

Memorias de la Gran Marcha. Política, resistencia y género en la Amazonía ecuatoriana

Memories of the Great March.
Politics, resistance and Gender in the Ecuadorian Amazon

Lisset del Rocío Coba Mejía

FLACSO, Ecuador
lcoba@flacso.edu.ec

Recibido el 4 de agosto de 2020

Aceptado el 2 de diciembre de 2020

BIBLID [1134-6396(2021)28:2; 597-626]

<http://dx.doi.org/10.30827/arenal.v28i2.15761>

RESUMEN

Este artículo versa sobre las memorias de un conjunto de mujeres del pueblo amazónico de Sarayaku, quienes participaron de la conformación de un importante movimiento étnico-político en la segunda mitad de siglo XX, pero cuyos recuerdos nos trasladan a la rebeldía de sus abuelos desde fines del siglo XIX. Pese a la imposición colonialista de misiones católicas, Estado y petroleras, desde los años 1970, ellas contribuyeron a configurar una esfera pública indígena y una voz política propia como mujeres. Estas hermanas reelaboran sus memorias y juxtaponen temporalidades mediante las evocaciones de la ecología de chagra, del anhelo del retorno de los tiempos y de héroes-heroínas ancestrales junto a las reivindicaciones de una vida sin violencia para las mujeres y los idearios revolucionarios de autodeterminación de los pueblos. A inicios de los años 1990, irrumpen en la escena política nacional, lideran acciones de protesta, recuperan tierras colectivas y reivindican plurinacionalidad.

Palabras clave: Memoria política. Resistencia. Esfera pública. Mujeres. Etnicidad. Amazonía.

ABSTRACT

This article is about the memories of a group of women, from the Amazonian people of Sarayaku, who participated in the formation of an important ethnic-political movement in the second half of the 20th century, but whose memories take us back to the rebellion of their grandparents since late 19th century. Despite the colonialist imposition of Catholic missions, the State and oil companies, since the 1970s, they have contributed to shaping an indigenous public sphere and their own political voice as women. These sisters reelaborate their memories and juxtapose temporalities through the evocations of the ecology of chagra, the longing for the return of time and ancestral heroes-heroines together with the demands of a life without violence for women and the revolutionary ideals of self-determination of the peoples. At the beginning of the 1990s, they burst onto the national political scene, led protest actions, recovered collective lands and claimed plurinationality.

Key words: Political memory. Resistance. Public sphere. Women. Ethnicity. Amazon.

SUMARIO

1.—Introducción. *Apamamas* rebeldes. 2.—Las yuxtaposiciones de la memoria. 3.—Hacia la Gran Marcha. 4.—Tiempos ancestrales. Misión y tenientes políticos. 5.—La actualización de la memoria. El arte de la palabra y la política complementaria. 6.—Tiempos revolucionarios, tiempos ecológicos. Jóvenes comunistas y comensalidad. 7.—La condensación de la memoria. La Gran Marcha y la política de todas las vidas. 8.—Epílogo. Fuego en la OPIP y la evasión de la memoria. 9.—Cierre: Memoria histórica amazónica, género y etnicidad. 10.—Diccionario. 11.—Cronología de acrónimos. 12.—Referencias. 12.1.—Fuentes documentales. 12.2.—Bibliografía.

1.—Introducción. *Apamamas*¹ rebeldes

[...] fuimos caminado hasta Shell, dormimos en Unión Base. Casi nos morimos en el túnel de Baños porque entramos sin linternas, sin nada, era oscuro, y no había luz. ...le tengo en la mano a mí [hijo] Huayna Capac. A veces le llevaba el papá. Yo ya no podía caminar, se hinchaban mis pies, atrás venía un poco de gente empujando, en la oscuridad. Estábamos caminando bastante tiempo cuando vimos una lucecita, ¡yo lloré!

Narcisa Gualinga, acerca de la marcha de 1992
(conversación en Sarayaku, 2016).

La cuesta de la Amazonía a los Andes es bastante empinada, un fragmento de la carretera es subterráneo: 22 kilómetros entrecortados de roca dura y negra, sin iluminación por la que se filtran pequeñas cascadas internas². Narcisa Gualinga recuerda la oscuridad y la salida del túnel, el agotamiento, la mano de su hijo, cuando la indignación fue aliento de quienes marchaban a Quito. Los tiempos se condensaban en 1992, era pleno neoliberalismo cuando los pueblos indígenas celebraban los quinientos años de resistencia a la colonización española. La marcha liderada por la organización de nacionalidades indígenas del Pastaza —OPIP— buscaba interpelar al Presidente de la República, en su palacio de Quito, exigirle la titulación de las tierras que son suyas para detener la avanzada de la explotación petrolera y la recolonización de sus territorios. Esta era la primera movilización a nivel nacional que unía políticamente a clanes amazónicos diversos, era parte del ciclo de protestas iniciado en 1990 con el Levantamiento Indígena Nacional organizado por la poderosa Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador —CONAIE— (Becker, 2015). Para muchos autores este es un quiebre en la

1. Apamama es la palabra kichwa para abuela o mujer mayor que ha construido sabiduría, prestigio y autoridad a través de ciertas capacidades como el cultivo de la chagra, la provisión de alimentos, su fuerza. Esta es una castellanización del plural de la palabra.

2. Este es un tramo que va de la ciudad del Puyo y la conecta con Baños, los 22 kilómetros son sólo un fragmento de los 500 kilómetros, recorridos por las y los viajeros que llegaron a Quito.

historia colonial perpetuada por el Estado (Becker, 2015; Ospina, 2000; Sawyer, 2004; Whitten, 1996).

Las hermanas Eloisa, Rebeca, Bacha (Beatriz), Cristina y Narcisca Gualinga³, nacidas entre fines de 1920 y la década de 1940, recuerdan y son recordadas como centrales al movimiento que logró la mayor titulación colectiva de tierras del país. La Gran Marcha —como la nombran quienes participaron en ella— permitió la legalización de 1.115.174 de hectáreas continuas, a través de las cuales, los pueblos indígenas del Pastaza reivindican un Estado plurinacional en donde se practique la autodeterminación y el autogobierno indígenas (Ortiz, 2012). En un contexto organizativo liderado por varones, estas mujeres realzan su protagonismo anticolonial, su lucha por la construcción de una esfera pública indígena. Ellas rememoran las voces de sus abuelos en sus disputas con los clanes *shuar* hacia fines del siglo XIX, así como su resistencia a las misiones católicas y las haciendas caucheras, instituciones colonial-capitalistas que ocupaban la zona hasta mediados del siglo XX. En la década de 1970, su participación en la conformación del movimiento político requirió gran tesón y capacidad organizativa, además cultivaron idearios políticos, personalidades fuertes, realizaron actos beligerancia que recuerdan con intensidad y que desembocaron en la marcha de 1992. Desde sus narrativas, me pregunto: ¿Cómo tejen sus memorias de rebeldía estas mujeres? ¿Cuál es el sentido de la historia que configuran? ¿Cómo son recordadas? ¿Cómo se articulan el género, la etnicidad, la política de la resistencia en sus memorias?

En este artículo argumento que las hermanas Gualinga reafirman su prestigio y autoridad a partir de sus narrativas como mujeres rebeldes, en los mismos actos del recordar y del ser recordadas, sus voces reelaboran el parentesco como categoría política central para crear alianzas y consolidar organizaciones. Los testimonios exponen una férrea voluntad en la construcción de una conciencia política que incorpora elementos del catolicismo popular y de la izquierda latinoamericana para crear una versión propia de plurinacionalidad, autodeterminación y autogobierno. Las abuelas actualizan y transforman los sentidos de la historia para recuperar la autoridad de las mujeres disminuida por los procesos coloniales, para conformar las esferas públicas descolonizadoras. Ellas señalan el lugar destacado que han ocupado y ocupan en el movimiento, a través de la invocación de héroes ancestrales, de su dominio de la fertilidad de la chagra y de la sanación con plantas medicinales. La Gran Marcha constituye la condensación simbólica de diversas formas de comprender la temporalidad y de las artes de domesticar el tiempo revolucionario anticolonial, para incorporarlo a la historia de recuperación de los territorios ecológicos (Whitten, 1996; Uzendoski, 2006; Kopenawa y Bruce, 2013). El propósito es brindar una lectura que articula memoria género y etnicidad en la Amazonía.

3. Las hermanas Gualinga aquí reseñadas pertenecen a un grupo familiar de prestigio, sus descendientes han liderado organizaciones políticas locales, regionales, nacionales e internacionales.

Desde el año 2013 al 2019 he sostenido distintos intercambios, diálogos y entrevistas a profundidad con Eloisa, Rebeca, Cristina y Narcisca Gualinga —de mayor a menor—, no pude entrevistar a Beatriz/Bacha pues murió años antes del inicio de esta investigación sin embargo, recojo los recuerdos de sus descendientes sobre ella. Sus voces se enmarcan en la recuperación de las historias de vida de alrededor de treinta mujeres y hombres de distintas generaciones que han participado en organizaciones y movilizaciones políticas actuales. Los testimonios son fuente de historia oral privilegiada, se remontan desde fines del siglo XIX hasta principios de los años 1990, constituyen formas de organizar el pasado que definen la importancia de qué acontecimientos contar y cómo (Portelli, 1991). Algunas entrevistas a las *apamamakuna*⁴ fueron intermediadas y traducidas por sus hijas o nietas, quienes hicieron del recordar un ejercicio político (Platt, 2015: 43). Además, he juntado las crónicas de los misioneros de la revista *Oriente Dominicano* revisadas de 1926 a 1940 como soporte documental para comprender el sentido común de la dominación católica y su posterior influencia política. También he realizado permanencias etnográficas en la ciudad del Puyo y los pueblos ancestrales de Sarayaku y la comunidad de Teresa Mama, a orillas de los ríos Bobonaza.

