

# Los napo runa de la Amazonía ecuatoriana

Michael A. Uzendoski

Quito: Abya-Yala

2010. 276 páginas

JAIRO TOCANCIPÁ-FALLA

Universidad Estatal Amazónica (Ecuador)

Universidad del Cauca (Colombia)

Becario Prometeo Senescyt

[jtocancipa@unicauca.edu.co](mailto:jtocancipa@unicauca.edu.co)

Los *napo runa de la Amazonía ecuatoriana* es un trabajo antropológico que intenta reposicionar el papel del parentesco en la literatura sobre la reproducción, el intercambio y el valor de las relaciones humanas y no humanas entre los kichwas de la provincia de Napo, en el oriente ecuatoriano. Podría afirmarse que, si bien el mayor desarrollo de este trabajo es etnográfico, su desenlace es más bien etnohistórico. El problema por el cual se interesa el autor hace parte de lo que él denomina *filosofía nativa*, que se fundamenta en el parentesco y “cuyo sistema posee raíces históricas profundas en los sistemas regionales prehispánicos que en algún momento conectaron a los habitantes del Bajo Napo con el mundo andino a través de los mecanismos de circulación que incluyen el trueque, el matrimonio y la adopción” (23).

Metodológicamente, el trabajo deriva de la experiencia personal e investigativa de Uzendoski en el Alto Napo, donde encontró a Felicia, quien meses más tarde sería su esposa. El haber aprendido a hablar kicwhayk y acercarse a la vida en comunidad de su *ayllu* —según el sistema de parentesco kichwa— le permitió tener una mejor aproximación interpretativa sobre los valores sociales y culturales afincados en dicha filosofía nativa, que contrasta con otras formas de pensamiento occidental que terminan distorsionando la visión del mundo amazónico. Su argumentación es un ejercicio de traducción que se fundamenta en su experiencia fenomenológica y vivencial:

Apelo a la subjetividad no para sugerir que las etnografías deben ser ficciones o parciales sino para insinuar que estas no pueden separarse de

la perspectiva personal y [d]el proceso de adquirir conocimiento, perspectiva que cambia a través de los diferentes eventos de la vida pero especialmente a través de las experiencias de trabajo de campo. (47)

Además de la introducción, los prólogos a las versiones en inglés y en castellano, y un glosario, el libro cuenta con seis capítulos. Mientras el prólogo para la edición en castellano está destinado principalmente a responder las críticas que dos antropólogas hicieron a su trabajo, la edición en inglés se conserva en su versión original traducida. En la introducción, el autor presenta los elementos centrales de su trabajo enfocados en la idea de valores, la influencia del pensamiento marxista, el acto de tejer *shigra* como metáfora de sociedad, las identidades relacionales, el cambio centrado en el parentesco y el matrimonio, los valores de convivencia y depredación, los aspectos de su llegada a la zona, la idea de substancia y transformación, el ámbito de traducción y una sección de las partes o capítulos del libro. Es una introducción que combina aspectos teórico-metodológicos y vivenciales del tema a desarrollarse a lo largo del texto.

El primer capítulo, “Sinzhi Runa: el proceso del nacimiento y el desarrollo de la voluntad”, aborda el ciclo de la reproducción humana partiendo de la gestación del nuevo ser y de su proceso de maduración como hombre o como mujer. Este último se encuentra asociado a acciones sociales y culturales que van moldeando al niño recién nacido, y que en particular buscan “fortalecer” (*sinzhiyachina*), independientemente de si es hombre o mujer (*sinzhi runa* y *sinzhiwarmi*), así como “enderezar” (*dirichuyachina*) al sujeto naciente. Los padres son los responsables de ese proceso de formación que busca estructurar a una persona adulta completa, en el que la *samay* (energía vital) es transmitida a nivel físico y espiritual. La violencia-castigo, por ejemplo, aparece como un dispositivo de formación social y cultural en la medida en que se asocia a un principio de enseñanza. En este proceso se destaca también el rol del hombre, que se supone debe poseer más conocimiento y poder espiritual que las mujeres (aunque no exclusivamente), lo que los acerca al dominio de lo sagrado:

