compadrazgo. Lo humano aporta con el espíritu de vida humano y todo lo que de él se deriva: pensamiento, palabra y cumplimiento.

La sabiduría naporuna enseña a no violentar los ciclos y procesos de la naturaleza y a respetar las manifestaciones y el exuberante dinamismo de los poderes del *sacha pacha*, con los que el hombre entra en relación de parentesco. La naturaleza como todo ser vivo, nace, se desarrolla y envejece, juntamente con el hombre. Lo humano se acomoda respetuosamente y acompaña el desarrollo y el caminar circular de las cosas. Envejece juntamente con la *chakra*, la casa y el espacio que ha pedido prestado al "dueño" del lugar en el rito del compadrazgo. El hombre humaniza, a su vez, y la naturaleza se acomoda a su ritmo, se hace fecunda y dadora de vida. Intercambian poderes, comparten sus bienes y maduran iguales. Cuando en ambos compadres mengüen las fuerzas vitales, el *sacha pacha* paulatinamente volverá a retomar la parte que le había prestado y el hombre lo devolverá, agradecido, junto con su cuerpo que se formó y nutrió de la vitalidad de la naturaleza. En un acto supremo de reciprocidad, le entregará la casa con todos sus espacios humanizados, sus *chakras* y sus caminos. Quedará la tumba, convertida en jardín de flores de marpindo, como rúbrica final de donación, de comunión y de parentesco.

Para el buen uso y para el trato correcto con las bondades, las virtualidades y los poderes de la naturaleza, se deben usar tecnologías probadas y adaptadas, de acuerdo al *samay* cultural, al conocimiento mítico y a la sabiduría de las oormas ancestrales. Cuidando siempre de acomodarse a los ciclos naturales y procurando las buenas relaciones con sus "dueños". El hombre debe convivir en profundo respeto con los recursos. Es un dato de identidad que da sentido a la transmisión y a la comunicación de vida.

En la naturaleza, el *runa* observa que una buena vida es la que se desarrolla en comunidad bajo la coordinación de un *kuraka*. Esta observación la transforma en símbolo y la transmite en la sabiduría y en las *kamachinas*. Los monos con sus gritos, algarabía, juegos, y los loros u otros pájaros, con sus vuelos caprichosos y sus cantos, le indican la alegría que debe reinar en la convivencia diaria, en los trabajos, en las fiestas y en los bailes. Por el contrario, los animales solitarios se muestran peligrosos (las boas, las serpientes, los tigres). En la sabiduría cultural, al solitario se le teme y se le rechaza por apartarse de la vida del *ayllu*. Supone un peligro. No se conoce su palabra, ni su compromiso, ni participa del calor de la reciprocidad.

Los naporunas piensan que la selva, el río, los animales, la tierra o el aire, tienen sus cuidadores, sus *kurakas*, sus *amus*, sus *dueños*, sus *madres* y sus protectores. Esta variedad de nombres nos indica que mantienen, con las diferentes ánimas de la naturaleza, una relación familiar. En el *sacha pacha* cada ser tiene su protector que lo cuida. Se trata de emparentarse con ellos, de conocer sus nombres (*shutichina*) y de saber cuales son las normas de conducta para tratarlos familiarmente para conseguir la adecuada colaboración y armonía.

La *yakumama* (anaconda) es el espíritu de las aguas y el protector de los peces, junto con *huancami e illapa* (rayo). El *sacha runa* o el *chulla chaki* es el espíritu del bosque, el cuidador de los animales, junto con puma y el *wangana kuraka*. Las *mamakuna* son los espíritus de las plantas misteriosas como la *lupuna*, el *wanduk*, la *ayawaska*, el *piripiri* y la *dunduma*. El *wayra mama* es el espíritu o madre del viento y el *kutimbo* y la *kuri mama*

son los espíritus de la tierra, de los minerales y de los tesoros. Ellos son como los cuidadores de los *ayllus* del *sacha pacha*.

La sabiduría ancestral decía que estos espíritus son, también, los vengadores de los animales, plantas y lugares, maltratados inútilmente por el hombre. Enseñaba a cumplir las leyes de *mitayar* (cacería), a respetar la selva y a tratarla como a un familiar querido, a tener sus fiestas y encuentros ceremoniales cuando nos ofrece sus alimentos, a no desperdiciar ni botar las carnes de los animales cazados y a no burlarse ni despreciar a la naturaleza. La selva, como ser vivo y animado, enseña al hombre y lo llena de conocimiento y de sabiduría.

En la sabiduría tradicional, el hombre establece relaciones de parentesco y de lazos íntimos de compadrazgo espiritual con las fuerzas y poderes de la naturaleza. Por la fuerza del parentesco, el *sacha pacha* pone a disposición del hombre todo lo suyo. Por la misma ley, debe imperar, entre ambos, un trato respetuoso y reverente. Más allá del mundo social en el que vive, el *naporuna* se relaciona con los poderes de la naturaleza y las vidas invisibles. Para él son la garantía de que le cuidarán en la vida, le protegerán en las actividades y le procurarán una existencia saludable: alimentación segura, vivienda, salud y enamoramiento.

El valor del familismo pide el compartir las necesidades, sin abusar de este papel, que se entiende como servicio. Todos los seres son copartícipes y están íntimamente relacionados, son dependientes. Es responsabilidad del compadre el acompañar y cuidar del crecimiento de los seres, sus familiares, para su correcto desarrollo en el medio animado del *sacha pacha*. Al correcto cumplimiento de este cometido acompañan, también, la práctica meticulosa de los tabúes, los ayunos y las diversas dietas o vedas que se detallan en las enseñanzas de los antiguos.

El poder que el compadrazgo espiritual da al hombre en el *sacha pacha* no es un poder omnímodo de dominación y de abuso. Todo está regulado culturalmente. No existe una superioridad atribuida al espíritu de vida humano, a no ser la de servir y la de ser don. El humano, por el *runa samay* es *amu* (*apushitu*), protector; como son los otros *kurakas* y *mamakunas* del *sacha pacha*. Su prestigio consiste en ser complemento de humanización para la naturaleza. La selva, como todo ser vivo y animado (*samayu*), enseña al *ayllu* a vivir éticamente. A la vez que es familiar de los poderes de la naturaleza, depende de ella para fortalecer y ampliar su *ayllu*, para vivir y complementar la familia humanizada por medio de la *paktachina*. El *ayllu* humano depende del territorio para comer, del aire para respirar, del agua para beber, del bosque para construir sus casas, canoas, y utensilios. Sin él no podría vivir.

La sabiduría ancestral sobre el valor del familismo y sobre la misión y trabajos de *Luce-ro* y *Kuyllur*, los hermanos gemelos de la mitología, nos enseña, también, que los seres de la naturaleza no pueden estar por encima ni dominar al hombre (espíritu de vida humano). Cuando así sucede, es necesario *ikararlos* (amansarlos) con los poderes shamánicos que posee y humanizarlos estableciendo la adecuada complementariedad y armonía.

Misterioso y poderoso, el *sacha pacha* unas veces se presenta idílico, amable y servicial; otras veces ominoso y brutal. Conocemos todos la selva brava, con sus fieras, plantas venenosas, plagas mortíferas, tormentas espantosas, inundaciones devastadoras y terremotos sobrecogedores.

Nuestro antepasado *apustulu* (personificación de la sabiduría y tradición naporuna) y los hermanos *Lucero* y *Kuyllur* inventaron y enseñaron a fabricar armas y trampas para amansar y humanizar al monte, abrir las *chakras* y hacer canoas y casas. Una vez asegurada la defensa, enseñaron a domesticar animales y aves, a utilizar semillas y raíces. Paso a paso, con sus poderes shamánicos, humanizaron a los *kurakas*, *mamakunas* y "dueños" de la selva, y se emparentaron con ellos. En cumplimiento de la misión humanizadora de la naturaleza y en fidelidad a los valores del familismo, los grandes héroes culturales vencieron al *mundu puma*, a los cocodrilos y a las boas míticas. Cuando los tigres terminaban con la gente, *Lucero* y *Kuyllur* se preocuparon por dominar a estos monstruos y los *yachaks* controlaron a las vidas invisibles malélicas.

Los *runas* actuales, herederos de esta experiencia ancestral, dueños de los tesoros de sabiduría y conocimiento de los sabios y curanderos, deben conocer mejor y convivir más humanamente con la naturaleza, la tierra y el agua. Hacen agricultura y curan enfermedades. Conocen más a profundidad los secretos de la naturaleza, las virtudes medicinales de las plantas, los dinamismos vitales de las vidas invisibles, los secretos de las *mamakunas* de las plantas y de los animales. La selva invita a vivir mejor. Toca probar, experimentar, inventar, desarrollar, humanizar, hacer crecer y progresar al *sacha pacha*, en vez de dejarlo todo contaminado, destruido y malogrado.

"Pensemos en lo que pasa ahora. Hay ríos envenenados por la basura y el petróleo. Tenemos hambre. Se camina dos y tres días por el bosque y se regresa sin una presa de cacería en las *shigras* o morrales de cazador. Con tanto ruido, motores y escopetas los animales huyen, asustados, hacia el centro de la selva, o mueren entristecidos por la ambición y superioridad que sobre ellos se practica". Si se sigue talando la selva, el *sacha pacha* se tornará en arenal o en desierto.

Los antepasados han vivido durante miles de años, respetando el mundo de la selva, como a una madre hacendosa y tierna con sus hijos. Nunca les ha faltado nada de su parte. Son las ambiciones de los humanos las que la han explotado y negado el derecho de vivir. A fuerza de ingratitudes la madre se torna estéril. Nos corresponde seguir defendiéndola contra los que la destruyen como si fuera enemiga del hombre.

Las enseñanzas de los mayores nos dicen, simbólicamente, que la desobediencia, el desprecio de la sabiduría y el incumplimiento de las *kamachinas* son las que han acarreado las desgracias y los *wisyus*, tanto al *ayllu* como a la naturaleza:

- Un día los antiguos mataron a un diablo come-gente y lo quemaron. Con sus cenizas hicieron un *maytu* (atado de hojas) y lo encomendaron a *machín* (una clase de mono) para que lo tirara al río, ordenándole no abrirlo de ninguna manera. El muchacho se lo llevó, pero, desobedeciendo el consejo de los *kurakas*,

lo abrió. Inmediatamente salieron infinidad de mosquitos, tábanos y toda clase de insectos dañinos y molestos que mataron a *machín*. Por eso ahora, dicen los ancianos, la selva ya no es un paraíso. Está llena de "espinas de diablo".

- Por no escuchar los consejos del "dueño de las *wanganas*", que dio a los hombres la corneta para comunicarse con ellas y la lanza mágica para alimentarse sin tener que matar abusivamente y sin necesidad, les quitaron estos instrumentos. Con la corneta se podía llamar a los animales a voluntad y con la lanza mágica se los atrapaba de un solo golpe. Desde entonces la lanza, en vez de matar y retornar suavemente a manos del cazador, regresaba a clavarse en el corazón del desobediente. Los hombres, sin bocina convocatoria y sin la lanza cazadora, lloraron por el hambre y la dificultad de obtener cacería.
- Lo mismo sucede con la mujer desobediente que abrió la *shigra* prohibida; inmediatamente empezaron a sonar los truenos y a caer los rayos. Se oscureció el cielo y crecieron las aguas hasta cubrir las casas.

Los miembros de la sociedad naporuna poseen conocimientos amplios y de primera mano que la naturaleza les ha enseñado. Tienen creencias, técnicas, rituales y símbolos que, relacionados entre sí, dan cuerpo a una cultura y a una forma de conocimiento estructurado y consistente sobre la naturaleza. Conocen y se entienden con el *sacha pacha*. No es un objeto de conocimiento especulativo, ni es considerado como materia prima para la investigación y la experimentación científica. No es un espacio inexplorado que encierra riquezas fabulosas para colmar la avaricia del hombre. El *sacha pacha* es una persona, un familiar, tiene su autonomía y es autosuficiente. Es una parte esencial de la cultura.

Tienen una visión del espacio que habitan, con el que se relacionan, se rozan y se comunican en un medio social de ánimas y de vidas invisibles. La selva no es sólo un mundo de plantas, animales y minerales, cada uno en su reino, aparte del hombre. En vez de establecer rígidas fronteras, tal como se establecen en la cultura occidental, los naporunas se apoyan en fronteras permeables y realizan actividades de interacción entre los seres espirituales que los habitan.

El *sacha pacha* es la patria, la casa solariega donde han nacido y viven seres e individuos concretos, conocidos por sus propios nombres y personalidad: *supaykuna* (seres invisibles), *samaycuna* (espíritus de vida), *mamakuna* (poderes de las plantas), *kurakakuna* (cuidadores de plantas y animales) y el *runa samay* (espíritu de vida humano). Dueños y amos de plantas, animales, cuevas, terrenos, lagunas, cultura, forman sociedad con el hombre, al que ayudan, acompañan o dañan. Poseen territorios y lugares comunes, que comparten. Protegen y animan la vida de cada sector del bosque. Conversan y se topan como compañeros del mismo poblado y de la misma organización.

Por la forma de conocimiento del *sacha pacha*, el *runa* sabe que todo se complementa y armoniza, que todos tienen derechos y deberes, tienen que ser *paktachik*. Para ello acostumbra a ajustarse a rituales y cumplimientos. El *runa*, integrado a la cultura del *sacha*

pacha, ha desarrollado un tipo propio y peculiar de conocimiento, muy rico y ajustado al uso correcto y digno de los seres de la naturaleza. Han desarrollado estilos de vida, de sociedad, de economía, de política y de pensamiento, en diálogo y participación con el entorno y sus usos.

Otra sabiduría

El pensamiento y la sabiduría naporuna nacen de la experiencia directa y de la convivencia familiar con la naturaleza. El mestizo la investiga, la examina, la analiza y descubre en ella verdades absolutas y leyes matemáticas que la definen y la aprisionan (peso, medida, fuerza, volumen...). Los naporunas conocen y conviven con fuerzas vitales, ánimas ambivalentes y espíritus de vida personales (buenos y malos) que animan y dinamizan la naturaleza y que comunican más vida que pensamiento, más ética que moral y más símbolos que conceptos.

La educación escolarizada le enseña a conocer y a tratar con la naturaleza sin ninguna relación con su vivir y su sentir. Los temas que se estudian se refieren a asuntos que nada tienen que ver con el medio natural y cultural en el que vive, ni con sus relaciones con el entorno, con lo invisible y con la vida. La educación escolarizada usa palabras genéricas, allí donde el *runa* distingue diferencias y variedades que dan personalidad e inteligibilidad a cada uno de los seres (variedades de *yuca*, de vientos, de espíritus...).

Posee conocimientos de meteorología, astronomía y zoología... Tiene una manera de conocer el tiempo sin instrumentos inertes, sino por la posición de los astros o por el comportamiento de los animales y de las plantas. Hace gala de un conocimiento vivencial de los tiempos, climas y lugares, que le complementan. Frente a la presencia de sofisticados instrumentos y de investigadores de libreta y esferográfica, el *runa* pierde la confianza en su propio saber. Lo oculta y lo camufla para vivirlo en su intimidad cotidiana.

Aplica su estructura cultural binaria de conocimiento a la comprensión y a la explicación de la realidad, haciéndola dinámica y vivencial. Convive con los elementos de la naturaleza cotidianamente, con los que se fortalece, complementándose mutuamente. Algunos ejemplos:

- *mayu* (río), le expresa la forma femenina de la vida.
- *sacha* (bosque), le expresa lo masculino de la vida.
- *yaku* (agua), le expresa la fecundidad de la vida masculina.
- *allpa* (tierra), le expresa la fecundidad de la vida femenina.
- *llakta* (pueblo), le expresa el espacio humanizado por el espíritu de vida humano.
- *sacha* (monte), le expresa el espacio no humanizado por el espíritu de vida humano.
- *chakra* (sementera), le expresa la selva humanizada por el espíritu de vida humano.
- *mawka* (barbecho), le expresa la devolución a la selva del espacio, previamente entregado al hombre por ella.

Hacer la *chakra* es emparentarse con la selva y sus seres invisibles. Humanizar el monte salvaje es reemplazar las malezas por plantas de mayor beneficio o hermosura. Convivir con los animales, las aves e insectos es colaborar para la sobrevivencia y armonía de todo. Los naporunas sienten orgullo de ser gente de la selva humanizada, la aman y la defienden, pero les desagrada que les tomen como gente del monte o como salvajes (*awka*), dominados por la selva no humanizada.

Hay lugares que se deben tener especialmente limpios, por ser de uso humano: la casa y su entorno, los caminos, las *chakras*, el embarcadero sobre el río. Si se abandona una casa definitivamente, o se deja de cultivar una *chakra*, el *sacha pacha* vuelve a tomar posesión del espacio cedido anteriormente al hombre. El hombre le devuelve a su dueño original.

Para el naporuna el *yaku pata* (ribera del río) es el lugar de la vida y de la fecundidad por excelencia. Los asentamientos humanos y ciertos lugares de cacería y de pesca abundante reciben el nombre de los ríos donde se encuentran. Sus viviendas se construyen junto a las riberas y a las quebradas de agua.

Es muy importante la bocana o desembocadura de los ríos. A los mestizos les interesa sobremanera el conocer los nacaderos o los ojos de agua que brotan de la tierra. La fuente es lo importante, es el comienzo; la boca el fin. Para el naporuna la fuerza, la plenitud y la abundancia de vida están en las juntas de los ríos. Las comparan a una gran boa, cuya cola se pierde por los ocultos y desconocidos nacaderos y la cabeza se abre en el remolino de las bocanas, donde se aglomera el *mijano* y desovan los peces por millares; así como los ancianos están en la boca de la vida y los niños quedan a la cola.

La selva

Para los pueblos indígenas amazónicos el *sacha pacha*, el mundo de la selva, es su universo. En él están los territorios en los que viven y en los que se encuentran vagando libremente en toda su amplitud. En la selva están, también, las *mamakuna* y los *kurakakuna* de las plantas, de los animales, de las aves, de los insectos y de toda la maravillosa variedad de formas de vida, cada una con su rol, su existencia personal, su morada o lugar de residencia, sus poderes y su nombre propio. En la selva, más que las cenizas y los huesos de los antepasados, se encuentran sus ánimas, las fuerzas de la naturaleza y los dinamismos de las vidas invisibles con los que viven familiarmente en comunión de vida y de destino.

Un distintivo específico de los *ayllus* naporunas es su relación mítica con la selva. El *sacha pacha* alberga, junto con una frondosa y potente vegetación y una variedad infinita de fauna -admiración y paraíso de botánicos y etnólogos-, una multitudinaria población de espíritus, que la animan y protegen, con agresividad de celosos guardianes, de los malos tratos y abusos que gentes desaprensivas infligen a plantas y a animales.

Dentro del *sacha pacha* el naporuna ha tejido su cosmovisión y ha desarrollado su cultu-

ra. Sus espacios y tiempos están animados por el *samay* que se manifiesta en una exuberante variedad de formas de vida. Es la base de su organización social, que la extiende a los otros niveles de realidad por el rito de compadrazgo. Es el templo donde se celebran los ritos de la vida, en los que se armoniza con las vidas invisibles que la animan. Todos estos son elementos principales que afirman su poder, su saber, su vida, sus sueños y su destino.

Para los pueblos amazónicos el *sacha pacha* es el medio social donde manifiestan sus valores y ponen en práctica las conductas éticas adecuadas. Allí están los poderes de la vida y de la muerte, del bien y del mal, las fuerzas de la oposición y de la complementación, que rigen el proceso del *kunan pacha*. La selva es una persona viva. Nunca se le considera como un objeto inerte o como un producto de compra y venta. Es una parte esencial del *ayllu*, sin la que no alcanzaría su complementación humana. Es un elemento esencial de identidad y de historia. Al ser parte integral del mundo de la selva, el runa está en mutua relación con ella, tanto para dar como para recibir vida. La comunicación del *ayllu* con los dinamismos y poderes del *sacha pacha* solamente es posible en comunidad. Vivir en la selva solo, es incomprensible.

La selva es la tierra que mana "leche y miel", el medio económico de sobrevivencia más seguro. Supone el poseer los recursos de subsistencia y los instrumentos para la reproducción biológica, del conocimiento y de la cultura. El *sacha pacha* hace a los *ayllus* naporunas, autónomos, dentro de una cultura económica y social igualitaria.

En su concepción cultural de la vida, la misma muerte, tanto de los humanos como de los seres de la naturaleza y de los espíritus invisibles, consiste en una simple metamorfosis o en un cambio de apariencia. La vida no muere, se complementa. La muerte no se considera como un perderse definitivo, como un alejarse de esos lugares a los que ya no se regresa nunca. La muerte es una reubicación de la vida en su estado perfecto de complementación y de armonía en los mismos espacios. El naporuna emprende el camino hacia "la tierra sin males" de sus antepasados, donde encuentra su realización total, mientras sus espíritus aliados regresan a la selva de donde habían sido tomados

En contraposición al *sacha pacha*, mundo de la selva, está el *jana pacha*, mundo de arriba o firmamento, vivienda de héroes culturales y de sus instrumentos mágicos, convertidos en estrellas. Por el *jana pacha* pasa el camino del sol, que fecunda la selva, la alumbraba y guía la ruta que conduce a los runas difuntos al mundo de los antepasados. Hace muchos años el *jana pacha* estuvo unido al *sacha pacha* por la sogá mítica y el árbol de los peces.

El territorio

La sociedad naporuna es tribal. Uno de los elementos por el que la sociedad tribal se diferencia de la sociedad occidental del Estado es por el modo de posesión comunal del territorio. Al territorio se lo considera como parte irrenunciable de su ser, tanto por el ori-

gen de la propiedad ancestral, sin compra y sin conquista, como por la manera de vivir en él, por su concepción ideológica de lugar mítico de selva animada, habitada por una parentela compuesta de multitud de dinamismos invisibles y por considerarla como base fundamental de su subsistencia. Su integración al territorio es el rito fundamental que celebra el comunitarismo de los seres que la habitan. Es el libro abierto donde deletrea la sabiduría, se sacia la contemplación y se vive la verdadera realidad.

El territorio de cada *ayllu* es parte del *sacha pacha* y sus límites están señalados por caminos, arroyos, árboles, lagunas, espíritus, fieras, diablos y otros pueblos. En él viven los *ayllus* y están los recursos naturales, uno de los cuales es la tierra. Más allá del territorio comunitario, dentro del mismo mundo de la selva, hay otras naciones, a las que apoda despectivamente como *jíbaros*, *awkas* (salvajes) o como *wirakuchas* (mestizos). En contraposición, está el *runa* o los *runapura*, la gente, los humanos. El territorio fundamenta su categoría humana y da personalidad e identidad al *ayllu*.

El pueblo naporuna se considera dueño y vive en su territorio, o *runa llakta*, como hijo de la selva humanizada. No es gente del monte, a quien se le llama *awka*. Al límite de ese territorio hay un espacio amplio, no delimitado, en el que se dan las relaciones de intercambio de productos con otros pueblos o parcialidades, los contactos interétnicos y la transferencia de conocimientos, de herramientas y de técnicas.

En el territorio están los lugares donde se producen los alimentos o *chakras* y donde se construyen sus viviendas, o *wasicuna*. Dentro de estos espacios, se asientan en lugares que reúnen las mejores condiciones de subsistencia y de vida sosegada, con abundancia de cacería, pesca y frutos vegetales. Al escasear las provisiones, o al sentirse inseguros, se alejan del asentamiento y buscan otro de parecidas características, permitiendo que el sitio primero desarrolle de nuevo sus recursos. Viven y trabajan con la venia y colaboración de los espíritus protectores del lugar, con los que se emparentan. Son terrenos animados por los fuerzas de la fertilidad y del poder que recrean, desarrollan y vigorizan la vida.

En el territorio se encuentran los depósitos de la greda animada, para la confección de las ollas de cerámica (*mangallpa*) y del mineral colorante con el que pintan los espíritus: en sus cuerpos para las fiestas, en las tinajas para los enterramientos y en los utensilios mágicos para las actividades shamánicas. En las entrañas del territorio, en lugares que se determinan en las visiones shamánicas, se encuentran los tesoros y sus espíritus guardianes (*kurimamakuna*). En lo más profundo de la tierra de la selva, al otro lado de ella, está el cielo (*ukupacha*) de los *kurakas* míticos de los orígenes (*apayaya/mamakunakuna*) y los *amukuna* de la vida animal y vegetal. Allí se ubican las ánimas de los antiguos misioneros que juegan eternamente a las barajas. Los espíritus y las almas reflejas de la gente se cobijan bajo coberturas de piedra (*aya rumi*), de huesos (*aya tullu*) y de minerales duros, o vagan, a su vez, por los caminos de la selva, por los arroyos y lagunas, donde pueden toparse con los humanos.

Tener un territorio es tener un mundo propio y humanizado en la selva ilimitada; es tener un derecho al *ukupacha*, al *jana pacha* y a los espacios y tiempos del *unay pacha* y del

kutik pacha, a los que se penetra y con los que se relaciona a través del conocimiento y de los poderes shamánicos por los que la mente y el espíritu del *sinchi yachak* (shamán poderoso) se moviliza libremente.

Abarca una amplia extensión en la que están incluidos, además de la *chakra* y de la *llakta*, donde viven la mayor parte del tiempo, el *purina llakta* o el *karu tambu*, términos que indican lugares lejanos y fronterizos, que sirven para señalar los límites del territorio. Son sitios reservados a los que se retiran ocasionalmente para restaurar y fortalecer la armonía con los poderes de la naturaleza, olvidar las enemistades y roces que se dan entre *ayllus*, o para encontrar la paz consigo mismos.

En él se trazan los caminos que usan en la cacería y que llevan a los bebederos y lamederos¹³⁹ de los animales, de los peces y de las aves que caza. Están los ríos y las lagunas, llenas de misterio y de leyendas. El agua y los alimentos se originaron, según el mito del "árbol de los peces" que se erguía, majestuoso, en los límites de la selva, hacia donde sale el sol. Este cedro altísimo fue cortado y hecho astillas por hombres envidiosos y haraganes, en contra de la voluntad del héroe cultural, árbol que, al ser cortado, cayó hacia la cordillera de los Andes. Sus ramas se convirtieron en ríos y riachuelos y las astillas y hojas en miríadas de peces.

El naporuna pierde todo, si pierde su territorio. Pierde su derecho a existir, su historia, sus mitos, sus leyendas y su vida. Con el territorio se acaba su universo y se erosionan las bases de la sociedad y de la cultura *runa*. En la cultura naporuna los recursos naturales, las fuerzas de la naturaleza y los dinamismos de las vidas invisibles están en el territorio. La noción de territorialidad es cultural y más amplia que el mero concepto del recurso tierra. La cultura *runa* no hace referencia a tal o cual cantidad de hectáreas de tierra o de tierras de patrimonio individual hereditario, sino a un territorio con recursos naturales suficientes, animados por los poderes de la naturaleza y por los dinamismos de las vidas invisibles.

Los naporunas han usado, con sabiduría y racionalmente, los recursos naturales, a los que han procurado humanizar. Los *rukukuna rimay* nos hablan de tabúes, nos aconsejan cumplir respetuosamente los ritos de compadrazgo con los poderes de la naturaleza, al hacer las *chakras*, las casas, al talar el terreno y al abrir los caminos que la humanizan. Enseñan el uso o la abstinencia (*sasina*) de los alimentos y de las plantas medicinales. Han desarrollado y transmitido formas de vida y de sociedad dispersa para mejor relacionarse con el territorio y sus recursos. Han establecido los tiempos y lugares para la realización de las fiestas y de los ritos y han desarrollado la práctica y el quehacer shamánico, que regula y armoniza al *ayllu* con los poderes de la naturaleza y con las vidas invisibles.

139. Los "lamederos" son lugares de tierra salitrosa, donde acuden los animales a lamer la sal que necesitan sus cuerpos. Estos sitios son abundantes en los territorios aledaños al río Napo y atraen a gran cantidad de animales y aves.

En la cultura naporuna el territorio del *ayllu* y los recursos naturales del *sacha pacha* son para el goce de una vida abundante, para la práctica de los valores culturales de igualitarismo y reciprocidad, de servicio y de respeto, y para la armonía gratificante que debe darse entre *ayllus* y de estos con los espíritus de la selva.

El naporuna traslada al territorio la idea de tierra, concepto fundamental de la sociedad occidental. De ahí que el naporuna no esté apegado a su trozo de tierra, como lo puede estar un campesino colono. No se refiere a ella, ni como instrumento de producción o medio de subsistencia, como a lugar de reproducción de vida y de cultura, ni como a origen o destino final común. Para el naporuna los árboles, los animales, los espíritus, las ánimas, y el hombre mismo no están en la tierra. Todos ellos y la misma tierra están en el territorio. La tierra no significa el lote que la ley le puede asignar con un título de propiedad, ni el patrimonio familiar. La tierra no significa la *chakra* que cultiva rotativamente, en la que siembra y recolecta alimentos y medicinas. Esa tierra no le pertenece. Trabaja en ella con la venia de los espíritus del bosque. Al cabo de un tiempo se la tendrá que devolver a la selva, a la que la había pedido prestada. Su tierra es el territorio común.

Motivos para la dispersión

La dispersión dentro de un territorio tiene su razón de ser cultural. A parte de las motivaciones y condicionamientos geográficos y de convivencia, de las exigencias del medio ecológico y de la presencia y distribución de los recursos, la dispersión les facilitaba la posibilidad de desarrollar y usar los recursos naturales al máximo. Al mismo tiempo se les hacía más expedito el cumplimiento de los valores culturales y la manifestación de su identidad sin restricciones.

El término de nómada con el que la cultura occidental ha definido despectivamente a los habitantes de la selva amazónica, no es muy acertado. El que las familias se muevan por motivos de rotar las tierras, no puede ser considerado como nomadismo. El pueblo naporuna mantiene un fuerte apego a su terruño. Si ha existido esta impresión de nomadismo, se debe más que otra cosa a la imposibilidad de defender las tierras de la avalancha de desconsiderados conquistadores y colonos que los acosaban. El naporuna, enemigo de querellas de vecindad, huye río abajo a establecerse lejos del "afuereño", del que conserva malos recuerdos.

Los nativos, debido a las guerras e invasiones por las que les esclavizaron, eran sacados de sus territorios y de sus *ayllus* y llevados de una parte a otra por el patrón de turno, siguiendo el caminar errante de sus capataces. Gran parte de ellos nunca regresaba a sus lugares de origen. La mayoría moría a causa de enfermedades desconocidas, traídas por los blancos, y contra las que no tenía defensas orgánicas. O se los mataba sin compasión por cualquier intento de fuga, de rebelión o de desobediencia. En estas andanzas desaparecieron, además de las poblaciones, la historia, la sabiduría, la organización social, los jefes y todo lo que les ligaba a sus territorios perdidos que ahora se encontraban en poder del conquistador. Se borraron los vestigios de muchas naciones florecientes. Otras

fueron absorbidas por grupos raciales más fuertes o resistentes y perdieron definitivamente su propia identidad.

Hasta la actualidad se mantienen y se observan formas de vida seminómadas y una cierta movilidad dentro de los territorios. Los cambios de domicilio están motivados comúnmente por las exigencias de los ciclos vitales de la naturaleza y de la necesaria adaptación al medio geográfico de las cuencas de los ríos, del piedemonte y de selva adentro. Hay que tener en cuenta, en todo esto, la abundancia o escasez de los medios de subsistencia con los que se puede contar, los tiempos favorables para la agricultura, las migraciones de las especies de caza y pesca, los fenómenos recurrentes relacionados con la vida y con la muerte, la necesidad de relacionarse con las fuerzas y dinamismos de la naturaleza y de las vidas invisibles, los acontecimientos amistosos o de ruptura que se dan dentro del *ayllu* o con *ayllus* vecinos. No eran raros los cambios de lugar debido a enemistades e incluso guerras entre familiares del mismo *ayllu*, a mentiras, hechicerías, abusos de poder de parte de los *kurakas*, a peleas matrimoniales, que forzaban al alejamiento y separación de los clanes

La dispersión, por lo demás, es una estrategia de ocupación y de defensa territorial. Sirve para señalar los límites, incentiva el establecimiento de pactos entre *ayllus* vecinos, fomenta la cohesión familiar de compadrazgos, las relaciones interétnicas y los intercambios comerciales. La ocupación de nuevos territorios, siguiendo también pautas culturales típicas de la estructura familiar naporuna, estaba motivada por el aumento demográfico de los *ayllus* originales o por la división de las *malokas*.

En un primer momento, el *ayllu* permanece unido y compacto, establece alianzas matrimoniales, disfruta de abundantes recursos. Se mantiene la armonía presidida por el *rukuyaya* o el *kuraka* que los coordina. Con el tiempo, el *ayllu* se hace demasiado grande, la *maloka* familiar no basta para contener el exceso de población, de modo que comienzan a escasear los alimentos. Los medios de subsistencia se encuentran muy lejanos, son cada vez más exigüos. Se originan luchas por el poder o competencias a causa del prestigio entre familiares y entre shamanes. Interiormente se genera oposición que, al no poderse solucionar o complementarse por ser una oposición antagónica entre iguales, escinde al grupo. Parte de las familias abandona la *maloka* y buscan otro espacio donde asentarse (*mushuk llakta*), dando lugar a la ampliación o reafirmación del territorio original.

En este sentido, el territorio ayuda a la complementación del *ayllu* escindido, colaborando a la solución de la oposición generada. El territorio restaña y rehace la armonía dañada. El grupo, en el nuevo lugar de asentamiento, desarrolla y reproduce una vida igual a la que tenía en el asentamiento anterior.

Aparte de estos acontecimientos y formas espontáneas y culturales de ocupación y expansión territorial, el seminomadismo dentro del mismo territorio o *llakta* era una práctica común. Su frecuencia y proyección está determinada, como se ha dicho, por motivaciones espirituales de necesidad de aislamiento, para acercarse a la naturaleza, o por la aparición de conflictos sociales y de convivencia familiar. Situaciones para cuya solución

se institucionalizan o se implementan los sistemas de *purina llakta* y de *karu tambu*. En estos lugares alejados se plantean permanencias más o menos largas que les permiten establecer una zona de amortiguamiento, les alejan de las actividades comunes y de la agobiante rutina de la vida diaria de la *llakta*. Cuando se restaña la insatisfacción espiritual, se colman las necesidades de un contacto más directo con el territorio y la naturaleza, se cicatrizan y olvidan los desacuerdos familiares, se regresa a la *llakta*.

La movilidad puede estar, también, motivada por el tipo de territorio, por la exigua fertilidad de la selva, las modalidades y urgencias culturales, características de cada grupo, en especial de los grupos pertenecientes a la tradición y cultura Tupí-guaraní, caracterizada por su permanente búsqueda de "la tierra sin males".

Los huertos que se cultivan en la selva tienen una exigua fertilidad que garantizan las cosechas por unos 5 ó 6 años. Al cabo de este tiempo se comienza a sentir una notable escasez. Languidece la producción, tanto de la *chakra* como de los reservorios de caza y pesca, se multiplican y proliferan las plagas. Una solución inmediata se encuentra en la puesta en práctica del sistema de rotación de cultivos y en la implementación de nuevos huertos que se intercalan con espacios de selva virgen. Lo más común, sin embargo, es la apertura de un nuevo asentamiento en un lugar cercano.

Muy comúnmente, también, aparecen peligros y problemas en el asentamiento, que traen desasosiego e inquietud. Esto da lugar a que se determine, como única solución, el traslado a otra parte. Normalmente a lugares elegidos y no muy distantes, dentro del propio territorio o en quebradas y riachuelos adyacentes. A veces se dan agresiones externas insostenibles y dramáticas, que obligan a huir a regiones lejanísimas, de las que es difícil regresar. Como las provocadas por la conquista, la explotación cauchera, las encomiendas, las reducciones misionales y, actualmente, la colonización.

Tres conceptos culturales sobre el territorio

Anotamos tres modos peculiares de entender la tierra o el territorio, que corresponden a tres conceptos culturales distintos: el concepto mestizo occidental, el bíblico semita y el tribal naporuna, que aquí diferenciamos aunque de manera esquematizada y simple.

Cultura occidental

Para la cultura mestiza occidental la tierra es una superficie delimitada y medida con exactitud. El tamaño de la tierra es muy importante. Este espacio determinado recibe distintos nombres: finca, solar, lote, hacienda, país, planeta tierra. Su extensión se obtiene por el cálculo matemático de cada uno de los lados que la contienen. Así el territorio o la tierra quedan medidos, establecidas sus fronteras, determinadas sus cabidas por hectáreas o kilómetros cuadrados. Una vez establecida y conocida la cabida, la tierra es legalizada para ponerla bajo el dominio del Gobierno o de un dueño. De este modo, se convierte

en tierra poseída, de propiedad individual o colectiva, en objeto sobre el que se ejerce dominio. La tierra se puede vender, dice el mestizo, porque es mía.

En la cultura occidental, lo que caracteriza al territorio son los recursos naturales de la tierra, cuyo valor se puede establecer económicamente. A las zonas de selva se las considera baldías y son signo de salvajismo. Mientras no se liberen del bosque, se las despoje de la maraña y se las ponga en producción, no tienen valor. A la tierra hay que sacarle el valor monetario que encierra y los tesoros que nos brinda. El resto se tala, se destruye o se abandona en su estado natural. Son los desechos que hay que eliminar para dejar expedito el camino del "desarrollo".

El dueño de la tierra la puede cultivar o explotarla, según sus intereses, aún hasta agotarla y dejarla árida. Para la cultura occidental es un objeto sin vida, algo inerte, perteneciente al que la posee, la conquista o la compra. Las tierras en la cultura occidental han sido uno de los objetos más codiciados, que ha provocado las guerras de conquista más crueles y la explotación más despiadada que la historia conoce.

Tradición bíblica

Para la cultura semítica la tierra es de Jehová o de Alá. Dios la creó y se la dio al hombre para que la cultivara, viviera en ella y la dominara. Es Dios mismo el que establece las leyes de posesión, las reparte y determina el uso de los territorios. Enseña sobre la tierra, la protege contra la rapacidad de otras naciones o de gente sin escrúpulos. La historia del territorio está unida a la historia de Dios, que le da fertilidad, lucha por conquistarla y ayuda a defenderla. Todas las maldiciones y bendiciones que vienen sobre el territorio, dependen de que sus habitantes estén de acuerdo o no con la voluntad de Dios. La tierra no puede comercializarse, porque es mía, dice Dios, y de aquél a quien se la doy. El territorio del pueblo de Dios hace presente a Jehová en la tierra. Los que están y pertenecen a ese territorio se salvan. Es la tierra prometida y Jehová reina en el territorio.

Jesús abandona esta idea, limitada a un país determinado y a una salvación particularizada. En la tierra tienen cabida todos los que cumplen la voluntad de Dios, sin relación a un pueblo racialmente designado y a un territorio geográficamente delimitado.

Cultura naporuna

En la cultura tribal naporuna el territorio es parte integrante del *sacha pacha*. El hombre se complementa con él para encontrar la armonía y para cumplir su misión humanizadora. El territorio es el lugar de la vida exuberante y sin límites. El territorio es un ser vivo (*samayu*), que básicamente es, da y recibe vida.

El territorio tiene carácter y destino comunitario. No admite dueños particulares y pertenece, por igual, a la comunidad de seres. Todos, en el territorio, forman una unidad, se com-

plementan y se armonizan. El *ayllu* humano está en relación y participa de la vida de todos los demás seres, que tienen su morada en él. Todo ser es *samayu* y posee su identidad, merece respeto y es digno de un trato igual y adecuado. Los bienes y los recursos naturales son compartidos y se poseen para compartir. Si en el territorio pueden vivir todos, es porque pertenece a todos: a los humanos, a los espíritus y a los no-humanos. Ni el territorio, ni los recursos naturales, se pueden vender, dice el naporuna, porque son de todos.

El concepto naporuna de territorio ha sufrido embates de muerte por parte de otras civilizaciones. Durante el proceso histórico de ocupación violenta por parte de la conquista y debido al choque de culturas, se han dado grandes cambios conceptuales y espectaculares transformaciones sociales entre las sociedades tribales amazónicas. El pensamiento naporuna ha tenido que adaptarse y ha reinterpretado, desde su sabiduría, los nuevos acontecimientos que, a la fuerza, le han impuesto culturas extranjeras y dominantes. El recuerdo histórico de esos tiempos de despojo de territorios y de sometimiento cultural, se extiende desde la entrada de Orellana en el siglo XVI y las conquistas que le siguieron, hasta los tiempos actuales. En la cultura naporuna, a estos tiempos se los conoce con el apelativo de *kallari españa uras*¹⁴⁰.

Etapas en la ocupación del territorio

Prehispánica

Antes de la llegada de los españoles los pueblos indígenas amazónicos vivían ocupando extensos territorios de selva. Según los cronistas que acompañaron a la conquista y los relatos de los primeros descubridores, estos territorios estaban constituidos por naciones o *llaktas* y por parcialidades o *ayllus*. Al frente de estos últimos gobernaba un cacique o *kuraka*. Los *ayllus* se relacionaban entre sí por medio de pactos de amistad o por lazos de compadrazgo. Dentro del territorio, cada nacionalidad se movilizaba en toda su amplitud. Los límites territoriales no eran estables, se ampliaban continuamente por la ocupación de nuevas extensiones o disminuían por conquistas guerreras de parcialidades ajenas al grupo. Para evitar o controlar las hostilidades, los pueblos amazónicos vivían separados entre sí por grandes espacios de tierras de nadie.

140. Los españoles llegaron al río Napo en 1541. Francisco Pizarro acicateado por la noticia de la abundante existencia de oro y especias en la región oriental de Quito, parte con una tropa de 200 españoles y 4.000 indios con el propósito de conquistar las tierras del legendario reino de el "dorado".

En el camino se le junta Francisco de Orellana que venía de Guayaquil y, juntos, llegan al río Napo. Orellana navegó aguas abajo en dos embarcaciones y Pizarro regresó a Quito. Después de duras penalidades Orellana descubre el Amazonas y llega al Atlántico.

Para los naporunas comenzaron los tiempos del "kallari España uras" o el inicio del "wisyu" del "kallari". Tiempo de destrucción y esclavitud, comienzo de una época que todavía no ha terminado

Más allá de cada uno de los territorios propios se ubicaban otras nacionalidades con sus peculiares culturas, lenguas diversas, costumbres y nombres propios que los grupos se daban a sí mismos, nombres que significaban "gente racional" en las lenguas originales. A los pueblos aledaños, sin embargo, los identifican con apodos característicos y generalmente despectivos, con el significado de "no gente", o "salvajes, no racionales, ajenos". Una manera plástica de manifestar la identidad era justamente ese uso de apelativos que expresaran una humanidad de inferior calidad en los otros pueblos, mientras que a sí mismos se consideraban los verdaderos hombres. Entre ellos eran frecuentes los enfrentamientos o roces violentos por la defensa de los territorios, por el control de los recursos naturales, por la apropiación de herramientas y otros bienes útiles.

Pero también se establecían convenios de amistad y de buena vecindad para favorecer los intercambios étnicos y comerciales para la obtención de las mercancías que necesitaban: sal, utensilios de obsidiana, venenos, colorantes y resinas. Las relaciones interétnicas eran promovidas, por lo demás, para el reforzamiento de la identidad de un pueblo frente al otro, para la comunicación y la difusión de conocimientos y de técnicas.

Las parcialidades indígenas, de acuerdo a la geografía de la selva en la que se ubicaban, a su adaptación y mimetismo con el territorio que ocupaban, dieron lugar a manifestaciones culturales y de asentamiento propios. Hay grandes diferencias en la composición de los territorios y en el modo de percibirlos. Se los puede clasificar en pueblos navegantes, pueblos del interior de la selva y pueblos de piedemonte:

- a) Los territorios de selva adentro (*chawpi sachapi*), o del interior, corresponden a regiones de difícil orografía y de suelos generalmente pobres y colinados, entre ríos. Estas poblaciones del interior representaban una abigarrada multiplicidad de gentes de diversas procedencias e idiomas. La caza y la pesca eran su forma común de subsistencia, junto con la recolección de frutos de la selva. De hábitos nómadas, alejados unos de los otros en sus zonas de refugio, eran, en general, grupos reducidos y dispersos, capaces de ocultarse y mimetizarse con el ambiente, poseedores de una estrategia de sobrevivencia muy desarrollada. Sus culturas material y social estaban escasamente desarrolladas. De ellos se conservan pocos vestigios de cultura, a parte de sus peculiares manifestaciones espirituales. Frecuentemente, bandas provenientes de estos territorios del interior acosaban y asaltaban, una y otra vez, a los habitantes del piedemonte y de las cuencas bajas de los grandes ríos, ávidos de apropiarse de su abundancia y de sus herramientas. Territorios, además, especialmente codiciados por su riqueza artesanal, agrícola y por sus recursos de caza y pesca. Entre los grupos más representativos están los *avijiras*, los *záparos*, los *encabellados* y los *waorani*.
- b) Los territorios ribereños (*yaku patapi*), o de las cuencas bajas de los ríos Amazonas y Napo, estaban ocupados por pueblos con culturas de amplia base demográfica, con una intensa y desarrollada agricultura y una más elaborada estructura material de artes de guerra, de navegación y de pesca. Poseían una muy singular cultura artística, social y religiosa. Sus creencias en los espíritus y en la

perennidad y dinamismo de la vida las han dejado esculpidas, para la posteridad, en bellas ánforas de enterramiento y en una gran variedad de cerámica. Estos pueblos procedían del Amazonas y surcaron el río Napo y sus principales afluentes en ligeras y veloces embarcaciones, que las manejaban con maestría inigualable. Son los grandes viajeros de la tradición Tupí-guaraní, cuyo influjo se deja sentir en culturas que se han desarrollado posteriormente, entre ellas la de los naporunas actuales. Este influjo es patente en la cosmovisión, en la concepción animista del universo y en la utopía de la "tierra sin males", de la que son considerados los típicos y eternos buscadores. Sus descendientes se encontraron con los conquistadores, que llegaron a estas regiones capitaneados por Pizarro y Orellana.

Están representados por la nacionalidad *Omagua*, que ocupó extensas áreas del Amazonas y del bajo y medio Napo, hasta toparse con los pueblos del piedemonte al oeste, en las primeras estribaciones de la cordillera de los Andes orientales. Los grandes ríos, Amazonas y Napo, fueron la vía de expansión de estos pueblos, que vinieron del este. Sus poblados se extendían a lo largo de sus orillas en "varias millas", como los describe el P. Carvajal, cronista de Orellana en su viaje de descubrimiento del río Amazonas. Eran pueblos guerreros, fuertes organizativamente y de una desarrollada técnica de navegación. Disputaban las cuencas del Napo, tanto a los pueblos que se asentaban en la ceja de montaña al oeste, como a las naciones del interior o de entreríos, al sur y al norte del Napo.

- c) Los territorios del piedemonte o de ceja de montaña (*jatun urcupi*) estaban ocupados por pueblos de complejas culturas, que recibieron el influjo, tanto de los grupos *Omaguas*, que venían del Amazonas, como de los cacicatos transandinos. Se observan obras importantes en caminos bien trazados, en cerámica y en la construcción de sus poblados. Eran sedentarios y dominaban la horticultura o trabajo agrícola en pequeñas *chakras*. El comercio era una actividad común e intensa. Había lugares determinados para ello, donde se hacían las transacciones comerciales con los comerciantes del imperio Inca y con los pueblos *Omaguas* que surcaban el río Napo.

Es importante la cultura de piedemonte o de ceja de montaña como lugar de amalgama de culturas y centro de expansión, una vez obtenida su aclimatación. Esta cultura está representada por el pueblo *Quijos*.

Tanto los grupos de piedemonte como los de las cuencas bajas del río Napo muestran características culturales y de asentamiento peculiares, distintas de las de los pueblos que ocupaban los territorios del interior. Sus poblaciones, bien organizadas, se multiplicaban haciendo muy compleja la vida y las relaciones con otros pueblos, en los que ejercieron su influencia. Practicaban en sus *chakras* la agricultura de la *yuca* y del maíz, además de la recolección de frutos vegetales, abundantes en sus selvas, la pesca en las bocanas de los ríos, quebradas y lagunas y la cacería de especies del interior que acudían a los bebederos y lamederos del Napo. Sus restos culturales son muy representativos entre los llegados hasta nosotros. Son verdaderas obras de arte espiritual y de expresión plástica de sus concepciones animistas.

En los tres tipos de territorios, los pueblos amazónicos viven en asentamientos más o menos dispersos, formando *ayllus*, con sus *llaktas* o territorios comunitarios. Adaptando sus conocimientos y modos de vida peculiares al medio común de la selva y, en concreto, a la geografía, clima y recursos que en ella se encuentran. Estos territorios presentan características orográficas muy diferentes y productos naturales, también diversos, que han dado lugar al desarrollo de culturas dispares dentro de un patrón común, propio de las cosmovisiones amazónicas.

Según los relatos de la conquista y de posteriores viajeros, que recorrieron estas zonas, los territorios estaban poblados por una abigarrada multitud de naciones y una babel de lenguas y costumbres, cada una con sus creencias y religiones. Los cronistas lograron establecer ciertas peculiaridades que les caracterizaban. Según se diferenciaban por la lengua y usos los llamaban "parcialidades", dando el apelativo de "naciones" a las agrupaciones más extensas que englobaban a las primeras. A las parcialidades las bautizaban comúnmente con el nombre de sus caciques, de los lugares donde habitaban o de alguna particularidad que les llamaba la atención (*encabellados, orejones, yasunies, tiputinis*). De esta manera se multiplicaban y se superponían los pueblos. Se agrandaba más todavía la confusión cuando la parcialidad cambiaba de nombre por la simple muerte o deposición del *kuraka* que en ese momento la coordinaba.

Hasta la actualidad se mantienen algunas de estas características y peculiaridades, tanto en lo que se relaciona con la adaptación a los territorios como a las tendencias al asentamiento disperso o sedentario, y al tipo de culturas adaptadas a cada medio.

Conquista hispana y nacional

Los conquistadores cambiaron la forma cultural indígena de vivir en los territorios por un sistema solapado de esclavitud, llamado "encomienda" y más tarde "concertaje". Con la llegada de los primeros colonizadores, el sistema cultural nativo se resquebraja en partes y se viene abajo, de tal modo que los *ayllus* se dispersan, porciones de ellos quedan sometidos al mandato de distintas y extrañas autoridades, esclavizados y sin amparo, atrapados por el poder de rapaces patronos.

Los españoles someten a las naciones indias por las armas y las convierten en fuerza de trabajo esclavo en las minas, obrajes y haciendas. Son empleados en la extracción de los recursos que, durante el transcurso de la historia, han interesado a los blancos. Con el trabajo esclavo de los indígenas se buscaba la recolección y la explotación de las riquezas naturales, que se comercializaban en la metrópoli. Lo demás se destruía o se relegaba como algo inútil.

A la vez que se disputaban los recursos y el territorio, se diluía y se opacaba, también, la visión y la vivencia cultural de los valores en los que se apoyaban y sobre los que se sostenían esos conceptos. Valores que fundamentaban y cohesionaban con solidez a los *ayllus*, mantenían en equilibrio la frondosidad de la vida y fortalecían la integración y la armonía

con la naturaleza. Desaparecieron, además, la organización social, la lengua y la identidad.

Los antiguos jefes o *kurakas*, que gobernaban los territorios y los *ayllus* desaparecen y se implantan los nuevos cargos de *waynaru*¹⁴¹, *varayu*¹⁴², *capitán*¹⁴³, *sacristán* y *prioste*¹⁴⁴. Estos cargos proliferaron en las haciendas y misiones. Son los que representaban al amo de turno o a la autoridad civil y religiosa del Estado y de la Iglesia.

Las autoridades políticas y religiosas mestizas cambiaron la sabiduría de los ancianos o *rukukuna rimay* y los preceptos culturales, por leyes, que les arrebataban sus derechos y les imponían la dependencia. Más tarde estarían obligados a defender al patrón o a las instituciones económicas coloniales o nacionales para las que trabajaban. No se respetaron las nacionalidades y, como si no tuvieran culturas propias o nunca hubieran existido como pueblos independientes, se mezclaron entre sí pueblos de distintas lenguas, parcialidades y culturas, bajo el denominador común de "indios".

Los *runas* quedaron destrribalizados y dispersos, reducidos a lo que se ha venido en llamar *muntun*, *bula*, o *gente de*¹⁴⁵... La dispersión consistió en repartir los *ayllus* entre distintas haciendas al servicio esclavo de un patrón o encomendero, sin darles oportunidad alguna para mantener su identidad como pueblos. Más bien se incentivó el mestizaje indígena y la destrucción de las culturas y de los clanes.

Cuando cayeron todos estos sistemas de esclavitud y explotación, sólo quedaron familias nucleares dispersas, sin conciencia de pueblo, de nación o de cultura propia. Sin patria

- 141.** Es una deformación de la palabra "Gobernador". Los conquistadores, para mantener sometidos a los pueblos indígenas que conquistaban, les imponían sus autoridades civiles. El "waynaru" era un indígena servil, sometido a los españoles, que tenía autoridad sobre varias parcialidades.
- 142.** Proviene de la palabra castellana "vara", seguida del sufijo "yu" que significa el "poder espiritual de la vara". Eran autoridades indígenas menores, dependientes del "waynaru", patrón, misionero. Tenía el encargo de mantener el orden entre los indígenas. Toda autoridad mayor tenía a su mando varios "varayus". La insignia de poder era la vara o el látigo con que sometía o castigaba cruelmente a sus compañeros.
- 143.** El "capitán" originalmente era el jefe de los pelotones de soldados indígenas a órdenes del Gobernador español, hacendado o misionero. Tenía el encargo de someter a los rebeldes, a las naciones vecinas no conquistadas, repeler los ataques de enemigos. Con el tiempo pasó a ser la autoridad encargada del grupo de peones que servían al patrón.
- 144.** Los "sacristanes" y "priostes" eran las autoridades indígenas religiosas que servían al misionero. Se encargaban de presidir a los indígenas bautizados para que acudieran a las doctrinas y cultos; organizaban las fiestas religiosas.
- 145.** Tanto "muntun" como "bula" son palabras despectivas que indican la condición de sometimiento total, de esclavitud irracional en la que habían caído los naporunas. Su traducción sería el "montón y la bola" de indios, "gente de...". Se los inventariaba como parte de la hacienda o de los bienes y objetos que pertenecían o eran de propiedad de una determinada persona. Son todavía palabras de uso corriente, aunque ya han perdido su odioso significado original.

y sin *malokas* para celebrar sus fiestas y rituales. Estos grupos, mezcla, a la vez, de muchas sangres, habían olvidado la ubicación de sus territorios y de sus *llaktas* y habían pasado a depender de la encomienda, de la reducción o de la hacienda. Decían: "somos indios de tal o de cual patrón". Se les permitía sin embargo, el uso de la selva y de sus recursos para su manutención y su sobrevivencia.

En la persistente conquista se pierden los territorios. Los conquistadores ocupan las tierras indígenas y organizan la explotación de los recursos naturales que presentan algún valor económico. Comienza, así, una gran destrucción de la selva y del *sacha pacha* mítico de la cosmovisión. El territorio queda bajo el control ideológico y económico de encomenderos, patronos, caucheros, y misiones. La ocupación se hace intensa y permanente, especialmente en los territorios de piedemonte y a lo largo de las riberas de los ríos Napo y Amazonas. Las tierras del interior o de entreríos, pobres en recursos y en expresiones culturales, quedan más aisladas. Esporádicamente, sin embargo, son arrasadas por expediciones de castigo, en represalia por saqueos realizados por esas parcialidades en los asentamientos mestizos. Los conquistadores buscan las tierras ricas en recursos naturales y en gente, para trabajarlas. Si no se encuentran recursos apetecibles, se esclaviza a los habitantes que en ellas se asientan y se les deporta a las haciendas, reducciones y caucherías necesitadas de trabajadores.

Una de las primeras sorpresas que tuvieron los conquistadores, al llegar a las costas americanas fue la de encontrar grupos humanos indiferentes a la ambición de riqueza y a su acumulación. Sociedades que despreciaban la búsqueda laboriosa de los bienes materiales, el lucro económico del trabajo y el goce egoísta que da el beneficio de la propiedad privada y de la rapiña. Esta situación no sólo causó asombro, sino también desprecio y duda de su condición humana. El hecho sirvió para justificar la esclavitud y la ocupación de los territorios, considerados baldíos, y la explotación de sus riquezas a través de la encomienda y el concertaje.

La encomienda

Las autoridades coloniales daban a los pioneros colonizadores blancos el dominio sobre las parcialidades indígenas que sometían, sobre sus territorios y sus recursos. Imponiéndoles, a cambio, la obligación de educarlos como a blancos, cristianizarlos y enseñarles a trabajar planificadamente, en su propio territorio, en labores productivas y en la extracción de recursos naturales, ahora de propiedad de los conquistadores. Así la encomienda se convirtió en una institución de cruel explotación de los nativos y de sus riquezas, sin ningún amparo de parte de la justicia, a merced del encomendero que imponía su ley.

A cambio del trabajo esclavo y por la supuesta educación y cristianización que recibían, los indígenas debían pagar al encomendero estos favores en productos, además de darle la comida. Los patronos podían imponerles, a voluntad, toda clase de tareas y de trabajos en las minas y obrajes; así como exigirles el pago del tributo al rey de España, consistente en oro, canela y resinas.

La reducción

Se llamaba así a algunos recintos misioneros que florecieron en los años posteriores a la conquista. Los misioneros reunían en ellos a los componentes de distintas parcialidades y naciones indígenas, sin tener en cuenta las lenguas y culturas, para formar con ellos pueblos. En su origen, las reducciones fueron simples tentativas para unificar a los grupos indígenas dispersos, de diferentes y variadas lenguas y culturas, en poblados llamados "reducciones". En algunos casos, estas misiones o "reducciones" llegaron a ser dueñas de extensos territorios y constituyeron verdaderas y prósperas repúblicas, donde proliferaron todo tipo de actividades productivas y de gobiernos autónomos e igualitarios. En ellas el territorio y todo lo que se producía era propiedad de la comunidad indígena.

Para integrar a los indios en encomiendas o reducciones, para poder entenderse con ellos y para enseñarles la religión, se impuso la lengua kichwa que se hablaba en los cacicatos andinos. Actualmente, el *runa shimi* ha quedado como la lengua común y el vehículo de transmisión cultural a lo largo de los ríos Aguarico, Napo, Curaray y sus afluentes hasta el Amazonas, dejando de hablarse y perdiéndose completamente la mayor parte de las lenguas originales de las nacionalidades indígenas que en ella había.

La hacienda

La situación de los indígenas del Napo apenas varió con la independencia de la República. Después de la hecatombe y destrucción producidas por la explotación de árboles gomíferos de principios del siglo XX, los advenedizos patronos caucheros y sus capataces mestizos buscaron lugares de asentamiento apropiados. Así aparecieron las haciendas, ubicadas a orillas de los grandes ríos.

Con los indígenas que tenían a sus órdenes en las caucherías, talaron la selva y establecieron potreros y sementeras para la cría de ganado vacuno y para el cultivo de arrozales, principalmente. Estacionalmente, con sus cuadrillas de peones, se internaban en la espesura para la recolección de productos del bosque: *tawa*, *lichwayu*, pieles y madera, o se dedicaban al lavado de metales preciosos en los ríos que tienen sus nacaderos en las cordilleras de los Andes y arrastran pepitas de oro en sus aguas. Todos estos productos se vendían en los mercados de Quito, a donde se sacaban a lomo de indígenas, atravesando la cordillera, o se llevaban a Iquitos en embarcaciones que se fletaban para el servicio de las haciendas. Al regreso a sus fundos, los patronos traían mercancías que fiaban a los peones, con los que contraían deudas que nunca se acababan de saldar y que les servía para mantenerlos permanentemente bajo su dependencia.

El trabajo en las haciendas era un sistema de semiesclavitud, llamado "concertaje", que ha durado hasta épocas muy recientes.

Modos de resistencia

Algunos grupos de piedemonte se levantaron en armas e iniciaron una desordenada guerra el mando del cacique Jumandi. Al ser derrotado, fue ajusticiado, junto con sus capitanes. Sus seguidores fueron dispersados por el país o se perdieron huyendo en el interior de la selva impenetrable. Otro modo posterior de resistencia, muy usual, consistía en el abandono sigiloso de las encomiendas, reducciones y haciendas, escondiéndose en lugares inverosímiles. "Muchos indígenas huyeron a la Sierra, refugiándose en los escondidos valles andinos o se largaron a la selva, ocultándose en ella, antes que vivir como esclavos en su propia tierra"¹⁴⁶.

