



\* LARGA LUCHA DEL  
KAKARAM CONTRA  
EL SUCRE

MFN 5250

**TEODORO BUSTAMANTE**

**LARGA LUCHA  
DEL KAKARAM CONTRA  
EL SUCRE**



FLACSO - Biblioteca

**Ediciones  
ABYA-YALA  
1988**

# INDICE

NOTA LIMINAR .....	5
<b>CAPITULO I</b>	
<b>INTRODUCCION</b>	
1. MARCO GENERAL .....	9
<b>CAPITULO II</b>	
<b>LA ZONA DE TRABAJO</b>	
1. GEOGRAFIA FISICA .....	15
1.1. Aspectos Ecológicos .....	16
2. GEOGRAFIA HUMANA .....	19
2.1. Vías y centros poblados .....	19
2.2. La población .....	21
2.3. Tenencia de la tierra .....	23
<b>CAPITULO III</b>	
<b>LA ETNIA SHUAR</b>	
1. LOS SHUAR EN EL CONTEXTO CULTURAL DE LA AMAZONIA .....	33
1.1. Los Shuar y sus vecinos .....	33
1.2. Las perspectivas sobre las culturas amazónicas ...	35
2. DESCRIPCION DE LA CULTURA SHUAR	
2.1. Los polos de organización de la Sociedad Shuar ..	47

2.2. Subsistencia. . . . .	49
2.3. El parentesco. . . . .	53
2.4. La estructura del parentesco . . . . .	57
2.5. Consideraciones económicas sobre la poligamia. . .	61
3. ESTRUCTURA CULTURAL E INDIVIDUAL EN LA SOCIEDAD SHUAR . . . . .	65
3.1. Estructura Cultural, Individuo y Mitos . . . . .	77
4. EL PAPEL DE LA VIOLENCIA . . . . .	81
La guerra militar y la guerra espiritual. . . . .	84
Una hipótesis de exploración. . . . .	85
<b>CAPITULO IV</b>	
<b>EL PROCESO DE DECULTURACION</b>	
1. ALGUNAS CUESTIONES PREVIAS . . . . .	99
2. ALGUNAS HIPOTESIS SOBRE LA EVOLUCION HISTORICA SHUAR . . . . .	102
a) Evolución prehispánica. . . . .	102
b) La conquista española . . . . .	104
3. ALGUNOS PUNTOS SOBRE EL CONTACTO HISPANO-SHUAR . . . . .	106
4. EL CONTACTO SHUAR-APACHI EXTRANJERO EN SHUAR) . . . . .	109
5. CARACTERISTICAS INICIALES DEL COMERCIO . .	112
6. ESTABLECIMIENTO DE LA MISION FRANCISCANA DE ZAMORA . . . . .	113
<b>CAPITULO V</b>	
<b>LA COLONIZACION</b>	
1. DOS CONCEPCIONES SOBRE EL DERECHO A LA TIERRA . . . . .	137

2.	LA OBTENCION Y LA PERDIDA DE LAS RESERVAS .....	139
3.	LA ALTERNATIVA DE LA CAMPESINIZACION ...	150
4.	LOS PROCESOS DE DESETNIZACION SHUAR. ....	155
5.	LA EXPERIENCIA DE EL PANGUI .....	156
6.	EL PASO A TRABAJADOR INCORPORADO AL MERCADO.....	159
7.	UN CAMINO DIFEFENTE: LA FEDERACION DE CENTROS SHUAR.....	163
	– ALGUNAS ANOTACIONES SOBRE LA DINAMICA NACIONAL DE LA FEDERACION SHUAR.....	166

## **CAPITULO VI**

### **LAS LEYES INTERNAS DE LA COLONIZACION**

1.	COLONIZACION Y AUTOCONSUMO.....	175
2.	COLONIZACION POR EXPANSION DEL CAPITALISMO.....	176
3.	LA GENERACION DE CAPITAL POR PARTE DEL PRODUCTOR INDIVIDUAL.....	176
4.	LA GENERACION DE CAPITAL A TRAVES DEL ESTADO.....	177

## **CAPITULO VII**

	<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>185</b>
--	--------------------------	------------

## **ANEXOS**

### **ANEXO 1**

	<b>LA LINGUISTICA DE LA AMAZONIA.....</b>	<b>199</b>
--	---	------------

<b>ANEXO 2</b>	
<b>CONSIDERACIONES SOBRE LA ARQUEOLOGIA DEL ALTO AMAZONAS.....</b>	<b>204</b>
<b>ANEXO 3</b>	
<b>ALGUNAS CONSIDERACIONES DEMOGRAFICAS .....</b>	<b>214</b>
<b>ANEXO 4</b>	
<b>COMPARACION DE LAS OBRAS DE KARSTEN Y HARNER SOBRE LOS SHUAR .....</b>	<b>224</b>
<b>ANEXO 5</b>	
<b>RESUMENES DE LOS MITOS UTILIZADOS EN EL TEXTO. . .</b>	<b>235</b>
<b>ANEXO 6</b>	
<b>EL PAPEL SOCIAL DE LA GUERRA ENTRE LOS SHUAR Y EN OTRAS ETNIAS AMAZONICAS .....</b>	<b>241</b>
<b>ANEXO 7</b>	
<b>CRONOLOGIA DE ACONTECIMIENTOS HISTORICOS DE IMPORTANCIA PARA LA POBLACION SHUAR DE ZAMORA .....</b>	<b>254</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>261</b>

## NOTA LIMINAR

La larga lucha del Kakaram contra el Sucre es un trabajo generado a través de una larga serie de circunstancias: Una experiencia de trabajo para una entidad estatal en la Provincia de Zamora Chinchipe. La presencia de Anne Christinne Taylor en el Departamento de Antropología de la Universidad Católica. El proceso de elaboración de una tesis. Luego otra responsabilidad en el Estado, esta vez con respecto a temas que atañen a todas las poblaciones indígenas. El interés de Juan Bottasso por impulsar todo esfuerzo editorial sobre nuestra realidad cultural.

Esta cadena de acontecimientos tiene relación, por una parte con el hecho de que esta publicación haya demorado tanto. Pero por otra parte también tiene relación con un proceso por el cual hemos visto con creciente claridad que la lucha del Kakaram contra el Sucre y contra cualquier otro signo monetario tiene una gran importancia por todos nosotros.

Cuando hablo de la importancia para "nosotros" incluyo en este "nosotros" tanto a los Shuar como a los no Shuar. Afirmamos que para todos los ecuatorianos es importante vencer miedos y fantasías que

usualmente mantenemos con respecto a los Shuar y la tzantza. Pues ello nos permite entender más allá de lo llamativo lo que es una opción cultural. Opción esta (la Shuar) que sin estar libre de contradicciones, de debilidades, limitaciones y frustraciones manifiesta una opción de vida auténtica y vital. En ella la oposición de la vida y la muerte es asumida desde una perspectiva muy diferente a la nuestra, pues se ha asumido plenamente la unidad de la vida y la muerte sin por ello eliminar el dramatismo de la lucha que existe entre los dos términos de esta unidad. Esta percepción marca una diferencia radical con todas las opciones de superficialidad, mediocridad y mercantilización.

Creemos que esta percepción es en sí, un contenido que justifica el acto de vanidad implícito en la publicación de este texto. Al presentar este trabajo estamos conscientes que la enorme riqueza de vida testimoniada por los pueblos indígenas ha sido ya expresada con mayor rigor y precisión, con mayor claridad y fuerza por otros investigadores y especialmente por los propios pueblos indios. Tal vez el trabajo que presentamos tenga limitaciones importantes, pero creemos que probablemente existen algunas ideas y sugerencias cuya discusión pública a través de un libro puede ser de utilidad para quienes se interesan en este tema.

La larga lista de personas que contribuyeron a la realización de este trabajo es demasiado numerosa para exponerla aquí. Entre ellos se encuentran los dirigentes indígenas Shuar, dirigentes Quichuas, las personas que conformaban y conforman el Departamento de Antropología de la Universidad Católica. Los compañeros de trabajo en Predesur. El equipo que realizó el diagnóstico de la situación de la



población Shuar de Zamora, mis compañeros de trabajo en el Ministerio de Bienestar Social, mis amigos y mi familia a todos ellos testimonio mi sentido agradecimiento.

# CAPITULO I

## INTRODUCCION

### I. MARCO GENERAL

La Antropología en el Ecuador ha principalizado como una de sus temáticas básicas, la referente a los problemas de cambio a los que están sometidas las poblaciones indígenas. Tal problemática implica tanto el análisis de aquello que constituye el "mundo indígena", como de las formas de "articulación" de ese mundo indígena a la sociedad nacional y de los procesos que se desarrollan en el contacto e interacción entre dos sociedades. Esto último tiene especial importancia en el caso de los pueblos indígenas orientales, que han sido "articulados" o "integrados" a la vida nacional en períodos mucho más tardíos que las sociedades andinas. Tanto es esto así que todavía hoy existen sociedades indígenas selváticas no incorporadas.

El proceso de interrelación cultural con sus consecuencias de cambio, re-estructuración, adaptación o desestructuración tienen hoy en día una enorme importancia para la comprensión de los procesos que viven los pueblos indígenas. Y esto no sólo para la comprensión de las alternativas reales que tienen las sociedades indias sino también para entender mejor el desafío que tales procesos implican para la sociedad nacional en su conjunto.

La realidad ecuatoriana nos muestra que los procesos a los cuales están sometidas estas poblaciones son muy diversos; extinción: Omaguas; incorporación a haciendas: Napos; re-estructuración étnica: Canelos, organización india: Shuar. Tales diferencias tienen que ver tanto con las características internas de cada grupo indio, como con las formas que ha asumido la relación y por otra parte el tipo de recursos naturales que se ha

encontrado en los diversos territorios indios. En este trabajo nos proponemos examinar los procesos sufridos por una parte del pueblo Shuar en la cual se han podido constatar resultados sustancialmente diversos. Consideramos que ello puede ayudar a comprender las causas por las cuales se ha producido uno u otro resultado.

Este planteamiento surge de una experiencia concreta de trabajo en una institución estatal, que ha asumido tareas concretas en el proceso de interrelación Sociedad Nacional-Indígena Shuar. Se trata de PREDESUR y de sus acciones a través del Proyecto de Desarrollo Rural Integral Zamora-Nangaritza.

Debido a ello, este trabajo se inició en base a las necesidades prácticas de una institución que impulsaba el Desarrollo sobre todo en términos de "Producción, Dotación de Servicios y Construcción de Infraestructura". A partir de ello, nuestra perspectiva ha consistido en plantearnos una reflexión que supere la aproximación empírica que caracteriza a las instituciones públicas.

La aproximación que se desarrollará en este trabajo creemos que tiene además un valor de ensayo metodológico, pues hemos tratado de utilizar líneas de comprensión de diverso origen y estructura: ecológicas, lingüísticas, arqueológicas, mitológicas, psicosociales, económicas, históricas y, si bien tal diversidad de elementos puede repercutir en cierto fraccionamiento del trabajo, consideramos que uno de los aspectos que más valor puede tener de este esfuerzo radica en los intentos que se realizan de articular e integrar los diversos elementos en una comprensión coherente, sin que por ello sea empobrecida.

Deliberadamente hemos omitido la elaboración de un capítulo inicial que se denomine Marco Teórico, y ello por cuanto por una parte consideramos inútil adscribir a una escuela conceptual a través de la repetición de sus principios básicos. Por otra parte, este trabajo no ha sido desarrollado en la perspectiva de responder a una pregunta teórica sobre la sociedad Shuar de Zamora, no hemos desarrollado un trabajo para probar determinadas hipótesis o refutarlas, hemos tratado de comprender un proceso, con todo el nivel de generalidad que ello implica.

Hemos omitido una discusión teórica separada del texto, porque consideramos que esta discusión, conceptual, reflexiva, debería desarrollarse en cada uno de los capítulos del trabajo, y si es que en algún lugar mere-

cen un tratamiento privilegiado, será al final del trabajo, cuando nuestras ideas, nuestros esquemas, hayan sido enriquecidos por la reflexión y el conocimiento de este conjunto de procesos.

No por ello pretendemos estar desarrollando este trabajo a través de una "carencia de preconcepciones metodológicas". Al contrario hemos desarrollado este trabajo en un intento explícito por desarrollar las potencialidades de un análisis dialéctico histórico, respecto a sociedades como la Shuar. Sin embargo, ese desarrollo no consistirá en repetir instrumentos conceptuales, sino en utilizarlos, desarrollarlos para hacer más comprensible una realidad.

A pesar de ello utilizaremos términos, conceptos y perspectivas desarrolladas desde otras perspectivas metodológicas, pues la diversidad de la reflexión antropológica determina que algunos temas hayan sido abordados y enriquecidos desde perspectivas no siempre homogéneas.

El trabajo se iniciará a través de una presentación geográfica del área; un cierto componente estadístico servirá de referencia a las principales variables socio-económicas. Se tratarán en el mismo acápite algunos elementos relacionados a los ecosistemas de la selva tropical húmeda. Un segundo componente del trabajo es la discusión del lugar de la etnia shuar en la Amazonía y en la historia cultural de América del Sur. Tal discusión incluye necesariamente el debate con las posiciones pre-establecidas, la marginalidad cultural de la montaña, o la dicotomía varzea-tierra firme. Una vez establecida una posición respecto al lugar de los Shuar en contextos culturales más amplios, volveremos a analizar más detenidamente esta cultura. Tal descripción sin embargo se verá limitada al señalamiento de los conceptos o datos relevantes para la elaboración de ciertas hipótesis sobre la lógica de funcionamiento de la sociedad Shuar. Esto implica un cierto empobrecimiento de la realidad, sin embargo, existe ya una abundante y rica literatura sobre los Shuar, que enriquece una discusión sobre este tema mucho más de lo que podríamos hacer abundando en detalles.

A partir de la descripción general abordaremos con cierto nivel de análisis las esferas económicas, la del parentesco, la psicociología shuar y la dinámica de la guerra.

A nivel de análisis económico nos limitaremos a extraer ciertas consecuencias sociales de ciertas prácticas de producción. En cuanto al parentesco nos extendemos algo sobre las implicaciones del sistema poligínico

en este caso concreto. Hemos optado por desarrollar un pequeño capítulo referente a la sociedad y el individuo en el cual nos planteamos la relación que existe entre la dinámica psicosocial de una cultura y la manera como ésta es expresada a través de la mitología. Tal capítulo si bien es absolutamente heterodoxo, consideramos que contribuye a lograr una comprensión menos pobre de los procesos de que nos ocupamos. Tal enriquecimiento tiene relación con la posibilidad de introducir dentro de la esfera de análisis los temas culturales que usualmente son tratados de manera poco íntegra con los sociales.

Un último componente de esta descripción de la cultura Shuar es cierto análisis de la guerra como eje articulador de esta sociedad. Esto constituye una hipótesis que, si bien puede no estar plenamente probada en nuestro trabajo creemos que mostramos sus potencialidades explicativas.

El hecho de que privilegiamos de tal manera las relaciones guerreras, las relaciones de violencia como ejes, como relaciones básicas de una sociedad, merecerá sin lugar a dudas numerosas objeciones. Se podrá objetar que se está privilegiando una relación que supuestamente sería de distribución (distribución del botín de guerra) por sobre las relaciones de producción. Sin embargo, consideramos que ya existen algunos trabajos teóricos que han iniciado el desbroce del camino que puede permitirnos superar tales esquematismos. Está por una parte la dimensión abierta por Meillasoux al hablar de relaciones de "reproducción" (Meillasoux, 1977: 69). Godlier 1973, por su parte nos habla de la no correspondencia entre relaciones de producción imperiales entre los Incas y las relaciones comunitarias del ayllu. Más aún Alain Marie 1976, nos señala cómo las relaciones de parentesco en las sociedades de linajes asumen el papel de relaciones de producción, con tales antecedentes ¿por qué no explorar la posibilidad de que las relaciones de violencia encubran relaciones de producción y, más allá de eso, definan de manera particular el valor social? Tal es la perspectiva que hemos explorado, sin que hayamos llegado a analizar todas las implicaciones teóricas que de ello se pueden derivar.

En nuestro trabajo hemos complementado tal perspectiva con ciertas referencias al tratamiento dado por algunas sociedades amazónicas al problema de la violencia. El objetivo de ello es demostrar la particularidad de los Shuar a este respecto y la pertinencia de un nuevo análisis de tal materia.

En este aspecto, como en otros, nos hemos permitido elaborar algunos anexos en los cuales tratamos con más detenimiento ciertos problemas y que hemos considerado que por su especificidad no deben formar parte del cuerpo fundamental del trabajo.

Esta primera parte del trabajo está entonces dirigida a buscar las leyes de funcionamiento de la sociedad Shuar, la segunda se refiere a la dimensión histórica y más concretamente a la dimensión histórica durante el período en que es la misión la forma privilegiada de contacto entre Shuar y "Apachis" (Apachi es el término shuar para los blancos). Esta reflexión sobre la historicidad de los Shuar se inicia con el señalamiento de ciertos problemas para manejar la historia de pueblos orientales, y continúa con un intento de leer la información disponible a través de crónicas y de los propios misioneros desde una perspectiva de una "historia estructural" de la sociedad Shuar, para lo cual se sigue una aproximación cronológica en la cual se analizan fenómenos comerciales, tecnológicos y valorativos.

Hemos considerado necesario tratar de manera separada la tercera parte, esto es el proceso de contacto en el cual el agente privilegiado ya no es el misionero sino el colono. Sus leyes son diferentes así como su impacto. En esta etapa del trabajo abandonaremos parcialmente la aproximación secuencial en el tiempo para tratar los problemas en torno a la variedad de sus manifestaciones. El tiempo está presente fundamentalmente para explicar la variedad de situaciones encontradas en un corte cronológico que nos muestra, no ya momentos distintos, sino sobre todo procesos diversificados.