La divinidad es parte de los asuntos diarios de la vida humana continua ya que permite que uno se cure, cultive alimentos y fortalezca las voluntades de los niños en crecimiento. Las relaciones de sustancia son el modo primordial como las personas comienzan a relacionarse con los demás. El valor se crea a través del proceso de convertir cosas en niños y de lograr la transformación de los niños en personas sociales en la naturaleza continua y atemporal de la fuerza del *samay* que circula por toda la sociocultura kichwa. (86)

En el segundo capítulo, “La poética de la forma social”, Uzendoski examina algunas formas estéticas de transformación propias de los kichwas que se estructuran y revelan en los mitos, las narraciones, el humor, el chamanismo y el parentesco. Algunas de estas formas son conocidas como *wiñay*, un tiempo-espacio mítico que se presenta más como una concepción del mundo que como un simple concepto: “Es en efecto una cualidad somática, milenaria, pragmática y estética de la condición humana” (89).

La primera forma estética es la narrativa del *izhu*, o la gran inundación, que evoca la representación del diluvio universal pero en su versión y concepción amazónica de mito fundacional, en la cual los *yachay* —chamanes— tienen un papel central, pues se ven reflejados en la historia de dos montañas: una grande (Sumaco) y otra pequeña (Chiuta). Chiuta logra sobrevivir al diluvio porque va creciendo en la medida en que va aumentando el nivel del agua, mientras que Sumaco se queda sumergida. Al final, Chiuta vence y los chamanes se salvan por quedarse en la cima, en la que logran sembrar cacao, una domesticación que seguramente refleja la fase de colonización.

La segunda forma estética que refleja el *wiñay* y la metamorfosis, en particular la femenina, son las canciones-narrativas de las mujeres kichwas. El caso presentado es el de Jacinta Andi, una indígena kichwa que canta cómo su esposo la abandonó y cómo ella, al convertirse en una paloma para seguirlo, no logró escapar de ser asesinada por él. Esta canción, según el autor, revela la subjetividad de Jacinta, quien con su poder intenta transformar la disputa en “amor complementario” (97).

Otras formas estéticas abordadas en el segundo capítulo son el humor y el chamanismo, este último muchas veces asociado al protestantismo evangélico, que también evoca una dimensión transformadora poco reconocida en la Amazonía. Finalmente, está el parentesco y sus redes como una forma social que, a través de la expansión reproductiva entre distintos *ayllus*, ha permitido la existencia de los procesos relacionados con las revueltas indígenas que se vienen dando desde el encuentro colonial.

El tercer capítulo, “El matrimonio ritual y la creación del parentesco”, versa sobre las relaciones sociales y culturales que se materializan y fluyen a través de la unión marital entre hombre y mujer. Alrededor de esta gravitan las relaciones de intercambio, disolución y reagrupamiento que se presentan en los rituales, examinados a través del esquema ritual de segregación-renovación e incorporación social de Van Gennep. Uzendoski realiza una detallada descripción de los procesos y preparativos de las ceremonias maritales, partiendo de la observación y de su propia experiencia al contraer nupcias con Felicia.

Básicamente, en esta observación-participación-observación, se centra en los tres acontecimientos formales del matrimonio: *tapuna* (petición), *paktachina* (cumplimiento del acuerdo) y *bura* (boda). La descripción no es simplemente instrumental. Allí da fundamento a un conjunto de ideas centrales en el libro que se refieren a las tensiones presentes entre los *ayllu*, al problema de la dualidad dialéctica transformadora de la energía entre los dos, a los rituales de reafirmación social de las prácticas sociales y culturales, a las oportunidades de intercambio de bienes asociada a los valores sociales de reconocimiento y, en especial, a la garantía de la reproducción de los *ayllu* a partir de dichas alianzas.