Tanto la conquista como luego la explotación cauchera, con sus secuelas de enfermedades y matanzas, fueron la causa de los mayores desastres demográficos que se conocen en la Amazonía. Se despoblaron inmensos territorios a ambos márgenes del río Napo, desapareciendo pueblos florecientes y perdiéndose culturas bien desarrolladas.

El indígena naporuna no es guerrero. Prefiere someterse, refundirse en la selva o dejarse morir antes que aceptar tanta masacre, sufrimiento, esclavitud o formas nuevas de vida, incomprensibles para él. Las mujeres indígenas mataban a sus propios hijos para que no fueran esclavos de los blancos. "Tomaban a los niños recién nacidos, los metían vivos en grandes ollas y los enterraban. Preguntando por qué hacían eso, dijeron que para acabarse y no ver cristianos en su tierra"¹⁴⁷.

No todo fue aniquilado, sin embargo. Abundan las costumbres y referencias culturales en las tradiciones que han llegado hasta nosotros. Mantienen la fe en sus creencias, en la eficacia de las fuerzas shamánicas, en la actividad de los espíritus y en la vida. Se mantiene la sabiduría, la medicina tradicional, las fiestas y los ritos. No obstante, con el fluir del tiempo, se han perdido definitivamente muchas lenguas ribereñas al imponerse compulsivamente el kichwa y después el castellano.

Desintegración del territorio

La invasión incontrolada se implantó sobre los territorios indígenas dejó a las nacionalidades reducidas a simples parcialidades o a la categoría de indios concertos de las haciendas. El blanco se apoderó de sus territorios y recursos a la fuerza, por el engaño o con la ley en la mano. Una parte del pueblo indígena quedó acorralado, dividido o equiparado a colonos, metidos en pequeños lotes de 10, 30 y 50 hectáreas. En un primer momento, estos grupos de nativos, sorprendidos y maravillados por el poder y la técnica del hombre blanco, malvivieron como esclavos y asalariados en potreros, haciendas y compañías petroleras.

146. Porras, Pedro. Historia y arqueología de la ciudad española Baeza de los Quijos. Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1974.

147. Temple, Dominique. La dialéctica del don, ensayo sobre la economía de las sociedades indígenas. La Paz, Hisbol-chitakolla, 1986.

El tiempo y el paulatino aumento demográfico obligaron a repartir, entre los hijos y nietos, el pequeño lote que se pudo conservar junto a la casa. Las 20 hectáreas que el *yaya ruku* pensó que nunca se acabarían, ahora las siente insuficientes. Le es imposible colocar allí a la familia. Está todo cultivado y desmontado. No produce los recursos de alimentación necesarios. El lote ha perdido la fertilidad por la imposibilidad de rotación de cultivos que requiere la cultura agrícola de la selva. Ya no se puede vivir.

Esto ocasiona serias tensiones, peleas y divisiones que llevan a la dispersión y a la emigración de las familias, a la destrucción del *ayllu* o familia extensa con sus lazos holgados de compadrazgo, base de la sociedad *runa*. Lo más opuesto a la organización del *ayllu* es el estar amontonados y prisioneros de un lote, disputándose los medios de subsistencia y sin posibilidades de moverse a otro lugar. Esta desintegración del territorio, que termina en la destrucción de la misma familia nuclear, obliga a emigrar en busca de otras tierras, fuera del ámbito territorial, alejados de su pueblo y de sus referencias culturales. Selva adentro o río Napo abajo.

El territorio no entra en la categoría de objeto, su finalidad no termina en un mero recurso para la puesta en marcha de un proyecto de desarrollo empresarial o de producción. Los indígenas no comprenden cómo un carro o un tractor valgan más que todos los árboles que destruyen, y luego se pudren, obligándole a huir. No se imaginan que el petróleo, que vive en el seno de su propio territorio, pueda secar la selva que lo cobija, matar la cacería o contaminar las aguas de los ríos, haciéndolas venenosas, portadoras de enfermedades y de hambre.

No comprenden que los aceites y perfumes que se extraen de las plantaciones de palma africana valgan más que la tierra, que se vuelve desértica y extranjera por el monocultivo de plantas importadas, la tala y la fumigación de las demás especies vegetales y la muerte de los animales, por la imposibilidad de transitar por ellas, pues se encuentran defendidas por alambradas y guardias armados que los amenazan.

En la frontera de colonización

La frontera de la colonización que avanza sobre los territorios indígenas reduce de tal modo el espacio vital, los conocimientos, los derechos y la posesión de los recursos, que dejan escaso lugar para el desarrollo demográfico, cultural y económico que exige el ritmo de los asentamientos humanos que allí viven. Las raíces profundas del desasosiego de las poblaciones indígenas, además de ser culturales, son de nacionalidad, de territorialidad y de subsistencia. Hay una presión permanente de la que no aciertan a liberarse. Es la presión que paulatinamente, tiende a mermarles su territorialidad y sus recursos.

Cuando un indígena es echado de su tierra, cuando se borran las bases territoriales que han dado sentido a su origen, a su organización comunitaria, a su vida social y a su razón de ser en el mundo, se diluye como un copo de nieve. Deja de identificarse como persona concreta y pasa al anonimato social de "indio genérico". Se le priva de la categoría de

ser *runa*, *shuar* o *secoya*. Es decir, de ser gente. Se transforma en ecuatoriano, en *mishu*.

De acuerdo a la cultura de estructura tribal, y por efecto del mismo medio, la selva no tiene dueños individuales. Mucho menos se la concibe como un objeto afectado por títulos de propiedad, a los que se accede a través de un sistema de lotizaciones, como imponen las leyes agrarias del Estado. El territorio pertenecía globalmente a la parcialidad que se asentaba en dicha zona, juntamente con los recursos naturales para su subsistencia y alimentación. Comprendía el derecho sobre las plantas, los animales, el agua y los espíritus.

Actualmente, con la llegada de las grandes compañías multinacionales de la tierra y la ocupación petrolera y colona, el naporuna se ve en la necesidad forzosa de reclamar su tierra, de pagarla, legalizarla y utilizarla de acuerdo a las regulaciones estatales vigentes, para no ser relegado y expulsado, aunque esos territorios le hayan pertenecido siempre, y a pesar de que el uso que de ellos se le pide vaya en contra de las más elementales normas del sentido común, de vida socio-cultural, económica y ecológica.

La posesión y el control del territorio y de los recursos naturales son fundamentales para la sobrevivencia de los pueblos amazónicos, en igual o mayor razón de lo que puedan ser para cualquier Estado. Para los terratenientes y para las masas empobrecidas de colonos que se han asentado posteriormente en estas selvas, las demandas indígenas nunca podrán tener el carácter de derecho territorial. Consideran a estas tierras como ociosas y baldías. Para ellos, el dar a estos espacios el título de territorios indígenas tiene una connotación subversiva o independentista.

Sin embargo, para el *ayllu* amenazado de perder la autonomía territorial y sus recursos, de los que inconscientemente había gozado hasta ahora, la concepción de territorio tiene carácter de liberación y de resistencia. Por eso la defensa del territorio naporuna y del *sacha pacha* es parte integrante de la lucha por la vida, por la espiritualidad y por la sabiduría. Es parte de la fatiga diaria por el sustento, la organización comunitaria y la identidad. La presión por la territorialidad distingue sus luchas de resistencia de las causas afines de otros grupos sociales: los negros y los colonos sin tierras. Las luchas indígenas trascienden las dimensiones de otras reivindicaciones políticas, económicas, religiosas y étnicas. Se trata de una lógica diferente, que regula sus relaciones sociales, con la naturaleza y con los otros pueblos.

Las demandas de territorio, nacionalidad y autonomía no están en conflicto con el Estado y deben ser reconocidas por él. El estatuto de autonomía sería el instrumento jurídico, otorgado por el Estado, para desarrollar en libertad de gestión las actividades propias descritas en el estatuto y que determinan el derecho a ejercer la autonomía, por ser sociedades tradicionales anteriores a la misma configuración del Estado y para promover la vigencia de los valores en cuanto derivados de sus orígenes culturales.

Los territorios indígenas, sin embargo, fueron intervenidos por el Estado como tierras baldías. El Estado tiene en propiedad pública el control de todas las tierras y de los recursos naturales para ser distribuidas y explotadas. Este dominio público sobre la Amazo-

nía es el punto de partida de un conjunto de políticas relativas al reparto inconsulto de la tierra y al destino arbitrario de los recursos naturales.

El territorio indígena es el espacio que "por herencia, por historia y por derecho" pertenece a cada nacionalidad. En él han desarrollado sus culturas y sus organizaciones sociales y sobre él ejercen derechos imprescriptibles. La idea de territorio, además del derecho a la tierra y a los recursos, hace referencia a autodeterminación y a autogestión, no a Estado independiente. El concepto de nacionalidad reposa sobre el estatuto de autonomía, por el que se reconocen los territorios, sistemas de gobierno y procesos culturales autónomos, dentro del Estado multiétnico que los cobija.

Los naporunas han considerado como suyos estos amplios confines. Nunca han imaginado que algún día pudieran retirarse de ellos o que otros no respetaran sus zonas de movilización, tan unidas a su cosmovisión e historia. Las crónicas de la selva están llenas de violencia por la defensa de la vida y de los recursos naturales, simbolizados en los territorios. Las muertes causadas por los guerreros *waorani* a las compañías petroleras, a los caucheros y a los misioneros tienen este significado.

La defensa de los territorios y de los recursos es, por lo demás, un concepto elemental de los derechos humanos. Todo "civilizado" la practica y la proclama, con patriotismo en himnos vibrantes y la describe en sus libros de historia. El "civilizado" las llama guerras de independencia, de defensa nacional o de conquista. La cultura occidental, que ha reducido a los pueblos originales de América a sociedades sin derechos y sin personalidad, a estos actos profundamente humanos de defensa, los clasifica como acciones asesinas y criminales, y a los héroes que dirigen la defensa, como salvajes y salteadores a los que hay que eliminar.

Este es el sentido que el naporuna hace de la defensa del territorio. Defiende la selva y sus recursos. Por cultura, el pueblo naporuna no es guerrero, busca la complementariedad, la amistad. Por eso, al rechazar la violencia como recurso no cultural, su lucha es de resistencia. Hasta hoy en día continúa buscando la armonía con el hombre blanco, con la naturaleza y los espíritus.

Runas y mestizos ante la tierra

El naporuna auténtico no comprende la ansiedad obsesiva por la tierra que domina al hombre blanco. No comprende que la tierra talada y desbrozada sea el objeto supremo de todos los afanes del colono, la imagen ideal de la civilización, el modelo del campesino trabajador y el método indiscutido que llevará al desarrollo económico.

Son dos actitudes diametralmente opuestas. El occidental ante la visión de la selva virgen e impenetrable siente la sensación de un mundo hostil, al que hay que doblegar para conquistar la tierra y sus recursos, a los que la enmarañada selva los mantiene prisioneros. De ahí la furia de pionero con que la destruye, la tumba y la arrasa. Para él, la sel-

va es la imagen del atraso y del salvajismo. La cara de la civilización y del desarrollo tiene el rostro de una tierra limpia, cultivada y sometida.

La colonización ha venido con el ansia de encontrar y tener tierra donde plantar su hacienda, explotarla y superarse económicamente. Para ello tala la selva que no le sirve. La colonización ha venido, también, con el propósito de llevarse los recursos naturales, renovables y no renovables, petróleo, minerales y árboles maderables.

La colonización busca tierras, pero en la selva no hay tierras. Hay selva y, si se tumba la selva para encontrar tierras de labranza, se queda también sin ella. La tierra de la selva es un inmenso arenal o un conjunto de colinas gredosas cubiertas de una tenue capa de humus, producida por la descomposición de la biomasa que la alimenta y la embellece.

Al naporuna se le acusa de acaparar mucha tierra, que después la mantiene ociosa. La afirmación no es exacta. El naporuna se apropia de lo que no le interesa al mestizo, de la selva. Se apropia del territorio que, en su tradición milenaria, lo concibe como indispensable y necesario para reproducir la vida y la cultura. El naporuna sabe que sólo la selva puede salvar a la tierra y a los demás recursos y puede salvarle a él. Vive en el territorio de la selva, más que en la tierra.

En su larga historia no han defendido la tierra. Han defendido la selva y la selva les ha defendido y ocultado a ellos en tiempos de calamidad. "Mientras ha habido selva nosotros hemos vivido". Ahora que quitan la selva, quizá no puedan vivir y morirá la tierra que tanto busca la colonización. La misma historia de la conquista de la selva les da la razón. Los conquistadores, que vinieron buscando las tierras "de la canela" y de "el Dorado", para asentarse en ellas y explotarla, nunca las encontraron. Lo que hicieron fue talar los árboles de canela y de caucho sin dejar ninguno, matar los animales para arrebatarse sus pieles y llevarse el oro y el petróleo. Nunca encontraron las tierras buscadas y ansiadas, por mucha selva que talaron y recursos que aniquilaron.

Territorio hoy y organización indígena

El asentamiento territorial, que se mantuvo latente hasta los años últimos del siglo XIX y que estaba representado por la vigencia social de la familia extensa o *ayllu*, fue barrido, brusca y penosamente, por el huracán aniquilador de la explotación cauchera. En la memoria cultural indígena, a este despojo genocida se le conoce con el término de *kallari kauchu uras* (los tiempos del caucho). Se suma a todo el sufrimiento y expolio que se inició con la conquista. Los escasos individuos que lograron sobrevivir a este vendaval devastador, que arrasó a sangre y fuego, pueblos y selvas, se agruparon en torno a sus últimos patronos y capataces caucheros.

A la mezcla informe de indígenas, de toda procedencia, que se agazapó a la sombra de las haciendas, se le llamó *bula* (la "bola" de indios). Algo amorfo y sin nombre, socialmente indeterminado y sin clasificación. Dependían del amo, al que pagaban tributo en

especie, en trabajo y en pernada. Mantenían, sin embargo, el uso del territorio en el que encontraban un medio cultural acogedor y amigo, la compañía liberadora de los espíritus y poderes del bosque, un lugar sosegado para reproducirse, un espacio para la satisfacción suficiente de las necesidades más elementales.

Parecían borrados para siempre de sus mentes los antiguos territorios, pues sólo existían la hacienda y sus zonas de influencia. Parecía que no sobrevivía en sus recuerdos el más mínimo atisbo de los viejos *kurakas* o caciques indios. Ahora eran "gente del patrón" y sus jefes inmediatos eran el *waynaru* y el *capitán*, impuestos por el hacendado para dominar y conducir a los trabajos a la "bola" de indios o castigar a los peones sus "irresponsabilidades".

En breve tiempo, sin embargo, se recuperan del letargo de siglos y de la humillación sin límites sufrida bajo el látigo de los barones del caucho. Desde el año 1960 y debido, en parte, al trabajo de educación y concientización de las misiones católicas; el debilitamiento de las haciendas, ocasionado por el cierre de fronteras que siguió a la guerra de 1941, entre Ecuador y Perú y al aumento de la población indígena; las *bulas* comienzan a agruparse y aparecen las primeras organizaciones indígenas, que se proyectan frente el poder de las haciendas y la ocupación de las tierras amazónicas por parte de los colonos y de las compañías petroleras.

Eclosión de organizaciones indias

En el año 1966 se funda la Federación de centros Shuar. Cinco años más tarde aparece la Federación de Organizaciones indígenas del Napo (FOIN), seguida de FECUNAE (Federación de Comunas de la Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana) en el bajo Napo; más tarde, la OPIP (Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza) y la FOISE (Federación de Organizaciones Indígenas de Sucumbios, Ecuador). En años más recientes se estructuran las organizaciones de las minorías étnicas: OISSE (Sionas y Secoyas), ONHAE (Huaorani) y ONICE (Cofán).

Estas organizaciones inician la gran caminata de retorno y revitalización del antiguo orden tribal. Pero con profundas modificaciones, en la medida en que el orden tribal ancestral había sido suplantado por el modo de asentamiento comunitario de la *bula* y el sedentarismo de la hacienda.

Como respuesta directa a la toma de tierras por parte de los colonos y de las compañías petroleras que peinaban la selva, se escucha con fuerza el grito de reivindicación de los territorios en los que actualmente viven. La defensa del territorio, amenazado por los nuevos conquistadores, es una de las grandes motivaciones que les llevan a unirse y, luego, a organizarse para exigir al Estado su legalización.

Entre el hombre "tribal" y el hombre "comunitario" actual, que se hace fuerte en la organización, no tanto en el *ayllu*, media un esfuerzo concientizador radical, que depende de

una serie de circunstancias que se conjugan:

- El aumento demográfico acelerado, favorecido por el sedentarismo y tranquilidad que ofrecían las haciendas.
- El proceso educativo y concientizador de las misiones católicas, indicando anteriormente.
- El jornaleo voluntario, en igualdad con los trabajadores mestizos, en las compañías petroleras y en las fincas de los colonos.
- El uso de la moneda y el comercio incipiente en las comunidades ribereñas.
- El influjo de los asentamientos colonos de las nuevas poblaciones mestizas frecuentadas por los indígenas.
- La desaparición paulatina del "concertaje" en las haciendas por el pago de las deudas y la imposición del modelo de trabajo asalariado.
- La implantación de nuevas leyes, como el IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización), que asigna a cada familia un lote de tierras propio y promueve las organizaciones agrarias de producción cooperativista y los derechos comunitarios.
- La ubicación del indígena al mismo nivel que el del colono inmigrante.

La intensa oleada de modernidad que siguió a la crisis del régimen hacendatario, sometió al indio "civilizado" a los códigos de la sociedad colona. En el proceso educativo que acompañó el cambio, se dio, al mismo tiempo, un cerrado combate a la cultura tribal, en cuanto supuesta causante de la ignorancia, atraso y superstición de los *ayllus*. La solución se buscó en la emancipación, en la educación, en la organización y en la toma de poder.

En los primeros años de la década de los 80, cinco organizaciones de segundo grado de carácter étnico, enfrentan decididamente el proceso de comunalización. El territorio es el elemento convocador y aglutinador clave, la garantía de acceso a los espacios, considerados tradicionales, a los recursos y a la defensa de la cultura. Pronto, sin embargo, se sintió que el acceso a los lotes familiares que imponía la legislación estatal agraria y la institucionalización de las comunas, no encajaban en la concepción tribal de territorialidad y de *ayllu*, latente en las organizaciones indígenas.

A partir de la constatación de esta dificultad, se avanza hacia conceptos no contemplados por las leyes de colonización y se emprenden las "autolinderaciones" de lo que se conjeturaba que eran los territorios comunitarios ancestrales. Esta iniciativa, de inspiración cultural, fue llevada a cabo por las organizaciones de base o comunas y centros. Para dar más fuerza y envergadura a este intento, se conforman las organizaciones de segundo grado, o federaciones, antes mencionadas. Al mismo tiempo, estas organizaciones de segundo grado aúnan sus fuerzas para constituirse en organizaciones de tercer grado o confederaciones. Así se forma la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), con el claro propósito de disputar la hegemonía al Estado y a las compañías transnacionales. Se cierra la estructuración organizativa, con la creación, a nivel nacional, de la CONAIE (Congreso de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador).

Se reactiva, así, el concepto de nacionalidad indígena, en base a un territorio y a una cultura propia. La formación de federaciones y de confederaciones es, también, la nueva forma de revivir las antiguas alianzas y pactos entre *ayllus* o entre naciones indígenas. Ahora, además, para disputar al Estado colonizador y a las compañías explotadoras, el dominio y la posesión de los territorios, de los recursos naturales y el monopolio de la cultura por parte del Estado.

El nuevo reparto de los territorios

El elemento clave de estas luchas y conflictos es el control de los territorios y de los recursos naturales. Los antiguos conceptos de territorialidad, ante la nueva situación, fueron redefinidos a partir de la adjudicación legal, por parte del Estado, de los espacios y de los asentamientos locales de las comunidades. La política estatal, expresada a través de las leyes agrarias en apoyo a la colonización de la Amazonía y a la explotación de sus recursos por las compañías transnacionales, ha sido contraria a esta fuerza convocatoria tribal, expresada a través de la organización comunitaria. Esto supone, de nuevo, una reorientación radical de las identidades étnicas. Aunque este proceso es problemático para las comunas y las federaciones, es evidente que constituye un recurso, a la mano, para fundamentar la defensa de los territorios.

Las organizaciones han asumido las tareas de "autolinderación", no sólo de los territorios de sus comunidades filiales sino, también, haciendo planteamientos definitivos para las territorialidades étnicas de toda la Amazonía. Han puesto en entredicho, al mismo tiempo, el proceso mismo de colonización y las políticas conservacionistas tardías, relativas al manejo de los bosques tropicales: al Patrimonio forestal del Estado, los Parques Nacionales, y las Reservas.

Los numerosos conflictos que se generan son motivados por la posesión de los territorios y por el control de los recursos naturales. El concepto cultural de territorialidad se expresa, ahora, por la "autolinderación" y por los títulos de propiedad comunitarios, que reviven los *ayllus* ancestrales. Es el primer paso para fundamentar, en igualdad legal y con la fuerza del pensamiento ancestral, la defensa de los territorios, el uso de los recursos naturales y la vivencia de la cultura.

Este reencuentro con el orden tribal está reactivando, también, antiguas rencillas territoriales, entre nacionalidades culturalmente distintas y entre *ayllus* vecinos. Se han dado conflictos con el pueblo Huao, entre Cofanes, Sionas y Secoyas, entre Shuaras y Kichwas, entre indígenas y mestizos.

Junto con los conceptos de acceso y control de los territorios tribales y su planteamiento concreto en el nuevo contexto y correlación de fuerzas, aparece el tema ecológico, relacionado con la conservación de los recursos naturales, su explotación y la contaminación ambiental. La tala irracional para la implantación de cultivos de café, cacao y potrerros, insostenibles a largo plazo, así como la presencia devastadora de las empresas petro-

leras, mineras y palmeras, acarrean secuelas de daños medioambientales irreversibles y de destrucción de los recursos de la selva.

Esto da lugar a otra tesis protagónica en todas las reivindicaciones de las organizaciones indígenas de la Amazonía: la adecuación y adaptación de sus culturas al manejo de los recursos naturales del *sacha pacha*. De manera que, cuando los discursos ecologistas plantean los problemas de la supervivencia de estas formaciones selváticas y de los recursos del bosque, los contenidos culturales se convierten, otra vez, en el marco de referencia de sus planteamientos. La convergencia de estos nuevos postulados con el proceso de recuperación de las identidades tribales permite suponer, que el mantenimiento de esta línea de acción resulta prometedora para los años que vienen. Parece una alternativa valiosa, tanto por el consenso que la sustenta, como por los esfuerzos, aún inciertos, de las organizaciones.

El abandono del orden tribal es un proceso problemático, también, en términos de mutaciones sociales. La adopción del régimen comunitario supone sedentarismo y fijación definitiva de territorios y de lotes, dentro de unos linderos que hacen referencia a estructuras jurídicas de dominio, de liberación de las relaciones patronales de dependencia, de desaparición del sistema de hacienda, de sumisión al proceso de educación estatal, de adaptación a los hábitos alimenticios, vivienda, salud y nacionalidad mestiza, de pérdida paulatina de las referencias culturales y rituales cotidianos. En este sentido, bien se puede afirmar que, una experiencia de tal envergadura solamente es exitosa en la medida que logra afianzar en el proceso niveles aceptables de calidad de vida para la población involucrada y en rápido crecimiento demográfico. Se debe buscar que, el conjunto de proyectos, apoyados por instituciones, ayude a la vigencia de los valores y a la autonomía de los derechos culturales.

Territorio y nacionalidades indígenas

La propuesta de las federaciones trasciende los límites legales de los derechos territoriales y mucho más los conceptos mestizos tradicionales sobre el acceso indígena a la tierra, a la *chakra* individual o *wasipungu*¹⁴⁸, a las tierras baldías para la colonización y al papel del Estado mestizo. Es una concepción de connotaciones tribales sobre los territorios, que exige una nueva toma de postura. Las características de la propuesta son:

- Territorios autónomos para las nacionalidades indígenas.
- Territorios mantenidos en forma comunitaria, indivisibles, intransferibles e inalienables.
- Territorios no sólo para la producción y el desarrollo, sino también para el goce de la vida y la reproducción cultural de cada nacionalidad.

148. Hace referencia a una porción diminuta de tierra en torno a la vivienda indígena que el patrón permitía trabajar al peón. Este sistema de dependencia se institucionalizó en las haciendas de la serranía ecuatoriana.

Estas propuestas están en contradicción con los presupuestos del Estado mestizo y de la legislación sobre la colonización de las tierras baldías; aunque los derechos de los pueblos indígenas sobre sus territorios aparezcan descritos en la constitución su visión es economicista y de producción. En las organizaciones indígenas hay un substrato cultural-ideológico tradicional sobre territorios y patria india, que se va haciendo cada vez, más explícito. La posesión de los territorios es condición básica para la supervivencia de los pueblos amazónicos, de sus culturas de selva, de su sabiduría y de su religiosidad. Sin territorios hay pocas esperanzas de mantener las características culturales propias.

La expropiación de los territorios indígenas por razones económicas de los Estados o de los intereses de compañías y empresas, la introducción en las comunidades y federaciones de una mentalidad individualista, economicista y de detentación del poder, de corte mestizo, llevan a la destrucción del medio territorial de la selva, a la extinción de las culturas y a la desaparición de las comunidades en beneficio de la nacionalidad ecuatoriana. Por eso es necesario, también, el ingrediente de la lucha de resistencia cultural, que revalorice la sabiduría y la visión tribal sobre el *sacha pacha*.

La organización indígena amazónica nace en momentos coyunturales de fuerte competencia por la territorialidad, por la defensa de la autonomía y de la identidad, y ante la presencia agresiva de colonos y compañías internacionales de corte occidental. Sin embargo, estas organizaciones, nacidas de una urgencia coyuntural de las bases, están en crisis. Una crisis cultural que afecta, sobre todo, a las organizaciones de segundo y de tercer grado. Las causas podría ser las siguientes:

- La estructuración organizativa se hizo según pautas jurídicas que se acomodaron y ampararon en la legislación estatal, pero no correspondían a las formas culturales organizativas tradicionales de las distintas nacionalidades.
- Desde los Gobiernos e instancias de poder se está forzando el debilitamiento de estas fuerzas culturales organizativas, impulsando modos y maneras organizativas de sociedad, de educación, de economía y de poder mestizas.
- La presencia permanente de ONGs, con sus modelos y proyectos de desarrollo económico y cultural de corte occidental, refuerzan el sistema capitalista y les aleja de los presupuestos culturales propios, a los que olímpicamente ponen de lado, desechándolos, desvirtuándolos y difuminando lo específicamente indígena, que dicen reforzar.
- En estos últimos años están apareciendo con fuerza, dentro de las organizaciones indígenas de segundo y de tercer grado, especialmente, tendencias de significación singular: a) estructuras socio-económicas para el manejo de fondos provenientes de financiamientos externos ("proyectitis"), relegando peligrosamente la producción e industrialización de productos propios. b) Un afán arrollador de incursionar en el campo político partidista, como movimiento indígena, pero bajo las banderas ideológicas de partidos criollos de oposición, venidos a menos, que necesitan fuertes inyecciones de votos para la adquisición del poder.

La aparición de estas nuevas fuerzas sociales ha llevado a que, dentro de los órganos de coordinación de las federaciones y confederaciones, se incrusten los llamados "equipos técnicos" o asesores, que están detentando el poder de decisión y marcando la orientación de las federaciones hacia la toma del poder económico y político a través de una lucha étnica de tipo occidental. Estos "equipos técnicos", muchas veces están compuestos por mestizos o indígenas amestizados, ligados a ideologías políticas y económicas de una gran pobreza cultural, alejados de sus organizaciones de base y de los presupuestos culturales de las diversas nacionalidades. Esta procedencia espúrea ha determinado que en las federaciones se den dos instancias muy marcadas: la de los dirigentes comunitarios que se debaten en asuntos y problemas coyunturales de inmediata y fácil solución, pero que nunca llega; y el "equipo técnico" que controla y determina toda política externa de la organización en lo económico y en lo político, en total alejamiento de las necesidades apremiantes de las bases. Estos "equipos técnicos" tienen marcadas similitudes con los partidos políticos o con los sindicatos, donde las decisiones y estrategias que se toman son verticales, lo mismo que la práctica del poder está controlado y en manos de una minúscula elite de dirigentes y asesores.

Esta estratificación determina la desconexión de los órganos de dirección de las bases comunitarias y de sus problemáticas, impulsando la proliferación de proyectos inútiles, de marcado carácter clientelar y personalista, que pocas veces se cumplen, y la aceptación de modelos organizativos, que sólo tienen en mente lo económico, lo político y el prestigio social individual.

Al mismo tiempo, en las generaciones jóvenes, se está dando una gran aculturación o aceptación indiscriminada de elementos de desintegración cultural, provenientes de la sociedad de consumo. Carecen de modelos culturales a quienes seguir. El joven indígena no conoce ni entiende los ritmos de la vida, los ritos y los elementos culturales que formaron el mundo de sus abuelos, con los que todavía vive. Esto no supone necesariamente una pérdida de la identidad étnica, pero sí indica una grave crisis de valores, de modos de vida nobles, de perspectivas de futuro y de pérdida cultural acelerada. Por otra parte se están dando los fenómenos de urbanización, los empleos públicos, artesanales, proletarios y, en menos grado, el mestizaje, a los que hay que dar cara, desde presupuestos culturales, no solamente étnicos.

Desde la llegada de los conquistadores, la tierra es algo que siempre ha estado en discusión y en lucha. Por ser un elemento disputable, se debe cuidarla y defenderla. Los territorios permanecen intactos cuando se los defiende y se los desarrolla; pero los territorios se han perdido cuando se ha dependido, en su mantenimiento y ordenamiento, de dirigentes inspirados en presupuestos y planteamientos legales de los Estados nacionales, que imponen sus prioridades e intereses.

Apunte final

Actualmente el *ayllu* lucha desesperadamente por el control de las tierras comunitarias y por la adquisición de los títulos de propiedad sobre ellas. Se defiende tenazmente contra las fuerzas externas que las intentan ocupar; arrebatándoles aún los mínimos espacios que les ha dejado la inconsciencia del Estado y la rapacidad de las empresas y de los colonos. Es una lucha agobiante, que no deja espacios suficientes para plantear, con claridad y con la necesaria contundencia la defensa de los valores, de la sabiduría y de la cultura, en los que se apoyan sus derechos para el uso, la defensa y el desarrollo del territorio y sus recursos. No encuentra espacios sosegados para mantener una relación vigorizante con los poderes de la naturaleza y con sus espíritus auxiliares. Esta lucha supondría el ejercicio de la sabiduría cultural para la introducción de técnicas adaptadas que protejan, aumenten y desarrollen los recursos; sin destruirlos ni acabarlos por el abuso lucrativo y por la explotación.

El territorio y sus recursos son la base de la economía y de la sobrevivencia del pueblo naporuna. Con preocupación e incertidumbre se comenta en las comunidades y en grupos de familias desplazadas, las acciones inconsultas del Estado, la entrada de los colonos, el saqueo de las compañías y las conductas inadecuadas de algunos líderes *runas*.

Esta situación, por lo demás, está planteada desde el primer día de la conquista, desde que fueron derrotadas las huestes de Jumandi, les arrebataron y ocuparon sus territorios, e iniciaron la explotación de los recursos de oro, canela, algodón, caucho, petróleo, ganado y productos agroindustriales. Desde que les "civilizaron" con otra cultura, les impusieron otra religión sobre su sabiduría ancestral y les convencieron de que la tierra y sus recursos son los únicos valores que, en la selva, merecen la pena, todo otro tipo de relación espiritual con la naturaleza, que no sea negocio y plata, es ignorancia y retraso, fantasía y necedad. Es la solución propuesta por la conquista, que los *runas* no han asimilado todavía y que constituye parte del problema insoluble del *kallari uras*. La solución la han buscado en la resistencia y en la lucha por mantener la sabiduría y la vida. Sin embargo, faltan estrategias culturales adecuadas para el uso y el manejo de los territorios titulados y de sus recursos.

Como ya vimos, desde el tiempo de la primera Conquista, el conflicto se ha ido reproduciendo y ha perdurado con los encomenderos, los patronos, los caucheros, madereros, petroleros, colonos, turistas, misioneros e indígenas aculturados. Se buscan y se saquean los recursos de la selva. Para ello se destruye, se explota, se hacen guerras, se esclaviza y se negocia. Los conquistadores y misioneros al no conocer las lenguas y las culturas de los diferentes pueblos con los que se encontraban, no supieron distinguir unas naciones de otras. No respetaron sus identidades ni entendieron que ellos eran los dueños legítimos de sus territorios. A todos los llamaron indios, considerándolos nómadas: "todo indio es igual a los demás indios". No distinguieron *omaguas*, de *quijos*, ni *orejones* de *encabellados*. Indiscriminadamente, los agrupaban mezclando a la fuerza unas nacionalidades con otras.

La práctica y la sabiduría cultural naporuna han respetado y cuidado los territorios y los recursos. No los ha destruido o explotado. Se los ha considerado como requisitos elementales para la continuidad de la vida y de la cultura comunitarias. Actualmente, al perderse la sabiduría y las referencias culturales sobre la naturaleza, el naporuna se ha convertido, también, en depredador. Le han convencido de que los recursos son de propiedad del Estado, de las compañías y de los negociantes. Por eso los explotan, con la misma saña e inconsciencia que el colono, al que imitan.

En los últimos tiempos hemos sido testigos de fuertes movilizaciones indígenas de autoafirmación étnica y de defensa territorial. Han reclamado con vigor sus territorios y el manejo de los recursos, pero sin una referencia explícita a los valores, a las formas culturales y a las normas de la sabiduría y de la vida indígena. Se utilizan conceptos de poder, de explotación y de acumulación individual, propios de la cultura occidental. Falta una conciencia cultural propia.

Lo que el pueblo naporuna pide actualmente, en relación a lo que el Estado entiende por tierra es:

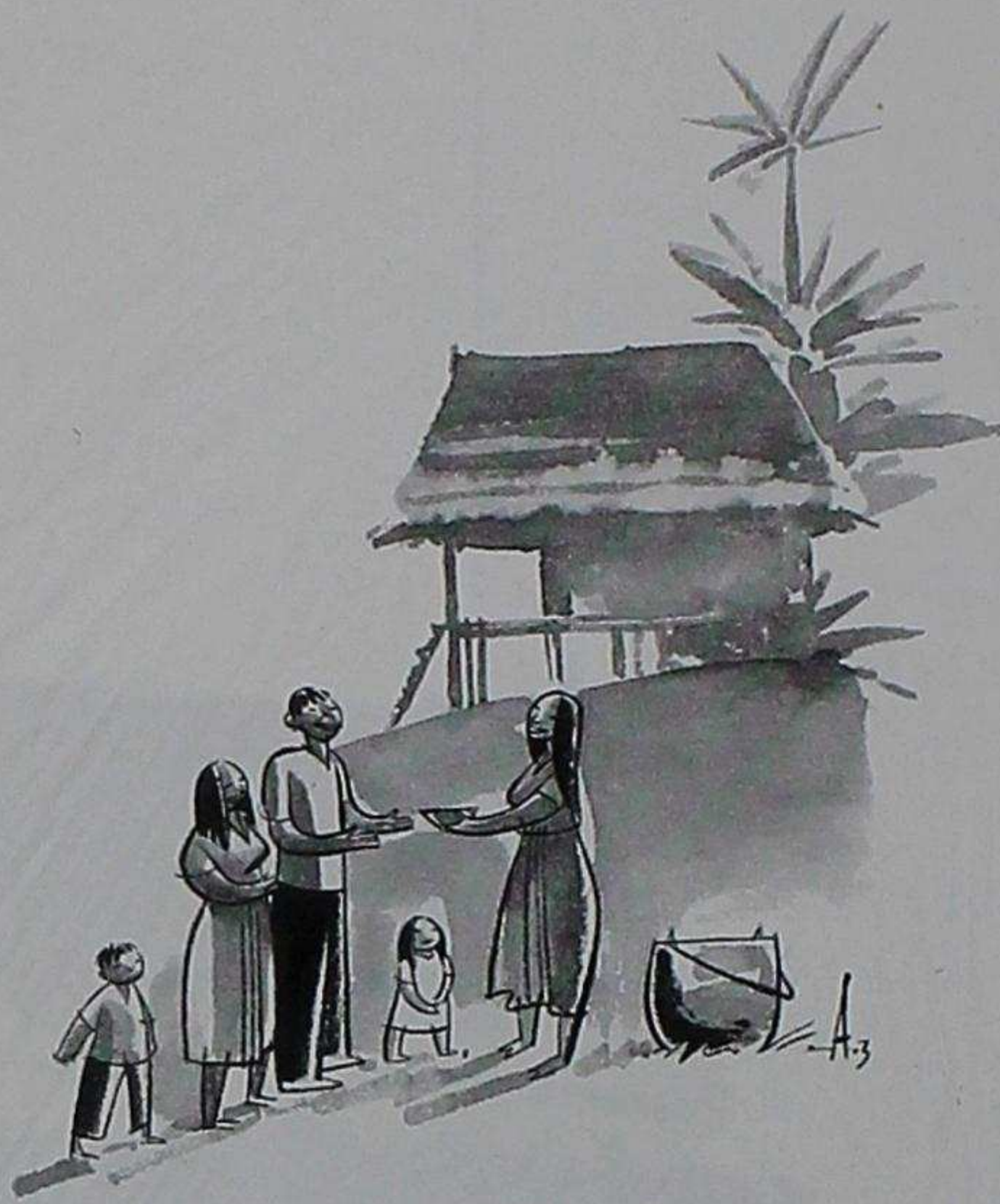
1. Legalización de los territorios indígenas.
2. Derecho a la autodeterminación y a la nacionalidad.
3. Paralización de la colonización en los territorios indígenas.
4. Manejo de los Parques Nacionales y de las Reservas Ecológicas según la sabiduría indígena.
5. Suspensión de contratos y de concesiones a compañías petroleras, palmeras, madereras y mineras en territorios indígenas, por el daño que causan a los recursos y al medio ambiente y por los nulos beneficios que les reportan.
6. Indemnización por la destrucción de los recursos naturales y una remediación adecuada por la contaminación del medio ambiente a causa de estas explotaciones. Participación directa en instancias de decisión política, económica, social y cultural, cuando se trata de actuaciones que afectan a la vida indígena y a su entorno.

Se hecha de menos la revolución cultural de recuperación de la sabiduría y de la dignidad de los territorios.

9

LA SOCIEDAD NAPORUNA





LA SOCIEDAD NAPONUNA

9

Concepto de persona en la cultura naporuna

En la cultura naporuna el *ayllu* se caracteriza por tener una peculiar personalidad: es la persona humana, el sujeto, el apoyo en el que descansa o sobre el que se edifica la sociedad. Es el ser humano por excelencia. En esta cultura lo fundamental no es el hombre individual, autónomo, el que ostenta esta característica, sino la familia extensa; a diferencia de lo que sucede en las sociedades occidentales. El *ayllu* es, por lo tanto, la institución social y organizativa primaria. Es el elemento primordial de toda la estructura cósmica, ontológica y, simbólicamente considerado, el compendio y la expresión de la vida humanizada del universo.

El *ayllu*, al ser persona, ostenta intereses, deberes y obligaciones. Es decir, es sujeto de derecho. En el derecho consuetudinario *runa*, el *ayllu*, no la persona individual, sería el sujeto jurídico al que se refiere y del que se originan todas las acciones de sus componentes. El hombre individual en el *ayllu* vendría a ser, algo así como el "concebido", al que protege la ley civil, pero al que no le concede personalidad.

El individuo se limita a desempeñar su papel, su modesto pero definitivo papel; sin ostentaciones, sin soberbia, sin pretensiones, sin artificios personalistas. El *runa*, en la cultura naporuna, no se siente con la obligación mesiánica de conducir al grupo social al que pertenece al pretendido cielo que se imagina o que se le encomienda. Se limita a su humilde y elemental condición de ser un miembro del *ayllu*. El puesto que el *runa* pudiera ocupar en el *ayllu* no le lleva a la ilusión de sentirse en posesión de la verdad absoluta o de ejercer su poder sobre el destino de sus compañeros. La cultura le exige menos solemnidad y más vida: le exige toda la capacidad de armonizar y le invita a una vida sin fin, de dar y de recibir, de participar y de hacer fiesta. Sin embargo, el *ayllu* no anula al individuo. más bien el *ayllu* es el medio, la condición; el que sirve y el que aporta para que el *runa* llegue a su total desarrollo individual. Al *ayllu* se le concibe, simbólicamente y dentro de una cultura vitalista, como el útero materno en el que el *runa* nace, vive y se desarrolla. Para ello colabora con todas las posibilidades y elementos de que dispone, además de lo que va creando y desarrollando el propio *runa* y de lo que la naturaleza y las vidas invisibles le aportan.

Las prerrogativas del ayllu

Es conveniente resaltar, dentro de la cultura naporuna, el valor de la autoridad como servicio (*yanapana*). En esta cosmovisión, la dignidad, el prestigio o la autoridad no le vienen, en este caso al *ayllu*, por ser la instancia suprema o por detentar el cúmulo de poderes; sino por su capacidad de dar, por su misión de servir y por su compromiso de ser don para que todos sean o lleguen a ser. En el *runa* se manifiesta la vida del *ayllu* y en el *ayllu* la perfección del *runa*.

Como persona, el *ayllu* es autoconsciente y responsable; dotado de dignidad y de valores, que hacen posible la existencia de un medio social y de una conducta ética adecua-

da. El *ayllu* es un sujeto capaz de relacionarse con la naturaleza, con los dinamismos de las vidas invisibles y con la gran sociedad de los *ayllus*. Estas relaciones están encaminadas a la satisfacción de sus necesidades, a la complementariedad y a la realización de su misión humanizadora.

Los *ayllus* tienen sus propias características, que se derivan de la peculiar estructuración del conjunto de sus componentes individuales y orgánicos, que se manifiestan a través de sus acciones. Estas características no están determinadas solamente por la cultura, entendida como herencia social; sino que, también son el resultado de la interacción con el medio ambiente natural, el medio social y espiritual, el dinamismo de las vidas invisibles y de los poderes de la naturaleza.

En una cultura de ánimas y de espíritus, el *ayllu* es una persona animada (*samayu*). Sus relaciones y su posterior sistematización hay que entenderlas desde ahí. Sin abusar de las formulaciones conceptuales a las que tan acostumbrados estamos. La conceptualización, por no ser el vehículo cultural adecuado, empobrece su personalidad, la encierra en formulaciones y la delimita en definiciones o hipótesis. Por el contrario, el *ayllu* se expresa por medio de representaciones simbólicas y rituales, de contenido e inspiración éticas. Se explicita a través de mitos y de signos. Desarrolla sus virtualidades humanizadoras con la variedad infinita de seres. El compartir se impone y la reciprocidad facilita la relación adecuada, permitiendo escapar a la seducción individualista de acumular.

El *ayllu* es un organismo que presenta las características propias de una sociedad, según nuestra percepción occidental. Sin embargo, no es un organismo que se constituye por leyes, ideologías, cartas programáticas o pactos políticos y religiosos. Es la manifestación de una persona viva con sus responsabilidades y con su práctica humanizadora. Actuando de esta manera, en todas sus relaciones con los poderes naturales, los dinamismos de las vidas invisibles y la sociedad del *ayllu*. Como todo organismo vivo, el *ayllu* tienen una misión real, utópica que cumplir: llegar a ser lo "humano por excelencia". Su actividad se orienta a la reducción de todo lo no-humano a lo humano y a la humanización de todos los niveles de realidad. Esta es la razón del prestigio existencial del *ayllu* entre todos los demás seres. El *runa samay* es un servicio humanizador que produce vida en armonía, que lo dignifica, que lo fortalece, lo amplía y lo habilita para una mejor interrelación con el *samay* de todos los seres. El *ayllu* se constituye en el medio complementador, en el fin humanizador y en el constructor del pensamiento de la cosmovisión.

No se trata, pues, de reforzar, aumentar o acumular en él el dominio absoluto sobre la vida, de apropiarse de los dinamismos de las vidas invisibles, de la naturaleza o de la sociedad. Tiene la misión de cumplir el designio cultural de servicio, de donación y de reciprocidad, concretizado en una ética del cumplimiento que lo hace *paktachik*. El *ayllu* es, también, la expresión modélica de los otros niveles de realidad, que claman por ser integrados en lo humano, ya que carecen de la dimensión o grado de vida que proviene del *runa samay*. El *ayllu* es la profecía de la humanización del cosmos.

La estructura externa del *ayllu* es la cobertura del *runa samay*. Es el resultado de la inte-

racción de los roles y funciones especializadas de sus componentes y órganos animados. Esta interacción se realiza de tal manera, que le capacita para responder satisfactoriamente y de modo coherente y unitario, a los estímulos tanto del medio ambiente como del mundo invisible. La personalidad del *ayllu* y sus dinamismos internos, exigen que se procure y se mantenga, como condición indispensable, la armonía entre las diversas ánimas que lo integran. Personifica el arquetipo cultural de "opuestos complementarios".

Por ser personas vivas, los *ayllus* tienen sus propios nombres y sus mecanismos autónomos, que regulan las actividades y constantes, tanto de los dinamismos internos, como del accionar de los niveles externos mediante las funciones de los sistemas de coordinación de los que está dotado: el *kuraka*, el *yachak* y el *apustulu*. Estos servicios de coordinación, por pertenecer al mundo de los espíritus y de las ánimas, no son reducibles a conceptos o a estructuras. No se los puede definir y analizar para encasillarlos definitivamente. Entre ellos se establecen constantes variaciones y cambiantes interrelaciones de oposición y de complementación. Nunca se acaba, muere o se elimina nada; sino que constantemente se origina más vida y dinamismo.

El *ayllu*, por una parte, es el intento utópico que incorpora todo lo que se necesita para llegar a ser humano. Algo a lo que, culturalmente, está llamado y a lo que están convocados todos los seres del *kunan pacha*. Por otra parte, está destinado a ser la puerta de la nueva dimensión (*kutik pacha*), escribiendo con trazos de vida humana la historia de *nosotros* (*el runami kanchi*).

El *ayllu* en las enseñanzas de los mayores

En los *rukukuna rimay* y en las *kamachinas*, el *ayllu* aparece como una réplica humanizada del *samay*. Por su ubicación en el universo naporuna se constituye en el ser en armonía por excelencia y en el armonizador del resto de realidad en lo humano o *kay pacha*. Reúne en sí, los elementos necesarios para que sus componentes encuentren equilibrio y armonía. Las fuerzas de integración que unifican al *ayllu* son las mismas que armonizan a las fuerzas de la naturaleza y a las vidas invisibles, pero lideran la marcha hacia su objetivo cultural por el camino lento y penoso del éxodo, por el que, desde el tiempo del *unay pacha*, se peregrina a través de la intrincada selva del *kunan pacha*, hacia el mundo sin males del *kutik pacha*. En la caminata son alumbrados por el sol del *samay* y el quehacer shamánico del *runa samay*. Por el cumplimiento del sistema de valores, el hombre y el *ayllu* se hacen *paktachik*, complementan a los seres en el tiempo y en el espacio del *kay pacha*, a cuya dimensión se esfuerzan por introducirlos: humanizándolos.

Aunque las personas, individualmente, desempeñen diferentes roles o servicios y tengan distintos grados de vida, todo en el *ayllu* está inextricablemente relacionado. Todo se estructura sin clases sociales, sin jerarquías y sin el reconocimiento de atributos de superioridad, de autoridad o de dominio. Sin ostentación de poder social o religioso. Sin el prurito de la acumulación económica o de la apropiación individual. Simplemente, son roles a desempeñar, dones de la vida que no se mezquinan, sino que se comparten.

Antropológicamente, nada le ha diferenciado, ni organizativamente se han establecido diferencias ni escalonamientos sociales, ni por el vestido, pues pertenecen a culturas del desnudo, ni por el poder social, pues son sociedades sin Estado. Son sociedades descentralizadas del poder; ya que el poder reposa en el *ayllu*. El *ayllu* es una sociedad igualitaria, que busca el equilibrio y la armonía en todas sus manifestaciones.

Finalmente, como un reflejo del *ayllu* y por la fuerza integradora del *samay*, las vidas invisibles y las fuerzas de la naturaleza, también se organizan en *ayllus*, cada una de ellas con sus estructuras y servicios propios. De la misma manera, deben realizar en sí y en los demás la complementación para que la armonía se alargue hasta los rincones más alejados del *kunan pacha*. Todo ser, por mínimo que sea, es *samayu* y mantiene su inalienable y digna personalidad.

El *ayllucentrismo* es la expresión cultural de lo humano, recibida en el origen mismo de su emerger como espíritu de vida humano. Todos los seres están convocados, a través del runa *samay* a formar el "gran *ayllu*", roto por el exceso de vida que acumuló y que, por lo mismo, distanció a los seres indiferenciados del *unay pacha*. El *ayllucentrismo* es, también el intento de recuperación de la armonía anhelada de hacer un nuevo cosmos (*pacha*). No se trataría de un empeño de recomposición nostálgica de los tiempos indiferenciados del *unay pacha*; sino de completar la construcción de la *maloka* mítica del "gran *ayllu*", donde se ha iniciado ya, la sesión con todos los seres, reunidos al cobijo del espíritu de vida, coordinados por el *runa samay*, el shamanismo y la sabiduría.

En el *kunan pacha*, el *ayllu* camina dolorido y agobiado, con el ansia del encuentro definitivo de los "hermanos gemelos" que se separaron, sin lograr vivir en armonía, acicateados por el canto plañidero que resuena en lo más hondo de su ser. Simbolizado en el mito, por *Filuku*, el pequeño gavián, que llama a su hermano amante en las noches en que *Killa*, la luna, sale y muestra su cara pintada de *wituk*, para recordarle su amor y, al mismo tiempo, su conducta incorrecta. Sin poderlo remediar, sin embargo; sin poderlo retener en sus brazos ni colmar su amor.

Dentro de este entramado de vida, lo individual tiene sentido al expresarse dentro de una conducta ética de familia. Valores como solidaridad, servicio, respeto, fidelidad, comunitarismo e igualitarismo, hermanan al *ayllu* humano, a la naturaleza, a las vidas invisibles y a los antepasados, en la *minga general* de la vida. Estos valores son cuidadosamente transmitidos por el shamanismo y la sabiduría y, defendidos desde el silencio torturado de la resistencia cultural, que les han impuesto las conductas hostiles e incorrectas, introducidas en el *kallari uras*.

Los naporunas

"Todos los naporunas nacimos aquí, cerca del río. Somos obra del río y de la fecundidad de la selva. Cuando los animales que nos alimentan beben de esta agua engordan mucho más que si bebieran cualquier otra agua. La verde hierba siempre crecerá frondosa cerca

del río. Al borde de las aguas crecen árboles gigantescos, como la *samuna* y el *ila bamba*¹⁴⁹. Así es como el río Napo y sus selvas han alimentado y moldeado al pueblo naporuna".

¿De dónde han venido los naporuna? Al principio hubo muchos pueblos y parcialidades que surcaron las aguas del río Napo hasta las cabeceras, en las faldas de los Andes. Las sangres y las culturas de los pueblos se mezclaron en el crisol del río. Naturalmente, por la afinidad de sus cosmovisiones, o forzados por la vida en las encomiendas de los conquistadores y en las reducciones de las misiones. La herencia que les ha permitido resistir es su cultura amazónica, en la que se ve la impronta, la mezcla y el rastro de una gran variedad de nacionalidades y que han dado lugar a la cultura naporuna. Ellos se refieren constantemente a sus misteriosos abuelos. Los antepasados se pierden en el mito, que los hermana con la naturaleza, con las vidas invisibles, con las estrellas, con los *pumas*, con las anacondas, con los grandes cocodrilos y con los cóndores. Su territorio es todo el Napo y sus afluentes. Los actuales pobladores son descendientes de parcialidades bajadas de las cabeceras de los ríos, arrastrados por la vorágine del caucho, que se han multiplicado y aumentado, mezclándose con los restos de los pueblos que venían del este con el sol, por el camino del agua, buscando la tierra sin males de sus antepasados, que la ubicaban hacia poniente.

El pueblo naporuna es un pueblo que ama y busca la sabiduría y los valores culturales con los que ha plasmado su vida. Practica el shamanismo que recompone la realidad del *kunan pacha*, le ayuda a realizar su misión humanizadora, a alcanzar la armonía y a caminar hacia la historia final del nuevo mundo o *mushuk pacha*. Su sabiduría, su dedicación, la abundancia de pescados y de cacería de sus ríos y selvas, les ha permitido subsistir y mantener la autosuficiencia, a lo largo de la historia de invasión y concertaje que han sufrido. Rara ha sido la ocasión en que, como pueblo, hayan tenido que pasar hambre. Cualquier cosa que los naporunas necesitan viene del río, de la selva o de las *chakras*. Los acontecimientos más significativos giran en torno a las manifestaciones que marcan los ciclos de la vida, en torno al *ayllu* y a la familia, ahora nuclear, que se reúne junto a la *tullpa* para renovar y fortalecer el espíritu.

El naporuna posee amplios conocimientos de la selva. Con las armas que fabrica, con las herramientas y el trabajo, se ha mantenido, a pesar del sometimiento y dependencia del mestizo desde la conquista. Su manera de vivir conviene perfectamente al río y a la selva. Sabe organizarse para pescar, cazar y trabajar; así como para resolver los problemas que necesitan de la colaboración, tanto de los *ayllus*, como de la naturaleza y de las vidas invisibles. Todo esto lo ha plasmado en una gran riqueza de mitos, tradiciones, ritos y costumbres.

La sabiduría y el estilo de vida son el fruto de la inteligencia, del esfuerzo y del sufrimiento de tantos antepasados que dejaron sus conocimientos y sus artes poderosas.

149. La "ila " se caracteriza por sus enormes raíces que en forma de aletas mantienen erguido a este coloso. Se le considera morada de espíritus y diablos, camino de entrada o puerta del mundo subterráneo.

Cuando estos elementos no pudieron ser transmitidos por la despoblación que siguió al *wisyu* ominoso del *kallari uras*, quedaron cobijados en la naturaleza bajo la cobertura de piedras mágicas o de elementos incorruptibles. Al recomponerse de nuevo los *ayllus*, poco a poco se fueron comunicando con ellos, encontraron las piedras animadas (*aya rumi*), recuperaron la sabiduría a través de los sueños y de la actividad visionaria del shamanismo.

La relativa tranquilidad de la selva y del río Napo, el medio vital de los naporunas, ha sido amenazada últimamente por los planes de explotación hidrocarburífera, maderera y de colonización del gobierno, apoyada por empresas extranjeras. De acuerdo a estos planes, los gigantescos proyectos que abarcan la basta extensión de la selva y del río, traerán consigo el trazado de caminos hasta las profundidades de la montaña, la construcción de carreteras y de poblados, el tendido de miles de kilómetros de tuberías, la construcción de enormes estructuras para el almacenamiento y el procesamiento del petróleo. A lo largo de las carreteras se están asentando millares de trabajadores y colonos para ocupar estas tierras. Con ello el río y la selva mueren. Se introducen enfermedades irreversibles derivadas de la contaminación petrolera, se envenenan las aguas del río Napo. A diferencia de los viejos tiempos, las aguas apenas se pueden beber y mueren los peces y los animales. Potencialmente podría ser el fin del modo de vida de los naporunas, para siempre.

El ayllu naporuna hoy

El *ayllu* naporuna está pasando por cambios profundos, demasiado rápidos. En pocos años -una generación- se han quemado etapas que en la historia ocuparían largos períodos de transición, o que abarcarían procesos de maduración humana que llevan de una era a otra. La filosofía occidental dice que la "naturaleza no avanza a saltos"; sin embargo, a una velocidad de vértigo, que va desde una situación de indio concierto, entendido en la práctica como una degradante esclavitud, desde un estado económico de simple sobrevivencia biológica y desde una cultura tribal en retroceso y casi extinta, se pasa a una sociedad estructurada por los principios de la más avanzada civilización y al uso de las técnicas occidentales de punta.

Actualmente los *ayllus* del Napo se debaten al vaivén de las corrientes modernas de pensamiento, de los avances de la información y de los nuevos modelos de vida económica, organizativa y religiosa. Han aceptado gustosos el impacto movilizador ocasionado por la llegada sorpresiva de la colonización y, especialmente, de los trabajos en las compañías petroleras. Se enrolan masivamente, en las largas colas de candidatos, que buscan una oportunidad de profesionalización. También para ocupar cargos militares, políticos, religiosos y educativos. Se han estructurado y fortalecido, hábilmente en organizaciones dentro de la sociedad nacional, por medio de las que se enfrentan a los poderes locales y estatales. Han incursionado exitosamente en la contienda política, con candidatos propios y son miembros de los comités nacionales que buscan nuevos rumbos para el país y caminos genuinos para sus pueblos originales, exigiendo la introducción de cambios en la Constitución estatal.

El *ayllu* naporuna está entrando en una de esas encrucijadas colonizadoras que, recurrente y decisivamente, les han acaecido a lo largo de su historia milenaria. Avalanchas de conquista y de colonización, indígena o extranjera, que han bajado y subido por las turbulentas o tranquilas aguas del majestuoso río Napo. Se está al inicio de grandes transformaciones de signo, al parecer, muy distinto al acaecido en épocas anteriores, etnocidas y de exterminio biológico, que les dejó sin territorios, sin jefes y sin *amawtas*. Esta nueva colonización y conquista no ha hecho saltar, en pedazos, a los pueblos indígenas, ni a sus organizaciones, ni a su estructura social. La nueva época ha promovido la educación, la aparición de modernos e influyentes líderes; les ha garantizado la propiedad de parte de sus territorios históricos y la asunción de una, más actualizada, identidad indígena. Toda la población nativa ha pasado por diversos grados de educación escolarizada y están participando en la vida civil, educativa, política nacional y local.

Este proceso, sin embargo, está haciendo difícil al *ayllu* distinguir y asimilar los nuevos significados étnicos, que se van imponiendo arrolladoramente, relegando los valores culturales tradicionales y confundiendo lo propio con lo advenedizo. Haciendo peligrar, por lo tanto, el acervo cultural de estos pueblos originales y el futuro de su identidad. Tienen que reinterpretar, desde su cosmovisión, el significado de los nuevos símbolos si no quieren ser arrastrados por la corriente violenta de una efímera afirmación étnica. Lo preocupante no son las formas, sino los contenidos y los valores de la cultura occidental que se van imitando y asimilando. Su introducción indiscriminada puede llevar a la pérdida de los rasgos culturales, que han mantenido la identidad naporuna hasta el presente. Se están olvidando, aceleradamente, los significados espirituales que dan sentido a la sabiduría, a la vida, a la palabra.

La nueva situación ocasiona una peligrosa confusión mental y un revuelo desconcertante de triunfalismo y de libertad, de protagonismo y de autodeterminación de las personas. A pesar de todo, en el momento actual, no sería prudente dejar de lado la vigencia de los nuevos símbolos introducidos: la *wipala* o bandera de las nacionalidades indígenas con los colores del arco iris, el *llawtu* o corona de plumas de papagayo de los jefes, el *poncho* o vestido exterior de los indígenas serranos, los atuendos indígenas de cualquier clase, las elegantes sedes de las federaciones, los multitudinarios congresos anuales, las corbatas y los ternos de ejecutivo..., para aferrarse, ciegamente, a los símbolos tradicionales, tan grávidos, sin embargo, de *samay* y que han sido la garantía de vida, de identidad y de resistencia que les ha permitido mantener su presencia en la historia, como pueblos.

Ante las nuevas oportunidades y su evolución positiva, las expresiones externas de la cultura material, de los ritos y de la vida diaria, tienden a folclorizarse, dejándolas vacías de su profunda significación tradicional. Indiscriminadamente, se las usa como señuelos de propaganda y de atracción turística de carácter comercial. Se las convierte en artesanías o en material informático, bellamente confeccionado, para atraer al enfermizo y poco ilustrado romanticismo occidental, que se emociona ante lo exótico y se extasia ante lo supuestamente genuino. Otras veces, la idealización de lo indígena y su entorno -la selva misteriosa y paradisíaca-, se cobija bajo las nuevas banderas de un indígena emplumado

o de un árbol, que simboliza la ecología exuberante, salvaje e intocada, de la naturaleza.

