

Etnogénesis migratoria en la Amazonía ecuatoriana: 1963-1979, un “extracto” de la crisis desarrollista en Ecuador

MIGRATORY ETHNOGENESIS IN THE ECUADORIAN AMAZON: 1963-
1979, AN “EXTRACT” FROM THE DEVELOPMENT CRISIS IN ECUADOR

Felipe Terán

FLACSO, Quito, Ecuador

<https://orcid.org/0000-0002-5610-8067>

felipedavid.teran@gmail.com

RESUMEN: La región amazónica refleja formas muy particulares de acción frente a la crisis desarrollista desatada a partir de la modernización del Estado ecuatoriano en el periodo de las dictaduras militares acaecidas entre 1963 y 1979. Las singularidades de la Amazonía, en este caso ecuatoriana, muestran no solo la agencia del Estado como promotor del extractivismo petrolero que permitiría la modernización nacional, sino también la agencia de los pueblos involucrados en esta trama, para lo cual tomo el caso del pueblo kichwa canelo. Ciertamente, la potencia cultural de los pueblos amazónicos fue muy importante al momento de encaminar la modernización, ya que sin la aceptación de estos pueblos habría sido imposible implantar el desarrollismo.

En la implementación del desarrollismo en Ecuador sucedieron los episodios más críticos en la recomposición de un tejido social localista y dependiente de la continuidad de las estructuras culturales de los pueblos involucrados, tanto en la creación de ciudades como en la fundación de comunidades. Así,

las ciudades cercanas a los pozos petroleros debían mantener las dinámicas administrativas de la Amazonía, mientras que las comunidades tenían que abastecer a las ciudades sin descuidar su subsistencia. La reorganización territorial traería cambios y continuidades en las poblaciones, lo que signaría un proceso de transición cultural en un periodo plagado de promesas desarrollistas dictatoriales, programas de colonización conflictivos y reformas agrarias inconcluyentes que posicionarían el control y poder del Estado.

PALABRAS CLAVE: Amazonía, crisis, desarrollo, etnogénesis, migración.

ABSTRACT: The Amazon reflects very particular forms of action in the face of the developmental crisis unleashed from the modernization of the Ecuadorian State in the period of military dictatorships that occurred between 1963 and 1979. The singularities of the Amazon –in this case, the Ecuadorian Amazon– show not only the agency of the State as a promoter of oil extractivism that would allow national modernization, but also the agency of the peoples involved in this frame, for which I take the case of the Kichwa Canelo people. Certainly, the cultural power of the Amazonian peoples was very important when directing modernization, since without the acceptance of these peoples it would have been impossible to implement developmentalism.

In the implementation of developmentalism in Ecuador, the most critical episodes occurred in the recomposition of a localist social fabric that depended on the continuity of the cultural structures of the peoples involved both in the creation of cities and in the foundation of communities. Thus, the cities near the oil wells had to maintain the administrative dynamics of the Amazon, while the communities had to supply the cities without neglecting their subsistence. The territorial reorganization would bring changes and continuities in the populations, which would signify a process of cultural transition in a period plagued by dictatorial developmentalist promises, conflicting colonization programs and inconclusive agrarian reforms that would position the control and power of the State.

KEYWORDS: Amazon, crisis, development, ethnogenesis, migration.

INTRODUCCIÓN

En este artículo abordo un conjunto de cambios y continuidades culturales sucedidas en la estructura cultural kichwa amazónica del pueblo canelo, en el cual se activa un nuevo proceso de etnogénesis migratoria, quizás el más significativo del siglo XX, que deviene en la conformación de la comuna Pastaza entre 1963 y 1979, en la coyuntura extractivista del *boom* petrolero y la modernización del Estado ecuatoriano.

De acuerdo con la conceptualización sobre etnogénesis, la cual ha sido elaborada desde la historiografía etnohistórica (Oberem; Whitten; Reeve; Muratorio; Góes y Heckenberger), la etnogénesis es un proceso sostenido de transformación cultural de largo aliento que está marcado por momentos de identificación colectiva en periodos coyunturales de intensa o extensa movilidad. En el caso del pueblo kichwa amazónico, la migración provocó una reducción considerable de la densidad poblacional del cantón Canelos y, además, motivó un constante flujo de pueblos indígenas y colonos mestizos hacia los cantones Puyo, Tena, Coca y Nueva Loja en las provincias de Pastaza, Napo, Orellana y Sucumbíos, respectivamente. Cerca del cantón Nueva Loja, en Sucumbíos, destacan Cascales, Santa Cecilia y Lago Agrio, al establecerse como ejes de los campamentos petroleros, en tanto lugares para orientar el poblamiento y la subsistencia en la Amazonía norte de Ecuador.

LA CULTURA KICHWA AMAZÓNICA DEL PUEBLO CANELO EN LA AMAZONÍA ECUATORIANA NORTE

La estructura cultural kichwa se entiende desde la siguiente premisa: el sujeto amazónico kichwa canelo en el Alto Aguarico proviene de un conjunto de procesos en permanente transición hacia espectros

nacionales¹, pero a partir de un contexto sociocultural local y regional amazónico. De esta manera, me aproximo a diversos referentes etnohistóricos que abordan la cuestión de las conexiones entre el tiempo amazónico y los espacios territoriales. Aquí se define la necesidad de vincular al territorio y al sujeto, sobre todo al amazónico, quien ha sido observado por la historiografía tradicional –funcional a los intereses del Estado– como reflejo de las aspiraciones nacionales.

La historiografía etnohistórica –localista y crítica del carácter funcional del Estado– plantea que las preocupaciones estatales han estado situadas en el desarrollo de bienes que son beneficiosos para el producto nacional bruto, ya sea que provean o no a la nueva población local. Esto generó procesos que inevitablemente han involucrado la alteración o el ajuste del ecosistema, en un conjunto de restricciones e incentivos sociopolíticos para la asignación de recursos y, presumiblemente, una ideología a través de la cual la acción jurídico-política está justificada, racionalizada y yuxtapuesta al pensamiento indígena endógeno y a la evocación religiosa existente a partir de las misiones (Whitten, *Cultural Transformations* 121). Este análisis se sitúa en el campo que critica la incomprensión de las diversas cosmovisiones de los pueblos en sus estructuras culturales.

Los pueblos amazónicos se entrelazaron e interactuaron dinámicamente para crear sistemas culturales monolingües y multilingües. Algunos de estos sistemas todavía persisten, pero muchos otros sistemas han sido eliminados por la enfermedad, las reducciones de las

¹ La visión de una cultura quichua (kichwa) de transición ha funcionado como amortiguador contra la pérdida total de identidad sufrida por los grupos amerindios, quienes asimilaron de pronto la cultura no indígena. Mientras que el “indio” es considerado como la forma humana más baja por la mayoría de ecuatorianos “blancos”, aún mantiene su condición en su propia sociedad igualitaria. Cuando cambia su condición por la identidad de un mestizo, se ve forzado a competir en un mundo social que está esencialmente orientado hacia las clases (Casagrande cit. en Hudelson 9). Esta condición ligada a la “quichuización” (o “kichwización”) de la Amazonía sería económicamente ventajosa y socialmente unificadora. Sin embargo, la supremacía de kichwas y mestizos habría afectado a otros pueblos indígenas bajo la realidad de una Amazonía en la que se ha reducido el territorio de las minorías étnicas.

misiones, el asalto de esclavos y el auge del caucho en la Amazonía del siglo XIX (Whitten, *Cultural Transformations* 124). Los cuatro factores antes mencionados fueron los más frecuentes e impactantes en lo que se refiere a las formas en las que se diezmo la población –tanto la nativa amazónica como la colona nacional y la foránea extranjera–.

De acuerdo con Michael Taussig, las complejidades simbólico-sociales de las poblaciones conformaron visiones endógenas del poder. La función de la simbología social en el marco de la dominación colonial ha sido dificultar que los poderes ideológicos del Estado o de un gobierno se impongan fácilmente a la conciencia endógena. Las visiones endógenas del poder se definen como espacios que disuelven las posibilidades de ser civilizado a la imagen del colonizador.

James Scott, en tanto, muestra que la continuidad de ciertos elementos culturales que no son comprensibles para foráneos o para el proceso colonizador se dan en espacios muy propios de la particularidad cultural (324). En el caso del pueblo kichwa canelo, lo que signa la versatilidad de su naturaleza múltiple es el refugio o resguardo de la identidad cultural.

El *ayllu* o familia ampliada en la comunidad practica la endogenización del poder en varias formas. Una de ellas está en la toma de *aswa* o chicha². Se puede apreciar que, si la chicha es masticada, se produce en el foráneo un acto ininteligible que la identifica con una acción “anormal”, que no es común en su modo de vida y que, además, altera los hábitos contemporáneos de higiene y tratamiento

² La *aswa* es una bebida hecha de “puré” de yuca (*lumu*), chonta (*chunta*) o plátano maduro (*palanta*), levemente fermentadas, en la forma de una fuerza mediadora entre carbohidratos vegetales y proteínas por los procesos de fermentación, junto con hongos o camote amargo que a veces son agregados y proporcionan proteínas suplementarias por acciones bacterianas y químicas esenciales (Whitten, *La resurgencia amazónica* 557). El acto de tomar *aswa* es una deferencia y buena voluntad entre los pueblos kichwas y las personas invitadas. Así como la relación con los hongos que se crean es el aporte natural a la acción de preparar la chicha. El efecto adverso en los individuos foráneos sería un problema estomacal o su mal de estómago, porque no tienen la costumbre de ingerir la bebida ni se han forjado relaciones de convivencia naturalizada en la Amazonía.

de los alimentos. Por eso, los pueblos kichwas del Alto Aguarico preparan la chicha de muchas formas para que no se pierda la práctica y se aprecie la manera especial en que esta es elaborada. Esto permite ver la integración intercomunitaria al igual que los límites de no entender la interacción cultural kichwa amazónica a través de la acción correspondiente a la *aswa* masticada.