Las palabras “indígena” o “indio” así como “ancestral” están guiadas por el lenguaje de quienes testimonian. Uso la ortografía kichwa reivindicada por los pueblos ancestrales, reconociendo su pertenencia a las lenguas quechua y sus transformaciones históricas. Al final del texto, incluyo un breve diccionario y una cronología de acrónimos de las organizaciones.

2.—*Las yuxtaposiciones de la memoria*

Estudiosos de los levantamientos indígenas nacionales de 1990 y 1992 argumentan la importancia histórica de estos eventos. Whitten (1996) señala la conformación de un bloque político étnico orientado hacia la autodeterminación colectiva, Becker (2015) señala cómo la CONAIE nació saludando al movimiento de los trabajadores que sufren la explotación colonial y neocolonial, vinculando su discurso a la defensa a lo que en esas épocas se llamaban los territorios étnicos. El autor muestra cómo los planteamientos del Estado Plurinacional rebasan las demandas étnicas sin subordinar sus reivindicaciones a las de clase. Ospina (2000) sostiene que la transformación de las demandas culturales en políticas implica un cambio revolucionario en los procesos estructurales del siglo XX. Sawyer (2004) etnografía la tensión política que suscitan las empresas petroleras, argumenta la emergencia de nuevas identidades políticas indígenas durante el neoliberalismo. Estos son aportes valiosos que identifican la transformación del momento histó-

4. Plural en lengua kichwa de apamama o abuela.

rico así como la emergencia de una subjetividad política que construye idearios anticoloniales. No obstante, es necesaria una aproximación al entramado que teje el sentido de la historia amazónica, es decir su historicidad, que ubique además el lugar de las mujeres en ella.

Diversos autores dan cuenta de la historicidad amazónica como la reinscripción ritual y circular del pasado que va por delante y guía el futuro para reinventarse en el *pachakutik* o retorno de los tiempos (Brightman *et al.*, 2016; Heckenberger, 2003; Santos Granero, 1992; Uzendoski, 2016; Whitten, 1976, 1996). Muratorio (1998, 2000) analiza el cruce entre la historia social y las memorias de la alta Amazonía y también aporta al análisis del sentido de la historia para las mujeres. Desde tal intersección, me aproximo al género en la memoria, constituido por experiencias diferenciadas pero básicas de poder (Leydesdorff *et al.*, 2009, Scott, 1996), que además poseen especificidad étnica (Muratorio, 2000).

El género en la memoria amazónica ha de reflexionar sobre la autoridad de las mujeres respecto de los grupos de parentesco a los que pertenecen pues estos constituyen el fundamento en la toma de decisiones colectivas, en que las ancianas poseen un prestigio cultivado a través del tiempo (Coba, 2019). Nuckolls (2015) señala la importancia de las mujeres fuertes en la organización social amazónica, Belaunde (2005), Guzmán (1997), Overing y Passes (2000) sostienen la existencia de un universo de poder y conocimiento autónomos que proviene sobre todo del dominio de la ecología de chagra. El prestigio y posición de una mujer se levanta sobre su capacidad de administrar la fertilidad de los frutos que siembra, la reciprocidad, la generosidad y la comensalidad. Compartir la *chicha* —bebida de yuca fermentada— permite el intercambio de energía y afecto entre los grupos familiares, por tanto la consolidación de alianzas políticas. Uzendoski (2006) sostiene que la historicidad amazónica ha de comprenderse desde la lógica del parentesco y las estructuras del pensamiento-sentimiento que constituyen los vínculos políticos y su poder de influir y transformar el presente. Kopenawa y Bruce (2013) muestran como los grupos familiares amazónicos reconocen la voluntad personal como motor del sentido de la historia amazónica.

Las transformaciones del capitalismo mundial y los recurrentes procesos colonialistas así como la emergencia de organizaciones políticas y espacios públicos indígenas han impactado en el sentido de la historia kichwa-amazónica (Coba 2019). Siguiendo el perspectivismo de Viveiros de Castro (2013), los sujetos amazónicos son capaces de incorporar versiones de realidad diversas a un universo simbólico propio. Así, la historicidad reelabora distintas temporalidades: Un tiempo ancestral de larga duración que mueve el pasado y transmite una versión heroica del sistema de parentesco; un tiempo ecológico vinculado a los ciclos de fertilidad de la chagra dominados por las mujeres, que permiten reciprocidades y alianzas; un tiempo revolucionario que emerge a partir de la conformación de las organizaciones y la predominancia de lo público (Heckenberger, 2003; Hugh-Jones, 2012). No obstante, estas narrativas también son moldeadas por olvidos,

silencios y evasiones pues su selectividad ejemplificadora no permite errores en la memoria que pudiesen impedir el retorno de los tiempos (Jelin, 2002; Uzendoski, 2016; Whitten, 1976). Como sostiene Platt (2015: 49): “La imaginación histórica remoldea los sucesos pasados en el proceso mismo del recordar”, así da cuenta de las transformaciones en las prácticas y las subjetividades políticas, étnicas y de género.

3.—*Hacia la Gran Marcha*

Desde la segunda mitad del siglo XIX, Sarayaku fue lugar de paso y de asentamiento de diversos grupos lingüísticos de parentesco que huían de los hacendados caucheros que buscaban capturar esclavos indígenas. Los clanes sostenían relaciones de reciprocidad y también de venganzas estimuladas por los mismos



Fig. 1. Región Amazónica del Ecuador, límite de provincias y principales cuencas hidrográficas. 2018.



Fig. 2. Mapa de la provincia del Pastaza.

caucheros (Whitten, 1976). Alrededor de 1925, la casa de la Misión Dominicana fue reconstruida en Canelos, desde allí sacerdotes y monjas se esforzaron por civilizar a los pueblos de la cuenca del Bobonaza, por nombrar autoridades masculinas y moralizar a los *ayllus*⁵, especialmente a las mujeres. La política se fundía inseparable del parentesco mientras sacerdotes, hacendados, funcionarios estatales buscaban trazar con los *Yachaks* u hombres de autoridad chamánica. En los años 1930, el Estado nombró autoridades civiles pero la Iglesia no perdió su poder, construyó una capilla y así creó el centro de Sarayaku como primer espacio público que congregaría a las familias.

Como efecto de las Leyes de Reforma Agraria y Colonización (1964 y 1973) que declaraban a la Amazonía como lugar de tierras baldías y debido al auge de la explotación del petróleo en la década de 1970, la migración de campesinos empobrecidos de la sierra a la región creció exponencialmente: “En 1950, la Amazonía tenía una población de 46.471 habitantes, en 1974 ascendió a 173.469” (Ruiz, 1992: 101). La acelerada reducción de territorios ancestrales se volvió amenaza constante en contra las formas de habitación dispersa y la reproducción de cultivos en la selva.

En la década de 1970, la Misión Dominicana transformada por los vientos del catolicismo popular formó líderes hombres y algunas mujeres que aportaron

5. Ayllu o grupo familiar en kichwa, generalmente se refiere a la familia ampliada: madre, padre, hijas, hijos, tías, tíos, abuelas, abuelos.

a la conformación de asociaciones para el desarrollo productivo de los *ayllus* y el reclamo de la titulación de tierras. Sin embargo, fue la indignación por las humillaciones, los despojos, las imposiciones colonialistas, la que propició alianzas interétnicas; un movimiento que con el tiempo daría a luz a las organizaciones políticas indígenas, a las reivindicaciones de plurinacionalidad y autodeterminación de los pueblos⁶ (Becker, 2015).

Durante las décadas neoliberales de 1980 y 1990, las concesiones a las empresas petroleras se multiplicaron, tras veinte años de las leyes de colonización, la migración a la Amazonía se triplicó, los pueblos originarios fueron acorralados (Ruiz, 1992: 101). Paralelamente, se consolidaron las organizaciones políticas regionales como la Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza —OPIP— y la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Ecuador —CONFENAIE. Ello significó el afianzamiento de una esfera pública específica, la sutil diferenciación entre movimiento y organizaciones que nacen interdependientes. El movimiento permanecía guiado por la reciprocidad y la actuación carismática de jefes clánicos —algunas mujeres— mientras las organizaciones incorporaron estructuras políticas estamentales guiadas por dirigentes varones. Las nuevas formas de autoridad, ya no requerían de la sabiduría de los *yachaks* o conocimiento chamánico sino saber leer, escribir y argumentar en castellano.

En 1992, los diversos pueblos originarios emprendieron la marcha por la moratoria petrolera, la titulación colectiva y el reconocimiento del Estado Plurinacional en la Constitución, Beatriz/Bacha Gualinga lideraba el movimiento, aunque no tuviese cargo organizativo. Al auge de la cooperación desarrollista de las ONG's y la inserción en la política nacional, le sigue el declive organizativo. En el transcurso de los años, al fragor de las luchas anticolonizadoras y pese a la inferiorización de sus capacidades en espacios organizativos, las mujeres moldearon una conciencia crítica e iniciaron acciones de protesta bajo sus propios criterios de resistencia anticolonial.

4.—*Tiempos ancestrales. Misión y tenientes políticos*

Eloisa entona una canción que rememora la fiereza y el valor de su abuelo Simón Hualinga⁷, quien, a fines del siglo XIX, habría vencido a los grupos opositores *shuar*⁸ para luego navegar por el río Bobonaza y unirse a una mujer de

6. El socialismo era desde aliado principal de las organizaciones de indios en la sierra desde la década de 1940 y ya participaba de las discusiones sobre la plurinacionalidad inspiradas por las internacionales comunistas (Becker, 2006).