En el cuarto capítulo, “La transformación de la afinidad en consanguinidad”, el autor se enfoca en demostrar cómo otras formas de relaciones filiales, como el compadrazgo y la alianza establecida en el matrimonio y la adopción, son transformados en consanguinidad. Esta transformación ocurre a través de intercambios de *reciprocidades*, que permiten articular a las personas pero que la sustancia de cada relación define. A estos se asocian rituales importantes, como el “cargar el niño” o ritual de padrinzago (*wawamarkana*), que también se observa en otras sociedades andinas y no andinas. El punto central de este capítulo es demostrar cómo la afinidad que implican estos rituales, en un momento inicial *exante* de no asociación, gradualmente se va asimilando o transformando en una de integración, que es sustancial al grupo. Así, el movimiento de la no afinidad de parentesco a la afinidad de parentesco filial hacia el *ayllu* de la pareja queda claro:

Las relaciones de sustancia son el punto de partida del ciclo de vida y se originan en y alrededor del *ayllu-muntun* inmediato. Estas relaciones, no obstante, producen y son producidas por la relación de sustancia mezclada de complementariedad masculina y femenina. Las relaciones filiales son el resultado de la relación de sustancia mezclada pero con el tiempo los parientes filiales llegan a ser clasificados como hermanos. (178)

En el quinto capítulo, “Carne, chicha y deseo”, Uzendoski continúa refiriéndose al matrimonio, pero pasa al plano de la producción de alimentos, el deseo y su correlación con los planteamientos de capítulos anteriores que se ocupan del tema de la reproducción del ciclo vital del *ayllu*. El análisis parte de la división de labores entre el hombre y la mujer: mientras el hombre caza, la mujer prepara los alimentos y las bebidas, en particular el *aswa* y la *kachiwa* (bebidas embriagantes)<sup>1</sup>. De esta manera, la carne y la chicha, mediadas por el deseo entre

1 En la versión de los kichwas de la comuna de San Jacinto del Pindo, *aswa* es chicha y *kachiwa* significa “con sal”. Puede que se trate de una acepción diferente a la reportada por

hombre y mujer, son elementos propios de una interrelación que hace posible una dinámica o movimiento transformador. Este proceso, que es precedido por rituales, intercambios y energías encauzadas, culmina con la reproducción y se materializa con el nacimiento de un niño. En términos del autor,

los kichwas producen cosas que sufren una metamorfosis y se convierten en personas. La chicha y los niños son formas sociales de producción a través de las cuales el valor se elabora pero al mismo tiempo opera a diferentes niveles de metamorfosis. Existe más valor en las relaciones que rodean a un niño que en las que rodean cosas. (216)

Finalmente, el sexto capítulo, “El retorno de Jumandy: el valor y el levantamiento de los indígenas en 2001”, es un ejercicio de conexión entre la historia social de los antecesores quijos y la de los actuales kichwas en el que se toma como referente, entre otros temas, el levantamiento indígena de protesta por la dolarización de la economía ecuatoriana ocurrido en el año 2001, en Tena, capital de la provincia del Napo. El planteamiento central es que la idea expuesta en capítulos precedentes referida al *samay* (energía, aliento) tiene una asociación estrecha con el *runa kawsyay* (fuerza de vida), principio empleado en el movimiento social indígena. Los manifestantes inmolados en esta revuelta, al tiempo que se sacrificaban, transmitían dicho principio vital a las nuevas generaciones. Podría decirse que lo tratado en los capítulos precedentes adquiere cierta materialización con el movimiento político indígena y su manifestación en la movilización de 2001. El autor toma en consideración las narrativas de las intervenciones discursivas de dos líderes que evocan a Jumandy y realzan el *samay* y el *runa kawsay* como principios vitales de continuidad y conciencia histórica, pero también de transformación, esta vez a una escala más amplia, conectada con otros discursos y declaraciones de movimientos indígenas nacionales y transnacionales.

Existen varias contribuciones del trabajo antropológico de Uzendoski a la comprensión de la cultura y la sociedad kichwa del Alto Napo en el oriente ecuatoriano. Aquí solo me referiré a algunas. En primer lugar, su trabajo es un aporte importante al estudio del cambio social y cultural, no desde la perspectiva antropológica estandarizada y *externa*, sino más bien desde una perspectiva *interna* que plantea una conciencia histórica y actual que trasciende la imagen convencional de las comunidades selváticas “tradicionales” y “estáticas”. En esta dirección, el autor presenta una segunda contribución: da cuenta detallada de ese proceso transformador que está inmerso en las relaciones de parentesco,

---

el autor en el Alto Napo. Agradezco a la señora Teodora Rodas, de la comunidad de Santa Anda en San Jacinto (Pastaza), por esta observación (T. Rodas, comunicación personal).

