

El regreso de Jumandy: historicidad, parentesco y lenguaje en Napo

The Return of Jumandy: Historicity, Kinship, and Language in Napo

Michael A. Uzendoski

Assistant Professor of Anthropology, Florida State University

Email: muzendos@mailersfsu.edu

Fecha de recepción: febrero 2006

Fecha de aceptación y versión final: julio 2006

Resumen

Este trabajo analiza los significados culturales del levantamiento indígena en el 2001 en el alto Napo como modo de investigar la historicidad indígena. Aunque hay varias publicaciones sobre el levantamiento 2001 en Napo, no se han considerado estos eventos desde una perspectiva de la historicidad kichwa. El argumento es que la historia que producen los hablantes de kichwa amazónico se estructura como un complejo de circulación de sustancias (o *samai*) que vincula actores sociales con un tiempo-espacio primordial. A través de un testimonio histórico sobre Jumandy, se muestra cómo esta complejidad simbólica de lenguaje-cultura kichwa crea vínculos de sustancia y poder con seres mítico-históricos

Palabras clave: Napo kichwa, historia, historicidad, Jumandy, levantamiento de 2001, Amazonía, memoria, poética

Abstract

This article analyzes the cultural meanings of the indigenous uprising of 2001 in Upper Napo as a means to investigating indigenous historicity. Although there are various publications about the 2001 uprising, no one has looked at these events from the perspective of Kichwa historicity. The argument is that Amazonian Kichwa speakers structure and produce history through a conceptual complex of substance circulation (*samai*) that links social actors with primordial time-space. Using a historical testimony about Jumandy, the paper shows how the symbolic complex of Kichwa language-culture allows people to create links of substance and power with mythohistoric beings.

Keywords: Napo Kichwa, history, historicity, Jumandy, indigenous uprising of 2001, Amazonia, memory, poetics

El presente trabajo¹ se halla contextualizado por la tensión que existe entre la historiografía y la antropología. Aunque tengamos una conciencia de que antropología e historia no se pueden separar, seguimos debatiendo cómo combinarlas. Guillaume Boccara, un antropólogo francés, señala que “si bien hoy en día los americanistas reconocen tanto la necesidad de estudiar a las sociedades indígenas en su contexto histórico... no parecen ponerse de acuerdo sobre el problema de la historicidad de estas sociedades” (Bocarra 2002: 49). El desafío al que se refiere Boccara es cómo desarrollar formas de escribir la historia más articuladas con las culturas y subjetividades indígenas. Aunque está emergiendo un fructífero debate sobre las historicidades indígenas o historias alternativas en el Ecuador (véase, por ejemplo, Benavides 2004), se necesitan también estudios etnográficos que articulen los acontecimientos históricos desde la perspectiva indígena. Quisiéramos ver la creación de las historias alternativas como procesos vivos de lenguaje y cultura. En este ensayo, propongo como un ejemplo el levantamiento de 2001 en Napo. Las memorias de los participantes de este levantamiento nos ofrecen una oportunidad para investigar la historicidad indígena² junto a las características del discurso kichwa. Aunque hay excelentes publicaciones sobre el levantamiento de 2001 (Barrera 2001, Chiriboga 2001, García 2001, Kingman 2001), nadie ha considerado estos eventos desde la perspectiva del lenguaje kichwa, el idioma principal de los participantes. Napo fue un área donde la violencia fue intensa y hubo muertes -una tragedia que sus habitantes nunca

olvidarán-. Estando en Napo, pude observar, por ejemplo, que todavía en junio del 2001, la gente hablaba constantemente de sus recuerdos dolorosos y de las consecuencias de los eventos de febrero. Este levantamiento tuvo un impacto muy fuerte en Napo. Fue algo parecido a las luchas de los años noventa en la sierra o la “caminata” descrita por Whitten, Whitten y Chango (1997); es decir, que este evento del 2001 refleja una transformación de la conciencia popular, algo así como un *pachakutik*, una acción con un significado cultural específico (Whitten 1996, 2003, Uzendoski 2005a).

A través de un análisis de los eventos y memorias, trataré de demostrar que este levantamiento representa un evento monumental en que las formas del mito y la circulación de sustancia vital, o *samai*, se manifestó en los tiempos presentes a través del discurso kichwa. Mi posición es que la gente de Napo interpreta la historia por medio de la lógica del parentesco, una manera de relacionarse no sólo entre las personas sino también con el pasado, el futuro y el mundo “natural” de animales, plantas, y otros seres (Norman Whitten 1976, 1985, Uzendoski 2005a y 2005b, Fausto 2000). En 2001, durante una visita a Napo, observé actos del habla que vinculaban a los kichwa-hablantes (y aún más a los oyentes) al poder y sustancia vital (o *samai*) del gran guerrero Jumandy del siglo XVI.