7. A fines del siglo XIX, las crónicas del clérigo dominicano François Pierre (1999 (1887-1888)) reportan al padre Ochoa como pacificador de los Hualingas, fundadores de Sarayaku.

8. Shuar son un conjunto de clanes amazónicos ecuatorianos de lengua jíbara.



Fig. 3. Grabado misión de Canelos-Pastaza-Ecuador, impresión en Portada Revista Oriente Dominicano.

Sarayaku con quien fundó su *ayllu*⁹. El abuelo aconsejaba al padre y este le contaba sus sueños a ella, los pájaros eran los emisarios de la rebeldía en contra de sus enemigos sobre todo los blancos que por esas épocas eran unos cuantos colonos hacendados, los misioneros y los primeros exploradores de petróleo. En palabras de Eloisa (2015):

[...] él ha estado durmiendo, ahí han caído dos pájaros y le han hecho soñar las palabras: “tienen que vivir como yo... No se dejarán convencer, tienen que pelear como indio, sea con gente shuar, sea con blancos, con las compañías”, él daba el consejo. Después, él se ha unido a una mujer de Sarayaku¹⁰.

A fines del siglo XIX, el gobierno ecuatoriano reedita el viejo pacto con la Iglesia Católica que encomienda a los misioneros no sólo la evangelización sino también la ciudadanización de los grupos de parentesco para incorporarlos a la nación¹¹ (Ortiz Batallas, 2019). Los sacerdotes como autoridad política buscaban civilizar “desterrar rancias y salvajes costumbres para moralizar y salvar al indio” (Esvertit Cobes, 2005:21). El dominico François Pierre en su visita al Pastaza plantea la necesidad de matrimonios tempranos obligados para una pronta moralización de los ayllus (1999 [1887-1888]). La entrega de jóvenes fuertes, trabajadoras y sanas era una decisión que debía ser acatada so pena de castigos de los misioneros o sus representantes. Los recuerdos de Eloisa (2015) señalan al Padre Sosa por la violencia de sus castigos ante los incumplimientos de los mandatos matrimoniales:

El Padre Sosa ha sabido ser muy bravo, ha sabido meter correazos para hacer casar a un ancianito que no puede caminar con una jovencita, en la Iglesia, para que acepten la cruz. Un día domingo tarde, el Padre Sosa la ha hecho a casar a mi abuela con un hombre que nunca había conocido. Ella, le ha dicho a su papá: “yo nunca he conocido a ese hombre, yo no quiero casar, vámonos de aquí”. Ahí pues, se han ido a esconder en medio de la selva...

Los matrimonios obligados por los sacerdotes eran una manera de controlar la política de los ayllus. La Iglesia ejercía el control patriarcal sobre la reproducción social de la población: maternidad, abortos, infanticidios, madresoltería.

9. Grupo familiar en kichwa.

10. El testimonio de Eloisa Gualinga la mayor de las hermanas ha sido intermediado traducido del kichwa al castellano por su hija Hilda Santi.

11. La Misión de Canelos fue el camino para la pacificación de los pueblos a los largo del Río Bobonaza, los sacerdotes navegaban sus aguas con el afán concentrar las poblaciones alrededor de las Iglesias que fundaban, a su paso. Mantener la Misión significaba para los kichwas proveer de alimentos, construir viviendas, guiar a través de la selva, transportar carga pesada. A cambio, los sacerdotes ofrecían tela, machetes y medicinas, administraban sacramentos y ofrecían protección frente a los hacendados locales.

El objetivo era “honestar” a los salvajes que, ante sus ojos, se emborrachaban, provocaban escándalos y desobediencia. Ello significó implantar un gobierno interno, una economía, una política, un sistema de creencias y la administración de trabajo forzado a los desobedientes. Aquello no ocurría sin diversas formas de huida y rebelión de quienes habían aprendido el evangelio y usaban la categoría de redención para soliviantar a su pueblo, como registra la revista misional *Oriente Dominicano* (1930):

Un domingo que, como queda dicho, se cumplía la orden de no asistir a ninguna bebida y de no tocar sus tambores, tres indios soliviantados por el consejo de estos falsos redentores, hicieron gala de no cumplir las órdenes dadas, y se aprestaron a vista de todo el pueblo a celebrar el día festivo con una escandalosa borrachera y al son de sus tambores. Al siguiente día los llamé al Convento, y al ser castigados con el trabajo forzoso del camino público, por la tarde comprendían que hicieron mal, pero que conste que sólo lo hicieron por dar oídos a los declamadores y defensores de sus antiguas costumbres (Padre Ceslao Marín, 1930: 2).

La figura prominente de *Yachaks*¹² poderosos como el padre de Eloisa, Resurrección Hualinga, considerado chamán hereje que invocaba los espíritus de la selva y los animales, interpelaba a los sacerdotes que usaban el catolicismo como fuente de poder espiritual. Debido a su liderazgo, estos personajes de poder eran considerados peligrosos interlocutores políticos, por ello se esmeraron en evangelizarlos, entregarles el bastón de mando y nombrarles *Kurakas*¹³ que endilgaban la autoridad sobre sus propios grupos de parentesco. Tales designaciones engrandecieron la autoridad de los hombres y los colocaron en el lugar controversial de las disputas ideológicas entre el evangelio y sus poderes cosmogónicos.

En todos estos años, los misioneros habían construido una capilla y una plaza pública que congregaría a las poblaciones dispersas y propiciaría la conformación de comunidades para facilitar la administración encomendada. Los sacerdotes también hacían de jueces en los litigios entre los indios desobedientes y unos cuantos terratenientes que habían implantado un sistema de concertaje que obligaba a pagar con trabajo, balata y caucho, las deudas contraídas por sal, tela, machetes y espejos. Carlos Viteri, blanco venido de la sierra, capataz de haciendas y terrateniente, implantaba su propia ley, obligaba a los indios a trabajar de cargadores, castigaba con crueldad sus desobediencias. Ello colocaba a los sacerdotes en una situación contradictoria, complacer a los hacendados de la región y su influencia

12. Yachaks: persona de visión y conocimiento, traducida generalmente como chamán.

13. Kuraka: nombre que conjuga el español cura y la terminación kichwa ka que señala la simbiosis de la lengua en el nombramiento de las autoridades.

política y; como protectores de los indios, como lo relatan los informes misionales de la revista *Oriente Dominicano*:

[...] como se presentara ciertos reclamos de parte del señor C. Viteri, empleado de don Arturo Rocha, tendientes a pedir la pronta cancelación de las deudas que los indios tenían contraídas con él, manifesté públicamente la obligación que les asistía de no demorar dicha cancelación, mayormente si tenían en cuenta los años que habían pasado desde que llevaron las mercaderías. Más estos indios alegan, o, que ya cancelaron sus deudas, o que por haber rebajado el valor de las gomas se han visto en el caso de lamentar que de día en día se les aumenten sus deudas; otros por fin, declararon que el mal comportamiento de este señor y sus continuas amenazas de matarles les tenía prófugos y no se atrevían a pasar un mal rato. Asunto es que interesa a nuestras Autoridades y que deben, de acuerdo con la nueva Constitución, poner en claro este laberinto y prestar el debido apoyo a los indios (Padre Ceslao Marín, 1930: 3).

Como acto fundacional del sometimiento de los *ayllus* al Estado, en 1930, Carlos Viteri sería nombrado primer Teniente Político en la recién creada parroquia de Sarayaku. Cristina —una de las hermanas menores de las Gualinga— cuenta cómo esta nueva autoridad plantó la bandera del Ecuador en el centro de la plaza que había sido creada por la Misión para reunir a los indios encomendados. Resurrección Huallinga¹⁴, su padre Kuraka tomó la bandera y la quemó, rechazando la imposición. Furioso Viteri, encargó la construcción de una prisión de puntas de madera de chonta¹⁵ para colocar ahí a quienes se atrevan a desafiarlo, más adelante encarceló a su oponente en la lejana ciudad de Riobamba.

Frente al recuerdo generalizado de la furia y la violencia del teniente político Viteri, las memorias de Sarayaku relieván la autoridad castigadora pero caritativa y médica de los misioneros. La Misión de Canelos albergaba a huérfanos y brindaba medicinas para las enfermedades venidas con la colonización como la gripe y el sarampión. Los *ayllus* se convertían al catolicismo pero conservaban su contacto con los seres poderosos de la selva, los *Yachaks* conservaban la capacidad de curar, enfermar, matar, manejar los sueños y sumaban el bautismo cristiano a sus conocimientos. Sin duda una demanda política fundamental de la gente en Sarayaku a la Misión fue la construcción de una iglesia y la presencia de misioneros que puedan ofrecerles protección ante los abusos de los hacendados y el batallón de militares instalado en sus cercanías. Eloisa recuerda las madrugadas, alrededor del fuego cuando las familias compartían té de guayusa para reflexionar sus sue-

14. Resurrección Huallinga fue nombrado por los misioneros Varayo en 1932 y Kuraca autoridad de mayor prestigio en 1943 (*Oriente Dominicano*, 12, 1930).

15. Chonta es un tipo de palma de madera dura, de la que se tallan canoas y flechas.

ños y planear estrategias. La revista *Oriente Dominicano* de la Misión detalla las demandas indígenas y esboza el temor de los misioneros:

[...] aconsejan a los hijos en la lucha por los derechos, buscan que les construyan una iglesia y un convento tan grande como el de Canelos. Que se disuelva la guarnición militar o que se les garantice la libertad para su trabajo, sus mujeres y sus propiedades. Que se les dé buenas autoridades no nuevos caciques (Nd. 1943: 179).