Muchas veces lo nuevo es entendido y presentado como más relevante, más urgentemente necesitado, más gratificante, organizativa y económicamente hablando, y más útil y oportuno en contextos sociales amplios. Bajo los nuevos símbolos de carácter étnico se han realizado multitudinarias manifestaciones públicas de significación y de reivindicación política. De muy distinto objetivo, sin embargo, que el que presentan los reclamos sindicales o raciales de la cultura occidental. Han ayudado a acrecentar el poder y la digna representación indígena en el conjunto de la sociedad mestiza. Se han ganado espacios y foros con representación propia. Sus propuestas han aparecido en las primeras planas de las noticias, por la originalidad, por las exigencias en favor de la identidad y el derecho a ser reconocidos como naciones, dentro del Estado nacional que los engloba; por la vigencia de los Estados plurinacionales y multiétnicos y por el uso oficial de sus lenguas, en la educación y en las instituciones del Estado.

Especialmente, la juventud indígena ha dejado de lado el hogar comunitario que calentaba y vigorizaba la vida del *ayllu* tradicional y se ha lanzado a la búsqueda y a la consolidación de nuevas identidades, proponiéndolas como expresiones de autenticidad indígena. Lo pasado, muchas veces, es visto como enemigo del desarrollo y del progreso de los *ayllus*, como carente de vitalidad y de fuerza para enfrentarse a las complejas situaciones en las que se mueven.

Por otra parte, los rituales tradicionales y sus símbolos se siguen guardando con esmero, perviven en el quehacer íntimo de los *ayllus*. Sus significados profundos siguen armonizando la realidad cultural de las comunidades. Los eventos periódicos de la vida y las angustias cotidianas dan paso a tiempos de complementación, donde se satisfacen las exigencias de la cosmovisión. Se revelan fuertes y resolutivos en los momentos de crisis y de desamparo. Permean hasta las más íntimas y anodinas acciones del convivir cotidiano. Desde ahí, se debe intentar el encuentro y la recuperación de ese "hermano gemelo" rebelde y novelero, con el que, por destino cultural y conjuntamente, se lucha y se trabaja para hacer el "mundo humano", que es la misión de la historia *runa*.

"Sociedad" entendida por los naporunas

A partir del siglo XVIII principalmente, se despierta en el mundo occidental una extraordinaria curiosidad por entender la realidad social, dando lugar a una serie, amplia y variada, de estudios, análisis e investigaciones que tratan de explicar este fenómeno. Estos empeños contribuyeron a la aparición de distintas escuelas de sociología. Así nace la sociología que, como ciencia, estudia las características generales de toda clase de manifestaciones colectivas y pone de manifiesto los nexos existentes entre los hechos y las ideas sociales, sus relaciones y correlaciones. A partir del siglo XX la sociología es aceptada con pleno derecho y se impone en los ámbitos académicos.

Es difícil encerrar todo el contenido del termino "sociedad" dentro de los límites de una

definición, aun encuadrándola en sus aspectos más generales. Se clasifica como sociedad a todo grupo de personas, caracterizado por una cultura específica que tiende a su perpetuación a través de un conjunto de instituciones, de leyes y de modelos.

Según la cultura naporuna, no sólo los humanos, sino todos los seres tienden a vivir en colectividad, con el consiguiente sistema de normas y de valores. La raíz de la sociabilidad en la cultura naporuna es el *samay*. Todos los seres participan de él, comparten la racionalidad, se les asigna una cierta intencionalidad ética y son parte del ámbito de las creencias y de las representaciones culturales. El concepto de sociedad naporuna designaría las relaciones entre estos variados componentes y las leyes que rigen dichas relaciones.

La adaptación al medio, físico, espiritual y humano, se resuelve mediante la adopción de normas, de modelos de comportamiento y de conocimiento, como formas fundamentales de organización, que rigen las acciones de sus componentes. El conjunto de actividades y de reglas constituiría el sistema social que se explicitaría por la interacción de los sujetos de esa sociedad y la adopción de un esquema cultural y simbólico. El sistema nos da el tipo de sociedad, en el que sus componentes reconocerían la pluralidad de las necesidades y disposiciones; a las que intentarían conciliar, buscando su conexión íntima y rechazando el conflicto. Para ello, desarrollan una red de valores de solidaridad con la sociedad y con los otros niveles de realidad, que da lugar a la estructura social.

La estructura social varía de unas sociedades a otras, de acuerdo a diversos grados de complejidad y de estratificación o disposición de los grupos según un orden jerárquico, de prestigio, de poder económico, de división del trabajo, de producción y de mercado. Ésta es una característica común de las sociedades occidentales y de las civilizaciones. Las sociedades tribales tienden a la simplificación de las estructuras y a la reducción o a la eliminación de instituciones especializadas. Siendo los sistemas de parentesco y las estructuras familistas las que suplen las actividades a desarrollar por las distintas instituciones. Está, también, simplificada la estratificación social o distribución del poder, que se concretiza en roles específicos o en personificaciones culturales.

Socialización

Por socialización se entiende la transmisión, a los nuevos candidatos de una sociedad, de los conocimientos, valores, normas, aptitudes y comportamientos compartidos por los miembros antiguos del grupo. Esta transmisión se da a lo largo de toda la vida. El aprendizaje no tiene ni límite ni fin.

En las culturas tribales, este periodo de socialización se llevaba a cabo principalmente, durante la pubertad, a través de los ritos de iniciación. La iniciación es el aprendizaje de aptitudes y valores, de comportamientos y de habilidades que se requieren para afianzarse y desarrollarse en el grupo. Es una interiorización de la cultura de la sociedad en la que se nace y una capacitación para comunicarse a través de unos símbolos comunes. El

grupo desarrolla símbolos que tienen la función de representar la realidad, de acuerdo a su cosmovisión, según la cual se perciben los sucesos. Dando lugar a la estructuración de un sistema organizado de creencias y de leyes sobre el contenido del entorno, que suscita emoción y guía el comportamiento.

Los agentes de socialización son muchos. Actúan de acuerdo a una serie de normas, conductas y ritos, en torno a los que se establece un consenso común. El primer agente de socialización es la misma sociedad. La cultura naporuna sitúa al *ayllu* en un lugar privilegiado. Estructuralmente, el *runa* vive sujeto a su influencia. A través del *ayllu* satisface sus necesidades materiales, espirituales, organizativas y de prestigio o autorrealización. En la sociedad naporuna el *runa* piensa y actúa de la misma forma que lo hace el *ayllu*. Actualmente el *ayllu* ha perdido importancia y poder de cohesión en favor de la sociedad occidental y de sus instituciones, que facilitan y transfieren todo tipo de información relativa a normas y valores, a actividades y a compromisos de la sociedad envolvente.

Iniciación

Es un conjunto de actividades a desarrollar para que los nuevos candidatos sean admitidos como miembros de un grupo o de una sociedad. El iniciado recibe un paquete de conocimientos y de prácticas propias, por las que entiende qué es lo que va a hacer y cómo va a vivir en la sociedad. Durante las prácticas de iniciación los jóvenes eran educados en la identidad, en el conocimiento (sabiduría) y en la vida del pueblo. Se podría decir, que la iniciación era el corazón de las costumbres y de las tradiciones, ayudaba a interiorizar el sistema de valores y las normas culturales.

La educación entre los naporunas es una formación permanente. Comienza con el nacimiento y se prolonga hasta la muerte. Sin embargo, el momento culminante era el período expresamente llamado de iniciación. Las ceremonias de la iniciación tenían lugar durante la adolescencia. Es durante esta etapa de la vida en la que el joven está sujeto a cambios, acompañados de manifestaciones físicas y de tensiones psicológicas.

La iniciación tenía lugar, en parte, para ayudar a resolver los problemas y los conflictos de la edad. Se adquiría una cierta armonía que le preparaba para aceptar las responsabilidades de los adultos y para hacer de él un miembro activo de su sociedad. Para ello, se requerían de unos conocimientos y comportamientos éticos particulares:

- Actitud de vivir siendo dueños de sí mismos, pacientes y disciplinados.
- Conciencia de ser miembros de una sociedad, colaboradores del bienestar de todos y de cada uno.
- Valentía, aguante y militancia para comprometerse en la defensa, en la seguridad y en la prosperidad del *ayllu*.
- Espíritu de entrega que no se consigue sin el sacrificio, la lealtad al grupo, la sensibilidad a los valores sagrados, el respeto a la autoridad, la deferencia para con los sabios y mayores y la fidelidad a los compromisos comunitarios.

Tales eran las virtudes ejercitadas durante el período de iniciación. Sin embargo, los ritos de iniciación han sido atacados sistemáticamente, hasta su total extinción. Se concebía que con ellos se reafirmaban costumbres bárbaras y supersticiones. Se ha favorecido, de esta manera, el olvido y el abandono de un código ético fundamental, que para el pueblo naporuna constituía la base de su razón de ser cultural, de su identidad y de su misión humanizadora. Los ritos de iniciación de estos pueblo, siempre han sido tildados por los civilizados de inmorales y propios de salvajes; así como de ser característicos de sociedades incultas y no civilizadas. Estos ritos ni se han entendido, ni se han ubicado en su contexto cultural verdadero. En general no pasan de ser un sello externo o un símbolo que sancionaba un largo y duro esfuerzo de aprendizaje.

Los signos externos recibidos durante la celebración de los ritos son la marca corporal que atestigua que el joven iniciado ha asimilado y hecho vida en su carne las normas de la cultura, el espíritu de las costumbres y la práctica de la ética, que está preparado para asumir todas las responsabilidades en el *ayllu*.

La importancia de la iniciación en la vida del pueblo naporuna estribaba en el hecho de que apuntalaba y afianzaba el sistema de valores que conformaban el *ayllu*. La iniciación hacía que la cosmovisión estuviera tan íntimamente integrada en los individuos que se hacía inseparable de las costumbres y tradiciones sociales e influía, decisivamente, en su pensamiento y en su vida. Era como el noviciado en el que el naporuna se encontraba consigo mismo y con su pueblo. La cosmovisión constituía su religión y norma de vida. La llevaba consigo a la selva donde hacía la cacería, al río donde pescaba, a la *chakra* donde abría su sementera, a la fiesta y al duelo. La iniciación era un tiempo de aprendizaje, de formación, de prueba y de maduración. Ambos sexos aprendían, por medio de ejercicios, prácticas y *kamachinas*, las maneras de actuar, los secretos de la vida y los roles en la sociedad del *ayllu*.

Las primeras personas que orientan y marcan al niño son la madre y los abuelos. En la medida en que el niño va creciendo, el padre y los hermanos mayores les irán sucediendo. Todo el *ayllu* y el contexto social tienen su parte en la educación. Pero el tiempo fuerte de toda esta socialización era, sin duda alguna, la iniciación. Antiguamente, la iniciación propiamente estaba a cargo de los ancianos o de los que ostentaban cargos comunitarios: *yachak*, *kuraka* y *apustulu*. Enseñaban el conjunto de normas, comportamientos y creencias sobre el *ayllu*, sobre la relación con los poderes de la naturaleza y los dinamos de las vidas invisibles, sobre la defensa, la guerra y los trabajos de recolección, caza y pesca.

La finalidad era que los jóvenes entraran a formar parte, como personas adultas, de la vida del *ayllu*, de su mundo cognoscitivo y trascendente, de sus luchas y actividades. La formación se hacía cuando el individuo llegaba a la edad competente:

- Cuando física y mentalmente era apto para participar activamente en la vida de la comunidad:
- Cuando podía aceptar los valores culturales.
- Cuando podía cumplir las normas y usos de la comunidad; vivir en familia, par-

participar comunitariamente y practicar sus creencias y ritos.

- Cuando podía tener experiencia del mundo superior de los espíritus.
- Cuando podía trabajar y sentir los problemas de la comunidad, defenderla y colaborar para el bienestar.

Entre los naporunas persisten distintos ritos de iniciación: los de nacimiento, de imposición del nombre, de compadrazgo, de matrimonio, de reconciliación, de difuntos y de relación con los poderes y dinamismos de la naturaleza y de las vidas invisibles, o shamanismo. En la actualidad, sin embargo, han desaparecido todas las prácticas, conocimientos y ritos culturales propios de la adolescencia. Los jóvenes reciben otras enseñanzas y costumbres, relacionadas con la conducta en la escuela y con las normas cívicas impuestas por la sociedad, que no corresponden de ninguna manera a la tradición. Lo que aprenden y practican son las enseñanzas y costumbres de otra cultura.

Durante la iniciación, el joven, por medio de *kamachinas* y de actividades, era educado en los valores de identidad *runa*, las costumbres (*runa kawsay*) y la sabiduría (*runa yachay*), que quedaban grabadas en el cuerpo, por medio de alguna señal (la pelazón, los orificios en las orejas, labios o narices...) o por la aplicación de pinturas características, que les hacían aptos, anímicamente, para enfrentarse con la vida. El ritual de la iniciación señalaba el tránsito de la infancia a la edad adulta, con todos los derechos y obligaciones. Para ambos sexos la iniciación constituía uno de los sucesos más importantes de la vida. Suponía un aumento y un crecimiento en grados de vida que hacían a la persona, adulta, dentro del *ayllu*. Era un rito de complementación.

Durante todo el tiempo de formación los ancianos se relacionaban con los pupilos. Por medio de narraciones de la mitología y de enseñanzas (*rukukuna rimay*) les desvelaban el sentido de las costumbres, las tradiciones y las creencias. Las materias de enseñanza giraban en torno a:

- los orígenes mitológicos
- la procedencia de las familias de los candidatos (*ayllus*)
- el modo de ser y de comportarse en el grupo
- la conducta social y familiar
- las transformaciones y cambios en el cuerpo
- el conocimiento y conducta a tener con otros *ayllus* y pueblos
- al respeto, al servicio y al cuidado de todos.

Después del periodo de iniciación debían demostrar su eficacia y asimilación por medio de ciertas actividades significativas que tenían que cumplir. La acertada participación y desenvolvimiento era signo de que quedaba en buenas manos la defensa de la familia y del territorio del *ayllu*.

Este tipo de enseñanza intensiva tenía lugar entre los 14-16 años para las mujeres y entre los 16-18 para los varones. Los adultos presentaban a los candidatos o indicaban las fechas para la realización de los ritos. Mientras duraban estas prácticas los aspirantes vivían apartados de la vida de la comunidad.

Tres tipos de sociedades

Tipo occidental

La sociedad occidental es la sociedad más estudiada y analizada. Sus normas, instituciones y comportamientos se han impuesto sobre otras culturas y sistemas sociales como modelos de sociedad civilizada. Comúnmente, el estudio de la sociedad occidental se basa en un análisis de clases; desde puntos de vista de control económico, de influencia ideológica y de ejercicio del poder. La sociedad estaría constituida por tres clases:

- clase alta formada por los gobernantes y los técnicos que controlarían todo el poder.
- clase media conformada por empleados y profesionales.
- clase baja, ampliamente representada por los trabajadores y el pueblo.

Cada una de las clases sociales tendría sus propios intereses, métodos, luchas. Aunque mezcladas en la sociedad, se mantienen perpetuamente confrontadas por el dominio de unas sobre las otras, por la exclusividad del control de los bienes económicos, de los medios de producción, del poder y del conocimiento. Esta distribución antagónica de intereses crea, entre ellas, un estado permanente de oposición que da lugar a la lucha de clases. Las relaciones son siempre conflictivas. También se habla de estamentos sociales. Estos se constituyen de acuerdo, a estilos de vida, al prestigio y al acceso y consumo de bienes materiales, intelectuales o religiosos. Las relaciones entre los estamentos se conjetura que son de competencia y de emulación.

Las sociedades occidentales son sociedades desiguales. Sus clases sociales o estamentos están dinamizados por un espíritu de superioridad, de poder y de dominio que tiende a eliminar a todo lo que se les opone, no sirve o no es útil para sus intereses. Según estas fuerzas, presentes en todos los fenómenos sociales, se organizan la política, la economía, la ideología y la religión. Las características de las sociedades occidentales son, su organización y constitución en Estados o sociedades políticamente organizadas, dentro de las que militan los grupos en conflicto, no necesariamente irreconciliables. El Estado sería el instrumento capaz de integrarlas, de armonizar sus intereses y de servir por igual, el menos teóricamente, a todos los ciudadanos.

Sociedad naporuna

La sociedad tribal ha sido estudiada por antropólogos y estudiosos de las culturas. Para un estudio correcto de estas sociedades se requeriría de análisis distintos a los que se emplean en los estudios de la sociedad occidental, se deben tener en cuenta sus pautas culturales y sus cosmovisiones. Sin negar la gran utilidad que tiene el análisis de clases para una sociedad que está organizada según un sistema estatal y en la que se da una cierta uniformidad social, cultural y religiosa.

En nuestros países no se hacen análisis sociales desde el punto de vista de los pueblos indígenas como alternativa de sociedad. Un indígena naporuna no es, solamente, un campesino explotado por un sistema que controla los medios de producción, de comercialización y la fuerza de trabajo. El indígena, por cultura o herencia social, tiene una concepción propia de la vida y de las relaciones con la naturaleza y con las vidas espirituales; una comprensión y experiencia originales de los valores, del trabajo y del pensamiento, que sólo parcialmente está determinada por las relaciones de dominación ideológica, económica y política de la sociedad occidental.

Las sociedades tribales amazónicas tienen formas descentralizadas del poder que solamente se dan en las sociedades sin Estado. Lo que distingue a la sociedad tribal de las civilizaciones es el surgimiento del Estado. Las sociedades con Estado están divididas en clases sociales o en estamentos. En las sociedades amazónicas, sin embargo, el poder, el tener y el conocimiento no están separados de la sociedad.

La sociedad naporuna es igualitaria, comunitaria, territorial, familista y autónoma. Se tienen relaciones de parentesco y de reciprocidad con el *ayllu*, con la naturaleza y con las vidas invisibles. Se busca el equilibrio, la armonía y el servicio compasivo en todas las manifestaciones sociales. Ha desarrollado sistemas de complementación, con los que soluciona los casos de oposición social que se suscitan entre ellos. Cuando se originan pugnas o competencias, a causa del prestigio o del abuso de los roles entre familiares, interiormente se genera una oposición que, al no poder solucionarse por tener un carácter de oposición antagónica entre iguales, se escinde el grupo. Se multiplican en pequeñas sociedades, que reproducen la misma estructura que tenían en el lugar de asentamiento original. La organización social no está centrada en el dominio, el poder, la acumulación económica y el control ideológico.

La sociedad tribal no supone un estado intermedio entre el cazador-recolector nómada de la edad de piedra y las modernas civilizaciones. No tiene por qué caminar, fatalmente, hacia la disolución en una de las civilizaciones, o desintegrarse dentro de un Estado para poder subsistir. Tiene todos los elementos para ser una sociedad. Las sociedades tribales, sencillamente, desaparecen o subsisten como tales. Son semillas de sociedades distintas. Semillas de armonía y de igualitaridad.

Tradición bíblica

En la Biblia no encontramos un tratado sobre la naturaleza del Estado. Hay normas sociales concretas a las que se atienen los dirigentes y la sociedad del pueblo de Israel. Al principio existía un ordenamiento tribal, en el que los patriarcas ejercían funciones religiosas, culturales y sociales. Poco a poco y al contacto con otros pueblos y a imitación de ellos se va consolidando un pueblo organizado con sus jefes y sus reyes.

La estructura socio-política de Israel es la de una teocracia. El mismo Dios es el jefe supremo; mediante sus enviados escoge reyes y caudillos como sus regentes. El rey debe

obedecer a Dios, rendirle cuentas de su actividad. En toda la vida social tienen primacía la voluntad y la ley de Dios. Paralela a la potestad regia existe la potestad sacerdotal-profética que se ejerce, también, por delegación divina. Esta potestad es superior a la autoridad política, pero es de naturaleza cultural-espiritual.

El pueblo de Israel, guiado por Dios, intenta una organización de la sociedad al servicio de la igualdad, donde se da la descentralización del poder. Los diez mandamientos, su ley fundamental, definen el sistema de igualdad, de libertad y de compromiso comunitario. La tierra, los medios y los bienes económicos, están al servicio de la producción autónoma. Por eso la tierra y sus recursos no se pueden comprar ni vender para siempre, porque pertenecen a Dios, en primer lugar. Se prohíbe la acumulación de riqueza y de poder y la autoridad está al servicio de la voluntad de Dios.

La mayor parte de las normas y de los preceptos sociales bíblicos nacieron de la preocupación de no olvidar al Dios que guía y gobierna al *pueblo*. En ellos la sociedad de Israel encuentra las raíces de su identidad, que la actualiza en el culto.

Comparación de sociedades

SOCIALMENTE

OCCIDENTAL	TRIBAL	BÍBLICA
Clases sociales.	Sociedad igual.	Pueblo de Dios.
Lucha de clases.	Oposición antitética	Creyente o no.
Superar al otro.	Complementación.	La fe une.
Pugna de intereses.	Reciprocidad.	Derecho justo.
Control del poder.		Lo justo.

ORGANIZATIVAMENTE

OCCIDENTAL	TRIBAL	BÍBLICA
Autoridad vertical.	Ministerios.	Dios jefe.
Estado único.	Familia extensa.	Teocracia.
Estado pluralista.	<i>Ayllu</i> .	Tribus federadas.
Mayoría democrática.	Consenso.	Voluntad de Dios.
Constitución, leyes.	Sabiduría.	Mandamientos de Dios.
	Costumbres.	

ECONÓMICAMENTE

OCCIDENTAL	TRIBAL	BÍBLICA
Explotación de recursos.	Complementación con la naturaleza.	Los bienes son de Dios.
Acumulación.	No acumular.	Dios providente.
Propiedad privada.	Reparto de excedentes.	Respeto a lo ajeno.
Mercado.	Intercambio.	Comerciantes.
Técnica.	Recursos naturales.	Trabajo.
Monopolio.	Reciprocidad.	Lo justo.
Control de medios de producción.	Mínimo suficiente.	

Características de la sociedad naporuna

De la misma manera que no hay un solo tipo de Estado nacional, tampoco hay una sociedad genérica indígena. Las sociedades indígenas amazónicas son muchas y distintas las unas de las otras. Se estructuran por naciones: así tenemos la nacionalidad *Naporuna*, la nacionalidad *Shuar*, la nacionalidad *Secoya*. Las nacionalidades indígenas amazónicas son sociedades tribales, distintas de las civilizaciones que florecieron en América (Inca, Maya) y no se estructuran en Estados. Sus organizaciones sociales, sus formas de economía, sus costumbres y sus conocimientos son antagónicos, pero no excluyentes. Encajan en una cosmovisión y se ajustan a un patrón mitológico común.

Como se dijo anteriormente, en las culturas tribales no encontramos instituciones sociales específicas en economía: empresas, compañías o sociedades mercantiles. Ni instituciones sociales de carácter estatal o político: gremios, sindicatos, partidos. Ni instituciones de orden ideológico: sistemas educativos, religiones, escuelas filosóficas y cuerpos legislativos.

Las relaciones sociales de parentesco solucionan, en parte, y dan respuesta a las actividades que, en otras sociedades, se realizan a través de instituciones especializadas. Son organizaciones familistas y buscan relaciones de igualdad con la sociedad, con la naturaleza y con las vidas invisibles. Practican la reciprocidad y el intercambio en sus transacciones económicas. Estas formas de ser de las sociedades amazónicas manifiestan sus peculiaridades en la sabiduría, en las formas de vida, en sus proyectos de sociedad y en sus programas de subsistencia.

La sabiduría naporuna ha plasmado su concepción social en dos axiomas culturales, que se enuncian de la siguiente manera: "opuestos complementarios" y "mínimo suficiente". Ambos se aplican a las formas, ya mencionadas, de estructuración social y económica. Esos principios están dinamizados por "ánimas" contrapuestas que tienden a complementarse, a colmar las necesidades, a armonizar y a estabilizar la sociedad en todos los órdenes y niveles de existencia.

Esta concurrencia de fuerzas y de dinamismos opuestos, en vez de excluirse o anularse, se armonizan y nivelan. La sabiduría los ha expresado en símbolos y la mitología los ha estructurado en forma de cosmovisión: el mito de los hermanos gemelos explicaría el origen binario del universo; el mito de *apustulu* y de su ayudante expresaría la lucha de humanización; la concepción ambivalente de los espíritus y fuerzas de la naturaleza explicarían el dinamismo del *kunan pacha*; las personificaciones del *yachak* y del *sagra* actualizarían la misión humanizadora de complementación y las enseñanzas de los antepasados (*rukukuna rimay*) harían presente la sabiduría.

A partir de esta simbología se explica la esencia de las sociedades amazónicas, los comportamientos de sus miembros, los dinamismos espirituales y sus manifestaciones externas. Al contrario de lo que sucede con las sociedades occidentales, esta articulación y ajuste de fuerzas, no termina en una lucha de clases o en la aparición de sectores sociales es-

tratificados. La oposición, en las sociedades tribales, es fecunda y dinamizadora (el incesto fecundo), concluye en un grado de vida superior de complementación. Los polos opuestos no pueden entenderse ni existir el uno sin el otro: son gemelos. Al mismo tiempo cada uno de los componentes de la polaridad mantiene y desarrolla su individualidad en reciprocidad, igualdad y respeto, hasta adquirir su madurez existencial armónica.

Si los antagonismos que se generan al interior del *ayllu* no concluyen en la armonía de entrambos, se dividen en grupos; pero no, por ello, dejan de ser *ayllu*. Los pequeños *ayllus* vendrían a ser como la cobertura o apariencia externa del *runa samay* que dinamiza a la sociedad: el *samay* social no cambia, no se divide. En estos casos, el territorio, el compadrazgo y otras instancias, son las que procuran la complementariedad y organizan los polos antagónicos.

El *ayllu* es la estructura social fundamental. Constituye una unidad patrilineal (*yayaruku*), patrilocal (*runa llakta*) y autónoma (*mutzuskata charik*). El sentimiento de pertenencia al *ayllu* es intenso y permea todo el tejido social y cognoscitivo: sus componentes comían y bebían juntos. Eran de una misma sustancia. El *ayllu* es el que tiene personalidad, en contraposición al *runa*, o individuo, que necesita ser complementado para ser digno del privilegio de ser humano completo. El *ayllu* está compuesto por el matrimonio (*rukukuna*), por los compadres de sus hijos y de sus hijas (*markakyaya/markakmama*), solteros o casados; por los padrinos de los matrimonios de sus hijos e hijas y por los *markakyaya/markakmamakuna* de sus nietos, descendientes y colaterales. Lo que hace fuerte y prestigioso al *ayllu* son las relaciones de compadrazgo de "bautismo" (*aylluyana*), de matrimonio (*shuk yawar tukuna*) y las relaciones internas de prestación de servicios (*yanapana*).

Las familias nucleares que componían el *ayllu* vivían en un territorio, a cierta distancia las unas de las otras. A veces ocupaban una sola *maloka* o construían casas adosadas unas a las otras, que se extendían por varias millas a lo largo de las orillas del río Napo, según el cronista del descubrimiento del río Amazonas, Fray Gaspar de Carvajal. Se relacionaban continuamente, visitándose (*tupana*) y prestándose servicios (*minga*), organizaban frecuentes fiestas, tenían sesiones de curación en torno a los *yachaks*, se aliaban para la realización de actividades de defensa, cacería y trabajo. Las reuniones se desarrollaban en la *maloka*¹⁵⁰ o en las casas particulares.

Las familias trabajaban sus *chakras* y construían sus casas junto a los grandes ríos o a pequeñas quebradas adyacentes a los mismos, a las que se accedía en pequeñas canoas. De esta manera, se hacía menos penoso el traslado y el acarreo de los alimentos. Comunita-

150. El sistema social se explicita en la familia extensa, tiene como unidad base la "maloka" o casa del universo, compuesta de parientes. En esta casa familiar tienen representación y un lugar digno todos los seres, organizados en niveles de sociedad, según los grados de vida que ostentan: la sociedad de las vidas invisibles, la de las fuerzas de la naturaleza y la humana.

riamente compartían el territorio para la cacería, el trabajo y la recolección de frutos. De acuerdo a los ritmos de la vida social y de los ciclos de regeneración y deterioro de la naturaleza cambiaban el lugar de asentamiento cada 5 ó 6 años. Los cambios, pues, dependían de la escasez de cacería, por hacerse difícil la recolección de frutos o para cumplir las obligaciones de compadrazgo.

Además de las casas de asentamiento estable, poseían viviendas secundarias, diseminadas en torno a los límites del territorio, en las que pasaban estancias, en general, cortas. Estas casas reciben nombres característicos: *chonta ruku wasi*, *karu tambu* o *purina tambu*. Expresiones que significan, provisionalidad, lejanía, grandes distancias y largas caminatas. En estas casas establecían *chakras* provisionales, con cultivos de ciclo corto de yuca y plátano, combinados con algunas especies arbóreas de alto nivel nutritivo o de significación ritual, como la *chonta*, la *huayusa* o la *ayawaska*; así como de una gran variedad de árboles frutales. A esos lugares se desplazaban las familias separadamente y en diferentes tiempos del año. A pesar de los continuos traslados, la *maloka* era el centro de referencia, donde se reunían para celebrar las sesiones, las fiestas y los acontecimientos sobresalientes del *ayllu*.

Dividir la *maloka* en familias pequeñas y dispersas tiene muchas ventajas. Económicamente disminuye la presión sobre la provisión de alimentos de primera necesidad: cacería, pesca y recolección de frutos. Favorece la rotación de las *chakras* y permite el descanso de la tierra, ya que por la condición de los suelos amazónicos, estos se agotan fácilmente. Facilita la abundancia de cosechas en los nuevos puestos de producción, favorece la celebración de encuentros y fiestas sociales. Se abren focos de desarrollo a través de la selva. Se estructura un sistema de defensa, ante posibles invasiones, sobre territorios reclamados por el *ayllu*, que de otra forma quedarían desprotegidos, manteniendo así los derechos sobre ellos. Además, el sistema de *karu tambu* servía para señalar los linderos territoriales frente a otros *ayllus* o pueblos colindantes.

El *ayllu*, económica y organizativamente, era autosuficiente. De la misma manera que lo era en lo social, en el manejo de los conocimientos de la cultura material y espiritual y en los usos médicos y comerciales. Todos los miembros del *ayllu*, desde los niños hasta los ancianos amaban sobre manera la libertad y la independencia. En la sociedad *runa* se valora la autonomía y la autosuficiencia. La sociedad del *ayllu* se relacionaba y se casaba con gente que compartía el mismo estilo de vida. Sus matrimonios eran endógamos o con gente de la misma condición. Todo esto exigía fiestas que celebrar y la participación comunitaria en los ritos de nacimiento, casamiento, encuentros familiares y honras a los difuntos. Para todo ello se necesitaba de una digna e igual relación social.

Para poder defenderse de problemas comunes se establecían pactos o se hacían guerras por desavenencias territoriales, por necesidades demográficas o por rivalidades entre shamanes. La fuerza y el corazón de la sociedad naporuna, sin embargo, estaba en el *ayllu* y en el cumplimiento de los valores culturales.

Servicios sociales del *ayllu*

Hay dos tipos de ministerios en el *ayllu*, marcadamente diversos y culturalmente contrapuestos por su origen: los servicios ancestrales y las autoridades impuestas por la colonia y por los Estados nacionales. Ni los ancestrales ni los impuestos, tienen en la actualidad el dramatismo y la significación que tuvieron en su origen.

Las dignidades impuestas por la conquista han sufrido retoques significativos, debido a la dinámica adaptativa y reinterpretativa de la sociedad naporuna y al influjo, determinante, de los valores de la cultura. Han pasado, de ser instrumentos de control y de dominación por parte de los encomenderos y de las autoridades coloniales, a ser cargos propios de las comunidades. La mayor parte de ellos han desaparecido para dar paso a nuevos tipos de autoridad, correspondientes a los ordenamientos cambiantes de los Estados nacionales. Dependen de las leyes estatales y de los reglamentos de las instituciones que los contratan.

Los ministerios ancestrales que perviven, están muy mezclados, a su vez, con adherencias cristianas y de puntualizaciones legales mestizas. Se caracterizan por una relación peculiar y directa con los dinamismos de los espíritus, a quienes personifican dentro del *ayllu*. Sus conductas y el cumplimiento de sus servicios comunitarios están en correspondencia con los roles y trascendentales funciones que desempeñan. Con anterioridad al ejercicio de los ministerios que se les encomiendan se someten a un serio noviciado y a la práctica de rituales, de dietas de alimentación, de abstinencia sexual y de silenciosa reflexión, que los preparan para el encuentro y el trato familiar con los espíritus, a quienes personifican en sus servicios.

Servicios ancestrales

La cultura occidental tipifica todo cargo en torno a la noción de autoridad. Este concepto de autoridad es uno de los pilares sobre el que estructura la sociedad, con toda la carga ideológica e histórica de poder, de presidencia, de dominio y de administración que le caracteriza.

La cultura naporuna, por el contrario, considera los cargos como servicios, como una ayuda o una colaboración calificada, en el sentido propio de la palabra. Brota del espíritu (*yanapana*). Son servicios que se cumplen o se ejercen en representación de los espíritus protectores del *ayllu*, para su fortalecimiento, amparo y bienestar. La autoridad, como tal, estaría siempre en manos del *ayllu*. En principio, estos servicios, los puede realizar cualquier persona, sea miembro del *ayllu* o de fuera de él, si es aceptado consensualmente. En el *ayllu* ningún cargo es hereditario; no depende de linajes, de estirpes o de castas; ni del poder social o económico del candidato; ni de la imposición, ni de los manejos políticos.

La eficacia y el poder del prestigio inherente al cargo se apoya y tiene su fundamento en el *samay*. Sobre él recae el peso del consenso, de la confianza y del acuerdo comunitario.

El *ayllu* lo confiere, lo aumenta o juzga sobre él. El que recibe el cargo se hace su depositario, guardián o cabecilla.

Los ministerios que se ejercen en el *ayllu* no son burocráticos, de conveniencia social ni de provecho personal. Según el espíritu que caracteriza a la despreciada e ineficaz administración *runa*, el servicio tiene únicamente el carácter de "mínimo necesario". La armonía que el cargo procuraría al *ayllu* consistiría en disponer del "mínimo suficiente" de servicio para el correcto desenvolvimiento de su bienestar. Lo que pasa de ahí, si no se distribuye, sería causa de acumulación de poder, de desequilibrio y de ruptura de la igualdad. Ni burocracia, ni acumulación, ni abuso de poder, ni excedentes, entran en el proyecto socio-económico: sino calidad de servicio igual en favor de la vida comunitaria. A la persona que ejerce un cargo se le dice *samayu*. Tiene los poderes de vida, suficientes para dar, compartir y coordinar. En ningún caso es un poder propio. Su recto desempeño depende de una conducta ética adecuada al cumplimiento del cargo respectivo.

El *ayllu* naporuna ha desarrollado, a través de su historia milenaria, una serie de cargos comunitarios, que le armonizan y le ayudan en la realización de su proyecto cultural. Más que empleos, dignidades o autoridades, son servicios (*yanapana*), compromisos (*pakta-china*), o ministerios:

- Servicios que coordinan los trabajos, la defensa y la complementación organizativa. Este compromiso lo ostenta el *kuraka*.
- Servicios que le ayudan a tener relaciones fluidas con el mundo de los espíritus, que le liberan de sus poderes negativos y le protegen de los males, enfermedades, amenazas y miedos. Este servicio está a cargo del *yachak*.
- Finalmente, cuenta con el servicio por el que se mantiene, refuerza e instruye al *ayllu* en la sabiduría ancestral y en la noble herencia de la identidad original; al mismo tiempo que se le proporciona nuevos conocimientos y técnicas reinterpretándolas desde la cosmovisión y desde la vida *runa*. Este compromiso está personificado en el papel del *apustulu*.

Estos servicios tienen una finalidad cultural: ayudar a la realización de la misión del *ayllu* en el *kay pacha*, orientarlo en su cometido complementador y acompañarlo en el proceso histórico de humanizarse y de humanizar

El *kuraka*: el ministerio del *ayllu*

La experiencia y el conocimiento que de este servicio ancestral tienen las comunidades naporunas actuales es muy difuso. Los rezagos que quedan de él se encuentran diluidos y dispersos. Aparecen en ciertas actitudes y modos de comportamiento sociales o en roles familiares secundarios ejercidos por los padres y los compadres. A lo largo de toda la historia de conquista se lo ha impugnado y reprimido con crueldad. No se le ha tomado en cuenta y se le ha ridiculizado. Sistemáticamente las autoridades nacionales y los propios indígenas lo han ido eliminando.

La cultura occidental no lo entiende. Su concepción y, más, su práctica, les parece, además de ingenua, un remedo burdo de una auténtica autoridad; poco efectivo e inviable para dirigir y representar a una sociedad de corte moderno. No llega a la categoría de tal y no tiene la eficacia que requiere el ejercicio del poder y de la actividad administrativa. Por eso, en la vida civil de la sociedad no se lo menciona. Oficialmente se lo sustituye y se impone el cargo mestizo. Aunque silenciosamente, entre los *ayllus*, su significación y su fuerza estén presentes y se apliquen en la práctica. No se permite su ejercicio, pero se lo vive. No se aceptan sus manifestaciones externas, pero se lo siente en el espíritu.

Pertenece a una cultura social sin Estado, a modos de vida y de organización no occidentales. Al no ser aceptado como cargo comunitario de gobierno, se lo camufla y oculta bajo atuendos ajenos o dignidades propias de la administración occidental, corrientemente ejercidas por la sociedad del Estado y por sus instituciones. La autoridad indígena camuflada con un ropaje mestizo que le confiere seguridad, actúa con aplomo y contundencia en el desempeño de los cargos y oficios para los que son elegidos, aunque profesionalmente no se esté capacitado y deje mucho que desear. Las actuaciones tradicionales están unidas a signos que se interpretan simbólicamente y se ejercen en relación a ciertos ritos y a la celebración de determinados acontecimientos. Aun estando presentes, se hace difícil captar su simbolismo y su dinamismo cultural. Su fuerza e influjo no pasan desapercibidos en las estructuras sociales indígenas, influye realmente y se practica en la vida diaria. Este servicio hunde sus raíces en el *runa samay* y es patrimonio del espíritu.

Cada *ayllu* estaba coordinado, generalmente, por un *kuraka* y por un *yachak*. Como se ha explicado, la sociedad naporuna no conoce un sistema de gobierno jerárquico. Es una sociedad circular e igualitaria. Las reuniones del *ayllu* (*tandarina*) para la toma de decisiones, para coordinar los trabajos y para planificar la defensa, no se pueden comparar, como se hace, con una reunión de empresa, con la directiva de un sindicato o con una consulta popular. Las decisiones se toman por consenso, después de prolongados diálogos y de prolijas discusiones y aclaraciones. Ninguna resolución es impuesta a dedo o por el imperio de la mayoría democrática. Según la cultura naporuna la democracia es una forma de gobierno imperfecta.

El liderazgo no es vertical, de arriba hacia abajo. No tiene un poder de mando ni de dominación. La fuerza de decisión es intransferible, pertenece y permanece en el *ayllu*. El *kuraka* la prolonga desde el momento en que se llegó al consenso de elegirlo. El *ayllu* transmite su *samay* o le faculta para coordinar el cumplimiento de su decisión y del consenso. El *kuraka* agrega las dotes propias de su personalidad, sus conocimientos y la efectividad de la experiencia; la capacidad de servir y la pericia adquirida en el periodo de aprendizaje. Todo se pone a disposición de la comunidad y se realiza en igualdad con los demás. Es el *ayllu* el que prolonga, unitaria y armónicamente, sus poderes y su vida de manera eficaz. Al *kuraka* no se le toma en cuenta por su historia personal o por su trayectoria política; ni por su apellido, por sus grados, sus diplomas, estudios especializados, sus grandes hazañas. Ritualmente el *ayllu* concretiza en el *kuraka* la misión cultural de humanizar y humanizarse.

Según las pautas de la cosmovisión naporuna, el *kuraka* es *samay* y está guiado en sus actuaciones por la sabiduría, la voluntad comunitaria y los valores culturales. Personifica la complementación de las oposiciones que se genera en el nivel socio-organizativo del *ayllu*. Tiene, además un carácter político emergente que va consolidándose con la práctica cotidiana y la aplicación de técnicas adecuadas de mando. Cumple un papel de coordinación en los trabajos por la vida, el bienestar y el desarrollo comunitarios; procura la defensa y lleva la representación organizativa.

El *kuraka* es elegido por el *ayllu*. Responde a una llamada del *samay* a través de la comunidad, expresada por medio del consenso. No se mira tanto a los requisitos legales que legitimarían o ilegitimarían una elección o el ejercicio de un cargo; ni a si se ajustan o no a las disposiciones de la letra de la ley, tal como se establece en las leyes occidentales para los casos de elecciones. Se busca el compromiso que requiere el cumplimiento del acuerdo. La presencia en una elección, de bandos o de candidatos opuestos, que luchan por un mismo puesto, crearía división en el *samay* comunitario y se fortalecería la oposición, llevando a la comunidad a la ruptura y el debilitamiento. Al final, después de un diálogo común, a veces trabajoso y hasta tedioso, se termina en el consenso. Esto es lo importante. La persona en la que recae el acuerdo no tiene tanta importancia. El estar de acuerdo con la elección realizada tiene prioridad sobre la persona elegida. Por eso, en las comunidades naporunas no se suelen discutir si son justos o injustos, legales o ilegales, los términos de una elección, de un convenio, de un contrato o de una acción de las autoridades. Lo que vale es que el *ayllu* esté de acuerdo, que haya consenso.

La persona elegida tiene el mandato de cumplir (*paktachina*) con el *ayllu*. Entre el *ayllu* y la persona elegida se establece una relación espiritual de parentesco. El *kuraka* se hace compadre del *ayllu*. Esta relación se regirá, desde entonces, por las leyes del compadrazgo. El servicio de *kuraka* consiste, pues, en el cumplimiento del mandato, que corresponde a la llamada del *runa samay* y a la coordinación del ministerio social del proyecto comunitario. Actúa con la fuerza del saber y del poder del *ayllu*; del acuerdo común y de la decisión de realizar el compromiso.

Si la persona elegida actúa al margen de esta voluntad común, inmediatamente se desencadena la oposición, se rompe el compromiso y se divide el *ayllu samay*. Se produce un corte o ruptura en el dinamismo del espíritu de vida comunitario, generándose el descontento y la dispersión. El acuerdo se anula y queda sin sustancia ni validez. El elegido se convierte en *yanga kuraka*. Lo que era para la comunicación y el fortalecimiento de la vida y la coordinación de los dinamismos comunitarios, se torna debilidad y lamentable decadencia en todos los sentidos. La persona del *kuraka* es como un instrumento por el que el *ayllu* expresa su continuidad en toda empresa que emprende y por el que personifica su voluntad de compromiso solidario.

De igual manera se dará una violenta reacción comunitaria si la contraparte de la firma de un convenio o de un contrato cualquiera, no cumple las cláusulas contractuales a gusto de la comunidad. Deseos, que en la mayor parte de los casos no aparecen escritos en los convenios, aunque se han manifestado externamente en la palabra dialogada que pre-

cede a la firma. Han sido entendidas de distinta forma por unos y por otros. Este incumplimiento de la significación de lo convenido o consensuado, es entendido como la ruptura del *samay* de la voluntad común. Se considera una afrenta al *ayllu samay*. De la misma manera, todo acuerdo o convenio bien cumplido supone una fiesta. En la cultura naporuna todo convenio escrito tiene significación oral más que legal.

Si el *kuraka*, llevado por sus ambiciones personales o por intereses familiares, manipula el *samay* recibido, se produce en el *ayllu* un desasosiego y decaimiento enfermizos, la ruptura de la complementariedad, debida a la conducta no-social de la persona elegida. Mientras no es sustituido por otro, el *kuraka* mantiene el poder de convocatoria y de presidencia; pero el efecto inmediato es la desmovilización y la desobediencia pasiva. Son signos indicadores de que el *samay* del *ayllu* ha entrado en oposición con el *kuraka*.

Oficialmente el *kuraka* debe asumir el puesto, en presencia de todos y aceptar el acuerdo y la voluntad común, para que pueda coordinar el cumplimiento. El *kuraka* es la personificación de la voluntad decidida del *ayllu*, conformada por la voluntad determinante de cada uno de los miembros. El *kuraka*, además, es el ejecutor de esa voluntad. De esa manera solamente se hace *paktachik*.

Es el depositario de la palabra verdadera y eficaz, expresada en el consenso y en el compromiso común, que se manifestará, después, en la *kamachina*, en las tareas de coordinación, de defensa, de mando y en un minucioso cumplimiento. La vida del *ayllu* dependerá del uso que el *kuraka* haga del *samay* recibido. Para facilitar la realización del cumplimiento de su cargo tiene la colaboración de varios ayudantes: los *rigrakuna* o aleros.

La persona elegida no tiene poder personal de dominio sobre la sociedad que lo ha elegido, ni se hace acreedor a un reconocimiento económico por el servicio; ni el ministerio al que ha sido llamado le hace superior a los demás. Los asuntos se deciden en comunidad. El ministerio, a través de la coordinación del *kuraka*, es un don para el *ayllu*. El cargo de *kuraka* no es para acumular abusivamente poder, ni para usar al *ayllu* en beneficio personal. Culturalmente es la prolongación personificada de los valores comunitarios para la realización de la armonía y del bienestar social. Es el *ayllu* el que se realiza, se fortalece y se complementa a través de este ministerio y, en él, todos sus miembros por igual, incluidas las fuerzas de la naturaleza y los dinamismos de las vidas invisibles. El poder, que tiene su origen y pertenece al *ayllu*, viene a ser parte de la persona del *kuraka*. Por eso, pronunciar su nombre es entrar en el círculo de su dinamismo. Nunca se pronuncia su nombre, sin la añadidura del título del cargo que representa. No se trata de resaltar su autoridad y superioridad; sino de expresar el prestigio, que le proporciona la acumulación de la fuerza comunitaria que personifica y trasmite.

La persona del *kuraka* no cambia ni se hace distinto su entorno social o habitacional, ni su vivir cotidiano se altera. Lo que crece es el dinamismo de su espíritu, haciéndose más fluido y poderoso. La opinión personal del *kuraka* tiene fuerza, solamente, si está en consonancia con la decisión previa, tomada por el *ayllu* y proviene de las resoluciones finales acordadas después del consenso general. El tomar decisiones personales tiene el pe-

ligro de que una parte de la comunidad se oponga o que, simplemente, se lo ignore.

Todos pueden ser elegidos para estos ministerios. A los más sensatos y cumplidores (*paktachik*) se les recuerda y se les vuelve a elegir. Culturalmente no se puede acumular poder o autoridad individual sobre los demás o sobre las decisiones comunitarias. Sería apropiarse abusivamente de la fuerza y de la voluntad (*samay*) comunes. Iría contra el valor cultural de igualitariedad o *parijulla kawsana*. Ésta es la causa última que explica la mayoría de los conflictos en la organización comunitaria. Culturalmente es la actualización de la ruptura primordial, simbolizada en los dos hermanos mellizos del mito.

No se trataría, pues, de recibir o aumentar el poder y de acumular derechos personales; sino de encarnar el espíritu de servicio, de dar y de complementar. La ganancia consistiría en la armonía establecida en la comunidad; así como el esfuerzo y el tiempo empleados expresarían la realización de la misión cultural del *kuraka* en la historia del *ayllu*. El servicio mismo daría la oportunidad de cumplir con el mandato mítico de ser don para la comunidad. El cumplimiento y el compromiso del *kuraka* recrean la vida de la comunidad y manifiestan su misión humanizadora.

El cumplimiento del ministerio le acarrea prestigio que le hacen digno, considerado y respetado ante los ojos de la comunidad. Por el prestigio se adquieren derechos de reciprocidad, que le son más valiosos que la posibilidad de acumular o de dominar. El prestigio, también, se manifiesta en las prestaciones de servicio que, comúnmente, se le piden: ser compadre o ejercer de padrino. El prestigio es un don del *ayllu*, en el sentido en que a la comunidad se le reconoce en el ministerio del *kuraka* y al agradecerle, le devuelve lo que es suyo. El ministerio de *kuraka* es un servicio temporal, que depende de la voluntad de la comunidad y de la persistencia o de la desaparición de las circunstancias que motivaron la elección. No es un cargo hereditario, sino que va pasando de uno a otro. Cumplido el periodo, pasa a simple miembro en la comunidad.

Su contraposición son los problemas de la comunidad, los individualismos, las rebeldías de sus "hermanos menores", o el concepto verticalista de autoridad mestiza que se propone como ejemplo. Todo dirigente, además, debe pasar las pruebas inherentes a todo compromiso para que brille su autenticidad. En especial la prueba de la comunidad y la de la palabra dada. Su prestigio se resuelve por la *paktachina*.

El *kuraka* en el *ayllu* era una persona mayor (*ruku*). Era el cabecilla del grupo formado por la familia extensa, que comprendía varias familias nucleares relacionadas, entre sí, por lazos de parentesco. Había *kurakas* que eran elegidos en tiempos de crisis sociales, especialmente en casos de guerras y de invasiones, que representaban a varios *ayllu*. En estas circunstancias los *kurakas* y *ayllus* vecinos formaban alianzas y elegían a uno de ellos como principal. Luego de la solución del conflicto o del cumplimiento de las tareas asignadas, se disolvía la alianza.

Había *kurakas* negociadores, como Kipse Senekato, *kuraka* de Sarayaku, que negoció la entrada de los mestizos de Latakunga al Pastaza. Había *kurakas* de guerra, como Juman-

di, que coordinó y comandó a los *kurakas* y *yachaks* de los ríos Suno y Payamino en la guerra contra los españoles.

Los *kurakas* personificaban a su nación o a su pueblo. Tanto el territorio como el mismo *ayllu* eran considerados una prolongación del *kuraka*. Las naciones o parcialidades no tenían un apelativo propio, a parte del nombre del *kuraka* que los coordinaba. Los conquistadores, ajenos a esta dinámica cultural, denominaban a los territorios que sometían con el nombre del *kuraka* de la parcialidad, ya que de esa manera se reconocían a sí mismos.

En tiempo de la colonia, los encomenderos y los misioneros sustituyeron el ministerio ancestral de *kuraka* por autoridades coloniales: capitán, gobernador, sacristán, prioste... Éstos tenían el carácter de dignidades mestizas y eran impuestas para mejor controlar y dominar a los indígenas; estas autoridades eran remuneradas y gozaban de los favores y de la amistad del patrón y del misionero. Les pagaban con regalos y eran considerados como cargos fijos. El capitán está, pues, al servicio del patrón y no al servicio de la comunidad.

Actualmente, estos servicios de coordinación lo hacen varias personas, elegidas por el *ayllu*: el cabildo, el presidente, el capitán o síndico. Deberían cumplir sus cargos a favor de la comunidad y practicar los compromisos de servicio con el espíritu, los valores y la intencionalidad cultural de los antiguos *kurakas*.

El *yachak*: el ministerio de los espíritus

Puntualizamos ahora algunos aspectos más concretos que se relacionan con el *yachak*, como servidor de la comunidad, sin detenernos en su dimensión shamánica, que se desarrolló en otra parte.

Éste es un servicio para la protección de la comunidad contra los males causados por seres invisibles y para sanar las enfermedades, enemistades, envidias, venganzas de los *sagras* y de personas individuales, que afectan al *ayllu* y a las personas particulares con sus maleficios. Es considerado como un escudo espiritual que protege y repele las acciones maléficas de enemigos espirituales ocultos.

Culturalmente el *yachak* establece y mantiene la complementariedad que debe reinar entre el mundo de las vidas invisibles, de los poderes de la naturaleza y de los dinamismos vitales del *ayllu*. Resuelve la oposición que continuamente se genera entre ellos, debido a conductas hostiles y a intencionalidades maléficas, que pueden dañar al mismo *yachak*. Es un servicio para los espíritus y para ser ejercido en el mundo de las vidas invisibles.

No es una dignidad comunitaria, ni responde a una llamada del *ayllu*. No tiene ningún poder de coordinación socio-económico o político. Sus poderes no provienen de la voluntad de la comunidad, en la que no se diferencia de los demás miembros, ni en la vi-

da, ni en el atuendo externo, ni en las obligaciones y deberes. Su cargo le viene del compromiso personal con los espíritus, de los que recibe la llamada, para quienes realiza el servicio y a quienes se debe. El poder que tiene es, pues, recibido (*samayu*) y se desarrolla por el quehacer shamánico, por la práctica continua de su ministerio y por las alianzas que paulatinamente va estableciendo con otros espíritus, con los que forma familia y de los que se hace familiar.

El *yachak* se distingue por un conocimiento profundo del origen de los problemas que aquejan el *ayllu*, de las fuerzas y poderes de la naturaleza y de los dinamismos ambivalentes de las vidas invisibles que influyen en la sociedad. Tiene, además, una visión experimental de los maleficios y está dotado de un poder misterioso sobre las causas de las enfermedades y los remedios que procuran la salud. De la misma manera, maneja los dinamismos que ocasionan el bienestar y el desarrollo. Atrae la armonía, la cacería, la comida abundante, ahuyenta al enemigo. Por los poderes de visión, de adivinación, de curación y de maldición, de los que está dotado, actúa sobre la sociedad del *ayllu* y sobre todos los *kurakas* del *sacha pacha* a los que coordina. Especialmente es temido y respetado por su poder sobre las fuerzas espirituales de la vida y de la muerte. El influjo del *yachak* se extiende y está por encima de otras categorías de actividad humana, espiritual, social, cultural y económica.

Históricamente se ha constatado que se pueden acumular en una sola persona el poder de ser *yachak* y el de *kuraka*, aunque culturalmente no se justifica tal conjunción.

El servicio de *yachak* se debe a un llamado del *samay*, a través de los espíritus. Esta llamada es el medio por el cual el *ayllu* se pone en contacto directo con las vidas y poderes invisibles para el restablecimiento de la complementación a la que ambos son llamados. El *yachak* es una persona elegida por los espíritus para eliminar la oposición, para luchar por la vida, al bienestar y la armonía en la sociedad cósmica. La llamada de los espíritus hace referencia al mito de los hermanos gemelos, a la recomposición de la ruptura entre los mundos y a su resolución en el *kay pacha*. Tanto el bien como el mal tienen origen en las actividades, adecuadas o no, de los dinamismos vitales y exigen un ministerio de los espíritus, que los coordinen y armonicen.

El *yachak* no vive solo, tiene sus espíritus ayudantes, que son instrumentos y garantía de la eficacia de sus poderes ante el *ayllu* y ante las vidas invisibles. Los ayudantes o espíritus auxiliares fortalecen el "ánima" del *yachak*. El *yachak* debe usar de los poderes, que sus aliados le brindan, correctamente y sin forzar su finalidad. Ellos le facilitan la salida de la envoltura de su cuerpo y le acompañan en sus viajes virtuales, en los que se relaciona con las vidas y poderes invisibles y se traslada hasta el origen del bien y del mal, de la salud y de la enfermedad, del conocimiento y de las razones de los maleficios que continuamente afectan a la sociedad. Ve las causas de los acontecimientos y se pone en comunicación con los dinamismos y las fuerzas vitales que los provocan o los calman. En todas estas actividades los espíritus aliados están a las órdenes del *yachak* y actúan como sus familiares.

El *yachak* es el que sabe, el que ve y el que conoce el mundo real invisible que actúa en la comunidad. El *yachak* necesita de maestros para la adquisición de poderes, para el aumento progresivo de los conocimientos y para desenvolverse adecuadamente entre los espíritus. Los maestros le guían en la obtención de visiones nítidas y en la interpretación correcta de sueños, avisos y presagios por los que se comunican los seres invisibles. Se apoya en el uso de alucinógenos que, en realidad, son los mismos espíritus aliados, a los que evoca. Ellos le ayudan a ampliar las visiones y a fortalecer los poderes. El *ayawaska*, el *wanduk* y el *tawaku* son los espíritus aliados más importantes y comunes. El lenguaje críptico que usa durante el trance que sigue a la ingestión de alucinógenos, dificulta el conocimiento de esta experiencia de bilocación. Todas las actividades que durante ella se realizan son concebidas como reales, afectan a los miembros del *ayllu* y se relacionan con el compromiso del *yachak* y su ministerio espiritual.

El *yachak* no sólo ve y conoce los males del *ayllu*, sino que es el médico y el mediador entre él y los espíritus que los producen. Para ello camina realmente hasta su mundo, hasta donde se encuentra retenido el principio vital sustraído del cuerpo de un enfermo, o hasta las causas de la salud, de la enfermedad y del bienestar o desasosiego del *ayllu*. El *yachak* no sana por la magia de la visión, ni por el consumo de brebajes y recetas secretas, ni por la ejecución de exorcismos o conjuros; sino que poniéndose al mismo nivel que los espíritus, trata el problema directamente con ellos; independientemente del enfermo o de la enfermedad para cuya solución se reclama su atención. Para su resolución llama a los espíritus, discute y conmina a la causa del mal y persuade o combate con el malefactor. El *yachak* no es ni nigromante, ni espiritista, ni brujo, ni mago. Es un allegado de los espíritus.

Las acciones específicas que el *yachak* dice realizar: caminar, entrevistarse y discutir, no corresponden físicamente, a lo que los sentidos perciben en la vida real. Se hacen a la velocidad del pensamiento y con la fuerza e intensidad de la acción shamánica de los dinamismos vitales. Las discusiones, que se desarrollan entre *yachaks* son verdaderos duelos entre rivales o entre poderes opuestos. Uno de ellos (el más poderoso) decide la contienda, optando por una u otra dimensión de la cultura. Es la actualización mítica de la ruptura original de los mundos y de las discusiones entre los hermanos gemelos.

Para ser *yachak* hace falta una respuesta y una aceptación personal a la llamada que le hacen los espíritus. Así como, también, se requiere el superar una serie de pruebas que le irán acaeciendo durante la vida. La solución adecuada de las pruebas es la que convencerá al *ayllu* de su categoría de *yachak* o de su falsedad. Las pruebas son las que confirman la calidad de los espíritus que le animan y las que señalan de qué lado de la cosmovisión actúa. La superación de las pruebas es suficiente garantía para mantenerlo en su cargo de servidor de la comunidad. Le hacen *paktachik*, capaz de cumplir y perpetuar el proyecto cultural de complementación, a través de su quehacer shamánico. El *ayllu* es el fiscalizador de esta actividad.

El *yachak*, ordinariamente, es un hombre maduro (*ruku*), aunque se encuentran, también, entre ellos hombres jóvenes y aún mujeres. El *yachak* culturalmente es un servidor del

ayllu. Su compromiso con él es imprescindible para ayudarlo a liberarse del maléfico de la división y para llevarle al goce de la armonización del mundo espiritual.

El *yachak* tiene su contraparte en el *sagra*, al que se le considera como el hacedor del mal y el que perpetúa los poderes malignos de la oposición en el *kunan pacha*. No hay que confundir *yachak* con curandero o adivino, y es lo opuesto a *sagra*. En la práctica, es difícil la distinción entre *sagra* y *yachak*. Actualmente la mayoría de personas a las que se conoce con este nombre no pasan de ser simples curanderos o *sagras*.

El *apustulu*: el ministerio de la cultura

Éste es un servicio en favor de la sabiduría, de la vigencia de los valores ancestrales y del desarrollo de la sociedad naporuna en clave cultural, de modo que el *ayllu*, en su caminar, se ajuste al cumplimiento de su misión humanizadora. Este compromiso no responde a una llamada de la comunidad o de las vidas invisibles. Su poder no se basa ni en la acumulación económica, ni en el estudio y preparación académica, ni en una supuesta categoría social. No se diferencia de los demás, ni tiene poder de mando político ni religioso.

El *apustulu* se distingue por la sabiduría, que es una cualidad espiritual (*samayta charin*)¹⁵¹. Su sabiduría se manifiesta en la vocación, en la *kamachina* y en el cumplimiento personal adecuado. En el *apustulu* se prolonga la sabiduría que emana de la cultura ancestral. Es una llamada que le viene del *samay* y que se va transmitiendo a través del saber de los ancianos y de los antepasados. Es la llamada a prolongar los valores de vida y los ritos comunitarios de los que es depositario, a los que personifica y de los que es el portavoz ante el *ayllu*. Es, también, una llamada a enseñar las creencias, usos y costumbres culturales. Es el líder de la *paktachina* y la expresión auténtica de la conducta ética del *ayllu*.