Otro elemento de continuidad cultural endógena es el parentesco. Aquí se trata no solo de reinterpretar la historia y el pasado desde los símbolos y prácticas originarias, sino de recrear las prácticas por la capacidad que tienen de penetrar la barrera del pasado para relacionarse con las subjetividades y seres de épocas distantes. Esto es aquello que Michael Uzendoski ha descrito como el parentesco milenario, el cual permite analizar historias, adaptaciones, resistencias e integraciones, mediante el encuentro parental en múltiples lugares, en donde los sujetos responden a hechos similares. Más allá de simplemente cuestionarlos, entrando en la relación histórica que es transmitida en la cotidianidad y en las prácticas de subsistencia.

Las prácticas de subsistencia muestran la conciencia cotidiana de los lugares más lejanos de las grandes ciudades y menos cercanos a la acumulación de mercancías. Prácticas como la cacería, la pesca, la recolección y la agricultura familiar en las *chagras* pueden observarse como expresiones del pasado que retoman su lugar en el presente, lo que permite reevaluar los prejuicios que han recaído sobre la conciencia amazónica del Ecuador y otro tipo de consideraciones culturales que implican la redefinición de patrones y dimensiones de interpretación existentes a partir del entendimiento e interpelación del conflicto sobre temas territoriales y socioambientales. Esto, para la comprensión de problemas y resoluciones históricas planteadas desde diversas historiografías e intercambios materiales (comerciales y administrativos poblacionales).

Para Fernando Santos-Granero, la complejidad está en las diferencias ecológicas del territorio y sus prácticas, las cuales generaron una doble dinámica de intercambios. En general, ha habido una vía

de comercio entre las etnias (o pueblos) residentes en las áreas ribereñas de los ríos amazónicos navegables con otras etnias asentadas en las áreas interfluviales entre las cabeceras y los afluentes de los ríos. El otro flujo de intercambios fue desarrollado entre pueblos amazónicos y pueblos de la Sierra residentes en los Andes orientales (Santos-Granero 6).

Entre los intercambios, algunos eran pacíficos (matrimonios) y otros eran hostiles (toma de personas): todo dependía de la necesidad y de la cosmología de los pueblos (Galli 50). Unos tendían mayormente hacia la reciprocidad, otros hacia la rapacidad y algunos hacia la protección tanto del hábitat como de los pueblos vecinos (Descola 34).

A manera de ilustración, el pueblo kichwa canelo, que ha habitado el área de la Alta Amazonía entre los siglos XIX y XX, también se ha localizado en zonas específicas. Una de ellas es la que va desde la ciudad de Puyo, a través de la cordillera del Sigüín, hasta las cabeceras del río Bobonaza y a través del área situada entre los ríos Bobonaza y Curaray, en donde entra en la categoría de interfaz cultural por haber compartido con otros pueblos un “área histórica, geográfica y cultural”, definida como

un espacio habitado por un número variable de pueblos indígenas que pueden o no compartir una misma filiación lingüística, que han mantenido relaciones más o menos permanentes de intercambio amistoso u hostil, que se han visto afectados por procesos históricos semejantes, y que por ello han desarrollado una serie de rasgos socio-culturales más o menos comunes (Barclay y Santos-Granero xix).

El pueblo kichwa canelo se denomina así debido a la importancia que tuvo la Misión de Canelos para la Colonia Hispana. Al igual que otros hablantes kichwas, este pueblo se refiere a sí mismo como *runa* y a su idioma como *runa shimi*. Esto es importante porque Canelos sería una de las bases o centros para la fusión de los pueblos shuar, achuar y zápara a través de la cultura kichwa, que ha sido difundida

a diario por los hablantes del kichwa (Whitten, *Cultural Transformations* 128).

Este pueblo kichwa representa una cultura rica, dinámica y en expansión que, en el siglo XXI, es territorialmente específica en distintos lugares y está diversificada porque se ramifica exteriormente en otras áreas culturales. Muchas personas son bilingües en achuar, shuar y zápara, y también multilingües en español y los idiomas antes mencionados debido al contacto con colonos de diversos lugares y países, sobre todo población ecuatoriana, peruana y colombiana, lo cual denota la potencia del lenguaje en la variedad de representaciones compartidas en las narrativas locales. Por su parte, el pueblo kichwa canelo también ha manifestado una gran sofisticación hortícola, al integrar sus conocimientos de palma, yuca, plátano, guayusa, camote, maíz, maní y cacao –entre otros–, en el cultivo de carbohidratos y proteínas vegetales, al combinar los cultivos con hábiles técnicas de caza y pesca de proteínas animales (Whitten, *La resurgencia amazónica* 530-531).

Además, el pueblo kichwa canelo integra la base de la subsistencia con su organización social y su cosmología en ricos conjuntos de postulados y proposiciones que indican un conocimiento profundo de las cerámicas de la Alta Amazonía, las cuales contienen en su decoración multicolor un conjunto de símbolos y metáforas que expresan aspectos fundamentales de sus estructuras duraderas, adaptativas y versátiles (Whitten, *Cultural Transformations* 129-130). Sin embargo, parte del proceso de desplazamiento ha implicado la desaparición de dicho oficio y práctica ritual alfarera, más aún en las comunidades que han dejado el área de Canelos y han llegado al Aguarico. Los habitantes de la comuna Pastaza extrañan no solo la cerámica sino también la música, los ritos agrícolas y las danzas kichwas amazónicas que aún se realizan en Canelos.

En general, el pueblo kichwa canelo de la selva mantiene un equilibrio adaptativo entre los nuevos desarrollos en la penetración andina de la Amazonía y su ecosistema, ya que se mueve en ese contexto

y se ve alterado por dichos desarrollos. Para entender la cultura y adaptación de la selva para el pueblo kichwa canelo, también hay que familiarizarse con: 1) la estructura social y la dinámica del ecosistema en una zona determinada; y 2) los planes, estrategias y actividades de las administraciones gubernamentales, empresariales y colonas ecuatorianas o extranjeras en estas mismas zonas.

Ciertos visitantes de la Amazonía comparan con frecuencia a la población nativa que ven en una ciudad como Puyo, en la provincia de Pastaza, con quienes podrían encontrarse, por ejemplo, a las orillas del río Aguarico en la provincia de Sucumbíos. En el escenario, un hombre vestido con ropa occidental contemporánea, a menudo con una nueva camisa de poliéster y pantalones formales, con botas o zapatos de goma, acompañado por su esposa con un vestido sencillo, con o sin zapatos, lo cual da una apariencia de casi asimilación a la pareja tradicional andina. Cuando se aprende que ambos sujetos pasan la noche en la iglesia local, crece la noción de un pueblo dependiente de las misiones cristianas, por lo tanto, dejan de ser “nativos” y pueden desarrollarse fácilmente en el mundo moderno occidentalizado (Whitten, *Cultural Transformations*).

Pero, después de viajar a la parte superior del Aguarico, dichos visitantes se encontrarían con aquella pareja en casas de madera con techos de paja y provistos de herramientas varias, que incluyen escopetas y cestas. En los años ochenta, en Canelos, los foráneos habrían encontrado otro tipo de objetos, como los tocados de plumas, artículos rituales de cerámica decorados multicolores y negros y cosas similares, lo que permitiría concluir que todavía existe una cultura indígena persistente en Canelos:

El estereotipo general alentado por la historiografía tradicional (funcionalista) de que los pueblos kichwas de la Amazonía no saben de otras culturas o de su pasado debido al extenso proceso de transformación cultural y ocultación de los sujetos sería falso e igualmente erróneo que sus conocimientos agrícolas hayan sido adquiridos recientemente (Whitten, *Cultural Transformations* 140).

Los antiguos sistemas de producción y circulación de conocimientos que la ciencia empezaría a comprender desde los años sesenta deberían estudiarse en sus términos culturales antiguos o estructurales, para entender su contribución a la ciencia y la gestión de recursos (Lathrap). La incompreensión se derivaría de la ideología de planificación que consta de dos puntos de propaganda político-económica: 1) no hay escasez de tierras para la colonización de la Amazonía; y 2) la tierra amazónica debe someterse a un control tecnológico mediante la aplicación de un sistema continuo formal de cultivos comerciales que no priorizan las lógicas de la economía familiar (Whitten, *Cultural Transformations* 144).

Los problemas que enfrentan los pueblos amazónicos, en términos generales, se deben a la infraestructura de dependencia que subyace al Ecuador moderno (Commoner). Estos procesos dependientes generan la degradación de la biósfera de la Amazonía superior y exacerban el sistema de poder asimétrico, los prejuicios étnicos y las interpretaciones equivocadas de la explotación nacional, pues el problema está integrado en el sistema occidental de explotación de recursos, estructura que depende de recetarios coyunturales que privilegiarían el desarrollo económico.

MIGRACIÓN KICHWA CANELO EN LA AMAZONÍA ECUATORIANA NORTE DEL SIGLO XX

En el siglo XX se crearon vínculos políticos entre los pueblos amazónicos que no se comparaban a sus pares de las demás regiones de Ecuador. Sin embargo, las organizaciones afianzaron las estructuras culturales y direccionaron su participación política, aupando la movilidad cíclica de los pueblos y nacionalidades asentadas en toda la Amazonía, tanto por sus prácticas endógenas de desgaste, reposo y reparación de los suelos, el monte y los animales, como por la necesidad de explorar y buscar nuevos lazos de parentesco y territorialidad. Esto último no ha

significado una desappropriación territorial, sino todo lo contrario, ya que todavía en el siglo XXI los discursos y prácticas amazónicas han implicado el mantenimiento de la tierra para todas las generaciones.