Antes de llegar a las conclusiones hemos querido referirnos, aunque sea brevemente, a algunas de las leyes que rigen al proceso colonizador, fundamentalmente hemos querido destacar la manera en las cuales la renta de la tierra está presente en el proceso colonizador y además cómo el proceso colonizador nos puede permitir comprender mejor esta renta.

Las conclusiones serán probablemente pobres y en parte se limitarán a explicitar la manera en que hemos articulado (o intentado articular) los diferentes componentes temáticos de esta reflexión y en alguna medida intentaremos hacer un balance de la validez de nuestra aproximación.

## CAPITULO II

### LA ZONA DE TRABAJO

#### 1. GEOGRAFIA FISICA

El área de estudio fue lo que entonces se incluía en el cantón Zamora, hoy día cantones Zamora y Yantzaza (aproximadamente 7000 km<sup>2</sup> según el INEC) e incluyó algunas referencias al cantón Yacuambi. Esta zona está compuesta por los valles de los ríos Nangaritza y Zamora y por afluentes de éstos, los ríos Manchinaza y Yacuambi.

Su ubicación es entre los 79<sup>o</sup> y los 78<sup>o</sup> 30' de longitud Oeste y entre los 3<sup>o</sup> 35' y los 4<sup>o</sup> 0' de latitud Sur.

Es importante señalar que el límite oriental de la Provincia de Zamora prácticamente no existe, por cuanto en esta región el protocolo de Río de Janeiro señala como límite internacional el inexistente "divortium acuarum" entre el Zamora y el Santiago. A pesar de ello en esta zona existen tramos del límite internacional demarcados, con hitos inaugurados, otras con hitos no oficiales y por último otras en las que no existe ningún límite.

A pesar de ello, en la práctica existe una frontera de facto, y esta es las cumbres de la Cordillera del Cóndor. Sin embargo, lo vago de esta definición ha producido ya algunos conflictos armados entre los ejércitos del Perú y del Ecuador. Este antecedente tiene una gran importancia por cuanto esta situación ha originado una intensa preocupación estatal por la

incorporación de esta zona en la economía nacional, implementando para ello diversos programas de penetración, vialidad y colonización. (1)

Regresando a la geografía física señalaremos que el cantón Zamora se extiende hasta las cimas de la Cordillera Oriental, esto es hasta alturas de 3.000 m.s.n.m.; a pesar de ello, los asentamientos humanos se encuentran casi exclusivamente entre los 800 m.s.n.m. y los 2.000 m.s.n.m. (2)

La orografía es abrupta, especialmente en la zona cordillerana, sin embargo al descender los ríos aparecen los valles que en un comienzo son bastante cerrados (por ejemplo Zamora), pero que se van ampliando al bajar, llegando a ser considerablemente anchos en la zona de El Pangui.

### 1.1. Aspectos Ecológicos

La zona está situada en las estribaciones de la Cordillera de los Andes, correspondiendo con bastante precisión a lo que se denomina la Ceja de Montaña. Los principales centros poblados se encuentran a las siguientes cotas sobre el nivel del mar:

Zamora	1.800 m.s.n.m.
Yantzaza	1.000 m.s.n.m.
Los Encuentros	800 m.s.n.m.

Como toda la región oriental del Ecuador, también en Zamora hay una muy alta precipitación anual, que supera los 2.000 mm. anuales.

Tales niveles de precipitación unidos a las elevadas temperaturas imperantes (medias superiores a los 22<sup>o</sup> C) determinan que se puedan identificar las siguientes zonas de vida según el sistema Holdridge. (3)

- 
- 1 Posteriormente nuevos y más graves incidentes se han producido dando origen a lo que se ha llamado la Guerra de Paquisha.
  - 2 Instituto Geográfico Militar: Atlas Geográfico del Ecuador S/f p. 25.
  - 3 IGM. Atlas Geográfico del Ecuador p. 30.



Bosque muy húmedo Pre-Montado (bmhPM)	80o/o del área
Bosque muy húmedo Montado Bajo (bmhMB)	10o/o del área
Bosque húmedo Montado Bajo (bhMB)	5o/o del área

En estas zonas de vida se desarrollan sistemas ecológicos que caracterizan por la enorme importancia de la cubierta vegetal, compuesta por una gran diversidad de especies, tanto arbóreas como arbustivas, que incluyen numerosas especies epífitas (que crecen en ramas o troncos de otros árboles). La gran diversidad de especies se explica como un mecanismo de adaptación, en el cual cada especie es una organización adaptada a aprovechar con el máximo de eficiencia las condiciones creadas por otras especies a nivel de intensidad de la luz, humedad y condiciones químicas del suelo. De esta manera las interrelaciones entre diversas especies son múltiples lo cual genera diversidad de la flora y dispersión de los individuos de una misma especie.

Por otra parte, la flora se caracteriza por su gran capacidad de crecimiento, de evapotranspiración y de actividad fotosintética lo cual genera mucha competencia (especialmente por la luz solar).

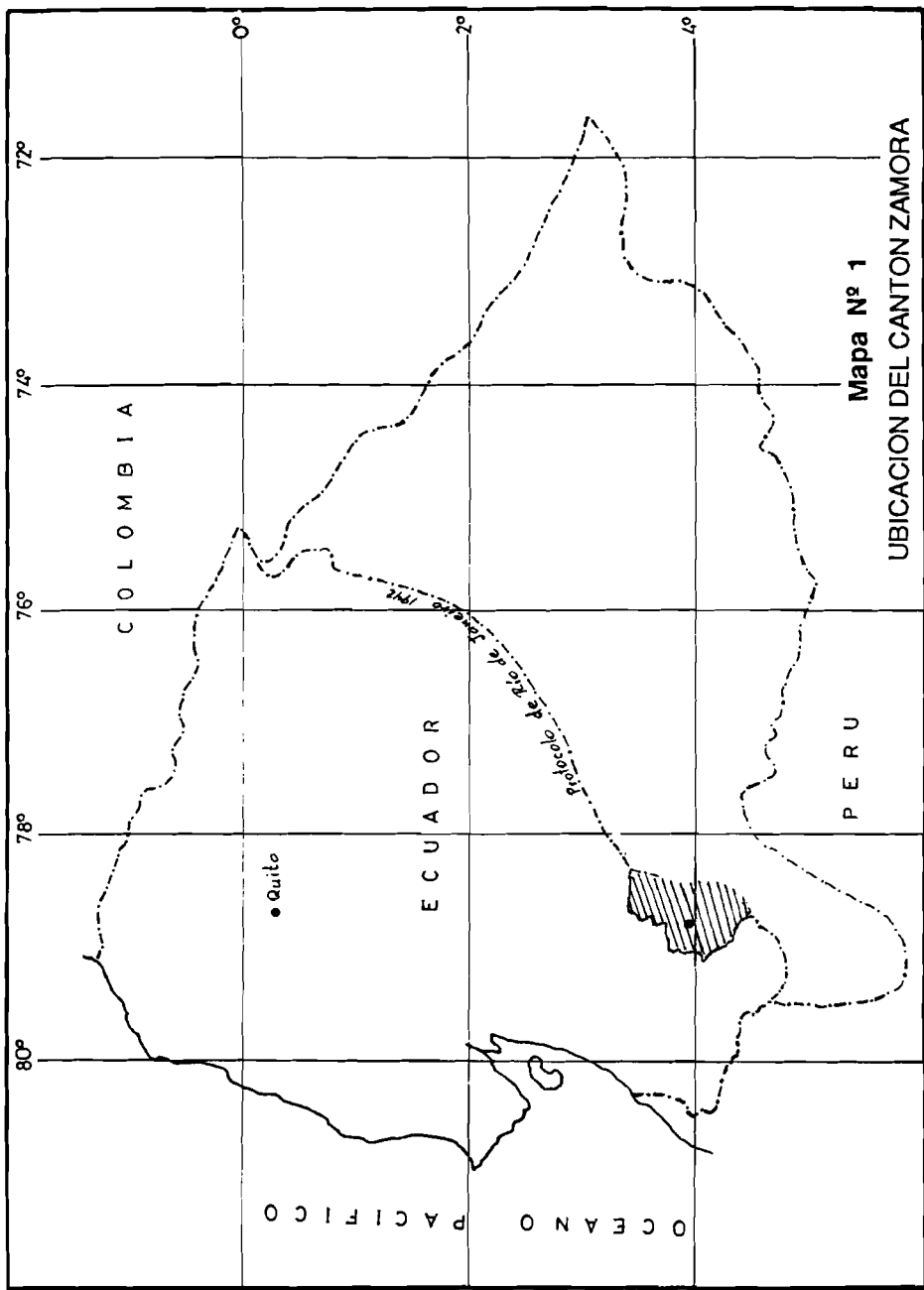
De esta manera en el bosque húmedo tropical se conforman varios pisos de follaje, que protegen al suelo tropical del sol excesivamente fuerte así como de la lluvia.

Un importante componente de este ecosistema lo constituyen los micro-organismos, muy activos y eficientes en la degradación de la materia orgánica muerta.

La fauna está compuesta fundamentalmente por especies pequeñas. Los insectos tienen una gran importancia y son la base para muchas cadenas alimenticias en las que participan animales mayores.

Es posible diferenciar a la fauna, entre las especies de pie de bosque (sajinos, dantas, tortugas, armadillos) en general más escasos, aunque de mayor tamaño, y por otra parte la fauna arbórea, monos, aves y algunos felinos. Esta es la fauna más numerosa aunque está compuesta en general por animales de escaso tamaño.

A pesar de que estos sistemas ecológicos se caracterizan por una gran biomasa por unidad de superficie, en general existe una muy baja concen-



Mapa N° 1  
UBICACION DEL CANTON ZAMORA

tración de sales minerales y proteínas. Más aún la mayor parte de tales principios nutritivos se encuentra no en los cuerpos de los animales mayores ni de los mamíferos sino especialmente en los insectos.

## 2. GEOGRAFIA HUMANA

### 2.1. Vías y centros poblados

El cantón Zamora está unido al resto del país por una estrecha carretera, que permite efectuar el trayecto a la ciudad de Loja en 2 horas. Esta carretera, llena de curvas, recorre, en su parte superior, una porción de páramos y las laderas orientales de la Cordillera de los Andes. En esta parte alta de la provincia de Zamora, la presencia humana es escasa, y sólo se evidencia a través de esporádicas casas y algunos claros en la montaña, destinados al pastoreo de ganado, pero que, dado lo pronunciado de la pendiente producen, fundamentalmente erosión.

Este sector de la geografía zamoreña, es el más húmedo y abrupto. La carretera, siempre en mal estado, serpentea por profundos cañones, los cuales tan sólo se abren al llegar al pequeño valle en el cual se asienta la capital provincial de Zamora. Esta ciudad, con 5.294 habitantes en el censo de 1982, es el centro administrativo y educativo de la provincia. Las principales dependencias radicadas en ella son: la gobernación, la guarnición militar, la Catedral —sede de el Vicariato Apostólico— y varios colegios. Todas estas instituciones tienen un gran peso en la vida de la provincia: la misión, apoyada con financiamiento de los católicos alemanes, mantienen además de dos colegios, dos escuelas y un hospital, una fuerte influencia en toda la vida social de la provincia.

La guarnición tiene gran importancia. Sus 300 reclutas, representan un importante mercado para las distracciones de la ciudad de Zamora.

El hecho de que el peso de la actividad esté en lo administrativo, lo educativo y lo militar nos indica ya el hecho de que el dinamismo económico está en otro lado —fundamentalmente en los valles más amplios ubicados aguas abajo del Zamora.

Esto se refleja en que sólo el 10o/o de los habitantes de la provincia se encuentran en la capital provincial, teniendo por lo tanto mucha más importancia la población rural.

A partir de esta ciudad sale la carretera que se dirige a Gualaquiza. Esta es la principal arteria por la cual circulan los bienes de la provincia. El primer poblado en esta carretera es Cumbaratza en donde la presencia shuar comienza a hacerse evidente, no sólo en el nombre, sino también en pequeños grupos familiares que con sus viejísimas escopetas recorren el borde del camino en busca de caza.

El camino prosigue, casi en línea recta hacia el norte, y una vez que cruzamos hacia Guadalupe, pequeño poblado misional que además de ser la sede de un internado para niños shuar es la puerta de entrada a la ruta de herradura que conduce al cantón Yacuambi, asiento de varios centros shuar y de una colonia de Saraguros.

La presencia de estos indígenas serranos también se hace notar muchas veces por sus abrigados ponchos, a pesar de la elevada temperatura oriental.

Si en la Saquea se sigue hacia el norte, veremos que el valle siempre más ancho lleva a Zumbi, pequeño poblado asentado a las orillas del ahora ancho y caudaloso Zamora. Quienes lo cruzan en la gabarra se dirigen a "El Dorado", pequeño puerto fluvial, distante 20 km. de Zumbi, que es la puerta de entrada al valle del Nangaritzá.

La presencia shuar aquí ya es definitiva. Casi todos los boteros pertenecen a esa etnia y, si bien las grandes canoas a motor son utilizadas especialmente por los colonos, constantemente se ven Shuar o familias Shuar que, pegados a la verde orilla del río, suben o bajan esta corriente de agua, utilizando para ello una larga pértiga, que sirve de palanca para sus pequeñas canoas.

Quien se embarca para recorrer esta ancha avenida líquida, observará sucesivamente chacras, pastos y bosque cerrado. Las construcciones que se observan son las casas de madera de los colonos, que han sido asimiladas por los mismos shuar, y que, sin mayor modificación, pueden servir de escuela, de destacamento militar, tienda, iglesia o habitación.

Si se recorre el río hacia el sur (aguas arriba) desviando en un pequeño brazo, se llega al destacamento de Guayzimi, en el que se inicia una troncha empalizada que conduce al poblado del mismo nombre. Si se sigue río arriba, se pasa por los asentamientos shuar de "La Conguime", Santa

Elena de la Conguime, Mayaico, Santa Rosa de Mayaico, y bastante más arriba, una vez que se superan los rápidos o la correntada de los "Danieles" y en la confluencia con el río Kaimi se encuentra el asentamiento shuar de Shaimi. Más arriba aún está el centro shuar de Tsentsenka.

Al tomar la vía del río aguas abajo, llegaremos al pueblo de Nueva Esperanza (en el cual viven algunos shuar); más abajo otros asentamientos de esta misma etnia: Chichis y Tsentsa.

Si al llegar a Zumbi el viajero, en vez de cruzar el Zamora sigue hacia el norte, llegará a Yantzaza. Esta cabecera cantonal (2.998 hab.) tiene un carácter esencialmente comercial. En la década pasada tuvo un crecimiento que la llevó a acercarse a Zamora en cuanto a número de habitantes, sin embargo, el auge administrativo de Zamora y la cercanía de esta última ciudad a Nambija, han determinado que Yantzaza, a pesar de mantener un crecimiento fuerte (+ 5,53o/o anual) se distancia de Zamora (8,08o/o).

Yantzaza se caracteriza por ser el centro de servicios y de aprovisionamiento de la creciente población de colonos.

Continuando por la carretera, se pasa por Los Encuentros, pequeño poblado en la desembocadura de Nangaritzza en el Zamora, y se sigue hacia las cooperativas shuar del Pincho y luego la de Panguí.

## 2.2 La Población

La característica más importante de la población de Zamora es que se trata de población inmigrante. Se trata de una migración de colonización y apertura de la frontera agrícola. Esto determinó que el grueso de la población se asiente en las áreas rurales. Así en 1982, sólo el 37,5o/o de la población estaba asentada en centros poblados (cabeceras parroquiales o cantonales). Sin embargo este porcentaje representa un incremento sustancial respecto al año 1974 en el cual este valor llegó solamente a 29o/o. Esto nos muestra que se ha estado viviendo un momento del proceso de colonización en el cual se tiende a consolidar una estructura urbana. Esto coincide con la pauta de crecimiento demográfico que en general es mucho más fuerte en los centros poblados que en las áreas rurales. (Ver cuadro No. 2).

En este mismo sentido señalamos que en el intervalo de los dos censos en el área se ha establecido un nuevo cantón (Yantzaza) y cuatro nuevas parroquias, mostrando con ello el dinamismo de este proceso de estructuración urbana.

Por otra parte cabe señalar que este crecimiento se distribuye de manera muy particular en el conjunto del área. Por una parte vemos que Zamora tiene un crecimiento muy dinámico (proceso de consolidación del centro urbano más importante de toda el área), pero también lo tienen las parroquias de Guayzimi y Zumbi, ubicadas en el eje de colonización del río Nangaritza. El área de Yantzaza que en el decenio anterior experimentó tasas de crecimiento del 7o/o anual ahora las ha reducido a tasas que, si bien siguen siendo altas, son considerablemente menores (alrededor del 5o/o). Existen además un sector marcadamente estancado, que comprende el área de Cumbaratza, Sabanilla y La Victoria.

Si hacemos referencia a la estructura de la población por sexo, constatamos que hay un desbalance entre los sexos de manera que hay 1158 hombres por cada mujer. Esta cifra es sin embargo menor a la prevalente en 1974 (1187). Si vemos esta distribución por edades, constatamos que la diferencia tiende a ser mayor en los grupos de más de 30 años (población que inmigró y que estuvo compuesta en mayor porcentaje de hombres que de mujeres) y en los intervalos más jóvenes, que incluye tanto las personas que están migrando en estos momentos como el conjunto de varones que se encuentra en la provincia, en cumplimiento de su servicio militar obligatorio.