El *apustulu* es el poseedor de una profunda identidad cultural, a partir de la cual, impulsada, también, el adelanto y el progreso; reinterpreta a la luz de la cosmovisión las situaciones de opresión cultural y la agobiante sucesión de acontecimientos que le van acaeciendo al *ayllu*. Complementa, además, la vida y el bienestar dentro de un medio cultural y social adversos. Es maestro y artífice de la palabra pronunciada en la sesión comunitaria y en la *kamachina*. Gran contador de mitos y depositario de las enseñanzas que los antiguos nos dejaron en los *rukukuna rimay*. Es escuchado por su memoria cultural, por sus sabios consejos y por el ejemplo de su vida. Es el profeta, el consejero y el catequista cultural de la comunidad. Maestro de la sabiduría y del desarrollo comunitario. Intérprete de sueños y de avisos. Probado por la comunidad y por los espíritus.

Es el héroe cultural, que completa el mundo imperfecto que emergió de la ruptura original del *unay pacha*, haciéndolo habitable. Enseña como el *apustulu* de la mitología enseñó a hombres, animales y espíritus; para que la gente viva acordándose de *Yaya*, hizo estatuas

151. Mercier, Jean Marc. *Diuswa runawa, Dios con los runas*. Ed. CETA, Iquitos, 1981.

de "santos" del árbol de cedro, el árbol de Dios. Personifica al samay por su estilo de vida y su respeto y amistad con el ayllu y los seres invisibles. Guía a la comunidad hacia la vivencia cultural y el adelanto armonioso. Prepara e introduce al ayllu en todo lo que es su mundo de tradiciones, mitos y creencias. En su liderazgo de acompañamiento cultural, el ayllu escucha del *apustulu* narraciones y fábulas que le van proporcionando el saber que necesita, las artes necesarias para la supervivencia, para el desarrollo de una vida agradable y para impulsar los trabajos y el mejoramiento de las habilidades productivas.

Es también, el héroe civilizador que enseña sobre la defensa contra las fieras y las estrategias para rechazar los ataques de los enemigos; inventa toda clase de técnicas y profesiones que aligeran y alivian los duros trabajos y la vida de la selva. Completa las cosas inacabadas o mal hechas. El héroe mitológico que a través de sus poderes mágicos inventó la canoa para navegar por los caudalosos ríos y deslizarse por las lagunas. Facilitó a las almas de los difuntos la navegación hacia la tierra sin males, haciendo que el río Napo corriera en ambas direcciones. Enseñó a pescar con la *llica*, la *wishinga*, el *wami* y la *valista*. Desarrolló el arte de tejer canastos y redes, a conservarlos por largo tiempo sin que se pudran y malogren en estos humedales. Inventó el abanico mágico, por el que aventaba el aliento de los espíritus buenos y se comunicaba con las vidas invisibles del aire y con los poderosos espíritus del *jawama*. Hasta ahora seguimos trabajando con los instrumentos inventados por él y tejiendo de la misma manera.

Introdujo en el ayllu muchos artilugios mágicos que hacían los trabajos fáciles y la vida sosegada. La mayoría se han perdido por el mal uso que de ellos hicieron los humanos. Algunos de los instrumentos, juntamente con el mismo *apustulu*, subieron al firmamento y se convirtieron en astros, donde son una ayuda para los *runas* en su navegación hacia la tierra sin males de sus antepasados por el río del *wagra ñambi*, la vía láctea. Otros instrumentos, sin embargo, quedaron en los ríos y en la selva, convertidos en animales, plantas y peces ponzoñosos. Cuando inopinadamente nos topamos con ellos nos producen contratiempos y dolores. "Es la corrección de *apustulu* que nos amonesta de esa manera, para que llevemos una vida arreglada y obediente y vivamos con más cuidado en el medio ambiente", dicen¹⁵². Por ejemplo, la raya es el abanico de *apustulu* que, molesto, arrojó al río.

Su sabiduría y conocimiento provienen de la cosmovisión y se orientan y terminan en la cultura, en los valores y en la identidad. Dentro de esta misma orientación, procura intensamente el desarrollo del ayllu, al que instruye, anima y acompaña para que no se deje llevar por las apariencias y siga por el camino que le marca la sabiduría.

Corrige y remedia los males y las equivocaciones de sus "hermanos menores", cuando se apartan del *samay* cultural, embelesados por propuestas vanas que, al final, les ocasionan catástrofes y la pérdida de identidad. *Apustulu* tiene sus ayudantes o "hermanos menores" a los que les va instruyendo y haciéndoles partícipes de sus secretos. A éstos, sin embargo, les resulta difícil el cumplimiento de los requerimientos culturales que dina-

152. Lucas Siquihua, catequista de Sinchichikta

mizan la magia de los instrumentos y la fuerza de la sabiduría. Se alejan de la luminosidad de los valores y desarrollan conductas inadecuadas, indignas de humanos. A pesar de las continuas equivocaciones, desobediencias y rebeldías de sus hermanos menores, *apustulu* los busca pacientemente e intenta componer, a costa de grandes fatigas y peligrosos trabajos, lo que ellos descomponen. Aunque aprenden sus artes y sus conocimientos, muy pronto los malogran o los usan para la satisfacción individualista de sus intereses egoístas y personales.

Su contraparte son, pues, los "hermanos menores", o los miembros de la comunidad que contravienen las normas y los valores sociales que él personifica: los borrachos, los vagos, los habladores, los mentirosos y los envidiosos. Continuamente tiene que pasar las pruebas de la cultura y de la comunidad a las que el *ayllu* le somete.

Aunque la palabra del *apustulu* se torne palabrería o discurso político; aunque el impacto de las costumbres ajenas oscurezca y eclipse su conciencia o manipule los valores y las manifestaciones sociales y las enarbole como banderas exitosas de luchas étnicas, folclorizándolas, la ejemplaridad de las conductas de los *ñawpakunas*, expresadas en las *kamachinas*, no ceden su *samay* ni cejan en su llamada a la identidad.

En el *apustulu* se mezclan varias tradiciones naporunas. Se dice también, que había varios *yaya-apustulus* en nuestras comunidades. El *apustulu* no es *yachak*, aunque sabe y conoce. Su sabiduría y sus poderes son distintos. El *apustulu* es *paktachik*, remediador de los males que afectan y dañan a la cultura e inventor de técnicas para el desarrollo, el bienestar y la identidad. Es un servidor de la cultura.

Hoy en día se ha perdido este hermoso ministerio. En nuestras comunidades no hay sabios. La tradición de los antiguos dice que, cansados los *yaya-apustulus* de la necedad y rudeza de sus "hermanos menores", de las conductas no-sociales y no-humanas de los miembros del *ayllu*, se fueron donde *Yaya Apustulu* personifica a *Lucero*, el hermano mayor (*ruku*) de la mitología naporuna, por su talante cultural, el apego a la sabiduría, a los trabajos en favor de la vida y por la colaboración en el progreso, el desarrollo de la cultura y la defensa de la identidad.

Actualmente, los servicios de compadrazgo y de apadrinamiento conservan algunas de las características de los antiguos *apustulus*. Estos compromisos se revisten externamente de un ropaje o disfraz socio-religioso occidental; sin embargo, debajo de esa cobertura se esconden elementos culturales genuinos de esta tradición. El padrino y el compadre representarían en la actualidad el ministerio, ya desaparecido, del *apustulu*. En esta dinámica cultural debieran entrar nuestros profesores, catequistas y promotores de salud y de proyectos de desarrollo.

Los buenos compadres, padrinos, profesores y catequistas transmiten la tradición, ayudan a coordinar ciertos rituales como la *shutichina*, la *shawarina*, las *mingas* y las *tupanushkas*. Garantizan la cohesión y la armonía familiar y comunitaria, fortalecen y amplían el *ayllu*, lo reconcilian entre sí. Practican la reciprocidad y la prestación de servicios.

Autoridades impuestas

Fueron, en su origen, autoridades puestas por los conquistadores, según iban desarrollándose y multiplicándose los asentamientos colonos y los sistemas de encomienda y reducciones. Se comenzó por el nombramiento de indígenas para ocupar puestos de mando que respondieran al sistema judicial, socio-político y administrativo de la colonia. Eran elegidos por las autoridades de ocupación locales y desempeñaban sus cargos de acuerdo al protocolo de la legislación vigente. En la actualidad se dan por desaparecidos oficialmente los cargos de la colonia; celosamente mantenidos, hasta tiempos muy recientes, por hacendados y misioneros en sus fundos y capillas.

Estos cargos se han ido imponiendo paulatinamente desde los tiempos tempranos de la conquista. Uno de los objetivos era el de quebrar la estructura y la cohesión organizativa de los *ayllus* que, por sus referencias culturales y su apego a la cosmovisión, no encajaban en los moldes occidentales de gobierno y de desarrollo. Se hacía necesaria su sustitución para una eficaz producción en las encomiendas y en las reducciones, para una puntual ejecución de los trabajos organizados por los hacendados y gobiernos coloniales y para tener sometidas y dominadas a las naciones indígenas conquistadas. Las nuevas autoridades eran sacadas del propio medio social indígena. Su sistemática imposición ha hecho olvidar el significado de los servicios ancestrales que coordinaban a los *ayllus*.

Cuando los conquistadores rompieron la estructura organizativa de la sociedad naporuna de los *kurakas*, apareció la personalidad del *apu*. El *apu* no es una autoridad comunitaria, es el nombre que se daba a supuestas autoridades o a personas extrañas y dominantes, ajenas al *ayllu*. Tiene un carácter de ominosidad y de temor, de las que hay que cuidarse. Hasta ahora se asusta a los niños con la palabra *aputzu*, para indicarles que no tengan confianza con desconocidos blancos que aparecen por los poblados o vienen a sus casas.

Las autoridades impuestas en los tiempos de la colonia para someter y esclavizar a los naporunas, que han llegado hasta nosotros son: los *waynarus*, los *capitanes*, los *varayus*, los *sacristanes* y los *pryostes*. Originalmente eran empleados indígenas, elevados al rango de autoridad, elegidos por los encomenderos o por los misioneros para que les sirvieran de capataces o de ejecutores de la justicia, para realizar con eficiencia los trabajos diarios y hacer de policía y de soldados. Cada comunidad tenía su *waynaru* indígena vitalicio, nombrado por el gobernador español. Con las autoridades se formaba el cabildo que, a su vez, nombraba los cargos menores. Los *varayus* mantenían el orden, informaban al gobernador de las infracciones y aplicaban los castigos.

En cada pueblo había una milicia de soldados indígenas, en sustitución de los soldados españoles que no estaban acostumbrados a moverse por los pantanos y caminos de la selva. En las reducciones y poblados había gente de distintas parcialidades; por eso, cada grupo tenía su compañía de soldados con sus propios oficiales, por ser mejor el entendimiento entre ellos. Usaban los vestidos ordinarios, pero los comandantes llevaban las insignias del rango militar. Las armas eran las propias de cada nación: flechas, lanzas,

cerbatanas o makanas. Los días de fiesta hacían ejercicios bélicos.

Estas milicias servían de escolta en las "entradas" a las naciones que se iban descubriendo y conquistando. Se las empleaba en el sometimiento de los grupos indígenas alzados en armas contra los conquistadores o rebeldes a las autoridades. Les encomendaban misiones de castigo contra otras parcialidades indígenas no conquistadas y los usaban para defender las fronteras contra los soldados portugueses. "Las milicias solas contuvieron las invasiones de los portugueses que tanto dieron que hacer a los nuestros", dice el cronista Chantre y Herrera.

Waynaru, *varayu* y *kapitán* serían también, más tarde, los jefes indígenas principales de los hacendados. Presidían los trabajos, ceremonias y concentraciones en nombre del patrón. Convocaban y reunían a la gente para resolver los conflictos suscitados, entre sí y con los mestizos. Organizaban las fiestas, los juicios y las acciones de guerra; fungían de capataces en la búsqueda, recolección y transporte del oro, la canela, la tawa, el caucho y la balata, desde los bosques y ríos lejanos, a las haciendas.

El *waynaru*, -degeneración de la palabra castellana "gobernador"-, tenía autoridad en varios *ayllus* o parcialidades de la zona. Sólo llegaban a estos cargos los más amestizados y los más serviles al patrón. Eran elegidos por él. Se les entregaba la vara de mando (*varayu*), o el látigo de castigo, y permanecían en este servicio hasta que los reemplazaban por inutilidad, ineficacia o ancianidad. Podían tener varios ayudantes o "aleros" (*rigrakuna*), también con sus respectivas varas. La vara era la insignia del cargo, que se recibía del misionero cada principio del año.

Los misioneros tenían sus propios representantes en las fiestas: los *priostes* y los *sakristanes*, principalmente. Fueron las primeras autoridades indígenas religiosas que representaban a la nueva religión. Preparaban las fiestas cristianas, cuidaban del orden en la capilla, llamaban a las instrucciones y catequesis los días establecidos para impartir la doctrina, organizaban con pompa y esmero las fiestas de Navidad, de Semana Santa y del patrón respectivo de la orden religiosa de turno: franciscanos, dominicos o jesuitas; quemaban *kopal* en las celebraciones mientras se rezaba o se cantaba la misa y se encargaban de la manutención del misionero. Sus cargos, generalmente, no eran vitalicios, se cambiaban cada año.

Todos estos servicios sociales y religiosos, presididos por el *waynaru* y los *kapitanes*, como encargados del orden, de la justicia, de la moral, del baile y de la fiesta, hacían que el pueblo viviera sometido, dependiente y organizado al servicio del hacendado y del misionero. En las grandes fiestas era impresionante ver entrar el desfile de estos servidores, cada uno con sus estandartes, su gente y su bastón de mando. El *waynaru* y sus *varayus*; los *kapitanes* y sus *varayus*; los *priostes* con el *kamari* y con el incienso de *kopal*; los *banderantes*; los *sakristanes*; los *pifaneros* y los *cajeros* coordinando la música y la danza.

Hoy en día proliferan las autoridades indígenas que se ajustan a estructuras jurídicas, administrativas y organizativas del Estado moderno. Entre los cargos más comunes se en-

cuentran los cabildos comunales y las directivas de las federaciones y confederaciones indígenas, regidas por la ley de comunas y dependientes de los Ministerios de agricultura y de bienestar social. Otras autoridades indígenas ocupan cargos político-administrativos: concejales, alcaldes, diputados, tenientes políticos, jefes políticos y comisarios nacionales. Otro grupo es el de los profesores y funcionarios públicos que se norman según las respectivas leyes del Estado. Otros se desenvuelven en una variedad de servicios comunitarios, como catequistas, promotores de salud y directores de proyectos que, de la misma manera, ejercen sus cargos dependiendo de las instituciones a las que representan, no de la comunidad.

Toda esta variedad de cargos y de oficios tienen poco que ver con el espíritu y la sabiduría que animaban a los servicios de origen cultural, que coordinaban, defendían e instruían a los antiguos *ayllus*. Debido a la fuerte presión y a los controles exigidos por la normativa occidental de ordenamiento social, a la que están supeditados ideológica y económicamente, con dificultad se acomodan a la índole cultural naporuna. Son cargos que responden a otros conceptos de sociedad y de autoridad y adolecen de los mismos defectos culturales. Al estar seleccionados y al ser investidos por los Gobiernos nacionales, estas dignidades se deben a ellos. Presiden las reuniones de la comunidad y hacen referencia continua a la legislación y al mandato recibido del Estado, de donde pretende emanar su prestigio y su rango social.

Culturalmente, el servicio es entendido como don, genera prestigio comunitario y hace, al que sirve, digno y considerado. Conscientes de esta exigencia cultural, las autoridades indígenas actuales se esfuerzan en acomodarse a este anhelo de la cultura comunitaria. En la práctica, sin embargo, revalidan para sí e imponen la jefatura y dominio que el Estado les otorga. Aunque se guarden las formalidades de elección, hechas por voto democrático y en sesión popular, no dejan de ser dignidades asalariadas y sin raíces culturales. Sustituyen y se imponen sobre las ancestrales, a las que no reconocen validez alguna. A pesar de la abierta dependencia de las leyes e instituciones estatales, las autoridades indígenas, en sus discursos y actuaciones, intentan demostrar que son los genuinos representantes del *ayllu* y que personifican los intereses culturales de la comunidad. Camuflan su dependencia, con el discurso y el ropaje indígena.

Los intereses que se van imponiendo a través de las políticas de integración del Estado y de las instituciones occidentales, asistencialistas o de desarrollo, se acoplan a este afán cultural de prestigio y a la, no tan cultural, ambición económica y de poder personal descomedido. Se imponen compulsivamente desde el Estado o las instituciones y se aceptan, decididamente, por parte de las comunidades y de los líderes indígenas. En la práctica, estos cargos debilitan la cohesión y la organización del *ayllu* y apuntalan el poder del los dirigentes y autoridades estatales, que defienden sus puestos con todos los medios que les brindan los sistemas occidentales de control y de manejo político del poder. Al mismo tiempo, estas autoridades impuestas evitan, por todos los medios, los controles culturales de carácter ético y de cumplimiento que la comunidad les exige. Es el gran reto del resurgir étnico del actual movimiento indígena. En ello están en juego la validez y la perpetuación de la cultura, de la alternativa de la organización comunitaria y de la

identidad indígenas. Es la gran prueba que la cultura pide a los actuales *kurakas* que se resisten a someterse.

Elementos culturales de los servicios ancestrales

La llamada

Uno de los elementos culturales comunes a los ministerios ancestrales naporunas es la "llamada". Vimos que el *kuraka* es convocado al desempeño de su cargo por una llamada del *ayllu*. El *yachak* responde a una llamada de los espíritus y el *apustulu* orienta su actividad guiado por una llamada de la sabiduría ancestral.

La "llamada" es la manifestación de la misteriosa naturaleza del *samay*, que interpela al hombre en su totalidad orientándolo a la realización de la complementación, al cumplimiento de los valores culturales y a la lucha contra los monstruos míticos de lo no-humano y lo no-social presentes en el *kunan pacha*. La llamada indica, en las diferentes etapas del proceso de aprendizaje, el camino del dinamismo complementador de los espíritus para la humanización del universo. El *runa* solicitado por la llamada es asociado al proyecto del *samay* con una misión especial, que necesita ser aceptada y procesada permanentemente.

El *samay* llama en lo más íntimo del espíritu humano (*runa samaypi*), haciendo de él su personificación. Esto produce una mutación anímica profunda que le hace idóneo (*samay*) para la misión que se le encomienda. Esta llamada se irá enriqueciendo progresivamente, a medida que se van superando las pruebas y las crisis de vocación.

La llamada está unida al proyecto cultural naporuna y a él se refiere. Los ministerios ancestrales están anclados en la cosmovisión y son como la voz de alerta ante los compromisos culturales y los servicios para las actividades de complementación. La llamada viene de lejos, desde los orígenes, desde el momento que emergió el espíritu de vida humano. Desde cuando los seres comenzaron a buscarse y a armonizarse y se hizo angustioso, en el *kunan pacha*, el anhelo por solucionar y complementar las carencias de vida en los seres.

La llamada es un camino e invita a caminar por él. Es un poder que se agrega al espíritu de vida humano que responde abriéndose a esa invasión de vida que empuja a la persona hacia donde dicha fuerza lo impulsa. A la llamada corresponde una respuesta personal. La llamada no es de la comunidad ni se fundamenta en ella. La llamada viene del *samay* y se fundamenta en él. Es una llamada a ser don de vida y a defenderla, a transmitir la sabiduría y a actualizarla, a coordinar la voluntad de la comunidad y a armonizarla con los espíritus, a procurar el cumplimiento de la palabra dada, a curar ausencias y a colmar necesidades.

La llamada y la respuesta deben coincidir: es la repetición del encuentro de los herma-

nos gemelos del mito, *Lucero* y *Kuyllur*. Deben expresar amor al *ayllu*, liberación de la oposición (la enfermedad del ser) y afianzamiento de las causas de la vida. La llamada y la respuesta expresan ese fondo de desasosiego soterrado en lo humano, que necesita ser ayudado al mismo tiempo que es don, ser complementado a la vez que complementa, ser armonizado a la vez que armoniza. Es el replanteamiento primordial de la cosmovisión naporuna, en el que la vida se mantiene por la tensión y se multiplica por doquier por la complementación, donde la armonía se realiza por la participación en la fiesta cósmica a la que concurren la variedad multicolor de los seres.

El mal no es obra del *samay*. No hay una llamada a hacer el mal, a ser *sagra*. El mal es no responder a la llamada del *samay* o no seguir su inspiración. El mal depende de una resolución inadecuada, debida a una intencionalidad shamánica, inherente a las conductas ambivalentes del *kuraka*, del *apustulu* o del *yachak*. Es un comportamiento incorrecto que impide la solución de la ambigüedad de los seres y mantiene la polaridad, obstaculizando el camino hacia la armonización.

Desde que se percibe el primer aviso, la voz sigue llamando y llegando a la persona, intermitentemente, sin previo aviso, en cualquier momento y en cualquier lugar. La llamada viene por sí misma. Viene cuando se está conversando con alguien o caminando perdidos por la selva, cuando se está bogando por la correntada de un río o por la superficie tersa de una laguna solitaria y se hace reiterativa en los sueños. Cada vez que se percibe la llamada, asusta, dan ganas de huir, hasta que te acorrala. Discute hasta que uno sucumbe, hasta descubrir que es imposible negarse a su pedido. Cada uno de los interlocutores es una persona animada: son dos espíritus que dialogan y que se buscan para complementarse. Paso a paso, el poder de la llamada se hace uno en los dos: es la resolución de la *paktachina*, el reencuentro de los hermanos, el acuerdo del consenso. No hay otra alternativa. Los espíritus piden y no está en la mano de uno el negarse o el oponerse ante lo evidente. Culturalmente se debe oír al hermano mayor, al compadre, al anciano, al *ayllu*, a los seres invisibles cuando piden.

La tarea a la que es llamado consiste en abrirse a la voz y al poder que acompaña a la voz. Hasta que uno mismo se hace llamada y poseedor del dinamismo de ambos poderes complementados. Es necesario esforzarse en mantener la unión alcanzada, en no dividirse o escindirse otra vez. Los espíritus de vida declinan sus poderes y los ponen a disposición de la persona llamada. Ésta se constituye en centro del universo. Dentro de su círculo mágico se condensa la vida. Desde ese momento, el llamado es un ser poderoso en el *ayllu*: es un *kuraka*, un *yachak* o un *apustulu*.

El espíritu llama para hacerse pariente y para ser su allegado. A una tal invitación no se puede oponer. Bajo el imperio de la "pedida", el llamado se convierte en *kuraka* de los espíritus, en *kuraka* del *ayllu* y en *kuraka* de la sabiduría. Sus poderes le acompañaran en el desempeño de los respectivos ministerios. Si la persona llamada no accede a lo que la voz le pide, algo terrible va a acontecer: el crecimiento y la prolongación de la vida, la complementación, la salud, la curación de las enfermedades, están en sus manos. Todo depende de su decisión (respuesta).

La llamada y la respuesta tienden a la realización y a la perpetuación del proyecto cultural naporuna. Los poderes, la sabiduría y la fuerza shamánica se reciben en función del *ayllu* y es el *ayllu* el que evalúa y el que juzga los ministerios. La respuesta tiene el carácter de agradecimiento a los espíritus por la elección, por el poder y el don recibidos, por una curación acaecida o por un arreglo; agradecimiento también, a la voluntad del *ayllu* o a la sabiduría de los antiguos. Otras veces es la respuesta a lo que se pide en un presagio o al aviso que se recibe en un sueño. Esta llamada del *samay* no se puede negar, sino agradecer como se agradece la petición del compadre.

Se necesita valentía y decisión para meterse, de por vida, en la lucha por la eliminación del mal cultural, por la resolución de la oposición comunitaria, por el enfrentamiento con los espíritus malignos de la enfermedad, de la muerte, de la envidia, de la mentira; así como para someterse al duro proceso de aprendizaje que termina con la vida. El llamado se siente como abrumado, obligado a ejercer el ministerio. La llamada le envuelve completamente. Le exige estar seguro de ella. La llamada le aísla de los suyos, haciendo de él una persona amada y temida al mismo tiempo, un ser extraño e incluso un enemigo. Esta ambigüedad le acarrea no pocas molestias. El ser *yachak*, *kuraka* o *apustulu*, es la decisión más varonil, empeñosa y cumplida que un *runa* hace en su vida. Una de las pocas ocasiones en las que, voluntariamente, se somete al sufrimiento, a la contradicción, a la incompreensión y a las continuas pruebas.

Aparte de ello, el ejercicio del ministerio les exigirá ayunos de alimentos y de bebidas, de sexo y de relaciones sociales. Muchas veces rehusarán la comunicación, se aislarán en la soledad y en el silencio para mantener intacta la fuerza del espíritu o para recabar su presencia. Su tiempo, su actividad y aún sus bienes, se supeditarán al servicio que prestan al *ayllu*. Aprenderán a dominar sus cuerpos, a luchar contra las fuerzas espirituales malignas, a controlar sus mentes y sentimientos; así como a sobrellevar la oposición de sus familias a las que también implicarán en su destino.

El ejercicio de los servicios ancestrales es una actividad problemática. Tienen que aceptar el conflicto y las pruebas a cuya superación se orienta la llamada original. No pueden apartarse del problema para no perder los poderes que para su solución le han sido dados. La superación de estas crisis es la garantía de que sus ministerios se ajustan a la llamada. La fidelidad a la llamada, a la vez, los mantiene en un proceso permanente de aprendizaje, como condición, tanto para la consolidación como para la adquisición de mayores poderes y conocimientos.

Aceptada la llamada y pasada la dura prueba del aprendizaje, comienza la vida de *kuraka*, de *yachak* o de *apustulu*. Si se despreocupan en mantener el proceso iniciado serán zarandeados por los espíritus a los que no podrán dominar y responder, les perseguirán las desgracias. Por la respuesta a la llamada se hacen gente de los espíritus, entre los que ostentan la dignidad de *kuraka*. Tal dignidad les coloca en una situación límite, por la que se hacen los depositarios de sus poderes. Personifican la voluntad del *ayllu*, la sabiduría cultural y los dinamismos de los espíritus. Sus cargos les exigirán una minuciosa atención a la llamada, un sutilísimo discernimiento y una respuesta total y probada.

Dilema cultural

Una característica fundamental de la cultura naporuna es la ambivalencia, la insatisfacción y el sentimiento de inseguridad, que en la cosmovisión se simbolizan por la ruptura de los mundos primordiales a consecuencia de la irrupción de lo humano. Esta ambigüedad la encontramos permanentemente anclada en el *ayllu* y pertenece al orden de la cosmovisión.

La llamada al desempeño de los servicios culturales y la respuesta correspondiente de parte del servidor tienen como finalidad la resolución de este dilema. La cultura exige la superación de la oposición por la complementación y la consiguiente armonía. La resolución final de la dualidad sería la realización de la historia en el *kutik pacha*, a través del *runami kanchi*. El ser *samayu* exige a los servidores de la cultura una permanente demostración de ello y una conflictiva evaluación del cargo por parte del *ayllu*. Si no se profundiza y perfecciona permanentemente la relación con el *samay* del que está dotado, fácilmente se desvía y se malogra el ministerio.

En todos los conflictos que acontecen en torno a los ministerios culturales, se experimenta la necesidad ineludible de la resolución de la ambigüedad. Los servidores intentarán demostrar, por todos los medios, que los poderes que les acompañan vienen del *samay*, y son practicados en favor de la vida; que sus actividades son correctas y que no hay maldad alguna en su desempeño. Si acontece el mal, éste proviene, sin duda alguna, de seres malignos o de causas ajenas a la persona o al cargo. El mal viene del *sagra*, del *supay* o de las conductas equivocadas de los miembros del *ayllu*. La solución del dilema requiere que el *yachak*, el *kuraka* y el *apustulu*, den razón de sus respectivas llamadas, especialmente en los momentos de conflicto.

Las pruebas

Otro elemento cultural que ayuda a la resolución del dilema es la necesidad permanente de las pruebas. Los que ostentan estos ministerios tienen que ser gente probada. La indefinición y la ambigüedad pertenecen al mundo de la oposición y ellos deben estar, sin que haya lugar a dudas, del lado de la complementación. La no-aclaración de la verdadera finalidad del cargo, confunde y desmoviliza al *ayllu* y daña al ministerio definitivamente.

Estas pruebas duran toda la vida. Por eso tienen que ejercitarse en sus ministerios, estudiar y actualizar la llamada continuamente. Tienen que aceptar y convivir con el conflicto para resolverlo. Al no poder resolverlo, el conflicto les daña. Tampoco pueden huir de él o dejarlo de lado, sería apartarse de la vocación original; por eso los servidores deben ser hombres probados, valientes y cumplidores. De esta manera llegan a ser respetados y merecedores de prestigio. Probados por los espíritus, por el *ayllu*, por la sabiduría y por los valores culturales. El pasar las pruebas es condición indispensable para ser *yachak*, *kuraka* o *apustulu* y, según la llamada, para ser la voz y el poder de los espíritus, la vo-

luntad del *ayllu* y la identidad de la sabiduría; para que la comunidad tenga prestigio siendo sus complementadores y sus mediadores.

Así adquieren, también, la categoría de *paktachik*, *wiñachik*, *allichik*, *kamachik*, *mirachik*. Todas ellas, prerrogativas del *samay*. Las pruebas tienen, también, el carácter de control social. Su finalidad es el cumplimiento adecuado del proyecto cultural del *ayllu*. Es problemático ser servidor, pero es uno de los roles más hermosos de su maravillosa cultura. La ambivalencia pende sobre ellos como una espada de Damocles: deben demostrar continuamente lo que son y lo que dicen ser. Las pruebas son necesarias para el *ayllu* en todo sentido. Éste tiene que estar seguro de qué lado de la cultura se ubica el trabajo de sus servidores o de cómo responden a la llamada: desde el lado de la complementación (el bien) o desde el lado de la oposición cultural (el mal).

La prueba del aprendizaje

Una vez decidido a seguir el camino que le indica la llamada, el candidato busca un maestro que esté dispuesto a enseñarle y a guiarle en la adquisición de la sabiduría, del conocimiento y del poder, propios de cada cargo. El aprendiz se especializa, aprende compartiendo y viviendo con el maestro.

El aprendizaje es duro y se necesita de mucho ánimo y constancia para llevarlo adelante sin volverse atrás. Tiene que superar obstáculos nunca imaginados y en las pruebas deberá llegar hasta el fin so pena de quedar con la visión opacada. Tiene que familiarizarse con los espíritus y disponer correctamente de sus poderes, pensar en hacer el bien y en orientarse por el camino del *samay*.

Deben terminar el proceso de aprendizaje que los inicia como tales, no dejarlo truncado o inconcluso. Tienen que guardar un comportamiento ético y cultural justo. Sus poderes se fundamentan en la conducta que la cultura señala. Con ellos estructuran el servicio y la defensa del *ayllu*. Si, por el contrario, llevados por el egoísmo, la venganza, la envidia, el deseo de poder o el orgullo, manipulan a los espíritus o los usan para sus intenciones rastreras o intereses familiares, los convierten en energías de división, de enfermedad o de pérdida de identidad.

En ocasiones no se elige bien al maestro. Éste no enseña correctamente, se reserva parte de la enseñanza ("mezquina") o sencillamente no sabe. En estos casos el aprendiz queda dañado desde el inicio de su carrera. Nunca llegará a un cabal desempeño del compromiso y distorsionará la orientación del *samay*, impidiendo la realización de la armonía en el *ayllu* y entre los espíritus. No se ajustará a las exigencias de la sabiduría cultural.

El maestro somete al aprendiz al aislamiento para entrenarlo en el trato y etiqueta que requiere el roce con los espíritus. El aislamiento consiste en sumergirse en el silencio y en la reflexión para emerger con la música, las visiones, la palabra de la *kamachina* y la práctica de la *paktachina*, que hacen de cobertura a la acción y a la voz de los espíritus. El aprendizaje no es gratuito. Hay que pagar al maestro según las normas culturales de

la reciprocidad. Actualmente se piden grandes sumas de dinero.

Cada uno de los ministerios tiene su metodología, su espiritualidad y sus prácticas de aprendizaje propias. Las más conocidas y en vigencia son las de aprendiz de *yachak*. Inicia su entrenamiento viviendo en la selva, sin otra compañía humana que la de su maestro, entre las ánimas de los antiguos *kurakas*. Sus socios y compañeros son los *amu* de los animales, las *madres* de las plantas y del agua, los *dueños* de los cerros, de las cuevas, de los humedales y de las lagunas y los espíritus de los vientos y de los aires, con los que se une con lazos familiares. Se hace experto, también, en el uso del *tawaku*, del *ayawaska* y de una variedad de brebajes y de medicinas vegetales y animales, de cuyos *kurakas* y *mmas* se hace compadre.

El maestro le conduce al conocimiento de la sabiduría de los antiguos, al manejo de los dinamismos de los espíritus y al acoplamiento con la voluntad y la fuerza del *ayllu*. Le entrena en la práctica de las técnicas para la defensa y el control de los espíritus malignos, de los malos elementos del *ayllu*, de las injerencias negativas que llegan de afuera y en establecer la complementariedad por la superación de la oposición. Se deben caracterizar por una conducta correcta y adecuada. Entrenarse en el discernimiento del mal, de sus fuerzas ocultas y de sus remedios. Controlar la mente y el corazón cuando aparecen las pruebas y se siente arrastrado por el torbellino de afectos y amenazas, provenientes de sus familiares y enemigos. Interpretar el significado de las visiones provocadas por los alucinógenos sagrados, los presagios, los sueños y las peticiones de los miembros del *ayllu*.

Actualmente son contados los aprendices que pasan la dureza de esta larga prueba o noviciado. Al no conseguir la familiaridad y el compadrazgo que les asegura el poder de los espíritus, se dejan llevar por los instintos malignos de la ambición, de la envidia y del prestigio que dan el poder y el tener, pero no la sabiduría. No logran controlar las visiones, ni interpretar los significados que traen los espíritus de los sueños. Quedan con el espíritu y la mente débiles y nublados.

La prueba de los espíritus

Los ministros de la cultura naporuna son convocados por una llamada del *samay* o espíritu de vida. Los cargos se asumen y se ejercen entre los espíritus y para el bienestar de los espíritus. Con ellos establecen lazos familiares de compadrazgo y entre ellos encuentran su mundo real y verdadero. El naporuna y, más en concreto los que ostentan los servicios en el *ayllu*, son familiares de los espíritus, viven en un medio poblado de ánimas y fuerzas opuestas y ambivalentes que buscan su complementación y armonía, de cuya solución ellos son depositarios y tienen la clave.

El *samay* se revela en la variedad de espíritus, de cuyo dinamismo participan. Debido al dualismo inherente que los caracteriza, se manifiestan con una gran dosis de ambigüedad. La solución de esa ambivalencia depende, en concreto, de la intencionalidad de las conductas con las que actúan sobre los espíritus. La conducta de los servidores afecta a

los espíritus definitivamente y reaccionan correcta o incorrectamente, según complementen o no sus carencias.

Lo humano, debido al incesto original, acumula vida en exceso que, por exigencia del valor del igualitarismo, se debe compartir. El *runa samay* es continuamente requerido por los espíritus necesitados de él. Si los ministros de la complementación no contribuyen a colmar estas carencias de vida, si la mezquinan, distorsionan o impiden su comunicación, son afectados por los dinamismos de los espíritus que no satisfacen la plenitud que buscan. Los servidores se convierten en hacedores del mal, en personas dañinas para el *ayllu*. Las conductas que ocasionan estos desequilibrios, a veces mortales, son conductas dominadas por el espíritu de poder, de la ambición, de la envidia, de la mentira o de la ociosidad, que prolonga esta enfermedad en los demás seres.

Los servidores son afectados directamente, también, por la distorsión en su tendencia natural que sufren los espíritus auxiliares, puestos a su disposición y que viven dependientes de él, bajo la cobertura de piedras mágicas, de animalitos o de una gran variedad de objetos, ubicados dentro de sí mismos o dispersos en la naturaleza. En otras ocasiones son maleados por el incumplimiento de la *paktachina* acordada con el *ayllu*, o por los espíritus y las fuerzas de la naturaleza; por no seguir los requerimientos de la sabiduría y de los valores culturales; por no ajustarse a las normas que rigen las relaciones entre compadres; por no agradecer; por no oír las *kamachinas* o por distorsionar las visiones del *ayawaska* y los mensajes de los sueños.

También los *sagras* enemigos y las conductas malignas del *ayllu*, les afectan con sus dardos de muerte, sus mentiras, acusaciones y rebeldías. A todas ellas tienen que esquivar y vencer, so pena de quedar dañados. Simularán acercarse a él, camuflados de todos los disfraces posibles. Intentarán malear sus mentes, sus voluntades, sus sentimientos y su sabiduría, hasta lograr que su *samay* quede nublado y debilitado. Si los dinamismos de oposición se zafan de su dominio, si abusan del compadrazgo o de su rol en el *ayllu*, los espíritus le retirarán su poder y lo perseguirán; su voluntad se dañará, se convertirá en un servidor dañino y en un obstáculo para el desarrollo del *samay*.

La prueba de los valores

El dinamismo de la cultura naporuna tiende al establecimiento de la complementariedad en el *kunan pacha*. Éste es el objetivo concreto de la llamada y de la finalidad de la respuesta. La llamada es para el cumplimiento o la vivencia de los valores. La voz que empuja su espíritu se abre en un arco iris exuberante de valores culturales que ascienden, revoloteando y empujando como un torbellino: la ayuda, el compartir, el servicio, el respeto, la palabra, la igualitariedad, el comunitarismo, el arreglo, el cumplimiento, el trabajo, el agradecimiento, la fiesta y la música.

Si, en la práctica del cargo o en el momento del trance, de la toma de decisión o de la entrega de la palabra, dejan de lado los valores, piensan en hacer el mal, en vengarse, en aprovecharse, en matar; si hablan o actúan como superiores, como dueños, haciéndose

los "dioses", o si se dejan llevar del rencor, de la envidia y de las mentiras, se apartan de la llamada original y se daña todo. Quieran, o no quieran, la fuerza cultural de los valores que es para la complementariedad y la armonía se cambia en fuerza cultural que sostiene y refuerza la oposición.

Entonces, al no resolver la oposición, se hacen *yanga kuraka*, *sagra* o *llulla*. Se anula el sentido de la llamada por negarle la respuesta adecuada. No han respondido al *samay*, quedando éste dañado e impedido en su impulso hacia la armonía. Toda posibilidad que la cultura da para hacer el bien se convierte en mal.

La prueba del ayllu

Los ministerios de la cultura naporuna son servicios en favor del *ayllu* en su empeño por alcanzar la complementariedad y la armonía. Es el mismo *ayllu* el que evalúa sus actividades y ante él deben demostrar de qué lado de la cultura actúan. El momento de la prueba es el definitivo para comprobar y clarificar la categoría de la llamada.

El *ayllu* les exigirá que actúen correctamente, pero también les pedirá que colaboren con sus envidias, ambiciones y venganzas. Les forzarán, en muchas ocasiones, a llevar una conducta no-social y les pedirán hacer lo que no es justo culturalmente. Les invitarán a vengarse de sus enemigos. Algunos miembros del *ayllu* y los *sagras* enemigos les acusarán continuamente de *brujos*, de ambiciosos, y de mentirosos. En las confrontaciones con los *sagras*, con el *ayllu*, o con los "hermanos menores", se acusarán mutuamente, les tacharán de criminales y serán el blanco de continuas acusaciones, engaños y promesas incumplidas.

Esta prueba está, además, agazapada en las "mañas" y abusos sociales en los que ellos mismos están involucrados y a los que son invitados a participar cotidianamente: a embriagarse, a participar en chismes, a dejarse llevar de la envidia y la vagancia; a aprovecharse de los recursos naturales necesarios al *ayllu* y a mezclarse con los viciosos que incumplen los valores culturales, destruyendo la convivencia comunitaria. En muchas ocasiones los patronos y mestizos han requerido el ejercicio de sus poderes para amedrentar y dominar a grupos indígenas, aprovecharse de sus trabajos y tenerlos sometidos a su poder y dependencia.

Los servidores deben superar estas sutiles pruebas. Son difíciles de discernir, pues tocan lo más sensible de la afectividad y les ponen al borde de dañar las relaciones sociales y familiares. Para salir victoriosos de ellas, muchas veces deberán aislarse o exponerse abiertamente a la envidia y a la burla de sus compadres y compañeros. Así solamente se mantendrán en sus roles de *yachak*, *kuraka* y *apustulu*, sin apartarse del camino cultural del cumplimiento, y fortalecerán al *ayllu* en sus debilidades, liberándolo de sus conductas no-sociales.

Ésta es una de las pruebas más duras y dolorosas, debido a los compromisos familiares a los que está condicionado. Si no logra superarlas, dentro del *ayllu* son tachados de *sagra*, de *yanga*, de *millay* y de *llulla*.

Puesto en la comunidad

Los servicios ancestrales ocupan una posición singular en la cadena de prolongación y de comunicación de la vida en la comunidad naporuna. Son el eje cultural en torno al que jira la vida toda del *ayllu*. Son como los tres hilos, que entrelazados forman la soga a la que se amarra la comunidad, haciéndola irrompible y consistente. Son como la liana mítica que mantenía erguido y sujeto al *jawama*, árbol de los peces. Liana que fue cortada por la ambición y las conductas no-sociales de los primeros hombres. Por otra parte, son ministerios problemáticos, pues encarnan el conflicto comunitario en sus personas, para resolverlo según las pautas culturales. Son la personificación del *ayllu* y del axioma cultural de los "opuestos complementarios".

Son servicios culturalmente necesarios que reproducen y resuelven el dramatismo de las situaciones conflictivas de la oposición. Procuran la eliminación de las fuerzas malignas y de las conductas ambiguas, hacen posible el desarrollo y la utopía de la vida en armonía. Actualizan el mito de la cosmovisión de los hermanos *Lucero* y *Kuyllur*, a quienes prolongan. Son personas individuales y concretas, puestas, al mismo tiempo, en el centro del destino del *ayllu*.

Empujados por el dinamismo cultural intentarán soldar las brechas abiertas en el *kunan pacha* por las conductas no-humanas y no-sociales del *ayllu* y de los espíritus. Prologando el dinamismo de los seres, para que la vida fluya y la armonía se establezca allí donde se necesite. Por ello deben estar en comunicación directa con las fuerzas y dinamis-mos primordiales: el *samay*, la sabiduría, la palabra y la *paktachina*.

Los servidores culturales son gentes indispensables en la cosmovisión naporuna. El servidor cultural no cumple su ministerio durante las 24 horas del día. La mayor parte del tiempo lo dedica a sus actividades cotidianas, igual que los demás miembros del *ayllu*. Sin embargo, sus vidas no son del todo iguales a las de los otros. Son personas, culturalmente, segregadas y señaladas. Separación que les viene del contacto con las vidas y poderes invisibles, con las que forman una familia y con las que realizan actividades espirituales, a veces ambivalentes.

Por sus relaciones de parentesco espiritual con seres distintos de los humanos, consiguen conocimientos y habilidades superiores al común de los demás. Por eso son consultados en momentos de crisis, que afectan a la vida social y en momentos de problemas entre el *ayllu* y los seres del mundo animado de la naturaleza y de las vidas invisibles. Aunque en estos casos son vistos como protectores, no dejan por ello de ser personajes sospechosos.

Sus vidas están llenas de éxitos y de sobresaltos. Son el blanco de continuos ataques, a la vez que buscados con ansiedad. Más temidos que amados y más necesitados que deseados. Los naporunas creen en sus poderes shamánicos, pero no están seguros de qué lado de la cultura se ubican. Se les teme y sus presencias, en cualquier circunstancia, significan misterio y causan un respetuoso temor. A pesar de que sus actividades se desa-

rrollan en un medio comunitario normal, su presencia provoca, en torno a ellos, una alerta en el *ayllu*, se siente un solapado distanciamiento social. En casos de manifiesta necesidad, sin embargo, son el centro de todas las angustias y afanes, se les busca como la única solución de las crisis o de las enfermedades que les sobrecogen.

Sus vidas son dramáticas, pero ineludibles. No se pueden zafar ni de la presencia de los espíritus ni de la evaluación del *ayllu*. Deben asumir y resolver la oposición para cuya misión han sido convocados por los espíritus y ante quienes la asumieron. Son los hombres que cuidan el camino hacia el *kutik pacha* y viven en sus umbrales anunciando su llegada.

Los ministerios ancestrales están fundamentados en la fuerza benefactora de los valores. Son los que manejan los hilos que tejen la trama de la complementación y reconstruyen el puente que une la brecha que separa a los mundos contrapuestos. El *naporuna* se siente permanentemente insatisfecho, pero al mismo tiempo seguro de que hay una manera de colmar las carencias. Está consciente de que en alguna parte del mundo de los espíritus y de la cultura existe la otra mitad que lo complementa: el hermano gemelo extraviado o el esposo buscado que aparece en las noches de luna llena, alertado por los cantos lastimeros de *Filuku*.

Estos ministerios ocupan el corazón mismo de la cultura. Pertenecen al círculo mágico de la vida, en donde se condensa el *samay* y desde donde se intenta soldar la ruptura de la separación original que se produjo al emerger lo humano. Están en contacto directo con las fuerzas y los valores culturales, con las ánimas de los antiguos *kurakas*, con los dinamismos de las vidas invisibles a los que curan de sus ambivalencias, con los poderes de la naturaleza a los que aprovisionan de vida y con el *runa samay* al que liberan del estigma cultural de la acumulación incestuosa, exigiéndole el compartir.

En la ejecución de sus funciones no se pueden reservar nada; ni acumular para su provecho, pues los poderes que tienen son recibidos y no les pertenecen; ni pueden demorar la ejecución de la complementación, pues sería obstaculizar el dinamismo del *samay*. Deben darlo todo, no pueden mezquinar ni ser morosos, ni dejar para después el alivio de la vida, pues sería mantener la ambivalencia. El requisito cultural es la superación total e irrestricta del mal y de la ambigüedad para que se dé la armonía y la fiesta sin mezquindad. Estos servicios se refieren directamente al *ayllu* y a sus problemáticas. Son una de las actividades comunitarias rutinarias; aunque sólo en los momentos necesarios promuevan el bienestar, el equilibrio y la serenidad. Esta relación con el *ayllu* es permanente y se da en todo tipo de asuntos y de circunstancias, tanto públicas como privadas.

Los ministerios son un aporte cultural cualificado. Son servicios relacionados con la vida (*samay*), la conducta y el cumplimiento. Son el símbolo de la sobrevivencia cultural, de la resistencia, de la seguridad, del poder y de la esperanza del pueblo. Sus actuaciones se desarrollan en situaciones de crisis social, espiritual o cultural, que afectan a las personas o al *ayllu* como tal y que rompen la armonía o el flujo normal de vida. El conflicto social lo asume el *kuraka*, el conflicto espiritual lo asume el *yachak* y el conflicto

cultural lo asume el *apustulu*. En casos de desviación de las funciones ministeriales sus actividades se tornan problemáticas y desestabilizadoras. Llenan al *ayllu* de zozobra, de desesperación y de angustia y se hacen elementos de ruptura, de división y de muerte.

El prestigio

Estos servicios no suponen en sí ninguna exigencia de remuneración económica, ni tienen como finalidad la acumulación de riqueza, de dominio, de superioridad social o de conocimiento. Ningún signo exterior les diferencia de las demás personas, ni desentonan de la realidad circundante. No muestran distintivo alguno en su aspecto o atuendo corporal, ni en su entorno habitacional o social, ni en sus compromisos personales. Cumplen sus deberes y obligaciones comunitarias como uno de tantos y son iguales en todo: vivienda, trabajo, vestidos y usufructo de bienes. Solamente en el momento de la realización de los ritos, propios de cada ministerio, cuando curan, coordinan o transmiten la sabiduría, realizan gestos y ejecutan acciones cargadas de simbolismo y de significados de vida. Aunque sus actuaciones no se distinguen por la solemnidad, cuidan el recitado de las palabras y del canto, muestran poses corporales típicas y hacen uso de ciertos objetos como el tabaco, el soplo, el gesto de mando y el discurso.

El prestigio que les hace dignos de respeto y de consideración ante el *ayllu* y ante los espíritus se genera en la comunidad. Es un tributo, debido a la posesión de poderes especiales, al uso exitoso del quehacer shamánico, al empleo adecuado de las palabras y a la ejemplaridad de la *kamachina*. Estos poderes, sin embargo, se practican en un ambiente cargado de tensión y de temerosa expectación, como corresponde a la lucha incierta por la superación de la oposición y de la enfermedad. Es una competencia entre dos poderes antagónicos: el *yachak* y el *sagra*, el *apustulu* y los "hermanos menores", el *kuraka* y los individuos del *ayllu*, que mantienen permanentemente el conflicto del que se derivan: o la complementación del *ayllu* o su desazón.

El prestigio que les otorga el *ayllu* por la resolución de sus problemas, les ubica por encima de cualquier otro honor de autoridad o de ganancia política, económica o religiosa. Sin embargo, no pueden ostentar o hacer gala de ello, pues es la comunidad la digna y ella les retorna el prestigio. El prestigio es algo que se les dona en reciprocidad por los poderes de curación y de armonía que, por la acción de los espíritus, procuran a favor del *ayllu*.

El conflicto y las crisis comunitarias o personales son ocasiones para que los poderes de que están investidos se manifiesten y para que cumplan sus funciones culturales. Ello supone un agradecimiento de parte del ministro, que brota del espíritu que obra en favor del necesitado que lo exige. Agradecimiento obligatorio que no puede mezquinarse dejando de atender. De lo contrario, el servicio se malograría y se aumentaría la tensión en la comunidad.

Sus roles y actividades no corresponden a conceptos occidentales referentes al ejercicio del poder, de la autoridad, de la enseñanza, de la acumulación económica y de la sacra-

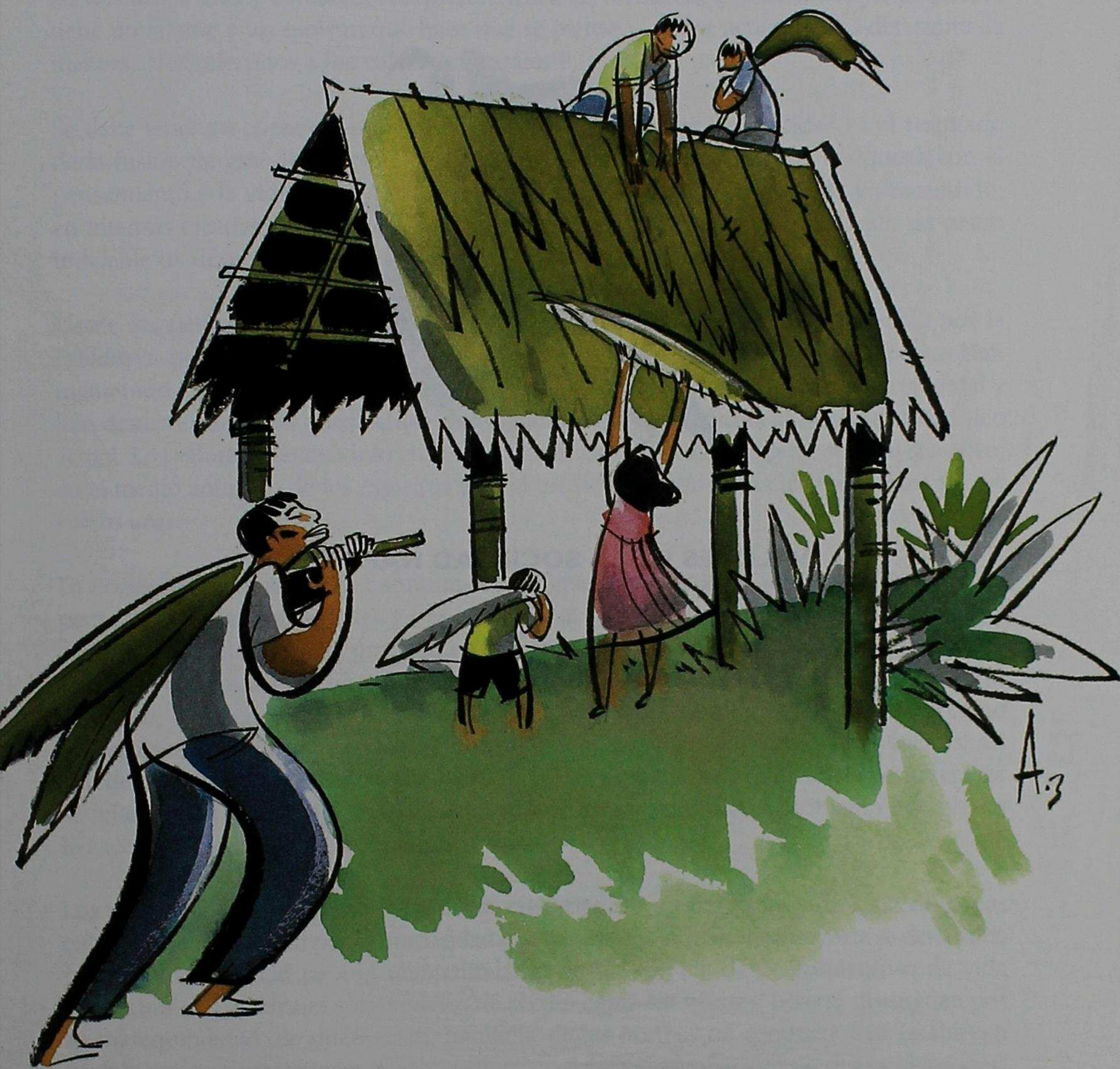
lización de lo religioso. El prestigio es de carácter carismático, ideológico. Les genera derechos de reciprocidad en el *ayllu*, más valiosos que cualquier otra prerrogativa material.

Culturalmente no existen ritos obligatorios que exijan un ritual preciso, ni hay esquemas fijos para las celebraciones, ni días prescritos o fechas determinadas. Sus actividades no están reguladas ni circunscritas a normas y cánones, ni se requieren gestos o palabras exactas para que se genere lo mágico. Prescinden de templos, palacios u oficinas; de ceremoniales, de fieles y de seguidores. Gozan de una libertad omnímoda. No dependen de regulaciones minuciosas que les obliguen moralmente. Sus actividades son independientes de toda autoridad superior, liderazgo ideológico o de consagración alguna y las practican públicamente y en cualquier lugar.

Actualmente, debido al deterioro cultural y a la presencia de autoridades impuestas, se han olvidado estos hermosos valores de los ministerios naporunas.

10

**VALORES
DE LA SOCIEDAD
NAPORUNA**



A.3



VALORES DE LA SOCIEDAD NAPORUNA

10

Introducción

Al estudiar la sociedad de los pueblos amazónicos hay que tener en cuenta una serie de características derivadas de sus formas de pensamiento y de vida. Poniendo el énfasis en las formas de vida y conducta con preferencia a las formas de pensamiento. Toda cultura tiene un talante y un espíritu que hace que se piense y que se actué de una determinada manera. Nos referimos a los valores culturales¹⁵³.

Se debe tener en cuenta, también, que entre los naporunas la identidad es el resultado de la fusión de grandes culturas prehispánicas, confrontadas desde la conquista con el pensamiento y la vida de las civilizaciones occidentales, que han surcado y descendido, en intensas oleadas colonizadoras, las caudalosas aguas del río Napo, dejando un rastro indeleble de despojo, de sometimiento y, también, de modernidad.

Desde los tiempos primigenios se ha perpetuado la identidad propia, sostenida por la sabiduría, por los conocimientos, por la palabra, por los ritos y por los símbolos. Han mantenido los valores ancestrales amalgamados con elementos de la cultura occidental y han desarrollado otros nuevos, que dan significación y configuran al hombre amazónico actual. Los valores se encuadran en el marco familiar del medio ambiente natural selvático, en el medio animado de los espíritus y en el medio ominoso de la cultura dominante del *kallari uras*.

La noción de valor se aplica comúnmente, al grado de utilidad o de aptitud de las cosas para satisfacer las necesidades y dar bienestar al hombre; o, a la fuerza, a la actividad y a la virtud de las cosas para producir esos efectos. El valor, además de tener un significado de bien y de bondad, en muchos casos tiene una connotación de utilidad. Los valores se conciben, de igual manera, como los modelos que orientan el comportamiento y como invitaciones al compromiso, asumido por una cultura y sus individuos. Los valores, así entendidos, son entes colectivos de índole cultural y manifiestan elementos relevantes que se refieren a la existencia. Pueden ser comprobados y verificados, al mismo tiempo, en los acontecimientos y en las conductas sociales.

Los valores se distinguen, por ello, de las creencias, de las ideologías y de los ideales. Las creencias no se califican por la practicidad que caracteriza al valor. La ideología se determina por su funcionalidad para el mantenimiento de un sistema de pensamiento o de vida coyunturales. Los ideales son modelos de acción como los valores, pero se distinguen por su inasequibilidad. Se diferencian, también, de las normas de conducta que establecen prohibiciones o prescripciones, obligaciones o deberes, aprobaciones o desaprobaciones, aceptaciones o rechazos. Situaciones todas que implican la referencias a los valores.

153. Mercier, Juan Marcos. *Nosotros los Naporunas. Napo Runapa Rimay, mito e historia*. Pbl. CETA, Iquitos, 1979.

El desarrollo de una sociedad se realiza mediante la creación y acumulación de valores que la enriquecen y la dinamizan a través de su cumplimiento, de su transmisión y de su multiplicación. El valor es, por tanto, una categoría fundamental en el análisis de las sociedades y, en particular, de la estructuración de la identidad de las personas de un sistema cultural.

El valor es, también, un elemento esencial para enfocar con acierto el problema de la diversidad cultural entre una sociedad tribal y una civilización, una sociedad tradicional y una sociedad moderna. Ningún planteamiento histórico ni corriente de pensamiento o de desarrollo y menos aún una supuesta superioridad étnica o racial, explicaría crítica y ordenadamente la cultura y la sociedad de un pueblo, sin una referencia o relación a los sistemas de valores de cada uno de ellos.

Valor es lo que nos hace personas, lo que nos libera, lo que nos hace progresar y resistir y nos relaciona como humanos con el entorno y con los demás. Los valores hacen a las culturas y a los hombres. Son la verdadera herencia social de los pueblos y los que norman las conductas y moldean los caracteres. Los valores, más que el poder, el saber, la técnica o la fuerza, dan seguridad a las culturas y las hacen humanas, coherentes y sólidas. Demasiado frecuentemente la incoherencia de la "civilización", que no vive lo que dice y no práctica lo que cree, hace que se separen dramáticamente la vida del pensamiento, la palabra de la fe, los ideales de la cotidianidad y el hombre de su propia cultura, tornándola opresiva, deshumanizadora y elitista.

Los valores hacen fuertes a las culturas, les permiten resistir y mantenerse en la historia, a pesar del precio social que muchas veces les toca pagar. Al mismo tiempo las capacita para realizar síntesis continuas en la dura confrontación con otros pueblos violentos y dominantes. Así mantienen y transmiten la vida y el pensamiento propio, en una continua recreación, que muestra su dinamismo y el permanente dar a luz a la propia cultura. El persistente y tenaz modo de vivir y de referirse a los valores ha sido el arma secreta, usada en la lucha de resistencia indígena. Sólo los pueblos que viven vigorosamente con este dinamismo y vida, manifestados en forma colectiva como medio de solución, pueden subsistir como pueblos.

Los valores dignifican al hombre. Explican, al mismo tiempo, el cómo y el por qué entendemos, trabajamos, nos organizamos, defendemos, morimos y amamos de una determinada manera. Nos impiden renunciar a ser los verdaderos humanos de la tierra. Las culturas amazónicas se autodefinen y se denominan, ante las demás, como culturas de personas. En sus propias lenguas se llaman, a si mismos: *Runa*, *Huao*, *Shuar*. Palabras que significan "gente", ser humano. Con las mismas palabras, en plural, se denominan como pueblos: *runacuna*, *waorani*. Culturalmente no se puede renunciar al valor fundamental de ser persona (*runa*) sin, de verdad, dejar de serlo o de diluirse como tal.

Los valores fundamentales de la cultura naporuna son: El comunitarismo, el ser persona (*runa kana*), el familismo, el compartir, la reciprocidad, la prestación de servicios que dignifica al hombre, el igualitarismo que nivela las diferencias, la autoridad como servicio, el

trabajo como don de vida y la palabra, que une el pensamiento a la vida, la razón a la acción, el individuo a la comunidad, el diálogo al consenso y el compromiso al cumplimiento que recrea la vida (*rimashka shimi*).

Los valores tradicionales están siendo reemplazados por una enfebrecida carrera de acumulación de ganancias económicas y de bienes materiales y por una lucha sórdida por el poder, que no sólo están debilitando la fibra ética y humana de la cultura del pueblo naporuna; sino que están dañando seriamente los auténticos fundamentos del *ayllu*.