El testimonio

Unos meses después de los eventos del 2001 en Napo, estuve presente en unas presentaciones (en kichwa) de unos estudiantes de los colegios bilingües interculturales de la zona. Era un concurso sobre el tema de los levantamientos. Una mujer joven de Pano, Daisy Tapuy, quien era mi alumna en el colegio intercultural bilingüe en Pano durante 1996, habló sobre la revuelta en forma de testimo-

1 Este ensayo se basa en parte en materiales publicados en mi libro, *The Napo Runa of Amazonian Ecuador* (2005). Usado con permiso de University of Illinois Press.

2 Historicidad es la historia que cuenta los grupos sociales a través de “rubricas culturales distintivas” (Sahlins 1997: 14).

nio -el modo tradicional cómo se cuentan las historias indígenas-. No grabé lo que dijo porque había olvidado mi grabadora en casa, pero escuché atentamente, y trato de reproducir aquí el significado de lo que dijo³. También consulté las interpretaciones de otras personas que escucharon el discurso, quienes contribuyeron a mi interpretación de los significados del evento⁴.

Daisy habló del sacrificio que la gente tuvo que hacer en el levantamiento, un periodo muy duro para los manifestantes. Por ejemplo, resistieron más de una semana en el área del puente en Puerto Napo, sin mucha comida y bajo la presión de las fuerzas armadas. También murieron dos o tres personas bajo el fuego del ejército y otras resultaron heridas. Daisy habló de los muertos y heridos, quienes se inmolaron por el bien del *Runa causai*, que quiere decir la forma de vivir de la cultura Napo Runa. El concepto del *causai*, sin embargo, va más allá del concepto de la “cultura” e indica también la fuerza interna o poder de la vida misma que circula a través de todas las personas y seres del mundo natural. Hay un sentido mucho más profundo, no sólo en lo concerniente al sacrificio por defender la cultura Napo Kichwa de los nuevos medios económicos y sociales que amenazaban su modo de vida, sino que también se refirió a la *causai* como fuerza interna presente en los participantes en el levantamiento del 2001.

Después invocó la historia y dijo que los manifestantes se levantaron para defender a su pueblo como lo hizo el gran rebelde Jumandy en el siglo XVI. Estableció analogías entre el levantamiento de 1578 y éste del 2001. Habló de que el espíritu, el *samai* de

Jumandy, estaba con los manifestantes durante los días del levantamiento y de que el poder de él estaba dentro de ellos. Estableció una relación entre el pensamiento-sentimiento de afecto del pueblo Napo Runa y el gran cacique Jumandy quien murió luchando contra los españoles.

El tiempo no era un espacio imaginario divorciado del presente. Daisy afirmó que el tiempo no escapa a los parentescos, ni al pensamiento emotivo, ni al poder de los seres antiguos. Recogió un momento de emoción negativo y lo transformó en uno positivo. A través del pensamiento histórico, surgieron los sentimientos de ser parte del *ayllu* Napo Kichwa y ellos experimentaron afecto y solidaridad al sentirse todos descendientes del gran cacique Jumandy.

Este “testimonio” demuestra la interrelación de la historia alternativa oral como algo íntimamente vinculado con la educación bilingüe intercultural y los procesos de interpretar los textos desde puntos de vista culturalmente relativos. Es decir, se transforma el conocimiento escrito occidental al conocimiento oral kichwa. Aunque no exista una tradición oral lineal sobre Jumandy entre los indígenas del Napo, la gente, especialmente los jóvenes, se está creando una nueva tradición a través de la oralización de textos históricos (Landázuri 1989 Oberem 1990, Muratorio 1982 y 1985). No hay nada “inauténtico” en este proceso porque toda historia proviene de una posición política cultural, implícita o explícita (Trouillot 1995). Lo performativo, historia como arte verbal, transforma las lógicas textuales a otras lógicas simbólicas (a veces llamados “mitos”) que definen la vida diaria de las culturas indígenas. Las formas de hablar kichwa -su vocabulario, gramática, conceptos y formas estéticas de detallar el mundo- estimulan los esquemas discursivos de la historia oral (Hymes 2003, Scott 1990, Uzendoski 2005a y 2005b, Uzendoski, Hertica y Calapucha 2005).

3 El autor es hablante del kichwa del Napo y ha trabajado extensamente con el lenguaje del pueblo kichwa, sus tradiciones orales y cosmovisión por más de diez años.

4 Doy gracias a Edith Calapucha, Esteban Calapucha, Juan Carlos Shiguango y otras personas más.

La circulación de sustancias y el tiempo en el Napo kichwa

Para explorar más este proceso de historicidad, quiero indagar más a fondo en las formas de construcción de parentesco en términos simbólicos. La teoría social del parentesco en Napo se basa en una filosofía de sustancia compartida, y la circulación de sustancias de parentesco refleja una cosmología-social amazónica que es diferente de la realidad biogenética en que se basa la teoría de parentesco no indígena. Por ejemplo, en el mundo occidental las relaciones de parentesco definen sólo una parte muy específica de la persona social; definen su “vida privada”, que es menos importante que su “persona pública” -o su habilidad de producir riqueza dentro de las relaciones complejas del mercado-. En las sociedades amazónicas, en contraste, el parentesco no sólo representa una teoría de la persona social, sino que también representa una filosofía social-cosmológica que define el cuerpo y su relación con el cosmos (Vivieros de Castro 2001, Overing y Pases 2000). Para las sociedades amazónicas, el parentesco toma una posición de importancia y complejidad igual que “el capital” en las sociedades neoliberales.