En relación al fenómeno migratorio se puede señalar que en el año 1982 era mayor el número de habitantes de Zamora que habían nacido en otra provincia que los nacidos en la propia Zamora (50,77 ante 49,23). En estos porcentajes también se puede señalar un importante cambio, pues en el censo anterior la proporción de inmigrantes era mayor aún (57o/o).

En cuanto a analfabetismo tenemos que este disminuye del 18,29o/o en el año 1974 a 11,82o/o, lo cual es un porcentaje inferior al promedio nacional (14,46o/o). Así mismo el nivel educativo se ha incrementado ostensiblemente, pues la escolaridad promedio de la población de más de 6 años ha pasado entre los dos censos de 2,99 a 3,91.

La población económicamente activa ha sido descrita en los cuadros 3 y 4. En ellos podemos ver que, si bien existe una clara concentración en la agricultura, se trata de una realidad que está cambiando rápidamente. Se ha incrementado sustancialmente el peso relativo de los sectores transportes, servicios y un crecimiento muy fuerte de la minería (asociado a la fiebre del oro de Nambija). Si tomamos en cuenta además las categorías ocupacionales, podemos señalar un aumento de las relaciones salariales (aumento de los empleados del sector servicios y especialmente de los empleados del Estado) y además una disminución de los empleados por cuenta propia (lo cual corresponde a los procesos de diferenciación que analizaremos oportunamente).

### **2.3. Tenencia de la Tierra**

A continuación señalemos algunos indicadores, sobre la estructura agraria: el intervalo de extensión en el cual se concentran el mayor número de propiedades es aquel que comprende entre las 20 y las 50 hectáreas, siguiéndole en importancia el intervalo comprendido entre las 50 y las 100 hectáreas (ver cuadro número 5) pues en estos dos intervalos se encuentran el 57o/o de los predios y el 72o/o de la superficie.

Es así como la medida de extensión de los predios se sitúa en las 34,8 hectáreas. A pesar de lo cual se podrá observar que el minifundio no está ausente, pues tenemos que el 17o/o de los predios tienen menos de 5 has. La distribución de la tierra no presenta un índice de desigualdad fuerte. Así, si utilizamos el coeficiente de Gini como una medida de la curva de Lorentz, tenemos un coeficiente de 35,18 que es evidentemente bajo respecto al índice del conjunto del país: 61,07.

Si analizamos la distribución espacial de las diferentes formas de tenencia de la tierra, llegamos al cuadro número 6, en el cual podríamos agrupar las parroquias del cantón Zamora de la siguiente manera:

a) Lugares con absoluto predominio de los predios entre 20 y 100 has. En estas parroquias, que son Zumbi, Timbara y Guayzimi, nos encontramos con una colonización en expansión, por lo cual los predios tienden a ser grandes y uniformes. Corresponden a los puntos de expansión de la frontera agrícola.

b) Parroquias con desarrollo de la gran propiedad. En esta situación se encontraría exclusivamente Zamora, en la cual también hay una presencia fuerte de los predios de menos de 5 has.

c) Parroquias en que existe un fuerte peso de los predios de menos de 20 has. Se trataría de la parroquia de Guadalupe.

d) Situación menos caracterizables que corresponderían al resto de parroquias.

Como último punto remarquemos el hecho de que la utilización de la tierra, es muy poco intensiva. Así tenemos (ver cuadro número 7) que más de la mitad de la tierra en propiedad no es utilizada (montes y bosques) y sólo el 4,39o/o de la tierra es utilizado en cultivo (anuales y permanentes). Siendo la utilización más generalizada de la tierra, la de los pastos.

A nivel de los cultivos nos limitaremos a decir que los más importantes en cuanto a extensión cultivada para la fecha del censo eran el plátano, el maíz duro, el café, la yuca, la caña y la naranjilla (ver cuadro número 8).



**Cuadro No. 1**

**POBLACION DE LOS CANTONES ZAMORA YANTZAZA Y  
YACUAMBI SEGUN CABECERAS Y AREAS RURALES**

Parroquia	Pob. Total	Pob. Cabec	Pob. rural	%Pob. cabec.
Zamora	6.353	5.294	1.069	83,21 %
Cumbaratza	3.653	780	2.873	21,35 %
Guadalupe	2.017	203	1.814	10,06 %
Guayzimi	1.762	620	1.142	35,19 %
Imbana	1.224	211	1.013	17,24 %
Paquisha	1.483	363	1.120	24,48 %
Sabanill	262	78	184	29,77 %
Timbara	876	62	814	7,08 %
Zumbi	3.960	1.254	2.606	34,19 %
<b>CANTON ZAMORA</b>	<b>21.602</b>	<b>8.967</b>	<b>12.635</b>	<b>41,51 %</b>
Yantzaza	5.529	2.998	2.531	54,22 %
Chicaña	1.372	175	1.197	12,76 %
El Panguí	4.262	924	3.338	21,68 %
Los Encuentros	2.151	611	1.540	28,41 %
<b>CANTON YANTZAZA</b>	<b>13.314</b>	<b>4.708</b>	<b>8.606</b>	<b>35,36 %</b>
28 de Mayo	1.564	410	1.154	26,21 %
La Paz	1.022	92	930	9,00 %
Tutapali	456	56	400	12,28 %
<b>CANTON YACUAMBI</b>	<b>3.042</b>	<b>558</b>	<b>2.484</b>	<b>18,34 %</b>
<b>TOTAL</b>	<b>37.958</b>	<b>14.233</b>	<b>23.725</b>	<b>37,50 %</b>

**FUENTE: IV Censo de Población**

**Cuadro No. 2**

**TASAS DE CRECIMIENTO DEMOGRAFICO PERIODO  
INTERCENSAL 1974 - 1982**

<b>ZONA</b>	<b>Tasa de crecimiento total</b>	<b>Centro urbana</b>	<b>Perifería</b>
TOTAL ZONA DE ESTUDIO	+ 4,67	+ 8,08	+ 3,02
ZAMORA YANTZAZA	+ 4,41	+ 8,21	+ 2,98
ZAMORA (Cantón)	+ 4,42	+ 6,80	+ 3,87
YANTZAZA (Cantón)	+ 4,39	+ 11,46	+ 1,79
Zamora (jurisdicción)	+ 8,45	+ 8,95	+ 6,23
Cumbaratza	+ 1,56	+ 1,94	+ 1,46
Guadalupe	-0,74	+ 0,19	-0,84
Guayzimi	+ 7,14	+ 6,49	- 0,39
La Victoria	+ 2,31	+ 3,93	+ 1,99
Sabanilla	+ 1,70	- 4,21	+ 5,59
Zumbi	+ 6,47	+ 4,50	+ 5,96
Yantzaza	+ 4,93	+ 5,35	+ 1,76
28 de Mayo	+ 4,25	+ 5,56	+ 3,81
La Paz	+ 4,90	+ 11,69	+ 4,39
Tutapali	-0,14	- 2,22	+ 0,18

**Cuadro No. 3**

**VARIACION DE LA DISTRIBUCION PORCENTUAL DE LA POBLACION  
ECONOMICAMENTE ACTIVA EN LA PROVINCIA DE ZAMORA,  
SEGUN RAMA DE ACTIVIDAD ECONOMICA EN LOS  
CENSOS DE 1974 y 1982**

<b>RAMA DE ACTIVIDAD</b>	<b>1974</b>	<b>1982</b>	<b>1974/ 1982</b>
Agricultura silvicultura caza y pesca	76,08 %	59,29 %	0,77
Explotación de minas y canteras	0,11 %	3,57 %	32,45
Manufactura	4,18 %	2,90 %	0,69
Electricidad agua y gas	0,28 %	0,11 %	0,34
Construcción	1,80 %	4,94 %	2,74
Comercio	3,06 %	3,03 %	0,99
Transporte Almacenamiento y comunicaciones	0,52 %	1,29 %	2,48
Establecimientos financieros y seguros, etc.	0,18 %	0,21 %	1,16
Servicios	12,32 %	22,89 %	1,85

FUENTE: II y IV Censos Nacionales de Población

**Cuadro No. 4**

**VARIACION DE LA COMPOSICION DE LA POBLACION ECONOMICAMENTE  
ACTIVA SEGUN CATEGORIA OCUPACIONAL  
ENTRE CENSOS DE 1974 y 1982  
PROVINCIA DE ZAMORA**

<b>CATEGORIA OCUPACIONAL</b>	<b>1974</b>	<b>1982</b>	<b>1974/ 1982</b>
Patrón o Socio activo	1,44 %	2,23 %	1,54
Trabajador por cuenta propia	44,85 %	40,31 %	0,89
Empleado o Asalariado	36,13 %	43,89 %	1,21
Trabajador familiar sin remuneración	15,57 %	9,80 %	0,62

FUENTE: III y IV Censos de Población.

**Cuadro No. 5**

**DISTRIBUCION DE LA TIERRA EN EL CANTON ZAMORA**

<b>Intervalo de Extensión</b>	<b>No. de predios</b>	<b>Superf.</b>	<b>°/o predios</b>	<b>%Superf.</b>
0 a 01 has	21	0	0,64	0,00
0,1 a 0,5 has.	42	12	1,29	0,01
0,5 a 1 has.	86	60	2,64	0,05
1 a 2 has.	131	159	4,02	0,14
2 a 3 has.	137	296	4,21	0,26
3 a 4 has.	81	260	2,49	0,23
4 a 5 has.	83	342	2,55	0,31
5 a 10 has.	250	1.660	7,68	1,49
10 a 20 has.	413	5.279	12,69	4,76
20 a 50 has.	980	29.484	30,12	26,59
50 a 100 has.	879	50.867	27,02	45,88
100 a 200 has.	147	20.302	4,51	18,31
200 a 500 has.	3	2.147	0,09	1,93
500 a 1.000 has.	0	—	—	—
1.000 a 2.500 has.	0	—	—	—
más de 2.500 has.	—	—	—	—
<b>TOTAL</b>	<b>3.253</b>	<b>110.868</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>

FUENTE: INEC-MAG. II Censo Agropecuario, 1974. Distribución de la tierra. Resumen Nacional. Resultados Provinciales, Quito, 1977 (p. 136).

Extensión Media = 34,08 has.  
 Mediana respecto al número = 38,25 has.  
 Mediana respecto a la superficie = 82,43 has.  
 Primer cuartil (número) = 5,33 has.  
 Tercer cuartil = 87,62 has.  
 Noveno cuartil = 94,94 has.

**Cuadro No. 6**

**DISTRIBUCION DE LA TIERRA A NIVEL DE PARROQUIAS  
CANTON ZAMORA**

<b>PARROQUIAS</b>	<b>%de pre menores a 5 has.</b>	<b>% de pre de 5 a 20 has.</b>	<b>%de pre de 20 a 100</b>	<b>% de pre de más de 100</b>
ZAMORA	22	18	46	30
CUMBARATZA	14	24	56	4
GUADALUPE	27	30	40	2
GAYZIMI	4	5	86	4
VICTORIA	14	30	53	18
LIMON	14	26	57	2
SABANILLA	10	16	60	12
TIMABARA	17	18	72	3
YANTZAZA	19	19	56	5
ZUMBI	11	14	70	3

FUENTE: INEC-MAG. II Censo agropecuario, 1974. Distribución de la tierra, resumen nacional. Resultados provisionales. Quito 1977 p. 136.

Cuadro No. 7

**UTILIZACION DE LA TIERRA SEGUN INTERVALOS DE EXTENSION EN EL  
CANTON ZAMORA**

<b>Intervalo Has.</b>	<b>Tierras labranza</b>	<b>Cultivos transitorios</b>	<b>Pastos cultivados</b>	<b>des- can- so.</b>	<b>Cultivos permanentes</b>	<b>Pastos permanentes</b>	<b>Montes y bosques</b>	<b>Otras tierras</b>
0, 1 - 0,5	54,0	45,4	0,0	9,09	27,3	9,09	0,0	12,62
0,5 - 1	55,7	39,3	6,5	9,84	24,5	8,19	3,2	8,19
1 - 2	45,6	33,5	7,6	4,43	20,8	15,82	6,3	12,62
2 - 3	44,2	25,2	9,6	9,35	12,5	23,87	11,3	8,36
3 - 4	33,3	18,6	10,3	4,36	17,4	24,60	17,8	6,34
4 - 5	32,9	15,1	12,2	5,53	10,2	24,19	22,7	10,20
5 - 10	32,1	9,5	15,1	7,50	6,3	27,56	26,1	8,04
10 - 20	25,0	6,3	14,9	3,78	3,1	25,02	39,6	7,29
20 - 50	18,2	3,8	12,1	2,26	1,7	20,55	53,7	5,88
50 - 100	15,1	2,3	11,0	1,75	1,1	16,54	63,2	3,97
100 - 200	13,1	1,9	9,6	1,58	0,9	26,51	54,4	5,08
200 - 500	14,9	1,0	13,4	0,49	0,4	20,19	61,2	2,79
500 - 100	4,9	1,2	3,5	0,18	0,2	22,96	71,8	0,00
1.000 - 2.500			—	—	—	—	—	—
más de 2.500	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	5,13	90,9	3,98
<b>TOTAL</b>	<b>15,62</b>	<b>2,94</b>		<b>1,91</b>	<b>1,45</b>	<b>19,21</b>	<b>58,98</b>	<b>4,73</b>

FUENTE: INEC: II Centro Agropecuario. Resultados Definitivos, Zamora Chinchipe. Quito 1979. p. 89.

ELABORACION: El autor

**Cuadro No. 8**

**PRINCIPALES CULTIVOS DE LA  
PROVINCIA DE ZAMORA**

<b>PRODUCTO</b>	<b>Superficie</b>	<b>% respecto a total de cultivos</b>
Limón	8	0,09
Naranja	43	0,51
Banano	185	2,19
Plátano	1.571	18,62
Cacao	51	0,60
Café	1.366	16,19
Arroz	192	2,27
Maíz duro	1.396	16,54
Maíz suave	967	11,46
Fréjol	67	0,79
Yuca	1.039	12,31
Caña	748	8,86
Choclo	227	2,69
Naranjilla	559	6,62

**FUENTE:** INCE. II Censo Agropecuario 1974. Resultados definitivos zona Guadalupe. Año 1979 - pág. 35 - 96.

## CAPITULO III

### LA ETNIA SHUAR

#### 1. LOS SHUAR EN EL CONTEXTO CULTURAL DE LA AMAZONIA

##### 1.1. Los Shuar y sus vecinos

Para ubicar a los Shuar en el contexto cultural amazónico, el primer elemento sería referirnos a su identidad lingüística. Al respecto, Harner (1978 p. 12) nos señala que los Shuar pertenecen al grupo étnico "Jíbaro", compuesto por los Ashuar, Awajun y Mayna además de los Shuar. A este grupo pertenecían también en épocas prehispánicas los Paltas y Malacatos ubicados en la actual provincia de Loja.

Respecto a la vinculación genética de este conjunto de etnias jíbaras con otros grupos, la cosa es mucho menos clara. Los únicos elementos que hemos encontrado se refieren a la vinculación que Greenberg (1960) señalaría entre la familia lingüística jíbara y otras familias tales como la "Catakian" o la "Tucanoan" (4). Todas estas familias se habrían vinculado a un gran Stock Lingüístico (5) del cual se habrían separado tanto el Stock "Maipiuran-Arawako" como el "Tupi-Guaraní". La divergencia de estas familias del proto-stock que originó tanto al stock Maipiuran Arawako y al Tupi Guaraní, se ubicaría según Larthrap y Noble alrededor del año

---

4 Greenberg, citado en Larthrap, 1970, p. 83.

5 Larthrap, London, 1979, p. 83.



3.000 A. C. (6). El punto de origen de esta corriente lingüística se ubicaría según el mismo Larthrap en el río Amazonas, entre las confluencias de los ríos Negro y Madeira. Larthrap agrega que los grupos, como los antecesores de los Shuar, fueron presionados por las expansiones Arawakas y Tupis a desplazarse hacia los cursos superiores de los ríos. En relación a la evolución de las lenguas en la Amazonía planteamos el Anexo número 1 (7).

En la actualidad, la familia lingüística Jíbara está rodeada tanto por mestizos hispanohablantes como por grupos que hablan lenguas de otras familias, entre ellas mencionemos al grupo Candoshi de la familia lingüística Candoa. Al sur del Amazonas se encuentra el grupo Cacoma (de la familia Tupi). Hacia el oriente se ubican grupos Záparos, o más bien dicho, los restos de ellos, entre los que contamos los Iquitos, los Arabela, los propios Záparos y los Semigaes. Al norte, así como al occidente y al sur, se hace presente la influencia Quichua, tanto por parte de grupos serranos como por parte de otras etnias selváticas.

Si hablamos específicamente de los Shuar tendremos que éstos tienen en la actualidad por vecinos a los Canelos (8). Al oriente diversos gru-

---

6 Noble G. Kingsley "Photo Arawakan and its descent", Indiana University, Bloomington 1965", citado en Larthrap 1970.

7 Cabe señalar que Adler Mason J. señala en el Handbook, que otros autores plantean una vinculación de las lenguas Jíbaras con la familia lingüística Arawaka. Tales autores son Beuchalt y Rivet que en 1909 lo plantean en *Anthropos*. Sin embargo, el mismo Paul Rivet, en el artículo posterior en Maillet y Cohen, *Les Langues du Monde* (pp. 639-719, París 1924) considera al jíbaro como totalmente independiente de las lenguas Arawakas. Las similitudes a las que hemos hecho referencia consisten en afinidades lexicales con la lengua Campa. Sin embargo, las fuertes diferencias estructurales han llevado a que se las considere como lenguas que solamente han intercambiado elementos de vocabulario.