Los valores de la comunidad

Cuando un individuo olvida o pierde su referencia a la comunidad y a sus valores, se corrompe culturalmente. En la cultura naporuna los valores pertenecen a la comunidad. Es la comunidad la que debe reflejarlos, exigirlos y cuidarlos, no los socios individualmente o sus dirigentes. Los valores se aprenden y practican en los actos de la vida comunitaria y tienen sentido dentro de ella. Se los aprende viviendo, trabajando, corrigiendo, escuchando las *kamachinas*, sufriendo y resistiendo. No hay libros que los enseñen. Tampoco se aprenden en las clases de una escuela, en las lecciones del catecismo o en la lectura inspirada de un libro sagrado. El comunitarismo y los demás valores se plasman y tienen categoría de tales en la vida del *ayllu* y en la palabra cumplida. No hay otro camino para recibir y ofrecer vida, conocimiento y valores.

Las relaciones comunitarias no necesitan de normas de conducta, de códigos o de diplomacia. Lo que consolida a la comunidad, lo que la fortalece y lo que le da bienestar es su práctica cotidiana. Toda la gama de valores de una cultura necesita de un receptáculo, de un lugar donde expresarse y de una catedral donde celebrarse. La *maloka*, como símbolo y compendio de la vida en armonía, era el espacio donde la comunidad los proponía, los evaluaba, los contemplaba y los celebraba.

El comunitarismo, valor fundamental

El valor del comunitarismo complementa permanentemente a la sociedad naporuna liberándola del individualismo, del personalismo y de la dispersión. La familia extensa es una de las manifestaciones sociales característica de las culturas tribales. En la sabiduría *runa*, transmitida en las enseñanzas de los *rukukuna rimay*, Yaya formó al *ayllu*, hizo una comunidad de personas o al hombre en comunidad. No hizo al hombre solo y luego a la mujer. "Yaya hizo la gente de tierra de arcilla (*mangallpa*). Cogió barro, modeló figuras de hombres y les sopló en la corona. Luego los dejó, tapados con algodón, dentro de una olla de barro. Después dijo a su ayudante: ahora destapa la olla, y el ayudante la destapó. Vio que dentro había cantidad de hombrecitos, pequeños, pero vivos. Cuando Yaya sopló, les dio el espíritu de vida humano. Desde entonces hasta ahora nos hemos multiplicado. De esta manera Yaya hizo a los *runas*".

Yaya hizo la comunidad con su espíritu de vida (*runa samay*) y le dio su palabra creadora. Primero es el *ayllu* y luego el individuo. La cultura naporuna pone el comunitarismo como el valor primero, tanto en el orden de la vida como en el de la aparición de lo humano. El *ayllu* da vida a cada uno de sus miembros, o éstos están contenidos en la vida de la comunidad. En la medida en que se interrelaciona y comparte en reciprocidad, dialoga y se complementa, el *runa* se siente bien y funciona con independencia. El *ayllu* es su centro de pertenencia y de identificación, es su organización social en la que goza de autonomía. En él todos sus componentes son de la misma sustancia y de la misma condición.

La cultura naporuna cree que al hombre solo o soltero, sin compadres y sin parentela, le falta algo esencial para ser persona (hombre o mujer) completa. No tiene lo que debe o necesita tener. Es una persona defectuosa, un monstruo por defecto y, por lo tanto, peligroso. La simbología naporuna considera que los animales solitarios son dañinos y fieros, enseña a precaverse de ellos. Sin embargo, a los animales que viven juntos o en manada, se los conjetura como más humanos, más mansos y más alegres.

El arquetipo cultural y al mismo tiempo el principio dinamizador de la sociedad naporuna es el de "opuestos complementarios". Partiendo de este axioma, las fuerzas de vida y de pensamiento culturales buscan con insistencia la complementariedad para que se dé la armonía y el bienestar social. El *ayllu* aparece como la expresión existencial de este principio de vida. Se lo concibe como una constante humana, más esencial que el mismo sistema de valores, del que se derivan, y a los que dan calidad y prestigio, tan universal como la organización social cósmica a la que simboliza y de la que es prototipo.

Colectivamente el *ayllu* es autosuficiente, es decir, tiene todo lo necesario y lo pone a disposición, de manera que cada uno pueda desempeñar todas las funciones, compartiendo en igualdad. Todos sus componentes reciben el "mínimo suficiente". La voluntad colectiva priva sobre el interés egoísta de los individuos, la armonía sobre la competencia, la *minga* sobre el trabajo individual, el sentimiento y la vida sobre la habilidad y la razón.

Uno de los valores sociales que más fortalece y consolida al *ayllu* es su sistema de relaciones familiares, de participación en los ritos comunitarios, de compadrazgo y de prestación de servicios. Las visitas son regulares y frecuentes, lo mismo que las *mingas* y las fiestas, las reuniones, la preocupación por la salud, la colaboración en la defensa. Los encuentros se realizan comunitariamente, ya sea en la casa comunal, en la escuela, en las casas particulares y, actualmente, en las sedes de las federaciones. Acompañadas siempre de fiestas, de alegría, de una gran algarabía, de discursos y expresiones de agradecimiento.

Estas relaciones comunitarias se hacen más intensas en las celebraciones rituales del nacimiento, de la imposición de nombre, del matrimonio, de la muerte y de los encuentros entre compadres (*tupana*). Las actividades que se realizan en torno a ellas fortalecen y amplían el *ayllu*, lo cohesionan y lo reconcilian. La llamada cultural del *ayllu* es a compartir en reciprocidad y a darlo todo sin mezquindad para evitar la acumulación. Por ello, estos

encuentros son la expresión de la armonía y del bienestar, que acompañan a la complementación o *paktachina*, simbólicamente expresados en la abundancia de comida, de bebida, de música y de danza, de alegría desbordante y de presencia multitudinaria de los miembros del *ayllu*.

El *ayllu*, además, debe disponer de suficiente territorio, de recursos naturales de caza, pesca y de frutos para la alimentación, para las fiestas inacabables, para la reciprocidad permanente y para una descendencia prolífica. En la cultura social naporuna se valora, sobre manera, el bienestar y la suficiencia abundante. En el *ayllu* está el corazón de la sociedad *runa*. La comunidad es el círculo mágico donde se condensa la vida y donde se ubica el centro del universo. La comunidad es, también, el libro del naporuna. En ella aprende y conoce. Ella responde a todas las preguntas y esclarece los enigmas que dan sentido y profundidad a la vida y le hacen sentirse seguro y confiado. Es también la autoridad referencial, hecha a la medida de la voluntad y del consenso de todos. Es, además, el lugar de la justicia y de la reconciliación, el espacio de la alegría y de la fiesta.

La comunidad es la expresión multicolor de los valores, campo donde se los practica, se los cuida y se los recompone. La comunidad no controla los cumplimientos o incumplimientos secretos ni las intencionalidades íntimas de las personas cuando estos actos en nada afectan a la sociedad. Evalúa, sin embargo, las acciones externas, aun involuntarias, que la dignifican, la dañan o de cualquier manera la afectan socialmente. La comunidad es también la expresión del cúmulo de valores y de la vida en abundancia de sus miembros.

Por eso, el *ayllu* es fuente de identidad. Da a sus componentes la conciencia de ser "gente" ante la naturaleza, las vidas invisibles, los miembros de otras sociedades o grupos humanos diferentes. En ese sentido, el *ayllu* reclama de sus miembros "hechos y palabras de gente". Es muy celoso de sus triunfos y de sus derrotas, de las conductas adecuadas y de los desvaríos de sus socios, de la prestancia o apariencia, y de la cualidad o de la calidad de sus relaciones sociales.

La estructura comunitaria del *ayllu*, en el largo tiempo de opresión del *kallari uras*, ha experimentado el debilitamiento de su identidad. Aunque en franca decadencia y transformación la comunidad naporuna ha diseñado una eficaz e inteligente estrategia de resistencia. La esencia de este valor se ha refugiado en el moderno sistema de las organizaciones, que los integra y los convoca. Así como en el silencio de sus ánimas que continúan la lucha de resistencia. Atrincherados, además, en la inmensidad del *sacha pacha* entrañable, que han podido rescatar y que siempre los ha ocultado y acogido; en la cercanía de los espíritus aliados; en el destino común y en el legado de familismo que los emparenta entre sí. Autónomos en la soledad de la selva que los cobija, han conseguido asentarse como *amos* del bosque y de sus recursos y, simbólicamente, superar a los enemigos mitológicos que vivían en el mismo territorio: los "pumas" asesinos, los "gavilanes" del aire y los "lagartos" del agua. Se acabaron para siempre los tiempos calamitosos del *kauchu uras*, del *patrón uras* y del *awka uras*.

El valor del comunitarismo se manifiesta actualmente, aunque debilitado, en el esfuerzo por mantener el prestigio, el buen nombre y la dignidad de la propia comunidad; en el esfuerzo permanente por ser autosuficientes e independientes y en el empeño en ser respetados por los demás; así como en la continua referencia al *runapura kawsana*. Quedan otros rezagos del *kallari* a los que integrar o superar.

Para entender el comunitarismo es necesario entender, también, los conceptos culturales de respeto, de consenso, de disenso y de conflicto. A la hora de ser tolerantes con los demás, esperamos, a la vez, la dignidad de ser respetados. El consenso supone el compartir, aunque ello pudiera connotar, también, una simple aceptación pasiva. El compartir sana, complementa al conflicto, resalta la relación equilibrada entre disenso y *ayllu*. La comunidad naporuna es la coalición de una gran familia que está junta, formando un "nosotros" (*ñukanchi*), siempre que se detecta una frontera frente a los demás. Frontera, sin embargo, no cancelada sino móvil. Así el *ayllu* tiene su identidad. Como los otros, también, son una identidad diferente que determinan a la "nuestra". La alteridad, culturalmente, es un elemento necesario, que refuerza: "somos como somos y quienes somos, en función de quienes no son como nosotros".

La sociedad naporuna se caracteriza por la vivencia comunitaria de momentos ritualizados de bienestar y de calidad de vida, así como de momentos de baja intensidad o de ruptura de la armonía. Estos momentos de tensión y de esperanza, están motivados por la presencia en el *ayllu* de fuerzas opuestas, culturalmente necesarias, sin embargo, para que por la complementación se amplíe y ascienda a otros niveles de realidad superiores de vida y de bienestar.

Existen, desde luego, en la comunidad el rencor, el odio, el egoísmo, los malos tratos, las mentiras, los robos y toda clase de desórdenes. La comunidad reclama el arreglo, pues en eso le va la vida. No necesita para ello de un discernimiento jurídico y de una sentencia apegada a la ley, con el respectivo castigo para el culpable. Lo que es imprescindible es, que la comunidad recomponga la armonía de los valores; uno de los cuales es la recuperación de la dignidad de la persona del transgresor, que es acogido en el regazo comunitario.

Las personas enfermas y ancianas no dejan de ser socios activos. Son miembros de la comunidad, con los derechos que todos sus integrantes tienen a la vivienda y a las cosechas; a hacer y a ser invitados a las *mingas* y a los encuentros; a practicar los valores comunitarios que les hacen dignos, a ejercitar la reciprocidad y el igualitarismo. La mujer tiene sus propias funciones y tareas en la comunidad. Dispone de lo suyo para compartir en igualdad y para la reciprocidad. Así como para hacer fiestas y trabajos. Es bien visto que, tanto el marido como la mujer se respeten en sus roles y se inviten mutuamente a sus propias *mingas* y encuentros (*tupana*). Eso da prestigio a ambos. Los niños y jóvenes son dueños de sus acciones. Lo que producen les pertenece y lo comparten con los mayores en igualdad. En el *ayllu* son libres y pueden tener sus bienes y convocar *mingas*. Aunque tienen su propio albedrío, eso no impide en nada la armonía y la unión. Más bien se consolida a través de la reciprocidad. Los mayores respetan su voluntad hasta

extremos que para nosotros serían incomprensibles. Para ellos es obvio, es un derecho de la persona: *amu yachan*.

"Todos vivimos ayudándonos, no cobramos por los trabajos. No es bien visto el hacer las cosas solitos. Si uno tiene lo que otro necesita, nos prestamos y se devuelve después. Eso es lo correcto¹⁵⁴". Algo que pudiera explicar esta relación, universalmente igualitaria, pero que los mantiene independientes, al mismo tiempo, es la vivencia de los valores, la práctica de los ritos y los encuentros comunitarios.

La comunidad, sin embargo, va perdiendo su fuerza cohesionadora. Su importancia parece estar en declive y en ciertos casos extinguida. Ante la baraúnda de manifestaciones étnicas que se imponen sobre los valores, enmudece la voz de la cultura; condesciende el hermano mayor y *Kuyllur*, el menor, determina los destinos. Al romperse la complementariedad se desata el individualismo novelero y pedante. Se busca fuera del ambiente comunitario la satisfacción de las carencias y el anhelo de experimentar otras complementaciones. Esto supone el silencio ante la sabiduría comunitaria, la huida del cumplimiento, el desencanto ante las *kamachinas*, la sobra de discursos y promesas.

El igualitarismo

El igualitarismo es uno de los valores culturales característicos de la sociedad naporuna. Es uno de los elementos claves que estructuran su comunitarismo. Consistiría en una conciencia colectiva de nivelar o de disimular las diferencias. Igual, culturalmente, significa ser de la misma sustancia, naturaleza y condición. Igual es la conformidad y la proporción que resulta de la variedad infinita de seres, que armónicamente constituyen un todo: la selva es igual, las casas son iguales.

La cultura naporuna produce acciones y efectos que igualan. Pone, no sólo a las personas, sino a todo por igual. Las fuerzas de la naturaleza, los dinamismos de las vidas invisibles y el espíritu de vida humano se ponen al mismo nivel. Existencialmente son iguales. Juzga sobre ellos sin diferencias y los mantiene en la misma opinión. En la cultura naporuna, a los componentes del universo se los trata de igual a igual. Elementos que pueden ser, aparentemente, de diversa índole o condición, se los maneja, en realidad, en los mismos términos.

La aparición de grandes ideales igualitarios y de tensiones sociales, orientadas a conseguir objetivos de igualdad, originadas por diferencias económicas y de estratificación social, son fenómenos recurrentes en las historias de todas las sociedades. En ellas el tema de la igualdad aparece como elemento dinamizador o como una de las grandes utopías sociales, mezclada con el pauperismo y el misticismo. Sin embargo, la estructura occidental existente contradice la estructura ideológica, basada ésta, en el principio de la igualdad de todos los hombres.

154. Bolívar Grefa, de la comuna Samona.

En la sociedad occidental principalmente, la fascinación ejercida por el anhelo de igualdad está unida a la dificultad de una convivencia universalizada y realmente evaluable de la misma. Deseo, por lo demás, irrealizable y cuya puerta de escape ha sido la poesía, la filosofía, la utopía, las ideologías y la religión. Lo contrario al igualitarismo social sería la estratificación en clases, su organización piramidal y las antítesis idealistas, propias de las civilizaciones. En la praxis histórica del occidente el tema del igualitarismo se resuelve en una eterna o insoluble discusión y enfrentamiento. A este ferviente anhelo, teóricamente, se le asigna un puesto de valor indiscutible; pero, al mismo tiempo, se mantienen junto a consignas igualitarias contradicciones sociales y violentas. Vacías éstas de una posibilidad real. El igualitarismo sería, en la civilización occidental, una imposibilidad o fracaso cultural, que se encuentra refugiado en el castillo de las utopías y de la santidad.

En las sociedades amazónicas se mantiene vigente la tradición igualitaria. En ellas, la llamada a la igualitariedad es cultural. No se resuelve por la huida a la utopía o a la violencia. Es una convicción profunda que brota, vigorosa, de la certeza de una complementación y armonía reales, en las que se resuelven los arquetipos culturales de "opuestos complementarios" y del "mínimo suficiente". Su realización se experimenta, permanentemente, en todos los niveles de realidad y constituye el marco de referencia de todas las actividades e instituciones de la sociedad naporuna.

Al visitar las casas, diseminadas y semiocultas entre la exuberante vegetación que crece en las orillas del río Napo, nos damos cuenta de que son iguales: con sus techumbres triangulares de hojas de *konambo*, su estructura elevada de la tierra y sostenida por pilares de *pona*, sobre *patachakis* de *wambula*, su piso de *pambil* y sus tabiques internos y paredes exteriores de caña de *wadúa*. Todas presentan el mismo diseño y hechura, tengan mucho o poco sus habitantes. Iguales son los tejidos de hojas de palmera que adornan los techos, la posición de la tulpá, la distribución de los asientos, hechos de canoas partidas, y los exiguos utensilios de cocina y trabajo. De la misma manera que son iguales la monotonía del entorno exuberante y la variedad infinita de fauna y flora circundante.

El anfitrión de una fiesta o el dueño de una *chakra* son alabados de la misma manera y con el mismo discurso, tengan abundancia de comida para brindar o un poco de bebida que ofrecer; sean eficaces o no en su aporte al trabajo o a la *minga*; sean ancianos, mujeres, niños o jóvenes en la plenitud de sus fuerzas. No hay linderos ni cercas para señalar posesiones individuales o lotes particulares. Todos son iguales en el territorio del *ayllu*. La selva, sus recursos y el trabajo mancomunado no tienen propietarios individuales. Todos tienen los mismos derechos y libertad de movimiento. Las alambradas son para proteger sus *charaperas* o para guardar los animales amansados.

La comida se distribuye de manera igual a los presentes. Se sirve en grandes hojas de plátano, extendidas, como amplio y limpio mantel verde, sobre el piso de la casa o sobre la tierra caliente de la *chakra*. Sobre ellas, indiscriminadamente, se distribuyen plátanos, yuca, carne y pescado. Cada uno toma, en el lugar que vea más conveniente, y con la mano, su parte de ración, sin hacer distinción entre jefes, niños, hombres, mujeres o visitantes. La comida y la bebida alcanzan para todos y no se retiran hasta que estén terminadas las provisiones.

Si algún miembro del *ayllu* no ha participado en la fiesta o en el encuentro, se le reserva y se le envía una porción a casa en forma de *maytu*, pues no pierde el derecho de servirse igual que los demás. Sólo al blanco o al mestizo se le da de comer aparte, en plato y con cuchara, viandas especiales: enlatados, gallina, coca-cola.

Cuando se reparten bebidas u otros objetos, se hace de modo que alcance, de la manera más igual posible, para todos. Una pequeña porción de comida puede ser repartida entre muchos y alcanzar para cada uno de los presentes. En el reparto son maravillosos, parece la repetición continua de la multiplicación de los panes y de los peces. La *chicha* y el licor se escancian de igual manera; se sirve en la misma copa o en el mismo tazón, la misma cantidad. "Yo peso licor", decía un viejo indio, ante la observación que le hacían de repartir la misma cantidad de aguardiente en una noche oscura.

Los asistentes a una reunión se ubican formando un círculo, sentados en bancas, colocadas en torno y adosadas a las paredes de la casa, de modo que todos se miren de frente. El círculo mágico de la complementariedad y de la vida iguala a los concurrentes. El amplio espacio central del círculo o del cuadrilátero permanece vacío. No hay mesas de presidencia, ni lugares o puestos especiales para los *kurakas* o para los principales. Sólo las mujeres se distribuyen en grupos, sentadas en el suelo para tener más comodidad en el cuidado de los niños que juegan y asisten a la sesión.

El saludo que se ofrece cuando alguien llega a una casa o a una reunión, es individual. Por numerosa que sea la concurrencia el saludo lo dan y lo reciben todos, hombres y mujeres, incluidos los niños de pecho, llevados en la *aparina* sobre el regazo de sus madres. En el saludo se ofrece la mano extendida, de la que se roza suavemente la yema de los dedos, sin pronunciar palabra alguna. Son algunos, entre tantos, signos y actitudes de igualitariedad que se pueden observar, de continuo, en las reuniones y acontecimientos sociales del *ayllu*. Estas manifestaciones quieren significar la igual dignidad de las personas y el igual valor de las cosas que se comparten.

Actualmente se van dejando de lado estos gestos que, en sí, eran verdaderos ritos de recomposición y afianzamiento de la igualitariedad y que ponían de relieve este valor. Al mismo tiempo que se pierden estos significados y actitudes espirituales, se van imponiendo distinciones y categorías entre las personas y las cosas. A las personas se las clasifica por su rango social y económico, a las cosas por su valor monetario y por el status que aportan. El estudio y los cargos civiles de autoridad; el tener más y el saber menos, van rompiendo el tejido de igualdad que cobijaba y dignificaba al *ayllu*, como un regazo maternal y cálido.

En lo profundo de este valor está expresada la reverencia y dignidad al espíritu de vida (*samay*) al que se orientan y en el que se sustentan los seres, del que todos están llenos y con el que deben complementarse hasta la plenitud. Ninguna otra prerrogativa de superioridad o de distinción social y cultural puede reemplazar a esta dignidad irrenunciable e insustituible. Las personas son iguales. Este valor pone en entredicho los títulos, las apariencias externas, los cargos. La igualitariedad es una tensión permanente hacia lo

esencialmente real: el espíritu de vida y la mutua donación que complementa a los seres. El ser igual es la suprema dignidad. Supera a cualquiera otro supuesto título, aun a la de *ruku*, a la de *kuraka*, la de *yachak* y la de *apustulu*. Nadie debe sentirse más o menos en comparación con otro. Nadie tiene que sentirse mal o acomplejado por aspectos o apariencias, faltas de verdadera realidad. Si persiste la tensión debe arreglarse (*allichina*). Todos tienen derecho a que se les dé lo que ansiosamente necesitan en el ánimo. No hay razón para oponerse a un buen deseo que nace del espíritu. "Aisito no más, ya mismo llegamos", le dicen al nervioso pasajero que, inquieto, inquiere sobre la distancia que aún queda para llegar. Ese "aisito" puede estar a medio día de distancia o, quizá, no se llegue en el día.

Las relaciones sociales, aun las casuales, las fiestas, las conversaciones y los encuentros son, fundamentalmente, para convivir, para compartir y para igualar. Todos tienen derecho a pasarlo bien y tanto los unos como los otros deben contribuir a ello. En una reunión o convivencia debemos integrarnos a sus ritmos, si queremos entender el significado de las palabras y de los signos, el desconcierto, la lentitud de las decisiones y el embrujo de las presencias. "No encajan los ritmos", decía desilusionado el flamante sociólogo de la compañía petrolera que intentaba firmar un convenio estupendo en cinco minutos. No se trata de ritmos ni de bondades, sino de mecanismos de equilibrio e igualdad.

Ante una bronca, se despierta espontánea y mancomunadamente, el intento del arreglo y el esfuerzo por mantener la armonía quebrantada. Ante la imposibilidad de un arreglo, a quien ocasionó el altercado, se le invita a alejarse del lugar o se le deja solo. La soledad es el castigo de los que rompen el equilibrio y la igualdad comunitaria.

Muchas veces, el naporuna da la impresión de mentir descaradamente. Desde el punto de vista de la cultura y de la ética occidentales sus respuestas son auténticas mentiras. Ante actitudes imponentes y puntos de vista apodícticos e impositivos, los naporunas optan por decir lo que los otros quieren oír, aunque estén convencidos de que no es así. En sus asentimientos a los insistentes requerimientos de los mestizos, intentarán armonizarse con lo que los blancos, ardientemente, desean oír. Procurarán adecuarse con esos extraños e ininteligibles pensamientos e imaginarán mil acomodaciones, no sólo para comprenderles, sino para reforzar sus sinrazones o puntos de vista fuera de todo sentido común. Adivinan lo que ansiosamente quieren y lo otorgan. No se oponen al deseo que el otro tiene de querer o de hacer, aun lo que para ellos es evidentemente erróneo (*amu yachan*). Las personas y sus espíritus son más importantes que la opinión que se tiene sobre ellas, más que las apariencias y los proyectos.

El naporuna, además, ha experimentado en propia carne siglos de sometimiento a la cultura occidental. Ha experimentado, de la misma manera, que el oponerse a una voluntad despótica, como la del encomendero, del conquistador, del hacendado o del cauchero, que no buscan igualarse, acarrea muerte y esclavitud. Mantener puntos de vista propios ocasiona sufrimientos y quebrantos al ayllu. Los que se han resistido, han muerto; los que se han acomodado, han sobrevivido. La ley de la supervivencia obliga a igualarse al otro. No merece la pena pensar distinto. Su verdad no tiene valor de vida cuando hay

intereses de muerte que se imponen contra todo sano criterio.

Hay un refrán en la sabiduría naporuna que recoge la actitud cultural de igualitariedad ante las opiniones y actitudes opuestas de los otros. El dicho popular es el *amu yachan*, que se podría traducir por: "el dueño sabe lo que quiere; tiene derecho, respetémosle". Aún los niños más pequeños pueden imponer su voluntad a sus padres y familiares. "¿Por qué no llevas a tu hijo enfermo al hospital? Se puede morir". *Amu yachan*, responden. Si el niño se impone los padres no se oponen. Se necesitaría un prolijo y calmado diálogo, de igual a igual, para llegar a un mutuo consenso o mínimo acuerdo, a la sincronización de ambas opiniones, para que se llegue a la paridad, a igualarse y armonizar los diferentes puntos de vista.

Otra actitud naporuna de respeto y aprecio a la dignidad de la persona del otro es la del "silencio impasible". Es un silencio poblado de signos indescifrables, de claves misteriosas, ominosas o placenteras. Un silencio que es la manifestación simbólica del desafío final del encuentro. El silencio de la protesta contra los abusos del destino y del derecho a conservar intactos los secretos más hondos. Culturalmente el silencio no es un vacío caótico, sino una realidad comunicativa que se hace lenguaje, lo mismo que éste está presente en el silencio. Hay un silencio hablado y un silencio escrito: "se lee entre líneas y el silencio grita". Tal como sucede con las palabras, también a través del silencio se dicen y se hacen cosas. En este sentido el silencio es un arte de hablar.

El "silencio impasible" consistiría en permanecer imperturbables, pero cercanos; sólo mirándose con los ojos y sintiéndose cercanos en el espíritu. Sucede, con alguna frecuencia, que familiares entrañables han vivido alejados por largos años; hasta se les ha dado por desaparecidos. Por ambas partes se han experimentado sufrimientos indecibles, se ha soñado, suspirado y llorado por el día del encuentro. Un día se hace realidad el regreso. Inopinadamente en la bulla de una reunión familiar o comunitaria se presenta el hijo, la hija, o el esposo y padre ausentes. Es el encuentro de "dos silencios impasibles". El último al que se saluda o, a lo más, cuando le toca el turno, será a la madre, o al padre, al hijo, hija, o esposa, a los que se viene a encontrar. Saludo que se da a la usanza indígena, en medio de la frialdad más absoluta, rozándose las yemas de los dedos, sin pronunciar palabra y de la misma manera que se saluda a los demás. La reunión sigue su ritmo normal como si nada estuviera sucediendo.

Para la sensibilidad occidental, estas actitudes, tan desconcertantes, significan una falta absoluta de humanidad y una carencia total de los más elementales sentimientos de afectividad entre seres tan allegados. Culturalmente, sin embargo, se ha dado el encuentro. La presencia es suficiente para romper la ominosidad de la separación. La armonía brilla en los ojos y en el roce imperceptible de las yemas de los dedos. Las almas se han abrazado y los espíritus se han fundido. Se presume que el entregarse, en presencia de los demás, a manifestaciones emotivas, a gesticulaciones delirantes y a expresiones aparatosas de afecto, es dar más importancia a lo que sucedió (pasado) que al presente, a la vida recobrada. Cuando los mestizos se entregan a ese cúmulo de expresiones, en el alma indígena se produce hilaridad que luego se remeda.

Los comentarios y la rienda suelta de los afectos y de las emociones vendrán más tarde, retirados de la baraúnda de la fiesta. Cuando las almas se junten sin testigos en la larga noche de comentarios y de lágrimas sin fin. Cuando la madre o la esposa alarguen el tazón de *chicha* o el recién llegado muestre algún presente traído por él, al calor de la *tulpa* hogareña. El encuentro de los espíritus requiere su momento, su entorno y su rito. La bulla de la bienvenida, el encuentro físico con el *ayllu*, también requieren su rito de preparación de manjares, bebida y algarabía y se realizará unos días después, para coronar la fiesta del encuentro inesperado del familiar perdido y hacer extensible la armonía a los demás.

La cultura naporuna no hace distinción entre tipos de trabajo. Los trabajos no son ni mejores ni peores. Ni las tareas más convenientes económica y socialmente o menos decentes y rentables. Ni más dignos ni menos dignos. Ni propios de nobles y graduados o de plebeyos e ignorantes. Ni serviles ni liberales. El trabajo tiene la categoría de don. La dignidad corresponde al hombre que lo realiza y a la comunidad a la que se destina.

El trabajo, cualquiera que éste sea, es un don para la vida del *ayllu*. Es su destino comunitario el que iguala y da dignidad a los trabajos, el que les da valor y significación. El trabajo en el *ayllu* satisface una exigencia de vida y de bienestar, de modo que la comunidad cuente con el "mínimo suficiente" para satisfacer las necesidades. Toda otra connotación o aditamento: gratuito o pagado, civil o religioso, rompe la igualitariedad cultural. El trabajo es de la comunidad. Es la comunidad la que trabaja en *minga*, a la que cada uno aporta con lo suyo. Hay, sin embargo, ciertos trabajos del pasado: trabajo esclavo, trabajo en las haciendas o en las caucherías, que no se cuentan. Pertenecen a las "historias de castigo" que nunca se recuerdan. Están fuera del círculo vital de la cultura y no entran en el ámbito de la cosmovisión. Pertenecen a los tiempos del *kallari*. Carecen de racionalidad y no provienen del espíritu.

Culturalmente, no se concibe que unos cargos sean más dignos que los otros y que ello sea razón de diferencias y de desigualdades en el *ayllu*. No se pueden hacer distinciones entre personas y actividades por tales motivos. Culturalmente no se distingue entre lo político, lo económico o lo social. No se distinguen entre tareas profanas y servicios religiosos, ni entre costumbres sociales o normas éticas de conducta. Los cargos y sus tareas inherentes son de la comunidad y pertenecen a su dignidad.

No se admiten distinciones entre convencionalismos sociales, formas de cortesía y formalismos de urbanidad. Son objeto de burla los saludos pomposos, las muestras de distinción que se hacen a personas determinadas y los ostentosos saludos que se prodigan entre mestizos. Los naporunas los remedan y les causa gran hilaridad. En el fondo de sus conciencias son acciones sin sentido, las desprecian y se mofan de ellas. Aunque para nosotros sean maneras elementales de mostrar civismo, educación, consideración y respeto a los demás.

No hay lugares preferidos, ni puestos especiales, reservados para ciertas personas o sedes que corresponden a ciertos cargos. En el *ayllu* todos son iguales y cualquier puesto o lugar es igualmente digno. No hay puestos o asientos dignos, sino personas. Se está dentro del

círculo mágico de la vida. Es la comunidad la que ostenta el valor y en ella se igualan las diferencias, tan apreciadas, sin embargo, y tan prolijamente detalladas y reglamentadas en otras culturas. Son anticulturales las premiaciones y las distinciones hechas a individuos de una manera exclusiva, aislados de la comunidad. El hacer distinciones entre personas, debidas a cargos o al puesto que ocupan en la comunidad y de las que se deriven ciertas competencias, dispensas o provechos personales, sería empobrecer a la realidad, a la comunidad y, aún, al servicio, trabajo o actividad realizadas. La comunidad es la digna y la valiosa, ante la cual se disimulan las otras diferencias.

La estructura organizativa del *ayllu*, como se ha dicho, no es vertical ni se mide por los grados de poder ni por la capacidad de acumular riquezas, honores y diplomas; sino por la capacidad de servir y de dar. La fuerza organizativa no se mide ni depende de las mayorías democráticas y menos de la nobleza, de la estirpe, raza o del liderazgo de una persona a la que todos se someten; sino del consenso. La comunidad es el lugar del poder y de la dignidad. No es el caudillo o el campeón el que triunfa, sino la comunidad. Los monumentos no serían para los jefes, sino para el pueblo.

Esto supone la existencia en el *ayllu* de un sistema de información, de una metodología para impartir conocimiento, de una aceptación consensual y de un compromiso común, que iguala las particularidades en la intencionalidad, en el opinar, en el saber y en el ejecutar. Esta actitud es otra prueba del reconocimiento de la dignidad igual de cada uno de los componentes del *ayllu*, aun de las personas que disienten, que se oponen y que no entienden. El diálogo, tedioso y pausado de la sesión comunitaria, da la oportunidad para que las cosas se vayan aclarando hasta los más mínimos detalles y se acomoden a las más rudas y tenaces inteligencias. La sesión durará hasta que todo el mundo esté satisfecho y el consenso será la rúbrica final que haga posible el cumplimiento comunitario (*paktachina*).

El saber y el vivir son derechos culturales de la comunidad, más que de cada individuo. En ello se expresa la igualdad y unanimidad del juicio y de la ejecución. Da a cada uno de los miembros la oportunidad de pensar y de decidir como iguales. La organización comunitaria no admite jerarquías, ni liderazgos impositivos, ni expresiones ni gestos despóticos a autoritarios. No sobrellevan por mucho tiempo ni respetan estructuras rígidamente jerarquizadas. Las reuniones comunitarias de discusión, de coordinación y de decisión tienen el objeto de llegar al consenso. En nada se parecen a las discusiones de los directorios y gerencias de empresas o sindicatos, cuyas decisiones son tajantes, impuestas por la mayoría o por un grupo de dirigentes. Las resoluciones del *ayllu* son universales y consensuadas, en ellas desaparecen las mayorías y las minorías, consideradas como formas decisorias imperfectas de la sociedad.

No se da una dialéctica entre igualitarismo y jerarquía. Ningún ministerio supone superioridad, ni acumulación de poder o concentración de mando. El cargo es un servicio a la comunidad, un don que es agradecido y es devuelto en forma de prestigio por el *ayllu*. Reconocimiento psicológico que le acarrea ascendente místico o reverencial. Los servicios son evaluados por la comunidad, según pautas culturales. Estos mecanismos de

igualitariedad los encontramos en todos los niveles de la sociedad naporuna y son extensivos a todas las actividades que se desarrollan tradicionalmente o se introducen en la comunidad. Se debe tener sumo cuidado de que ningún miembro, representante, asesor o responsable, adquiera poder social, económico o de mando. Apropiarse del poder de decidir, del manejo de los bienes económicos, del mando o del prestigio, sin contar con el beneplácito y el consenso comunitarios, provoca conflictos de tipo cultural y organizativo y es causa de la ruina de la mayoría de los proyectos.

El indígena amazónico fortalece el igualitarismo a través del don y de la prestación de servicios. Esta conducta le brinda prestancia social y por ellos adquiere, en reciprocidad, prestigio que le es más importante que la posibilidad de acumular poder o economía. La acumulación es rechazada culturalmente como algo sumamente dañino que rompe la igualitariedad. Lo justo se da solamente en la igualdad, en la dignidad igual de las personas y en la complementariedad. El prestigio y la categoría social de la persona vienen determinadas por el compartir, por el don y por el servicio. Nunca por el acumular poder, economía o ciencia.

El arquetipo cultural de "opuestos complementarios", además de armonizar, reafirma la igualdad, la dignidad de cada individuo y la personalidad del otro. La oposición no se resuelve porque el uno destruye al otro, sino por que lo complementa. Se aceptan los roles de cada uno y se refuerzan sus autonomías en el desempeño de las funciones propias. Es el gran arquetipo de la igualitariedad: el uno es para el otro, aceptado en su propia individualidad y en la irrenunciable dignidad de la igualdad. La mutua donación es el artífice de la comunidad, su aceptación la dignifica.

La sociedad indígena ejercita la compasión y la hospitalidad. Esta actitud humanista y espiritual es inseparable de su proyecto de vida. Proyecto de sociedad igualitaria que se expresa a través de actitudes: compartir, reciprocidad, servicio, comunitarismo y facilismo. No hay canales teóricos para aprender y enseñar este valor, no hay maestros fuera de la comunidad, se transmite por la sabiduría. En lugar de ideas, se pone vida; en lugar de espiritualidad, relaciones de igualdad entre espíritus. Vivir es cumplir (*paktachina*). Se aprende que el no compartir y el acumular acarrearán desgracias y problemas, peleas y desunión en el *ayllu*. Sólo cumpliendo se aprende y se disfruta de igualdad. El camino para alcanzar la sabiduría y la madurez se hace viviendo, asimilando y complementando experiencias de vida y de muerte. Ese es el método para dar y recibir en igualdad y para que se dé la armonía en la complementariedad. La comunidad va formando al hombre en la misma dignidad que ella tiene. A la luz de este maravilloso valor va creciendo el *runa* en vida, en armonía con las vidas invisibles, con los poderes de la naturaleza y en las relaciones sociales.

El *runa* tiene libertad para hacer de sus cosas lo que quiera. El es "dueño" (*amu yachan*). La libertad y la autonomía son valores muy apreciados en la cultura naporuna; pero, si no comparte, si es hostil a la reciprocidad, no podrá participar en la vida de la comunidad. Se sentirá solo. Nadie le invitará a las fiestas del compartir en las que todos se igualan. La cultura naporuna privilegia a la comunidad. Aunque la propiedad de las cosas sea

individual, no son para acumular, son para la reciprocidad. La propiedad individual tiene sentido solamente si se la entiende como una oportunidad y como un privilegio para compartir con los demás. Lo que desequilibra y daña a la comunidad y a las personas no es el no tener o el tener mucho, sino el no compartir, la falta de reciprocidad, el acumular, la desigualdad. Los excedentes pertenecen a todos.

También *Yaya* es parte de la sociedad naporuna. *Yaya* es el que camina visitando las *chakras*, contrastando y poniendo a prueba la conducta de la gente. *Yaya* hace el papel del héroe cultural. En su caminar respeta el temperamento y el talante de las personas con las que se topa. Aprende y enseña con acciones (*kamachina*). No predica, conversa. No acumula, comparte. Visita, no vive separado. Ayuda, no se reserva. Sufre y resiste como los demás. *Yaya* se iguala al *runa*. *Yaya* valoriza y personifica lo que la cultura naporuna considera como las grandes carencias humanas: al viejo, al enfermo, al huérfano y al sin cobijo. Un dios rico o todo poderoso estaría en contra de la sabiduría cultural. Un tal dios sería un monstruo, una mentira. Sería un dios que tiene y no comparte, que sabe y no ayuda, que puede compartir y esconde la mano. El ropaje y la apariencia externa de *Yaya*, aunque representen lo menos valioso y digno para el indígena naporuna lo caracteriza. La dignidad no está en la apariencia externa. Su dignidad estriba en ser don para el *ayllu*. *Yaya* no es limosnero, ni da poderes, ni apoyos sociales, ni políticos. Comparte lo que tiene, soluciona la necesidad y alegra a la comunidad.

Otro símbolo de esta conducta igualitaria que práctica *Yaya* es el intercambio. La necesidad es un valor y el precio digno que la remedia es la donación mutua que iguala. *Yaya* práctica el *pasyana*, que consiste en brindar hospitalidad al peregrino y al huésped. El que brinda es el que agradece por la oportunidad que se le ofrece de compartir: "disculpe la pobreza" se dice. *Yaya* no ostenta ninguna señal de dignidad, mas que la compasión. Su dignidad consiste en ser igual a los demás. La gran dignidad de lo humano y por lo tanto de *Yaya* es la de ser igual; lo demás no le agrega el más mínimo valor. *Yaya* no puede tener más alta sublimidad que la de ser igual. Es su mayor atributo.

Las conductas sociales de la cultura mestiza son opuestas al igualitarismo de la sociedad naporuna. Las sociedades mestizas son individualistas y competitivas. Su influjo en la sociedad naporuna o el contacto estrecho entre ellas, desencadena un problema cultural de fondo: centra los valores en la persona, se pierde la sabiduría y daña decisivamente a la comunidad

La palabra

El lenguaje humano es esencial en la comunicación e interrelación. Posee una variada gama de sonidos, tonalidades, pausas y silencios. De ordinario va acompañado de gestos expresivos. En muchas ocasiones las palabras sobran, es suficiente una mirada, un gesto imperceptible o un cambio de color. La palabra suele revelar a quien la pronuncia. Es el lazo de comunicación que unifica o disgrega. El escuchar y el hablar son necesidades vitales del hombre y afectan a todo su ser.

En la lengua castellana, al vocablo "palabra" se le asigna una variedad de acepciones y un cúmulo de modismos de una gran riqueza de matices. La más común de las definiciones nos dice que la palabra es el sonido o conjunto de sonidos que expresan una idea. En un plano más significativo, la palabra sería la aseveración que hace uno de su fe y probidad en el testimonio de la certeza que dice, promete u oferta.

Resulta difícil entender el significado y la función que tiene la palabra en la cultura naporuna, si no se superan ciertas valoraciones que de ella se dan en el mundo occidental. Frecuentemente se la contrapone a los hechos. "Hechos y no palabras" es una expresión común para juzgar la categoría y la valía del hombre. En definitiva, suena como una infravaloración de la "palabra" con grandes consecuencias para la ética y la sociedad. Si solamente los hechos cuentan, ¿para qué mantener la palabra? Habría que regresar a la concepción de palabra anotada en la segunda definición: "ser hombre de palabra", para aproximarnos a la significación de vida y de espiritualidad que la cultura naporuna asigna a la "palabra dada" (*rimaska shimi*).

La Biblia nos habla de la palabra de Dios. Esta palabra no tiene su origen, valor y norma en un hallazgo de la comunidad o del hombre individual, sino en una revelación de Dios recibida por el creyente y luego transmitida. La palabra bíblica se presenta como hacedora del mundo y de la historia y como "buena nueva" de esperanza para el pueblo de Dios y el destino de la creación. La palabra de Dios es benefactora y creadora: "todo era bueno". Jesús es la "palabra" encarnada que se pronuncia y que se propone como "camino, verdad y vida". Tanto el hombre como la creación y los escritos sagrados son el eco y la imagen de la palabra de Dios.

Partimos de la constatación de que las culturas amazónicas son orales. No hay en ellas representaciones gráficas de estos sonidos ni escritura de ellos. Quedan representaciones simbólicas de la palabra dada en los consensos y en su cumplimiento en el seno del *ayllu*. La oralidad de estos pueblos, más que al lenguaje hablado, hace referencia a una significación cultural. La palabra es el símbolo que guía, no a la intelección de una idea, sino que es un signo que constata un hecho o la vivencia de una conducta.

La palabra en la cultura naporuna fundamenta y constituye la comunidad, lo humano. Según los *rukukuna rimay*, cuando *Yaya* hace a la gente del *ayllu*, juntamente con el espíritu de vida humano, le da la palabra. "Gente" es la que habla pensando, o la que tiene espíritu, que se expresa por medio de la palabra hablada (*rimashka shimi*). La palabra es uno de los elementos constitutivos del comunitarismo. La palabra es un don que *Yaya* entrega a la comunidad en el momento de su creación y por la que el hombre manifiesta su dinamismo interior o su *yuyay*, expresa su complementariedad y define su personalidad individual en relación con el *ayllu*.

Con las palabras de todos sus componentes se estructura la personalidad de la comunidad, armonizándola y fortaleciéndola. En la palabra de la comunidad se condensa el espíritu de vida y la sabiduría y el dinamismo de los valores. La sesión comunitaria es el círculo mágico en donde se la recrea. Por eso la palabra sabia y verdadera es la palabra cumplida

por la comunidad (*paktachina*), que hace al hombre justo (*paktachik*) y a la sociedad segura, respetada y confiada.

La palabra hablada es una fuerza viva, portadora de espíritu, creadora y humanizadora de los seres del universo. Con el poder shamánico de la palabra, el *yachak kutipa e ikara* a los *kurakas*, *mamas* y *supays* de la naturaleza y de las vidas invisibles, sanándoles de sus dinamismos no humanos. Según el mito, en los tiempos del *unay pacha* los seres participaban de una forma indiferenciada de vida, de pensamiento y de palabra. Cuando emergió el espíritu de vida humano los seres se polarizaron, orientándose hacia una nueva dimensión espiritual del pensamiento, de la vida y de la palabra humana, cuya participación los complementaba. El valor de la palabra humana se fundamenta en el *samay* no en el entendimiento. La palabra es *samayu*. Es una participación del *runa samay*. Es una semilla fecundada por el espíritu de vida humano que produce acciones humanas y humanizadoras. Con la palabra se hace la historia de nosotros, se manifiesta la identidad y se realizan los ritos complementadores que recrean, fortalecen y amplían el *ayllu*.

La palabra, como los grandes símbolos de la mitología naporuna, llega a su plenitud después de una sucesión de complementaciones: la metamorfosis de la palabra. No es palabra verdadera si no lleva el sello de la armonía de las palabras de los demás, de la naturaleza y de los espíritus. La sesión comunitaria es la *minga* de la palabra que, a través de un laborioso diálogo y del compromiso consensuado, se concretiza en actos: "así viendo, creen".

Los hechos verdaderos, buenos y justos, son el fruto de la paciente maduración en la reflexión y en el diálogo, expresados en el compromiso común: "vivimos cumpliendo, compartiendo y ayudando". Responder a la comunidad que se compromete, es responder al *samay* que habla a través de la palabra pronunciada. La realización de la palabra es responsabilidad del *ayllu*, no del individuo aislado. Su cumplimiento es el que demuestra la calidad humana, tanto de la palabra, como de los discursos y de las promesas. El saber escuchar el significado de la palabra pronunciada tiene relación con la audición de la voz del espíritu. El silencio impasible del naporuna es proverbial. Todos asisten a la sesión, pero pocos participan de la palabra en ella.

El naporuna es un ser sumergido en el embrujo de la palabra. Se calla cuando no la entiende entre el tumulto desconcertante de tantas voces discordantes e ininteligibles, entre las que no acierta a descifrar el susurro armonioso del espíritu, ni logra pronunciar, trémulo, su propia palabra. Pronunciar la palabra antes de la superación del silencio, antes de que el alma se haya llenado de sonoridad o de haber escuchado el murmullo de la armonía interior, es renegar del espíritu y desmentir la sustancia de su ánima. El que alcanza a percibir la armonía de las palabras, alcanza, también, a acariciar la piel del mismo espíritu.

La complementación entre individuo y *ayllu*, entre *ayllu* y las vidas indivisibles, tiene lugar en la palabra. La palabra del acuerdo es el medio mágico que armoniza el consenso. Hay que respetar la iniciativa de las palabras. Nadie puede constituirse poseedor exclusivo de

su equidad y de su verdad. La palabra pertenece a todos, pues todos la generan. Toda palabra verdadera posee la capacidad de ser escuchada y de ser cumplida. Las palabras, el conocimiento o la sabiduría individuales no son suficientes para que sean plenamente humanas e iguales. Les falta el complemento del *samay* de la comunidad y el aditamento de las voces de la naturaleza, de las vidas invisibles y de las palabras interpretativas de los sabios.

Es a través del diálogo comunitario como se llega al consenso de todas las palabras con las que se construye el acuerdo: las palabras individuales se hacen "palabra" en él y se hacen realidad en el cumplimiento común. El cumplimiento es la palabra hablada o *rimashka shimi*: ésta es la palabra verdadera.

Complementación de la palabra

Llegar a la palabra auténtica o *rimashka shimi* supone recorrer un camino largo de sucesivas complementaciones y de superar voces y silencios inquietantes, hasta alcanzar su sonoridad y su realidad.

- La primera complementación se realiza en el individuo, que discierne una variedad de voces contrapuestas que bullen en su mundo interior. Por medio de la reflexión en el silencio y en el diálogo del espíritu, la armonía emerge de pronto, a través de la palabra, del canto o de la danza simbólica.
- Un segundo paso será el de la complementación de la palabra personal con las palabras del *ayllu* en el diálogo de la sesión comunitaria. Es el aporte del individuo a las demás palabras, con las que se forma la gran palabra o consenso del *ayllu*.
- En este nivel de complementación no deben faltar las voces de las fuerzas de la naturaleza y las de las vidas invisibles, que también asisten a la sesión. Coordinado todo por el liderazgo shamánico del *kuraka*, que la personifica y la hace cumplir.

Estos pasos son necesarios para que la palabra sea humana y produzca un efecto humanizador. La palabra adecuada produce siempre un resultado beneficioso. Es *samayu*. "Se la pronuncia para hacer, para cambiar, para corregir, y para fortalecer la vida". La palabra nutre la existencia, lo real, no tiende a producir un discurso o una teoría; sino una acción. El discurso naporuna es un ejercicio de sabiduría y se dinamiza a través de la *kamachina*. La palabra que no produce lo que expresa, queda en mero sonido, en algo vacío o ininteligible. La comparan a las voces que profieren los locos (*nushpa*) o los hombres que hablan sin sentido (la, la, la.). Esta palabra causa problemas y rechazo, divide la comunidad. No es palabra de "gente", sino de salvaje, de alguien que no tiene el espíritu de vida humano. Es algo tan incongruente como sería la presencia de un cuerpo sin espíritu o de un hermoso cajón vacío: *upa shina riman* (habla como un loco).

La mentira no es propia de la "gente" (*ama llulla*). Lo auténticamente humano no es la verdad abstracta, sino la palabra cumplida o *paktachina*. La realización de la palabra es la

manifestación de la categoría humana que uno posee. Por ella el *ayllu* adquiere prestigio ante los seres del *unay pacha*, de los individuos de otros pueblos, de los poderes de la naturaleza, de los dinamismos de las vidas invisibles. Todos ellos necesitarán para humanizarse la intermediación shamánica de la interpretación de sus palabras y acciones. El cumplimiento tiene un fundamento personal, un compromiso ético y una finalidad comunitaria que, al depender de la palabra del consenso, expresa la voluntad del *ayllu* y produce conductas adecuadas. La palabra, por sí misma, no es eficaz, sino en cuanto la pronuncia la comunidad. Esta conjunción del *ayllu* y de la palabra la hace eficaz y productora de actos humanos. La palabra hablada tiene sus condicionamientos: ha de ser pensada, dialogada, consensuada y cumplida. Por eso es necesaria la escucha, el silencio y la reflexión de los espíritus. Cuyo susurro se percibe en el diálogo con el que la comunidad va elaborando el consenso.

Además de la reflexión y del diálogo, hay ciertos elementos que acompañan a la palabra, para hacerla más nítida y favorecer la audición de la voz de los espíritus. Se la puede escuchar en las imágenes y sonidos, en los sueños y en las visiones evocadas por la infusión de alucinógenos y del aventar del humo del tabaco. A veces la palabra del espíritu se reduce a una reflexión inspirada sobre hechos y experiencias que calman y satisfacen. Otras veces las palabras resultan inexplicables, sin la recurrencia a especiales teofanías. Para la resolución de casos concretos o para la interpretación del simbolismo de los sueños, de los ruidos de la selva, del comportamiento y del canto de las aves, de los animales y de los fenómenos de la naturaleza, se recurre a la palabra de los adivinos o a la sabiduría de los ancianos.

En otras ocasiones se trata, de enseñanzas impartidas a través de conductas, costumbres y ritos culturales, transmitidos en los *rukukuna rimay* o en los símbolos de la cosmovisión de los que nos hablan en los mitos. Hay que tener en cuenta, también, el gran caudal de transmisión oral que existe sobre cualquier suceso humano o comportamiento de la naturaleza y de la sociedad: carestías, tormentas, inundaciones y acontecimientos socio-culturales, que nos han llegado a través de la reflexión de la comunidad y de las *kamachinas* de los ancianos naporunas.

La palabra de los espíritus se comunica, también, a través de los servicios comunitarios. Los ministerios del *ayllu* naporuna responden a una llamada de ellos en favor de la comunidad. Son la personificación de la palabra de los espíritus. Los que son convocados por esas palabras entrañables, quedan atados a ellas y no pueden menos que transmitirlos, a pesar de la hostilidad que pudieran generar en los que las escuchan. El espíritu se acerca al *ayllu* mediante la *kamachina*, no mediante la persona que simplemente habla y discurrea. Por tal motivo las palabras de los ministros, o de alguien al que se le considera superior, tienen una significación y fuerza especiales.

Actualmente, la falta de servidores culturales ha hecho que la palabra pierda su valor. Los naporunas buscan ansiosamente la palabra del espíritu y no la encuentran, ni en sus autoridades ni en el propio *ayllu*. Es el silencio de los espíritus, el letargo de la sabiduría, el olvido de los *rukukuna rimay* y la ausencia de los sabios.

Problemas de la palabra

La palabra ante el "otro" es, muchas veces, una palabra "astuta". Es como un camuflaje para ocultarla de algo sorpresivo, que no se entiende o que se considera dañino para la comunidad. Es un retraimiento solapado ante una propuesta inesperada, que no ha pasado por el tamiz del diálogo y del consenso de la sesión comunitaria. Así como el cazador y el pescador se camuflan o disimulan sus cebos y sus trampas, imitan con los reclamos, se pintan o esperan ocultos en el follaje para mejor burlar a la presa, por la "astucia" de la palabra también se intenta atrapar al otro o ganarle por la mano para liberarse de él. Individual y comunitariamente la "astucia" se muestra en actitudes que indican, muchas veces, ignorancia; otras veces se refugia en el silencio o impasibilidad; en ocasiones se apela a los dirigentes o al consenso de la comunidad. La "astucia" cultural de la palabra, que es sabiduría comunitaria, se ha convertido en mentira o ignorancia, al contacto con el *kallari uras*: "indio mentiroso".

En las comunidades naporunas hay demasiadas palabras no consensuadas ni acordadas. Palabras impuestas y no entendidas. De la misma manera, hay un uso no adecuado de la palabra, o una apropiación de ella sin la participación del diálogo comunitario. No se deja tiempo para el silencio y la reflexión de los espíritus y de la comunidad. En las sesiones comunitarias hay más palabras de afuera que del *ayllu*, más escritos que palabras y más comunicaciones e informaciones que diálogo. Por eso hay silencio entre los asistentes. Los que hablan sin cansarse son los dirigentes y los asesores. Culturalmente, sin embargo, éstos serían los que deberían cuidar no hablar o imponer las soluciones y el consenso a la comunidad. Se habla de proyectos de afuera, de modos de hacer, de pensar y de decir, de ofrecimientos y de puntos de vista de otros, más que de la propia comunidad; hay más imposiciones que consenso. Se proponen asuntos que están fuera de la palabra y de la reflexión. Se exhiben proyectos que niegan la palabra. Vienen del mundo mestizo en forma de regalos o de promesas, a las que se agrega un valor de prestigio y de prosperidad económica. Ante ellos el *ayllu* no tiene palabra ni se compromete.

Todo es recibir, pedir, ofrecer, imponer, defender intereses, mendigar y exigir. El que ofrece compromete su palabra, tiene que realizar lo ofrecido o pagar por ello. En todo ello no hay palabra, ni compromiso comunitario, para que se lo pueda cumplir. La comunidad no ayuda en nada, no da nada, pues a nada se ha comprometido aparte de recibir lo que se les da.

Sin embargo, el corazón humanizado de la *paktachina* de la comunidad es el de ser don. La palabra que produce vida comunitaria, compromiso y cumplimiento eficaz, se calla. Según la cultura naporuna, cuando se suprime el espíritu de la palabra, sólo queda la voz. Donde falta la vida, sólo queda el sonido. La voz, sin el *samay* de la palabra, entra por los oídos, pero no llega a la sede del espíritu. La voz es un instrumento, es el ropaje sonoro de la palabra. Cuando la palabra no ha grabado su sonoridad en el consenso comunitario se desvanece y pasa. La verdad y el espíritu transmitidos, permanecen en el *samay* de la comunidad, en la *paktachina*.

La voz es apariencia externa, la palabra toca la realidad auténtica. La voz es puente por el que pasa el espíritu. Debemos asirnos de la palabra para que ésta tenga efecto y llegue a lo más íntimo de la vida. Es difícil discernir entre palabra y voz, entre voz y sonoridad. La palabra es la expresión del dinamismo del espíritu. Con la palabra humanizamos y recreamos el mundo. La palabra hablada es la manifestación más alta del espíritu de vida del *ayllu* y de la cultura. Es la carne que hace visible y palpable al espíritu. Las palabras del *ayllu* en la *tandarina* ritual son comunicación del espíritu de vida humano en el tiempo y en el espacio del *kunan pacha*. Son la voz y el sonido del *samay*. Son la expresión de la complementación, del camino del espíritu y del compromiso, que se armoniza en el cumplimiento. Son la carne de nuestra identidad y de nuestra historia, del *runami kanchi*.

Los naporunas son gente de la palabra verdadera de los espíritus, no son como los "otros", que abundan en palabras ininteligibles que no generan vida, porque carecen del espíritu de vida humano, fundamento y sustento de la complementariedad y de la armonía. El naporuna se percibe a sí mismo como gente esencialmente dialogante, que por la palabra complementa y se complementa

Hay un problema cultural de la palabra, que la cultura occidental la resuelve recurriendo al manido prejuicio, que considera al indígena como étnicamente atrasado, ingenuo y crédulo como un niño. El naporuna cree ciegamente en la palabra recibida de una persona calificada para él, como puede ser el mestizo. No distingue los niveles distintos en los que se mueven, ante la palabra, el blanco y el indígena. La palabra no tiene las mismas connotaciones para ambos y puede ser una trampa mortal. Para el mestizo, la palabra es utilidad, comunicación, información, teoría, doctrina, como también promesa y compromiso. Para el indígena es una realidad viva que se fundamenta en el espíritu, un compromiso, una realización. Al fallarle el acuerdo verbal con el mestizo se siente fracasado y culpable, inseguro y acomplexado.

El *runa* actual, para hacer que su palabra tenga valor, en vez de acudir a la comunidad, busca el apoyo fuera de ella: en el *mishu*, en las instituciones, en las leyes, en el Gobierno, en la posesión de documentos, en la economía y en el poder. Con esos soportes intenta fundamentar su palabra y cumplirla. Culturalmente debe aparecer como *paktachik* por la palabra dada. Piensa que con el respaldo institucional o con el apoyo del poder económico su palabra va a tener eficacia. Es una dependencia del poder mágico del *mishu*, reflejo de la exigencia cultural. Sin embargo, la mayor parte de las veces, su palabra es *sagra*, una apariencia de verdad, produce el mal. No la cumple. Es la palabra del "otro" por la que intenta adquirir prestigio y poder. Cuando el *mishu* le rechaza, se queda vacío, sin fondo y solo.

Las sociedades amazónicas son muy exigentes con sus servidores. Se los considera como los depositarios y como la personificación de la palabra dada. Son los que la reciben y los que coordinan su cumplimiento ante la comunidad, ante los espíritus y ante el *ayllu*. Los ministerios deben tener las cualidades de la "gente": realización concreta y adecuada de la palabra recibida y dada. Los valores de los dirigentes y de la palabra son los mismos: claridad, viveza, eficacia y seguridad. Deben demostrar conocimiento, rectitud, sabiduría

y fuerza. Son la manifestación de la palabra de la comunidad, de la de los espíritus y la de la cultura. Los dirigentes son los representantes del espíritu vivo de la palabra que los convoca. Si el dirigente cumple, también cumplen la comunidad, los espíritus y la cultura. La palabra del ministerio es la síntesis de hombre, naturaleza y espíritu. Es lo más valioso que el *ayllu*, los espíritus y la cultura encomiendan a sus servidores. La palabra es la esencia de la *paktachina*, es cumplimiento.