El parentesco amazónico, como destaca Vivieros de Castro (2001:19) se basa en el problema de que ninguna experiencia humana se da por construida; la realidad humana tiene que ser producida y creada. Esta es más o menos la crítica de David Schneider (1984) y sus estudiantes al estudio de parentesco en antropología; argumentan que parentesco no es una realidad exclusivamente biológica sino más bien simbólica (Wagner 1967, 1977). Siguiendo un análisis simbólico-estructural, Vivieros de Castro (2001:19) argumenta que la afinidad en Amazonía es la relación dada y que la consanguinidad se halla mejor definida por la acción e intencionalidad humana. En otras palabras, en la Amazonía existen teo-

rías sociales-cosmológicas diferentes sobre la consanguinidad y afinidad.

Aplicando esta idea, he observado que en Napo la consanguinidad y la afinidad no son opuestas, sino que la afinidad existe desde adentro y justifica la consanguinidad. Por ejemplo, ninguna relación de sangre existe sin una relación de afinidad. Una relación de afinidad es una relación que se forma con el “Otro”, ya sea un ser humano o un espíritu de la selva; y este tipo de relación tiene que producirse y crearse por la acción humana, pero nunca llega a representar perfectamente la consanguinidad. Como dice Vivieros de Castro (2002:28), la consanguinidad perfecta nunca se puede alcanzar, porque es una relación ideal que se crea y renueva constantemente.

En la cultura Napo Runa las relaciones de sustancia compartida forman la base de la familia, o el *ayllu*. Sin embargo, la circulación de sustancia material (*yahuar*) no se puede separar de la circulación de la sustancia del alma (*samañ*) que circula entre todos los seres vivos, la naturaleza y cualquier objeto chamánico, especialmente las piedras. La persona se forma de su sustancia física y del alma, y estos dos aspectos son igualmente importantes en las formas del parentesco. Por ejemplo, después que nace un hijo los padres tienen que ayunar y seguir las prácticas del *couvade* (si no, el niño va a crecer torcido y puede enfermarse o morir por falta de energía vital que se transmite desde los padres al niño). En Napo, los padres contribuyen con “sustancia de alma”. También, como lo demuestra Whitten (1976, 1985) los chamanes manipulan este modelo de parentesco para formar alianzas y conexiones de “consanguinidad”. Sin embargo, no solamente los chamanes son capaces de crear parentesco de este modo.

Todo el mundo manipula este modelo de parentesco espiritual a través de rituales, afectividad social y residencia, memorias, sueños y pensamientos. Por ejemplo, un niño adop-

tado llega a ser un familiar “de sangre” propia, aunque empiece como un “afin”. Aunque el *ayllu* se base en la idea de consanguinidad, tiene que ser producido a través de prácticas y los símbolos de la afinidad. La boda tradicional también sigue esta lógica donde los participantes dicen que el fin es “transformar dos familias (*ayllu*) en una”. Lo ideal es transformar la afinidad en consanguinidad.

Además, *samai* puede transferirse a otra persona o mejorar a un enfermo, como en los rituales de curación chamánica (Whitten 1976, 1985). Las personas más fuertes o los chamanes han acumulado mucho *samai* (aliento, sustancia de alma) en que se basa su poder simbólico-cosmológico (Muratorio 1985). Una persona recibe su *samai* inicial de sus padres y la línea familiar que está conectada a los tiempos míticos. A través de sus vidas, el *samai* va creciendo y una persona puede recibir más *samai* de cualquier otra persona que se pone de acuerdo para dárselo. Por ejemplo, un joven le pide a un anciano soplarle en la corona, para recibir su poder. Los chamanes son las personas que tienen más *samai*. Los evangélicos también creen en la importancia del *samai*, pero en su ideología un creyente acumula más *samai* a través de su relación con Dios (Uzendoski 2003). Es el mismo proceso conceptual que sigue el chamán, aunque la fuente sea diferente.

Otra cosa que he observado en Napo es que el *samai* se puede circular entre personas a través de la mente. Un pensamiento negativo puede hacer enfermar a una persona, o uno positivo puede transferir el *samai* positivo hacia otra persona. Un chamán, por ejemplo, continuamente está emitiendo energía de su cuerpo (*aicha*) que protege a su familia y su casa. El *samai* es invisible pero está presente en todas las cosas. También se puede recibir el *samai* de los seres de tiempos míticos. En el ritual de tomar la planta *puma yuyu* una persona recibe la sustancia y poder de los jaguares míticos (Uzendoski 1999). Los

petroglifos tienen *samai* infinito que han dejado los seres míticos. En el lugar de Sapo Rumi hay dos piedras importantes que animan la selva, *supai rumi* y *sapo rumi*. Una vez que la selva, como un ser de sentimientos, conoce y tiene sentimientos hacia quienes allí viven, no les hace daño, sino que mejor les protege y les ayuda a vivir. El parentesco no solamente fluye de una persona a otra sino también entre el mundo natural y las gentes, e igualmente entre los seres de tiempos míticos y del presente.