8 Los Canelos son una etnia de formación reciente, al parecer una

pos Jíbaros, al occidente sus vecinos actuales son mestizos y el mitimae de habla quechua de los Saraguros. En épocas prehispánicas debieron mantener contacto con los Paltas y probablemente los Cañaris. Por el sur sus actuales vecinos son también mestizos, pero las crónicas hablan de otros grupos étnicos ubicados en las cabeceras del río Chinchipe, éstos serían los Baguas, a quienes se ha considerado vinculados a los Chibchas y los Patagones a quienes se considera de la familia Caribe (9).

## 1.2. Las perspectivas sobre las culturas amazónicas

Para entender la ubicación de los Shuar en el conjunto de las culturas amazónicas sería necesario señalar cuáles son los principales criterios utilizados en el análisis de las culturas de la selva húmeda tropical americana. El primer criterio que está presente tanto en Steward, como en Larthrap y en Meaggers es el de la diferenciación: Varzea-Tierra firme. Al respecto Meaggers (10) ha expuesto una clara diferencia de los ambientes ecológicos de estos dos sectores, lo cual generaría una diferencia en el nivel de desarrollo social de los pueblos asentados en cada uno de estos nichos ecológicos.

A pesar de ello se plantea la existencia de una fuerte homogeneidad cultural en toda el área amazónica. Así Steeward afirma:

“desde el punto de vista tecnológico y ecológico la cultura bási-

---

conjunción de grupos Jíbaros (probablemente ashuares) y grupos Záparos, a los cuales se agregaría una influencia serrana que podrían ser Quichua o Chibcha, al respecto ver Whitten Norman E. Sacha Runa. University of Illinois Press, Urbana 1976.

- 9 Ver Steeward, Julian Haynes "The tribes of the Montaña", en el Handbook of South American Indians Vol III p. 165. Washington 1948.
- 10 Meaggers Betty: "Amazonía un Paraíso Ilusorio", Siglo XXI, México 1976.

ca de la selva tropical es sorprendentemente similar”  
(Steward Julian Haynes, 1948 p. 885, traducción nuestra)

La dicotomía Varzea— Tierra firme es el eje de por lo menos dos concepciones de la dinámica cultural de la amazonía: Meaggers estima que las altas culturas desarrolladas fuera de la amazonía (En los Andes) generaron flujos migratorios que llegaron a las áreas de Varzea (la Isla Marajó) en donde la adversidad ambiental habría producido una degradación de la cultura original, que decaería aún más si se traslada a la tierra firme (Meaggers, 1954).

En la visión de Donald Larthrap el desarrollo cultural de las áreas de Varzea sería endógeno y permitiría a estos grupos el ejercer presión sobre los habitantes de la "tierra firme" constriñéndolas a ocupar las zonas ecológicas menos deseables. Desde este punto de vista los Shuar serían una "tribu marginal" que habría sido desplazada a un hábitat poco deseable, por sucesivas migraciones de pueblos que habrían ocupado los cauces medios y bajos de los grandes ríos de la Amazonía.

Tales planteamientos están especialmente desarrollados por Larthrap (11) para la zona del alto Amazonas y del Ucayali. Pero además Steward también ha trabajado en este sentido, y ambos se orientan a la elaboración de mapas de difusión y evolución cultural que tienen sus propias divergencias. Así Steward (12) en su análisis de las áreas culturales del bosque tropical húmedo propone como centro de dispersión cultural a las Guayanas, por el hecho de que en esta área se presenta la mayor variedad de plantas aprovechables para el hombre, formas de elaboración cultural relativamente complejas con elementos tales como la couvade, diversidad de armamentos, diversidad tecnológica. Como otros centros con elevado nivel cultural estarían las tribus del área de los ríos Jurua, Purus y los Tupi Guaraní. En una posición de marginalidad se encontra-

---

11 Larthrap, Op. cit. p. 75-83.

12 Steward, Julian. Cultural Areas in the Amazonas, en Steward, 1948 Vol. III.

rían tanto las tribus del noroeste, entre las cuales se destacan los Tucanos, que son clasificados por Steward como "Technological marginals". (No entrarían en esta clasificación los Caribe que a la conquista estaban invadiendo el área). Otro de los grupos o áreas culturalmente menos dinámicos sería el de las tribus de la Montaña, que comprendería fundamentalmente los grupos Pano, Cashpano y Jíbaro. Entre una de las características de su marginalidad estaría el hecho de carecer de la Yuca amarga; elemento éste que es concebido por Larthrap como una señal de mayor evolución social (13). Se señala además al grupo de los "Mojo-Chiquito", en el pie del monte boliviano, fuertemente influenciados por elementos culturales andinos y otros grupos "salvajes" de etnias pre-agrícolas entre las que estarían los Guayaki, los Guahibo y otros grupos de etnias rudimentariamente agrícolas como los "Záparo".

Es evidente que según estos criterios, los Jíbaros no son más que una tribu marginal de moderado desarrollo tecnológico social.

El análisis de Larthrap difiere del de Steward, en cuanto principaliza el papel del medio Amazonas, en los procesos de difusión cultural, para ello se apoya tanto en elementos lingüísticos (la probabilidad de que esta área sea el centro de difusión de los Stock Lingüístico "Maipiu-Arawako" y "Tupi Guaraní" además del grupo de lenguas ecuatoriales entre las que se cuenta el Jíbaro (14). Por otra parte, existe una importante documentación arqueológica que lleva a probar un predominante

---

13 El argumento consiste en que si bien la Yuca amarga no es una especie diferenciada de la dulce, presenta una serie de características que permiten pensar que es una variedad que ha sido más modificada por el hombre. La Yuca dulce ocasionalmente florece indicando cierta capacidad de reproducirse por su cuenta. En la Yuca amarga la reproducción depende totalmente del hombre. Además se señala que a diferencia de la variedad dulce la Yuca amarga puede ser almacenada al elaborarla en harina y pan. (Ver Larthrap Op. cit. p. 47-53).

14 Ver anexo número uno.

papel de las culturas amazónicas, inclusive hacia el área del Caribe. Esto no haría sino acentuar el patrón de evolución desde las áreas de Varzea hacia las zonas más altas (15).

Meaggers, por su parte, enfatiza el papel de la región andina como fuente de difusión cultural hacia la Amazonía. Señala varios elementos culturales de las sociedades de Varzea a los cuales atribuye un origen andino: las orejeras, la deformación craneana, los escudos, propulsores, la existencia de una clase sacerdotal y elementos de carácter sociopolítico como los Estados teocráticos y ciertas formas de cultos y divinidades (16).

El conjunto de esta información nos habla sobre la existencia de ciertos flujos culturales al interior del área amazónica, especialmente de expansiones culturales que se producen en diversos momentos. Además de esto nos señala la existencia de ciertos elementos importantes en tales procesos, la circulación de los componentes culturales, parece vincularse estrechamente a los ríos que actúan como grandes vías de comunicación (17). De lo cual podría resumirse que la Amazonía es un área cultu-

---

15 Ver anexo número dos.

16 Meaggers Betty. "Amazonía un Paraíso Ilusorio", Siglo XXI, México 1976.

17 Cabe mencionar que el sistema hidrográfico Amazónico está efectivamente interconectado con otros grandes sistemas hidrográficos de Sud América. Así la inundación anual de los llanos de Mojos y del Chaco producen un mar de agua dulce de escasa profundidad en el cual se conectan el río Madeira y el Paraguay, uniendo las cuencas del Amazonas y la del Plata. El canal de Cuasiquare fluye alternativamente del río Negro al Orinoco o viceversa según la época del año, interconectado al Amazonas con el Orinoco, por último las inundaciones anuales de las sabanas de Rupinini conectan el río Esquibo en las Guyanas con la cuenca Amazónica a través del río Blanco (Larthrop, Op. cit.)

ral que interactúa con otros sectores pero que además tiene su dinámica propia (18).

Sin embargo, consideramos que si bien todos estos datos son útiles y relevantes muestran insuficiencias en su perspectiva de aproximación al problema cultural de la Amazonía en diversos aspectos:

En primer lugar la dicotomía Varzea-Tierra firme es insuficiente para explicar gran parte de la dinámica de las culturas amazónicas, no porque sea irrelevante sino porque omiten importantes factores culturales. Así tenemos que entre las propias culturas de tierra firme que Meaggers utiliza como ejemplos en su libro, existen importantes desniveles en cuanto a su desarrollo y sobre todo un sinnúmero de aspectos en los cuales presentan una enorme diversidad. Así los Guayaquí (19), un pueblo nómada de desarrollo cultural "escaso" dentro del contexto amazónico, habla un lenguaje Tupí Guaraní que corresponde no sólo a grupos de horticultura intensiva, sino que además es un idioma que según el esquema de Larthrap protagonizó una de las más grandes expansiones en el medio Amazonas. Cosa similar se podría decir de los Siriono (20) y contrastarles con el hecho de que, por ejemplo, los Jíbaros, que supuestamente son uno de los grupos desplazados por los grandes procesos de expansión y desarrollo cultural de la Amazonía, mantienen niveles más elevados de desarrollo

---

18 Mencionamos que el propio Larthrap señala abundantes interconexiones con culturas de otras áreas por ejemplo, Machalilla con Tutishcaino, Chira con Shaikimu. Otros autores plantean mayores influencias extra-amazónicas. Hilbert plantea que las culturas Pirapitanga y Guaritia del medio Amazonas no tendrían origen en las tradiciones pre-existentes en el área sino que serían fruto de una invasión, que Evans y Meaggers consideran de origen indio.

19 Clasters Pierre, 1972.

20 Meaggers Berry, "Amazonía un paraíso ilusorio", 1976, p. 116-126.

de la cultura material. Más aún ciertos grupos de la Varzea dependen tanto de la pesca para su alimentación que han abandonado toda actividad agrícola, perdiendo así los elementos culturales ligados a la agricultura.

Por otra parte, existen pruebas de que la dinámica cultural no se limita al proceso de innovaciones que remontan los ríos. El propio Larthrap (21) plantea que la expansión de los grupos Panoan vinculados a la cerámica Cumancaya, tienen su origen en el este boliviano y que se dirigieron hacia el norte a través de gran parte de la ladera oriental de los Andes. Esto nos demuestra la existencia de esquemas de difusión cultural alternativos al flujo río arriba planteado como básico por Larthrap.

El mismo autor nos da pruebas de una serie de interrelaciones en los elementos (22) culturales que van más allá de los flujos al interior de la Amazonía. Así se señala la existencia de un proceso expansivo, vinculado a agricultores de campos elevados, no sólo en un restringido sector de la Amazonía sino también en el Caribe y con alguna anterioridad en el litoral ecuatoriano (cultura Milagro).

Los argumentos que hemos señalado hasta el momento hablan de la insuficiencia de estos esquemas de análisis para entender verdaderamente la situación de la etnia Shuar, especialmente por cuanto el excesivo determinismo ecológico impide abordar las particularidades de la situación de los Shuar.

Incluso desde el punto de vista ambiental creemos que es necesario hacer algunas consideraciones específicas en relación a los Shuar así, uno de los principales problemas ecológicos de la Amazonía es la vejez del substrato mineral de los suelos, debido a una erosión muy antigua de los escudos geológicos de la Guayana y del Matto Grosso (23), lo cual en las con-

---

21 Larthrap, Op. cit. p. 104-144.

22 Ibid. p. 160-164.

23 Ibid. p. 26.

diciones climáticas del bosque tropical húmedo genera fácilmente procesos de laterización de los suelos. Pero el medio ambiente de los Shuar es geológicamente diferente, las estribaciones orientales de los Andes son geológicamente recientes, ofreciendo por lo mismo mayores posibilidades de aportes minerales al suelo. Por lo mismo, la "Montaña" no es simplemente una zona ecológica más pobre que la Varzea: es diferente (aunque también vulnerable a la erosión, pero por problemas de pendiente), es capaz de entregar aportes minerales al suelo y a las corrientes de agua y tiene además productos particulares a sus condiciones ambientales que ofrecen posibilidades específicas de desarrollo cultural (tal es el caso de la naranjilla).

Por otra parte, creemos que tienen especial importancia las interrelaciones culturales con otras áreas más allá de lo que se ha denominado "montaña". En el caso de los Shuar, tenemos que es un grupo muy cercano étnicamente a los Paltas y Malacatos que ocupaban un medio claramente andino. Esto nos indica una gran importancia de las interrelaciones de los Shuar con la Sierra.

Estas vinculaciones son claras, Steeward (24) señala el cultivo de la papa en algunas tribus de la montaña y la presencia de llamas y cuyes entre los Shuar. El "tarach" es prácticamente idéntico a la vestimenta femenina precolombiana de la Sierra. Por otra parte, los Shuar utilizaban una especie de pequeño poncho, el "awageam" que muestra clara influencia serrana (25). También en la provincia de Loja se mantienen entre los campesinos una serie de elementos culturales muy similares a los de los Shuar, por ejemplo la residencia uxorilocal durante uno o dos años después del matrimonio, la gran importancia atribuida al cultivo de la yuca y una serie de toponomios decididamente Jíbaros (26).

---

24 Steeward, Julian Haynes. Cultural areas in the Amazonas, Handbook of South American Indians, Vol. III, p. 892.

25 Karsten, Rafael, Op. cit., 1953, p. 88.

26 Informaciones recogidas en trabajos de campo en la provincia de Loja.



Existen además otros elementos que nos hablan de la mutua influencia entre la Montaña y la Sierra, entre éstos mencionaremos que, en base a prospecciones arqueológicas, Harner (27) señala la existencia de una clara vinculación entre la cerámica encontrada en Morona y la Azuaya, la misma que puede ser ubicada cronológicamente en el 1.000 A. C. Esta cerámica no es de una tradición Shuar pero prueba las interrelaciones entre las dos áreas.

Karsten (28) sugiere una presencia jíbara no sólo en la Sierra sino también en el sur de la Costa ecuatoriana, para el año 1.380 A. D. en víspera de la conquista incaica.

Por otra parte están las claras interrelaciones culturales que se presentan entre la Sierra y las poblaciones orientales de habla Quichua, que nos llevan a plantearnos algunos otros problemas, partiendo de la tesis de Whitten (29) en las que se plantea que el jíbaro fue antes de la conquista incásica, una lengua franca, hablada tanto en la Sierra como en el Oriente, y que permitía un activo comercio entre las dos áreas culturales. Esto adquiriría una perspectiva mayor aún si consideramos la perspectiva de

---

27 Harner, Op. cit. p. 12.

28 Karsten, Op. cit. p. 2 indica: "Hay algunas bases para asumir que anteriormente ellos no solo vivían en cierta región de la Sierra, sino también en la región costera de las provincias de Esmeraldas y Manabí, Los Ríos y Guayas y el Departamento de Tumbes". Tal afirmación proviene de Jijón Caamaño, que en 1919, en el N° 6 del boletín de la sociedad ecuatoriana de estudios históricos señala ciertas similitudes toponímicas muy vagas con ciertos ríos de la Costa. Karsten mismo señala la escasa base de esta analogía. Sin embargo, parece posible cierta conexión de la parte baja de la provincia de Loja y Tumbes, en base a toponimios y otros datos.

29 Whitten, Norman E. Jr. "Sacha Runa" University of Illinois Press, 1976, p. 25.

Mason (30) según la cual el Cañari habría sido comprensible para la población Palta.

Todo este conjunto de informaciones nos hablaría de que la etnia shuar no corresponde al simple esquema de un pueblo marginal y desplazado a un hábitat poco deseable, sino que por el contrario, nos señalan una muy particular situación de esta etnia, que desempeñaría un importante papel incluso en la dinámica de los pueblos serranos.

Sin embargo, toda nuestra argumentación hasta el momento no ha salido de la discusión sobre la influencia de la Varzea, de la transmisión de rasgos culturales y nos hemos limitado a plantear alternativas respecto a las interrelaciones culturales del "área de montaña".

Creemos que es necesario plantearnos algunas preguntas sobre la suficiencia de una aproximación de este orden. En definitiva veamos ¿en qué consisten los planteamientos que hasta ahora hemos analizado? ¿Qué extensión tiene un rasgo cultural, un stock lingüístico, la utilización de la yuca amarga o dulce, la ropa, los linajes patrilineales, la reclusión femenina durante la pubertad o de un conjunto más o menos amplio de "elementos culturales"? Y constatamos que los que consideramos más elaborados tienden a concentrarse en las áreas de mayor fertilidad agrícola. Sin embargo, en realidad todavía no estamos hablando de culturas sino de rasgos culturales, pero pensamos que a los miembros de la cultura occidental no se nos ocurriría pensar en una homogeneidad entre las culturas de la India y los Estados Unidos de hoy, por el hecho de que en las dos regiones se hablan lenguas del stock lingüístico indo-germánico o porque en las dos se utilizan como animales domésticos a los bovinos. El verdadero conocimiento cultural reside, no en saber la dispersión de uno u otro elemento etnográfico, sino en conocer la estructura de la cultura, lo cual en realidad no es sino plantearnos la estructura de la sociedad. A este respecto, sin embargo, un estudio de los Shuar en el contexto de la Amazonía se vuelve mucho más difícil. Gran parte de la información a la que hemos

---

30 Mason J. Adler. *The languages of South American Indians.* Handbook, Vol. VI, p. 217, 1948.

tenido acceso obedece a una comparación superficial, puntual y empírica de la distribución de los rasgos culturales, y si bien es posible disponer la información sobre la habitación de los indígenas de la Guayana y del Chaco, de los cultivos en el medio Amazonas y en la ceja de montaña, el acceso a entender lo que realmente representa cada uno de esos elementos dentro de una estructura social es algo mucho más difícil. Mas aún creemos que todavía queda por emprender un verdadero análisis de la estructura socio-cultural de la mayor parte de las culturas de la Amazonía.