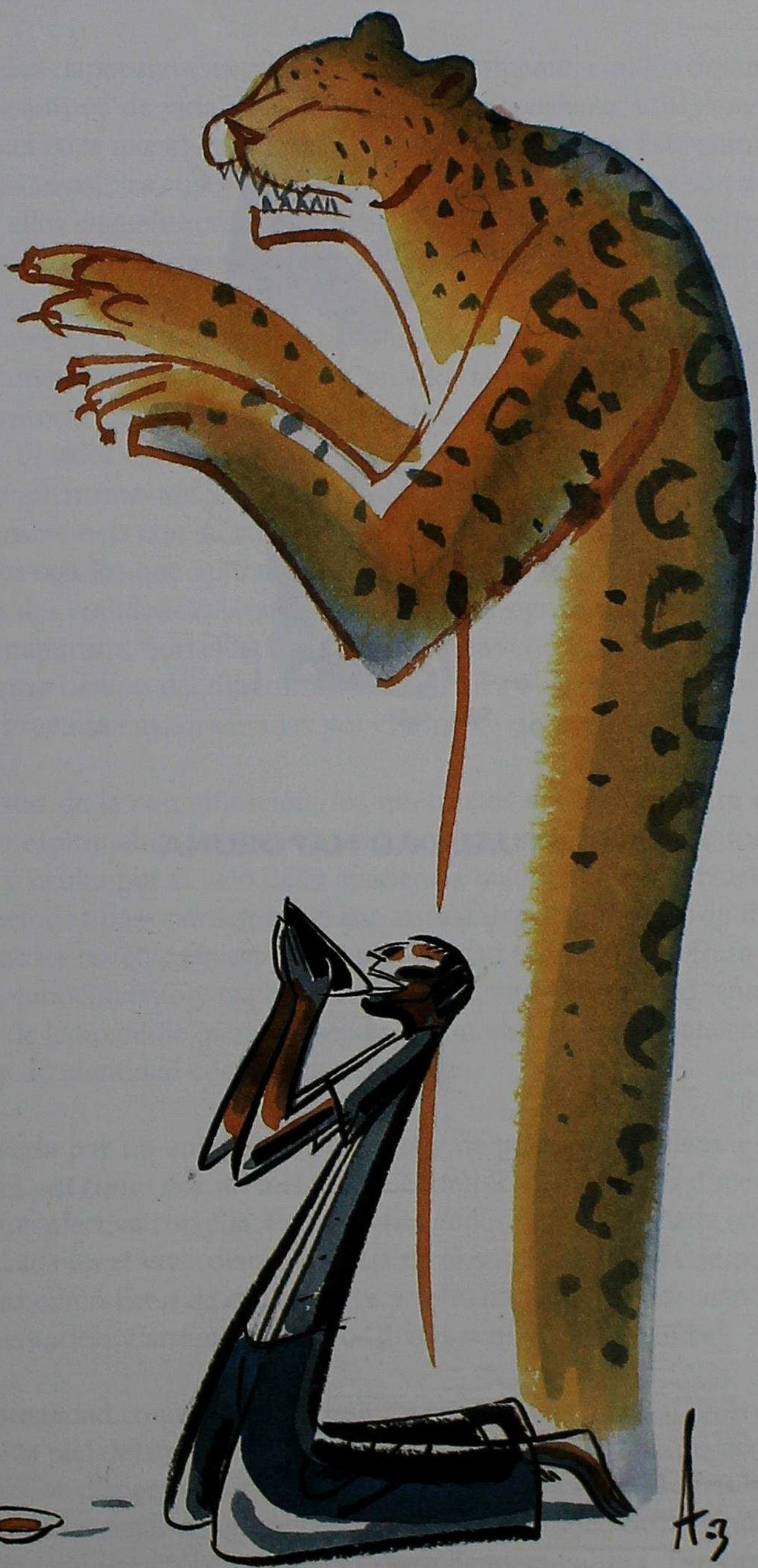
Actualmente, en nuestras comunidades naporunas, hay muchas palabras. Se habla y se vocifera demasiado. Hay hartos discursos y promesas, pero cumplimientos muy exigüos. Agrada ser el vocero y representar a la comunidad cuando están en juego intereses personales o de grupo, e intereses económicos y de poder. Los naporunas han perdido la huella de la sabiduría entre tantas palabras. No entienden el sublime valor encerrado en la palabra consensuada que está a la base de su cultura, de su identidad y que hace la comunidad. A las palabras que pronuncian les falta vida y no hacen fuerte a la comunidad, la desmovilizan.

El *ayllu* prueba a sus dirigentes en la palabra cumplida (*paktachina*). El dirigente que no cumple se hace dañino y daña al *ayllu*. La prueba es algo fundamental en la cultura naporuna. Es un rito sagrado de consagración. Sin palabra no hay *yachak*, sino *sagra*; no hay *kuraka*, sino patrón; no hay *apustulu*, sino discurso indigenista. Hay muchos que se resisten a dar su palabra para servir. Rehusan comprometerse con el ministerio que la comunidad les urge aceptar: temen no poder cumplir la palabra dada. La exigencia de la palabra cultural está presente y vigente en las comunidades, pero asusta su soledad y su rechazo. Es la gran crisis del liderazgo naporuna. Es un liderazgo sin palabra y sin sabiduría, pero con muchos discursos y promesas. Transmiten palabras de otras partes, pero carecen de las palabras de la comunidad, del consenso y de los hechos del espíritu.

La verdadera lengua de la cultura es el lenguaje cultural. Para hablar esta lengua se exige una mayor profundidad que para el simple manejo del lenguaje hablado. Podemos saber la lengua y no entender ni la cultura, ni la vida, ni el alma indígena. La palabra y la lengua verdaderas sólo se dan a través del lenguaje cultural. El no pensar y hablar con lenguaje cultural es lo que daña, destruye y lleva al engaño, a pesar de la mejor buena voluntad. Las traducciones y los materiales escolares hay que hacerlos con lenguaje cultural. No es suficiente la técnica más refinada y peor la simple traducción. La cultura tiene una lengua propia para expresar la fuerza del espíritu y transmitir el dinamismo de los símbolos. Con ella se hacen los ritos y se recrea la vida. Cada cultura tiene sus significados propios (lenguaje) que, aunque sean difíciles de entender y explicar, no por eso hay que cambiarlos por los de otra cultura. El imponer significaciones extrañas bajo el disfraz de la lengua y escritura indígenas llevan al etnocidio, al sincretismo cultural, y a la pérdida de la identidad.

11

ESPIRITUALIDAD NAPORUNA





ESPIRITUALIDAD NATORUNA

11

Introducción

La espiritualidad naporuna está relacionada, directamente, con los dinamismos y la actividad de los espíritus de vida (*samay, runa samay, supaykuna, ushaykuna*), que determinan la conducta ética que el *ayllu* práctica en la vida cotidiana. Está animada por una variedad de vidas invisibles cuyos mensajes, presencias y actividades son decisivos y determinantes. En ellos encuentra su fundamentación. Los más mínimos sucesos, aun los fortuitos, evocan sus presencias y orientan el proceso espiritual del naporuna.

El naporuna vive en actitud de escucha a las voces de los espíritus, dialoga con ellos y los espíritus conversan con el indígena. Con ellos se encuentra y convive como socios de un mismo territorio, con la familiaridad con la que se acogen los miembros de una misma parentela. El valor del familismo universal es el marco de referencia de la espiritualidad, de la complementación y de la armonía *runa*. La experiencia espiritual del naporuna está en consonancia con su concepción cultural animista del cosmos y con la estructura de valores con los que apuntala su vida social. Las palabras espíritus y vidas invisibles expresan dos realidades claves para entender el significado de la espiritualidad de la cosmovisión naporuna. Son ellas las que definen las conductas; sus raíces vigorizan y se nutren al mismo tiempo del dinamismo de los seres invisibles, de los poderes de la naturaleza y del *runa samay*, orientadas por el espíritu de vida (*samay*).

Los especialistas de la comunicación, los intérpretes del diálogo entre espíritus son los shamanes. Su espiritualidad señala el camino para una buena comunicación con la realidad arcana y oculta por el velo de la apariencia material que la envuelve, y ellos desarrollan los métodos para participar de sus virtualidades y poderes de donde se derivan los valores que les hacen *paktachik*. La espiritualidad indígena es el fruto del esfuerzo para acceder al conocimiento y experimentar la verdad de la realidad, enmascarada por la ambigüedad de lo aparente, para conseguir el equilibrio y la armonía como razón de supervivencia y de identidad cósmica humanizada.

Está conformada por un cuerpo de creencias y de prácticas relativas a seres y dinamismos invisibles, así como por un método de comunicación con esa dimensión animada y de una relación afectiva con ella. Está descrita en los mitos, enseñada en los *rukukuna rimay* y practicada en el vivir diario. Se basa en el sistema animista de percibir el mundo que nos rodea como lleno de dinamismos y sobrenaturalidad, adecuándose al concepto de complementación y armonía entre los diversos niveles de realidad.

Es una espiritualidad comunitaria. La cultura naporuna concibe al individuo como metido dentro de la piel del *ayllu*. Esto evita que los espíritus aliados, que acompañan su proceso espiritual, se dispersen por la vasta y sobrecogedora soledad invisible del misterio o se replieguen en las ocultas regiones del individualismo solitario. Actitudes impropias de la experiencia familista en la que se ha desarrollado su cultura. Espiritualidad, por otra parte, que vive el proyecto cultural, que lo realiza a través de la complementación animista en el *kunan pacha* y de la armonía de los espíritus en el *kutik pacha* final. La conciencia de esta espiritualidad compromete al *ayllu* a realizar una síntesis entre vida y rito, entre

oposición y complementación, entre palabra y cumplimiento, entre realidad y apariencia.

En la cultura naporuna es inaplazable y no se puede dejar de lado la solución de la dimensión dualista de la realidad. La síntesis que pide esta espiritualidad hace vibrar, acordadas y bien templadas, las dos cuerdas de la oposición y de la complementación. El empeño de la espiritualidad es volver a la armonía universal y a vivir una relación de diálogo entre iguales. Esta suprema aspiración de la vida va acompañada de la apertura al *samay*, que se hace presente y dinamiza la realidad, a través del espíritu de vida humano, que tiene la misión de ser, empezando desde los bajos fondos de lo no-humano y de lo no-social, don de vida humana.

La espiritualidad naporuna rompe la corteza aparente que le impone la oposición y la materialidad de los seres y dinamiza las aspiraciones de complementariedad insertas en toda existencia. Es característica de esta cultura la articulación de una dimensión espiritual a todo nivel, tanto en el vivir como en el actuar cotidiano de los seres. En el seno de los elementos, considerados negativos y de muerte, se puede percibir la voz y la llamada de los espíritus. Esta espiritualidad se encarna en los sucesos concretos y aspira a transformarlos dentro de su situación y de acuerdo a la orientación cultural. Por la exuberante vegetación y pujanza de vida la Amazonía es un lugar apropiado, una "*maloka*" ideal para el encuentro, la comunicación y la celebración espiritual. Los ritos y la sabiduría de las enseñanzas tradicionales hablan de acontecimientos relacionados con seres vivos de la selva, de la misma manera que durante las sesiones de curación es práctica normal el uso de las fuerzas misteriosas que se encuentran en los productos y elementos del bosque.

La espiritualidad del naporuna depende de la conservación del equilibrio ético y espiritual con el entorno de los seres que viven en el medio ecológico. Estos dos elementos son constitutivos de su religiosidad. El elemento ético es fundamento para el comportamiento y el cumplimiento; el espiritual para la contemplación y comunicación con lo invisible, presente en cada destello del entorno. Juntos marcan los caminos míticos hacia la armonía y la felicidad. La experiencia espiritual naporuna, si se separa de sus orígenes culturales y ecológicos, retrocede o se diluye. La ausencia y el silencio de los espíritus dejan vacía al alma, cuando un joven naporuna pierde la referencia espiritual en la que se ha formado y no encuentra algún sustituto, siente la angustia desgarradora de no identificarse con algo o con alguien. El que ha perdido la dimensión espiritual es un desheredado, se convierte en un extraño de su propia cultura.

Los cambios rápidos y profundos que se están dando en la realidad y en la conciencia naporuna han producido un desfase en su espiritualidad. Le han distanciado bruscamente de su convivir con los espíritus auxiliares, a los que considera inasimilables a la sensibilidad occidental con la que disfraza su vida. No acaban de encontrar el molde adecuado a las nuevas exigencias. El naporuna sabe que está llamado a vivir plenamente la vida de los espíritus, es decir, a hacerse espiritualmente maduro y experto en su trato. Por eso el problema de la espiritualidad cultural sigue siendo el problema más importante. Es el problema decisivo, el que marcará su identidad o la pérdida de ella. Al naporuna se le hace necesario crear una espiritualidad de lo cotidiano, donde poder ubicarse y

evaluar el accionar íntimo de los espíritus. Sin estilo propio no se puede vivir culturalmente. Sería un ser sin rostro, irreconocible. La espiritualidad debe encontrar el método que le inserte, contemporáneamente, en su cultura.

El espíritu de la cultura naporuna busca la dimensión comunitaria de la vida, no el intimismo de las acciones particulares. La espiritualidad naporuna se contempla desde la perspectiva de la complementariedad humanizadora, abierta y orientada al misterio de la vida. Está fascinada por la espiritualidad de la experiencia. El naporuna es un "místico", "una persona que ha experimentado algo". Es una exigencia cultural el buscar y el dar cuenta de toda experiencia, entendida siempre como presencia vital de los espíritus y como centro de complementación del *samay*. El naporuna siente la cercanía de los espíritus y los acepta como evidencia y explicación, tanto de las más triviales como de las más profundas experiencias humanas. Es un experto en espíritus. En el sentido de que toda experiencia es un camino de los espíritus o hacia los espíritus.

En la espiritualidad naporuna el cumplimiento es comunión. Es un medio donde los dinamismos de los espíritus, opuestos y ambivalentes, no sólo están presentes, sino que se encuentran armonizados. En la acción cumplida, la dualidad de los espíritus se desvanece. No se la concibe en competencia con lo humano o con la naturaleza, sino como una aliada para complementaciones posteriores y más perfectas. Al hombre se le pide que acomode su acción para que los espíritus actúen.

Para que se dé una verdadera espiritualidad naporuna, "la acción" ha de animar y armonizar incluso las realidades que aparecen menos humanas y más profanas (lo no-humano, lo no-social). La espiritualidad naporuna no enfatiza la perfección individual, sino que promueve la armonía dentro de la familia ampliada que asocia a la naturaleza, al mundo de las vidas invisibles y a la sociedad del *ayllu*. Familismo que fuerza a la práctica de los valores de igualitariedad, reciprocidad, compasión y servicio universales.

Cuando al pueblo naporuna se le pregunta por su concepto de espiritualidad, responde, las más de las veces, con experiencias, relatos, fiestas, frases concretas o maneras de vivir. El naporuna experimenta a los espíritus en la vida, de la que son acontecimiento cultural; o en los ritos, en los que se recrean; y en la cosmovisión, donde encuentran las claves espirituales para interpretar los acontecimientos. El sabio naporuna, al realizar cualquier actividad humana, es invitado por los espíritus a vivir una fe, a recitar un credo y a relatar o recrear una historia. La actividad de los espíritus es la que inspira el relato y la acción. La experiencia espiritual del naporuna se alimenta del mito y de la tradición y revive en los ritos de la vida cotidiana. La espiritualidad naporuna tiene un valor humanizador, que induce al hombre a considerarse responsable de su conducta, del bien y del mal que de ella se deriven y no a descargarla en seres suprahumanos o de otra parte. Al fondo, siempre hay alguien determinado, responsable del dinamismo de los espíritus.

Una característica positiva de la espiritualidad naporuna es la de no reducir los espíritus a la intimidad espiritual, haciendo del alma humana su casa. La misma referencia al espíritu humano como *runa samay* o espíritu de vida humano del *ayllu*, lo encamina hacia

surcos sociales y a encontrar la validez de sus manifestaciones, perceptibles a los sentidos, en la evaluación comunitaria. Los espíritus, por tanto, no son anónimos, ni carecen de referencias personales de identidad. Poseen sus nombres, están circunscritas sus actividades y los lugares donde moran y de los que son "dueños". Son palpables y visibles en diversas ocasiones. No sometidos, pero sí dependientes de las mediaciones humanas.

Esta presencia y actividad natural de los espíritus es real, pero ambigua. Se corre, por tanto, el riesgo de manipulación, ya que esta ambigüedad da pie para encarcelarlos o ubicarlos en el casillero que a cada uno le interese o le convenga. Por eso, en la cultura naporuna, los espíritus son evocados tanto para provocar momentos de armonía y bienestar, como para desencadenar momentos de división y de dolor

Los poderes de la naturaleza, los dinamismos de las vidas invisibles y la sociedad del *ayllu* son tres y un mismo camino en los que siempre nos encontramos con los espíritus y sus diversas manifestaciones. No se puede hacer separación entre ellos, como si se tratara de seres que pertenecen a reinos distintos. Se vive en la convicción de que cada espacio y tiempo del *kunan pacha* es paso, fase y manifestación de los espíritus. Encontramos espíritus en cualquier suceso de la naturaleza o de la sociedad, procurando la complementación y la armonía o la superación de la oposición que deforma la realidad.

Ética y espíritus

La vida diaria y la conducta del *ayllu* naporuna están orientadas y animadas por los dinamismos de las vidas invisibles y por referencias culturales éticas, que invitan a vivir de una forma adecuada y a mostrar una conducta armónica, en conformidad con el *runa yachay* y el *runa kawsay*. Así se vive correctamente.

Todos estos dinamismos y referencias se evalúan y se interpretan en la reflexión íntima y en el diálogo cálido de la reunión familiar o comunitaria. Constituyen el tema de fondo de la enseñanza que se imparte en la *kamachina* y que se socializa por la transmisión oral, a través de narraciones que los mayores recrean, formando un cuerpo de conocimientos, conocido culturalmente como los *rukukuna rimay*. Lo que espiritualiza, en los consejos y en la tradición oral, son los mensajes de los espíritus, que se revelan en el simbolismo misterioso de los sueños y de las teofanías, en los cantos evocadores de los pájaros, en los ruidos mensajeros de la selva, en los sufrimientos y dolencias que acontecen súbitamente (*Dyospac ungüy*) o en las enfermedades provocadas por los espíritus malignos (*sagra ungüy*).

El símbolo es el lenguaje que entienden y con el que se comunican los espíritus. El conocimiento espiritual simbólico no nace del silencio, sino del bullir de la vida. No es una representación conceptual, sino la expresión de una conducta. Es un saber independiente de la razón y no está encadenado a las ideas, ni se necesitan palabras.

Todo suceso, ominoso o placentero, tiene una referencia a los espíritus, una interpreta-

ción ética y un cumplimiento adecuado. De un lado es efecto de las conductas o dinámismos vitales de las vidas invisibles. De otro lado es inspiración o impulso para el comportamiento ético del *ayllu*. La misma significación y simbología espiritual se atribuye a los acontecimientos del ciclo vital humano y a los mínimos detalles de la vida cotidiana: Nacer, casarse, buscar compadre o realizar los encuentros; establecer el por qué de las dolencias y de las prácticas más convenientes para procurar la salud; planificar la oportunidad de un viaje, o conocer la proximidad de una visita inesperada, requieren de una conducta y de una comunicación adecuada con los espíritus.

La referencia a los espíritus también está presente en las actitudes concretas que se tienen ante los ciclos vitales de la naturaleza. El *ayllu* se relaciona con ellos cuando trata de establecer el espacio de selva favorable y el tiempo propicio para las actividades agrícolas: el tumbé del monte, el trabajo de la *chakra*, la siembra y la recolección de frutos; cuando se planifican las correrías de caza y pesca o la construcción de una nueva casa.

Todo debe suceder y realizarse correctamente, según un comportamiento adecuado, siguiendo la inspiración y el impulso de los espíritus. Como si todo estuviera normado para vivir de una manera dada y justa. Todo tiene significación de vida. Por eso se vive de tal manera. Es la experiencia diaria de un mundo animado por el dinamismo espiritual del símbolo y la práctica de una ética comunitaria de los espíritus. Este simbolismo ético es como la esencia y el perfume de una larga tradición de trato con los espíritus. Las conductas que se generan corresponden a un conocimiento y a un roce familiar con ellos. Los pilares que mantienen esta espiritualidad y la vida que la nutre son las experiencias, las reflexiones y la interpretación cultural del *ayllu*.

Todas ellas tienen una exigencia de obligatoriedad y una referencia ética comunitaria que provocan un alerta en las conductas y avivan los valores; si se alcanza el objetivo se genera el bienestar, si no se cumple sucede el mal. Son, en sí, experiencias de los comportamientos comunitarios, de las voces de los espíritus escuchadas por doquier y de los valores cósmicos. La búsqueda de esa complementariedad universal, a través de una conducta correcta, produce el *ganas kawsay* y el *cushi kawsay* de la armonía y del bienestar, que provoca la fiesta.

Toda voz y todo acontecimiento tienen un significado y encierran un valor ético, que exige su correspondiente comportamiento. Hace que el hombre, por su cumplimiento, sea *paktachik*, justo culturalmente. El *runa* no se contenta con aguantar o con sobrellevar pasivamente los acontecimientos. Aun los mínimos sucesos del vivir diario tienen un lugar y una adecuación lógica. El *ayllu* escudriña sus significados, se esfuerza por encontrar una explicación de su racionalidad cultural y busca que la vida y los acontecimientos tengan sentido y encajen en el conjunto integral, formado por el hombre, la naturaleza y los espíritus.

La realidad suprema es el *samay* o espíritu de vida. El espíritu de vida es la meta de la cultura, el corazón del *kunan pacha*, el fundamento de la ética y el criterio de la espiritualidad. La espiritualidad naporuna es para que abunde la vida. Pone al *samay* como

centro y objetivo. Se reconocen una gran variedad de dinamismos espirituales (*ushaykuna*, *supaykuna*), siempre en relación con el espíritu de vida (*samay*), como potenciadores o como obstáculos a la vida y a sus manifestaciones. La experiencia cotidiana se resuelve en aspiración de vida, en plenitud y en armonía; aunque su práctica sea ambigua y conflictiva. En ella se experimenta la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, el bienestar y el infortunio, lo que la fortalece y lo que la debilita.

Para la espiritualidad naporuna todo es de la misma naturaleza en su sustancia y en su finalidad. El caso límite es el "mal" (*wagllichina*) proveniente de la acción maléfica del *sagra*, que se lo entiende y tiene significación en el conjunto de la experiencia de la vida. El *sagra* es el mal concreto, el destructor de la vida, el que impide que ésta se fortalezca y expanda. A pesar de ser la peor de las realidades sociales y la antítesis de la vida, tiene, sin embargo, un puesto irremplazable en su espiritualidad y en su cosmovisión.

Según el pensamiento occidental, los naporunas no tienen, culturalmente, una idea de Dios trascendente. El naporuna es animista y cree en una multitud de dinamismos, en la gradación de los espíritus, en unos valores comunes a todos los seres y en una ética de los espíritus, que los coordina. La cultura cristiana, al interpretar la multitud de espíritus o vidas invisibles de la cosmovisión naporuna, contrabandea la idea occidental de "diables", en la que engloba a todos estos dinamismos espirituales.

Las fuerzas y los vitalismos de las vidas invisibles son para lo humano, no lo humano para ellas. Cada uno de los espíritus puede ser perfectamente conocido y localizado. Son identificados como los causantes del bienestar o como la explicación de los infortunios que acaecen. El *ayllu* naporuna se relaciona con las vidas invisibles en la misma experiencia que tiene de sí mismo. Los espíritus están al principio, al final y al fondo, constituyen su entramado vital.

No es fácil hablar de los espíritus. Los espíritus no están en el universo de la imaginación y de la fantasía, sino en el mundo de lo real, de lo esencial. El acceso a los espíritus no se logra por la programación de largos tiempos de silencio, de meditación, de quietud, de soledad o de misteriosos rituales de evocación, sino por una larga experiencia de cumplimientos y una dura batalla de encarnación de las palabras de compromiso, pronunciadas en la sesión de la comunidad. El naporuna vive, piensa, conversa, actúa y sueña, en referencia a realidades ético-espirituales, cargadas de significación y de simbolismo, que le piden una conducta correcta (ser *paktachik*), por la que se hace bien llevado en la comunidad de los espíritus. Esta conducta es la base de una espiritualidad para la sociedad naporuna, que nace de la algarabía de la vida y que la arrastra hacia ese mismo misterioso río.

La cultura naporuna entiende la vida del *ayllu* en armonía con las fuerzas y los dinamismos de las vidas invisibles, a partir de costumbres y de actividades espontáneas, libres y compasivas; de ritos y sistemas de interpretación que se han desarrollado para que la comunidad se recree, crezca y se fortalezca. Los *runas* no han dejado de interpretar los acontecimientos según pautas culturales ancestrales, que las aplican a cada nueva situación.

Esto hace posible el enriquecimiento cultural y la actualización de los contenidos de la vida. Ayuda a mantener la identidad, llegando a nuevas síntesis que los liberan de la alienación del *kallari uras*.

Por ejemplo, para la cultura occidental resulta alienante la renuncia a la propiedad privada, a la riqueza personal y a los derechos que le da la justicia conmutativa. Sin embargo, para la ética naporuna, para la que el acumular es rechazado como perverso, aquella actitud es la imagen actualizada de los espíritus de la oposición y de los monstruos no-humanos que originaron la ruptura original. En la espiritualidad naporuna la justicia se da en la igualdad, en la complementariedad y en el compartir; eso es dignificante y liberador. Por tanto, se le hace extraño el entrar en el juego mezquino del poder, del tener y del placer egoísta. No aciertan a vivir éticamente dentro de esos cauces. Lo justo se puede realizar desde lo poco o lo mucho que tenemos, pero ciertamente no desde lo que no es nuestro, nos sobra o hemos acumulado. La justicia se da a partir de relaciones cotidianas de igualdad, en las que la realidad pasa simplemente por nuestras manos. Los seres son dones que circulan, que damos y que se nos dan. La acumulación es injusta. Represaría el surtidor de vida y de armonía que empuja la espiral ascendente del universo, impidiendo la complementación. La ruina y la pérdida de la identidad espiritual estarían en la aceptación de la lucha por el tener y por el poder, que el blanco propone al naporuna. El sabio naporuna puede estar consciente de que es esquilado y explotado, pero sabe que no le roban su dignidad de hombre. Es el explotador el que pierde su dignidad al apropiarse y acumular lo robado. Es una opción espiritual ancestral. Pueden arrebatarse todo, pero no el asombro de ser libre y los valores de la identidad.

Parece exagerado contraponer las dos culturas, cuando la experiencia histórica desdice lo afirmado. No es el propósito el contraponer culturas. Se trata sencillamente de indicar que estamos ante otra ética, ante otra alternativa de espiritualidad. Son notas y rasgos culturales de vida y de pensamiento que dan al naporuna un talento inexplicable de contradicción. La síntesis social y espiritual que hace el naporuna no puede reducirse a unos elementos folclóricos o a unos rituales externos de sentido mágico o esotérico. Constituyen un humanismo sólido que se expresa en valores, en conductas y en espiritualidad, frutos auténticos de una cultura distinta.

Notas de espiritualidad naporuna

La espiritualidad de los naporunas está en coherencia con las utopías que se narran en la mitología y forman parte de la cosmovisión en la que viven. Los dinamismos culturales les impulsan hacia el igualitarismo (comunitarismo, familismo), les piden compartir y ayudar (complementariedad, reciprocidad) y les acompañan en la experiencia compasiva (hospitalidad, shamanismo).

Esta espiritualidad constituye uno de los elementos indispensables de su proyecto social de vida. Su fe ancestral les asegura una visión animada del mundo, de Yaya y de los valores. Culturalmente, el animismo naporuna no se opone a la fe bíblica. Su cosmovisión

pide, solamente, la complementación de las oposiciones. Complementación y armonía que se daría, sin menoscabo de los valores auténticos que pudieran existir en cada una de las diversas visiones culturales. Sin embargo, les han impuesto conceptos occidentales a través de tesis doctrinales, de ritos religiosos y de valoraciones morales ajenas, en las que campean la división y la contradicción excluyentes: la cruz y la espada, los amos y los sirvientes, los indios y los blancos, los buenos y los malos, que diluyen y anulan su concepción armónica de la realidad.

Al dios occidental alienante, para aceptarlo y asumirlo, inicialmente lo inculturaron; pero como espíritu de vida o *Yaya*. Así, *Yaya* entra a formar parte de su estructura social. Es un *apustulu*, un héroe cultural. Para ser el dios runa, *Yaya* tiene que compartir dentro de los parámetros "del mínimo necesario", tiene que practicar la espiritualidad del igualitarismo y de la compasión. Por eso, *Yaya* no enseña a través de discursos o sentando cátedra, sino a través de *kamachinas*, de acciones compasivas, de signos y de presagios. Vive compartiendo y siendo igual a los demás. No impone nada. Deja a los individuos que decidan o tomen la iniciativa. Pregunta ingenuamente para que se manifiesten los deseos que mueven sus voluntades. Definitivamente, las conductas personales o sociales son las que determinan la calidad de los efectos, buenos o malos, que se siguen a la interrogación de *Yaya*.

La cultura naporuna no cuenta con un cuerpo doctrinal, o con escuelas que transmitan en sus enseñanzas la verdad de la cultura, de sus creencias o de sus valores de espiritualidad. Hay sabios (*paktachikkuna*) y se vive cotidianamente en igualdad. La espiritualidad consiste en cumplir con la palabra del *ayllu* y adecuarse a las dimensiones de los espíritus. En el mundo occidental, la ortodoxia, apuntalada por axiomas irrefutables, es esencial. En el *ayllu* naporuna la dogmática crea vacío y causa marasmo espiritual, ya que concluye con la eliminación y rechazo de elementos esenciales, que hacen que la vida se complemente en todas las dimensiones y se sueñe en la utopía de la armonía.

Lo asimilado en la experiencia de la vida deja su marca indeleble, lo aprendido teóricamente es opcional, no tiene espíritu. El naporuna cumplirá lo que el sueño, la visión o el presagio le piden, pues los ha experimentado a través de gracias y de desgracias, de muerte y de vida. El cumplimiento es el camino por el que van y vienen los espíritus, por el que damos y se nos da, compartimos y nos interrelacionamos.

Al analizar su espiritualidad, descubrimos que conviven lo profano y lo pecaminoso, al mismo tiempo que lo sagrado y lo santo. Las distinciones que hacemos en las conductas, en la política, en lo económico, en lo social y en lo religioso, empobrecen la visión de una ética complementadora y armonizadora de la realidad. La espiritualidad naporuna arranca del compromiso manifestado en las conductas: adecuadas o inadecuadas, humanas o no-humanas, sociales o no-sociales.

Para el naporuna la verdad, el bien, lo justo y la calidad de la persona son realidades inseparables. No se pueden expresar con sólo palabras o conceptos ciertos e inspirados, pero separados. Se necesita del espíritu, que armonice y que evoque el símbolo; del rito, del diá-

logo y de la interpretación que complementen. Su expresión adecuada está en el cumplimiento. De la misma manera que los colores blanco, rojo y negro, nítidos y distintos, se combinan para representar adecuada y bellamente la vida, toda especie y forma de vida.

La esencia de la verdad, del bien y de lo justo está en la palabra consensuada; así como el cumplimiento es su manifestación viva. Se puede decir que la espiritualidad de la verdad no la encontramos en su esencia; sino en su realización, o dicho de otra forma, su esencia está en su realización. La *paktachina* es la materialización de la palabra verdadera pronunciada en la comunidad. Palabra que será buena si corresponde al acuerdo complementador del diálogo de los espíritus, que dignifica al *ayllu* y a la persona y los hacen justos (*paktachik*). Para que la verdad, el bien y lo justo se manifiesten hay que hacer algo convincente. La palabra y los acuerdos no bastan para descubrir la presencia del espíritu. Hay que cumplirlos: "así viendo, creen". La acción y su visualización simbólica es lo que provoca la creencia. No la verdad lógica o el axioma conceptual irrefutable.

El *ayllu* es como un cuerpo, una estructura orgánica, que manifiesta la actividad del espíritu de la verdad o de la mentira, del bien o del mal; así como el estado físico del cuerpo humano testifica la presencia del espíritu de la enfermedad o de la salud. La verdad y la mentira, el bien y el mal, son algo encarnado, que se expresan únicamente en los actos de la comunidad y en los de cada uno de sus miembros. La verdad no está en las ideas, intenciones o proyectos; sino en la conducta del hombre que las pone en práctica. Es inútil que a un naporuna se le pregunte cómo se hace la canoa. No lo sabría explicar conceptualmente. Se extrañaría de la pregunta; aunque sabe hacer canoas. Él responderá haciendo. Se aprende, también, que el no compartir, el acumular, el no cumplir con lo soñado y con los avisos de los espíritus, es incorrecto; ocasiona desgracias y problemas, peleas y desunión. Sólo haciendo se sabe, viviendo se alcanza la complementación y la armonía. Es decir: asimilando experiencias de vida y de muerte.

Hablar de espiritualidad y, más, de religión indígena, en términos occidentales es algo que entra en el campo de la analogía y de las aproximaciones. Aun lo analógico resulta ingenuo e impositivo. Para una vivencia espiritual auténtica nos tocaría aprender a sentir, a comprender y a vivir las emociones que afloraron al calor chispeante de la *tullpa* hogareña, ratificadas por los relatos míticos de antaño y por las interpretaciones actuales de los ancianos. Asimilar a lo largo de la vida los caminos de su fe, de sus creencias y de los espíritus. Quizá los jóvenes naporunas no pueden dar razón de estas experiencias, ni les interesan.

No se sabe por qué laberintos espirituales estos hombres libres de dogmas creen y conservan tenazmente una fe ancestral. Quizá sea la presencia y la actividad permanente de los espíritus, lo que explique este misterio. El naporuna no habla con extraños de sus relaciones con los espíritus, aunque las viva con profundidad y asombro. Los naporunas tienen conciencia experimental del *samay* y de una multitud de espíritus, de dinamismos vitales y de fuerzas de la naturaleza benéficos y maléficos; de las relaciones de igualdad entre ellos, de su proyecto cultural expresado en la cosmovisión y de los ritos que dan vida, plenitud y complementariedad. Viven guiados por los espíritus. Independiente-

mente de que nos parezca coherente u ortodoxa esta actitud, es diferente y será difícil comprenderla y clasificarla sin un gran margen de insatisfacción. Los posibles caminos de aproximación a ella son los que nos acercan a la vida y a la sabiduría, a la conducta y al cumplimiento.

Esta espiritualidad cuenta con palabras que sintetizan este dinamismo: "vivir creyendo", "vivir ayudando", "vivir iguales", "vivir pobremente". Vivir. La vida es la razón fundamental de toda conducta y destino. Esto es vivir según los espíritus: responder al *ayllu* y al destino cultural. Responder a los espíritus es responder al proyecto de vida.

Espiritualidad de resistencia

La cultura naporuna ha demostrado capacidad de adaptación, de asimilación de lo que le refuerza y de discernimiento para rechazar las imposiciones que se oponen a sus utopías fundamentales. Expurga lo que parece no-humano y sin sentido. Mezcla lo que no tiene tanta importancia (objetos, palabras) y mantiene lo que juzga positivo y enriquecedor según la propia cosmovisión. La esperanza infinita, la paciencia histórica, la perseverancia fiel, la vivencia cultural, son valores de una espiritualidad de resistencia. Resistencia selectiva y dinámica que los ha conservado vivos, dentro de las pautas del "mínimo suficiente". Se han mantenido como pueblos y se proyectan en la historia.

Resistencia quiere decir que se mantiene un talante de vida, unos valores y un modo de saber propios. Para comprender el significado de este aserto no se cuenta ni con documentos escritos, ni con monumentos o personalidades históricas. Están grabados sencillamente en sus modos de vivir, en su sabiduría simple y en la tradición que se prolonga en el cada día. Ante el choque cultural, avasallador, del *kallari uras* no es suficiente aferrarse a la manera tradicional y aislarse. Hay que vivir lo ancestral con las categorías actuales. La interpretación simbólica hace posible que lo antiguo se recree en los sucesos del ahora, hace posible la síntesis necesaria para mantenerse como *runas*. Esto constituye la base de la identidad. La resistencia se cultiva en la experiencia del *kunan pacha* y en la fe, muy profunda y evocadora, del *kutik pacha*. La resistencia es como una virtud teológica de la cultura: se cultiva la fe y ésta florece en la verde y diminuta rama de la sabiduría y de la conducta.

Tengamos en cuenta que el carácter de las confrontaciones indígenas actuales no lleva la marca de la lucha cultural de resistencia; sino de la lucha étnica de integración a lo occidental. La lucha étnica no es una actitud de resistencia a partir de los valores espirituales de la cultura. La crisis de los valores es la crisis de la cultura y, por lo tanto, de lo netamente humanizador. El emerger étnico supone un debilitamiento o relegación de lo cultural que se sustenta en los valores. La lucha étnica ni mantiene ni defiende valores culturales. Puede defender una *wipala* o un determinado atuendo, revestirse de discursos indigenistas. Lucha más bien por el poder, el acumular y el prestigio personal, dentro de estructuras culturales de un Estado nacional criollo y en competencia con él.

La resistencia cultural lucha por valores de vida, por la satisfacción de las necesidades y por el bienestar del *ayllu* dentro del medio territorial. Pide respeto, autodeterminación y autorrealización. La resistencia cultural no se opone al desarrollo y a la introducción de técnicas, en conformidad con los valores y los modos de vida. Más bien la vigencia de los valores y la funcionalidad de los ministerios del *ayllu* exigen su introducción e implementación continua.

El espíritu de la resistencia

Después de los luctuosos sucesos del *kallari uras* quedó la "tierra del sufrimiento". Los *runas* se diseminaron y se mezclaron con otros pueblos. Sin embargo, dentro de la "tierra" quedó la raíz de la resistencia: "cortaron nuestras ramas, ajaron nuestras flores, se llevaron nuestros frutos y talaron el tronco, pero no arrancaron nuestras raíces". De estas raíces creció el pequeño tallo, verde como la esperanza, de la resistencia. Sólo después de un largo tiempo, al final, aparece la flor que debe madurar en frutos de espiritualidad y de vida.

La llamada a la resistencia se ha dado de muchas maneras. Hay "servidores" de la cultura verdaderos y otros equivocados. No es fácil llamar a la resistencia, pues todo el tiempo del sufrimiento parece indicar lo opuesto a un florecer de valores propios y a un reverdecir de la cultura. La mayor parte de los "servidores" anunciaban la muerte. Sin embargo, los *ayllus*, alejados y excluidos por los espíritus del *kallari uras*, anunciaban el fin de la noche. El *ayllu*, con sus hermosas flores de espiritualidad pisoteadas, debía establecer su florecimiento; despreciado por otras culturas, pedía ser luz para ellas. Tendrá que pasar mucho tiempo para que el *ayllu* se convenza de la llamada. La tentación de imitar los logros del *kallari uras* es grande. Muchos abandonaron al *ayllu* y aumentaron ostentosamente su poder y su capacidad de acumular. En ellos la verde esperanza de la resistencia se desvaneció. Hasta el mismo *ayllu* dudaba de la prueba: "De gana soy indio. A causa de ello sufro desprecios y engaños, vivo en la ignorancia y en la esclavitud".

No es fácil nadar, resistiendo el empuje de las corrientadas tormentosas del mítico río Napo, si no se conoce el movimiento adecuado de sus aguas por las que los espíritus hacen la travesía hacia la tierra sin males.

Cómo es la resistencia cultural

El *ayllu*, a pesar de estar explotado, no explota. A pesar de estar oprimido, no oprime. A pesar de experimentar la injusticia, no es injusto. A pesar de todo el desprecio y exclusión, no se deja contaminar por las maneras de vivir y pensar del *kallari*. A pesar de ser matados continuamente, no mata. No se deja arrebatarse el ideal de una sociedad de iguales, familista y comunitaria y una práctica de la reciprocidad, del servicio y de la compasión.

Todos sueñan y los sabios y ancianos tienen visiones. Esto asegura la resistencia. A veces el "intérprete" de lo soñado no habla directamente con el *ayllu*, sino que escucha voces que le inspiran y le orientan. Habla con los mensajeros que le visitan durante el sueño o que se han dejado ver en las visiones de la *ayawaska*, que lo invitan, a su vez, a mirar y a recrear la armonía. Esto es lo apocalíptico. La fuerza espiritual de la inspiración es tan grande que hace posible la realidad de las palabras, hace posible que se vean las voces y que exista el pensamiento. Para fabricar la resistencia hace falta soñar. Sumamente necesario para poder resistir. Es el sueño de la cosmovisión el que dinamiza a los espíritus del *ayllu* a salir de la división. Las rupturas étnicas son etapas que hay que superar, porque son no-sociales y violentas. Sinónimo de destrucción y de oposición.

La complementación y el encuentro rescatan a los espíritus de este marasmo. Hay que recuperar la vocación espiritual a la complementación, que no es una llamada heroica a la guerra, a la pelea política o a la lucha por el poder y por el acumular, sino una fidelidad y seducción de la armonía.

Actualmente, la espiritualidad de la resistencia está sometida a la necesaria prueba, debido a la aparición arrolladora y al apogeo que han adquirido ciertos valores étnicos, que la opacan. Nuestras organizaciones están zarandeadas por espíritus heroicos, que les llevan a plantear luchas étnicas que les hacen enfermos de protagonismo, débiles de espíritu cultural y extraños de identidad. El tiempo dirá si los actuales naporunas están seleccionando lo que les es útil para la supervivencia espiritual de los valores, complementando los reflejos étnicos que actualizan la división mítica de los gemelos *Lucero* y *Kuyllur*. También la historia dirá si la presencia de los agentes de la cultura occidental se alían con el espíritu genuino de la cultura indígena o si, conjurándola como a demonio, apoyan la nueva conquista colonizadora de carácter étnico.

Su mística de resistencia es un desafío para los proyectos de desarrollo, de adoctrinamiento político, de formación social, y de espiritualidad occidentales. El acompañamiento respetuoso y complementador sería la actitud adecuada para compartir, interpretar, servir y respetar el dinamismo de los espíritus culturales mantenidos en la resistencia. Hay espíritu y sabiduría. Es difícil saber si habrá sabiduría y espíritu "suficientes", para apoyar el desarrollo de una sociedad entre las culturas en oposición, complementándolas.

Conducta ética de la sociedad naporuna

El *runa* desarrolla su vida social y personal a partir de relaciones y actividades ministeriales de complementación, participativas y compasivas. Su finalidad es que tanto el *ayllu* como el individuo crezcan, se fortalezcan y vivan humanamente según el *runa samay*. Sean bien llevados con los demás, con las fuerzas de la naturaleza y con los dinamismos de las vidas invisibles. El naporuna, al realizar sus actividades, está preocupado por mantener la armonía entre los espíritus, actuando de un modo, culturalmente, correcto.

Hay frases y expresiones en el hablar cotidiano, usadas particularmente en las *kamachi-*

nas, que corroboran lo anterior: 'Vivimos en familia' (*ayllu kawsanamanta*), 'vivimos iguales' (*parijulla kawsanamanta*), 'vivimos correctamente' (*alli kawsanamanta*), 'vivimos en armonía' (*allichinamanta*), 'vivimos ayudándonos' (*yanapanakusa kausanchi*), 'vivimos libres' (*lugar kawsanamanta*), que manifiestan una manera ética de mantener la vida y las relaciones con la sociedad. También se usan, corrientemente, expresiones que se refieren a una ética y espiritualidad personales: 'ser gente' (*runa kanamanta*), 'ser hombre justo' (*paktachik runamanta*), 'ser de buen corazón' (*alli shunguyuk runamanta*) y 'ser hombre honesto' (*kuska runamanta*).

Vamos a analizar, someramente, algunas de las actividades más relevantes que se desarrollan en la vida cotidiana del *ayllu* y que expresan esta espiritualidad.

La fiesta (*raymi*)

En la lengua kichwa la palabra *raymi* se traduce comúnmente por fiesta. Literalmente, significaría que la fiesta es "la acción por excelencia" del *ayllu*. La fiesta cuenta con tres elementos binarios complementarios: la música y la danza, la comida y la bebida, los invitados y el *fista amu* (anfitrión).

Hay fiestas por cualquier motivo: con ocasión de un trabajo comunitario (*minga*), por el arreglo de desavenencias (*allichina*), por la concertación de un matrimonio (*paktachina*), por el encuentro (*tupana*). Da la impresión de que los naporunas siempre están de fiesta. Según su cultura no les faltan motivaciones para ello. Tener y no compartir es muy mal visto, provoca tensiones y agresividad social. A nadie se le forzará a organizar y a concurrir a las fiestas del *ayllu*. Pero si no lo hace, nadie le invitará a las suyas. Le dejarán al margen y será blanco de comentarios. El *ayllu* lo ubicará en la despreciada categoría del "solo". El no hacer fiestas es un atentado contra la práctica de los valores culturales. En ninguno de estos eventos deben faltar la comida, la bebida y la música. La fiesta se disfruta y se entiende, en su significación social y espiritual, desde la simbología de las acciones ritualizadas que la acompañan.

Culturalmente, es un preanuncio del *kutik pacha* y un espejo donde se reflejan los valores fundamentales del *ayllu* y la espiritualidad de la cosmovisión. Es la celebración de la vida social y de su complementación mítica. La fiesta expresa, además, la exuberancia de la vida: en ella hay abundancia de todo. Abundancia compartida, aun con los que no pudieron acudir y con los visitantes ajenos al *ayllu*. La fiesta es un exponente de la igualdad más elemental. Todos se ponen al mismo nivel de participación, iguala todas las diferencias y se hacen de la "misma sustancia". Todos comen, beben y conversan en una sala común (originalmente, la *maloka*), donde no hay lugares reservados, ni puestos más dignos que otros. La fiesta es la ocasión privilegiada para ayudar sin tacañerías y para ejercitar la prestación de servicios que dignifican al *ayllu* ante todos. La fiesta se caracteriza por la alegría desbordante y por la algarabía indescriptible, reforzada por un ambiente familiar relajado, por la música y el baile interminables. Es el rito fundamental de complementación, que actualiza, anticipadamente, el *kutik pacha*.

Por eso, todo lo que se trae a la fiesta debe terminarse. Nada se puede guardar y nada debe sobrar. En algunas partes el ritual de la fiesta exige que se estrellen contra el suelo y se rompan las hermosas vasijas (*callana*) que se emplearon para beber la *chicha*. Ya no hay después, ni se piensa en el mañana. Por una fiesta se pueden perder empleos o retrasarse de los compromisos sociales. Hay que acabar con todo, pues pertenece al *ayllu*, que celebra su arribo a la tierra sin males. Cada fiesta es como la terminación de un ciclo vital y el inicio de otro, dentro de una concepción espiroidal ascendente descrita en la cosmovisión. Es un momento de condensación de la vida, dentro del círculo shamánico del espacio ocupado para la celebración. No es un memorial de la visión de la armonía final que se nos dará, sino su materialización anticipada en el *kunan pacha*.

La comida y la bebida son preparadas de antemano, poniendo un esmero especial y mostrando un entusiasmo inusual de colaboración y ayuda. Es consumida como alimento y bebida donada por los espíritus, que bien merece una bendición del misionero, si está presente. Es la realización de lo que el cúmulo de alimento significa: vida y bienestar abundante del *ayllu*.

La música y la danza son, también, elementos esenciales de toda fiesta, que amenizan y completan la integración. Son la expresión plástica de la complementación mítica del *ayllu* y del universo: la danza cósmica simboliza, con su movimiento rítmico y su oleaje de vaivén, la integración de los mundos del *jawa pacha* y del *uray pacha* en el mundo humanizado del *kay pacha*. Es el culmen, que da a la fiesta dimensiones cósmicas. La danza, simple e interminable, que fatiga los cuerpos y unifica a los espíritus, que da significación a los géneros y los recompone, es una representación del *kutik pacha* final, que se materializa en el "muñeco de trapo" (*chawcha wawa*)¹⁵⁵, que complementa el *runa samay* y armoniza los mundos.

En una sociedad dispersa, las fiestas, la comida, la bebida, la música y el baile rituales son elementos socializadores, que convocan a todos a través del *fista amu*. "Gracias por ayudar", dice el anfitrión. Hasta que no queden más provisiones nadie puede retirarse. Agrada que todos coman y beban, bailen y se sientan bien, conversen y disfruten hasta saciarse. Si no se logra una total participación (problema de la juventud actual) los fiestas se sienten mal.

155. Popularmente se traduce por "muñeco de trapo". Culturalmente significa la presencia alegre de una fuerza poderosa y nueva bajo una apariencia pobre y que provoca compasión, acogida. La presencia del poder del "samay" bajo un símbolo que le da cobertura y que realiza la complementación y la alegría de la armonía dentro de una acción o fiesta ritualizada. Novedad esperada. En las bodas se baila al "chawcha wawa", representado como un muñeco hecho de trapos. "Chawcha" se llama en algunos mitos a "Yaya". En la boda representa la fuerza complementadora entre hombre y mujer; el hijo que se espera; lo mismo que la complementación cósmica (filas de hombres y mujeres), prolonga la vida hasta el fin. En la fiesta de Navidad el baile se hace con el Niño Dios y en Semana Santa con la cruz.

Para los naporunas que experimentan el aislamiento y la urgencia de encontrarse en familia, la *chicha* acrecienta la vida y hace sociedad, iguala, complementa y adelanta la armonía que se espera. La *chicha*, bebida de los espíritus y vida del *runa* (*runa kawsay*)¹⁵⁶, es complemento del banquete ritual. Es importante su abundancia y su distribución universal y por igual. La *chicha* se prepara en grandes recipientes para ser distribuida entre la concurrencia. Se da a tomar en un mismo tazón, que se ofrece a cada uno lleno hasta el borde, del que se toma lo que se cree conveniente.

La *chicha*, lo mismo que la comida, debe terminarse, no se guarda ni se lleva a casa. Después de una noche de continuo beber, por la mañana, entre inconscientes y beodos, seguirán tomando hasta que se acabe la última gota. Entonces podrán retirarse. Aunque escaseen los otros elementos, la *chicha* se prepara y se distribuye en grandes proporciones y es bueno que la tomen todos en abundancia. Junto con la danza, la *chicha* es el elemento femenino característico de la fiesta, que deleita y embriaga. Cada mujer prepara y da de tomar su propia *chicha*. La cacería y la música son los elementos masculinos, que fortalecen y armonizan.

A causa de la tosquedad y de los excesos a los que da lugar la abundancia de *chicha* y, actualmente, de trago, la fiesta será siempre un tema polémico para los que miran el acontecimiento desde fuera. Es verdad que la agresividad encuentra, en el exceso de *chicha*, una puerta de escape demasiado negativa y es causa de peleas, divisiones y abusos. Los excesos nunca son bien vistos por el *ayllu* y hay sistemas de control para evitarlos o apaciguarlos: la vigilancia de los *kapitanes*, los discursos de los dueños de la fiesta y de las personas respetables, que invitan a beber y a divertirse en armonía y en familia. Posteriormente, el conflicto será evaluado en el "juicio comunitario", en donde se arreglan los desacuerdos.

El trabajo comunitario (*minga*)

El trabajo del *ayllu* participa de la fiesta y en él intervienen algunos de sus elementos más característicos: la comida, la bebida y la concurrencia de *mingueros*. El trabajo en *minga* es festivo y se da en relaciones familiares de igualdad y de reciprocidad. Fomenta el bienestar y la armonía y fortalece la vida y la seguridad de la comunidad. Expresa, al mismo tiempo, complementariedad: que todos tengan iguales oportunidades para que también puedan invitar y practicar la hospitalidad.

Según la mitología, los hermanos *Lucero* y *Kuyllur* realizaban sus trabajos de liberación y de humanización como jugando. Si el trabajo resultaba imperfecto o inacabado, no se debía a la alegría y a la despreocupación con las que se ejecutaba, sino a la falta de cola-

156. "Runa kawsay" culturalmente hace referencia a la bebida de los espíritus que vivifica, fortalece y alegra al "ayllu samay" o espíritu de vida humano de la comunidad. La "chicha" se deposita en las tumbas como alimento del espíritu del muerto que está en su casa o en la olla que contiene los huesos donde vive.

boración del hermano menor, que siempre se equivocaba y a las discusiones y a la división entre ellos.

También *Yaya* está muy relacionado con los trabajos de *minga* en las *chakras*. *Yaya* es un *minguero* y enseña la conducta ética con la que deben realizarse los trabajos. *Yaya* camina visitando las *chakras* y evaluando el espíritu con el que los "dueños" realizan sus labores. Enseña a trabajar sin egoísmos, sin pereza, sin ansiedades ni enojos. Encuentra tiempo para participar en las fiestas y tocar en ellas el tambor y el pífano. El trabajo es para compartir, para practicar la hospitalidad y la reciprocidad. *Yaya* apoya los roles masculino y femenino que se dan en el trabajo y practica el intercambio. Cuando es perseguido por los diablos, *Yaya* se refugia en las *chakras* para liberarse de ellos.

Según los *rukukuna rimay*, el trabajo compartido es causa de abundante comida y de una rápida maduración de la cosecha, que alegra y hace al corazón agradecido y justo ante los espíritus. La colaboración de los *mingueros* es la que hace posible la abundancia y la rápida maduración; "al día siguiente amanecía la sementera terminada y la yuca madura". El trabajo solitario, sin embargo, se describe como penoso y propio de gente egoísta y mezquina. Es lento y al final no compensa el esfuerzo, se cosecha poco y se malogra. Uno solo no puede mantener limpia y trabajada la *chakra*, es como si hubiera sembrado piedras y maleza. Se le apodera el monte. El trabajo en *minga* es ritual. Es una celebración de la vida del *ayllu*, con el que refuerzan y aseguran la vida de la familia. Por medio del trabajo, se relacionan también con las fuerzas de la naturaleza y con los dinamismos de las vidas invisibles de la selva. Para trabajar el lote convenido, se pide permiso y se agradece al espíritu "cuidador" del lugar, por compartir los espacios de cultivo.

El rito de la *minga* se inicia con el anuncio expectante y la petición de ayuda para el trabajo. Se señala la fecha y se prepara la comida y la bebida. Llegado el día indicado, los *mingueros* acuden de mañana. El "dueño" de la *minga* les da la bienvenida en la casa y les invita a servirse sendos tazones de *chicha*, que entonan el cuerpo y despiertan los espíritus que acompañarán en el trabajo, haciéndolo suave y ameno. Si el brindis de *chicha* se hace en la *chakra*, se derrama parte de la bebida en la tierra, pues su "dueño" también está invitado y participa en la *minga*, colaborando a que todo salga bien. El trabajo se realiza en medio de gran algarabía, salpicado de chanzas y de burlas picantes. Todos participan por igual. Al final del trabajo, se sirve una comida de agradecimiento, precedida de su respectivo discurso. Si se ha llevado mucha *chicha*, se toma hasta que se acabe.

Hay una división del trabajo por roles, por edades y por sexo. La mujer trabaja en el desbroce, en la repicada, en la limpieza, en la siembra y en la cosecha, y reparte la *chicha* en determinados momentos. El hombre se ocupa, especialmente, del tumbado de los grandes árboles. También los niños y los ancianos hacen sus *mingas* e invitan; preparan los alimentos y dan de su comida a los demás. Así, culturalmente, muestran una conducta correcta y participan en reciprocidad en la vida del *ayllu*.

En el trabajo no se cuenta la dureza, su facilidad o su especialidad. El trabajo no es objeto de compra y venta. No se paga un sueldo por el trabajo. Es la expresión y la prácti-

ca de los valores de ayuda y de compartir en el espíritu. Se fortalece y se celebra la vida. El trabajo es la antesala de la fiesta. Se supone que en un futuro próximo, cuando la siembra esté en sazón, serán invitados a las fiestas. El trabajo siempre se hace en torno al *ayllu*, como símbolo y garantía de que la vida se va generando, fortaleciendo y transmitiendo. "Vivimos ayudándonos", "no cobramos por el trabajo", "trabajamos sin egoísmos y sin malos tratos", "es preciso trabajar ayudándonos, no se pueden hacer las cosas solitos", "todos juntos, se trabaja alegres y no se siente el cansancio y la pereza", "se acaba antes". La paga del trabajo está en el compartir la vida, en su complementación y en la armonía que comporta.

Una consecuencia del trabajo es el intercambio. Las cosas y el trabajo son dones del *ayllu* y de los poderes de la naturaleza. Por eso no tienen un precio determinado. Su valor depende de la necesidad de cada uno, que lleva a compartir lo que se tiene, sin fijarse en el precio económico de los objetos o de la actividad laboral. Así se superan e igualan, mutuamente, las deficiencias. El intercambio es un gesto de mutua ayuda y reciprocidad.

La hospitalidad (*pasyana*)

Es un derecho del *ayllu* el que se le brinde y el que se le invite a hospedarse, o simplemente a descansar y a beber un tazón de *chicha*, a cualquier hora y en cualquier casa. *Yaya* camina por las *chakras* y es invitado, en su peregrinaje, a comer y a cobijarse en las casas de los *runas*. No son los que brindan hospitalidad ni los que dan de comer o beber quienes hacen el favor. Es el huésped o el visitante necesitados quienes dan ocasión para que el anfitrión cumpla con el requerimiento cultural de compartir y de complementar. El dueño de la casa es el que pide disculpas al "huésped" con frases como "disculpe la pobreza", o "perdone por la pobreza".

En sociedades aisladas o entre familias dispersas, la visita de un viajero era un acontecimiento que sucedía pocas veces. A la vez, era el medio de transmisión de noticias y de propagación de nuevas ideas y técnicas que ayudaban al desarrollo. Era un modo de actualizarse, de estar enterado y de ampliar los conocimientos.

Ritos que hacen al *ayllu*

Toda la vida del *ayllu* es un tejido de ritos para convocar a los espíritus auxiliares y armonizar las ánimas por la práctica adecuada de unos valores y la realización de ciertas acciones. También llevan el sello de la pertenencia a un determinado pueblo y a una cultura común.

El nacimiento (*pakarina*)

El nacimiento de un niño, después de los desposorios, es esperado con ansiedad. Es la realización de la exigencia cultural de prolongar la vida, de ampliar la sociedad familiar

y de afianzar y fortalecer la espiritualidad humana en el medio selvático, entre las fuerzas de la naturaleza y de los dinamismos de las vidas invisibles. Un nacimiento supone el inicio de una sucesión ininterrumpida de ritos complementadores y de fortalecimiento, tanto de la vida que aparece, como de la familia que se estrena.

La figura central en torno a la que se desarrolla el rito del nacimiento es la del compadre. Cuando se tiene un hijo, y aún antes de nacer, se piensa en buscar un compadre. Llegó el momento ansiado de romper el aislamiento de la pareja y de iniciar la complementación de la familia. Sólo cuando se consigue el compadre se señala la fecha del bautismo para ponerle el nombre e iniciar las nuevas relaciones familiares que dan prestigio ante el *ayllu*. A veces los padres esperan mucho tiempo antes del bautismo, aguardando la llegada del compadre que está lejos, o no encuentra tiempo para cumplir su compromiso. Estas actitudes indican la importancia y centralidad del compadrazgo en la sociedad naporuna. Supone una gran preocupación de parte de los padres y es objeto de comentarios entre los vecinos. La invitación a ser compadre se hace con un rito familiar que conlleva una petición, un compromiso y una comida de agradecimiento. Generalmente, los futuros compadres son los que piden a los padres el apadrinar (marcar) al hijo; otras veces, son los padres los que los buscan.

El compadrazgo

El compadrazgo tiene tres dimensiones características: una de cara a los padres del niño (*kumpayana*), otra de cara al *ayllu* (*aylluyana*) y la tercera de cara al niño (*markakyaya-markakmama*). En todo caso, téngase en cuenta que el compadrazgo, en la historia del *kallari uras*, ha sido causa de grandes abusos y se lo ha usado para mantener sistemas de semiesclavitud entre el compadre mestizo y los padres indígenas. Actualmente se está perdiendo su dimensión espiritual, convirtiéndose en un acto de prestigio social y de integración a la cultura mestiza.

El rito para hacerse compadres es sencillo. Los nuevos compadres se sientan en una banqueta y los padres del niño se arrodillan delante. En esta actitud sumisa, continúa un largo discurso de compromiso, en el que los padres prometen y se ratifican en el deseo de vivir como familiares; prometen ayuda y respeto mutuo. El compadre asiente con una *kamachina* de aceptación. A continuación se abrazan por tres veces, entrecruzándose los abrazos. El abrazo se realiza de una manera característica, de modo que uno de los brazos pase por encima del hombro y llegue a la espalda y el otro brazo pase por debajo del sobaco hasta tocar la espalda con la mano, intercambiándose de lado en cada abrazo. A continuación se cogen, mutuamente, la mano derecha y se la llevan, por tres veces, hasta rozar los labios de cada uno y, finalmente, sin soltarse las manos, se las llevan otras tres veces hasta golpearse suavemente el pecho de cada uno. Para terminar, se levantan y se dan la mano.

Realizada la petición, se espera el día del bautismo del niño o rito del *shutichina* para oficializar el compadrazgo. El rito tiene lugar en la casa de los padres, después de la ceremonia eclesiástica. Es un rito que ratifica la ampliación de la familia y la entrada del niño en

el seno del nuevo *ayllu*, compuesto por los padres y los compadres, que vienen a constituirse como un útero materno (*wawa wasi*) donde la nueva vida humana nace y se va a desarrollar espiritual, natural y socialmente, hasta su juventud y su respectivo matrimonio. Estaría alimentado por los consejos y la práctica de los valores culturales que guiarán la vida de la nueva familia que se inicia. Al niño, a su vez, se le armoniza con el mundo de los espíritus, con *Yaya* y con la comunidad, según los ritos establecidos, llevado en los brazos de los compadres, que se hacen *markakyaya-markakmama* de la nueva vida.