Según las memorias de las abuelas, el astuto Viteri debió juntarse conyugalmente a una mujer del tronco de los Huallanga para obtener legitimidad política, inserción en las relaciones de parentesco y de reciprocidad de los *ayllus* por tanto acceso al territorio. El pacto obligado entre colonizadores y colonizados buscaba neutralizar la oposición, facilitar la inserción en su sistema organizativo, manipular la nación a través del control de las relaciones de género (Yuval Davis, 2004)¹⁶. Esta unión enfadaría a Resurrección, quien no aceptaba las mezclas, menos aún con blancos invasores. La Misión tuvo que intervenir en el conflicto pues, para ese entonces, la Iglesia tenía más autoridad que el Estado. Eloisa evoca las memorias transmitidas por su padre y su abuelo para enfatizar en la violencia ejercida por la misión: los matrimonios forzados, el control moral de la reproducción y los trabajos también forzados. Ella elabora una crítica del colonialismo católico, del disciplinamiento de los cuerpos y de la dominación de clase.

5.—*La actualización de la memoria. El arte de la palabra y la política complementaria*

Como guardianes de la virgen del Rosario, los Dominicos inculcaban a las mujeres indígenas virtudes marianas de sumisión y sacrificio, la actitud contemplativa de santidad y pasividad. La división entre moral y política eran consideradas cualidades correlativas al lugar de las mujeres y los varones respectivamente (Fausto, 2002, Villalça, 2015). Desde la mirada de la Misión, las mujeres y la chagra eran consideradas parte de los bienes del hombre, proveedoras de alimentos y servicios, introducían así una división sexual del trabajo basada en la separación de la esfera natural de la reproducción y del trabajo productivo.

Probablemente, la consideración del sometimiento natural de las mujeres impidió a los misioneros percatarse de los poderes de las *Yachaks*, mujeres que dialogaban con las plantas, de los rituales sanadores, celebrados durante el cul-

16. Belaunde (2005) sostiene que la autoridad patriarcal está relacionada al mantenimiento de la propiedad de la tierra, que el carácter nómada de los clanes amazónicos no poseen. No obstante, propongo entender al patriarcado como el gobierno paterno sobre los miembros de la familia.

tivo de la chagra. Belaunde (2005) y Guzmán (1997) sostienen la existencia de un universo exclusivo de actuación y de poder de las mujeres, que se transmite matrilinealmente, las jóvenes acrecentaban su autoridad y prestigio a medida que se volvían adultas. Las memorias de Bacha y Narcisa, hijas del famoso *Kuraka* Resurrección Huallinga —quien había formado familia con Eleodora Cuji— nos guían al recambio de los héroes ancestrales en la historia de la rebeldía amazónica.

Bacha poseía el don de la palabra, la capacidad de increpar a sus interlocutores y sentar normas de conducta. Pese a que su padre no le permitió aprender a leer ni escribir ni desarrollar el español con corrección, su carisma es recuerdo generalizado. La hija e hijo de Bacha narran con orden y precisión el racismo y la discriminación que vivió su madre como empleada doméstica en Quito y luego su experiencia en las plantaciones de cacao, caucho y banano en el litoral. A inicios de la década de 1970, ella regresa a su pueblo y, apoyada por las monjas, junto a otras mujeres fundan Kuripuerto, primera organización indígena de Sarayaku, su hijo Marlon Santi (2019) rememora su agenda:

[...] en 1971 conforma Kuripuerto, por medio de la gestión con los misioneros obtiene cuatro máquinas y empieza a enseñar sastrería a las mujeres y también organiza para que no haiga demasiado trabajo en una sola mujer, iban a cada una de las chagras para que no se maten trabajando y ayudarse entre todas...

Mi mamá tenía formación en las misiones, pero cuestionaba bastante a los curas porque hablaba de una iglesia que verdaderamente practicara, una iglesia de pobres, tal como dice la palabra [de Dios]. Ella conocía las viviendas de los curas en Puyo y Quito, eran palacios...

Ella tenía un tono drástico para pelear, si tenía que insultar a un cura, lo hacía salvajemente...

Bacha cultivaba el prestigio de la hospitalidad, la comensalidad, las artes de la reciprocidad y su habilidad para tender alianzas, su voz lideraba congresos y encuentros indígenas nacionales e internacionales. A su casa llegaban todos los forasteros médicos, sacerdotes, funcionarios, autoridades y líderes shuaras, achuaras, sáparas, waoranis. Ella aportó a la consolidación de una esfera pública organizativa en la que dio voz a las experiencias generalizadas de violencia machista y racista ejercidas sobre niñas y mujeres de todas las edades, por las instituciones coloniales y capitalistas. Bacha animaba a las jóvenes a cultivar la sabiduría amazónica y a combinarla con los conocimientos de la escuela para que niñas y mujeres de todas las edades defiendan sus territorios como indígenas y para que se defiendan a sí mismas como mujeres. Su hija Betsy Santi (2019) recuerda:

Como mujer nos comentaba: ustedes ¿para qué quieren salir a la ciudad?, si en la ciudad los patrones, su hijos, te violan, somos maltratadas como indígenas y ustedes no deben salir. Aquí mismo hay todo, hagan cerámica, artesanías,

sastrería, sembramos fréjol, yuca. La gente se distorsiona la mente yendo a la ciudad. Pónganse a estudiar eso es el mejor camino para futuro de los jóvenes.

Imponerse en el escenario del patriarcado indígena, requería valor para presionar los límites de lo público y enfrentar la crítica y el celo masculinos. Bacha alentaba el ejercicio de voluntad personal como elemento fundamental para la organización de la resistencia, interpelaba a los varones en sus propios términos, criticando abiertamente su machismo, el ejercicio de la violencia cuando se alcoholizan y golpean a las mujeres¹⁷. A la vez, las instaba a pararse fuerte y decir lo que piensan, en palabras de Marlon, su hijo (2019):

[...] a pesar de que en la cultura kichwa de Sarayaku, el hombre es el principal en el patriarcado, ella tenía su propia filosofía. Ella les decía a los hombres: “es el momento que dejen de estar borrachos, de que dejen de ser vagos, ¡levantémonos! porque tanto tomar los hombres están volviéndose ignorantes y estúpidos”. También decía que las mujeres tenían que organizarse, aportar en las asambleas, aprender a discutir porque venían días difíciles, ya veía los derechos de las mujeres...

Ella era la que más hablaba de derechos territoriales, que no hay que ser sumisos. La tierra no se puede vender como un pedazo de tela o un pedazo de pan. Ella reivindicaba los derechos de las mujeres y de los pueblos. Eso no le gustaba a mi papá, porque era machista y ahí venían las broncas, las peleas, el maltrato...

Según su hijo Marlon, Bacha invocaba la memoria de los heroica de los descendientes del jaguar —su tronco familiar— e incorporaba los derechos de las mujeres a la defensa territorial: *Los Pandor Huallinga vivieron aquí, nosotros vivimos aquí ¡ustedes van a morir aquí!, por lo tanto no hay cómo vender la tierra*, decía. Las memorias de sus descendientes la ubican como una heroína cultural, mujer fuerte cuya palabra era y es respetada.

Desde niña, Narcisa —la hija menor de la familia Huallinga— insistió en estudiar y aprender castellano, la única manera de acceder a la bullente organización política y plantear las demandas con voz propia ante las autoridades. Para lograrlo convenció a su madre de enviarla al convento, eso fue posible sólo después de la muerte de su padre, Resurrección, al igual que otros padres era reticente a la educación mestiza sobre todo para las mujeres. Narcisa fundó su ayllu con Raúl Viteri Gualinga —hijo rebelde del viejo ex-teniente político de Sarayaku—, militante socialista junto con quien desarrolló un pensamiento político propio, las ideas de una conciencia crítica sobre la perpetuidad del sistema de humillación

17. Los índices de violencia de género contra las mujeres indígenas en la Amazonía están entre los más altos del país, supera el 70% (INEC, 2008).

y desigualdades capitalista-coloniales, que transmitió a sus descendientes. Así lo recuerda Narcisa (2016):

[...] los misioneros eran más altos que nadie, no podíamos ni alzar los ojos. Nos vivían humillado, y sabíamos que nosotros también teníamos derechos de aprender muchas cosas. “Indio” nos gritaban como a perros. Ese tiempo nos decían a nosotros, a mis ancestros: “¡salvajes!”. No respetaban nada. ...nos hacía arrodillar. La monja superiora, diciendo que nos libre de Fidel Castro y me hacía creer que era un demonio, que quemaba a la Iglesia, todo eso... Yo digo, ¿por qué me mentían tanto?, si la igualdad viene del Jesús. Nos amenazaron tanto, el Estado junto con la religión.

Para su hijo, Franco Viteri, los principios del socialismo llegaron a Sarayaku porque su padre Raúl se hallaba contagiado por la Revolución Cubana, él tenía como libro de cabecera *El Capital* de Marx y de la hebilla de su cinturón sobresalía el retrato del Che Guevara, con que le gustaba asustar a los sacerdotes en las misas. Las migraciones a Puyo, Quito, Guayaquil, los sindicatos en el litoral, aportaron experiencia organizativa y agitación social, la Federación Nacional de Indios FEI (1944) ha sido parte de los movimientos de tendencia marxista, cercanos al partido comunista y los diálogos entre pueblos indígenas es una constante histórica (Becker, 2006: 143).

En la efervescencia de la lucha por la titulación de la tierra, el Vicariato Apostólico del Puyo, liderado por Monseñor Tomás Romero, quien buscaba el desarrollo económico, social y moral de los indígenas, propone la titulación de Sarayaku como comuna¹⁸. Narcisa (2016) explica que ello significaba mantener la autoridad de los sacerdotes en el territorio, repartirlo entre la Misión y sus comuneros, los colonos y aquello que resta quizá para los indios auto-organizados que no se apegaban a su tutela. Así, les nació el sentimiento de la autodeterminación, sostiene ella:

[...] había estado organizando aquí, monseñor Tomas Romero que es del Puyo para hacer una comuna... ...cuando nos organizábamos [independientemente], los misioneros se pusieron molestos los misioneros. La comuna nos quitaba la tierra...