El pensamiento, el afecto y el poder

En la Amazonía el poder del pensamiento está relacionado con los afectos. No se puede separar “la mente” del “cuerpo” o divorciar la emoción del pensamiento (Overing y Passes, 2000:19). El enojo o la envidia pueden causar daño a otra persona; se puede enfermar o morir como consecuencia del enojo del otro. El enojo es un pensamiento afectivo poderoso que influye en la realidad material. Como dice Luisa Elvira Belaunde (2000:219), “tan poderosos son los significados y sentimientos asociados con el enojo que éste se caracteriza como poseedor de un poder capaz de transformar la percepción de la realidad, separándose de sus relaciones y transformando su identidad social-cosmológica”. Lo contrario del enojo, sin embargo, es el amor, o los afectos sociales positivos.

En muchos lugares de la Amazonía, pensamientos-emociones positivos son la base del “poder” legítimo, lo cual se define como una manera de crear y sostener un ambiente de fertilidad; es decir, el poder está vinculado con la habilidad de crear buenas relaciones y afectividad entre parientes. Joanna Overing (2000:78), por ejemplo, destaca que “el líder [amazónico], siendo una especialista en fertilidad, es también un especialista en los sentimientos afectuosos o ‘convivencia’”. El amor

de los antepasados y de los ancianos (abuelos, bisabuelos, tíos y tías, padrinos y madrinas) se manifiesta dentro de una persona como poder espiritual y conocimiento. En Napo este amor está representado por el simbolismo general y ritual de que el *samai* de los antepasados reside y vive dentro de las generaciones del presente. Muratorio (1985:323) relata que en Napo hay momentos de transferencia ritual de “poder” o *samai* de los padres a los hijos. Demuestra que los que son buenos cazadores o más fuertes, tienen más *samai*, y que dicho poder está vinculado al “amor” de los ancianos.

Viviendo en Napo, yo también he observado que hay una tendencia muy fuerte a vincular el poder (*samai* o *ushai*) al amor (*llaki - na*) de los padres, tíos y abuelos. Por ejemplo, un chamán me dijo que su tío le había dado poder. Me comentó que vivió con él por muchos años y que “él me quería bastante”; como consecuencia, dicho chamán había recibido más poder de su tío. El “amor” o *llakina* produce no sólo relaciones sociales sino también circula como la presencia afectiva del poder. Santos-Granero (1994), ha mostrado relaciones metafísicas similares entre los Amuesha, quienes ven la génesis de la vida misma formada por actos de amor. El amor, como sustancia de vida y parentesco, circula como poder entre todos los seres vivos y divinos. Podemos hablar de una etnoteoría del “amor”, una teoría que vincula el “amor” estrechamente con el poder y los parentescos espirituales. Dar “amor” o pensar bien de una persona, es transferirle un poco de fuerza, poder o energía a él o a ella.

La historia y el mito

Mi argumento es que, en su modo de ver historia, la gente del Napo no interpreta los eventos del pasado como un espacio imaginario-lineal aislado del pensamiento, la acción

humana y la memoria. Ellos ven la historia como un espacio mítico que está vinculado con el presente a través de relaciones de sustancia y amor. En términos de Vivieros de Castro (2001), el pensamiento histórico también crea afinidad. La historicidad en este contexto no se trata de los eventos lejanos que han pasado en lugares solo imaginarios o en tiempos distantes del presente. La historia se contará o se recordará dentro de las estructuras del pensamiento-sentimientos de afecto, y su poder de influir y transformar el presente. Como establecí al principio de este artículo, el concepto de la historicidad está sometido a los principios del parentesco.

Se puede notar esta idea sobre pensamiento-sentimientos de afecto y la historia en un mito de 1920 recogido por Warvin (1993), el cual está relacionado con los eventos de la sublevación de 1578 (Muratorio 1985). Como sabemos, después de destruir las ciudades de Ávila y Archidona, la rebelión fracasó en Baeza (Ruiz Mantilla 1992). Los rebeldes y los líderes principales (que eran chamanes) huyeron a esconderse en la selva y fueron perseguidos por las tropas españolas con la ayuda de otros indígenas. Finalmente fueron llevados a Quito y castigados con la muerte. El cuento tal como está en el trabajo de Warvin dice:

“Cuando vinieron los españoles hacían esclavos y atormentaban a los indígenas. Los brujos de entonces se reunieron para discutir. Resolvieron que todos se retiraran a la selva a los rincones más retirados, en donde, para evitar que se los fuera a perseguir, se metamorfosearon en tigres de todos los colores, todos animales enormes. Los que penetraban a la selva para ir a cazar eran devorados. Hasta los pueblos eran asolados. Las fieras hicieron tanto mal que los brujos de las poblaciones resolvieron poner fin a esta carnicería. Procuraron descubrir el lugar donde se escondían las bestias. Penetraron en una gran sala subterránea donde vieron suspendidas numero-

sas pieles de tigre, negras, mosqueadas, amarillas, etc. Intrigados se ocultaron. Pronto vieron venir hombres que tomaban cada uno una piel de tigre y se cubrían con ella. Acudiendo entonces la astucia, los condujeron hacia el cerro Galeras. Cuando se hallaron todos los tigres reunidos en una gran caverna cerraron el orificio por medio de una piedra enorme que tapa la salida y que se puede distinguir desde lejos” (Warvin 1927:328-329, en Muratorio 1985:342).