Este análisis que proponemos implica, entre otras cosas profundizar las relaciones entre un sistema ecológico y la sociedad. Implica entender que si bien una sociedad comparte con todos los seres vivos un conjunto de determinaciones ecológicas relativas a la disponibilidad de energía, al reciclaje de elementos nutritivos y a la definición de los diversos nichos ecológicos, esa realidad además de ser una determinación, está presente en el funcionamiento de la sociedad, pero ésta a su vez redefine, los contenidos de los principios de funcionamiento de un sistema ecológico, para convertirlos en principios de funcionamiento de una "sociedad". La perspectiva que sugerimos implica entender qué categorías de la ecología tales como, monto de energía, nutrientes con sus respectivos ciclos de circulación; los nichos ecológicos, los stocks genéticos, los procesos de especiación son redefinidos a nivel de lo social de manera tal, que lo que a nivel ecológico es la disponibilidad de energía (o monto de calorías consumido) se convierte en disponibilidad de trabajo (o quizás, según las diversas etapas y modalidades de desarrollo de la sociedad, en energía humana o en cantidad de vida humana, valor, o calidad de vida). La estabilidad en el acceso a los nutrientes a través del adecuado funcionamiento de los ciclos tróficos se modifica para incorporar como "nutriente indispensable" la producción de significados e identidades que deben a su vez circular en esta muy particular modificación del ecosistema que es la sociedad humana. Los nichos ecológicos no deben ser considerados solamente como ubicaciones en las cadenas de circulación de nutrientes, sino que pueden incluir tanto la generación de nichos al interior de la sociedad, como la definición de un nuevo nivel de funcionamiento vital, el nivel social con sus propias relaciones con los niveles previos. Esto implica una forma y un proceso de generación del valor social y por lo tanto del valor humano. El capital genético no sólo hace referencia solamente a las posibilidades de vida transmitidas genéticamente sino a todo el conjunto de vida que se trasmite como capital cul-

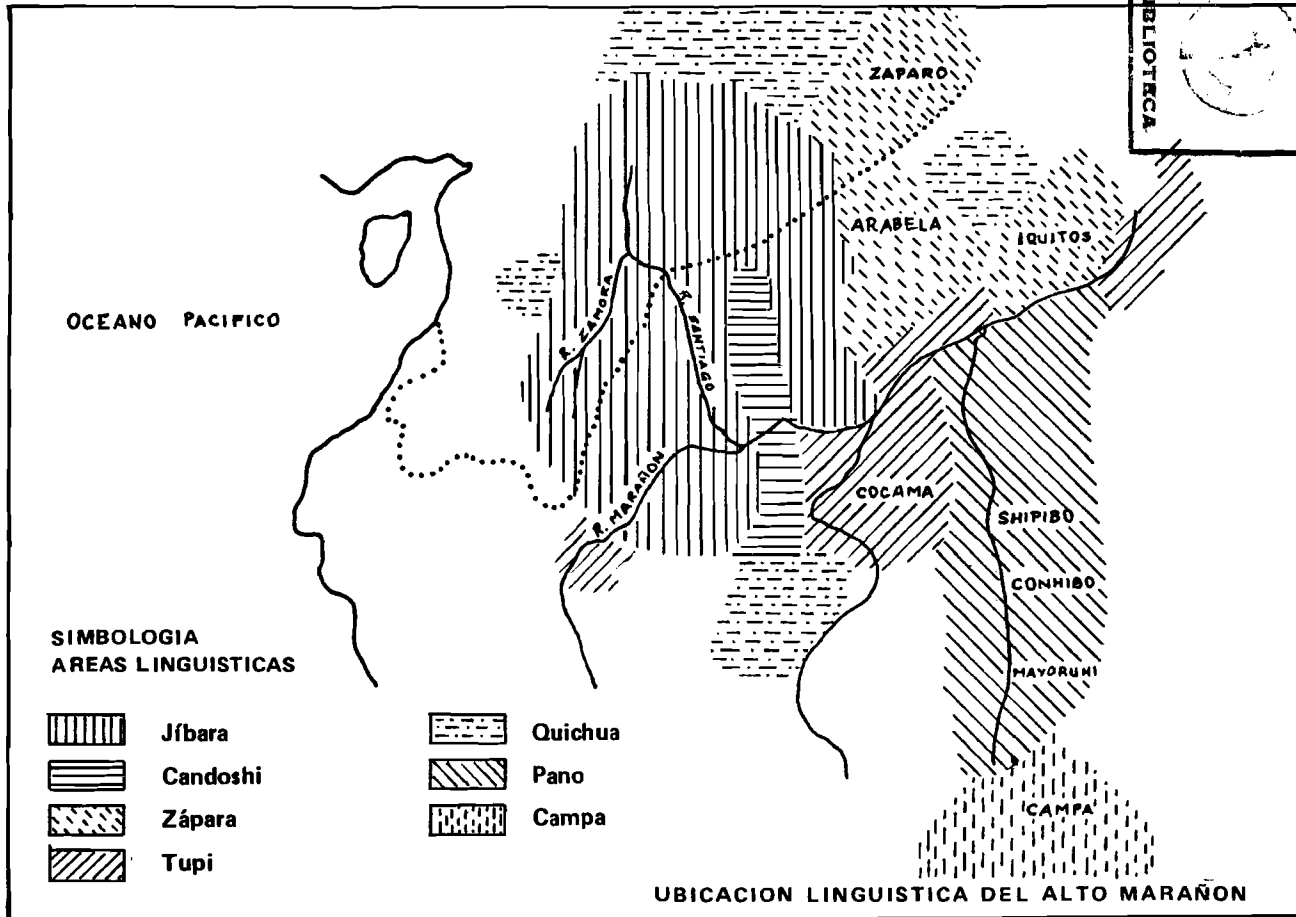
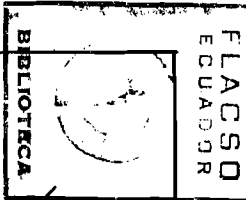
tural. La circulación de vida y de energía en un sistema ecológico ha sido transformado en un sistema que produce y circula "energía social" expresada en un "valor social" que ha exigido sus propias leyes de circulación. Esto no sólo determina el "lenguaje" a través del cual circulan los determinantes biológicos de la existencia social, sino que además implican nuevas determinaciones que ya no son biológicas, ni abstractas o ideales sino que surgen de las especificidades del funcionamiento social de la especie humana.

En otras palabras creemos que es necesario manejar los problemas ecológicos de las sociedades humanas a través de un cuerpo teórico que sería necesario desarrollar, que sea capaz de explicar las diferentes interrelaciones entre el funcionamiento ecológico y social de una realidad de manera integrada por cuerpos de leyes sociales y ecológicas que se expliquen mutuamente entre sí. Esto no consiste en una biologización de la sociedad al estilo de la Sociobiología de Wilson (1975), ni en una simple incorporación de datos ecológicos en el análisis social. Se trata de entender el proceso por el cual las leyes de funcionamiento ecológico se convierten en leyes de funcionamiento social.

En este trabajo nos proponemos no insistir sobre la presencia o ausencia de determinado rasgo cultural, procuraremos no insistir en descripciones, sino que trataremos de proponer algunas hipótesis respecto a las leyes fundamentales de funcionamiento de la sociedad Shuar. En ellas nos toparemos con no pocos problemas, pero creemos que las hipótesis que plantearemos tienen el valor de presentar los problemas en términos estructurales y también aspiramos a hacerlo en términos dinámicos.

## 2. DESCRIPCION DE LA CULTURA SHUAR

En este acápite nos proponemos plantear algunas características básicas de la organización social Shuar. Evidentemente no podemos, ni siquiera intentar, un análisis detenido de la organización social Shuar, sino que simplemente haremos referencia a algunos aspectos cuya mención nos parece indispensable para poder plantear los problemas de interacción cultural en la provincia de Zamora.



Algunos de los problemas que enfrentaremos en este intento es la inconcordancia de las fuentes (fundamentalmente las diferencias existentes entre la descripción de Karsten y la de Harner) y el problema de que la Cultura Shuar no ha existido fuera de la Historia, por lo tanto, una cosa es la cultura Shuar de 1930 y otra la de 1900. Aún considerando ésto procederemos a efectuar esta arbitraria abstracción de hablar de la cultura Shuar, y al referirnos al proceso de deculturación trataremos de comprender de mejor manera su dinámica histórica.

En este trabajo iniciaremos nuestro análisis considerando a la etnia shuar como una Sociedad. Esto significa que privilegiaremos el estudio de las formas de producción de relaciones sociales y de bienes socialmente valorados. Tal opción obedece a que consideremos que corresponde mejor al tiempo cero de nuestro análisis, esto es el momento en que el contacto interétnico es casi nulo, y la sociedad Shuar funciona íntegramente en una sola dinámica socio-cultural. Esto no significa dejar a un lado los aspectos referentes a identidad y cultura, sino que intentaremos tratarlos articuladamente con los aspectos sociales planteados inicialmente.

Sin embargo, en el curso de nuestro trabajo tendremos que enfrentar un importante cambio en la realidad Shuar, esto es cuando este pueblo deja de ser una sociedad y comienza a ser una "etnia" que interactúa al interior de una sociedad multiétnica. En ese momento tendremos que dar a la palabra "etnia" un contenido que incorpore las dinámicas de polarización étnica y de dinámica de sociedades multiétnicas (al respecto ver Barth 1979).

Por otra parte señalemos que la presentación de los elementos culturales que sigue a continuación no pretende de ninguna manera constituir una información etnográfica, nos limitamos a señalar algunos puntos que ya han sido desarrollados en la literatura (etnográfica) sobre los Shuar con el fin de plantear ciertas propuestas de reflexión y análisis de ese mismo material.

## **2.1. Los polos de organización de la sociedad Shuar**

Plantearíamos como hipótesis la existencia de tres polos fundamentales en torno a los cuales se organiza la vida social Shuar (entendiendo esta

hipótesis como un modelo simplificado, probablemente más teórico que real, pero que representa de todas maneras una referencia respecto a la cual es posible contrastar los procesos actuales). Estos tres polos simbolizados en el panteón Shuar serían, ETSA, la caza; NUNKUI, la agricultura; y por último los ARUTAM, la fuerza y organización social (guerra).

## 2.2. Subsistencia

Al hablar de subsistencia debemos señalar en primer lugar que es la unidad doméstica, (en algunas ocasiones ampliada por la presencia de yernos recientes, o padres), la que se encarga de organizar la subsistencia (31) y cabe señalar la existencia de dos actividades fundamentales: la horticultura y la caza, dos actividades económicas claramente diferenciadas, con exigencias específicas que representan los polos de la división del trabajo Shuar (división sexual del trabajo). Veamos algunas características de estas actividades.

La agricultura gira en torno a la yuca, cultivada mediante técnicas de quema y roza, las cuales consisten en aprovechar claros o crearlos mediante una limpieza preliminar que permite cultivar pequeñas extensiones de yuca, papa china, camote, ají, barbasco y maní. Estos cultivos y especialmente los tubérculos tienen una característica bastante relevante; se trata de sus altos rendimientos de producción por superficie y las necesidades de trabajo por unidad de producto relativamente bajas (32). La preparación del terreno no es complicada y permite el almacenaje del producto en la misma chacra, además no exige un calendario de actividades fijo y rígido.

---

31 Existen sin embargo referencias en Meaggers (1976) según las cuales anteriormente los Shuar organizarían su producción doméstica a través de familias ampliadas de hasta 40 miembros.

32 A manera de ilustración comparamos las productividades promedio de varios productos para el Ecuador en el año 1975.

Sin embargo, es necesario mantener una atención constante a la chacra, tanto por la diversidad de los productos que se encuentran en ella, como por la constante necesidad de controlar el crecimiento de malas hierbas. La cacería es generalmente una actividad individual en la que el varón puede ser acompañado de su esposa o sus hijos. Estas partidas de caza rara vez duran más de dos días y generalmente combinan actividades de recolección, la cacería se desarrolla fundamentalmente en torno a la caza menor.

Utiliza como instrumento fundamental la bodoquera. Menos importante es la caza de mamíferos mayores para la que se utilizan lanzas o bien trampas. Se debe mencionar también la importancia de la pesca, la cual se realiza básicamente mediante la elaboración de trampas para peces, la construcción de barbacoas en determinados puntos, el secado de los ríos, la utilización de redes, y de manera bastante importante la pesca con barbasco desarrollada de manera social (33).

---

PRODUCTO	qq/Ha.	Jornales/Ha.	qq/Jornal	jornal/qq
Arroz	28,1	61,2	0,45	2,17
Maíz suave	14,7	59,9	0,24	4,16
Trigo	21,7	39,2	0,55	1,80
Yuca	129,3	84,6	1,52	0,65

Fuente: MAG-PRONAREG. Diagnóstico del medio rural ecuatoriano Documento 4B, Quito 1978.

- 33 A pesar de que evidentemente la agricultura proporciona un volumen mucho mayor de alimentos, parecería ser que la caza tenía un importante efecto sobre el sistema social, puesto que aquello que provee la cacería es una alimentación de mejor calidad, fundamentalmente las proteínas. Así las actividades de caza tienen gran importancia y determinan una limitación en cuanto a la capacidad de explotar más de un cierto límite el territorio. Así se origina una creciente necesidad de dispersión.



La interrelación entre estos dos tipos de actividad económica (la caza y la agricultura) es un problema que, evidentemente sobrepasa los niveles de este trabajo, y por lo tanto, nos limitaremos a señalar su coexistencia en una modalidad que los articula en una economía itinerante, con escaso nivel de capitalización (34). La importancia de estas dos actividades y su diversidad se expresa claramente en los mitos de ETSA y NUNKUI.

De todas maneras señalaremos algunas implicaciones de este tipo de economía itinerante. Creemos que lo más importante es la dificultad que ofrece a los procesos de capitalización, pues tanto la caza, la pesca como en gran parte este tipo de agricultura, son procesos que se renuevan casi íntegramente en cada nuevo proceso productivo, sin que el resultado de una producción intervenga de manera importante en la iniciación (a excepción de las semillas) del siguiente proceso.

Incluso la agricultura itinerante es en más de un aspecto una predación sobre la fertilidad de la tierra, que un proceso productivo controlado por el hombre. El hombre capta la capacidad productiva de la tierra durante unos tres o cuatro años, abandonándola luego, para iniciar otro ciclo en otro lugar (35). La reproducción de esa fertilidad queda en manos de la naturaleza de manera similar al proceso por el cual la naturaleza renueva las poblaciones de monos, aves y otras presas de caza.

Esta horticultura itinerante no implica un proceso de capitalización, por el cual el trabajo de iniciar una producción agrícola en el sector queda

---

34 Utilizamos aquí el término de Capitalización, para designar la acumulación de bienes de producción, no para referirnos a la generación de relaciones de producción de tipo capitalista.

35 El que el suelo pierda su fertilidad natural por un proceso de laterización, como lo indicaría Larthrap o Meaggers, o que se trate simplemente de una disminución de la productividad del trabajo debida al aumento de las necesidades de deshierbe es indiferente. En todo caso disminuye la fertilidad en términos económicos aunque no suceda lo mismo en términos ambientales.

como un capital que facilita las producciones subsiguientes. No existe un proceso por el cual se vaya incorporando tierra agrícola, por lo tanto, no existe un aumento de la capacidad productiva que no sea el que se deriva del aumento demográfico (aunque es probable que inclusive este crecimiento demográfico sea prácticamente nulo).

Ahora bien, este tipo de producción "predadora" tiende a presentar altos índices de productividad en relación al trabajo requerido. Esta alta productividad se deriva de su carácter selectivo, es decir, consiste en la apropiación de los puntos del sistema ecológico en que se encuentra la mayor cantidad y la mayor accesibilidad a la "energía" aprovechable por el hombre.

Para ilustrar esta aseveración señalemos el siguiente ejemplo: supongamos que dos animales, uno doméstico y otro salvaje, proporcionan igual cantidad de alimento a una familia shuar. La productividad del trabajo para producir uno u otro bien depende de la cantidad de trabajo necesario para obtenerlos, y aquí se ve la diferencia, mientras que para obtener el animal salvaje, bastarán algunas horas de cacería, para obtener el doméstico es necesario un trabajo prolongado, que va desde los cuidados en la reproducción, construcción de corrales, alimentación del animal, al faenamiento del mismo. En resumen, mientras que en el primer proceso productivo es necesario simplemente capturar el animal (que con las trampas puede requerir poco tiempo) en el otro es necesario ocuparse de su producción misma.

Pero la posibilidad de una alta producción en la cacería depende de la capacidad de reproducción de la especie y del sistema ecológico, y por lo mismo a un incremento del volumen producido (volumen cazado), la caza se hace más difícil y la productividad se hace menor. Es por eso que la economía shuar no es una economía de crecimiento, es en gran medida una economía de adecuación a los ritmos ecológicos.

Esta estrategia económica determina algunos otros elementos relevantes.

1. A pesar de esta alta productividad de la cacería, existirá constantemente una contradicción para los Shuar entre sus recursos y las posibili-

dades de crecimiento o robustecimiento, pues la producción cazadora no sólo está limitada por las cadenas ecológicas que regulan las poblaciones de las diferentes especies animales, sino que además, son poco adecuados para satisfacer ciertas necesidades. Tal es el caso por ejemplo, de la inexistencia de leche que no sea la materna que pueda asegurar la supervivencia infantil.