[...] Raúl aprovechando que se reunían para elegir el cabildo, habló de que no conocemos las leyes de la comuna: nos van a dar la plata y ganados, el banco va a dar préstamos, pero en cambio ¡la organización es libre! Nadie nos va a venir a decir, qué queremos, cómo organizarnos. Por eso se había enojado el monseñor: “cómo van a poder con el Estado, el Estado hace y hay que aceptar. Alguien les está mal enseñando”. No hicimos caso, nos decían muchas cosas, que éramos comunistas...

18. La ley de comunas, auspiciada por la Iglesia Católica y promulgada en 1937 no tuvo mayor efecto en la Amazonía hasta la promulgación de las Reformas Agrarias y colonización (1964 y 1973) con la que se declararon sin dueño los territorios amazónicos.

Al calor de la política y la influencia de la Misión, los ayllus fundan el Centro Alama Sarayaku —CAS— (1979), cuyo objetivo era presionar por la titulación colectiva planteada por las asociaciones que habían conformado. *Alama* era una palabra que los misioneros habían escuchado de los indígenas, se refería al amigo, al tío, al papá, al hermano, un trato exclusivamente entre hombres¹⁹, palabra que los mestizos usaban para denigrar a la gente de los clanes en las ciudades. En 1981, la arraigada fe católica de gran parte del pueblo de Sarayaku y su antipatía por los evangélicos, las reivindicaciones antiimperialistas y de autogobierno ancestral, las alianzas políticas, factores combinados lideraron la expulsión del Instituto Lingüístico de Verano ILV del país. Las organizaciones indígenas habían denunciado a los misioneros norteamericanos por esterilización inconsulta, por manipulación religiosa. Entonces, Narcisa agitó a las mujeres, aconsejó a su marido, ofreció sus conocimientos y capacidad de ensoñación como guía política desde una lectura comunitarista y cosmológica del evangelio.

La resistencia en contra de las compañías petroleras que buscaban asentarse en la zona, comprendía alianzas con otras organizaciones indígenas²⁰ y sindicatos nacionales y regionales. Alfredo Viteri, sobrino de Raúl y uno de los primeros jóvenes en estudiar en Quito, líder de la Federación de Centros Indígenas del Pastaza —FECIP—, recorría los territorios soliviantando a los *ayllus*, como recuerda la militante Zoila Castillo (2017):

[...] tenía como unos 15 años, ...en ese tiempo, Alfredo Viteri andaba incentivando para levantar, yo siempre participaba. ¡No era por plata, no era por proyectos, era para defender nuestro territorio!, ¡eso era!

Franco (2016), hijo de Narcisa Gualinga y Raúl Viteri, reflexiona sobre la transformación de la inteligencia que sustenta la rebeldía:

[...] la gente que inició la organización sabíamos que teníamos ancestros indígenas, que tenían una posición de ejercicio y libre determinación y enfrentarse al colonialismo. A mí, me costó comprender eso, era complicado, un término que estaba en los libros, en las declaraciones internacionales, nos costó entender que nosotros ya habíamos estado libre-determinados pero estábamos perdiendo libre determinación y autonomía.

Hay una simbiosis inicial entre distintas formas de ver la vida y de hacer revolución. ...acá nosotros también teníamos nuestros propios conceptos, nuestra propia vida, nuestras propias formas organizativas, nuestras formas relacionarnos entre pueblos, nuestras formas de estar en territorio. ...eso es lo que va configu-

19. En el 2001, hubo un gran debate en Sarayaku en que se decidió cambiar al CAS por Pueblo Ancestral Taijasarutan.

20. Los líderes estaban inspirados por la Federación Shuar y la Federación de Organizaciones Indígenas del Napo.

rando al liderazgo y luego, vienen ciertos conceptos como libre determinación y autonomía...

Las memorias políticas son heterogéneas (Portelli, 1989). Los recuerdos sobre la política de Bacha Gualinga moldean una esfera pública emergente, aportan a la subjetividad colectiva del movimiento, sus descendientes la definen como heroína ancestral cuya importancia radica en el arte de rememorar principios y brindar consejos. La hermana más joven, Narcisa me muestra su chagra, me cuenta sobre el poder de la fertilidad que poseen las mujeres al cultivar, mientras reelaboran sus memorias como historia de rebeldía personal, búsqueda de conocimiento y justicia social. La crítica anticolonial, el dominio de la escena pública pero también la autoridad más íntima nacida de la chagra son los elementos importantes para su ejercicio político. Las personas construyen su prestigio a lo largo de su vida, para ello es indispensable el cultivo de su temperamento, fortaleza de carácter y fuerza física, estas son cualidades importantes para las mujeres en la Amazonía.

6.—*Tiempos revolucionarios, tiempos ecológicos. Jóvenes comunistas y comensalidad*

Durante la década de 1970, Rebeca, hija de Resurrección Huallinga, sale de Sarayaku a vivir al Puyo, para asegurar el bienestar y la educación de sus hijas e hijos. Estudiar fue idea de su marido, Aníbal Viteri Gualinga, cuyo padre Carlos tenía casa en el Puyo. La llegada a la ciudad significó la búsqueda de una casa y comida, los modos de aprovisionar a su familia, el paso de una economía propia basada en la abundancia de la chagra a una economía monetizada que precarizaría su vida (ver Mies, 2019). Preocupada por ganar algo de dinero, Rebeca (2016) elaboraba cerámica, pelaba y destripaba pollos para un restaurant hasta el amanecer, sus palabras exponen la dureza de los tiempos:

[...] [Mis hijos] estaban inquietos arrendando, ¿con qué plata también vivirán?, me sabía preocupar... Una señora me contrató para que entregar ceramiquitas,

[...] tres de la mañana nos levantamos, unos doce pollos sabía pelar, después de pelar todo, sacar tripa..., ...limpia, limpia, limpia, tripa..., después teníamos que entregar todo a la dueña que sabía pagar barato. Veinte sucecitos. ...para que se fueran al colegio, para el pasajito, les sabía dar...

Para los miembros de los pueblos ancestrales, migrar al Puyo significaba confrontarse al empobrecimiento urbano, así como a las humillaciones de jóvenes con cierto poder, colonos y colonas venidos de la sierra, de las familias mestizas asentadas en la zona. Con desprecio e ignorancia sobre su significado, sus vecinos usaban el término tergiversado previamente por los misioneros para la gente de len-

gua kichwa, *alamas*²¹ les gritaban a Rebeca y a su familia. En el momento de hacer amistad con otras niñas, sus hijos e hijas eran constantemente degradados, les era señalado su salvajismo y falta de higiene, así lo recuerda su hija Lety Viteri (2016):

[...] tú sientes que se arman grupos, que estás excluida y que no tienes amigas, o que de repente alguien te sube el vestido y te dice: “¿no te cambiaste de calzón? ¡Ah! ¿tú eres *alama*, no?” Ese rato una no logra entender...

Para enfrentar el racismo y el despojo, los clanes kichwa, shuar y achuar lideraron procesos organizativos importantes que iniciaron en casa de Rebeca, lugar en donde se fraguaba la política indígena y se trenzaban relaciones de reciprocidad como sostiene su hija Lety (2016):

Armanos como un club, tocábamos guitarra, fue una convivencia como más bonita, toda la lucha se cocinaba en mi casa, había grandes reuniones. Mi hermano Alfredo conformó la Federación de Jóvenes Indígenas de Pastaza. Todos los chicos que estábamos estudiando seguíamos a los líderes. A Miguel Tankamash, a Cristóbal Tapuy.

Alfredo con 17 años ya era líder, ya terminó el colegio. ...nosotras ayudábamos: tipeábamos en mimeógrafo, pegábamos con engrudo, sabíamos que mi hermano hacía parte de la lista negra de la CIA. ...En nuestro barrio, allí se fraguaba la construcción del pensamiento plurinacional, era un sentimiento ferviente, nacido del corazón.

Para las familias amazónicas, quienes comen juntas son aliadas (Overing y Passes, 2000). El arte de la comensalidad practicado por Rebeca consistía en atender, alimentar, alojar, curar, aconsejar a los jóvenes compañeros de sus hijos, que frecuentaban su casa y conformaban organizaciones. Las mujeres de la familia compartían chicha para calmar el hambre y la sed de los comensales, cuya preparación iniciaba con la siembra misma de la yuca que cultivaban en un minifundio prestado por un “alma caritativa”. La madre transformaba su rol reproductivo en elemento de cohesión política otorgando sentido de alimento al territorio. Así, nutría a los *ayllus*, tejía los tiempos ecológicos con los tiempos históricos de confrontación al Estado, entablaba relaciones de reciprocidad con los seres que habitan la chagra a la que defendían.

Vivir en Puyo permitió encuentros y alianzas con otras experiencias organizativas indígenas y movimientos, con partidos de izquierda, brindó a la familia un ambiente lleno de ideas para la acción política y el desarrollo del pensamiento. La esfera pública indígena asentada en la ciudad se alimentaba de los discursos de

21. Alama en esta frase se refiere al uso despreciativo que hacen hablantes castellanos del kichwa amazónico, se usan para designar a cualquier indígena amazónico.

pueblo, nación, nacionalidad y auto-determinación. Como sostiene Lety Viteri: “...la migración llevó a concebirnos como nacionalidad, en la medida en que yo luché por los derechos de mi pueblo también me hace construir otro modelo de país”. Nacionalidad es una reivindicación nacida desde la década de 1940, época en que Dolores Cacuango, lideresa indígena de la sierra, viajó a la Unión Soviética, en donde se discutían las diferencias culturales entre los pueblos y su necesidad de autodeterminación (Becker, 2006; González Casanova, 2003). Franco Viteri —líder e intelectual indígena— sostiene que la política kichwa transformó las propuestas marxistas desde sus propias experiencias, ya que el pueblo indígena no sólo era campesino, tenía otra forma de vivir en este mundo.