Este relato es una fusión del mito de los mellizos que atraparon el “jaguar mundo puma” en la montaña de Galeras y los eventos históricos de 1578. Sin embargo, en el relato, el papel de los mellizos está tomado por los “brujos de las poblaciones”. Ellos son los que encierran en la montaña los jaguares “rebeldes” que están acabando con la gente; así los “brujos” de la población crean un tiempo-espacio donde la gente otra vez puede construir comunidades productivas y pueblos. No sólo salvan a la gente indígena sino también a los españoles; hacen la sociedad colonial posible y establecen una relación de convivencia. Es el amor de los chamanes de la comunidad lo que permite la vida (ver cuadro).

El rasgo más notable de este cuento de 1920 es tal vez lo que no dice. La relación del narrador hacia los brujos y los eventos está ausente. Vale la pena preguntarse un poco más sobre la relación entre el narrador y los personajes históricos dentro de las tradiciones narrativas de Napo.

Cuando escuché una versión del cuento de Galeras en 1996 el narrador me indicó que sus abuelos “conocieron” a los mellizos, o sea, que el narrador construyó una relación de sustancia entre su ser y los personajes míticos (Uzendoski 2005b). Sus abuelos sobrevivieron el diluvio primordial y de ellos proviene la gente de su comunidad. Como en el ritual del *puma yuyu*, el narrador establece una transferencia del poder/sustancia desde el periodo mítico hasta su ser en el presente (se hace una conexión de amor). Es implícito que el narrador del mito recogido por Warvin se identifica con los “brujos de la población” y se da la transferencia de poder entre aquel tiempo y su realidad actual. El narrador del cuento construye una realidad mítico-imaginaria donde existe una relación de afinidad entre él y los seres de los tiempos pasados. El cuento se utiliza como un juego de símbolos para aumentar su poder y establecer una relación de circulación de sustancia entre la gente del presente y los seres míticos. En otras palabras, los mitos también forman parte del sistema de parentesco de la gente indígena de Napo y el poder se circula entre los seres del mundo mítico, mítico-histórico, el presente y el futuro. El tiempo nunca se puede escindir del pensamiento afectivo ni del poder. Está impregnado con los principios del parentesco

Los principios para transformar la historia a través de los cuentos mitológicos son los mismos que acabamos de observar con el discurso de Jumandy de Daisy. El lenguaje le permite a los hablantes invocar el simbolismo

Transformación estructural en el cuento de Warvin (1927) con El mito de Galeras				
MITO	Perseguidores	Atrapados	Tiempo	Emociones-Pensamientos
Galeras	Mellizos (Cuillur y Dociru)	Gran Jaguar Come-Gente	Primordial	Amor
Warvin (1920)	Brujos de la Población 1578- 1579	Brujos Rebeldes de 1578-1579	Colonial	Amor/ Enojo

del *samai* con seres míticos-históricos para transformar las realidades históricas en un presente primordial. El discurso verbal kichwa presenta sentimientos y experiencias de transformación del tiempo-espacio y historia. El lenguaje de los kichwa hablantes no es pura “comunicación” divorciada de la cultura; el habla kichwa, como los otros idiomas del mundo, encaja su cosmovisión⁵.

Historicidad indígena

Estoy de acuerdo con Laura Rival y Neil Whitehead (2001:10) en que necesitamos estudiar más las calidades distintivas de la historicidad indígena frente a la historicidad occidental (Sahlins 1997, Trouillot 1995). Según estos autores: “métodos diferentes de ver la historicidad nativa nos llevarían tal vez a entender mejor -las experiencias históricas de los que han sufrido dominación y colonización, o a entender lo que significan estos eventos hoy día, o tal vez aprenderíamos también a percibir la temporalidad desde una perspectiva nativa⁶”. A lo largo de este breve análisis, podemos establecer que no es cierto que los nativos de la Amazonía carezcan de esquemas temporales-históricos. Lo que ocurre es que la historicidad indígena está construida con principios de lenguaje y cultura distintos a las prácticas de producción de la historia occidental, que está fundada en esquemas lineales del tiempo y carece del simbolismo mítico del *samai*.