afinidad, rituales y expresiones estéticas, que tiene ese carácter agenciador en la reproducción social de los *ayllus*, tanto a nivel interno como externo. Una tercera contribución es de carácter identitario y está relacionada con la experiencia que el autor vivió al casarse con Felicia. El hecho de que haya sido adoptado por la sociedad del Alto Napo (a través de diversas prácticas y rituales) aporta al cuestionamiento de la vieja idea de las relaciones “endogámicas” de las poblaciones amazónicas. Aquí se demuestra que la identidad, una vez más, no es algo esencialista sino relacional. Finalmente, y no menos importante, el trabajo hace un aporte de corte etnográfico-historicista al documentar, con el levantamiento indígena acontecido en el año 2001, la trascendencia del parentesco, la afinidad y los rituales de transformación, entre otros elementos que tienen que ver con la continuidad histórica de la energía (*samay* y *sumak kawsay*) y la transmisión de estos principios vitales a los nuevos líderes. Su importancia radica en reintegrar dichos cambios en el ámbito de los valores de la sociedad y la cultura kichwa.

A la par de estas contribuciones, existe un conjunto de interrogantes problemáticos que el autor deja entrever en su obra y que son motivo de discusión para futuras investigaciones. Uno de ellos, y quizás el más cuestionable, es que al tiempo que se trata de subrayar cierta singularidad de los valores de convivencia, sustancia y transformación en los kichwas del Alto Napo, se recurre a autores como Carlos Marx y Hollman, entre otros académicos, para justificar la existencia de ese conjunto de relaciones transformadoras a las que se hace alusión. Esta justificación, si bien argumentada, no deja de generar un problema; los detalles presentados muestran que, en efecto, los hechos trabajados se pueden comprender teóricamente sin necesidad de acudir a estos autores. Frecuentemente, el autor problematiza estos hechos a través del dualismo: el modo particular kichwa versus el modo explicativo reductivo occidental. La referencia a estos autores es incidental en la introducción y luego desaparece en el desarrollo del texto (presumo que es una traza que quedó de su trabajo de investigación doctoral). De la misma manera, aparece el problema conceptual sobre los valores que ya otras antropólogas —a las que da respuesta en el prólogo para la edición en castellano— venían planteando en la lectura de su trabajo. Se desaprovecha la idea de *valor* a lo largo del texto, en el sentido en que no se exploran otros referentes conceptuales en kichwa que podrían dar cuenta de esa idea. ¿Cuál es la noción de valor en kichwa? ¿Existe este vocablo? ¿Si se tienen en detalle sus representaciones y materialidades de realización, cuál es su definición? Y, en particular, ¿qué es la sustancia para los kichwas? Finalmente, a lo largo del texto no hay suficiente evidencia de que las interpretaciones de Uzendoski hayan sido dialógicamente construidas con sus paisanos kichwas. Como bien lo indica

en el sexto capítulo, se cuestiona a los antropólogos que hacen investigaciones, publican y luego se olvidan del principio básico aprendido, *i. e.* la reciprocidad con quienes le ayudaron. Pero esto es solamente una parte del problema. La otra parte es la oportunidad perdida de desarrollar un proceso investigativo en el que se indague sobre los detalles de los rituales, las interpretaciones, las contradicciones, que si bien son vividos por el antropólogo, no garantizan el ejercicio interpretativo de la realidad de aquellos que este dice comprender. Esta indagación no implicaría un reduccionismo de la práctica antropológica, sino la ampliación del espectro de relaciones que los antropólogos tenemos con nuestros pares “nativos”, sus trayectorias, las posiciones dentro de su contexto social y su correlación con los problemas que abordamos desde la academia.

En síntesis, *Los napo runa de la Amazonía ecuatoriana* es un libro altamente recomendable para aquellos que deseen iniciarse en los estudios amazónicos —en particular en el caso de los kichwas, de la provincia del Napo—, que busca comprender la dinámica de las continuidades y el cambio, así como el agenciamiento de los actores que, desde su propio esquema de valores sociales y culturales, intentan dar respuesta a los desafíos que diversos actores, entre ellos el estado, les presentan en su diario vivir.