En 1977, las comunas San Jacinto del Pindo, Santa Clara y Sarayaku conformaron la FECIP, Federación de Centros Indígenas del Pastaza²². En un intento por unir a los grupos de comunidades católicas y evangélicas, en 1979 crearon la Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza —OPIP—, la que estimularía alianzas organizativas nacionales y regionales en la Amazonía. Una vez constituida, iniciaron una fuerte campaña de legalización de territorios y de procesos anticolonizadores.

La OPIP era una organización piramidal, las mujeres no ocupaban puestos de decisión pero apoyaron a su constitución. Como sostiene Héctor Villamil, expresidente de la organización: “Margarita López, Olga Pineda, Cristina Gualinga, doña Rebeca Gualinga, no son reconocidas públicamente porque los protagonistas han sido sus hijos”. En 1989 se crea un Comité de Mujeres dirigido para y por ellas, con el propósito de reforzar las tradiciones ancestrales y abordar sus necesidades específicas. Pese a las burlas, las humillaciones por no hablar español, los boicots a las mujeres, la ausencia de su voz en espacios de toma de decisión, este era un espacio ganado. El reconocimiento de la hospitalidad de las mujeres es recordado más como parte de sus cualidades morales naturales, que como aporte a la consolidación de la historia política.

Ese mismo año, quinientos hombres y mujeres de los ayllus se tomaron las instalaciones de la petrolera italiana Arcoagip, pidieron su salida, como resultado se firmó el “Acuerdo de Sarayaku”, un compromiso entre los dirigentes de la OPIP, empleados de la empresa y funcionarios del Estado (Sawyer, 2004; Villamil, 1995). El propósito era detener la colonización agraria y las actividades petroleras, también reivindicaban²³ la titulación colectiva de territorios y el cumplimiento de la Consulta Previa, Libre e Informada (Lara, 2009; Fontaine, 2004: 12). No

22. En 1979, se realiza un congreso en que un grupo de comunidades del Bobonaza se separa para crear la AIEPRA, Asociación de Indígenas Evangélicos de Pastaza.

23. En diciembre 1990, Luis Vargas presidente de CONFENAIE, consiguió del Parlamento Europeo una resolución que ordenaba la constitución de una comisión de investigaciones para formular exigencias ambientales precisas y severas a las empresas petroleras europeas.

obstante, las comunidades en donde operaba la petrolera no se incorporaron a la OPIP y crearon organizaciones paralelas (Sawyer, 2004)²⁴.

Hombres y mujeres recuerdan su participación en las organizaciones políticas desde una memoria colmada de triunfos y derrotas personales parecida a la de los héroes ancestrales. Los hombres observan las prácticas de reciprocidad de las mujeres como complemento a sus acciones, sin embargo ellas señalan la importancia de la lucha por los territorios atada a la posibilidad de administrar la fertilidad y los alimentos. El “comunismo” de los jóvenes radicales es resignificado a través de las prácticas de comensalidad de las mujeres, sus madres, hermanas, parejas, que permitieron la reciprocidad entre los diversos grupos de parentesco amazónicos, sus alianzas. La versión revolucionaria de la historia marxista es resignificada, alimentada por el dominio de los tiempos ecológicos necesarios para el cultivo de la chagra, del compartir el poder de la fertilidad de la tierra.

7.—*La condensación de la memoria. La Gran Marcha y la política de todas las vidas*

Venimos a nombre de pájaros, ríos, lagunas, de espíritus, que nos ayudan a convivir con mutuo respeto.

Venimos porque estamos conscientes y palpando la realidad destructora...

Tito Merino, líder del pueblo de Lorocachi.

¡Por la tierra! ¡Por la vida! ¡Levantémonos!

Miembros de la Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza OPIP. Grito durante la marcha de 1992.

La experticia en el trabajo colaborativo de las mingas fluía en el sentido común organizativo que impulsó la Gran Marcha amazónica hacia la ciudad de Quito, Cristina Gualinga la define como un hecho histórico. Las memorias de sus protagonistas evalúan las condiciones sociales y políticas que les condujeron a abandonar sus comunidades: el incumplimiento del Acuerdo de Sarayaku (1989), les obligó a tomarse los pozos. En palabras de Narcisa (2016):

[...] ya estaba organizada la resistencia, paralizamos el pozo petrolero..., vinieron en helicóptero, disque a convencernos a nosotros para sacar el petróleo y no aceptamos.

24. “Un grupo de familias de Pandanuque y Santa Cecilia crearon la Directiva de Organizaciones Independientes del Pastaza DICIP y negociaron el apoyo de la subcontratista de ARCO Oriente en la construcción de un aula escolar” (Fontaine, 2004: 21). En 1993, se convertiría en ACIPAE, antes de dar lugar a ASODIRA en 1994.

Otra vez reunidos, dijimos: “ellos nunca nos van a entregar el territorio”. ¡Ahí fuimos con la marcha! No queríamos la tierra mutilada a pedacitos para que entre la compañía por donde nos pertenece...

Con la experiencia adquirida en la Marcha Nacional de 1990 y los diálogos con Bolivia, en asamblea de la OPIP, Bacha —apoyada por otros liderazgos— defiende la moción de obtener un título global para los territorios, todos concordaban en el paso del Estado uninacional al plurinacional en la Constitución. Narcisa (2016) cuenta la preparación de la estrategia:

Miguel Tankamash de la Federación Shuar aconsejó a nuestros hombres, ellos nos dijeron nosotros hemos fallado aquí, también nos enseñaron qué se podía hacer. Nos ayudaron escribiendo las ideas, poniendo en el papel.

Los pueblos ancestrales, en principio kichwa, shiwiar, achuar, shuar²⁵, navegaron días enteros para llegar al Puyo, llevaban chicha y productos de la chagra, más de doscientas mujeres cargaban a sus pequeños y pequeñas, también acompañaban la marcha las misioneras dominicas que habían apoyado en su organización. Jóvenes danzantes, hombres tocando tambores, abuelas cantando por protección y claridad a los *supays* o espíritus de la selva, si antes rememoraban la reciprocidad y la venganza entre clanes, entonces evocaban el valor de la alianza como estrategia política. La propuesta de plurinacionalidad ritualizada pretendía una tierra no mutilada en parcelas y la delimitación de lo que ahora definían como territorio propio. La cosmología, la ecología, los cuerpos fusionaron el retorno del tiempo y la irrupción indígena en la historia.

La coreografía de la resistencia no constituía la mera representación simbólica de las cosmologías amazónicas. El tiempo, el paisaje y los elementos de la personalidad eran reescritos en la organización espacial de la marcha, legitimaban la acción política amazónica (Heckenberger, 2003: 304). Tito Merino, dirigente de territorios portaba en la cabeza una corona de plumas y un tucán, no sólo hablaba a nombre de todas las vidas, su cuerpo asumía las perspectivas de la selva, se volvía ella (Viveiros de Castro, 2013).

La caminata fue complicada, sin embargo, la experiencia de lucha de las organizaciones indígenas de todo el país y el apoyo popular que a su paso les entregaba manzanas, papas, arroz, ropas, les alimentaba y daba fuerza para sostener su convicción. Después de ocho días y 500 kilómetros de andar por carreteras y senderos, subir por túneles hacia la sierra, llegaron a Quito y se instalaron en el parque de El Ejido. Las mujeres eran las primeras en confrontar a la policía montada a caballo, su posición era estratégica pues las fuerzas del orden no atacaban

25. Poco a poco las otras nacionalidades Andoas, Waorani y en el camino los pueblos kichwa de la sierra también se unieron.

a mujeres con niños, algunas ancianas sostienen que en las guerras interétnicas, ellas eran “punta de lanza”, investigaban las huellas, avanzaban sutilmente. En la Plaza, Luis Macas, presidente de la CONAIE, exhortaba al gobierno a escuchar la propuesta de plurinacionalidad: “para no vivir de espaldas entre indígenas y no indígenas, para no formar un estado paralelo” (Muenala, 1992).

Las autodefinidas nacionalidades amazónicas permanecieron más de 15 días Quito sin ser recibidas por el Presidente de la República. La gente estaba tensa, alguna querían regresar pero la hija de Bacha recuerda que su madre se enfurece e increpa a su pueblo: *...mi mamá se cabrea, entonces dice: “¡de aquí nos vamos llevando título, sino aquí morimos!”*. *Ella dijo que nunca nos darían la titulación, si nos íbamos. Entonces nos quedamos...* (Betsy Santi, 2016). A punto de perder las esperanzas, el gobierno anunció que recibiría a un grupo de personas, como narra Narcisa (2016):

[...] Me dijo mi esposo: “mañana nos va a atender pero, solamente, está permitido la entrada de 100 personas y si tú quieres ver al presidente, ponte a la cola”. Y yo, cargada a mi hijo Huayna Capac que tenía 4 años... ¿Cuál será el presidente?, decía yo. ...en ese papel de propaganda, en la foto era un gordo, un hombrezote, pero ahí estaba un pequeño, en el medio había otros más grandes, más altos, más gordos.



Fig. 4. Bacha (Beatriz) Gualinga, fotograma de su intervención en el Palacio de Carondelet, Quito, 1992.