El concepto de la circulación del *samai*, como sustancia importante del parentesco y las relaciones de afinidad, es como un microcosmos en sí mismo que representa no sólo el

parentesco sino también una visión cíclica o re-cíclica del tiempo y el poder. Dicha presencia del *samai* contradice las lógicas limitantes (Wagner 1986) establecidas por la etnicidad -un proceso contrario a los esquemas occidentales lineales de la etnogénesis y la transculturación-. En contraste, la historia indígena, tal como está definida por el *samai*, enfatiza que en el mundo mítico los eventos y los personajes históricos pueden surgir al presente en momentos cuando una persona a través del pensamiento, del habla, de un sueño, o de un ritual, establece una relación afectuosa en que se basa el poder personal y colectivo. Cuando no hay memorias exactas, se las crea y así se recupera un modo de ver el pasado definido por las acciones de los antepasados.

La influencia de los conceptos lineales en la etnohistoria ha producido estudios con significados políticos y etnográficos que no encuadran bien con las realidades indígenas de tiempo-espacio e historicidad. Por muchos años, los conceptos de “transculturación” y “etnogénesis” han sido ideas centrales para entender el origen y la identidad de los hablantes kichwa del Alto Napo (Oberem 1980). Estos conceptos, aunque explican ciertos aspectos de la historia de los pueblos del Alto Napo, también enfatizan la historicidad occidental y el tiempo lineal.

Por ejemplo, Udo Oberem (1980), que ha escrito un libro muy importante sobre la historia del Alto Napo, enfatiza la transculturación. Después de analizar la sublevación de los indígenas de Napo contra los Jesuitas en 1892, comenta sobre su fracaso y el estado psicológico decaído de los indígenas frente a la sociedad blanca. Escribe que

“los indios [sic.] se retiran temerosos a la selva y dentro de poco tiempo vuelve a reinar la paz en toda la región de Quijos [Alto Napo]. Con ello termina el último intento de rebelión de los Quijos [Napo Runa] contra los blancos... Han perdido la confianza

5 Como dicen Pablo Macera Dall'Orso y Carlos Dávila Herrera (2004: 17), “la cosmovisión está presente y a la vez oculta. Es implícita porque constituye la estructura que subyace a todas las acciones del grupo colectivo”.

6 Las citas originales en inglés fueron traducidas al español por el autor.

en sí mismos, un hecho que ya se nota en la intranquilidad a comienzos del siglo [veinte]” (Oberem 1980:116).

Hoy en día, en el siglo XXI, vale la pena preguntar por qué Oberem se equivocó en su análisis, porque el levantamiento de 2001 contradice claramente la hipótesis de que los de Napo ya estaban sometidos psicológicamente a la sociedad blanca⁷.

Tampoco se ha hecho evidente la continua pérdida de la cultura indígena y su asimilación a la sociedad de campesinos, como predecía Oberem (1980). Mi opinión es que Oberem, un lúcido etnógrafo e historiador muy influyente, subestimó el poder de la historicidad indígena. Por ejemplo, aquí he tratado de demostrar que, a través de las acciones de resistencia contra las formas coloniales modernas en la sublevación del 2001, los pueblos de Alto Napo recuperaron y reestablecieron una afinidad de parentesco con el gran guerrero Jumandy; es decir, impusieron su visión mítica subalterna sobre la historia lineal que cuenta Oberem. Es un ejemplo de la “eficacia simbólica” (véase Lévi-Strauss 1987), en cual los símbolos de la cultura y lenguaje son capaces de crear realidades físicas y psicológicas en el mundo real.

La presencia afectiva de Jumandy es contagiosa también. La estatua de Jumandy en Tena no sólo es el monumento más conocido de la ciudad (véase la foto), sino que su figura sigue viva como objeto de poemas y otras manifestaciones de la cultura popular, indígena y mestiza también. Existe la compañía de transporte “Jumandy”, “Cuevas de Jumandy” y muchas otras cosas. Miguel Montoya Zúñiga (1998:8), un poeta, ha escrito un poema “A Jumandy”, en que refleja:



Estatua de Jumandy, Tena, Ecuador

“Jumandy eres historia en Sumaco, Archidona, Napo y el Oriente. Tu nombre trasciende la luz del rey sol”. Podríamos decir, entonces, que en Napo, Jumandy trasciende también la historia misma, porque desde la perspectiva indígena de la historicidad, Jumandy es más que un “símbolo”. A través de la lógica de parentesco indígena, sigue vivo su *samai* dentro de los chamanes y otras personas de la población. Es decir, como otros movimientos milenarios del mundo, la gente de Napo sigue usando elementos religiosos de su cosmovisión para transformar el presente.