Por un lado, ha habido momentos que han acelerado los procesos de intensa movilidad amazónica, mientras que, por otro, ha habido también espacios de privación de la movilidad. Ambos han estado ligados a estrategias de reducción, migración, colonización y extracción de la fuerza de trabajo y de los recursos naturales amazónicos, tanto del subsuelo como del suelo, la fauna y la flora que habitan en los lugares de explotación.

Los pueblos amazónicos fueron cercados por hacendados, militares y negociantes legales e ilegales. Mas los indígenas lograron reagruparse, batallar, negociar y hallar cierto refugio en espacios paralelos como las reservas naturales, las reducciones territoriales o los vicariatos franciscanos, dominicos, salesianos, carmelitas, josefinos y capuchinos. No obstante, el costo social de este proteccionismo paternalista ha sido la transculturación sincrética empoderada hasta los siglos XX y XXI (Scott y Whitten 251). Ahora bien, esta situación no excluye la acción de otras iglesias, creencias y religiones (mayormente protestantes), sobre todo desde mediados del siglo XX cuando se intensificó la exploración petrolera.

La organización territorial kichwa cambió a partir de los años sesenta, cuando grupos de canelos encontraron la posibilidad de migrar hacia el norte y cruzar la cuenca del río Napo por medio de programas y leyes estatales de reforma agraria y colonización. Así llegaron a la actual provincia de Sucumbíos, poblaron su zona central y convivieron con otros pueblos o nacionalidades como los mestizos, afrodescendientes, napo runa, cofanes, sionas y secoyas. A esto debemos sumar el rol de la construcción de carreteras como vías de conexión que completarían la asimilación nacional. La cuestión estaría en cómo cambiarían las relaciones de explotación a partir de las reformas agrarias, sobre todo, para el caso de las políticas ejecutadas entre los años sesenta y setenta.

Mas el pueblo kichwa canelo no fue el único en cruzar el río Napo, que separaba los pueblos propiamente de la Baja Amazonía con los andino-amazónicos de la Alta Amazonía. Otros pueblos también incursionaron hacia el norte de la Amazonía ecuatoriana, mediante la migración forzada por la sequía, el problema del endeudamiento –bajo la figura del campesino arrimado– y la grave crisis económica por la caída del precio del café, que trastocó a una inmensa cantidad de pueblos ecuatorianos empobrecidos desde los años sesenta en varias provincias de Ecuador –destacando especialmente la acaecida en la provincia de Loja (Ramón 12)–.

Es preciso considerar que entre los pueblos afectados por el declive de la economía también estuvieron los pueblos shuar, quienes fueron desplazados hacia otros lugares de la Amazonía que estaban ocupados por otros pobladores correspondientes a los pueblos waorani, achuar, zápara y a antiguos colonos de la región andina, como los pueblos salasaca, saraguro y mestizos de toda la Sierra. Además, varias olas migratorias de la Costa también llegaron a la Amazonía desde Manabí y Los Ríos, con la misión de acceder a tierras propias y salir de las haciendas que recibieron el impacto de la recesión económica nacional.

Según la historiografía tradicional-funcionalista, la vinculación entre los pueblos andinos y amazónicos preincaicos –como los omaguas, paltas o yumbos– fue en apariencia meramente económica o nula, aunque muchas de sus tradiciones y relatos los distinguían como pueblos que contribuyeron de mejor manera a la integración entre Costa, Sierra y Amazonía. De ahí que el encuentro de una gran diversidad de pueblos de las tres regiones del país, desde la segunda mitad del siglo XX, ha perdurado y se han reconfigurado en lo que hoy es Nueva Loja, como parte de la etnogénesis migratoria general que no se ha agotado hacia las ciudades capitales de Ecuador.

Uno de los ejemplos de esta integración es la recreación de espacios para la subsistencia, pues a la llegada de los primeros colonos el Estado planeó una serie de dinámicas vinculadas a la convivencia entre los pueblos kichwas y demás indígenas que ya habitaban dicha

zona. En ese momento de los años sesenta y setenta, el pacto generado por autoridades de turno, como el IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización), incluía el apoyo de las familias kichwas para alimentar a la población colona y a la fuerza de trabajo que acompañaba a las compañías petroleras en las orillas del río Aguarico. Esta práctica todavía se puede visualizar en los mercados de la ciudad, donde los pobladores de Nueva Loja se abastecen de productos y animales traídos de las comunidades, montes y *chagras* indígenas (Massa y Terán). Las *chagras* han sido sistemas de producción que requieren de un terreno para instalar una finca o casa temporal para estadía y depósito de herramientas, agua permanente de arroyos y amplia variedad de plantas, árboles frutales y maderables.

Entonces, al analizar la intencionalidad de las acciones tomadas por el IERAC y las repercusiones del manejo administrativo de la Amazonía, la Amazonía norte fue una de las pioneras en establecer conexiones concretas y jurídicas entre poblados y jurisdicciones gubernamentales, tomando en cuenta que muchos territorios se conformaron a la par de las campañas de colonización. Los pueblos que ya habitaban esta zona, en tanto, quedaron en una situación de irremediable adaptación de las condiciones impuestas por el Estado. Tal fue el caso de los pueblos ai' cofán, siona y secoya. Sin embargo, las posibilidades, oportunidades y beneficios de convivir en relativa paz y estabilidad económica pesaron más que los conflictos interétnicos e interpoblacionales que empataban con antiguos procesos de segregación nacional.

En los últimos cincuenta años del siglo XX, triunfó la opción por la relación multicultural de hecho y derecho. Esta decisión tuvo una serie de resultados identitarios que aún están en proceso de reinvencción y apropiación a partir de particularidades que podrían formar parte de una memoria colectiva autoidentificada. El tránsito del pueblo kichwa canelo y la apropiación cotidiana de las ciudades, centros poblados y comunas ha permitido que la cultura kichwa amazónica conviva en ciertos espacios diversos e intente penetrar en lugares que, al parecer, carecían de mecanismos de integración regional indígena.

Uno de los problemas que debieron resolver los pueblos fue la unidad amazónica en las grandes movilizaciones del siglo XX. En esto se incluyen: la creación de la Federación de Organizaciones de la Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos Ecuador (FONAKISE), en 1978, y las asambleas biprovinciales entre Sucumbíos y Napo, a fines de los años ochenta, que derivaron en fuertes choques con las autoridades nacionales. A la postre, se consideraría de gran importancia organizativa la consolidación política de los pueblos kichwas amazónicos en la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Amazonía (CONFENIAE) y del Ecuador (CONAIE), en los años noventa. Además, a nivel comunitario, los propios pueblos kichwas amazónicos han resuelto continuos casos de brujería o malos entendidos entre socios de las comunas. Allí, las discusiones han estado enfocadas principalmente en su permanencia territorial, si se toma en cuenta la constante movilidad de diversos pueblos por la Amazonía norte, los cuales han recibido mayor apoyo gubernamental para su establecimiento.

Sin embargo, así como la migración ha tenido sus efectos y externalidades en las comunidades indígenas, los procesos de movilidad han repercutido en gran parte del territorio amazónico. Según Francisco Pichón, quien ha sistematizado las características de familias y patrones de uso de tierra en la región amazónica norte de Ecuador, es común para los colonos generar un sistema de producción caracterizado por el uso intensivo de mano de obra intrafamiliar, tecnologías agrícolas simples y la sobreexplotación de la tierra apoyada por la incorporación continua de nuevas fronteras agrícolas y la escasa consideración para la protección a largo plazo de los recursos naturales (Pichón cit. en Jarrín, Tapia y Zamora 34-35). Estos elementos, en su conjunto, han procurado la generalización del problema ambiental en la Amazonía, lo cual se podría integrar a los debates sobre continuidad y cambio en los patrones de poblamiento en el siglo XX.

Para la región amazónica del Ecuador, la deforestación, la transformación de la frontera de los bosques y la inserción de la ganadería en periodos recientes (al menos en el siglo XX) ha implicado

la declinación en la sostenibilidad de la agricultura como modo de vida, la fragmentación de tierras cultivables, el deterioro de suelos por mal manejo, una mayor presión sobre los recursos disponibles, la expansión de la red de carreteras y una mayor interconexión entre las ciudades y el campo (MacDonald y Bilsborrow *et al.*). De igual modo, se ha producido una transformación de la identidad familiar y de los ciclos de vida en personas, animales, bosques y plantas (MacDonald y Bilsborrow *et al.* en Jarrín, Tapia y Zamora 35). Todo esto ha influido enormemente en las prácticas de reproducción social y adaptación.

ETNOGÉNESIS MIGRATORIA KICHWA DEL PUEBLO CANELO ENTRE 1963 Y 1979

La etnogénesis migratoria que he venido analizando está visualizada en procesos de movilidad humana y material hacia y desde la Amazonía (Oberem 2), de cambios culturales en las prácticas intercomunitarias (Reeve 3) y de identificaciones colectivas endógenas, más allá de ciertas dualidades territorializadas y planteadas en los siglos XIX y XX (Muratorio). Todo esto, en relación con la continuidad de la estructura cultural migratoria amazónica (Góes y Heckenberger) y la coyuntura de modernización nacional durante los años sesenta y setenta (Whitten) —época en la cual inicia el *boom* de la explotación petrolera en la Amazonía ecuatoriana y se plantea el cambio, acaso irremediable, del modo de vida kichwa—.