Las voces amazónicas marcaban el momento fundamental de la marcha, el limen del ritual (Turner, 1988). La poética de la palabra, la compostura del cuerpo desarrollada en las asambleas comunales era traída al corazón de la República, impulsando un cambio prismático sobre el país y el territorio (Heckenberger, 2003: 290). Las autoridades indígenas interpelaban al Estado en el ejercicio mismo de su autonomía y autodeterminación, los recuerdos son generalizados sobre Bacha (Muenala, 1992) intensos sobre el acto de asumir la palabra para interpelar al gobierno:

Señor gobierno, llegamos aquí. No sabemos hablar Castellano, soy propia indígena, que vivimos con trabajo y fuerza, sin apoyo de nadie. Soy cuidadora de la Amazonía. Tenemos árboles, animales, todo lo necesario. Vivimos en la Amazonía, somos de ahí. Venimos a conocer con nuestros ancianos a la capital. Dentro de la selva vivimos shuar, achuar, sapara, andoas...

“¿Para qué necesitan?, ¡indios vagos!”, dicen ustedes. No somos vagos, no somos preparados, ¡no tengan lástima! Venimos a dialogar por el territorio. Venimos caminando. Para ser diputado buscan a nosotros. Venimos veinte días caminando. Indios ecuatorianos, somos ecuatorianos.

Parece mentira, no se acuerdan ustedes. En la selva ¿qué hacen ustedes cuando entran?, ¡no tienen cuidado!... A la Amazonía la queremos tener limpia, somos cuidadores de la selva. Por tierra, por vida, por agua, venimos marchando, llegamos marchando. Eso tiene que resolverse. No vamos a volver así, señor gobierno. Debe tener pena. Somos propios ecuatorianos. Tenemos historia, aquí llegamos para hablar. Me van a disculpar, no sé firmar, no sé hablar castellano...

La política indígena, vestida de selva, se tomó la plaza pública constituida por los poderes blanco-mestizos vestidos de traje: diputados, ministros y monseñores que conformaban la mesa de negociaciones. Especialista en conducir rituales, Bacha interpelaba al gobierno de tú a tú, su dominio espacial de la escena pública, su palabra precisa, su exhortación del legado ancestral, sus movimientos desafiantes la reinscribían como héroe cultural (Heckenberger, 2003: 296). Ella confrontó al presidente de la República en su palacio, sentó los principios de la demanda de Plurinacionalidad en el teatro de la política nacional y en los recuerdos de quienes participaron en ella. El presidente Rodrigo Borja, señalaba la necesidad de los detalles técnicos.

La actuación de Bacha transformó doblemente la esfera pública nacional, irrumpiendo con la voz de los pueblos y nacionalidades, traduciendo las necesidades y reclamos desde las distintas vidas de la selva, al idioma de un Estado que no reconoce su politicidad (Coba, 2019). Así ejerció su derecho como mujer a ingresar en la escena pública considerada en los mundos indígenas y blanco-mestizos como prerrogativa de los varones. Sin duda, la Gran Marcha amazónica configuró un sentido de la historia diverso pero lleno de dignidad para quienes participaron en ella.

8.—*Epílogo. Fuego en la OPIP, la evasión de la memoria*

Hubo un buen tiempo, cuando todos estábamos unidos, cuando las nacionalidades no nos íbamos cada una por su lado...

Conversación con Cristina Gualinga (Puyo, 2019).

Los años de 1985 al 1995 fueron tiempos de apogeo de la OPIP como organización política con cierta independencia económica del Estado, las dirigencias fueron apoyadas por las cooperaciones europeas para el desarrollo, así como por organizaciones no gubernamentales. Luego de la Marcha y aunque la Constitución no fue reformada, las nacionalidades se reconocieron a sí mismas como tales, sin embargo las disputas interétnicas provocan su fragmentación²⁶. Waorani, shuaras, shiwiar y luego de los andoas abandonan la organización por considerarla dominada por los kichwas (Fontaine, 2004).

En el Puyo, la casa antigua del Municipio fue recuperada para las nacionalidades y técnicos indígenas que instalaron un comisariato, tiendas comunales con café, cacao, almacenes de muebles y artesanías, etc. La OPIP emprendió proyectos de desarrollo, turismo comunitario, una cooperativa de productos agropecuarios y otra de ahorro y crédito. Los administradores de las diversas empresas manejaron grandes cantidades de dinero, compraron dos aviones para servicio de salud a las comunidades, exportaron toneladas de artesanías.

En la gobernación, la alcaldía y la prefectura, la OPIP contaba con autoridades aliadas de izquierda²⁷. En 1995, se funda el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik y los líderes indígenas empiezan sus carreras en las elecciones. Al interior de la organización emerge el debate de la identidad, el derecho de cada nacionalidad a plantear su propia estructura organizativa independiente del Estado. A finales de la década del noventa, la OPIP representaba a 132 comunidades, agrupando a unas 20.000 personas (Fontaine, 2004: 281). En el año 2000 Antonio Vargas, kichwa de San Jacinto, en ese entonces presidente de la CONAIE, forma parte del triunvirato que se toma el Palacio Presidencial por un día.

Nadie quiere recordar el episodio del 2001 cuando un incendio arrasó con la casa recuperada en que funcionaban oficinas, almacenes y locales comerciales, dicen que fue provocado para desaparecer toda la información relacionada con un intento de borrar las huellas del mal uso de los fondos. La gran mayoría de los proyectos quebraron y no volvieron a arrancar (Ortiz, 2012: 91), los silencios embargan a quienes mencionan el episodio, un quiebre inexplorado en la memoria

26. Entre los años 1989 y 1990, Luis Vargas es electo presidente de la CONFENAIE e instituye el Parlamento Indio Amazónico compuesto por un representante por cada diez asociaciones con estatuto jurídico.

27. El Frente Amplio de Izquierda FADI era aliado de la OPIP.

relacionado con la decadencia de la OPIP. La memoria fragmentada de “lo que no lo pudimos sostener” (Portelli, 1989).

Cristina Gualinga, una de las hermanas menores y ex-dirigente de la Mujer de la CONFENAIE, sostiene que “los dirigentes se dejaron seducir por el poder” debido a su cercanía a la política oficial, a los cargos políticos y al desarrollismo de las ONG’s que no comprenden el mundo amazónico y buscan imponer sus propios proyectos. Los recuerdos de entrevistadas y entrevistados atribuyen el ocaso de la OPIP a la persistencia clientelar de las autoridades regionales mestizas que ofrecían dádivas a los dirigentes y a la infiltración de agentes del Estado y las transnacionales (Sawyer, 2004). Bacha murió los primeros años del 2000 de un cáncer de tórax. Durante las entrevistas sobre el declive de la OPIP, nadie mencionó a los héroes o heroínas ancestrales.

9.—Cierre. Memoria histórica, género y etnicidad

La historia narrada por las hermanas Gualinga, constructoras del movimiento indígena del Pastaza desde fines de 1960, fue elaborada en la misma lucha y también en los actos del recordar. Las memorias de Eloisa, que se remontan a fines del siglo XIX y principios del XX para invocar el poder y el valor de los abuelos heroicos fundadores de su *ayllu*, son ejemplificadoras de rebeldía ancestral y se reinscriben a lo largo de la historia política indígena como fuerza que inspira contra la dominación colonial.

Las alianzas interétnicas de clanes históricamente opuestos transformaron radicalmente a la política amazónica basada en la dispersión territorial al promover la unidad para confrontar al Estado y sus políticas de concentración de poblaciones y poder. El nacimiento de las organizaciones políticas marcó la emergencia de una esfera pública que se separó del mundo de lo social, disminuyendo la autoridad de las mujeres, quienes sin embargo lograron liderar una agenda propia. Bacha es recordada como heroína de carácter ancestral gracias a su dominio de la palabra pública, actualizando así la autoridad disminuida de las mujeres, el recambio de una conciencia étnica crítica de las élites católicas. Narcisa elabora una memoria que incorpora elementos de la izquierda para criticar la humillación de la Iglesia y las multinacionales, para sostener un poder sometido, nacido del cultivo de la chagra y la voluntad personal. Rebeca y su política de la comensalidad nutren las memorias de alianzas interétnicas mediante la reciprocidad, transforman el “comunismo” en el compartir ancestral.

La Gran Marcha de 1992 fundió el tiempo heroico de los ancestros y el tiempo ecológico de los frutos de la chagra y de la selva, dominó el tiempo histórico revolucionario de confrontación a la colonialidad del Estado para incorporarlo a sus propios códigos. Mediante las remembranzas de la ancestralidad, el futuro se dejó guiar por el pasado para su reelaboración crítica y la consecución práctica

de la plurinacionalidad, la autodeterminación y el autogobierno. La especificidad de la memoria amazónica basada en el territorio adquiere densidad propia en el reclamo de la titulación colectiva y la reivindicación política de todas las vidas de la selva. La marcha constituye un hito en la memoria, la reivindicación de la hechura de la historia, como sostiene Cristina. Pero no todo es grandeza épica, los vacíos en las memorias son olvidos auto-inflingidos que exponen las flaquezas de la lucha, se evaden pues señalan la ausencia de héroes ancestrales, la negación de los tiempos ecológicos.

Han pasado treinta años del Primer Levantamiento Indígena Nacional, pese a su reconocimiento legal, la subasta de los territorios indígenas para la explotación extractiva se multiplica. Las memorias de las abuelas que lideraron los procesos organizativos conducentes a la marcha de 1992 siguen vigentes y reclaman radicalidad política. Para las mujeres amazónicas narrar la historia en términos propios implica el poder de controlar el pasado, un paso hacia la salida del túnel oscuro de la colonialidad capitalista.