2. Este tipo de economía genera la posibilidad de que al menos los cazadores no se vean forzados a un ritmo de trabajo absorbente, y que por lo tanto, puedan dedicarse a otras actividades, es decir, existe un tiempo excedente que se puede utilizar para otros fines, que al menos en una primera instancia, no tiene un valor productivo.

Este tiempo es utilizado entre otras cosas para la producción manufacturera, el desbroce de tierras, los viajes, las visitas y la guerra. Consideramos que los viajes merecen una especial atención, pues además de ser una actividad muy característica de esta etnia, es un medio a través del cual se establecen y se mantienen los vínculos sociales y además es un mecanismo de exploración de la naturaleza. Desde este punto de vista tiene una función productiva: conocer, investigar las posibilidades económicas de la naturaleza.

Este problema, de la cacería como sistema de producción que permite una alta productividad, pero que impide un crecimiento, implica ciertas presiones sobre el sistema social, el que se ve enfrentando a la siguiente contradicción: por un lado la necesidad de intentar una reproducción ampliada (aunque sea para luego dividirse), para asegurar su subsistencia, y la imposibilidad de que el sistema siga funcionando como tal con el crecimiento (dado que los niveles de productividad del trabajo dependen de la escasa densidad demográfica, que debe ser mantenida, aunque biológica y demográficamente exista una potencial de crecimiento). (Respecto a los mecanismos que pueden permitir un reducido crecimiento demográfico, ver Anexo No. 3).

La competencia, como mecanismo de eliminación de los productores más débiles no puede ser utilizada en este caso, pues la competencia implica que aún los más hábiles deben desarrollar un mayor esfuerzo para obtener los productos de la cacería, es decir, la competencia implica el in-

tensificar la explotación de la naturaleza, haciéndola por ese mismo proceso más difícil, exigiendo cada vez más trabajo y con ello disminuyendo la productividad del trabajo. Este fenómeno puede potencialmente dar origen a un desarrollo que intensifique el trabajo, capitalice parte de él, pero, creemos que en este caso esta contradicción se ha mantenido y resuelto al mismo tiempo por otra vía: por una especial interrelación entre la economía de predación (predominantemente predatoria) y las relaciones sociales, expresadas a través del parentesco, la guerra y la brujería.

### 2.3. El parentesco

El abordar el problema del parentesco implica tratar múltiples interrelaciones entre la esfera del parentesco y otras, como la guerra y la economía, y el papel de la mujer en esta sociedad. Antes de abordar en más detalle este tipo de problemas que consideramos fundamentales, señalaremos algunas de las características formales del sistema parental Shuar, para luego tratar sus implicaciones. De todas maneras es necesario, aún a riesgo de desordenar esta exposición, el recordar algunos aspectos importantes del papel de la mujer en esta sociedad:

#### Funciones Femeninas

Por una parte está la importancia de la mujer como trabajadora hortícola ya que realiza casi todas las faenas agrícolas (a excepción de la tumba y desbroce), de las cuales la familia shuar obtiene el 65<sup>0</sup>/o de sus calorías. (36)

Por otra parte, señalemos que la función de la mujer como reproductora en este caso es de una importancia especial, puesto que la reproducción no se limita a la producción de niños y niñas sino que esos niños y niñas son parientes (de la mujer y de quienes controlen esa mujer) y a su vez son capaces de crear nuevos parientes a través de sus matrimonios y de sus hijos.

---

36 Harner 1978: 49, p. 45.

Los aspectos fundamentales del parentesco son por un lado la poligamia y por otro, la bilateralidad del parentesco Shuar.

### La Poligamia

La poligamia por sí sola tiene innumerables consecuencias sobre la estructura social, la más evidente de ellas es la de crear un desequilibrio entre las mujeres y los hombres (37), se puede estimar que deben haber existido entre 1,5 a 2 mujeres adultas por cada hombre adulto, lo cual plantea la existencia de un desequilibrio demográfico que debe buscar mecanismos para re-equilibrarse. La guerra, que produce bajas principalmente entre los hombres adultos, parece ser un mecanismo para adecuar la cantidad de hombres a la de mujeres, dado el matrimonio poligínico (aunque es igualmente válido decir que la poligamia es un ajuste a la guerra).

Más aún, es muy posible que la competencia por obtener las mujeres sea un móvil que impulse a los jóvenes a participar más fácilmente en luchas y conflictos.

La poligamia tiene además repercusiones sobre la manera de efectuarse la reproducción social; en primer lugar, aumenta el número de hijos, de hermanos y el grupo al cual se le puede reclamar solidaridad en caso de conflicto.

Se podría decir además que la poligamia plantea una especial estrategia a nivel de reproducción para adaptarse a ciertas condiciones del medio y de la economía shuar. Nos referimos a la dificultad que puede representar para la crianza de los niños la carencia de leche o de otro alimento infantil completo, lo que determinaría la necesidad de prolongar los períodos de lactancia y un espaciamiento entre los partos. Esto se lograría poniendo más énfasis en el poder disponer de más mujeres para que den a luz niños que en aumentar el número de hijos por mujer. (Evidente-

---

37 Harner 1978: 79.

mente esto requiere de comprobaciones más detalladas respecto a la dieta infantil y a la natalidad real).

Por otra parte la poligamia se relaciona estrechamente con la moralidad imperante, que entre otras cosas señala la existencia de numerosos tabús sexuales, expresados como abstinencias obligatorias que pueden ser más o menos prolongadas. La existencia de más de una mujer en el hogar facilita el cumplimiento de estas prescripciones, ya que en los períodos en que una mujer está proscrita sexualmente, es muy probable que una segunda no lo esté, lo cual seguramente debe tener repercusiones sobre el crecimiento demográfico (38).

Por último, abordemos las características de las relaciones al interior de la pareja. A este respecto encontramos una de las más fuertes divergencias entre las proposiciones de Karsten y las de Harner. La visión de Harner (39) enfatiza la fuerte autoridad del hombre sobre la mujer; así, los esposos recurren en muchas ocasiones a la violencia física para someterlas a su voluntad, o para obligarlas a aceptar nuevas esposas (cuando éstas no son hermanas de la primera esposa). La mujer también se defiende físicamente, pero más usualmente recurre a la ayuda de sus hermanos u otros parientes varones, los cuales muchas veces reclaman o pelean con el marido a causa de los malos tratos de éste. Pero la posición de la mujer en líneas generales es muy subordinada (el caso citado por Harner que es una clara muestra del papel de la mujer en este tipo de sociedad) (40). De esto se desprende, que no es raro que una mujer busque fugarse con otro hom-

---

38 Para examinar algunas ideas sobre la repercusión demográfica de los tabús sexuales ver el anexo N° 3.

39 Harner 1978: 88-90.

40 Harner (1978 p. 90). Es una narración de un hermano que peleaba en defensa de su hermana con su cuñado. Este le entrega su hermana como esposa y entonces cuando uno de ellos le pega a su esposa el otro se venga pegando a la hermana de regreso que es su esposa.

bre, o mantenga relaciones sexuales con un amante, lo que genera una constante expectativa de vigilar a la esposa, a sus visitantes, a todo el que se acerque al lugar. Esto provoca conflictos, rivalidades, peleas y sobre todo, en el caso de rapto de una esposa, se generan ofensas personales que muy frecuentemente provocan la muerte de una de las partes (41).

Karsten tiene una visión bastante diferente, pues si bien señala la presencia de fuertes celos por parte de los maridos, y además reconoce que éstos, ante la infidelidad de la esposa les producen heridas físicas, llegando a causarles perforaciones en las piernas, e hiriéndolas en el pecho y la cabeza, "lo cual en no pocas ocasiones las desangra hasta la muerte". (42) Pero respecto al status de la mujer lo considera equiparable al del marido (ver anexo N° 4).

Más aún, este mismo autor señala que en su propia experiencia muchos shuars se negaban a tomar decisiones respecto a ventas de productos o efectuar trabajos, si es que no lo discutían antes con sus esposas. Por otra parte, al describirnos el regateo para formalizar un matrimonio, también se nos señala la importancia de la mujer. (43) (La madre de la novia participa activamente en la discusión). Cabe señalar que el planteamiento de Karsten se orienta a refutar la posición de Rivet, quien probablemente, exagerando, califica la situación de la mujer como la de una esclava. (44)

Esta divergencia de opiniones nos coloca ante una situación contradictoria en la cual difícilmente podemos dar crédito a los tres autores. Pro-

---

41 Harner 1978: 100.

42 Karsten 1935: 252.

43 Karsten 1935: 254.

44 "Despreciadas por sus maridos ellas no son sino esclavas destinadas a servirlos, preparar la chicha, otros alimentos y elabora tejidos de algodón. Rivet. "Les indiens Jivaro". Citado por Karsten (nuestra traducción).

bablemente la opinión de Paul Rivet, tiene menos base etnológica. La opinión de Karsten se basa, sin lugar a dudas, en una prolongada permanencia entre los Shuar, sin embargo, debemos notar que ella misma es contradictoria, señala la violencia de la cual es víctima la mujer pero también su importante status y por otra parte, y esto creemos que tiene su peso, se orienta en gran medida a destruir, falsas y exageradas concepciones como la que hemos citado de Rivet. Esto puede haberle conducido a exagerar el status de la mujer entre los Shuar.

Por otra parte, cabe señalar que entre los trabajos de campo de Harner y el de Karsten hay un período de prácticamente 30 años, lo cual da un espacio suficiente para que se produzcan importantes cambios.

Nuestra opinión personal es que probablemente los dos autores proporcionan información válida (45) pero que de todas maneras existe una tendencia a recurrir a la violencia para determinar el lugar de la mujer en la familia.

#### 2.4. La estructura del parentesco

El parentesco entre los Shuar se caracteriza por su bilateralidad lo que determina la inexistencia de grupos de filiación unívocos. Los Shuar residen generalmente en grupos patrilocales; sin embargo, cada hombre al momento de su primer matrimonio debe residir con su suegro, convirtiéndose en un colaborador de ese hogar. (46)

---

45 En el anexo 4 exponemos nuestro criterio y una comparación de la obra de Harner y de la de Karsten.

46 Un estudio mucho más detenido sobre el sistema de parentesco Shuar se puede encontrar en Taylor Anne Christine La Alianza Matrimonial y sus variaciones estructurales en la Sociedad Jíbaro, en Bottasso, Juan edit. relaciones inter étnicas y adaptación cultural (ponencias del 44 Congreso de Americanistas). La tesis fundamental de Taylor consiste en que el sistema de parentesco Shuar, sería del tipo Dravídico y que reproduciría el sistema de oposiciones afines -consanguíneas al interior de un grupo local sin necesidad de grupos de filiación.



El matrimonio es preferencial entre primos cruzados bilaterales. Existen referencias sobre una tendencia a preferir la patri-lateralidad, pero en realidad tal aseveración parece tener una discutible significación. Si admitimos como lo señala Karsten que existe una fuerte tendencia a la endogamia, tendremos que identificar el grupo en el cual se realiza esa endogamia. (47) A este respecto Taylor proporciona alguna información adicional (48) pues nos indica que, siendo los grupos "de vecindad" las unidades de endogamia, y dado que éstos están compuestos por un escaso número de familias, generalmente funcionan de manera similar a los sistemas de intercambio restringido descritos por Levi-Strauss. (49) En ellos los primos son a la vez patrilaterales y matrilaterales. Si consideramos que además no existe neo-localización tendríamos como resultado un sistema de parentesco simple, de intercambio restringido entre dos grupos, con la variación que se deriva del hecho de tener un sistema de parentesco bilateral. (50)

---

47 "Los Jívaros son esencialmente endógamos, los miembros de tribus extranjeras son detestados y considerados como enemigos naturales". Karsten (1935) p. 219 (traducción nuestra).

48 Anne Christine Taylor, comunicación personal.

49 Levi Strauss 1967.

50 La particularidad de este sistema radicaría en que si bien para fines de intercambio de esposas se establecerían algo así como mitades (según Taylor, comunicación personal, tal cosa se establecería por la descendencia de los fundadores de un asentamiento generalmente un guerrero y un brujo). Para los demás fines sociales se sigue el esquema derivado de los sistemas basados en ego. Es decir se rompe la cohesión de los grupos, de las mitades, se las niega, lo cual permite mayor flexibilidad en las relaciones entre las personas. Esta modalidad es una manera ingeniosa de lograr las ventajas de los sistemas basados en ego, en base a unidades demográficas, en las cuales generalmente hubiera sido necesario el desarrollo de sistemas en base a grupos de filiación.

En realidad esto sería solamente una tendencia, puesto que a la vez que existe la endogamia existe la exogamia, como un mecanismo de intercambio más amplio. Esto se hace posible gracias a la inexistencia de normas fijas de residencia que posibilita el encontrar primas cruzadas fuera del grupo local. Por otra parte, las leyes de matrimonio permiten también el buscar esposa fuera del grupo de primas cruzadas. De esta manera, se amplían enormemente las posibilidades de interrelación a través de los lazos de afinidad. (51)

Esto nos llevaría al funcionamiento de dos "subsistemas" de parentesco de manera simultánea. El uno de intercambio restringido, y el otro de intercambio amplio e indeterminado. La interrelación de esto con el sistema de vida shuar parece clara. La endogamia tiende a consolidar los lazos de solidaridad de las familias que tienen una residencia cercana, con lo cual éstas pueden funcionar de mejor manera para fines de defensa o militares. Sin embargo, un sistema con tales características: (mitades en pequeños grupos endogámicos), tiene el fuerte inconveniente de ser muy rígido, generando tanto situaciones en las cuales varios hombres no encontrarían pareja, como también ciertas limitaciones en la posibilidad de expandir las relaciones de solidaridad y de colaboración a través del parentesco. Para suplir tal situación existiría el mecanismo alternativo del matrimonio exogámico, con primas cruzadas e inclusive con quienes ni siquiera son parientes. Este tipo de matrimonio si bien permite superar las rigideces del sistema endogámico, genera por su parte una serie de contradic-

---

51 Cabe señalar que Karsten Op. cit. p. 185, señala la existencia de matrimonios entre primos paralelos matrilaterales. Tal señalamiento, rompería la simetría del parentesco bilateral, indicándonos una tendencia patrilateral (en la linealidad del parentesco). Esto de alguna manera está de acuerdo con las ideas que Karsten transcribe sobre la pseudocouvade, y el concepto de que el niño es enteramente producto del padre siendo la madre solamente el lugar de crecimiento. Si es que eventualmente se confirma tales indicios nos estarían indicando que cuando Harner recorre los Shuar, se estaría terminando un proceso de transformación del parentesco.

ciones, que se derivan de la falta de simetría en las relaciones de intercambio de mujeres. Así se agudiza la diferencia y oposición consanguíneos-afines (que correspondía a la diferenciación paralelos-cruzados) al sumársele además la oposición entre pertenecientes y no pertenecientes al grupo local. Esto genera una competencia entre los dos grupos locales, por asegurarse la colaboración del esposo para las respectivas empresas bélicas.

Esto puede de alguna manera disminuirse o bien a través del establecimiento de relaciones simétricas entre dos grupos locales, o bien mediante otros mecanismos vinculados al parentesco. (52)

Cabe señalar que, según Harner, a lo más un 60<sup>o</sup>/o de los matrimonios se efectúan entre primos cruzados, lo que nos estaría diciendo que en realidad buena parte de las nupcias se realizan entre personas sin ningún parentesco. Esto significa que la relación entre los grupos es más distante y que la dicotomía afines —consanguíneos es completa. Esto significa que la competencia por recavar la solidaridad de los varones se hace más aguda y se presenta según Harner como un constante regateo de solidaridad para enfrentar los diversos conflictos en los cuales se ven envueltos cotidianamente los miembros de la tribu Shuar.

Siendo el parentesco el principal mecanismo para la obtención del apoyo militar, y dado el hecho de que cada individuo está generalmente ligado por lazos parentales de diverso grado a las dos partes en conflicto, se produce un constante manipuleo de las relaciones de parentesco, pues el sujeto debe decidir a quien prestar su apoyo, según sus propios intere-

---

52 Estos mecanismos serían el intercambio restringido, que disminuye la elasticidad del sistema frente a eventuales desequilibrios demográficos, pero aumenta la seguridad. El sistema de intercambio alternativo (matrimonio de primos cruzados patrilaterales) tiende a compensar alternativamente en cada generación las tensiones producidas por el dar o recibir mujeres. Por último, el matrimonio con la prima cruzada matrilateral perpetúa a través de las generaciones las oposiciones afines consanguíneas.

ses y conveniencias. Para ello tratará de enfatizar la cercanía del parentesco de una de las partes en conflicto y disminuir la cercanía respecto al otro.

Esto es posible mediante la utilización de dos categorías que califican a todas las relaciones de parentesco. Estas son, la de (53) verdadero (**true** en el texto de Harner) y laterales (**branch** en Harner), los mismos que se refieren respectivamente a parientes consanguíneos (verdaderos) y afines (laterales). Se puede modificar la clasificación de un pariente como afín o consanguíneo dado que la bilateralidad al establecer parientes, determina que generalmente dos individuos están ligados por varios tipos de relaciones de parentesco, o una misma relación puede ser vista desde uno u otro punto, por lo mismo según la habilidad de manejo del parentesco podrá ser clasificado como verdadero o lateral.

Estas referencias expresan la importancia que tiene el parentesco como expresión de la institucionalidad a la cual se recurre para movilizar los recursos sociales (a los hombres) con determinados fines, y fundamentalmente los militares que tienen una importancia fundamental en esta sociedad.