La situación migratoria del pueblo kichwa canelo entre los años sesenta y setenta conlleva la identificación de varias rutas y zonas de influencia kichwa amazónica en el centro-norte de la Amazonía ecuatoriana. La primera ruta es la que corresponde al flujo migratorio entre Canelos y el valle del Curaray, activada a principios del siglo XX por la explotación cauchera. La segunda ruta es la pertinente a la zona Canelos-Puyo, que es determinante para la planificada consolidación del Puyo como eje de los proyectos desarrollistas aupados por las tres

dictaduras militares entre los años sesenta y setenta. La tercera ruta es la que surge entre Canelos-Tena, que permite la extensión de los lazos parentales y territoriales entre kichwas amazónicos canelos, puyo runa, y napo runa. Finalmente, la cuarta ruta es la que se extiende entre Canelos y el eje Cascales-Santa Cecilia-Lago Agrio en el sector del Alto Aguarico (Taylor; Whitten, *Cultural Transformations*).

En la Figura 1 se observan con claridad las rutas migratorias del pueblo kichwa canelo. Igualmente, es posible visualizar y trazar zonas o triangulaciones de espacios en los cuales ha habido presencia e influencia kichwa en el centro-norte de la actual Amazonía ecuatoriana. Para los años sesenta, la zona de mayor alcance territorial kichwa amazónico está entre Canelos, Puyo y Tena. En cambio, desde los años setenta la segunda zona de mayor alcance territorial kichwa es la que hay entre Cascales, Lago Agrio y Quito. Mientras tanto, la ciudad de Quito se mantuvo como el mayor referente organizativo-institucional de la colonización amazónica, debido al direccionamiento centralizado y planificador de la política pública nacional entre 1963 y 1979.

Es en igual sentido que la agencia de las misiones religiosas fue coprotagonista para la creación de las nuevas comunidades, pueblos y ciudades en el contexto de la colonización, reforma agraria y explotación petrolera de los años sesenta y setenta. En este sentido, establezco cuatro corredores misioneros principales en el centro-norte de la Amazonía ecuatoriana. El primero es el corredor Santa Bárbara-Lago Agrio-Puerto El Carmen, ubicado en el Vicariato de San Miguel de Sucumbíos, que es administrado por los carmelitas descalzos. El segundo, ubicado en el Vicariato del Napo, es el corredor de los josefinos Baeza-Archidona-Tena, junto al corredor Narupa-Cotundo-Loreto. El tercero, localizado en el Vicariato de Aguarico, es el correspondiente a los misioneros capuchinos entre El Coca-Limoncocha-Nuevo Rocafuerte. Y el cuarto, ubicado en el Vicariato del Puyo, es el corredor de los dominicos entre Puyo-Canelos-Sarayacu en el sector del río Bobonaza (García).

En relación con la concesión y establecimiento de los bloques petroleros, preciso graficar un conjunto de campos o yacimientos petrolíferos pertenecientes a las compañías Texaco-Gulf, WorldVentures, Anglo Ecuatorian Oilfields, Superior, Ecuatoriana de Petróleos (ahora Petroecuador EP), Petróleos del Pacífico (Pacifpetrol), Schlumberger Limited y Minera del Napo. Entre estas ocho compañías, algunas de ellas subsidiarias de la Texaco-Gulf, se repartieron cuatro millones de hectáreas, correspondientes a la totalidad de la capacidad petrolera

de Ecuador para aquella época. Esto, si exceptuamos las áreas de reserva natural establecidas en los años sesenta, que están ubicadas en las periferias de los campos agropecuarios, maderables, petroleros y mineros, y las nuevas ciudades satélite. Las reservas naturales en la zona centro-norte amazónica son: 1) Cofán-Bermejo, 2) Cayambe-Coca y Sumaco Napo-Galeras, 3) Cuyabeno, 4) Yasuní, 5) Cordillera del Cóndor, y 6) Llanganates (“Todo el Ecuador”).

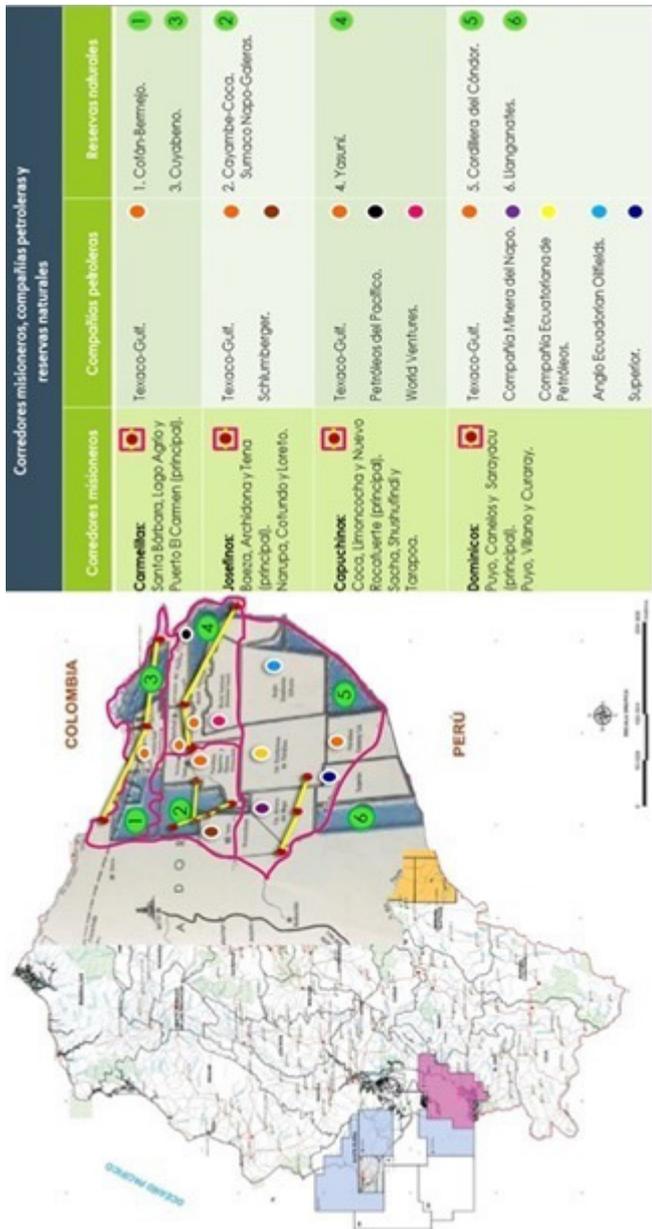


FIGURA 2. Corredores misioneros, compañías petroleras y reservas naturales en la Amazonía centro-norte de Ecuador siglo XX. Fuentes: 1) *Revista Vistazo*, núm. 142, “Asalto al petróleo”, Quito, marzo de 1969; y 2) *Revista Vistazo*, núm. 137, “Hasta el momento... un equilibrio moderado entre las fuerzas decididoras y disuasivas”, Quito, octubre de 1968.

Es evidente el influjo misionero en relación con los primeros sitios de explotación petrolera y el establecimiento de reservas naturales. Se puede observar que los principales corredores misioneros atravesaron tanto las reservas naturales como los lugares destinados a la producción en general. Es decir, no solo sitios para la explotación de petróleo sino otros destinados a la colonización intensiva, para este caso, en la Amazonía centro-norte y principalmente en Sucumbíos.

Definitivamente, como parte de la planificación nacional, los pueblos indígenas que ya poblaban las zonas de influencia migratoria, colonización, reforma agraria y explotación de la naturaleza, fueron relegados a la ocupación de las reservas naturales, para que, según la visión nacionalista de la época, “los nativos” no interfirieran con los programas de desarrollo, mestizaje y homogeneización cultural del estado liberal (Whitten, *La resurgencia amazónica* 540). Tal cual se puede ver en la siguiente ilustración, desde las administraciones gubernamentales, en la programación estatal –sea en la extracción petrolera como en la ampliación de la frontera agrícola, ganadera, maderable y minera para el norte de la Amazonía– se esperaba la participación activa de kichwas –llamados también “quichuas”– amazónicos, cofanes, sionas y secoyas a más de los pueblos colonos mestizos, kichwas de la Sierra y jornaleros de la Costa.



FIGURA 3. Ubicación de pueblos indígenas, reservas naturales y recursos naturales en la provincia de Sucumbíos. Fuentes: 1) Secretaría Nacional de Planificación. Sección: Pueblos Indígenas y Recursos. Quito, 2017; 2) *Revista Vistazo*, núm. 150, “Hacia el país del tigre con T de turismo”, Quito, noviembre de 1969.

En el gráfico se observa que, en Sucumbíos, los pueblos kichwas se ubicaron por fuera de las reservas naturales, mientras que el pueblo siona solo estableció sus límites territoriales dentro de las reservas. En cambio, los pueblos secoya y cofán lo hicieron por dentro y fuera de las reservas. Por un lado están los espacios que no figuran dentro de las reservas y que fueron consignados a los campos mineros y petroleros, mientras que, por otro, están los campos agropecuarios y madereros, ubicados también fuera de las reservas y destinados al usufructo colono (indígena y mestizo). Lo anterior se aprecia en la planificación del uso del suelo, de la ubicación de los pueblos indígenas y del establecimiento de todos los campos ya mencionados. Sin embargo, esta planificación podría contradecirse con la ampliación de la frontera productiva en general, porque se redujo la extensión de las zonas intangibles. Esto

por efecto del proceso de colonización intensiva, sobre todo en el sector amazónico norte. El uso del suelo permite observar que las áreas centrales de colonización provincial avanzaron de forma voraz hacia las fronteras destinadas a las reservas naturales de protección ambiental y resguardo de territorios ancestrales indígenas.