Conclusiones

He presentado aquí cómo se crea la historia alternativa a través de los testimonios, una manera de transformar la historia usando los

⁷ La idea de reconectar con Jumandy refleja la transformación del contexto histórico en Napo de formas de resistencia pasivas, detalladas por Muratorio (1982: 66-69), a formas más activas representadas por el concepto de “autodeterminación”.

símbolos y la poética oral de las culturas indígenas. Se puede decir que, a través de la historicidad indígena, hay un proceso contrario a la etnogénesis (que asume un proceso lineal empobrecedor). En contraste con esta etnogénesis, la historia mítica rompe las barreras étnicas, temporales y coloniales que forman parte de las historias convencionales. El *samai* o circulación de sustancias se burla de los procesos coloniales, de su lógica social. Manifiesta que las comunidades indígenas no han aceptado la concepción modernista lineal del colonialismo, al igual que la idea de haber sido conquistados y de que sus identidades se puedan localizar dentro de un tiempo-espacio hispánico secular. Se podría argumentar, en términos de Godelier (1998), que la identidad basada en *samai* y el lenguaje kichwa es un “don sagrado”⁸, es decir, que no es alienable; es el concepto principal de “orígenes” (en contraste con la “etnia”) en que se basa la vida indígena.

Agradecimientos

Una versión de este ensayo fue presentada en el Primer Encuentro de LASA sobre Estudios Ecuatorianos (18-20 julio de 2002), Quito, Ecuador. El trabajo de campo en que se basa este estudio se desarrolló durante 26 meses entre los años 1994 y 2003. El proyecto fue apoyado por la Comisión Fulbright (1994) y Pew Charitable Trusts (1996-1997). Desde

8 Dice Godelier (1998:285), “más fundamentalmente, nuestro análisis nos llevan a concluir que ninguna sociedad humana sabría existir sin la presencia de dos dominios: el dominio de los intercambios -independientemente de lo que se intercambie y de la forma en que se intercambie... y otro dominio donde los individuos y los grupos conservan preciosamente para sí cosas, relatos, nombres, y formas de pensamiento, que posteriormente transmiten a sus descendientes o a quienes comparten su misma fe. Pues lo que se guarda son siempre ‘realidades’ que desplazan a los individuos y a los grupos hacia otro tiempo, y que los colocan de nuevo frente a sus orígenes, frente al origen”.

entonces he regresado a Napo cinco veces (2000, 2001, 2002, 2004, 2005). Mis actividades en 2001 fueron apoyadas por La Universidad Estatal de la Florida (FSU) y en el 2002 por la Comisión Fulbright y FLACSO. Primero, agradezco a todos los indígenas de la Provincia de Napo que me han ayudado no sólo en las investigaciones de su cultura e historia, sino en lo más importante: enseñarme otra visión del mundo y de la vida. Le agradezco especialmente a las comunidades de Sapo Rumi, Pano y Campo-Cocha. También, les agradezco mucho a Daisy Tapuy, Luis Carlos Shiguango y Fermin Shiguango. También agradezco a Fernando García, a Susana Cabeza de Vaca, a Julie Williams, a Juan Carlos Galeano y a muchas otras personas quienes me han ayudado. Cualquier error en este trabajo corre bajo mi responsabilidad.

Bibliografía

- Barrera, Augusto, 2001, “Nada sólo para los indios. A propósito del último levantamiento indígena”, en *ICONOS. Revista de Ciencias Sociales*, No. 10, FLACSO-Ecuador, Quito, p. 39-47.
- Belaunde, Luisa, 2000, “The Convivial Self and Fear of Anger amongst the Airo-Pai of Amazonian Peru”, en Joanna Overing y Alan Passes, compiladores, *The Anthropology of Love and Anger*, Routledge, London.
- Benavides, Hugo, 2004, *Making Ecuadorian Histories: Four Centuries of Defining Power*, University of Texas Press, Austin.
- Boccaro, Guillaume, 2002, “Introducción,” en Guillaume Boccaro, compilador, *Colonización, Resistencia, y Mestizaje en las Américas: Siglos XVI-XX*, Abya-Yala, Quito.