## 2.5. Consideraciones económicas sobre la Poliginia

La existencia de esta tendencia tan fuerte a la poliginia exige que tratemos de examinar sus relaciones con otros elementos de la sociedad Shuar; para poder plantearnos este problema, es necesario anotar algunas características del papel económico del trabajo femenino. La característica más evidente es la dependencia del grupo familiar del trabajo realizado por las mujeres en la huerta. Cabe indicar además como otro elemento que si bien es generalizado a las sociedades poligínicas, no deja de ser significativo y éste es la asociación del prestigio con el número de mujeres.

La primera explicación que puede presentarse respecto al papel de la mujer en este matrimonio poligínico es la que se desprende de la impor-

---

53 Harner 1978, p. 94.

tancia económica de su trabajo, es decir, la necesidad de disponer de varias esposas, no sería otra que la necesidad de controlar el mayor número de productores directos de alimentos, así la competencia por el control de las mujeres a través del matrimonio no sería otra cosa que la competencia por controlar su trabajo agrícola.

Sin embargo, tal concepción es parcialmente cierta. Considerando los datos de Harner (54) constatamos que la extensión de las parcelas hortícolas aumenta muy escasamente con el número de mujeres en el hogar, lo cual determina un decrecimiento relativo en la relación extensión cultivada por trabajadora y por lo tanto, un decrecimiento en la relación horas de trabajo agrícola por trabajadora.

A manera de información indicaremos que estimando una utilización de trabajo por hectárea de 100 jornales para la yuca, tendríamos según los promedios de Harner, los siguientes porcentajes de jornales anuales ocupados por las esposas en la agricultura.

una esposa	25 <sup>o</sup> /o de los jornales anuales
dos esposas	16 <sup>o</sup> /o de los jornales anuales
tres esposas	12 <sup>o</sup> /o de los jornales anuales

Se han estimado 200 jornales anuales disponibles por mujer.

De la misma manera el incremento de superficie cultivada por familia es muy bajo, y la relación has. por mujer tiende a bajar como se aprecia en el cuadro siguiente:

A = Superficie en relación a la media de una esposa		Superficie por esposa índice 1 esposa = 1
UNA ESPOSA	1	1
DOS ESPOSAS	1,3	0,65
TRES ESPOSAS	1,6	0,53

---

54 Harner 1978, p. 46.

Si el objeto fundamental de la poliginia fuera la obtención de un mayor producto agrícola, sería de esperar un incremento más claro de las superficies cultivadas, en relación a las esposas incorporadas.

Hay otro elemento más que menciona Harner, y que puede ser revelador a este respecto, esto es lo heterogéneas que son las superficies cultivadas con una sola esposa, que puede variar entre menos de 0,4 has. a cerca de 1 ha., según las necesidades ceremoniales de la familia, esto nos indica que en realidad la familia shuar puede incrementar la extensión de sus huertos sin necesidad de incrementar el número de esposas.

Todo ello nos conduce a pensar que el papel fundamental de la mujer en la sociedad Shuar no radica tanto, en la producción agrícola como en la producción doméstica, es decir, todo el cúmulo de actividades que la mujer desarrolla en ese tiempo que la agricultura le deja libre, y que se refieren fundamentalmente a la preparación de alimentos (chicha de yuca), el cuidado de los niños y las atenciones que debe dar al marido y sus visitantes.

Así tenemos que el principal efecto de la incorporación de mujeres a la familia, el incremento tanto relativo como absoluto del tiempo que las mujeres disponen para actividades no agrícolas.

Nro.	°/o del tiempo libre para actividades no agrícolas por mujer	columna 1 multiplicada por el número de mujeres	incremento marginal
1	75°/o	75	75
2	84°/o	168	93
3	88°/o	264	96

El incremento de estas actividades no agrícolas (domésticas) exige que expliquemos su importancia; al respecto sugeriríamos la siguiente explicación:

El trabajo doméstico es el único que permite una forma sui genéresis de acumulación social a través del prestigio, ya que el trabajo doméstico

produce los bienes ceremoniales (fundamentalmente chicha y alimentos preparados), que permiten la obtención de prestigio, que a su vez permite canalizar recursos sociales, principalmente la cooperación de otros hombres, sea en actividades comerciales, productivas o militares.

En otras palabras, la importancia de la mujer gira más en torno a sus actividades domésticas que en torno a la agricultura, no sólo porque ésta demanda más tiempo, sino por cuanto es de una muy especial importancia dentro de este sistema social caracterizado por la competitividad y por el prestigio. (55)

Pero esta situación, este papel del trabajo femenino dentro de la sociedad Shuar determina una constante tensión dentro de esta etnia y es la necesidad de asegurar mujeres a buena parte de los miembros varones adultos, lo cual es imposible con tasas de natalidad y supervivencia equivalente en los dos sexos. De aquí se desprende que existe alguna relación de funcionalidad (aunque no necesariamente de casualidad) entre el tipo de matrimonio poligínico y la guerra como actividad de gran importancia entre los varones adultos que produce entre ellos numerosas víctimas.

Cabe señalar además que la poliginia se encuentra además limitada (en lo que se refiere al número de mujeres por hombre), por dos razones. En primer lugar, por la imposibilidad de que un sólo hombre incremente indefinidamente la producción de las actividades exclusivamente masculinas (caza, tejido, desbroce de tierras) para satisfacer las necesidades de un número excesivamente grande de mujeres y sus respectivos hijos. Por otra parte, como ya se señaló anteriormente, siempre existirá el peligro de que una de las mujeres sea seducida por otro hombre, lo cual obligará al marido a extremar el cuidado sobre su casa, y el territorio vecino, limitándose así las posibilidades de incrementar su producción.

---

55 Harner coincide al respecto: "La poligamia asegura una producción sobreabundante que hará posible atender adecuadamente a los visitantes de otras casas".

### 3. ESTRUCTURA CULTURAL E INDIVIDUAL EN LA SOCIEDAD SHUAR

La cultura de los Shuar ha sido descrita con relativo detalle a través de publicaciones especializadas y sobre todo a través de la Colección "Mundo Shuar". Por lo mismo no consideramos procedente entrar en detalles a este respecto. Nos limitaremos a señalar que el Universo es percibido por los Shuar como un conjunto físico espiritual, en el cual cada ser individual se liga por una parte a seres protectores de su género (sea especie animal o grupo familiar humano) e interactúa con ellos a través de acciones materiales, actividades propiciatorias y a través de la utilización de fuerzas espirituales. La muerte está presente constantemente en la definición de los diferentes tipos de relaciones. La relación con las presas de caza es una relación de regulación y afirmación de la muerte a los animales, con su peligro expresado en la muerte que los animales (serpientes) pueden infligir a los humanos. La horticultura es concebida también como un proceso en el cual se contrapesan la muerte de las plantas al ser consumidas con ciertos deseos de éstas de matar a los humanos (la hemotofagia que se atribuye a la yuca) (Descola 1983). Las relaciones sociales también están construídas con un gran acento en la guerra en la cual se destacan, por una parte la capacidad de matar.

Si bien es posible entrar a diferenciar y estudiar los diversos conceptos culturales que son el andamiaje cultural y que se refieren a oposiciones entre masculino-femenino, horticultura-caza, huerta-selva, pesca-caza, guerra-caza, desbroce-cultivo, consanguíneos y afines, etc. etc. queremos abordar solamente el aspecto de la violencia y explorarlo más allá de su lugar en la estructura de oposiciones para plantearnos su relación con el individuo abordando el nivel que llamaremos "simbólico personal". En este nivel se expresan tanto las características de la personalidad que son modeladas y uniformadas por la cultura, como las representaciones simbólicas de los conflictos psíquico-culturales y de los valores.

Este intento de incorporar a nuestra comprensión de la sociedad Shuar elemento de lo que podríamos llamar dinámica psico-instintual, nos enfrenta nuevamente con los problemas de síntesis entre los diversos niveles de expresión de las leyes de la realidad que son necesarios para la comprensión de los "humanos" y "lo social".



En este caso se trata de la relación "instinto" sociedad e instinto-cultura que si bien ha sido tratada ya por una larga tradición de la antropología, probablemente todavía tiene importantes frutos por ofrecer.

Los que desarrollaremos en estas páginas intentan explorar las posibilidades que sobre la comprensión de la cultura shuar puede aportar una perspectiva psicológica. De alguna manera lo que nos planteamos es que el trabajo de Freud al interpretar el mito de Edipo y develar con ello las características de la dinámica de la psiquis humana en su expresión occidental, plantea un problema a todo intento de comprensión cultural y este sería la necesidad de develar o por lo menos explorar la dinámica instintual subyacente a la realidad cultural. Los mitos en este aspecto pueden revelar un terreno especialmente asequible.

No pretendemos con esto abordar problemas que están fuera de nuestra competencia, como por ejemplo la discusión sobre la Universalidad del complejo de Edipo planteada por Devereux (1971) nos limitamos a apuntar la necesidad de entender su universalidad y la medida de tal universalidad (si existe) a través de estudios que afronten esto que nosotros solo esbozamos inicialmente.

Para enfrentar este aspecto hemos buscado retomar los planteamientos de Abraham Kardiner, (fundamentalmente en lo referente al análisis de los elementos de la cultura que moldean la estructura de la personalidad). Nos han sido además de utilidad las proposiciones de Herbert Marcuse, según él, existe un verdadero proceso de manejo y construcción social de las estructuras psíquicas.

Para ello utilizaremos una doble metodología, por una parte abordaremos la discusión de las modalidades de socialización y por otra parte abordaremos el contenido psíquico-cultural de mitología Shuar.

De acuerdo con la metodología de Kardiner nos proponemos ocuparnos en primer lugar del examen de las pautas de socialización de los niños; sin embargo, ello nos enfrenta ya a un primer problema, se trata de la discrepancia existente entre los principales etnógrafos de la etnia.

Harner (Op cit p. 80) indica que la madre retoma el trabajo de la huerta dos semanas después del parto. Para ello deja al niño en casa, sólo o al cuidado de alguna hermana mayor. Debido a que el trabajo en la huerta es prolongado, el niño se ve sometido a un espaciamiento en sus horas de lactancia, lo cual significa evidentemente algún nivel de frustración, que se expresan en los llantos que no son atendidos por la madre.

Rafael Karsten (Op. cit p. 235) nos proporciona una información totalmente contraria:

“como regla general la mujer india (Shuar) nunca deja a su niño lactante sólo en casa. A donde quiera que vaya lo lleva consigo, en pecho si el niño es muy pequeño, en la espalda si es ya algo mayor”, (traducción nuestra).

Ante esta dicotomía nos vemos en la obligación de entrar a valorar y juzgar la información proporcionada por los dos autores. Una comparación más sistemática entre las dos obras se podrá encontrar en el Anexo número 4, y en ella se justifica más detenidamente el hecho de que optaremos por basarnos fundamentalmente en la información presentada por Harner. Aquí nos limitamos a señalar que privilegiamos esta información fundamentalmente por su carácter más sistemático y por el hecho de que Harner señala su expreso conocimiento de las obras de Karsten y agrega que si contradice a este autor se debe a que tiene fuertes motivos para hacerlo. Por último existen informaciones procedentes de otras fuentes (56)

---

56 Estas otras fuentes son por ejemplo El Colegio Yanucay, Familia y Vida Social p. 31, donde coinciden con Harner en cuanto a castigos y obligaciones en la relación padres-hijos. A pesar de ello lo contradicen nuevamente en la pág. 30 cuando niegan el que la madre vaya a la huerta sin los hijos. Creemos que el análisis que presentamos no puede partir exclusivamente de este hecho. En realidad lo más probable es que tanto el comportamiento descrito por Harner como el descrito por Karsten sean reales. Sin embargo, creemos que el conjunto de la evidencia complementaria que presentamos respalda la hipótesis que desarrollamos en este capítulo.

que tienden a confirmar la información de Harner, nos referimos a las canciones de cuna en las cuales la madre aparece en tercera persona, (y en muchas canciones el contenido de la canción se refiere al pronto regreso de la madre). Por otra parte, la mitología Shuar revela, como lo demostraremos más adelante, algunos conflictos importantes con el personaje materno.

Cabe aclarar sin embargo, que el abordar un tema como éste exige que nos desprendamos de los juicios etnocéntricos respecto a lo que sería una buena madre. En realidad una buena madre en nuestra sociedad, es una madre que debe asumir el papel de **modificar** a su hijo a través de una serie de acciones conflictivas para el niño e inclusive a través de acciones represivas. No por ello dejará de manifestarle cariño, e inclusive según nuestras pautas gran ternura. El papel de socialización implica forzosamente conflictos, y si la madre Shuar genera conflictos en su hijo probablemente no hace sino cumplir con una exigencia, no sólo de su propia cultura, sino de toda cultura humana. Es por ello que, el que consideremos de fiar las aseveraciones de Harner en torno a cierto conflicto y cierta "dureza" de la madre Shuar con respecto a su hijo, no puede implicar juicios de valor, ni contradecir, la ternura y afecto que también se ha señalado, caracteriza la relación madre-hijo en esta cultura y que no es de ninguna manera contradictorio con lo que planteamos.

### Conflicto alimenticio

Una vez que hemos hecho estas aclaraciones abordemos nuevamente el problema de la lactancia, la cual tiene paradójicamente dos características contradictorias, por una parte es regulada según normas que no se adecúan fácilmente a los ritmos espontáneos del lactante, pero por otra, es prolongada puesto que el destete no se produce sino a los dos años o más. (57)

Para la comprensión de estos elementos, debemos entender algo más de lo que es el desarrollo psicológico de un infante: el acceso a la lactan-

---

57 Harner 1978, p. 81.

cia en la más tierna infancia no es para el niño un acceso al afecto, la relación de afecto no se construirá sino después, no es ni siquiera una relación personal, pues la comprensión y construcción del concepto y de la realidad psíquica de "mi persona" o de "otra persona" son logros más tardíos en el desarrollo psicológico del niño.

El niño lo que busca es alimento, y son estas determinaciones vitales, como el calor y la alimentación, las que constituyen las relaciones fundamentales en la dinámica psíquica infantil y las que proporcionarán la materia prima para la posterior construcción de las relaciones afectivas.

Con esto, ¿qué estamos planteando? Que es necesario distinguir dos niveles, el nivel alimenticio y el nivel afectivo que lo llamaremos erótico. Esta distinción nos conduce evidentemente a una esquematización, que si bien empobrece la realidad, nos facilita su comprensión. La alimentación, constituye fundamentalmente la base de la propia supervivencia del individuo, por lo tanto a partir de ella se construirá la seguridad básica del sujeto. Esta seguridad no se refiere a la posibilidad de actuar sobre el medio, sino fundamentalmente a percibir el medio como hostil o no. (58)

El nivel erótico o afectivo se construye sobre la base de lo anterior e indiscutiblemente está estrechamente ligado a él, sin embargo, se diferencia por una parte en su objeto que es directamente el placer y por otra, en que está constituyendo el conflicto edípico básico que producirá no sólo ciertos niveles de represión erótica, sino también las formas de sublimación que cristalizarán en las formas de afecto (59). Este segundo nivel, tiene algunas características de interés; por una parte se elabora a partir de la

---

58 Desde este punto de vista, la lactancia antes de ser una relación con la madre, es una relación consigo mismo, con la supervivencia.

59 Kardiner, señala para las Islas Marquesas y para la cultura Occidental, que la larga dependencia es la base para la concepción de las relaciones personales como estables y prolongadas (Kardiner 1935, Cap. II).

relación biológica más básica, es decir, es una redefinición de los contenidos surgidos de la relación biológica de alimentación; en segundo lugar, es un proceso que, mezclado con la atención, va a definir una primera relación propiamente personal entre dos personas, el niño y su madre y no entre una necesidad y su satisfacción. El contenido fundamental de este proceso será el desarrollo de la capacidad de obtener satisfacción de parte de otra persona (con su evidente contenido erótico y sexual).

Veamos ahora lo que estas diferenciaciones nos dirían en relación con el proceso de socialización Shuar. Tendríamos en primer lugar una serie de experiencias de inseguridad alimenticias, que conformarían un primer estrato de cierta inseguridad del Yo, esto es una experiencia de cierta hostilidad ambiental, la cual de alguna manera cargará la relación con la madre a un nivel inconsciente y a través de ello se trasladará en alguna medida a las relaciones eróticas heterosexuales. En un segundo nivel, se desarrollará una afectividad que proporcionará una seguridad personal en la capacidad de actuar que de esta manera redefine la inseguridad anterior. Se trata de una capacidad de responder y actuar sobre la inseguridad ambiental, que a su vez redefine los elementos antes anotados de la relación afectiva; a pesar de que en el vínculo erótico existe una posibilidad siempre presente de frustración y de no poder controlar la fuente de satisfacción (la mujer). Se hace presente la confianza y seguridad de poder obtener satisfacción, de poder responder exitosamente a la agresión ambiental, cazando, matando, conquistando mujeres. (60)

Creemos así encontrar en este proceso psíquico de socialización un conjunto de elementos que tienen clara referencia a otros elementos de la formación social Shuar; el desarrollo de la agresividad en un mundo que socialmente se lo ha convertido en agresivo. (61)

---

60 Esta conquista de la mujer tiene un alto contenido romántico, que ha sido ricamente expresado en las canciones de amor de los Shuar (existen varias recopilaciones en la Colección "Mundo Shuar").