En el debate historiográfico entre lo tradicional y lo etnohistórico, Norman Whitten, en sus primeros años de investigación, estableció que el extractivismo petrolero –en conjunción con la intensiva colonización de la Amazonía ecuatoriana– derivó en procesos combinados de “etnocidio” y etnogénesis. El “etnocidio” se habría producido por la continuidad de estructuras de explotación, reducción y desaparición de ciertas identidades culturales. La etnogénesis, en tanto, surgió en los cambios suscitados por la interpenetración estatal-comunitaria respecto de la administración de la Amazonía y de la emergente territorialidad amazónica, cuya prioridad ha sido redefinir cada uno de los territorios, con una etnogénesis en plena constitución. En parte por el proceso de “etnocidio” y, en otra, por las nuevas formas de habitabilidad y movilidad, la etnogénesis del pueblo kichwa canelo fue sustentada en los modos kichwas de deambular y despertar (Whitten, *La resurgencia amazónica* 531-533). Esto se explica interpretando los conceptos de “interfaz cultural” y de “resurrección”.

Al proceso combinado de “etnocidio” y etnogénesis, Whitten incorporó la categoría de “interfaz cultural”, ya que la transformación suscitada por la interacción cultural no representó la caída absoluta de los patrones culturales ya estructurados. Por el contrario, estos fueron puestos al servicio de una migración originada en varios puntos del país, uno de cuyos lugares es la parroquia Canelos.

El origen contemporáneo del pueblo kichwa canelo asentado en la comuna Pastaza –también llamada *Iscai Cocha* o “Dos Lagunas”– en el Alto Aguarico, Cascales, es la parroquia Canelos, en la provincia de Pastaza. En la provincia de Pastaza, la cosmovisión del pueblo kichwa canelo ha estado vinculada estrechamente a la “resurrección” de poblaciones, lo cual invita a pensar en varios aspectos. El primero tiene que ver con la relación ontológica entre el ser humano y el territorio.

El segundo aspecto está en la influencia de las misiones religiosas en la adopción de conceptos de vida y de lenguajes para comunicar ideas muy amplias que puedan acoger los principios de la estructura cultural. El tercer aspecto, en tanto, se halla en las condiciones materiales para viabilizar la resurrección que, en términos kichwas, podría ligarse al animismo. Esto, en el sentido de una resurrección-metamorfosis, en la que se toma el aspecto de seres visibles e invisibles de la naturaleza –tanto de quienes están como de quienes alguna vez estuvieron en este mundo–, pero con formas diferentes a las humanas.

Ante esto, Whitten muestra la continuidad cultural de la existencia kichwa amazónica en la interacción de los hombres kichwas con los árboles y los hongos, y de las mujeres kichwas con la cerámica y la *chagra*. Mientras coexistan los seres humanos con los elementos culturales mencionados, el estilo de vida kichwa se reproduce para confrontar posibles eventualidades y coacciones (Whitten, *La resurgencia amazónica* 533). La cuestión está en el mantenimiento del *ayllu* (familia), la *wasi* (casa), la *llagta* (territorio), el *yaku* (agua), la *allpa* (suelo), la *sacha* (selva) y el *shamán* (curandero) como las condicionantes mínimas para la subsistencia.

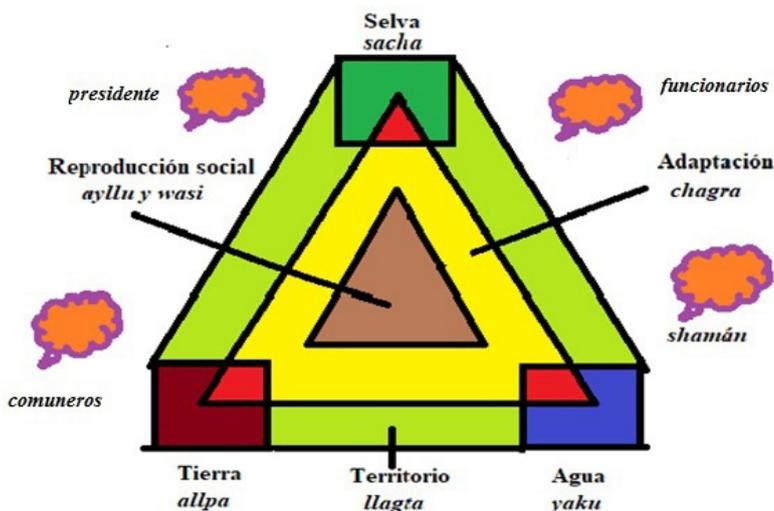


FIGURA 4. Elementos culturales fundamentales para la etnogénesis migratoria kichwa. Fuente: Elaboración propia evidenciada en mi diario de campo, Cascales, 2021.

El centro de la vida comunal está en el *ayllu*. A partir del *ayllu* se concibe el mundo material kichwa en la *wasi*, que es el espacio en el cual viven las familias e interactúan permanentemente con otras familias, las cuales están emparentadas entre sí. Así, distintas familias kichwas crean lazos de parentesco y colaboran en las construcciones. Alrededor del centro poblado está el espacio de la *chagra*, donde se obtiene todo lo necesario para la subsistencia, sea para uso inmediato —como los alimentos, la leña y la madera—, o para el intercambio de yuca, plátano y otros cultivos de corto o mediano plazo. La *chagra* es el lugar intermedio por el que transita el *ayllu* antes de encontrarse con la *sacha* que, en términos generales, debe ser conservada de forma orgánica (u organizada). Justamente, en el territorio donde se hallan el *yaku*, la *allpa* y la *sacha*, los cuidados se extreman al máximo para conservar los lugares destinados a la cacería, pesca y recolección. Al final, toda la relación entre lo humano y lo no-humano se mimetiza a través de su diálogo con el *shamán*, quien pasaría del ámbito ritual al dirigencial mediante los liderazgos indígenas (Terán).

Con base en lo anterior, la subsistencia para los pueblos kichwas también significa plenitud. Vicente Vargas y Leonardo Guatatuca, ambos líderes indígenas kichwas de la comuna Pastaza, enfatizan y coinciden en que el valor de las cosas pasa primero por un aprecio que se da desde la relación parental y luego se traduce en un valor comercial. Es decir, en escala de importancia y prioridad están en primer lugar las cosas que llegan o se colectan entre personas de una misma familia y de otras familias de la comunidad. Después, los pueblos kichwas entran en la lógica comercial al vender y comprar productos por fuera de la comunidad. Aquí, hay que considerar que las relaciones extracomunitarias han estado marcadas por otro tipo de condicionantes históricas muchas de ellas conflictivas (Guatatuca).

Por otra parte, el influjo misionero también interpuso sus propias condiciones para la continuidad y la subsistencia cultural de los pueblos kichwas. Esta condición ha estado marcada por la dualidad *sacha runa* y *alli runa*, es decir, “salvajes” y “civilizados”. Es necesario mencionar que la relación entre kichwas y shuar (“yumbos” y “jíbaros”)

no constataba solo una diferenciación entre los indios “salvajes” de la selva (como “jíbaros”) y los “indios civilizados” de la región oriental (como kichwas), sino que, entre los propios kichwas, quienes estaban permanentemente involucrados con los pueblos o centros shuar, había “salvajes” y “civilizados”. Esto situaba al Oriente (amazónico) como un espacio de confrontación entre el modo de vida selvático, las zonas de refugio –manejadas por las misiones– y las nuevas ciudades, que concentrarían la influencia del estado y las petroleras.

En el panorama de las influencias misioneras, entre las órdenes religiosas hubo una mayor necesidad de desarrollar su labor de “acompañamiento pastoral”, signada por la renovación católica situada en el contexto del Concilio Vaticano II. Esta renovación, adoptada por la mayoría de obispos de la Amazonía, significaría la radicalización de la hegemonía a través del diálogo y la intermediación de conflictos. En este sentido, dicho proceso se diferenció de la dominación violenta y el disciplinamiento agresivo con el cual las misiones ingresaron al territorio a inicios del siglo XX. Aun así, en Ecuador, la secularización de la Amazonía a partir del impulso de las reformas liberales posteriores a la Revolución Liberal no tuvo los resultados esperados sino hasta los años sesenta y setenta. Sin embargo, las colonizaciones y migraciones ya estaban impregnadas de la fuerza del Estado que manejaba múltiples distinciones y agencias –misioneras, institucionales, empresariales y organizativas–.

En el proceso de secularización, la génesis de la emergente inteligibilidad blanco-mestiza implicó categorías como la de *alama*, que era distinta al *alaj* (en el mismo sentido de dualidad entre “civilizado” y “salvaje”, que las concibe como cosas distintas entre sí). El uso de las figuras organizativas de los varayos o *varayuc*, como representantes intermediarios de las comunidades ante las otras organizaciones e instituciones públicas y privadas, también cumplía con el ordenamiento que debía establecer la misión, lo cual mantenía la incorporación del cristianismo en las prácticas rituales, así como el establecimiento de rangos y jerarquías para establecer intermediarios individuales.

Las acciones del clero establecieron los nodos críticos para la avanzada estatal en sus intenciones de expansión y dominio de las fronteras amazónicas. Los programas del Estado llegaron a través de la modernización burocrática, la presencia de las dictaduras militares y la transformación de las culturas nativas (Whitten, *La resurgencia amazónica* 536-538). Entre las dictaduras militares, la más representativa fue la del general Guillermo Rodríguez Lara, quien, en sus intervenciones públicas, enfatizaba en que no había más un problema indígena, pues todos nos volvemos blancos al aceptar las metas de la cultura nacional, lo cual significaba la homogeneización cultural y el fortalecimiento de centralidades blanco-mestizas, como la ciudad del Puyo. En este sentido, la misión católica de Canelos también debió desplazar su centro administrativo al Vicariato Apostólico del Puyo para seguir con la transformación de salvajes *alaj* en funcionales *alamas*.