10.—*Diccionario*

Alama: Compañero hombre, amigo.

Apamama: Abuela, mujer sabia.

Ayllu: Grupo familiar.

Kuraka: Autoridad indígena nombrada por los sacerdotes.

Pachakutik: Retorno de los tiempos.

Supay: Espíritu protector de la selva.

Varayo: Autoridad indígena nombrada por los sacerdotes.

Yachak: Chamán.

11.—*Cronología de acrónimos*

FEI (1944) Federación de Indios del Ecuador.

FICSH (1964) Federación de Centros Shuar.

IERAC (1964) Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización.

ECUARUNARI (1972) Ecuador Runakunapak Rikcharimuy, “Movimiento de los Indígenas del Ecuador”.

FECIP (1977) Federación de Centros Indígenas de Pastaza.

CAS (1979) Centro Alama Sarayacu.

OPIP (1979) Organización de Pueblos indígenas del Pastaza.

CONACNIE (1980) Consejo Nacional de Coordinación de Nacionalidades Indígenas.

CONFENAIE (1980) Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana.

COICA (1984) Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica.

CONAIE (1986) Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

Movimiento Plurinacional Pachakutik (1995).

TAYJASARUTA (2004) Pueblo Originario Kichwa de Sarayak.

12.—Referencias

12.1.—Fuentes documentales

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSO DEL ECUADOR (2008): *Encuesta Nacional de Relaciones Familiares y Violencia de Género*. En: https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Estadisticas_Sociales/sitio_violencia/presentacion.pdf

PIERRE, Françoise. (1999): *Viaje de exploración al Oriente Ecuatoriano 1887-1888*. Vargas José comp. Quito, Abya Yala.

MUENALA, Alberto (1992): *Marcha. Allpamanta, kausaimanta, jatarishun. videodocumental*. Puyo, Asocine. Ver enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=TOOhyRsCKM>

Revista El Oriente Dominicano, n.º 12. MARÍN, Ceslao (padre) (1930): Informe de la Segunda Visita a los Pueblos de Sarayaku. Verificada el 20 de agosto de 1929.

Revista El Oriente Dominicano, n.º 123 y 124. Nd. (1943): San Antonio de Sarayacu. El indio saraqueño, vida e industrias, sus aspiraciones.

12.2.—Bibliografía

BECKER, Marc (2006): “Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano”. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 27, Quito. Enero 2007, 135-144.

— (2015): ¡Pachakutik!: movimientos indígenas, proyectos políticos y disputas electorales en el Ecuador / Quito. FLACSO Ecuador, Ediciones Abya-Yala.

BELAUNDE, Luisa Elvira (2005): *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.

BRIGHTMAN, Marc; FAUSTO, Carlos y GROTTI, Vanessa (2016): “Introduction: Altering Ownership in Amazonia”. En BRIGHTMAN, Marc; FAUSTO, Carlos y GROTTI, Vanessa (eds.): *Ownership and culture. Studies in Native Amazonian Property Relations*. Nueva, Berghahn Books. pp. 1-25.

COBA, Lisset (2019): “Plurinacionalidad y sueños en un país petrolero pequeño: biografías de amazonas beligerantes”. En HOFFMANN, Susanne y CABRAPAN, Melisa (eds.): *Género, desigualdades y mercados sexuales en sitios extractivos de América Latina*. México, UNAM. CIEG, pp. 93-114.

ESVERTIT COBES, Natalia (2005): *La incipiente provincia. Incorporación del Oriente Ecuatoriano al Estado Nacional (1830-1895)*. Universitat de Barcelona.

FAUSTO, Carlos (2002): “Banquete de gente: Comensalidad e canibalismo na Amazonia”. *Maná*, 8-2: 7-44.

FONTAINE, Guillaume (2004): *Análisis y evaluación de la gestión de los conflictos en el bloque 10 (Ecuador)*. Observatorio Socioambiental, Flacso Ecuador.

- GUZMÁN, María Antonieta (1997): *Para que la yuca beba nuestra sangre: Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonía ecuatoriana*. Quito, Abya Yala.
- HECKENBERGER, Michael (2003): “Xinguano Heroes, Ancestors, and Others. Materializing the Past in Chiefly Bodies, Ritual Space, and Landscape”. En FAUSTO, Carlos y HECKENBERGER, Michael (eds.): *Time and Memory in Indigenous Amazonia Anthropological Perspectives*. Tipiti, Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, pp. 284-311.
- HUGH-JONES, Stephen (2012): “Nuestra historia está escrita en las piedras”. En CORREA RUBIO, Françoise; CHAUMEIL, Jean Pierre y PINEDA CAMACHO, Roberto (eds.): *El aliento de la memoria. Antropología e historia en la Alta Amazonía Andina*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- JELIN, Elizabet (2002): *Los trabajos de la Memoria*. Siglo XXI de España Editores.
- KOPENAWA, Davi y ALBERT Bruce (2013): *The Falling Sky Words of a Yanomami Shaman*. Harvard University Press.
- LARA, Rommel (2009): *La Construcción de la Etnicidad en el Conflicto entre Sarayaku y el Estado Nacional ecuatoriano*. Quito, Tesis FLACSO Ecuador.
- LEYDESDORFF, Selma; PASSERINI, Luisa y THOMPSON, Paul (2009): “Introduction”. En: *Gender and Memory*. Oxford University Press, pp. 1-17.
- MIES, Maria (2019): *Patriarcado y acumulación originaria a escala mundial*. Madrid. Traficantes de sueños.
- MURATORIO, Blanca (1998): *Rucuyaya Alonso, historia social y económica del Alto Napo 1850-1950*. Quito, Abya Yala.
- (2000): “Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia”. En KÖNIG, H. J.; PLATT, T. y LEWIS, C. (coords.): *Estado-nación, comunidad indígena, industria: tres debates al final del milenio (Cuadernos de historia latinoamericana, 8)*. Ridderkerk, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, pp. 203-226.
- NUCKOLLS Janis (2015): *Lecciones de una mujer fuerte Quechua. Ideofonía, diálogo y perspectiva*. Quito, Abya Yala.
- ORTIZ, Pablo (2012): *Espacio, Territorio e Interculturalidad: Una aproximación a sus conflictos y resignificaciones desde la Amazonía de Pastaza en la segunda mitad del siglo XX*. Quito, Tesis de doctorado, UASB.
- ORTIZ BATALLAS, Cecilia (2019): *Shuar, salesianos y militares. La formación del estado en el sur-oriente ecuatoriano 1893-1960*. Tesis doctoral. Quito, FLACSO Ecuador.
- OSPINA Pablo (2000): “Reflexiones sobre el transformismo: movilización indígena y régimen político en el Ecuador (1990-1998)”. En: *Los movimientos sociales en las democracias andinas*. Quito, FLACSO Ecuador - IFEA.
- OVERING, Johana y PASSES, Alan (2000): “Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology”. En: *The anthropology of love and anger. The aesthetics of conviviality in native Amazonia*. Londres - Nueva York, Routledge, pp. 1-31.
- PLATT, Tristan (2015): “Entre la rutina y la ruptura: El archivo como acontecimiento de terreno”. *Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, 46: 39-54.
- PORTELLI, Alessandro (1989): “Historia y memoria: la muerte de Luigi Trastulli”. *Historia y Fuente Oral*, 1: 5-32.
- (1991): “Lo que hace importante a la historia oral. Recuerdos que llevan a teorías”. En: *Los fundamentos del hombre*. Buenos Aires, Tucumán, pp. 36, 5-1.
- SANTOS GRANERO, Fernando (1992): “Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la Sublevación de Juan Santos Atahualpa, Siglo XVIII”. En SANTOS GRANERO, Fernando (comp.): *Opresión colonial y resistencia indígena en la Plata Amazonia*. Quito, FLACSO Ecuador, Abya Yala, CEDIME, pp. 103-134.
- SCOTT, Joan W. (1996): “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”. En LAMAS,

- Marta (comp.): *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México, PUEG, pp. 265-302.
- REEVES, Mary (2002): *Los Quichua del Curaray: El proceso de formación de la identidad*. Quito, Abya Yala.
- RUIZ, Lucy (1992): “Pueblos Indígenas y Etnicidad en la Amazonía”. En: *Indios, una Reflexión sobre el Levantamiento Indígena de 1990*. Quito. ILDIS-Abya Yala.
- SAWYER, Suzana (2004): *Crude Chronicles. Indigenous Politics, Multinational Oil, and Neoliberalism in Ecuador*. Duke University Press.
- TURNER, Victor (1988): *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid, Taurus.
- UZENDOSKI Michael (2006): “El regreso de Jumandy: Historicidad, parentesco y lenguaje en Napo”. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 26: 161-172.
- VILLALÇA, Aparecida (2015): “Dividualism and individualism in indigenous Christianity. A debate seen from Amazonia”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 5-1: 197-25.
- VILLAMIL, Héctor (1995): “El manejo del conflicto con las petroleras. El caso ARCO - OPIP. Ana María Varea Coordinadora”. En: *Marea negra en la Amazonía. Conflictos socioambientales vinculados a la actividad petrolera en el Ecuador*. Quito, Abya Yala, ILDIS, FTTP, UNICN.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2013): *La mirada del Jaguar*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- YUVAL DAVIS, Neera (2004): *Género y Nación*. Lima, Flora Tristan.
- WHITTEN, Norman (1976): *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. University of Illinois Press.
- (1996): “The Ecuadorian Levantamiento indígena of 1990 and the Epitomizing symbol of 1992. Reflections on Nationalism, Ethnic-Block formation and Racialist Ideologies”. En GIL, Johathan (ed.): *History, Power and identity 1491-1992*. University of Iowa Press, pp. 193-219.