Con los sucesivos compadrazgos, la familia se va integrando y dando pasos seguros hacia la complementación total como *ayllu*. Los compadres se comprometen a cumplir como familiares, pues el compadrazgo supone su afianzamiento y su ampliación (*aylluyana*). Es ocasión para la práctica de las virtudes familistas y para el ejercicio de la ayuda mutua y la reciprocidad. Se espera que los compadres sean de buen corazón y se comprendan, que sean dignos miembros de la familia y que estén dispuestos a apoyarse y a visitarse.

Ser compadre es una dignidad: la primera y la mayor entre las prestaciones de servicio que en adelante se realizarán. Se hacen compadres delante de *Yaya* y del *ayllu*, con el compromiso de aumentar el mutuo respeto y de acrecentar la vida. El compadre es el que puede llevar al niño en brazos, con los derechos del propio padre (*markakyaya-markakmama*). Por compromiso ritual debe asegurar su vida material, social y espiritual. El padre del niño respetará a su compadre por la prestancia espiritual adquirida sobre él. Lo que el compadre pide, se oye y se cumple. No puede negarse a sus peticiones: "antes eras mi hermano mayor, ahora somos compadres". Este rito obliga al padre a respetar y a oír al compadre, y al compadre a ser como padre para el niño. Se establece una relación estrecha con el compadre, que, culturalmente, se iguala en responsabilidad espiritual ante el niño y aumenta su dignidad respecto al padre. El compadrazgo obliga a una vida sana y adaptada al *ayllu*, a disculparse y a corregirse de los errores.

Este compromiso y los lazos familiares establecidos deben mantenerse durante toda la vida, repitiendo los encuentros, las fiestas y las *kamachinas*. Es muy importante realizar el encuentro entre compadres, según el *runa yachay*. Así se garantiza la dignidad y el cumplimiento de las virtudes familiares que espiritualizan al *ayllu*.

El encuentro periódico entre compadres se hace por medio del rito del *kumpa tupana* (encuentro de compadres). Tanto un compadre como el otro pueden visitarse siempre que gusten. Si uno de los compadres decide visitar al otro, apareja la canoa, colocando en ella la leña para el fuego, el alimento y la bebida, que serán consumidos en el encuentro. Éste puede durar varios días y aun largas temporadas. La visita, ordinariamente, es imprevista. De ahí que el que viene a visitar se abastezca de todo lo necesario para que el encuentro sea alegre y satisfactorio, sin el ahogo de la falta de comida, de bebida y de otras necesidades. También se traen machetes e instrumentos de trabajo para ayudarse en las tareas de la *chakra*. Un encuentro supone que el compadre abandona súbitamente todas las otras actividades que en ese momento estaba realizando, por perentorias que sean, para atender convenientemente al compadre. Actualmente, esta costumbre causa un cúmulo de problemas debido a los ritmos de trabajo y a las múltiples obligaciones que la

sociedad impone. A ello hay que añadir la escasez y los elevados precios de los alimentos y el exceso de alcohol que durante los encuentros se acostumbra a consumir.

El ser compadre lleva aparejado el cumplimiento de ciertos requisitos sociales y religiosos, más fuertes que los provenientes del parentesco de sangre. Impone ciertas prohibiciones: como la de no casarse entre compadres, la de no ofenderse, la de cumplir con el compadre y la de ayudarse. Ofender al compadre es ofender a lo más sagrado. Es causar un desorden en la esencia de la vida, romper el lazo irrompible que une los espíritus. Esto exige un rápido arreglo (*allichina*) y pedir disculpas. Es un requisito para que se puedan continuar los encuentros y realizar las fiestas. Hay que recuperar la armonía con el mundo de los espíritus y con el *ayllu*. El rol del compadre, en la actualidad, se reduce casi exclusivamente a la práctica de los encuentros y a ciertas prestaciones de servicio comunes.

Otros ritos

El niño, por lo demás, se cría con los padres y de ellos recibe lo necesario para la vida del cuerpo y la inserción en la vida social. Son los padres los que se preocupan de su formación humana y espiritual. Ellos le introducen al mundo de los espíritus y le guían en la interpretación correcta de los sueños; lo aconsejan y son su ejemplo en la vida. La enseñanza de los valores se imparte a través de las *kamachinas* y de las sesiones de sanación espiritual de los defectos que, en el niño, van apareciendo, por medio de la ampliación del tabaco y del ají. Estas instrucciones están a cargo de los padres, los padrinos, los abuelos y los tíos. Los padres acompañan a los niños a todos los eventos que suceden en la comunidad.

En la cultura naporuna todo tiene vida y lo que se hace es para que abunde y cunda. La *shutichina* y el compadrazgo consisten, fundamentalmente, en integrar al niño, recién nacido, en los cauces de la vida social y espiritual de la comunidad, poniéndolo, además, en comunicación con los poderes de la naturaleza y con los dinamismos de las vidas invisibles. Por eso se debe dar una buena relación y armonía entre los padres, los compadres y el resto de la comunidad.

También el *ayllu* tiene obligaciones para con el niño y los jóvenes. El *ayllu* debe vivir los valores culturales y cuidar del ambiente familiar, realizar las fiestas y arreglar comunitariamente las desavenencias. Debe disponer de lotes de tierra dentro del territorio comunitario para que se puedan construir en él las casas, hacer las *chakras* y velar para que los recursos naturales lleguen para todos. Ha de procurar que los socios del *ayllu* tengan la educación, la salud y el trabajo correspondientes.

Existen dos ritos antiguos que han caído en desuso y están siendo suplantados por el bautismo o *shutichina*. Son los ritos del *yaku tallina* y del *wawa ishpa*. El *yaku tallina* (regar el agua) es un rito que tiene relación con la vida. Cualquiera que llega a la casa de un recién nacido se interesa por el niño y le desea larga y abundante vida. El derramar agua sobre el niño e invocar su nombre implica la recitación de una oración por la integración

del nuevo nacido en el *ayllu* y en la vida del mundo de los espíritus. El que riega el agua queda como compadre del *yaku tallina*.

El *wawa ishpa* (la meada del niño) es un rito de fortalecimiento y de protección del espíritu de vida humano del recién nacido. Tiene relación especial con los dinamismos vitales que el niño necesita para desarrollarse sin ninguna limitación física o espiritual. Este rito lo hace el *yachak*, que insufla energía vital en el niño, soplándole su aliento por el *samay pugru* de la coronilla, proporcionándole un suplemento de energía. La vida completa no la recibimos de una vez. Está continuamente amenazada por espíritus malignos y otras fuerzas espirituales. Con el rito del *wawa ishpa* se busca que la vida del niño, en adelante, esté protegida. El rito se repite cada vez que sea necesario. Se procurará que el niño tenga buenos sueños y que los interprete correctamente, que sea capaz de vivir en armonía y en seguridad desde el principio.

El rito del *shutichina* está integrado al bautismo cristiano y lo hace el sacerdote. El bautismo es un rito muy importante. Va unido también al rito de hacerse compadres y a la comida y bebida rituales con que se da inicio a las *tupanushkas*. El morir sin bautismo o sin nombre es una de las grandes desgracias que le pueden acaecer a un niño y, en parte, la culpa recae sobre la familia. Es una muerte sin *yaku tallina*, sin nombre y sin padrino. Será, para siempre, un huerfanito (*wakcha wawa*) en el mundo de los espíritus, a donde se encaminará su alma al morir. Se cree que los niños que mueren sin bautismo quedan en el monte vagando como ánimas malas, que producen enfermedades graves, como el *manchari* y el *malagri ungüy*. Es un espíritu que vivirá en la oscuridad. El rito del bautismo, aunque revista todas las pompas del rito cristiano occidental, en la cultura naporuna está más socializado que evangelizado.

Los encuentros (*tupanakuna*)

El primero de los encuentros, como queda indicado, lo realizan los compadres el día del bautismo o imposición del nombre (*shutichina*). El encuentro perpetúa y renueva los lazos familiares que se establecieron con el compadrazgo. El encuentro es un requerimiento cultural que corresponde al valor familista, para cuyo fortalecimiento y vivencia se ponen a su disposición todos los bienes económicos y la fuerza social de los compadres.

Son los espíritus los que mueven e incitan a los compadres a celebrar los encuentros. Los espíritus se valen de los sueños y de otros signos para que el rito se realice y así se mantenga la relación espiritual entre las familias. A los amigos y compadres se los recuerda siempre. Son como un sello en el corazón. El familismo es una de las exigencias culturales más fuertes y profundas. Uno siente que el espíritu le reclama: "le viene mala conciencia si no se hace el encuentro".

El encuentro, la reunión y la solemnidad del evento cambian mucho. También varía la abundancia de comida y de bebida. La "tomada de la *chicha*" es lo característico de estas reuniones. Se dan encuentros que van desde un nivel familiar, hasta reuniones que agru-

pan a dos o más *ayllus* en la casa de uno de ellos. Cuando se hace un encuentro, antes de pasar a la mesa para la comida principal, se invita con un discurso en el que se piden permisos y se ofrecen disculpas. Después de tomar y de comer, se agradece y se da la mano.

El rito del encuentro es el que con más frecuencia se realiza entre los naporunas. Es la forma común de relacionarse socialmente. Es una manera de arreglar ciertas desavenencias, de agradecer, de compartir, de hacer una cita, de ejercitar la reciprocidad, de igualar las diferencias, de evitar la acumulación y de dar salida a los excedentes. A la hora de la siembra se piensa en invitar y en reservar una parte de la futura cosecha para los encuentros y para las fiestas. Se siembra más de lo que se puede consumir en la familia o de lo que se va a dedicar a la venta. Es la parte que corresponde a los espíritus.

Actualmente, el rito del encuentro se ha extendido a cualquier evento. Se hace por cualquier motivo: por un agradecimiento, por un compartir en la cosecha o cacería, por un cumpleaños y por simple invitación o por reunirse una tarde. Así queda opacado el significado cultural del encuentro. Los encuentros se realizan, comúnmente, en tiempos de abundancia de cosechas o de cacería. Actualmente, cuando se tiene dinero. Sin embargo, el hacerse familia y el compartir en el *ayllu* son vivencias culturales entrañables. Son la resonancia del profundo sentimiento de "ser de una única sustancia".

El matrimonio (*shawarina*)

Es uno de los ritos más significativos de la cultura y espiritualidad naporuna. Un rito por el que se continúa la complementación social, iniciada con el compadrazgo. Consiste en la integración de nuevos miembros al núcleo del *ayllu*, constituyéndose una nueva unidad familiar, que la amplía y la fortalece considerablemente. Se adquieren nuevos compromisos que, espiritualmente, fortalecen la vivencia y la manifestación de valores, que armonizan los espíritus y protegen la vida. Socialmente es la fusión de dos *ayllus*, realizada a través del matrimonio. Se expresa por la unión de uno de los miembros de un *ayllu* con otro de los miembros de otro *ayllu* dando origen a la ampliación y formación de un único *ayllu*.

Diálogo de opuestos (*mañachina*)

Cuando un joven llega a la edad casadera, hacia los 18 ó 19 años para el varón y a los 15 o 16 años para la mujer, los padres del novio se preocupan por arreglar con la familia de la novia el acuerdo sobre el matrimonio. Este contacto se realiza por medio del rito de la "pedida" o *mañachina*. La "pedida" se hace en la casa de la novia, por medio de un diálogo entre los padres del novio y acompañantes y los padres de la novia y familiares presentes. Antiguamente, la "pedida" se hacía entre los padres, sin la presencia de los novios, que se conocían y veían, por primera vez, el día de la boda. Actualmente, también están presentes los novios, que se aceptan. La "pedida" es el primer encuentro entre las dos familias que desean establecer la unión por medio del matrimonio, mezclar

las sangres y hacerse un solo *ayllu* (*shuc yawar tukuna*).

Un determinado día, muy de mañanita, antes de que el sol amanezca, los padres del novio y algunos acompañantes se acercan, inopinadamente, a la casa de la novia, alumbrándose con velas. Después de hacerse notar, saludar y pedir las disculpas pertinentes, debido a lo intempestivo de la hora y a la interrupción del reposo de la noche, exponen el motivo de la visita. Por lo general, al primer saludo y requerimiento no se recibe respuesta alguna por parte de los moradores de la casa. En la quietud de la mañana, este silencio expectante sobrecoge e inquieta.

Ante la insistencia de los pretendientes, los habitantes de la casa responden airadamente, rechazando con violencia la petición insolente y manifestando, con frases ofensivas, el fastidio que les causa. En el interior de la vivienda se escuchan una algarabía de ruidos y de voces destempladas, de objetos que caen, de golpes en las paredes y de planazos de machete en el piso de "*pambil*". Esta tormenta de voces bruscas y de destemplado rechazo, junto con el estruendo de los golpes y caídas de objetos, produce el efecto de una pelea encarnizada. Mientras tanto, los padres del novio y sus acompañantes aguantan en pie o de rodillas en el patio de la casa, insistiendo humildemente en sus pretensiones. Este diálogo de sordos dura algún tiempo, hasta que se inician los primeros intentos de conversación y amaina la furia del rechazo. Finalmente se acuerda que entren en la casa.

La casa es el lugar del diálogo de opuestos, que da lugar a la complementación. Sentados en torno a los tabiques de *wadwa*, en toscas bancas, hechas de antiguas canoas, comienza el diálogo propiamente dicho. Diálogo duro y prolongado, en el que la voz cantante la llevan los padres de la novia. Hay llanto y profundos suspiros por parte de la madre y de las hermanas de la prometida. No se avienen a la entrega de la joven, de la que ponderan sus gracias y reclaman por los posibles inconvenientes que le van a acontecer en la casa del novio. La familia del novio aguanta estoica y pacientemente, e insiste en la petición. Al mismo tiempo, ofrecen a los presentes *chicha*, licor y golosinas, que a veces también son rechazados. Los padres de la novia quieren que se les ruegue y se les insista. Se hacen los remolones y los duros. Hay ocasiones en que, a pesar de los ruegos y de los ofrecimientos, no es aceptada la propuesta, no se llega a la *paktachina* y se renuncia al intento.

El acuerdo (*paktachina*)

En ciertos casos, en el momento de la "pedida" se hace la *paktachina* o compromiso de bodas. Otras veces, se deja para otro día, a fin de hacerlo con la asistencia de los familiares de ambos *ayllus*. Para ello se prepara comida y bebida suficientes, que corren a cargo de la familia del novio. De nuevo se repite el diálogo de la "pedida" de una manera más formal, pero siguiendo los pasos descritos anteriormente: petición, negación, insistencia y aceptación. Este rito de la *paktachina* o del encuentro de *ayllus*, es la aceptación ritual del compromiso que se establece entre las dos familias. Después se abrazan y con las manos agarradas se las llevan a los labios y al pecho: "así unidos en este mundo y en

el otro", dicen. Agradecen, dan de tomar y comer, conversan y bailan.

No se puede entender el matrimonio entre los naporunas sin la *paktachina*. Culturalmente, la boda no es sólo la unión de la pareja que se ama y se casa, sino la unión de dos familias, la fusión de dos *ayllus* que se hacen una sola familia (*jawyakuna*). *Paktachina* quiere decir comprometerse y darse la palabra. Por eso, ahí se fija el día de la boda y se aceptan todas sus exigencias. La *paktachina*, además, es la realización del rito de la palabra dialogada, que va de la oposición a la complementación y se expresa por la lucha de opuestos de la "pedida": petición humilde y rechazo airado, insistencia ansiosa y dilación atosigante, ira desbordada y mansedumbre estoica, la necesidad de lo incompleto y la alegría de completarse. Este diálogo tiene por objeto arreglar y ajustar diferencias, armonizar y limar opuestos: hacer una familia complementada. Diálogo que lo comienzan los padres y se extiende a todos los familiares. En él todos los presentes apuestan a la oposición o a la complementación y todos disfrutan de la armonía de la *paktachina*.

Hoy día se está perdiendo el rito de la *paktachina*, debido a las uniones libres y casuales entre jóvenes y al desarraigo familiar. Resulta peor si el matrimonio se hace con algún mestizo. Esto causa una gran molestia, y llena de incertidumbre el corazón de los padres y de los familiares más ancianos, que buscan por todos los medios arreglar y cumplir con las exigencias culturales y con los avisos de los espíritus que los visitan en los sueños.

A pesar de todo, el matrimonio "asienta" a muchos jóvenes que, alejados de la comunidad, han vivido durante largos años perdidos en el mundo de los mestizos y del trabajo asalariado de compañías y patrones. El matrimonio los vuelve a integrar en la comunidad y en la vida del *ayllu*, donde procuran realizar los ritos de la *shawarina*, aunque tardíamente.

La fiesta de bodas (*shawarina raymi*)

La fiesta de bodas, propiamente dicha, celebra la unión pactada entre los dos *ayllus*, por la aceptación de la novia en la familia del varón, sin posibilidad de regresar a las antiguas familias o de romper el compromiso acordado entre los *ayllus*. No se daría caso de divorcio entre los esposos, pues el compromiso se tomó entre los *ayllus*.

En el rito de la boda se prevé la vida en igualdad de los nuevos casados, se asegura su continuación y su protección en el *ayllu*. Esto está simbolizado por una serie de rituales: el baile del *chawcha wawa* o danza del "muñeco de trapo", que simboliza la prolongación de la vida en el futuro hijo; otro ritual es el de la *puñuchina*, que consiste en acostar a los novios con el *chawcha wawa*, y un tercer ritual es el del *pitirina*, o separación definitiva de los nuevos casados de sus respectivos familiares, para formar la propia unidad familiar.

Los ritos del matrimonio naporuna son muchos y cargados de detalles y de simbolismo, que exigen el cumplimiento posterior de los valores en la vida comunitaria y familiar. Valores que la consolidan, la fortalecen y aseguran su ampliación.

Preparativos de boda: la cacería

Unos días antes del inicio de los festejos de bodas se eligen, por parte de la familia del novio, a los *pifaneros*, a los *cajeros* y a los cazadores (*yajanguirus*), que son los encargados respectivamente de la música y de la comida para las fiestas.

Después de una reunión en la que se bebe, se baila y se pide la asistencia de los espíritus que dan suerte en la cacería, se conforman las partidas de cazadores que se internarán en la selva y en las lagunas, para la cacería y la pesca. Van acompañados del novio, que tiene el encargo de servirles en todo: les prepara buenas comidas, guarda el campamento y ahuma, seca y sala la carne o el pescado que los cazadores le van trayendo cada día. Es un trabajo arduo el de apañar las carnes. Se lo hace durante las noches. El fuego del campamento debe estar encendido siempre y sobre él dispuestos los emparrillados de madera verde para ahumar y secar las carnes. Después de secas y ahumadas las almacena en canastos, que él mismo va tejiendo.

Mientras tanto, en el poblado, el padre del novio se encarga de acelerar la preparación de los *maytos* de *chicha*, de las ollas de *vinillo* y de los demás requerimientos. Todo debe estar listo y ser suficiente para los días que dure la boda. Estos preparativos están a cargo de las mujeres que, en grandes cantidades, acumulan el *masato*, a base de yuca y plátano, para preparar la *chicha*. Este *masato* lo guardan en canastos, entre hojas de plátano.

Al regreso de la cacería, los cazadores, más los *cajeros* y los *pifaneros*, se reúnen de nuevo en la casa del novio, que llega cargando, él solo, toda la cacería que se pudo conseguir. A veces, le es imposible acarrear toda la provisión y puede ser ayudado por alguno de los cazadores. En la casa del novio se hace una gran fiesta, llamada *cashá chaki* (pies espinados), en la que se comentan los sucesos de la cacería, se agradece a los cazadores y se realiza la despedida de soltero.

Vestición de los novios (*churachina*)

Reunidos los familiares del novio y de la novia en sus respectivas casas, tiene lugar el ritual de la *churachina* o vestición. El novio se viste ayudado por el padrino. Acompañan la ceremonia los *pifaneros* y los *cajeros*. Desde este momento, ellos no cesarán de tocar en todo el tiempo que duren las bodas.

Antiguamente no se vestía, sino que se pintaba el cuerpo desnudo: el del varón con una pintura negra (*witu*) y el de la mujer con una pintura roja (*manduro*). Dibujaban figuras lineales, rayas y puntos. Al novio le ponían collares confeccionados con dientes de tigre, brazaletes y *jwallingas*, de las que colgaban semillas sonoras y manojitos de plumas multicolores. Se le empenachaba con la corona (*llawtu*) característica de los naporunas, hecha de hermosas plumas de papagayo y plumón blanco de *pawjil*. Se le colocaba en torno al talle un tejido extraído de la corteza de un árbol (*llanchama*), pintada de hermosos diseños lineales de color blanco, rojo y negro y se le ceñía la cintura con un cinturón (*chumbi*) multicolor, con los dibujos característicos, que representaban el universo naporuna.

El ritual es largo y meticuloso. El atuendo del novio consta de una camisa blanca y de un pantalón negro o azul marino. Sobre la espalda y cosido a los hombros de la camisa, se le coloca un paño blanco de forma triangular o cuadrada, decorado con dibujos pintados o bordados. Termina la vestición con la colocación de un sombrero de paja, adornado con multitud de cintas de varios colores. Éstas se cosen en la parte de atrás, y después de rodear la copa del sombrero, cuelgan por la espalda hasta más abajo de la cintura. La colocación de las cintas requiere de un esmerado y tedioso trabajo.

Con el novio ya vestido, y al son del *pífano* y de la *kaja*, se inicia la comitiva hacia la casa de la novia, para la *tandarina* o la concentración de las dos familias. La llegada a la casa de los padres de la novia es bulliciosa y pintoresca, especialmente si "la traída" del novio se realiza por medio de canoas impulsadas a remo. Se forma una flotilla de pequeñas embarcaciones, con los remeros y acompañantes portando hojas de palmeras, ramas y flores. Al son de tambores y flautas, se dirigen raudos a la casa de la novia, al cadencioso compás de los golpes de los remos en las costillas de las canoas, que dan un ritmo festivo al impulso de los remeros.

Llegados a la casa, después de los bailes rituales, primero en el patio y a continuación sobre la tarima del piso, se renueva la *paktachina* con los padres y los parientes de la novia que esperan en la casa. El padrino de bodas elegido por la familia del novio pide, con un discurso, que comiencen a vestir a la novia, que hasta ese momento ha permanecido oculta. La madrina de bodas va en su busca y la trae, vestida con ropas ordinarias, hasta el centro de la sala, donde la desnuda y comienza a vestirla. Le pone el vestido blanco de novia. Le pinta los labios y los carrillos de rojo (*manduro*) y le coloca cuidadosamente la *wallka*, que consiste en un ancho y pesado collar confeccionado con semillas de colores, canutillos, dientecitos de mono, monedas de plata y oro, chaquira y manojitos de plumas multicolores. Le anuda, en torno a la cabeza, una cinta roja que le cae por la espalda hasta los pies, la acicala, la peina y le arregla el cabello con multitud de *binchas*. Es una ceremonia larga, de la que emerge la novia como una nueva criatura.

Terminada la vestición, durante la cual no cesan de tocar los músicos, ni de repartirse entre los llegados tazones de *chicha*, se procede al baile final de despedida. En este baile se mezclan, por primera vez, las parentelas. Se hacen las dos filas de hombres y de mujeres, respectivamente, y se baila hasta que el padrino da la señal de partir.

La comida (*mesa mikuna*)

Seguidamente, el padrino invita a dirigirse a la casa del padre del novio, en cuya comitiva se llevan a la novia, ya emparejada con su prometido y escoltados, en todo momento, por el padrino y la madrina. Primero arranca el grupo de los familiares del novio junto con la novia y, acto seguido, el grupo de los familiares de la novia. El camino de regreso es tan pintoresco como el de llegada; aumentándose la flotilla al doble de canoas y de jolgorio. Mientras tanto, en la casa del novio se están cocinando los alimentos en varios fogones, contruidos bajo enramadas al aire libre. Las mujeres preparan grandes ollas de *chicha* hasta rebosar.

Llegados a la casa del novio, cada uno se coloca donde le place, mezcladas las dos familias en una sola. En el suelo de la sala se van extendiendo largas filas de hojas de plátano verdes, sobre las que se distribuyen los alimentos para los invitados.

El novio, asistido por el padrino, adereza y coloca los alimentos especiales preparados para la *mesa mikuna*. Esta distribución es tan minuciosa y ponderada que ocupa un largo espacio de tiempo. La preparación es cuidadosa; se proveen con abundancia los puestos que van a ocupar los padrinos, los padres de los novios, los novios y algunas personas elegidas de entre las dos parentelas. La carne preferida y que nunca debe faltar en las bodas es la carne de mono y los huevos cocidos o en tortilla, que se dan de comer en la boca durante la boda. Cuando todo está dispuesto, se invita a pasar a la mesa y a comer juntos. Es el rito de la integración de los dos *ayllus*: son los que comen de una misma mesa y de un mismo alimento. En igualdad, forman una sola familia y se alegran juntos. Las figuras centrales son los novios, los padrinos y los nuevos parientes (*jauyakuna*).

Todos estos rituales se hacen en medio de bailes y música de *pífano* y de tambor. Se dan de comer unos a otros: huevos duros y *masato*; se intercambian las carnes y se brindan pilches de *vinillo* al grito de *¡salurllapis!* o de *¡sumak sumak, salurllapis!* (¡salud!)

El muñeco de trapo (*chawcha wawa*)

Durante la comida los padres del novio, de acuerdo con los padres de la novia, eligen de entre los invitados presentes a los que serán los padrinos del "muñeco de trapo" (*chawcha wawa*). Estos padrinos (*markakyaya/markakmama*) tienen que ser "rogados" para que acepten desempeñar este papel; de la misma manera que se ruega a los que van a ser *markakyaya-markakmama* del niño recién nacido para la ceremonia del bautismo. Después de que aceptan el compromiso, los nuevos padrinos, a su vez, ruegan a todos los presentes, con un discurso, que les permitan *markar* (llevar en brazos) al *chawcha wawa* durante toda la fiesta, hasta el fin. A continuación, los elegidos (hombre y mujer) confeccionan el "muñeco de trapo".

Los padrinos del "muñeco de trapo" lo bailan a un ritmo acelerado, en torno a toda la concurrencia, que los aclama y aprueba. Es un baile duro y arrebatado. Después de la comida y en medio de continuas libaciones, que corren a cargo de la familia del novio, se forman las filas de bailarines para festejar al "muñeco de trapo", establecer la unión entre las dos parentelas e integrarse en la complementación cósmica, actualizando el *kutik pacha*.

Realizan el baile característico de acercarse y de alejarse, de cambiarse de lado o de girar en torno, a la señal de los padrinos de boda. Los novios, cada uno en su fila correspondiente, ocupan el centro, uno al frente del otro, escoltados por el padrino y la madrina respectivamente, que les guían poniéndoles sus manos en los hombros. Los hacen aproximarse, rozarse, toparse de frente y alejarse a un ritmo incansable. Los padrinos, portando al "muñeco de trapo" en brazos, bailan por el centro de las dos filas de hombres y de mujeres, dando a besar a cada uno y haciendo que todos lo reciban en sus brazos. El baile del *chawcha wawa* puede durar varias horas, pues todos los que forman las filas, lo

toman en brazos, lo bailan y lo dan a besar, pasando por el centro de las dos columnas de bailarines, seguidos por los sonos de los *pifaneros* y los golpes rítmicos de los *kajeros*.

Desde el momento en que se eligen los padrinos del "muñeco de trapo", los que dirigen la fiesta son los padrinos de los novios y los padrinos del "muñeco". De mutuo acuerdo organizan y acompañan la realización de los rituales que siguen: la *puñuchina* o dormida de los novios y el baño ritual, por la mañana, en el río.

El rito del baile del *chawcha wawa* y de la elección de los padrinos simboliza la reproducción de la vida, el rito de la fecundidad, la integración del nuevo matrimonio, el fortalecimiento del *ayllu* y la celebración anticipada del nacimiento de los hijos.

Durante el ritual de la comida y del anuncio del nacimiento del hijo dentro del *ayllu*, los parientes del novio reparten, incansablemente, *chicha* y licor, a los parientes de la novia, a los que terminan por emborrachar. Es el inicio de una competencia, que posteriormente será repetida por parte de la familia de la novia. Es una prueba de fuerza, de aguante y una demostración de abundancia de recursos que se ponen a disposición del nuevo *ayllu*.

Terminada esta ceremonia y después de un breve sueño, todos se dirigen a la casa de la novia, donde se realizan los últimos rituales. De nuevo se desanda el camino. Esta vez, cargando con ollas de *chicha*, *maytos* de *masato* y botellas de licor. Los llevan en sendas *shigras* colgadas de la cabeza sobre las espaldas y al son del *pifano* y del tambor.

Llegados a la casa de la novia, se coloca a los novios arrodillados, en medio de la concurrencia y comienza la larga sesión de la *kamachina*. Todos los familiares, tanto del novio como de la novia, les van dando las exhortaciones pertinentes sobre el matrimonio. Los familiares están sentados en bancas o en el suelo y los novios pasan por delante de cada uno de ellos, ante los que se arrodillan para escuchar los consejos. Las amonestaciones giran en torno a los deberes y al comportamiento del varón con la mujer o viceversa y a los deberes de ambos para con el *ayllu*. Los que aconsejan en la *kamachina* no cesan de pellizcarles, de estirarles de las orejas o de asirles del pelo, al mismo tiempo que les recuerdan que no se olviden de las mutuas obligaciones; les previenen sobre los futuros problemas y les exigen el abandono de los defectos más notorios de los jóvenes, que desdican de la vida de casados.

De nuevo nos encontramos con el rito de la palabra en forma de *kamachina*. La *kamachina* comunica la sabiduría que armoniza los espíritus, realiza la complementación y lleva al disfrute de la armonía entre ambos y con los miembros del *ayllu*. Al mismo tiempo, se señalan los derechos y los roles de cada uno y se asegura la vida, el respeto mutuo y el cumplimiento de los acuerdos respectivos. La referencia de la *kamachina* es la vida ejemplar de los mayores, que aconsejan desde una presencia y experiencia concretas.

Separación definitiva (*chaki pitina*)

Estando todavía los novios arrodillados y después de que se han terminado las *kamachi-*

nas, se continúa con el *chaki pitina* (corte por el pie o de raíz). Es el ritual de la separación de los nuevos desposados de sus respectivas familias, para iniciar la nueva andadura de casados. Es el corte ritual de las ataduras espirituales que hasta este momento los unían a sus padres desde el día de su nacimiento. Dos de los presentes, provistos de sendos machetes y moviéndose rítmicamente alrededor de los novios, hacen el gesto de cortar en torno a ellos. Lo hacen lenta y pausadamente, durante varios turnos y vueltas, al ritmo del toque acompasado del tambor y de la melodía del *pifano*. A veces, son varias personas las que realizan este rito, provistos de hachas, cuchillos o de otros instrumentos cortantes.

Es el ritual de la separación definitiva de los novios de sus padres y madres, para iniciar una nueva complementariedad que ya estuvo insinuada simbólicamente cuando se eligieron los padrinos del "muñeco de trapo". El rito indica, con profundidad y fuerza plástica, que ya no se puede volver atrás en el nuevo camino emprendido por la pareja, ni aún después de la muerte. Se ha cerrado el ciclo. El círculo que los machetes trazan en torno a la pareja arrodillada, complementada con el consejo sabio de la *kamachina*, es mágico. En él se ha condensado la vida y está bajo la protección de los espíritus auxiliares que les protegerán durante el largo tiempo del matrimonio.

Los rituales de la *kamachina* y del *chaki pitina* son interminables. Durante ellos toman el turno, para dar de beber, los parientes de la novia, que terminan con todas las existencias. Así concluye la ronda de competencias iniciada por los familiares del novio.

La primera noche (*puñuchina*)

En un lugar de la sala se prepara, en el suelo, una cama, sobre la que templan un mosquitero. Antiguamente construían una pequeña cabaña de hojas de palmera. Los padrinos de la boda y los padrinos del "muñeco de trapo" conducen a los novios hasta la cama y los acuestan dentro del mosquitero, junto con el "muñeco de trapo". Todos se retiran a dormir hasta la mañana siguiente. Duermen en la misma sala, en torno a la cama de los novios. Los recién casados pasan, así, la primera noche, rodeados de sus *ayllus* que velan su sueño.

Al día siguiente, bien de mañanita, los padrinos despiertan a los novios y los llevan al río para el baño nupcial. El padrino desnuda al novio y lo mismo hace la madrina con la novia. Después del baño les ponen la ropa ordinaria, guardando, aparte, los vestidos y adornos usados durante la ceremonia de la boda. Así, bañados y con sus vestidos ordinarios, los padrinos los conducen a la casa, mientras se van desperezando los durmientes. Los *pifaneros* y los *cajeros* tocan los tonos finales de la boda: "ya le sacamos de la casa del papá, le libramos de las manos de la mamá y del fogón donde se sentaba".

Se sirven los últimos tazones de *chicha* que sobraron de la fiesta y se danza el último baile. Este es un baile duro y brusco, en el que se empujan con la intención de tumbar al otro. Quieren probar que han sobrevivido, que están enteros y que les sobra fuerzas para continuar. La rivalidad fecunda y festiva que se estableció entre los dos *ayllus* conti-

núa. La deberán ir demostrando en lo sucesivo y en ello deben superarse, tanto de una parte como de la otra. Lo van indicando las caídas de ambos bandos. La madre y las mujeres de la familia de la novia lloran por la despedida.

Terminado el baile, los padrinos recogen en canastas todas las pertenencias de la novia y se las llevan, juntamente con ella, a la casa del novio, donde por el momento, vivirán los jóvenes recién casados. Al final, se reúnen todos los desperdicios que han quedado de *chicha*, comida y licor y se tiran al río. La casa queda limpia y silenciosa. Cada uno desaparece de la escena y se van internando por los caminos del bosque o a bordo de las canoas, a sus respectivas casas.

Conducta social según los espíritus

Según los dinamismos que animan la práctica de la sabiduría naporuna, se vive correctamente en sociedad estando atentos y siendo cumplidores de las palabras de los espíritus aliados, que se expresan en el consenso comunitario. Los acuerdos a los que se llega en la sesión armonizan los espíritus del *ayllu* y complementan las ánimas. Consecuentemente, los comportamientos y las conductas se orientan a establecer una buena convivencia y a mantener una comunidad fuerte y en armonía.

El mal moral en la comunidad

Algunas de las virtudes de la vida según los espíritus, ya antes mencionadas, son: la vida correcta o *alli kawsana*, el ser compasivo o *alli shunguyuk kana*, la honradez o *paktachik kana* y el vivir en armonía o *parijulla kawsana*.

Lo que quebranta la armonía en la vida social, según el dinamismo de la cosmovisión, son las conductas opuestas (no-sociales). Para el *ayllu*, todo lo que daña la armonía es pecado (*jucha*). El pecado es la ruptura del tejido social comunitario, la división y la falta de complementariedad entre los miembros del *ayllu*, los poderes de la naturaleza y los dinamismos de los espíritus. El pecado deja de lado los valores, que son el sustento de la comunidad de seres (*wagllichina*). El naporuna es consciente de que peca (*juchayu*), de que con su mala conducta quebranta la vida en armonía que pide el *samay*. Esta mala conducta afecta, no tanto a la persona individual, cuanto al *ayllu*. Es la comunidad la que sufre el mal en profundidad. El pecado es una realidad social.

Es importante entender el significado que tienen las palabras *jucha* (pecado) y *wagllichina* (dañar) en la espiritualidad naporuna. Son palabras que no hacen referencia a valores religiosos o a normas morales, o a un Dios que manda y al que se ofende, en mayor o menor grado, por la desobediencia. El pecado es la distorsión de una serie de valores procuradores de vida, de bienestar y de armonía.

El pecado (*jucha*) no se mide por la buena o mala intención de la persona que lo comete; ni se arregla por un pretendido arrepentimiento personal; no se trata de justicia o de injusticia, ni se fija en que la causa sea fortuita o voluntaria. El pecado es un acto de ruptura que enferma al espíritu del *ayllu* (*waglichina*) y daña la convivencia armoniosa de los espíritus. Se lo relaciona con el mal profundo causado al *runa samay* o espíritu de vida humano, con la ruptura de la complementariedad y con el desconcierto que produce la falta de armonía.

No se fijan tanto, en si somos buenos o malos personalmente, sino en el efecto nefasto resultante en la sociedad. Es el *ayllu* el que sufre el daño, al impedirle la práctica de los valores en los que encuentra su razón de ser. El pecado que sólo afecta al individuo (pecado secreto) no es considerado tal. No entra en la categoría de *jucha* (pecado). Es, más bien, una prueba, una ocasión para aprender (*kamana*). Apenas afecta al individuo que lo hace. Por eso no se exige castigo ni se siente culpabilidad.

Las grandes faltas que rompen la sacralidad de los valores, que entristecen al *ayllu* y que causan consternación general son: las peleas, los malos tratos, las mentiras, las desobediencias, las brujerías, la acumulación, el robo, la ociosidad, la infidelidad matrimonial. Estos actos provienen de conductas que violan las leyes de convivencia y los grandes valores que estructuran la sociedad: el igualitarismo, el compartir, la reciprocidad, el familismo y la complementariedad.

Ante la presencia de la *jucha* en la sociedad, se reacciona con la puesta en acción de los mecanismos de complementación. Hay que "arreglar" para que la armonía vuelva a sonreír (*allichina*). En la espiritualidad naporuna hay una referencia machacona y un continuo retornar a los mecanismos de conciliación y de armonización.

Son varios los ritos del *allichina* (componer): el juicio comunitario, el diálogo entre ofendidos y la *kamachina*, acompañada, a veces, de la *jambichina* o castigo de sanación. En todos estos ritos, lo que llama la atención es que no se trata de juzgar, condenar, culpar o castigar. Se busca la recuperación de la armonía y la integración del culpable a la comunidad, como parte esencial de ella. Lo demás cuenta poco y se pasa por alto, en la mayor parte de los casos. El posible castigo o *jambichina* va unido a la *kamachina*. Aparentemente, este rito es tosco en la forma. La sensación amarga de la corrección va dirigida a curar de raíz y a ubicar sólidamente al culpable, ya regenerado, en el puesto que le corresponde en la comunidad. Se trata de armonizar la sociedad por la integración, sin restricciones, del antisocial.

El mal físico en la comunidad

Las fuerzas de la naturaleza con sus recursos, los dinamismos de las vidas invisibles y el *samay* del *ayllu*, culturalmente, son complementarios entre sí. La vida fluye, se da y se recibe al interior de la comunidad de seres. Esta actividad compasiva hay que ejercitarla sin mezquindad, sin acumular y sin apropiarse.

En la cultura naporuna, a la naturaleza y a sus recursos no se les aplica el principio de la propiedad privada; sino el de la reciprocidad. Los poderes de la naturaleza y los dinamismos de las vidas invisibles tienen su personalidad y sus derechos, que los reclaman. El principio correcto sería el de compartir en igualdad. Esto satisface a los espíritus (*mamakuna, kurakakuna, supaykuna, ayakuna y runa samay*). Todos los seres del universo están distribuidos en *ayllus*, tienen la personalidad de *ayllu* y están regidos por sus "guardianes" y "cuidadores" espirituales que los defienden y los vengan, si se producen abusos o faltas de respeto. Sus virtualidades, de igual manera, están a la mano de todos, como dones de vida y de humanización. Si se cumpliera la ley del compartir y del igualitarismo y se practicara la reciprocidad, todos los espíritus de vida estarían a disposición, según el arquetipo cultural del "mínimo suficiente".

Los males físicos que afectan al *ayllu* y a la comunidad de seres tienen relación con la ruptura de la armonía cósmica. Esta ruptura es ocasionada, comúnmente, por la mala conducta del hombre, que mezquina el *runa samay*, como don de humanización, transformándolo en fuerza de dominación y de acumulación. El planteamiento de la cultura naporuna es simple: el dolor, la enfermedad, la tristeza, la muerte, los trastornos naturales y la acción maligna de los espíritus, son causados por una serie de poderes, de dinamismos y de conductas, que desvían a las ánimas de su tendencia natural a la reciprocidad y a la complementación. De esta distorsión procede el mal físico.

El mal físico se explica y se relaciona, directamente, con los poderes del *sagra* y con su actuar incorrecto sobre la naturaleza y sobre los espíritus. En lugar de procurar su complementación, a través del espíritu de vida humano, el *sagra* procura mantener o provocar la oposición. Es la fuerza atávica de la oposición, siempre presente, que busca el desencuentro. El mal físico es producido por una serie de fuerzas relacionadas con actividades que el *sagra* realiza en la naturaleza, entre los dinamismos de los espíritus y en las conductas del *ayllu*. No se relaciona con acciones punitivas o con castigos derivados del desacato a una voluntad ajena y vengativa.

Yaya no puede causar el mal. Sería contradictorio, pues *Yaya* se identifica con el espíritu de vida (*samay*), cuya esencia es donación y armonía. *Yaya* puede sufrir, en libertad, el efecto de las malas conductas, sin desviarse por eso de su orientación a la armonía. Las causas del mal físico se pueden localizar, plenamente, en la selva, en determinados espíritus y en personas del *ayllu*, que opacan la vida, roban las almas y se aparecen bajo formas fantasmales que asustan, produciendo enfermedades, tristeza, muerte y destrucción.

El *sagra*, en gran parte, es el causante de las dolencias físicas. Debido a su conducta torcida, acaba por ser dominado por los dinamismos de las vidas invisibles, de los poderes de la naturaleza o de las envidias del *ayllu*. La voluntad malévola del *sagra* es la que pone en acción a las ánimas para que ejecuten los males que él decide. Esta voluntad maligna rompe la armonía con el mundo de los espíritus, con los poderes de la naturaleza y con el mundo humanizado (*jawa pacha, uray pacha y kay pacha*). Los espíritus, desviados de su orientación natural, son mantenidos en un estadio de oposición, abocados a producir el dolor y la división. El *sagra* es el malhechor, el que impide el bienestar físico del

ayllu, de la naturaleza y de los espíritus. La comunidad de seres, al no sentirse complementada, experimenta la amenaza de la división y del exterminio, en su ser más íntimo.

Para la solución del mal físico se requiere la acción shamánica del *yachak*. El *yachak* es el gran terapeuta de los espíritus y de los poderes de la naturaleza, desviados de su tendencia natural. Es el ministro que conjura y armoniza, con su poder, a la oposición presente. También el mal físico daña (*wagllichin*) la armonía moral, que va aparejada a la práctica de los valores culturales. El conocimiento y el poder shamánicos del *yachak* son, por lo tanto, fundamentales para el bienestar y la salud física y espiritual del *ayllu*. El *yachak* recompone la ruptura de la armonía por su relación espiritual al *kutik pacha* y por los poderes shamánicos provenientes de los antiguos *kurakas*. El mal físico es un problema del *kunan pacha* exclusivamente, por estar relacionado con los poderes y las fuerzas de oposición, provenientes de la ruptura del *unay pacha*.

El arreglo (*allichina*)

En las comunidades naporunas se practican, cotidianamente, actos de reconciliación entre esposos, compadres y entre miembros del *ayllu*, ofendidos. En ocasiones especiales también se ejecutan rituales para calmar a la naturaleza desbocada y a los espíritus malignos desencadenados. Se trata de rituales ordenados a la recomposición de la armonía y de la convivencia quebrantadas. Es una exigencia de los espíritus, que reclaman el establecimiento de la complementariedad y la remoción de la oposición. El *allichina*, como se ha dicho, no busca ni culpables ni la aplicación fría de leyes o preceptos morales. Es la familia, la sociedad y, aún, la misma naturaleza, impulsados por las voces de los espíritus, los que piden la solución, la armonía.

En todo rito donde se practique el *allichina* se distinguen tres aspectos: arreglo familiar o comunitario por la remoción del mal que los afecta; aceptación, sin condiciones, en el seno del *ayllu*, del que lo dañó, y celebración de la armonía.

El juicio comunitario

Es el modo cultural de entender y de establecer el valor de lo justo en la comunidad. No se trata de hacer o de imponer justicia a la manera como se entiende en la cultura occidental. No se trata de aplicar el rigor de la ley, sino de aplicar los mecanismos espirituales que recomponen la convivencia del *ayllu* y festejan la armonía y la familiaridad, rotas por cualquier motivo.

La noción naporuna de justicia no está sustentada en las leyes o en preceptos religiosos. Es más humanista y amplia que la occidental. Es, ciertamente, dar a cada uno lo que se le debe. La cultura naporuna conjetura que para ser humano y para humanizar hay que procurar que cada uno alcance el "mínimo necesario", que iguala y armoniza los espíritus. Además de la justicia conmutativa hay que dar compasivamente y hay que compar-

tir en reciprocidad para llegar al nivel de la complementariedad. Justicia quiere decir complementación, armonía y resolución del principio cultural de "opuestos complementarios", para que todos alcancen el "mínimo suficiente" de vida y de bienestar.

En la búsqueda de lo justo, el *ayllu* es, sobre todo, shamán. Restablece la armonía social de los espíritus y regenera al transgresor. Todos sus miembros participan, opinan, reflexionan y determinan, en la búsqueda del "arreglo", de donde brotará la armonía. Es una *minga* de la justicia en la que cada uno cumple con la parte de trabajo que le corresponde, hasta que aparece desbrozado y luminoso el fecundo horizonte de la armonía. En la reunión comunitaria, los implicados pueden defenderse, explicar y acusar, ayudados por los presentes que los apoyan, culpan o excusan, a su vez. Toda la comunidad está en acción para que se llegue al arreglo. De nuevo nos encontramos ante el poder shamánico de la palabra dialogada, creadora de armonía y de complementariedad. Palabra como medio espiritual que unifica los espíritus en el consenso. El diálogo es tenso, cuando expresa la lucha de los opuestos, hasta que, paulatinamente, amanece la luz de la complementación, que da paso a la fiesta de la armonía.

El ocultar la verdad es rechazado con fuerza y repugnancia. Todos deben colaborar a que la oposición se supere y se desvanezca, a que ambos polos se vayan limpiando de lo negativo y a que la complementación se vaya abriendo camino en las mentes y en las voluntades. Una vez conocidas y eliminadas las causas del problema (oposición) y aceptadas las propuestas (complementación), el acuerdo queda garantizado por la palabra de la comunidad, que avala el consenso. Es el juicio cultural en donde las normas provienen de la sabiduría, de la palabra correcta y del dinamismo de los valores que fortalecen las conductas y apuntalan el conocimiento.

No se pide, generalmente, una pena o un castigo; se pide y se celebra la armonía comunitaria lograda. Los más interesados en buscar el "arreglo" son los familiares de los afectados. No se trata de apoyar al deudo desviado o en conflicto; sino de remover la enfermedad espiritual causante del daño. Los parientes cercanos son los encargados de hacer la *kamachina* y, en ocasiones, de aplicar el correctivo medicinal (*jambichina*), que consiste en la aplicación del ají o del tabaco, en los ojos, nariz, boca y sexo, o del jalón de orejas o de cabello, que ayudan y profundizan la sanación, ahuyentando a los espíritus malos.

Cuando termina el juicio comunitario (*allichina*), tanto el acusador como el acusado se dan la mano y pasan en torno al *ayllu*, saludando a cada uno, para agradecer y ratificar la armonía. Éste es un momento de hondura espiritual de gran plasticidad, que manifiesta la reconciliación comunitaria, la complementación de los opuestos y la armonía liberadora de la fraternidad. Es un momento de verdad y de justicia comunitarias, que impresiona por la sinceridad y el realismo. Se ha logrado superar la oposición cultural y restablecer el *alli kawsay*, reintegrando a todos a la armonía que el *samay* quiere para que la vida fluya, sin trabas, en el *ayllu*. Después se participa en la bebida ritual de la *chicha*: la bebida de los espíritus y la vida del *runa*, que, en ocasiones, es abundante. Ya no hay oposición, se ha llegado a la complementación que invita a la fiesta familiar de hermanos. Es la celebración de la armonía lograda.

Hay otras variantes de arreglo con las que el *ayllu* manifiesta este valor de la armonía cultural de lo justo. No revisten la solemnidad de un juicio comunitario, pero participan de la misma profundidad espiritual. Es el diálogo privado entre ofendidos, ocasionado por una gran variedad de motivos que tienen su importancia (peleas, embriaguez, palabras airadas, mentiras). Es muy frecuente el recibir avisos, por medio de pesadillas que inquietan, o de sueños, en los que los espíritus piden el restablecimiento de la armonía por un arreglo definitivo.

Otra manifestación de este valor se da, cada vez que el *runa*, con acento emocionado, cuenta su vida o cuando al final de un periodo de servicio al *ayllu*, comunica a la asamblea, aunque nadie se lo pida, que procuró ser fiel (*paktachik*); que no pudo cumplir a cabalidad; que en ocasiones no se hizo entender o no consideraron su situación. De igual manera, cuando aspira a ocupar un cargo o se lo encomiendan, pide ayuda y comprensión para sus debilidades. Cuando habla de fracasos, miedos e incapacidades y ruega a Dios y a la comunidad su colaboración para desempeñarse bien. En estos monólogos, el *runa* saca a luz, delante de la comunidad, toda su vida de impotencias y de errores, de dificultades y de ineptitudes.

Este es el ideal de la reconciliación cultural. Muy distinto de las formas legales, jurídicas o sacramentales de la cultura occidental. ¿Quién cambia de vida después de una confesión o de un juicio en un tribunal y es reintegrado en la comunidad?

Actualmente, sin embargo, se dan grandes abusos por la imposición, en los juicios comunitarios, de cánones occidentales, exigidos por personas extrañas a la cultura y ajenos a los ritos comunitarios. Se han olvidado estos modos culturales y sabios de establecer lo justo. Se impone el prestigio y la prepotencia individuales. Las conductas personales están a la orden del día, lo mismo que la mentira y el desarraigo comunitarios. Se priva de la palabra al *ayllu* y se imponen los artículos de una ley o de unos reglamentos mestizos. Cuando no son los chismes y los comentarios los que alimentan ambiciones o conductas personales dañinas. Es urgente que el *ayllu* y sus ministerios culturales recobren el significado de lo justo.

La palabra sabia y sincera ha desaparecido de las sesiones, ante el tumulto, la algarabía de acusaciones mutuas y la aplicación de leyes y regulaciones ajenas. En los juicios comunitarios los familiares defienden a sus deudos culpables y distorsionan el bien y el mal; o se hacen representar por agentes policiales o abogados. No hay *kamachina*, ni *jambichina* o castigo de sanación. Se levantan contra el sentido común del *ayllu*, que reclama conductas correctas, el respeto y el mantenimiento de la dignidad comunitaria y de sus miembros.

Ahora están de moda los intereses políticos y económicos, mantenidos por grupos de poder social, de la misma manera que la defensa de ciertos cargos mestizos, a quienes imitan, exigiendo de los demás comportamientos absurdos y degradantes culturalmente. La solución para muchos que se dicen indígenas estaría en dejar de serlo.

12

LO ÉTNICO Y LO CULTURAL



H.3



LO ÉTNICO Y LO CULTURAL

12

Introducción

Los temas que siguen a continuación plantean la problemática del movimiento indígena actual, desde la vertiente étnica. Las nacionalidades indígenas del Ecuador están viviendo unos años de gran trascendencia y de nuevas e impredecibles perspectivas. Sus potentes organizaciones, caracterizadas por el etnocentrismo, pesan en el acontecer político de la nación. Son una fuerza ineludible a la que no se puede dejar de lado, ni de la que tampoco se puede evadir.

Hace algunos años, una radio católica de la región me pidió preparar, para un programa radiofónico, algunos temas sobre el acontecer indígena. Eran tiempos de gran efervescencia y de confrontaciones tensas entre las organizaciones indígenas, tanto andinas como amazónicas, representadas por CONAIE, y el Estado, que cristalizaron en gigantescos levantamientos y en marchas multitudinarias sobre la capital de la república, Quito.

Estos acontecimientos se ubican en la década de los años 90. A partir de entonces, la presencia y la presión social y política indígena no han menguado, sino que han ido creciendo aceleradamente, y se han impuesto como una de las grandes realidades nacionales a tenerse en cuenta. Sus propuestas y planteamientos son una parte importante del debate y del quehacer político del nuevo Ecuador.

David y Goliat

En referencia a la muerte de Atawalpa, se acuñó, entre los poetas indios, la frase: "en pleno mediodía se oscureció el sol". Los pueblos indígenas han iniciado un camino inédito, que pareciera romper la ominosidad del mito, diluyendo en luz la sobrecogedora niebla que envuelve, de resignado pesimismo y pasividad, el significado literal de la frase del poeta. La presencia del indígena en la sociedad y en la política está teniendo una fuerza deslumbradora, que les ha sacado a la luz del día. Han venido desde los fríos páramos de sus montañas inaccesibles y desde las profundidades misteriosas de las selvas amazónicas, donde vivían relegados, en la oscura noche del olvido y de la exclusión. Ecuador amaneció un día y vio que los indios ocupaban Quito, su ciudad capital. El sol apareció en plena noche. Los indígenas dejaron de ser las sombras enlutadas y torturadas de Guayasamín. Se habían dejado ver y se les comenzaba a mirar de otra forma.

Este amanecer indio hizo visible, de pronto, el estrato profundo de indianidad, soterrado bajo la endeble capa de sociedad criolla dominante. Desde entonces, lo indígena, en oleadas continuas, en marejadas altas y bajas, en luminosos amaneceres triunfalistas o frustradas algaradas, sigue levantado sarpullido en la piel del propio pueblo indígena y en la opinión pública del país. Se está pasando, de unos años de presencia y cohesión indígena, que destapó grandes expectativas, a una pérdida de credibilidad y de identidad, ante la propia gente y ante el país. ¿Ha logrado, nuevamente, el sistema occidental ganar la partida a la cultura, metiendo en medio del movimiento indígena anhelos de inmediatas y gratificantes victorias étnicas, que lo están diluyendo?

Según los *rukukuna rimay*, el tigre se mete entre los conejos para explotarlos y oprimirlos. El venado reta a correr a las tortugas para demostrar su superioridad. Ahora, la cultura mestiza introduce en el alma indígena sus tesis políticas y de poder económico para demostrar su igualdad. O, ¿es el movimiento indígena el que ha ido a la conquista del sistema, con mercenarios y armas prestadas y con estrategias ajenas en las que no es experto? ¿Los están confundiendo con otros conglomerados sociales? ¿El indígena está buscando apoyos en aportes culturales no adecuados? Los *rukukuna rimay* ofrecen también pistas para librarse de los tigres, de los venados y de las formas de vida y pensamiento ajenos al medio cultural.

El problema indígena, desde la conquista española hasta ahora, ha sido un problema de territorialidad, como base de su economía, de identidad cultural y de organización social. Un problema de visión de la realidad desde las distintas identidades confrontadas: de verse a sí mismos y de ser vistos por los otros. Un problema de "reflejos": la realidad nacional, social y política mestizas se refleja de tal manera en la realidad indígena, que logra trascenderla y desenfocarla. El problema indígena real se hace otro o se quiere que sea otro.

- Muchas veces se lo presenta como un problema de presencia: "aquí estamos" (*kaipimi kanchi*).
- En ocasiones, como un problema de identidad: "somos indígenas" (*runami kanchi*).
- También, como un problema de nacionalidades: "no somos indios, somos nacionalidades kichwa, shuar, waorani...".
- Como un problema cultural y de calidad de vida: "somos igualitarios, comunitarios, familistas...". Éste sería el punto de vista indígena.

El mundo mestizo ha intentado reducir y ha presentado lo indígena como un problema pedagógico: "hay que enseñar al indio". Como un problema de inferioridad ético-racial: "hay que regenerar al indio". Como un problema económico: "hay que desarrollar a la población indígena campesina". O como un problema racial: "son indios".

Cada tiempo histórico ha tenido su "reflejo" o su imagen peculiar sobre lo indígena, que ha envuelto y arrastrado entre el oleaje de sus enfurecidas olas a estos pueblos y a sus culturas. Apenas un reflejo se desvanece, inmediatamente aparece otro. Los acontecimientos actuales hacen referencia al *kallari uras*, que se inicia en la Conquista, y se van concretizando en diversas situaciones de duro sometimiento y exterminio. Paralelamente, coinciden y guardan correspondencia con los años de resistencia cultural y con los futuros años que seguirán resistiendo. Hace dos décadas se recordaban los 500 años de resistencia. Celebrados, también, bajo un peculiar "reflejo", ¿indígena esta vez?, que ha desembocado en la situación actual.

En la Biblia leemos la historia del pequeño David y del gigante Goliat. *David era un pastor-campesino. Goliat era un poderoso guerrero que tenía aterrorizado al pueblo de Israel. Goliat medía tres metros de altura, su armadura era de bronce y pesaba sesenta kilogramos. Su lanza terminaba en una punta de hierro y pesaba seis kilos. Era un "rambo". Este poderoso gigante retó a los israelitas de esta forma:*

- Escojan a un hombre que pueda pelear conmigo. Si me vence, todos le obedeceremos. Si lo venzo, vosotros seréis nuestros esclavos.

David se presentó ante el rey Saúl y le dijo:

- No hay por qué tenerle miedo a ese filisteo. Yo iré a pelear.

Saúl le contestó:

- No puedes. Tú eres joven. Él es un hombre experto y entrenado para la guerra desde su juventud.

David respondió:

- Cuando vivía en el campo y cuidaba los rebaños de mi padre, venían el oso y el león y se llevaban algún ganado de la dehesa. Yo los perseguía y, cuando les daba alcance, los golpeaba y les arrebatava la presa. Si se revolvían contra mí, los tomaba por las quijadas y los hería hasta matarlos. ¡Yo he matado osos y leones, lo mismo haré con ese filisteo! Dios que me libró de las garras del oso y del león, me librará de sus manos.

Saúl lo vistió con su equipo de combate; pero David no podía caminar bajo el peso de tantas armas. Tampoco estaba acostumbrado a manejarlas. Se despojó de todo. Tomó su cayado y cinco piedras duras del arroyo y avanzó hacia el filisteo con la honda en la mano. Cuando Goliat lo vio, lo despreció porque era un jovencito y le gritó:

- ¿Crees que soy un perro que vienes contra mí con un palo? Te voy a matar y voy a tirar tu cuerpo para que se lo coman los gallinazos.

Cuando el filisteo se lanzó contra David, éste sacó una piedra de su morral, la hizo girar en su honda y la lanzó contra el enemigo. La piedra le alcanzó en la frente y el gigante cayó al suelo. David corrió, se subió al cuerpo desvanecido y le cortó la cabeza con la espada del propio Goliat.

Así, sin otras armas que su honda, unas piedras y la ayuda de Dios, David derrotó a Goliat y salvó a su pueblo.

Los indígenas, en el momento histórico en el que están metidos y en el que son protagonistas, han jugado a ser rey Saúl y gigante Goliat. Se han armado con las armas del otro. Dejando de lado su estrategia característica: su identidad, sus alternativas culturales y su tradicional lucha de resistencia. De nuevo ha funcionado el "reflejo". Los indígenas siguen planteando sus luchas desde una perspectiva no indígena. Dejan de lado las piedras duras de la cultura y la sabiduría, que han moldeado hombres y caracteres impasibles y se han dejado envolver por la nube incierta del reflejo político, de la ambición y del poder; se han entontecido por el dinero y se han dejado guiar por la "tentación del amanecer indio".

Son actitudes características del incipiente etnocentrismo indígena actual, que rechaza alegremente un tipo de vivencia cultural y de calidad de costumbres, por otro que no les es propio. Debido al intenso mestizaje existente en el país, lo biológico no desempeña un papel determinante. Se lo utiliza, sin embargo, para reforzar presuntas razones culturales e ideológicas. Lo étnico es, más que otra cosa, una actitud organizativa en la que los valores o la falta de ellos y los intereses personales y de grupo se aplican acríticamente al otro. Es una ideología que desarrolla una ética incierta, a la que no se aplica ningún discernimiento serio.

Los dirigentes indígenas harían bien en apuntalar sus victorias sobre las raíces de la re-

sistencia. En el fondo de esa quebrada del tiempo, en el que se ha ido abriendo cauce, lentamente, desde las épocas remotas y bravías del *kallari España uras* y que pasa por las vidas de cada indígena, se encuentran las piedras indestructibles de los antiguos *kurakas*, de la sabiduría ancestral, del conocimiento, del shamanismo y de los valores. Esa raíz de resistencia los ha mantenido vivos durante al largo tiempo del sufrimiento, durante tantos años de desolación y de esperanzas y, de la misma manera, los seguirá manteniendo.

El pequeño David resiste, mientras que se suceden los poderosos Saúl y los gigantes Goliat.