El término *alama* implicaba que los indios fueran “hermanos” de los colonos mestizos. Es en este punto que gran parte de misioneros y voluntarios adoptaron la situación de colonos y, más allá de considerarse intérpretes de los indios, participaban en las acciones “problemáticas” que surgían entre indígenas y colonos mestizos, unos a favor y otros en contra de cada parte. En un principio, la idea de las misiones de respaldar el derecho de propiedad colectiva indígena se interpuso al derecho de propiedad privada que podrían adquirir otros migrantes que llegaban a la región del Oriente, también denominada Amazonía. Uno de estos casos sucedió en el sector La Isla, en la periferia del Puyo, donde los migrantes colonos empobrecidos “invadieron” territorio indígena y debieron disputarse aquellas tierras (Whitten, *La resurgencia amazónica* 539).

Para evitar el caos administrativo y la violencia interétnica —en la cual participaron kichwas, “blancos pobres”, “blancos acaudalados”, misioneros dominicos, funcionarios públicos e incluso grupos shuar que vieron una oportunidad de ocupación frente a la debilidad de los “blancos pobres”—, el gobierno nacional propuso mantener el control territorial. Entonces se reunieron las autoridades de gobier-

no –representadas por el gobernador–, del clero –representadas por el obispo– y de las comunidades kichwas –representadas por los shamanes–, quienes por unanimidad convinieron en la expulsión de los “blancos pobres” y la permanencia de los colonos “blancos acaudalados”, dueños de propiedades, negocios comerciales y cargos públicos (Whitten, *La resurgencia amazónica* 541-543). Sin embargo, la preocupación por el retiro de la mano de obra barata que representaban los colonos expulsados mantuvo las tensiones interétnicas en el Puyo.

La fuerza de trabajo directa, que pertenecía al régimen hacendatario principalmente, se establecía entre indígenas y hacendados. En esta misma estructura del trabajo también participaban colonos mestizos que ocupaban cargos intermedios como capataces. Pero, ante la transformación de la dinámica territorial amazónica, los indígenas empiezan a formar parte de la fuerza de trabajo asalariado, dentro de la cual emergen una serie de discusiones y conflictos por la precariedad salarial. En este sentido, los pueblos kichwas, organizados en base a las exigencias de los cambios políticos acaecidos durante el siglo XX, impidieron la continuidad de la explotación laboral y abandonaron la relación laboral con las haciendas. Frente a este panorama, los hacendados pasaron a la administración de los programas estatales y establecieron líneas de suministro laboral al conceder cierta autonomía indígena a cambio de empleo y alimentos.

La Isla, en el Puyo, representaba la permanencia de varios elementos culturales que permitieron la continuidad del mercado interno en el centro de la Amazonía ecuatoriana. Por un lado, los indígenas kichwas hicieron que prevaleciera la necesidad de mantener un lugar de *várzea* transitable para el intercambio comercial no solo entre kichwas, sino también interétnico o interpoblacional con los colonos asentados en la zona. De hecho, hasta la actualidad, ya avanzado el siglo XXI, el sector de La Isla –pese a no contar con servicios públicos adecuados, como el resto de sectores ubicados en la ciudad del Puyo–, en sus inmediaciones, anexa el mercado libre de la ciudad con el Puyo y los poblados contiguos. Las relaciones de

trabajo, producción y comercio seguían la estructura cultural de los pueblos amazónicos, quienes en sus prácticas distinguen la necesidad de consolidar espacios de *várzea* y *terra firme*.

Como consecuencia inmediata de la consolidación de espacios multifuncionales, la *várzea* proveía productos alimenticios de manera constante para el comercio, al contrario de la *terra firme* que proveía de *chagras* a las comunidades, las cuales debían canalizar por sí mismas el agua sedimentada y el agua para consumo, lo que implicaba situaciones distintas pero complementarias. La cuestión principal para el gobierno de turno recaía en el mantenimiento de una organización estamental o corporativa que pueda disolver las conflictividades entre culturas y entre castas que debían convivir en los mismos espacios o en lugares muy próximos. En este sentido, la estrategia nacional fue orientada hacia la ideología del mestizaje.

El paradigma liberal de los años sesenta y setenta vería la concreción del proyecto de Revolución Liberal de 1895, liderado por el general Eloy Alfaro, mediante el impulso “revolucionario” de la dictadura militar encabezada por el general Rodríguez Lara setenta y siete años después. En dicho proceso, se sobrepasaba la diferenciación tradicional-funcionalista entre salvajes y civilizados, para implementar o fortalecer la distinción entre castas y clases dentro de las comunidades, pueblos y ciudades. El valor del trabajo, producción y comercio fueron determinantes para la clasificación poblacional por cantones y el paralelo establecimiento de actividades comerciales locales.

De esta forma, las resoluciones nacionales no se quedaban solo en la organización territorial del Oriente, sino que pasaban a desactivar los conflictos entre liberales, conservadores y radicales —que pasaban a un segundo plano—, pues la incorporación al desarrollismo estaba en un momento clave no solo en Ecuador sino también en toda América Latina. La posibilidad de acceder al progreso estaba al alcance de los países que recién habían pasado por la crisis severa de la caída en el precio del café y de la materia prima agrícola. La solución estaría, entonces, en la “Alianza para el Progreso”, en la industrialización y

en detener el avance del socialismo: las consignas desarrollistas de los Estados Unidos de América.

Para esto, la inversión extranjera apareció como la “salvadora” de los pueblos, bajo el auspicio de la Agencia para el Desarrollo de Estados Unidos (USAID), el Cuerpo de Paz de la Organización de Naciones Unidas (ONU), los gobiernos militares, el IERAC, el Ministerio de Previsión Social y las misiones religiosas. Una de sus primeras tareas fue el impulso del cambio cultural y orgánico de comunidades a parroquias, justamente para organizar la operación de los campos petroleros en lugares que impidan la ocupación “invasiva” de grupos colonos (Whitten, *La resurgencia amazónica* 546).

En esta línea, la Iglesia católica formó Comunidades Eclesiales de Base (CEB), que debían empatar con las comunidades indígenas y las cooperativas colonas para consignar jurisdicciones parroquiales cuya capacidad administrativa permitiese la ejecución fisco-misional de escuelas, colegios, centros médicos y hospitales técnicamente muy limitados, sin la capacidad de ofrecer cuidados intensivos ni procedimientos médicos de alto riesgo. Tampoco se incluían servicios básicos integrales de luz eléctrica, alcantarillado ni agua potable.

Para Whitten, las políticas públicas de los años sesenta y setenta, orientadas por la Junta Nacional de Planificación (JUNAPLA), incluyeron ciertas líneas básicas: obligatoriedad del idioma español, proselitismo católico y protestante, cursos de organización social familiar hacia la competencia y la cooperación y el confinamiento nativo en tierras erosionadas sin apoyo alguno. La adaptación de los pueblos kichwas es un residuo del “etnocidio”, ya que se mantiene la condición tradicional-funcionalista de los salvajes que enfrentaron la adaptación tecnológica de su propio ambiente, pues el mestizaje que ha buscado la integración nacional ha considerado “repugnante” vivir en la selva, porque eso es de animales, es inferior y debe transformarse. En cambio, la etnogénesis o adaptabilidad post- “etnocidio” se visualiza en la cosmovisión kichwa, que permanece mientras el sujeto mestizo aún no logre adaptarse a la selva (Whitten, *La resurgencia amazónica* 552-556).

La propia cultura del mestizaje fue la que puso en la escena política nacional de esos años una serie de discusiones sobre el carácter binario-funcionalista de la relación entre los amazónicos y el resto de ecuatorianos. Así, se debatió en el Congreso Nacional cuál era la pertinencia del usufructo no solo de los campos petroleros, sino también de la selva primaria de la Amazonía. Esto se debió a que el conservacionismo de la época entremezclaba el cuidado de la selva con la facultad estatal de establecer tierras “vírgenes” para la realización de circuitos turísticos para realizar safaris (“El Oriente la tierra prometida”). Mientras tanto, como parte de los debates, también aparecieron acusaciones por negocios irregulares en la repartición de tierras. De esta manera, la preocupación por la selva al nivel de la opinión pública siguió la línea del acaparamiento territorial, sea cual fuere el punto de vista que entrara en discusión en el ámbito legislativo. Al final, la dictadura militar lo dirimió.

La dictadura militar presidida por Rodríguez Lara entre 1972 y 1976 definió a todo el territorio ecuatoriano como bien público, con la posibilidad de revisar, confirmar y afianzar las concesiones en general y, sobre todo, los contratos petroleros efectuados en los años sesenta. El *boom* de la creación de cuarteles en toda la Amazonía fue una de las políticas públicas de disciplinamiento y control poblacional más enérgicas del siglo XX. La colonización, reforma agraria y explotación petrolera vendrían seguidas del acuartelamiento de los pobladores indígenas masculinos, con la idea de la “formación de los mejores guerreros del Ecuador” al apelar a la imagen de una cultura guerrera amazónica, activada para lograr una consolidación militar que permita resguardar las fronteras nacionales y lograr una salida soberana al río Amazonas, según reza el discurso inicial del mandato de Rodríguez Lara en 1972³.

Ya en la práctica del segundo gobierno dictatorial de los años sesenta y setenta, Rodríguez Lara formó parte de las últimas fases de la Alianza para el Progreso, lo cual supuso el relajamiento de las

³ El discurso inicial del general Guillermo Rodríguez Lara fue realizado quince días después de empezado su mandato, el 1 de marzo de 1972.

tensiones por el establecimiento de las fronteras nacionales en América Latina. Más bien, el leve fortalecimiento de las capacidades militares ecuatorianas se vería en el no-retroceso de las tropas ecuatorianas en los conflictos armados de Paquisha, en 1981, y del Alto Cenepa, en 1995. Ambos conflictos sucedieron después de haber sido disueltas las tres dictaduras militares entre 1966 y 1979, en la época denominada por la opinión pública nacional como el “retorno a la democracia”. Ciertamente, el pacto de no agresión entre los países de la región estaba mediado por la relación de los países latinoamericanos con los Estados Unidos de América, que ofrecían desarrollo económico a cambio de lealtades políticas regionales y libre comercio entre Estados.