- Chiriboga, Manuel, 2001, "El levantamiento indígena ecuatoriano de 2001: una interpelación", en *ICONOS. Revista de Ciencias Sociales*, No. 10, FLACSO-Ecuador, Quito, p. 28-33.
- Fausto, Carlos, 2000, "Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonía", en *American Ethnologist*, No. 26, American Anthropological Association, p. 933-56.
- García, Fernando, 2001, "¿Un levantamiento indígena más? A propósito de los sucesos de febrero 2001", en *ICONOS. Revista de Ciencias Sociales*, No. 10, FLACSO-Ecuador, Quito, p. 34-38.
- Godelier, Maurice, 1998, *El enigma del don*, Paidós, Barcelona.
- Hymes, Dell, 2003, *Now I Only Know So Far: Essays in Ethnopoetics*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- Kingman, Eduardo, 2001, "La ciudad como reinención: el levantamiento indígena de enero de 2000 y la toma de Quito", en *ICONOS. Revista de Ciencias Sociales*, No. 10, FLACSO-Ecuador, Quito, p. 68-77.
- Landázuri, Cristóbal, 1989, "Introducción", en C. Landázuri, compilador, *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*, MARKA, Instituto de Historia y Antropología Andina, Quito.
- Lévi-Strauss, Claude, 1987, "La eficacia simbólica", en *Antropología Estructural*, Piados, Barcelona.
- Macara, Dall'Orso, Pablo y Carlos Dávila Herrera, 2004, "Introducción", en *El Ojo Verde: Cosmovisiones Amazónicas*, Programa de Formación de Maestros Bilingües de La Amazonía Peruana, AIDSESP, Iquitos, Perú.
- Montoya, Zúñiga, Miguel, 1998, *Cuando el verso habla: poesía social*, La Casa de la Cultura Ecuatoriana "Benjamín Carrión" Núcleo de Napo, Tena.
- Muratorio, Blanca, 1985, *Rucuyaya Alonso y La Historia Social y Económica del Alto Napo 1850-1950*, Abya-Yala, Quito.
- , 1982, *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador: una perspectiva antropológica*, CIESE, Quito.
- Oberem, Udo, 1980, *Los Quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente ecuatoriano*, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.
- Overing, Joanna y Alan Passes, 2000, "Introduction: Conviviality and the Opening Up of Amazonian Anthropology", en Joanna Overing y Alan Passes, compiladores, *The Anthropology of Love and Anger*, Routledge, London.
- Rival, Laura y Neil Whitehead, 2001, "Introduction", en Laura Rival y Neil Whitehead, compiladores, *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford University Press, Oxford.
- Ruiz, Lucy, 1992, "Jumandí: rebelión, anti-colonialismo y mesianismo en el oriente ecuatoriano, siglo XVI", en Fernando Santos, compilador, *Opresión colonial y resistencia indígena en la alta Amazonía*, CEDIME, FLACSO, Quito.
- Sahlins, Marshall, 1997, *Islas de Historia: la muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Santos-Granero, Fernando, 1994, *El Poder de Amor: Poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la selva central del Perú*, Abya-Yala, Quito.
- Schneider, David, 1984, *A Critique of the Study of Kinship*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Scott, James, 1990, *Domination and the Arts of Resistance*, Yale University Press, New Haven.
- Trouillot, Michel-Rolph, 1995, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Beacon, Press Boston.
- Uzendoski, Michael, 2005a, *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*, University of

- Illinois Press, Urbana.
- , 2005b, “The Primordial Flood of Izhu: An Amazonian Quichua Myth-Narrative”, en *Latin American Indian Literatures Journal*, Vol. 21, No. 1, p. 1-20.
- , 2004, “The Horizontal Archipelago: The Quijos Upper Napo Regional System”, en *Ethnohistory*, Vol. 51, No. 2, p.318-357.
- , 2003, “Purgatory, Protestantism, and Peonage: Napo Runa Evangelicals and the Domestication of the Masculine Will”, en Norman E. Whitten Jr., compilador, *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*, University of Iowa Press, Iowa.
- , 1999, “Twins and Becoming Jaguars: Verse Analysis of a Napo Quichua Myth Narrative”, en *Anthropological Linguistics*, Vol. 41, No. 4, p. 431-461.
- Uzendoski, Michael, Mark Hertica y Edith Calapucha, 2005, “The Phenomenology of Perspectivism: Aesthetics, Sound, and Power, in Napo Runa Women’s Songs of Upper Amazonía”, en *Current Anthropology*, Vol. 46, No. 4, p. 656-662.
- Vivieros de Castro, Eduardo, 2001, “GUT Feelings about Amazonía: Potential Affinity and the Construction of Sociality”, en Laura Rival y Neil Whitehead, compiladores, *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford University Press, Oxford.
- Wagner, Roy, 1986, *Symbols that Stand for Themselves*, University of Chicago Press, Chicago.
- , 1977, “Analogic Kinship: A Darabi Example”, en *American Ethnologist* No. 4, p. 623-642.
- , 1967, *The Curse of Souw: Principles of Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea*, University of Chicago Press, Chicago.
- Warvin, Marqués de, 1927 [1993], “Leyendas tradicionales de los Indios del Oriente ecuatoriano”, en Jorge Trujillo, compilador, *Indianistas, Indianofilos, Indigenistas: Entre el enigma y la fascinación, una antología de textos sobre el ‘problema’ indígena*, Abya-Yala, Quito.
- Whitten Jr., Norman, 2003, “Introduction”, en Norman Whitten Jr., compilador, *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*, University of Iowa Press, Iowa.
- , 1996, “The Ecuadorian Levantamiento Indígena of 1990 and the Epitomizing Symbol of 1992: Reflections on Nationalism, Ethnic-Bloc Formation, and Racialist Ideologies”, en Jonathan Hill, compilador, *History Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas: 1492-1992*, University of Iowa Press, Iowa.
- , 1985, *Sicuanga Runa. The Other Side of Development in Amazonian Ecuador*, University of Illinois Press, Urbana.
- , 1976, *Sacha Runa. Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Kichwa*, University of Illinois Press, Urbana.
- Whitten Jr., Norman, Dorothea Whitten y Alfonso Chango, 1997, “Return of the Yumbo: The Indigenous Caminata from Amazonía to Quito”, en *American Ethnologist* Vol. 24, No. 2, p. 355-91.