Pachakutik¹⁵⁷ símbolo étnico

Los procesos de etnificación por los que están pasando los pueblos indígenas de la Amazonía ecuatoriana son muchos y complejos. Se los puede estudiar y analizar desde diferentes vertientes, válidas y atrayentes. Cada vertiente reviste su peculiar "reflejo", que tiende a desfigurar o a escamotear el verdadero problema si no se lo contempla desde la perspectiva adecuada.

Las organizaciones indígenas, estructuradas en nacionalidades, -no tanto las comunidades- parecen estar en crisis. No por haber entrado en política, ni debido al Gobierno o al presidente de turno, ni al ministerio étnico o a los cargos de autoridad que ocupan. Es una "crisis" cultural. Llevados por la ola de modernidad y por el resurgir potente de lo étnico, las organizaciones indígenas amazónicas han construido un discurso etnocéntrico. Estos grupos organizados desarrollan símbolos colectivos y estructuran instituciones y organizaciones sociales, encaminadas a estabilizar sus elementos simbólicos y sus actitudes, con los que los individuos pueden identificarse; al mismo tiempo que los utilizan para movilizar a las poblaciones.

La etnicidad se apoya en gran parte en símbolos, supuestamente culturales; en ideologías, supuestamente indígenas, y en instituciones y actividades colectivas, supuestamente de los pueblos indios y han desarrollado un discurso indigenista que lo han llamado Pachakutik. Toda una bandera, un símbolo étnico sustentado en una ideología política de sociedad, de economía, de territorialidad y de vida amestizados. Corresponde a un des-

157. "Pachakutik", actualmente en el Ecuador es el nombre de un partido político de raíces indígenas, aunque muchos mestizos y negros militan en él. Cuenta con sus representantes en el Gobierno. Culturalmente es un término que corresponde a la cosmovisión andina. Se refiere a una creación futura definitiva, en la que los pueblos indígenas volverán a ser los actores y señores de su historia. Hace referencia a la leyenda de la muerte del "Inka rey" por los españoles. Su cuerpo, atado por las extremidades a cuatro caballos, fue partido en 4 pedazos y enterrado en los 4 puntos cardinales del "tawantinsuyu". Las 4 partes, bajo tierra, se van acercándose hasta que se junten. Cuando se junten saldrá el "Inka rey". Entonces sucederá el "Pachakutik".

pertar étnico que proclama el advenimiento del nuevo indígena. Sorprendentemente, dentro de los cuadros de las organizaciones hay demasiados aliados mestizos, aunque una parte de sus raíces estén regadas por sangre indígena. Este discurso étnico tiene poco que ver con la realidad de las comunidades indígenas de base, en cuyo nombre se elabora el proyecto. En él van incluidas, al alimón, propuestas culturales y problemas territoriales, la educación y la salud, la producción, la administración, la organización comunitaria y la justicia indígena. La inspiración, sin embargo, es mestiza y el discurso indigenista.

La palabra *pachakutik* no traduce el pensamiento cultural, ni los valores de vida propios. Es una propuesta política y así se debe entender. Su significación cultural es muy distinta. En ella no se resuelve la hondura de las concepciones de la cosmovisión naporuna. El *pachakutik* étnico, aunque nominalmente pertenece a la cosmovisión y participa de la sabiduría y shamanismo indígena, en la práctica es una organización política indígena-mestiza. Es un símbolo étnico, como pueden ser la *wipala* o el *llawtu* de plumas de los antiguos jefes indígenas usados por los actuales dirigentes. El objetivo del discurso no corresponde al proyecto cultural indígena, sino al proyecto étnico indígena-mestizo.

En este amanecer étnico, deslumbrante de luces y reflejos, los nuevos símbolos y valores, ondeados a los cuatro vientos por las banderas de las organizaciones, se convierten en objetos de adhesión, de aprecio y de orgullo. La organización es el centro de todo y de todos. Lo otro y los otros son clasificados y valorados desde ese centro. Se ven a sí mismos como los fuertes y a sus programas políticos como determinantes. De la misma manera que sus eslogans y presupuestos ideológicos se proclaman como enunciados de valor universal e irrefutable. La equivalencia entre la pertenencia a una organización, la aceptación de sus símbolos y modelos y el rechazo de lo otro, muestran una variada gama de actitudes y conductas: rebeldía, exclusión, militancia política y eliminación cultural. Este etnocentrismo, actualizado por los dirigentes, se ha concretizado en una manera de vivir del partidismo político y del ejercicio del poder, y en una lucha por la adquisición de una posición económica y social saludables, a cuya conquista se han lanzado. Se han quedado, sin embargo, en formas de movilización populistas y en un mero discurso indigenista, al mismo tiempo que se han eternizado en los cuadros de mando.

Ninguna de estas formas se ajusta a las realidades sociales, económicas y organizativas, ni a la evolución cultural de las comunidades indígenas de base. Como tampoco tienen en cuenta los valores que dan sentido a la vida: la palabra dada y cumplida, la reciprocidad, el servicio, el compartir, la complementariedad y la búsqueda de la armonía.

Por todo ello, para entendernos, quizá tengamos que hacer una primera distinción entre lo cultural y lo étnico. Entre la lucha de resistencia y la lucha de reafirmación étnica.

La lucha de resistencia cultural, aunque todavía sigue siendo lo que siempre ha sido, la columna vertebral, el nervio vivo de la presencia y de la permanencia de los pueblos indígenas en la historia contemporánea, está debilitándose. El día en que no se sienta, ni se milite en la resistencia y en la lucha basada en los valores de la cultura, los pueblos indígenas entrarán en crisis profunda.

La lucha étnica, sin embargo, está en auge. Los problemas nacionales, sociales y económicos de la sociedad mestiza se reflejan en estas nacionalidades vencidas, no sometidas. Según el análisis clásico que se aplica a las sociedades divididas en clases sociales, a las comunidades indígenas se las considera como grupos marginales asimilados, de cuya situación de exclusión tienen que salir (¿dejando de ser indígenas?) para quedar integrados a los sistemas occidentales de sociedad.

Establecer la distinción entre lo cultural (valores) y lo étnico, da pie para detectar la diferencia y para vislumbrar y entender parte del problema. Miremos, por una parte, a los líderes del movimiento, a sus discursos, a sus símbolos, y miremos también a las comunidades indígenas de base. Dentro del proceso indígena actual, nos topamos con una primera contradicción: cuanto más se habla de cultura propia y de reivindicaciones culturales, estas mismas culturas ancestrales están empobreciéndose y debilitándose visiblemente y a una gran rapidez. La juventud no milita por la cultura, milita por su folclorización.

Otra contradicción: los que se alejaron de las formas culturales de sus abuelos y comunidades, para vivir una nueva vida en las ciudades o para ejercer sus actividades en ambientes mestizos, manejan el discurso cultural más radical, defienden la cultura y propugnan su revitalización. Mientras que los que mantienen las formas culturales ancestrales en sus comunidades, se muestran favorables al desarrollo y a la modernización, sin preocuparles, demasiado, la cultura y sus manifestaciones. No están alistados en la lucha por su defensa. "No necesitamos estudiar el kichwa, -dicen- ya lo sabemos. Necesitamos aprender castellano e inglés". "No necesitamos la selva, sus árboles, animales y peces; ya los tenemos. Necesitamos plata".

Aunque se den ambos elementos, considerados como las dos caras de una misma moneda y aunque se constate la existencia simultánea de las dos actitudes, en la práctica son dos procesos fundamentalmente distintos: el proceso de permanencia, mantenimiento y de recreación de la cultura y el proceso de reafirmación étnica.

El aspecto cultural hace referencia a una forma de pensamiento, a un talante de vida y a una práctica de los valores propios. Se interesa, también, por las necesidades y promueve el bienestar comunitario, dentro del medio territorial de cada pueblo. Todo esto se ha de recrear y adaptar a partir de la cosmovisión, pues una cultura que no cambia, se debilita o muere.

Lo étnico requiere de otro proceso, que puede tener orígenes sociales diversos; pero lo común y lo característico es la preferencia por las tesis de las propias organizaciones. Hace referencia no a un pueblo originario o a una cultura tradicional, a un pensamiento y a una vida genuinos; sino a una organización social, que señala ciertos elementos como originales y ancestrales. La constitución de la unidad organizativa puede provenir de elementos ideológicos y jurídicos de diversas procedencias y sus socios de diferentes *ayllus* y aun culturas (*chikan ayllumanta*). En el discurso, todos los elementos provienen, genéricamente, de los antepasados.

En la medida en que lo étnico camufla o deforma la atribución, la percepción y la valoración de significados propios y ajenos, éstos pueden constituirse en símbolos organizativos válidos, aunque sus bases sean irreales; en elementos auténticos, aunque sus presupuestos sean falseados. No importa que culturalmente las atribuciones sean correctas o no. Estos elementos refuerzan la cohesión organizativa. En la práctica, pueden ser prestados de otros pueblos o culturas. Lo importante es que aparecen como conquista e historia de las luchas de la organización. Cumplen, también, el papel de elementos de identidad étnica. Los símbolos étnicos no son portadores de valores culturales. Simplemente expresan símbolos o banderas de identificación, que pueden cambiar, perderse o reaparecer con el tiempo. La *wipala* o bandera del movimiento *Pachakutik* es un símbolo reciente, lo mismo que la organización jurídica (comuna y federación) y sus flamantes sedes.

Sería de preguntarse: ¿qué banderas o símbolos están utilizando las organizaciones indígenas para su afirmación étnica? En esta etnificación, ¿qué papel juegan la sociedad, el Estado, la religión y la cultura tradicional?

Lucero y Kuyllur

En la mitología naporuna sobre el origen de lo humano, encontramos la narración de *Lucero* y *Kuyllur*. Estos dos hermanos gemelos tienen la misión de liberar lo humano, que emerge, de todo lo que no es humano y de "socializar" todo lo que en la dimensión humana, de la naturaleza y de los seres invisibles no es social. Expresan, de la misma manera, la lucha por la identidad y la humanización de la historia. La característica de la tarea primordial de los trabajos de los dos hermanos es la de la remoción de la oposición y la realización de la complementación dentro del permanente dualismo existencial del *kunan pacha*.

Ambos hermanos están en continuo conflicto. Cada uno, respectivamente, simboliza conductas contrapuestas: no-sociales o sociales, no-humanas o humanas. El hermano mayor, *Lucero*, representa lo cultural y lo social, la sabiduría, los valores y la complementación. Sus trabajos y personalidad aventurera tienen por objeto el mantener la calidad de vida humana (cultural) en la confrontación con las formas de vida no-humanas y no-sociales que existen en la propia sociedad, en la naturaleza y en las vidas invisibles. El hermano menor, *Kuyllur*, representa el oportunismo, la oposición, la espontaneidad, lo no-social, el inmediatismo y la acomodación a lo otro. Actitud que dificulta y resulta catastrófica en las tareas comunes de humanización y de mutua convivencia. Al final, cuando el perjuicio es irremediable, el hermano mayor debe arriesgarse para arreglar y para restablecer la complementariedad y la convivencia dañadas. Dos hermanos radicalmente incompletos y antitéticos, que, sin embargo, se necesitan mutuamente para completarse, sin acertar en el cómo. En el *ayllu* naporuna, el hermano menor (*kipa*) debe obedecer al hermano mayor (*ruku*), para que las relaciones dentro del *ayllu* resulten armoniosas, se complementen y haya bienestar.

Una de las muchas narraciones sobre los trabajos de los dos hermanos dice así:

Los dos hermanos navegaron al río Wallaga para traer sal para la gente del Napo. A orillas de ese río se encuentra el monte de la sal. En esta montaña tenía su vivienda un enorme cóndor, el mundu anga, que daba caza y se comía a los arriesgados navegantes que subían a aprovisionarse del codiciado elemento.

Los dos hermanos decidieron enfrentarlo para salvar a los compañeros. Para ello cubrieron sus cuerpos con varias capas de caucho y se hicieron los dormidos en una playa del río. Cuando estaban apostados, apareció el gavián y trató de matarlos. Pero debido a las capas de caucho que recubrían sus cuerpos, las garras del gavián no alcanzaron a rozar sus carnes. El cóndor, pensando que los había matado los llevó a lo alto de la montaña donde tenía su familia para comérselos tranquilamente. Cuando el cóndor se durmió, se levantaron los dos hermanos y desembarazándose de las capas de caucho se prepararon para matarlo.

Lucero propuso a su hermano:

-Yo mato a la madre y a los polluelos y tú matas al padre cóndor.

Pero comenzaron a discutir y el menor convenció al mayor de hacer lo contrario.

Kuyllur, que siempre lo echaba todo a perder, falló en su empeño: mató a la madre cóndor, pero dejó escapar a los polluelos. Es la razón por la que, hasta ahora, hay cóndores.

Después, como no podían bajar de la montaña por ser muy escarpada, gritaron con todas sus fuerzas y fueron atendidos por la abuela Lumucuru, la oruga de la yuca que al caminar hace con su cuerpo una gran curvatura en el lomo y avanza estirándolo y recogiendo. Primero bajó Lucero, encomendando a su hermano que, pase lo que pase, tenga el cuidado de no abrir los ojos para no caerse. Kuyllur, que se hacía el duro y el valiente, no oyó a su hermano y los abrió. En ese momento la abuela Lumucuru resbaló y ambos cayeron rodando montaña abajo. Lumucuru se rompió el espinazo y quedó baldada para siempre y Kuyllur cayó en el río Wallaga, siendo arrastrado por sus torrentosas aguas¹⁵⁸.

Lucero, preocupado, salió en busca de su hermano perdido. Hambriento y cansado llegó a una playa desierta, cubierta de troncos secos arrastrados por la corriente, en los que habían nacido hongos. Llevado por el hambre se dispuso a comer. De pronto, al morder uno de los hongos, salió de él un grito de dolor: "¡Ayayayyy! Yo soy tu hermano perdido". De nuevo se encontraron y felices y juntos prosiguieron su viaje por la selva.

Como discutían incesantemente, para evitar tantas peleas decidieron subir al firmamento por lados opuestos y se convirtieron en estrellas. La estrella que aparece río abajo y brilla al atardecer, es el hermano mayor, Lucero. Kuyllur es la estrella que se ve río Napo arriba y es visible al amanecer.

158. Desde los tiempos de la Conquista, ante la imposibilidad de proveerse de sal en estas selvas, las misiones y las haciendas se proveían de este necesario elemento de las minas que existían en las montañas cercanas a las fuentes del río Wallaga, afluente del Amazonas, en el Perú. A cientos de kilómetros del Napo. Se preparaban expediciones anuales compuestas de una escuadrilla de canoas a remo y pertrechadas para largos meses de navegación. El viaje a través de pueblos guerreros estaba lleno de peligros. Muchos de los expedicionarios nunca regresaban. Los naporunas mantuvieron esta costumbre hasta años muy recientes.

Ellos siguen buscándose. Algún día, cuando se junten, se realizará la complementación del cielo y de la tierra: sucederá el *kutik pacha*. Mientras tanto, la misión del pueblo naporuna continúa. Sus hermanos, los hombres, de la misma manera, siguen buscando ininterrumpida y ansiosamente su identidad dividida, en la aventura de la complementación, en la lucha por la humanización, y desde el tiempo del *kallari uras*, en la lucha de resistencia. Lo étnico y lo cultural están presentes en el origen y pertenecen a la cosmovisión, en la que se resuelve el universo. La lucha por la superación del dualismo y de la oposición caracteriza al *kunan pacha*. La rivalidad o dualismo original, tal como se desprende del mito, no es excluyente, sino que se resuelve por la complementación de ambos polos, por el reencuentro de los dos hermanos. La lucha por la reafirmación étnica actual o "desobediencia cultural", de la que hablamos, se desarrolla en tareas a realizarse, supuestamente, desde la lucha cultural. Sin embargo, los trabajos de humanización que se deben realizar con la conjunción de ambas fuerzas gemelas se ubican, como en el mito, en situaciones de conflicto, de confrontación y de choque cultural.

No es de extrañar que el deslizamiento de lo cultural a lo étnico se dé, precisamente, entre los dirigentes y entre los grupos más alejados de la vida de las comunidades tradicionales y entre los que, viviendo dentro de sociedades distintas, sufren las dificultades debidas a su origen indígena y a su pasado cultural. Surge, entonces, espontáneamente, el "reflejo", la necesidad de mezclarse con esas fuerzas, por las que son atraídos intensamente. Se quiere vivir con "los ojos abiertos", sin cuidarse demasiado de las salvaguardas culturales.

Aunque los caminos de la cultura y de las reivindicaciones étnicas debieran desarrollarse complementariamente, sin embargo funcionan como procesos opuestos, llegando a resultados diferentes. Aunque culturalmente estos procesos están íntimamente relacionados y se necesitan, en la práctica se contraponen. Lo étnico y lo cultural son hermanos gemelos en oposición. En el conflicto étnico, la confrontación con otras realidades y con las fuentes íntimas de la oposición lleva al debilitamiento cultural, reduce la cooperación, interfiere la vida colectiva, es incompatible con los estamentos de autoridad y termina en la reafirmación étnica.

Lo étnico se ha rodeado de un conjunto de productos viciados, compuesto por ambiciones políticas, económicas y sociales; reforzado por los prejuicios de un sistema educativo elitista, defectuoso y tendencioso. El proceso de reafirmación étnica no es, todavía, un movimiento masivo de las sociedades indígenas amazónicas; aunque parece que se encamina hacia manifestaciones intensas y consistentes. Para salvarse como indígenas, sin embargo, lo cultural deberá acudir al rescate de lo étnico. Así está expresado, con fuerza y realismo, en la narración mítica.

Lo étnico y lo cultural

Internacionalmente y entre grupos de intelectuales, de derechos humanos, ONGs y movimientos ecológicos, hay una confusa sensibilidad por lo étnico y su entorno. El derecho a las manifestaciones étnicas es parte de los derechos del hombre. Lo étnico está de moda. En años pasados, y aún en la actualidad, personalidades indígenas paseaban sus coronas de plumas, sus vestidos típicos y toda clase de símbolos étnicos, por los salones de las organizaciones y grupos de apoyo de Europa y de los Estados Unidos. Lo étnico tiene una carga afectiva y de convocatoria mayor que lo que pueda tener cualquier otra realidad social o significación cultural. En esta explosión generalizada de manifestaciones étnicas, se hace uso indiscriminadamente, de elementos que pertenecen, tanto a la política, como a la sociedad y a la economía del sistema. De la misma manera que se echa mano de aspectos culturales, genuinos o no, bajo los que se cobijan los anteriores. Es la etnificación de la cultura.

El énfasis del movimiento indígena actual está en lo étnico. Este emerger, que se da con más intensidad entre los dirigentes y en grupos más aculturados, se manifiesta también en las comunidades tradicionales, que comienzan a entrar en contacto con los conflictos y presiones de la sociedad criolla. Cuando ciertas personalidades o representantes de instituciones llegan a visitar algún caserío o a ofrecer sus servicios a una comunidad nativa, el indígena lugareño se esforzará en obsequiarles y en presentarles algo "típico". Siente que deben identificarse como grupo étnico. Esto nos enfrenta con la problemática que estamos tratando. Nos hace ver cómo las organizaciones indígenas, aun las de base, se están afirmando como grupos étnicos ante la propia sociedad, ante el Estado y ante la religión. Lo cultural y la práctica de los valores de vida quedan como asignatura pendiente o de relleno.

En realidad, en la reafirmación étnica, no se tiene mucha consideración con las formas de vida y sabiduría y no se enfatiza la práctica de los valores culturales ni su respeto. Se están exigiendo, más bien, cuentas al pasado, reivindicaciones sociales, cuotas de poder y puestos destacados en el Gobierno nacional y en la sociedad, cuando no limosnas y regalitos. Exigiendo, al mismo tiempo, de la sociedad un asentimiento y un compromiso por los presupuestos sociales, políticos, económicos y religiosos indígenas.

Pachakutik no se presenta como una propuesta política partidista, sino como movimiento indígena. Su organización tiene como bandera la *wipala* y como eslogan el *ama killa*, *ama llulla* y *ama shwa*¹⁵⁹, en el intento de empalmar con elementos culturales ancestrales. En la práctica, se camina por la senda de la reafirmación étnica. *Kuyllur* convenció a *Lucero*. Se han escogido unos rasgos culturales como "típicos", como banderas de identidad y como símbolos culturales y con este bagaje, se han lanzado a un río desbordado y des-

159. *Ama killa*: no ser perezoso; *Ama llulla*: no mentir; *Ama shwa*: no robar. Los tres mandamientos de la cultura socioeconómica de los naporunas en torno a los que se estructuraba la conducta de las comunidades indígenas.

conocido, que los arrastra, encandilados por la fuerza hipnótica de la anaconda mitológica del *kallari uras*. Si lo cultural no acude al rescate de lo étnico, el hermano menor, el inquieto, se perderá, se transformará en hongo parásito (*ala*) de la otra sociedad.

Estas banderas de identidad pueden ser variadas, como variados son los conflictos. Sin embargo, bajo su simbolismo cultural, expresan la vigencia de lo étnico: unas veces como mero estandarte: la *wipala*, el *llawtu* o el folclor y otras como propuestas. Vamos a enumerar algunas de ellas:

1.- El territorio es uno de los símbolos fundamentales de reafirmación étnica. A él va vinculada la referencia a los antepasados que en él vivieron y murieron, el lugar donde actualmente se vive, el origen mítico del pueblo, las creencias y leyendas, el ecosistema indígena y la integración con la naturaleza. Se hace relación a un pasado de lucha y de defensa de la tierra y de sufrimiento en las concesiones caucherías, sin importar demasiado la objetividad de tales afirmaciones. Al mismo tiempo, se pelea enconadamente por el derecho a los recursos naturales y se planifica, no tan cuidadosamente, el uso de las materias primas, a cambio de bienes de consumo o de participación económica.

El inicio del resurgir étnico se dinamizó en torno a la lucha por los territorios. Sentimiento, por lo demás, de gran sensibilidad y muy cercano a los valores culturales básicos y al fundamento de la subsistencia y sobrevivencia. En torno a este gran planteamiento surgieron otras reivindicaciones, como la educación, la organización y la política.

2.- La educación bilingüe y bicultural, en la práctica, ha quedado reducida a una reivindicación étnica de promoción socio-económica y de ascenso en la sociedad criolla. Los valores culturales vuelven a ceder terreno ante la urgencia de imitar y de igualarse con el pueblo mestizo, de promoción social y de participación económica. Para vivir en el medio mestizo hay que estar con "los ojos abiertos". En la mayor parte de las escuelas bilingües, tanto los contenidos como el mismo lenguaje hablado son, ciento por ciento, hispanos; aunque el profesor sea kichwa.

3.- El vestido, la música, el baile, originalmente expresión de valores, de simbolismo cultural, de conocimiento, de vida y de manifestación de identidad, en la afirmación étnica se han folclorizado. Han pasado a la subcategoría de "típicos", despojándoles de su significación y sacándoles de sus contextos culturales. Son banderas de identidad étnica. No interesa si estos elementos simbólicos son genuinos o pertenecen culturalmente a otros pueblos, como la *wipala*, modificados y adaptados a los gustos de la sociedad envolvente. Lo importante es que, ahora, son vehículos de afirmación étnica.

4.- En los discursos sobre organización social y política, sobre comunas, centros y federaciones, se hace referencia a una vida ancestral familista, igualitaria, solidaria y "típica". En la práctica, lo que se impone son las formas organizativas y de partici-

pación social propias del Estado y de sus estructuras jurídicas y administrativas; opuestas al sistema ancestral basado en decisiones de consenso, que sintetizan la voluntad comunitaria, propia de las sociedades sin clases ni gerencias administrativas.

Estos procesos suceden simultáneamente, como en la historia mítica de los dos hermanos gemelos. Se invocan hermosos valores de sabiduría y de vida para dar una salida aceptable a la reafirmación pujante de las reivindicaciones étnicas y alcanzar jugosas participaciones en la política, en la sociedad y en la economía nacional o local, en desafío al gobierno, a la religión y a la propia cultura.

Analizar el momento actual de lucha, debe llevarnos a apoyar el compromiso por los valores culturales y a que el proceso de afirmación étnica refuerce a los pueblos indígenas, para que sean una verdadera alternativa social y cultural de nuevo humanismo. Ante la imagen doliente del hermano perdido, parásito pegado como hongo a la palizada de la sociedad de excluidos, debemos luchar para que se recree la suerte del mito. La validez del resurgir étnico dependerá del fortalecimiento de los valores culturales de las sociedades indígenas. Lucero debe salir al encuentro de *Kuyllur* para que suceda el *kutik pacha* cultural de nueva vida en armonía, la nueva sociedad. Se debe estar presente en el proceso de deslizamiento de lo cultural a lo étnico y prestos a apoyar los valores de humanización y de espiritualidad, implícitos en el horizonte actual de la lucha étnica. Se debe estar vigilantes para que no se pierdan sus grandes ideales, hermoso patrimonio de los pueblos indígenas, y alertas para que las innovaciones étnicas sean expresiones de identidad. No se trata de dejarse emocionar, ingenuamente, por las banderas del discurso étnico de los dirigentes.

Es importante seguir de cerca todo lo que está pasando. Es un momento histórico, una encrucijada excepcional que la historia brinda a los pueblos indígenas que, sin lugar a dudas, cambiará su imagen tradicional. Para que el mensaje cultural de vida y de pensamiento de los pueblos indígenas corresponda a la llamada mítica, es decir, para realizarse como pueblos, se necesitaría decir la palabra acertada ante el silencio cómplice y el respeto servil que imponen ciertas "vacas sagradas". Hacer el gesto correcto de hermano a hermano: de *Lucero* hacia *Kuyllur*, el hermano valentón y oportunista, decidido e incauto. No tan *runa* como se cree y no menos *runa* de lo que aparenta.

El desarrollo de lo étnico

Desde la llegada de los conquistadores españoles y debido al resultado adverso de las primeras guerras de liberación, llevadas a cabo por los *kurakas* Jumandi, Bitu y Huami, la territorialidad de los pueblos indígenas de las provincias amazónicas de Cosanga y de la Coca y, más tarde, de las inmensas selvas a lo largo del río Napo, fueron barridas por el vendaval del *kallari uras*. A las parcialidades indígenas vencidas se les destinó a servir a encomenderos y colonizadores. Se los estructuró en asentamientos de indios conciertos, mezcla de varias nacionalidades y se los reeducó en las reducciones religiosas, donde tuvieron que olvidar sus propias lenguas y creencias, en favor del kichwa de la Sierra y de

la religión oficial. Más tarde, el huracán de la explotación cauchera los dispersó a lo largo y ancho de los ríos. Para terminar, a primeros del siglo xx, desvanecido el boom cauchero, sometidos al régimen de esclavitud en las haciendas del Napo.

Pareciera que, en la memoria de estos pueblos, no quedaba la más mínima referencia a conceptos culturales de territorialidad, ni briznas de formas de vida y pensamiento propio. Sin embargo, en la década de los 70, se estructuran en la Amazonía ecuatoriana cuatro grandes organizaciones indígenas. La vapuleada cultura ancestral es evocada por el surgimiento de nuevas identidades de carácter étnico. Para comienzos de los años 90, la multiplicación de las organizaciones de base y de segundo grado cubren prácticamente la Amazonía, afianzando definitivamente el movimiento organizativo de los pueblos o nacionalidades indígenas.

Este renacer étnico genera grandes y profundas modificaciones en la estructura tribal de las poblaciones. Paulatinamente se aceptan las formas jurídicas estatales y el sedentarismo que les exigen las leyes agrarias y la territorialidad conquistada. Este choque de ancestrales resonancias, mezclado con elementos innovadores inéditos, provenientes de la nueva situación, revivió, como primer efecto, la curiosidad étnica del *Kuyllur* mitológico que contempló maravillado, "al abrir los ojos", posibilidades sin cuento por doquier. Lo desconcertante es el contexto, la celeridad con que se da este resurgir y la subsiguiente elaboración de los elementos étnicos por parte de las organizaciones. Esta circunstancia relega los valores culturales al olvido, o a una mera referencia para el discurso étnico.

En la Biblia encontramos este pasaje del libro de Samuel.

Cuando Samuel llegó a viejo, dejó a sus hijos como jueces de Israel. Pero no fueron igual que su padre. Buscaban el dinero, aceptaban regalos y violaban la justicia.

Ante tal situación se reunieron los ancianos del pueblo y dijeron a Samuel:

- Tú eres viejo y tus hijos no siguen tu camino. Danos un rey que nos gobierne, como hacen los reyes de los demás pueblos.

A Samuel no le gustó la petición de los ancianos y consultó con Yavhé. Yavhé le dijo:

- Dale al pueblo lo que te pide. Pues no te rechazan a ti, es a mí a quien han rechazado para que no reine sobre ellos.

En lugar de renovarse a partir de las estructuras de gobierno propias y de las tradiciones de vida y de cultura genuinas, comenzaron a buscar una salida imitando el modelo de los reyes de Canaán:

- Queremos ser como los otros pueblos. Queremos un rey.

Los nuevos conceptos de organización y de sometimiento al Estado, acatados por los pueblos indígenas, impulsan estilos distintos de sobrevivencia y organización y, al mismo tiempo, dan paso al nuevo rumbo, con la entrada masiva en los sistemas occidentales de educación y de sociedad. Del conglomerado indígena amorfo del *muntun* o de la *bula*, que se estructuró en tiempos del caucho y de las haciendas, inmediatamente anteriores al proceso organizativo en comunidades jurídicas y en federaciones, se pasa a procesos vertiginosos de corte civilizatorio: al sedentarismo productivo autónomo, a los estilos de vida de tipo occidental, a la demanda de bienes de consumo, al uso cada vez más intenso

de los servicios sociales y a la lucha por ocupar lugares prominentes en la sociedad, en incluso en el Gobierno nacional.

El impetuoso río de reafirmación étnica, que irrumpió con la descomposición de las haciendas tradicionales del Napo, lleva a las organizaciones indígenas a llamativas iniciativas de lucha, sometiéndose a los cauces señalados por la sociedad criolla. Este ambiguo planteamiento lleva, por una parte, a desarrollar un duro combate contra la cultura ancestral y contra los valores de vida, a los que se culpa de ser los causantes del atraso y de la ignorancia de las comunidades indígenas. Se da origen a la folclorización de costumbres y ritos, a la segregación de los valores y a actitudes imitadoras de las formas de vida occidentales.

Sin embargo, el discurso de las organizaciones dirigido hacia el mundo externo, ansioso de lo diferente y novedoso, y hacia las bases comunitarias cercanas a la cultura occidental, es un llamado emotivo a reforzar y a revitalizar las raíces del pasado. Es una evocación de la memoria ancestral, de la vida idílica en los poblados y en los *ayllus* patriarcales, de las familias ampliadas y de la sabiduría de los shamanes y *kurakas*. A la vez, se incita revolucionariamente a romper los lazos de dependencia con las instituciones del Estado, con las misiones y el régimen de esclavitud de las haciendas; a los que, por otra parte, también se presenta como los causantes del deterioro cultural, del empobrecimiento y del sometimiento indígena.

Los elementos y valores culturales comunitarios y de economía tradicional, en el proceso de estructuración jurídica nacional, sufren impactos definitivos; especialmente por el énfasis que se pone en el acceso a los recursos económicos y a la ocupación de puestos de gobierno en las estructuras de poder. Los antiguos valores que vinculaban al *ayllu* con el medio ambiente, con el conocimiento y con la sabiduría ancestral de la selva y sus recursos, se redefinen ahora en torno al control de los espacios que abarcan sus asentamientos jurídicos, al usufructo económico de los recursos naturales, a la entrada y disfrute de los bienes de consumo que se ofrecen en los mercados.

Esta caída cultural al río arrollador campesino-colono, este "¡queremos un rey como las demás naciones!", y las consecuencias que de todo ello se derivan, están llevando a cambios bruscos y problemáticos, a la aparición de nuevos valores y de nuevas formas de expresión cultural. Todo ello supone un olvido y abandono de las bases más profundas del pensamiento y de la espiritualidad indígena.

Proceso de etnificación

En el proceso de etnificación que estudiamos dentro de las comunidades y organizaciones indígenas se implanta definitivamente el sistema organizativo estatal, la estructuración jurídica del gobierno y sus instituciones. Se inicia una lucha frontal contra los sistemas tradicionales de autoridad y formas de vida ancestrales de las poblaciones indígenas, contra el atraso y la ignorancia características de las comunidades, hasta llegar, en la

práctica, a un desmantelamiento de la cultura y sus valores.

Grandes sectores, pertenecientes a las bases organizadas, se encontraron, súbitamente, regidas por un cúmulo de leyes y de reglamentos, hasta ahora totalmente desconocidos dentro de su ordenamiento tradicional. Con la nueva estructuración legal y jurídica, que no logran entender, han de enfrentar los conflictos internos, que aún conservan toda la vigencia cultural anterior; así como los nuevos modos de convivencia con la sociedad criolla. Han de encarar y enfrentar, con sistemas legales del Estado, al proceso de asentamiento y de producción de sus territorios.

Este impacto ha llevado a la pérdida de la autonomía del *ayllu* y al desarraigo, en materia de vida, de costumbres comunitarias, de trabajo y de la vida social; a un sometimiento al aparato estatal y eclesial del país, a la desaparición de todo rasgo de autoridad cultural: *kuraka*, *waynaru* y *apustulu*. En su lugar, se impone un sistema rígido de autoridades comunitarias, normadas por la ley de comunas y sus reglamentos. Las autoridades correspondientes a la alta dirigencia indígena están bajo el Ministerio de Bienestar Social. Estas últimas, asumen, también, la representación ante los poderes nacionales. El alejamiento de las necesidades de las bases y de la vida cultural es notable.

El movimiento étnico actual descarta los valores culturales, folclorizándolos. Se desliga y se aleja de la comunidad e imita a la cultura occidental anhelada con ahínco. Pretende enganchar con el pueblo indio, sustituyendo el liderazgo cultural de los valores y de la sabiduría por la voluntad de poder y los intereses de la cultura mestiza, dentro del esquema colonial del *kallari uras*. La profesionalización, la imitación y la folclorización, son clave para orientarse hacia la utopía étnica del nuevo indio. Cambia el sentido de la lucha de resistencia por el de fortalecimiento de la autoestima y la dignidad de las organizaciones y dirigencias indígenas, que se presentan como las actuales personificaciones culturales de sus pueblos.

El movimiento étnico defiende un concepto de historia pragmático y lineal. Al perder su fe cultural regresa al concepto de azar o de suerte y de inserción en la historia colonial. Ahora la historia les sirve para conocer los sucesos luctuosos del pasado. Situación lamentable del pueblo indígena que ilumina y subleva y le hace entender cómo no tienen que actuar para alcanzar sus propuestas. Sacraliza las personerías jurídicas y las celebraciones pomposas de la fecha de fundación de las organizaciones, para las que se buscan nombres patrióticos. Escriben en letras de molde los títulos y los nombres de los fundadores y dignatarios, reproducen sus fotos y proclaman sus logros.

El movimiento étnico ha generado una aguda crítica a la vigencia de los valores, a los que culpa de ser causantes del obsoletismo. El *ayllu* será redimido cuando sus dirigentes se adueñen del poder, del saber y del tener, en igualdad y aun en superioridad con los mestizos, por su condición original de indígenas. Estos argumentos son los enunciados por la izquierda revolucionaria criolla, mal asimilados y peor puestos en práctica por el movimiento indígena. Los *amawtas* (profesionales indígenas) analizan los acontecimientos y describen la naturaleza del pasado, para educar y ejemplarizar. Aparece el concepto de

progreso, como utopía del nuevo desarrollo y del nuevo indio. Considera a las culturas indígenas como estancadas. Ellos abrirían el camino hacia la superación del atraso y hacia la toma del poder. Se enrumban hacia la lucha étnica.

La situación generalizada de reafirmación étnica a la que se llega, muestra una reveladora tendencia a posicionamientos políticos de carácter puramente criollo, de clientelismo y de corrupción. Se dejan de lado, negados en la práctica, aun los elementos étnicos genuinos, de los que hacen gala en los discursos. De ahí que los niveles crecientes y exitosos de presencia indígena a los que se ha llegado en la política, en la conquista de cargos representativos en los gobiernos nacionales y seccionales, en la participación en las elecciones con candidatos propios y en el control de los partidos políticos nacionales y locales, puede ser un espejismo, esta vez étnico y por lo tanto peligroso.

Se relega lo que en una lucha étnica constructiva sería lo fundamental y primario: la lucha por los derechos comunitarios, territoriales, de gobierno autónomo y de control indígena; la capacidad de nombrar y de ejercer los cargos culturales en las organizaciones de base, así como la elección y el ejercicio de autoridades comunitarias con su propio cuerpo legislativo; el derecho a tener maestros y estructuras educativas competentes con sus respectivos materiales, exponentes de la vida, conocimiento y cultura propias; incluida la práctica común de la lengua, como medio de comunicación y de transmisión del conocimiento; contar con medios de información calificados y de prácticas de derecho consuetudinario. El luchar por todo ello es mucho más valioso que contar con dos o tres diputados en el Congreso, o unos pocos ediles en las administraciones seccionales, dependientes de los partidos de turno.

Hay una tendencia común a confundir el derecho a un gobierno autonómico con la lucha por la independencia. A confundir los derechos colectivos de los pueblos con la lucha sindical de clases sociales y de mandatos organizativos de ascenso en la escala de mandos y de representación en la sociedad. No hay recetas de autonomía, como las puede haber para las luchas de independencia y para las luchas sindicales o de ascenso social. La autonomía es una conquista y un ejercicio de los derechos humanos y los derechos colectivos de los pueblos. La respuesta no está en cómo se comporta el Estado; sino en cómo funcionan las nacionalidades indígenas y cómo se ejercen sus derechos culturales.

A pesar de todo, la participación política actual es un suceso interesante, dentro de la línea de afirmación étnica exclusivamente. Se va extendiendo a toda la sociedad, tanto indígena como criolla, sin dar el tiempo necesario al análisis y a la clarificación de los términos. Los círculos de expansión étnica se van extendiendo hacia afuera, en intensidad y en amplitud, rebasando los límites del poder autonómico, que ni lo controlan ni parece interesarles, precisamente porque se han soltado del entronque cultural y de los derechos humanos genuinos del pueblo, que les darían consistencia.

Por eso los logros de los representantes indígenas han sido restringidos, no han trasvasado poder al pueblo ni han respondido a los derechos colectivos. Su actuar sigue las pautas de una práctica clientelar y oportunista, que pone un velo tupido de incertidumbre

en el amplio horizonte hacia el que se orientan. Además, la dificultad para dominar la dinámica de los partidos políticos tradicionales da la impresión de que el quehacer político de muchos de los líderes aparezca como un juego de intereses y alianzas en el que ganan los que saben jugar.

El resurgir étnico actual no deja, sin embargo, de ser un fenómeno a tenerse en cuenta. Es un esfuerzo meritorio, que intenta ser una expresión de lucha auténtica y que es causa de la aparición de una clase política, nacida de las organizaciones, que se muestra inquieta por mostrar una voluntad, no clarificada en la práctica, de modificar las desigualdades de la estructura política nacional.

Otro de los procesos, menos aparatoso, que ha suscitado este despertar étnico de las organizaciones indígenas amazónicas es el de intentar definir sus raíces culturales. Se cuenta con los elementos para ello, pero faltan todavía la voluntad cultural y los hombres pioneros. La búsqueda de la identidad ha pasado, dentro de la misma dinámica, por el choque violento con los valores nuevos y deslumbrantes de la sociedad mestiza, cuyas manifestaciones han copado, externamente, el espacio de las expresiones de los valores culturales propios. Este hecho está provocando pérdida de identidad, con poquísimos indicios de retorno a la práctica de los valores ancestrales, reinterpretados a la luz de la cosmovisión.

Los efectos de este fenómeno de etnificación de la identidad son, también, patentes. A la vista están los estilos de vida mestizos que se incorporan como valores, como aportes a la vida y al conocimiento indígena, pasando por los métodos productivos y de desarrollo económico de corte colono-campesino, por el afán desmedido de poseer bienes de consumo suntuarios o de prestigio social, por las concepciones sobre la salud, la belleza y la desritualización de la vida diaria. Es importante señalar, a este respecto, el nuevo discurso de retorno a lo ecológico y a la defensa del medio ambiente, a los conceptos de economía de uso sustentable de los recursos de la selva, a la incidencia de la tecnología tradicional y de la vigencia de la sabiduría shamánica dentro de estructuras mestizas. La selva y la comunidad son concebidos, al estilo romántico occidental, como riquezas y patrimonio de los pueblos indígenas y presentados como lugares de bienestar, de sabiduría, de equilibrio maravilloso de los ciclos mágicos de la naturaleza y como viviendas de los espíritus.

Violencia étnica

Se dice que las guerras tribales de algunas regiones de África son guerras étnicas. Los Hutus, de raza superior, luchan por liberar a sus hermanos oprimidos. Los Tutsis, de raza inferior, quieren proteger a sus familiares amenazados y segregados por los primeros. Ambos grupos, cobijados bajo banderas étnicas, han desarrollado un discurso que camufla las verdaderas razones de una violencia irracional. Los grupos armados que han desencadenado guerras fratricidas en Europa han sido clasificados, de la misma forma, como organizaciones étnicas y su guerra de exterminio, como de "limpieza étnica".

Lo étnico, en este sentido, sería uno de los generadores de las mayores plagas humanas. Un monstruo, presentado por los medios de comunicación como la fuente de las violencias sociales más crudas de los tiempos actuales. Lo étnico tiene visos de ser un fantasma. Heredero de una larga historia de prejuicios parcializados, elitistas y raciales. Un disco rayado que va repitiendo una serie de conceptos, a manera de eslóganes y de lugares comunes, aceptados sin ninguna crítica y que favorecen a una elite de la sociedad colonizadora del primer mundo. Carga los tonos en los lados oscuros de lo tribal, del *ayllu*, del fundamentalismo, o de la organización indígena sectaria y retrógrada, cerrada a toda sensibilidad social; ocultando todo lo que tiene de bueno y válido, en el que se apoya el valor de lo genuinamente étnico.

Quienes instigan y apoyan la guerra tienen un claro pensamiento: conseguir ganancias económicas y controlar el poder político a como dé lugar, para gozar de las ventajas que ellos aportan. Eliminan a los oponentes y se amarran al poder obtenido por el terror y la supresión del otro. Es una lucha fratricida, justificada por razones étnicas y llevada a cabo sin ninguna discriminación. Dice un refrán indio que cuando hay tormenta no digas al rayo: "mata a mi enemigo", porque también tu amigo puede morir.

Lo étnico implica una distinción clara entre los que pertenecen al grupo y los otros que no pertenecen. Además de una visión autoritaria y de superioridad. Es la idealización del elitismo del grupo, que permite que éste se atribuya todas las cualidades de excelencia que justifican su condición de dominio, mientras sobre los otros se proyectan cualidades indeseables. La violencia étnica puede ser etnocida o genocida y puede ser ejercida, también, por las grandes potencias "civilizadas". Ambas destructoras y ambas practicadas, intensamente, en la historia occidental. Una mata físicamente y la otra mata la vida cultural.

La diversidad cultural y religiosa es una riqueza para los países donde ésta se da. Sin embargo, los procesos étnicos que en torno a ellas se generan, las convierten en problema cuando intereses políticos, de ambición o de hegemonía transforman la cultura y la religión en ideología o en bandera. Los efectos son evidentes en el individuo, en las organizaciones y en las comunidades. Se politizan sus valores culturales y religiosos, vaciándoles de sus contenidos de vida y fuerza originales, para transformarlos en símbolos huecos de lucha por el poder. Lo cultural, manipulado por lo étnico, puede convertirse en un conjunto de efectos malignos. Efectos que deben ser desenmascarados a tiempo y curados por un sistema de información y de educación adecuados. Lo étnico representa el lado oscuro liminal de lo cultural. No se deben confundir el uno con el otro, ni reducir el uno al otro.

Lo étnico, dependiente de un discurso desbocado, puede convertirse en una fuerza destructora de vidas y de valores. No se deberían escatimar esfuerzos para que las manifestaciones de afirmación étnica, que se valoran en lo que son, estén arraigadas y sean manifestaciones auténticas de una cultura de convivencia humana, de reconocimiento de los derechos, de promoción del igualitarismo, de respeto y de expresión de los valores de sociedad, que están a la raíz y constituyen la utopía de cada cultura.

La fragilidad actual que presenta el *ayllu* amazónico se debe al desconocimiento o igno-

rancia de los valores propios, especialmente de aquellos a los que se debe la resistencia que ha asegurado la vida y garantizado la supervivencia cultural. Lo cultural, que se expresa a través del *ayllu* profundo o la ancestralidad, todavía no es admitido en el sistema educativo escolar del Estado o religioso de la Iglesia. En todo ello priva una ignorancia crasa de lo cultural y de sus valores y un depender de prejuicios y lugares comunes que se transmiten acríticamente, aun en contra del sentido común más elemental.

El *ayllu* auténtico es actualmente una estructura neutra, maleable e instrumentalizable, al que se le atribuyen y en el que se cristalizan las crisis sociales, económicas y educativas. Si el *ayllu* fuera la causa de todos los disparates que a lo étnico le atribuyen sería una fatalidad, sin posibilidad de mejorar e inepto para cambiar. Ahora bien, el *ayllu* tiene en su núcleo valores positivos que, gracias a una buena información y educación, son remediabiles. El *ayllu* puede superarse por la asimilación o conversión a la cultura, que es lo que le ha caracterizado en la lucha de resistencia cultural.

La variedad de expresiones culturales hace de la Amazonía una de las regiones de la tierra de una diversidad que maravilla. Cuenta con pueblos originales, portadores de valores sociales y espirituales de comunitarismo e igualdad inéditos. Culturas que causan admiración, no por ser pueblos reliquia, sino por ser expresiones de sociedades libres e igualitarias. Pueblos apegados tenazmente a singulares modelos de vida y, sin embargo, amenazados por el incorrecto resurgir étnico que los compartimentaliza y clasifica y por líderes que se nutren de sí mismos. En el lenguaje occidental, a las nacionalidades amazónicas se las denomina o se les equipara a tribus, en el sentido peyorativo de sociedades primitivas, atrasadas y condenadas a desaparecer, diluidas en el Estado por la integración a las instituciones nacionales. Evitan el darles el apelativo de nación, que se reserva solamente para el Estado nacional.

En la Amazonía, también se confunde el concepto de *ayllu* y el concepto de etnia. En sí no son equivalentes. El *ayllu* hace referencia a una comunidad o familia extensa de origen cultural y mítico más que biológico. Lo étnico se fija más en aspectos derivados de la folclorización de las manifestaciones culturales, de las expresiones organizativas, de la lengua y de los programas políticos de lucha por el poder. El *kichwa* del oriente no es una lengua amazónica; es la lengua del imperio inca que se impuso como "lingua franca" en las reducciones misionales y en los enclaves económicos de la conquista. A pesar de la inconsciencia general, pero gracias a la práctica en las comunidades, de una serie de valores de solidaridad, reciprocidad e igualitarismo, el *ayllu* cumple el papel de ser el fundamento del mantenimiento de la vida, de la supervivencia cultural y de la identidad. Actúa, también, como una fuerza atávica que se revuelve contra el aparato de leyes extrañas, el reparto desigual de los recursos y de las cuotas de poder o contra los atropellos al patrimonio común en beneficio de unos pocos. El *ayllu*, como grupo humano, entronca con la familia extensa, elemento de transmisión de vida y de valores -también de antivalores-, que garantiza la supervivencia de todos sus miembros. El *ayllu* es un cuerpo vivo que tiende a constituirse en el hombre comunitario por excelencia.

Esta actitud espiritual vuelve a todos sus miembros sensibles ante una causa común; respon-

sables y solidarios los unos de los otros. Frente a un sobresalto o amenaza, todos vibran en común, formando un bloque. En este sentido, el *ayllu* puede ser una bomba de tiempo en beneficio de quien sepa instrumentalizarlo. Al actuar como una persona, por su dinámica cultural interna, el *ayllu* es, a la vez, fuerte y débil. En este sentido algunos de sus más grandes ideales culturales se pueden volver antivalores o valores prohibidos, como la hospitalidad, el compartir, la igualdad, la reconciliación y el respeto a la vida de cada persona.

Se comprueba que la gente apoya o rechaza a un político, o a un dirigente, porque es o no es de su *ayllu*; porque pertenece a su familia ampliada o a su grupo. No sorprende encontrar, al mismo tiempo, indígenas especializados, enredados en intrigas personales, indiferentes o aprovechándose de su gente, necesitada urgentemente de sus conocimientos, influencias y experiencia. A los pueblos indígenas les han fallado los dirigentes étnicos, presas fáciles de manipulación, preocupados de lo inmediato y perpetuos mendigos de pequeños favores y dignidades.

Lo étnico idealiza a estos pueblos y, en especial, a sus dirigentes y culpa a otros de todos los males, atrasos y deficiencias, evaluadas erróneamente como humillantes para ellos. La visión idealizada puede terminar en idolatría étnica del dirigente o del grupo. Un shuar verá y se le enseñará a mirar a su mundo como esencialmente shuar y verá al otro como extranjero. Lo mismo sucede con la mirada del waorani respecto a otros pueblos. Se ha dado en hablar del mundo kichwa o del mundo secoya. Este concepto clasificador de "mundo" crea suficiente espacio para la mutua exclusión, para rivalidades étnicas y para pugnas viscerales sobre intereses considerados exclusivos.

En el mundo mestizo, el individuo, para realizarse, se manifiesta como ser independiente o individual, que establece relaciones múltiples desde sí mismo. En las culturas amazónicas esto es impensable. La realidad individual sólo es posible en la comunidad. La vida, culturalmente, es entendida en términos de relaciones complementarias y como una fuerza unificadora de lo humano, de la naturaleza y de las vidas invisibles. Los opuestos tienden a complementarse no a excluirse, pues todo tiene vida y la vida atrapa a la vida. La sabiduría tribal dice que "cuando el hermano mayor (*ruku*) sube al árbol de la chonta, los hermanos pequeños (*kipacuna*), que están abajo, comen las mejores frutas".

Lo étnico, por el contrario, exclusiviza la cultura a favor del líder. Hace imposible que alguien del *ayllu* ascienda en la escala social, en la que él solo participa. Lo étnico rompe los ritmos que la cultura ha creado para mantener la complementariedad en la oposición. Es la rebelión del hermano menor (*Kuyllur*) contra el mayor (*Lucero*) en beneficio personal. El discurso étnico, al actuar en persona del *ayllu*, deslegitima la utopía cultural. Los pueblos indígenas de la Amazonía están pasando por una crisis cultural. La cultura de los valores que vela por el *alli kawsay*, por la armonía, el bienestar, el respeto y la igualdad, se opaca en la lucha de reafirmación étnica.

La fuerza cultural tiende a la complementariedad. Desafortunadamente, en esta etnificación, los compañerismos y el compadrazgo político son más importantes que las capacidades. No es extraño que se asignen cargos de responsabilidad social o económica a gen-

te incompetente, relegando a los candidatos más aptos por no ser del grupo. En los pueblos amazónicos la comunidad suplía los defectos del dirigente inhábil. La incapacidad quedaba suplida por la autoridad irrenunciable que reposaba en el *ayllu* y por su sistema de evaluación comunitaria. Lo étnico entiende el mandato de servicio como asunto personal, de organización o de liderazgo. Los que están en desacuerdo pasan a la categoría de otros, de excluidos (*chikankuna*).

Entre los pueblos amazónicos el problema del etnocentrismo puede ser delicado y complejo por estar ligado a la fuerza ancestral de la cultura. Por eso las soluciones que se dan son teóricas. Estamos tratando con elementos profundos de la cosmovisión que se pueden mantener agazapados debajo de los más insospechados disfraces. Por ello, la solución tiene que ser, igualmente, cultural.

La lucha de resistencia debe hacer que las culturas amazónicas desarrollen sistemas que impidan el regreso a la esclavitud, propiciada ahora por agentes internos del propio pueblo. La fuerza organizativa cultural sugiere la descentralización del poder; impide la acumulación económica; pide que la sociedad sea igualitaria, sin poder central autoritario. La lucha cultural pide no volver hacia atrás para encerrarse en sí misma, pide síntesis progresivas, continuos reencuentros, rechazo de falsos valores y de individualismos deslumbrantes.

La lucha étnica está haciendo decaer el compromiso interno de las comunidades. En lugar de renovarse a partir de las propias raíces y tradiciones, comienza a buscar salidas imitando modelos de otras sociedades en sus aspectos más negativos y ya superados. La mayor pobreza étnica es la ignorancia y el desarraigo, especialmente de los deficientemente iniciados en lo cultural. Cortados del tronco vital, no dan vida. Si lo étnico se hace dominante, el futuro puede traer sorpresas. Lo étnico puede hacer que, los dirigentes sobre todo, estén sobre el bien y sobre el mal, que el hermano mayor (la cultura) deje pasar graves equivocaciones del menor (lo étnico), rechazando a los mejores porque no son del grupo de las vacas agradas. Los que gobiernan no tienen por qué ser de los nuestros, pero sí tienen que ser los mejores.

La llamada del mito

Terminamos estas reflexiones sobre lo cultural y lo étnico, recordando el mito de *Filuku* y de *Killa*, antecesores de los naporunas:

Filuku, el pequeño gavián nocturno, pintó el rostro de su hermano-amante con witu, una pintura negra indeleble. A consecuencia de ello, descubre su identidad. Este descubrimiento luminoso es la causa del alejamiento de ambos. En el deseo urgente de huir se pierden: el hermano-esposo se convierte en Killa (luna). Filuku queda en la tierra e inicia una caminata, que no ha terminado todavía, en busca de su hermano-esposo perdido.

En esta búsqueda llega a la casa de los tigres. La abuela-tigre la acoge y la esconde dentro de una gran olla. Al llegar a casa, los tigres sienten el olor a carne humana. Finalmente descubren a Filuku, que está embarazada de su hermano-esposo y la hacen mujer del hijo de la abuela-tigre.

El esposo-tigre se da cuenta de que la mujer es humana y, enfurecido, la mata y junto a sus hermanos-tigres se la comen. Sin embargo no comen las tripas de Filuku. La abuela-tigre las rescata y entre ellas encuentra a dos niños varones: Lucero y Kuyllur. La vieja tigresa los cría a escondidas.

Cuando los gemelos se hacen adultos, salen en busca de su madre. Un día, en la selva, se encuentran con un tigre enorme, lo matan, lo descuartizan y lo cocinan para comerlo. Cuando iban a comer la cabeza del tigre, aparecieron, de direcciones opuestas, dos colibríes:

– ¡Están comiendo la cabeza de vuestra madre!

Así descubren que su madre había sido muerta y comida por los tigres. Definitivamente, los dos hermanos abandonan la compañía de los tigres y comienzan la tarea de acabar con ellos.

Persiguiéndoles, llegan hasta un enorme tronco de tarapoto o palmera gigante, que estaba tendido a través del mar. Por allí solían cruzar los tigres las aguas para llegar a la selva. En ese lugar, Lucero y Kuyllur se apostaron. Cada uno tiene tres flechas para matar a los tigres.

– Con mi ballesta cuidaré el punto más lejano del tronco. Tú cuidas el más cercano, dice Lucero.

Kuyllur no acepta, discute y convence a su hermano de hacer lo contrario. Cuando vienen los tigres, dispara al primer tigre que intenta pasar por el tronco, pero falla. El tigre resulta ser una hembra preñada. De ahí que hasta ahora hay tantos tigres. Lucero tiene la consigna de matar a los demás tigres.

El mito es una profecía. Está bañado de esperanzas y de tensión. Tiene una orientación positiva. Aunque difícil, la misión de los dos hermanos gemelos muestra el camino por donde los naporunas encontrarán la solución. No hay motivo para mirar al mito negativamente. La esperanza cultural de los orígenes está enraizada en lo más profundo de la cosmovisión y es la que ha regado, durante tantos años de opresión, la raíz de la resistencia. Los períodos de crisis, de confrontación, de incertidumbre, de discursos y de banderas, deben favorecer la búsqueda, el reencuentro y la armonía. En situaciones de angustia es cuando añoramos la llamada de la cosmovisión, invitándonos hacia la complementariedad y hacia alternativas de sobrevivencia cultural comunes. Nos llevan a cambiar el discurso étnico por la *kamachina*. El símbolo étnico por la *paktachina*. La ambición individualista por la *yanapana*. Las promesas de desarrollo competitivo por el *parijulla kawsana*. El prestigio de la imitación criolla por el *runa kana*.

Nuestra identidad, nuestro desarrollo, nuestra permanencia en la historia, nuestra alternativa de vida, dependen, sobre todo, de lo cultural. De Lucero, el hermano mayor. A partir de ahí, se forman los verdaderos líderes. La salida hacia el "otro" hay que hacerla desde los valores. Desde la fuerza primordial del mito, hecha espíritu de nuestra cultura.

En la Biblia leemos esta historia:

Pedro y Juan, dos discípulos de Jesús, entraban en el templo de Jerusalén. A la puerta del templo había un hombre tullido que les pedía limosna. Pedro se fijó en él y le dijo:

- ¡Míranos!

El tullido los miraba esperando recibir alguna limosna. Pero Pedro volvió a hablar:

- No tengo ni oro ni plata. Lo que tengo te lo doy. En nombre de Jesús de Nazaret, ¡camina!

Lo tomó por la mano derecha y lo levantó. De inmediato sus tobillos y sus piernas se afirmaron y de un salto se puso de pie en el camino. Todos le vieron caminar y alabar a Dios. Lo reconocieron como el tullido que pedía limosna a la entrada del templo y se quedaron asombrados de lo sucedido.

Lo que necesita el pueblo naporuna no es "ni oro ni plata". Necesita tener vida y cultura propia. En medio del pueblo están los tesoros velados que los han mantenido vivos durante los largos años de la historia del *kallari uras*. Es lo que sueñan y anhelan los pueblos, hostigados de cultura material y de un vivir artificial. Debemos ofrecer lo que se tiene, sin dejarse entontecer por el dinero y el poder.

Hemos sido testigos privilegiados del resurgir étnico. Aunque lo étnico haya podido mostrar su fealdad en esta apuesta, lo étnico no tiene un origen negativo, es el hermano gemelo de la cultura. La misión común de lo étnico y de lo cultural es manifestar la identidad ante el "otro". No sería correcto confundir la dificultad que supone lo étnico, con la no menor, que supone lo cultural, como exigencia de búsqueda de identidad, tal como se desprende del mito.

Esta confusión, producto del choque cultural provoca míticamente propuestas étnicas o euforias imitativas. Es lo que se llama "desobediencia cultural". Es un aspecto de la historia de resistencia indígena. El anhelo coyuntural del *kutik pacha* histórico. Es un momento del proceso de oposición o de la lucha de opuestos. De su correcta resolución se derivará la complementación. *Kuyllur* ha "abierto los ojos" y se ha quedado deslumbrado. Ha perdido la orientación y el camino que le lleva al encuentro con su hermano. Que *Lucero* le preste todos los recursos para que tenga lugar al reencuentro.

Lo étnico y lo cultural son dones del pueblo naporuna. Es lo que nos hace a los unos diversos de los otros, para el mutuo enriquecimiento. Es como la desembocadura de dos profundas corrientes culturales, que con la conjunción de ambas aumentan la majestad del caudal. Lo étnico es camino hacia la identidad. La proliferación de valores culturales debe ser signo de fidelidad a lo étnico; de lo contrario sería una nueva equivocación de *Kuyllur*. Los pueblos amazónicos saben que no es equivocado, ni es muestra de retraso el vivir y el respetar los valores culturales. Uno de los cuales es lo étnico.

Lo que es equivocado y debe ser rechazado decididamente, sin dejar para más tarde, es la perversión, la falsificación de lo étnico. Esto sucede cuando se le hace instrumento de complejos, de humillación y de estigma de exclusión. Los líderes indígenas deben dejar de lado la pretensión de considerarse "vacas sagradas". Deben ponerse al paso de las necesidades reales de sus pueblos. Deben someterse al juicio cultural de los *ayllus*; a bajar el volumen de sus discursos y de sus banderas reivindicativas y a poner fin a todo tipo de shamanismo político. América y sus pueblos originales han sufrido por el larguísimo tiempo del *kallari uras*. Hay que distanciarse de los etnocentrismos elitistas que no resuelven los problemas. Hay que poner fin a la colonización cultural, a la destrucción de los recursos naturales del medio ambiente y a las petulancias construidas sobre complejos. Promovamos asociaciones y movimientos. Construyamos puentes entre las culturas.

José Miguel Goldáraz
Nuevo Rocafuerte, 2004



CICAME



CICAME

ISBN 9978-319-03-4



9 789978 319031

A.3