Además, tanto los Estados Unidos de América como el resto de países desarrollados con mayor influencia en el continente americano, como Gran Bretaña y Francia, en 1972 vieron la oportunidad de enfrentar la crisis del petróleo suscitada a nivel mundial, debido al monopolio petrolero de los pozos ubicados en el golfo Pérsico. Una forma de regular el precio del crudo fue activar en América Latina la producción petrolera, lo cual, para 1973 constituiría la formación de vínculos inmediatos entre los países industrializados y los países en vías de desarrollo. En el caso de América Latina, se consolidaría el pacto regional orientado por las dictaduras militares para descentrar el acceso internacional al petróleo, crear clase media en América Latina, solventar la crisis fiscal y enriquecer a quienes administraban tanto la función pública como las empresas privadas (Odum).

Así, la geopolítica del poder que gira alrededor del paradigma desarrollista encontró su cabida en la producción intensiva del petróleo, no solo por las necesidades de hallar fuentes para la elaboración de energía y potenciar las industrias en todo el mundo, sino también para sostener frentes a favor del sistema capitalista, a través del estado liberal. Caso contrario, la balanza declinaría hacia el Estado socialista para un sistema comunista. Ambas propuestas políticas y modos de producción estaban inmersas en una carrera industrial frenética e irresponsable, que produciría profundos efectos ambientales, sobre todo, en la relación ser humano-naturaleza. Y es justamente el impacto

en esta relación, al parecer simbiótica, la que mostraría los efectos de la modernización e integración nacional en la nueva composición cultural kichwa de los canelos.



FIGURA 5. Etnogénesis migratoria del pueblo kichwa en el siglo XX, ubicación Canelos. Fuente: Rodolfo Toranzo y Víctor Englebert. “Los indios canelos de Ecuador”. *Revista Geomundo*. Quito, Fondo Abya Yala (Girón) y Universidad Politécnica Salesiana, s/a.

Durante los años sesenta, se puede observar un conjunto de prácticas culturales realizadas por el pueblo kichwa canelo. Toranzo y Englebert describen en sus fotografías las mismas características culturales que estudia Norman Whitten. Entre estas características o elementos culturales está la relación entre el hombre y los árboles, así como la que hay entre las mujeres y la cerámica. Tanto los hombres como las mujeres comparten el espacio de la selva. Los hombres se preparan para la pesca y cacería, mientras que las mujeres recolectan y preparan los alimentos como la *aswa* o chicha. Además, hombre y

mujer se mimetizan con la naturaleza al pintarse el cuerpo y usar los tocados de plumas. Así son uno más con la selva, pues se parecen a las aves y, en su lugar, las aves también se parecen a los seres humanos cuando responden a los silbidos e inician uno de los tantos diálogos entre humanos y no humanos (Whitten, *La resurgencia amazónica*).



ILUSTRACIÓN 6. Etnogénesis migratoria del pueblo kichwa en el siglo XX, ubicación Cascales. Fuente: *Revista Vistazo*, núm. 141, “El Indio, nadie hace nada por su causa”, Quito, febrero de 1969.

En la imagen se observa la relación entre el pueblo kichwa que salió de Canelos, las misiones religiosas —quienes mostraban el lado amable de la colonización—, los migrantes de la Sierra y la Costa de Ecuador que llegaron a la Amazonía y la explotación laboral que alteró la noción del trabajo en las haciendas a la del trabajo asalariado para las compañías petroleras y mineras. La adquisición de tierras estaba mediada por la carga de trabajo que podían soportar las comunidades indígenas y mestizas. En términos cuantitativos, la mayor cantidad de

tierras fue puesta en propiedad colectiva indígena, pero, en términos cualitativos, los colonos mestizos se localizaron en pueblos cercanos a los campos petroleros para establecer comercios destinados a las necesidades de hospedaje, alimentación y transporte. Estas actividades económicas colonas no se activaron por completo inmediatamente sino después de varios años.

Al revisar las fuentes presentadas en las ilustraciones, se reconoce la tendencia cultural de la época estudiada para los años sesenta y setenta, la cual gira alrededor de la diferenciación cultural étnica. Aquí, si bien se muestran representaciones dualistas del “indio” o del nativo ecológico, quien es parte de un proceso de civilización acelerada por los programas de colonización, reforma agraria y extractivismo petrolero, también se lo representa como parte de un conjunto de imaginarios que expresan la definición de una estructura cultural permanente. La cuestión es que, por un lado, el cambio cultural para los kichwas canelos en Cascales significaría “etnocidio”, porque se extinguieron manifestaciones culturales miméticas como el tocado de plumas, las pinturas corporales y la cerámica kichwa de Canelos. Pero, por otro lado, el mismo cambio cultural resignifica la etnogénesis migratoria en el uso de las *chagras* rotativas en una extensión amplia del nuevo territorio cohabitado, lo cual permite la subsistencia y la constancia generacional.

Al dirigir la atención hacia las manifestaciones o elementos culturales de Cascales en las “otras” presencias de los rituales de los pueblos kichwas de Canelos, afirmo que, en este caso, las prácticas persistieron a los ritos denominativos originados en la provincia de Pastaza. En la comuna Pastaza no hay rituales para la cacería ni para la religión en términos kichwas de Canelos. Por ejemplo, en el mes de diciembre no se celebra el Kamari Ista, que es la fiesta preparatoria para iniciar el tiempo de la abundancia, y tampoco se emplean las *mukawas*, que son cerámicas kichwas para repartir la *aswa* o chicha en los rituales. Igualmente, no se celebra la Lanza Kamari, fiesta de cacería en minga, que es parte del Kamari Ista, donde se concluye con la cacería y la recolección de especies y alimentos para toda la

comunidad. Aun así, esto no quiere decir que en la comuna Pastaza o Iscai Cocha desaparecieran otras fiestas religiosas y culturales como los bautizos, la toma de chicha y las cacerías decembrinas.

Por otra parte, en el caso de las alianzas, pactos y negociaciones con agentes externos a la comunidad kichwa de Canelos se visualiza un episodio más del intervencionismo en la Amazonía. La programación estatal llegó a las provincias del Oriente con una planificación específica que ha incluido, además de los programas anteriormente mencionados, una diversidad de proyectos vinculados a la salud, educación, vivienda, producción y trabajo. Sin embargo, estas labores de promoción social abocadas hacia la integración nacional no podrían sostenerse sin las uniones interétnicas vinculadas al matrimonio, al compadrazgo, a la minga y al prestamano. Es decir, todas estas labores solo fueron posibles gracias a la capacidad de reproducción social kichwa. Así, se interpreta al pueblo kichwa canelo como parte de su plenitud ontológica como amazónicos.

La relación ontológica indivisible entre los pueblos kichwas y la selva muestra diversidad en las formas de representación. Si bien a la comuna Pastaza no llegaron la cerámica, la danza y la ritualidad animista manifestada en el uso de los tocados de plumas y la pintura corporal, sí llegó el *ayllu* manifestado en la toma de guayusa antes de salir a la pesca. Igual sucede con la identificación espontánea hacia los silbidos de las aves y, de forma orgánica, está la protección comunal de las dos lagunas ubicadas en este sector del Alto Aguarico. El resguardo de estas lagunas resulta un significante del relacionamiento kichwa con su medio ambiente, pues los pueblos kichwas comparten con otros seres un mismo mundo desde las situaciones que los atraviesan. Por eso las plantas, lagunas, aves, espíritus y shamanes son vistos como órganos revitalizantes del ser amazónico.

Etnogénesis del pueblo kichwa canelo s. XX: Canelos-Cascales

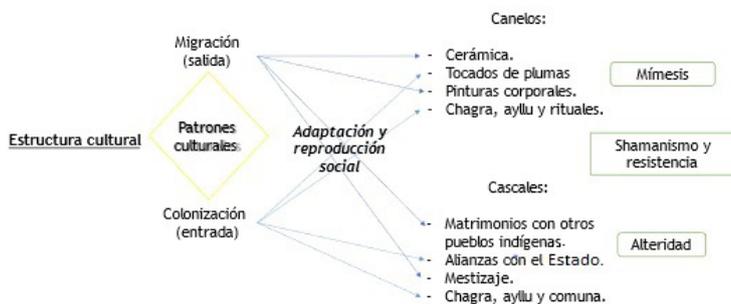


FIGURA 7. Etnogénesis de un pueblo kichwa en el siglo XX, entre Canelos y Cascales. Fuente: Elaboración personal relacionada con la síntesis conceptual realizada en este artículo, 2021.

La gráfica anterior es una síntesis de la estructura cultural analizada para el pueblo kichwa canelo en el siglo XX. En ella se muestra que la migración y la colonización son patrones culturales de salida y entrada de personas, acciones y otro tipo de imaginarios que, de cierta manera, han sido considerados por el Estado como recursos de producción amazónica. Estos patrones culturales están referenciados por dos postulados de la cosmovisión kichwa amazónica de los canelos en el Alto Aguarico: la adaptación y la reproducción social. Ambos elementos han sido fundamentales para entender la transmisión de prácticas y conocimientos entre Canelos y Cascales, como es el uso permanente de la *chagra* rotativa. Ciertamente, dichos elementos podrían ser considerados pertinentes para analizar el cambio a partir de la estructura cultural de los pueblos kichwas antes del siglo XX.

Sin embargo, la especificidad del presente estudio se halla en lo ocurrido entre 1963 y 1979, sin que esto implique negar la influencia de otros factores, como el requerimiento de mano de obra indígena para los flujos migratorios efectuados hacia el valle del Curaray a inicios del siglo XX. Estos procesos, relacionados con la explotación cauchera y los constantes episodios de mímesis y alteridad, también

sucedieron en la explotación petrolera de los últimos sesenta años. En este sentido, se puede observar que manifestaciones culturales ampliamente significativas como el shamanismo y la resistencia cultural, ante episodios de abuso y maltrato de las autoridades de gobierno o de los capataces mestizos e indígenas, hayan pasado por momentos de exigencia y transformación de la actividad shamánica (Taussig). Los shamanes interactuaron de manera simétrica como autoridades comunales en pro de su colectivo. Lo anterior se hace patente sobre todo si se considera el conocimiento como un órgano en constante producción de sentidos y personas, seres visibles e invisibles, todos enunciados en los mitos y practicados en los ritos, en procesos de metamorfosis que los aparecen y desaparecen (Latour 8-38), no solo en el contexto de la etnogénesis migratoria, sino también en el gran legado de la cultura mimetizada en la naturaleza que se adapta y se regenera en los propios fenómenos ambientales y en las prácticas comunitarias, familiares y personales.

Desde la Amazonía, se originan otros lugares de significado que no son necesariamente sobre humanos, ni se originan en ellos. La selva es una red en expansión emergente, con muchas capas de pensamientos vivos, crecientes y mutuamente constitutivos. Así, y no solo en el pueblo kichwa canelo, la representación es igual de importante que el propio lenguaje, porque, más que palabras interconectadas en el universo de lo abstracto, también hay sonidos con imágenes que a veces no llegan a constituirse como palabras pero que existen de igual manera que ellas. A este proceso se lo denomina “semiosis”, en el cual tiene mucho sentido tratar a todos los seres y a los pensamientos como organismos vivos (Kohn). Esta postura entra en las fronteras del animismo, pero no es exclusiva de esta perspectiva, pues la constante movilización de personas y pensamientos va conectando al Ecuador con la Amazonía.

Así, es recién para el siglo XX que la comprensión del mundo amazónico ha comenzado a permear en la conciencia modernista, funcional y nacionalista que predomina en Ecuador desde hace mucho tiempo. Esta movilidad masiva al interior de la Amazonía en los

sesenta y setenta ha permitido que la cultura kichwa mantenga rasgos culturales significativos y simbólicos para luego regenerarse en un nuevo ambiente nacional, cuyo régimen es básicamente desarrollista.

CONCLUSIÓN

Este artículo permite observar la raíz sistémica de la etnogénesis migratoria en un contexto de crisis desarrollista. De ahí la intencionalidad por analizar la múltiple relación entre sociedad nacional, pueblos kichwas canelo y medio ambiente. Estos elementos, que aparentemente se hallarían separados y diferenciados entre sí, logran amalgamarse en la cosmovisión kichwa amazónica que convive con la cultura mestiza y va intersecando los ámbitos mínimos y máximos de la interacción social, para avanzar en el complejo mundo de la habitabilidad interétnica o interpoblacional en la etnogénesis generada.

La crisis desatada por el carente entendimiento blanco-mestizo sobre la Amazonía choca con la capacidad amazónica de habitabilidad interétnica o interpoblacional. En forma concluyente, esta condición estaría relacionada con la habitualidad que gira alrededor de las nuevas comunas, pueblos y ciudades. Como he mostrado, el vínculo ser humano-naturaleza aparece, desaparece y reaparece en las comunidades. En los centros poblados y ciudades provinciales, como Cascales y Lago Agrio, la naturaleza en su forma material va desapareciendo debido a la intensificación del uso del suelo. En cambio, la influencia y flujo constante entre las comunidades, pueblos y ciudades ha sostenido la permanencia de varias visiones. Estas son biocéntricas, en parte, y corresponden a diversos pueblos indígenas, como es el caso de los pueblos kichwas y prácticas como el shamanismo, la subsistencia y los mercados de alimentos que abastecen el consumo interno de la Amazonía ecuatoriana.

En el caso de la cuestión medioambiental, que en la actualidad se ha convertido en uno de los ejes de discusión más críticos sobre

la pertinencia del extractivismo desarrollista petrolero, maderero y minero en el territorio amazónico, es necesario acotar que, entre los sesenta y setenta, la opinión pública y los medios de comunicación masivos –como las revistas de circulación nacional–, en ningún momento problematizaron el desgaste petrolero, la dependencia del petróleo ni la imposibilidad de extender las concesiones con el pasar de los años. Esto permite inferir que la inmediatez política por repartir negocios, contratos y permisos ligados a la extracción y usufructo de la naturaleza y de la fuerza laboral existente en aquel “Oriente” amazónico fue el factor determinante para enrumbar el nuevo y crítico escenario extractivista para el Ecuador.

REFERENCIAS

- BARCLAY, FREDERICA Y FERNANDO SANTOS-GRANERO. “Introducción”. En Fernando Santos y Federica Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, Volumen I. Quito, FLACSO-Ecuador, IFEA, 1994.
- BILSBORROW, RICHARD, ALISSON BARBIERI Y WILLIAM PAN. “Changes in population and land use over time in the Ecuadorian Amazon”. *Acta Amazónica*, vol. 34, núm. 4, 2004, pp. 635-647.
- COMMONER, BARRY. *The Poverty of Power: Energy and the Economic Crisis*. Nueva York, Bantam Books, 1976.
- DESCOLA, PHILIPPE. *Construyendo Naturalezas. Ecología simbólica y práctica social*. Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 2001.
- “El Oriente la tierra prometida”. *Revista Vistazo*, núm. 143, Quito, 1 de abril de 1969.
- GALLI, ELISA. *Migrar transformándose*. Quito, Ediciones Abya Yala, 2012.
- GARCÍA, LORENZO O.C.D. *Historia de las misiones en la Amazonía ecuatoriana*. Quito, Ediciones Abya Yala, 1985.
- GÓES NEVES, EDUARDO Y MICHAEL HECKENBERGER. “Amazonian Archaeology”. *Annual Review of Anthropology*, núm. 38, vol. 1, 2009.

- GUATATUCA, NATALIA. “Entrevistas realizadas en la comuna Pastaza”. Cascales, 2021.
- HUDELSON, JOHN EDWIN. *La cultura quichua de transición, su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas*. Guayaquil, Museo Antropológico del Banco Central de Guayaquil/Ediciones Abya Yala, 1987.
- Jarrín, Pablo, Luis Tapia y Giannina Zamora. “La colonia interna vigente: transformación del territorio humano en la región amazónica del Ecuador”. *Letras Verdes. Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales*, núm. 20, 2016, pp. 22-43.
- KOHN, EDUARDO. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley, University of California Press, 2013.
- LATHRAP, DONALD. *The Upper Amazon*. Nueva York, Praeger, 1970.
- LATOUR, BRUNO. *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Buenos Aires, Paidós, 2013.
- MASSA, DIANA Y FELIPE TERÁN. “La reconfiguración de la cacería de animales de monte por parte de los kichwas amazónicos en Sucumbíos”. *Revista Eutopía*, FLACSO-Ecuador, núm. 12, 2017, pp. 23-40.
- MURATORIO, BLANCA. *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo, 1850-1950*. Quito, Abya Yala, 1998.
- OBEREM, UDO. *Los Quijos, historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente ecuatoriano. 1538-1956*. Madrid, Universidad de Madrid, 1971.
- ODUM, HOWARD T. “Energy, Ecology, and Economics”. *Ambio*, núm. 2, vol. 6, 1973, pp. 220-227.
- PICHÓN, FRANCISCO. “Settler households and land-use patterns in the Amazon frontier: farm-level evidence from Ecuador”. *World Development*, vol. 25, núm. 1, 1997, pp. 67-91.
- RAMÓN, GALO. *Actores de una década ganada: tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*. Quito, Comunidec, 1992.
- REEVE, MARY-ELIZABETH. *Los quichuas del Curaray*. Quito, Ediciones Abya Yala, 1988.

- _____. *Amazonian Kichwa of the Curaray River: Kinship and History in the Western Amazon*. Nebraska, University of Nebraska Press, 2022.
- SANTOS-GRANERO, FERNANDO. *Etnohistoria de la Alta Amazonía: Siglo XV-XVIII*. Quito, Ediciones Abya Yala, 1992.
- SCOTT WHITTEN, DOROTHEA Y NORMAN WHITTEN JR. *Puyo Runa. Imagery and Power in Modern Amazonia*. Illinois, University of Illinois Press, 2008.
- SCOTT, JAMES C. *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven y Londres, Yale University Press, 2007.
- TAUSSIG, MICHAEL. *Chamanismo, colonialismo, y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá, Grupo Editorial Norma, 2002.
- TAYLOR, ANNE CHRISTINE. “Las vertientes orientales de los Andes septentrionales: de los Bracamoros a los Quijos”. En *Al Este de los Andes. Tomo II*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1988.
- TERÁN, FELIPE. “Diario de campo realizado en la comuna Pastaza”. Cascales, 2021.
- “Todo el Ecuador repartido a los buscadores de petróleo”. *Revista Vistazo*, núm. 143, Quito, abril de 1969.
- UZENDOSKI, MICHAEL. “El regreso de Jumandy: historicidad, parentesco y lenguaje en Napo”. *Revista Íconos*, núm. 26, 2006, pp. 161-172.
- WHITTEN JR, NORMAN. “Etnocidio ecuatoriano y etnogénesis indígena, La resurgencia amazónica ante el colonialismo andino”. *Revista América Indígena*, 1980.
- _____. *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Illinois, University of Illinois Press, 1981.
- _____. *Sacha Runa. Etnicidad y adaptación de los quichua hablantes de la Amazonía ecuatoriana*. Quito, Ediciones Abya Yala, 1987.