61 Si bien no estamos en condiciones de profundizar sobre el

## El control de esfínteres

Otro elemento fundamental en toda aproximación psicoanalítica al problema de la socialización es el referente al control de esfínteres (62), por cuanto a través de esta experiencia el individuo introduce en sí mismo los conceptos del deber y de la norma social. En el caso de los Shuar tenemos que el tratamiento de este problema es muy largo y que no existe mayor énfasis en él, lo cual nos estaría indicando que el concepto de autoridad no está fuertemente desarrollado en este grupo social. Tal aseveración no tiene nada de nuevo y al contrario nos puede conducir a una comprensión excesivamente simple del problema, si bien es cierto que de nuevo podemos seguir a Kardiner, en su ejemplo de las Islas Marquesas, debemos señalar que el problema no radica en medir la fuerza del Super-Yo, ni del nivel de autorepresión, sino sobre todo de ver las diferencias en la conformación de ese nivel auto-represivo.

La importancia que la disciplina de esfínteres tiene en la conforma-

---

problema creemos que también existe una relación entre los conflictos afectivos descritos y la socialización efectuada en familias poligínicas, pues la familia poligínica reduce la dependencia de un varón respecto a una sola mujer. Es decir, evita reproducir situaciones de vulnerabilidad masculina frente a la mujer.

- 62 Nuestro esquema es evidentemente muy freudiano, sin embargo, creemos pertinente señalar que lo más importante no es la precisión con la que Freud ha presentado la dinámica del conflicto para la dinámica de la personalidad. A este respecto nos parece interesante la perspectiva planteada por Luis Bolk, quien ubica la base del conflicto edípico, no en la supuesta horda oprimida por un padre, sino en las características mismas del desarrollo de la forma humana, en la cual la diferencia cronológica entre el apareamiento del erotismo y la madurez sexual alcanza su valor máximo, siendo ésta la base biológica de la redefinición del erotismo que se efectúa a través del conflicto edípico.

ción del Super Yo, consiste en que en esta actividad el individuo debe introducir en las funciones biológicas de su propio cuerpo los valores y las expectativas sociales. De esta manera, el valor social se introduce en él mismo, la represión se hace parte de él mismo y asume en su propia forma de pensar una forma ideal de moral y de deber. En el análisis que hemos hecho parecería que la existencia de una moral abstracta y codificada estaría ausente del pueblo Shuar. Pero el problema es más complejo, por una parte tenemos que las formas de creación del super-ego no se reducen al control de los esfínteres, así tenemos que entre los Shuar la actitud de los adultos respecto al juego infantil es en general de reprobación, pues se considera que los juegos conducen a la holgazanería por lo cual se limita el juego desde temprana edad. Por otra parte, están presentes algunas otras prácticas disciplinarias, entre las que cabe mencionarse las amenazas de castigar a los niños con hortigas, las cuales en ocasiones se cumplen o bien la práctica de obligarles a aspirar humo de ají hasta que desfallezcan o el obligarles a ingerir alucinógenos con el fin de que vean espíritus. (63)

Esta dicotomía nos lleva a plantearnos con más profundidad el problema de la imposición y adopción de normas, y en ella se deben diferenciar algunos elementos: por una parte, está lo que podría llamar la interiorización de códigos éticos sociales, de la norma moral que aparece interiorizada con una existencia propia y autónoma, pero esto evidentemente no es todo lo que se incluye dentro de los valores y las formas de autorepresión, existe otro elemento de gran importancia, se trata de la formación de la imagen ideal de auto identificación; imagen ésta que está estrechamente ligada al propio yo, pero que se diferencia de él en cuanto es una imagen de deber ser. Y si bien podemos señalar que puede ser que en la sociedad Shuar no exista una moral independiente y elaborada, tendremos que reconocer que a nivel individual el "debe ser" es una preocupación importante y que se refleja en la constante aspiración al poder, al "Kakram", al prestigio, el mismo que incluye no sólo las acciones violentas sino además toda una serie de medidas a la moralidad sexual. Una vez que hemos señalado estos nuevos elementos podemos abordar mejor el

problema de la conformación de los niveles de autorepresión en esta sociedad.

Podríamos sintetizar diciendo de manera similar a Kardiner que la inexistencia de una disciplina de esfínteres rígida repercute en una pobre interiorización de normas morales autónomas, sin embargo, la actitud de los padres desde una temprana edad, sumada a las características de cierta inseguridad básica señalada a nivel de experiencia de lactancia, van a generar un proceso de conformación de la imagen del Yo ideal en la cual las debilidades son evitadas. El incentivo de los padres a la agresión de los varones y su política de escasa intervención, refuerzan dos principios, por una parte el que los problemas se deben arreglar a través de las propias manos y que lo importante en la toma de una decisión o el emprender una acción, no es que ésta se ajuste a normas, sino que sea exitosa. El éxito es la norma moral básica.

Inclusive podríamos plantear alguna hipótesis respecto al contenido del uso de alucinógenos en cuanto mecanismo de socialización y de amonestación: en el momento en que un niño es amonestado está en una situación de tensión psicológica especial, enfrenta frustraciones y se ve imposibilitado de acudir ante alguien en búsqueda de ayuda, con esto nuevamente se fomenta la adopción de modelos de conducta basados en la desconfianza, y en el contar en sus propias fuerzas; pero además, interviene un nuevo elemento y este es el efecto alucinógeno de las drogas. Lo cual no es ni siquiera una amonestación moral en nuestros propios términos, no es el ofrecerle al niño un modelo explícito de actuación, sino simplemente es un mecanismo de excitación psíquico, en el cual se favorece la aparición simbólica de sus propios pensamientos y sentimientos inconscientes bajo la modalidad de Arutams. Tal hecho es una manera de fomentar reacciones variadas, intuitivas frente a los conflictos y no actitudes enmarcadas en leyes o códigos.

### Diferenciación masculino-femenino

Una de las observaciones al esquema que hemos presentado es aquella que en realidad se puede hacer a la mayor parte de los planteamientos de inspiración psicoanalítica; esto es que analizan una dinámica instintual, en sujetos de sexo masculino, olvidando que la mitad de la humanidad es-



tá conformada por mujeres y es evidente que la vida erótica de la mujer no puede ser una simple repetición de la masculina y esto por dos causas, por una parte están las evidentes oposiciones sexuales, y por otra está el manejo que la sociedad hace de ellas a través de la elaboración de los roles masculinos y femeninos.

Por lo mismo quisiéramos hacer breves comentarios sobre las diferencias existentes entre la situación y el proceso de socialización de la mujer Shuar en comparación con el varón. En primer lugar señalamos que las mujeres son incluidas en roles "productivos" (a nivel doméstico) más temprano y de manera más plena que el varón. Tal inclusión implica generalmente la directa supervigilancia de la madre y un cotidiano contacto estrecho en ella. Estos roles tienen varios aspectos, por una parte limitan la libertad de la niña o joven pero por otra significa que las niñas se encuentran más "contenidas" por sus roles culturalmente establecidos.

Con respecto a la niña, se ha desarrollado menos la práctica disciplinaria de forzar la aspiración de alucinógenos. La mujer no es enseñada a buscar "arutams" sino a vincularse con "nunkui" y todo lo que ella representa. Si el varón tiene como pantalla de sus proyecciones la fuerza, de una caída de agua, trasmisora de la tensión de una guerra, de la sangrienta decisión para elaborar una trampa, del miedo a la venganza de los enemigos muertos y siempre presente (la tzantza es una forma de dar un objeto a esa presencia), la mujer tiene en cambio como su pantalla proyectiva el mundo de la huerta, en el medio y la muerte también están presentes, pero la forma de actuar frente a ellos es diferente. En gran medida es la capacidad de identificarse con los contenidos simbólicos y prácticos de su rol femenino, lo que permite a una mujer conducir y domesticar las fuerzas peligrosas presentes en la huerta.

Esta vivencia diferenciada de una misma cosmovisión, articula también las relaciones entre los polos femenino y masculino. Pues la relación masculina y femenina con el mundo incluye la dinámica de la relación hacia el otro sexo. La habilidad masculina, permite tener éxito en la cacería, tener éxito en la guerra, y a través de ello o conjuntamente con ello el acceso afectivo a la mujer. La mujer obtiene además de su eficacia como productora femenina un acceso a las fuerzas que le permiten la conquista afectiva de los hombres.

En esta relación es cierto que la mujer experimenta desde temprano una subordinación al mundo masculino, (64) subordinación que en ocasiones implica ser víctima de la violencia masculina, pero que consideramos que no por ello se debe ocultar el hecho de que la mujer, con su esfera, con sus propios mecanismos para enfrentar conflictos y su propio esquema de autovaloración tiene en la sociedad Shuar una enorme importancia.

Podría argumentarse en este punto que la violencia hacia la mujer en esta como en otras sociedades no es sino un síntoma de la precariedad de la auto-afirmación masculina. Si bien no iríamos tan lejos, si quisiéramos señalar que el acceso a la seguridad afectiva es mucho más precario en el caso de los varones que de las mujeres, pues el uso prescrito de la violencia implica tanto una capacidad de ejercer violencia como de ser víctima de ella.

Creemos que esta diferenciación en el tratamiento de los niños de los dos sexos lleva a que en la mujer se desarrolle una "estrategia" de vida en la cual sobre una base de tener un mundo propio con adecuado funcionamiento (esto es un mundo casa-chacra) surge con fuerza su acceso al vínculo afectivo romántico, en el cual tal como lo describen la poesía amorosa shuar se afirma no ya la mujer productora de servicios, no ya la mujer capaz de satisfacer a los varones, sino la mujer capaz de vivir intensamente el placer de acceder a su amado.

Este tipo de vínculo autosatisfactorio, crea además la conciencia en la mujer de su capacidad de controlar o desenvolverse adecuadamente en su relación con los varones. A pesar de que los cantos al amado ausente son frecuentes, los mitos que comentaremos no mencionan dificultades femeninas para acceder a los varones, las dificultades aparecen para las mujeres, o bien frente al propio mundo de la chacra, o frente al personaje madre del esposo, o frente a los varones enojados (no inaccesibles) y generalmente enojados por la falta de control de éstos sobre las mujeres.

---

64 Taylor, Anne Christinne, 1981, pp. 19-20.

De aquí se desprende que la estrategia cultural para enfrentar los conflictos genera tanto en el caso del varón como en el de la mujer cierta dosis de peligro. En el caso del varón la guerra como mecanismo de seguridad es en realidad una contradicción (y una evidente generación de peligro), en el caso de la mujer tenemos que ella también se expone a la violencia si es que el manejo de su fecundidad, sexualidad afectividad y nutricialidad se revela inadecuado, violencia que puede provenir de las fuerzas peligrosas semidomesticadas en la chacra, (esto es semi subordinados a sus intereses) o de las actividades de los hombres que también podríamos decir están semidomesticados desde el punto de vista femenino (semidomesticados en cuanto producen beneficios pero no por ello han dejado de tener un potencial destructivo).

Intentando resumir nuestros planteamientos diríamos que, creemos que el manejo que la cultura Shuar hace de los niveles psicológicos, se caracterizan por la creación de una base de inseguridad como telón de fondo (hay un mundo lleno de fuerzas peligrosas) que es enfrentado a través de una fuerte autoafirmación del yo como canalizador de esa misma violencia en el caso masculino, como reguladora de procesos vitales: (germinación, parto, lactancia sexualidad) en el caso de la mujer. En los dos casos se privilegia la capacidad de enfrentar por las propias acciones las amenazas. La estructura del super Yo en los dos casos estaría dada por un apremiante deber de ser fuerte, o tener suficiente manejo armónico con la naturaleza. (65)

- 
- 65 Allan Castelnuovo (1984) ha publicado un libro compuesto por un conjunto de artículos sobre teoría Psicoanalítica y las sociedades no industriales. Uno de los artículos titulado posibilidades de otros desarrollos aborda algunos análisis sobre procesos psicológicos en la sociedad Shuar. A pesar de que existen algunas diferencias entre su enfoque y el nuestro creemos que sus análisis coinciden con los nuestros en varios aspectos. Por ejemplo en la percepción de la relación madre-niño, que es planteada por Castelnuovo en términos más tajantes: "Podría describirse al niño Shuar como una criatura depravada, tanto en el contacto primario con la madre, como aislado en el curso de su desarrollo del contacto con

### 3.1. Estructura Cultural, Individuo y Mitos

Si nuestras hipótesis tienen consistencia con la realidad, deberían verse confirmadas en otros niveles de análisis. Creemos que tal cosa sucede en efecto con el análisis de la Mitología Shuar.

Nuestro análisis es meramente ilustrativo, por lo mismo no hemos pretendido realizar una recopilación completa de los mitos, sino que hemos limitado a una muestra arbitraria de ellos. (66)

En el Anexo número 5 transcribimos resúmenes de los mitos que hemos utilizado.

---

personas ajenas al núcleo familiar" Castelnuovo, Allan, Op. cit. p. 200. Así mismo habla Castelnuovo de la elaboración de objetos persecutorios y del ataque sin culpa a los mismos. No por ello dejan de existir diferencias entre su perspectiva y la nuestra. Nuestro análisis está mucho más centrado en los instintos mientras que Castelnuovo principaliza el proceso de aglutinación y discriminación del yo. Lo hace además en la perspectiva de una discusión general más amplia sobre el concepto de personalidad "ambigua" en un contexto de comparación intercultural. El enfoque de Castelnuovo sobre la discriminación entre mundo natural/sobrenatural es también diferente al nuestro, mientras él enfatiza el proceso psíquico de discriminación y percepción, nosotros consideramos que el problema radica más bien en la inadecuación de nuestras oposiciones natural/sobrenatural para entender un mundo construido de manera diferente, esto es un mundo que es en todas sus instancias y a la vez, empírico (material) y mágico (espiritual).

- 66 Hemos utilizado los mitos transcritos por el Padre S. Pellizzaro en la publicación Shakaim, la transcripción de Harner del mito de Nunkui y los mitos transcritos por Magdalena Rosero en su "La Espiritualidad de los Shuaras".

Los elementos de este análisis serían los siguientes:

### Oposición Niños-Adultos

Esta oposición se refleja en el conjunto de mitos en los cuales el que los niños jueguen representa un peligro. Esta estaría presente en el mito de Nunkui (Mito 1 del Anexo), en el Mito de Takea y el Colibrí (Mito 2). En el primer caso es el juego de los niños el responsable de que se termine la superabundancia proporcionada por Nunkui; en el segundo es el juego de los niños lo que posibilita que el fuego sea robado. (67)

### Oposición Hombre-Mujer

La oposición hombre-mujer está ampliamente desarrollada por la mitología Shuar, agrupemos estas oposiciones según subtemas:

a) **Alimentación:** Tal problema aparece con gran claridad en el Mito 1 (Nunkui) en el Mito 3 (Shakaim y Jempe) Cuervo y Colibrí, y en el Mito 10 (Ipiak, Sua y Nayap). En el Mito 1, es una narración de la pérdida del paraíso alimenticio, el Mito 3, tenemos que la alimentación que las mujeres dan a Jempe (Colibrí) es la que produce su incapacidad para asimilar alimento sólido y esto a pesar de que tal preparación fue una muestra de cariño. Esto nos estaría mostrando una cierta asociación inconsciente entre el cariño, y la etapa de la infancia en la cual el niño no es capaz de utilizar alimentos sólidos. En el caso del cuervo son las mujeres las que a través de la alimentación desgarran su garganta y lo convierten en cuervo.

El problema de la alimentación reaparece de nuevo con mucha evidencia en el Mito de Ipiak, Sua y Nayap (Mito 10) en donde Machín pide a las mujeres el que le permitan morder sus pechos para contarles que Nayap pensaba matarlas. Más aún el que ellas hayan accedido a esta petición les permite burlar la persecución. Es decir, la posibilidad de dar de

---

67 Cabe señalar que en la recolección de Karsten el papel de los niños lo desempeñan en este mito las mujeres (Karsten 1935, p. 515).

lactar (cargada de contenido erótico) asegura una inmunidad femenina frente a la ira del hombre. (68)

En el Mito 12 (KAUP SHUAR) encontramos un rechazo al hecho de tener que depender de la mujer para alimentarse. A pesar de que la mujer era extraordinariamente hermosa y atractiva. El problema alimenticio determina la necesidad de la separación.

b) Sexualidad: A nivel de la conquista de las mujeres, encontramos algunos elementos de interés. Por ejemplo, el Mito 7 (Machín, Ipiak y Sua) tenemos que la motivación que tiene Machín para crear una serie de "problemas" tales como las cortezas de los frutos de las palmeras, las pulgas, las escabias, y la micosis turi, no es otra que el crear una necesidad de él en las mujeres. Asegurarse que las mujeres le necesitan. En todos sus intentos Machín fracasa, y los párrafos finales del mito son especialmente expresivos: "Cuando la gente te vea andando por la selva buscando caracoles y comiéndolos dirá, que así te ha hecho Etsa, cuando estabas enamorado (literalmente cuando enamorado has quedado) y serás perseguido. (69)

En el Mito de Ipiak, Sua y Katarkap, el problema aparece con mucha fuerza y elocuencia, Katarkap tiene el pene en el cuello, es decir no puede ocultar su sexualidad, pero para poder tener relaciones sexuales, tiene que recurrir a un ardid, en realidad él no es sino una polilla absolutamente incapaz de atraer la atención de las mujeres, por lo cual para poder tener relaciones con ellas debe recurrir a la ayuda de su madre (Anhelos de protección materna). Gracias a quien puede tener acceso a las mujeres de manera clandestina. Lo cual no es sino un acceso fugaz, puesto que éstas al descubrir el engaño terminan asándolo.

---

68 Versiones posteriores de este mito enfatizan la existencia de una relación sexual. Con tal modificación se estaría pasando de la expresión de un conflicto alimenticio a la expresión de un conflicto erótico más autónomo (Ver Rueda Marco Vinicio 1983, Op. cit. p. 125-126).

69 Pellizzaro Op. cit. p. 75.

En el Mito 10, las relaciones son más complejas, así, si bien el personaje masculino Tsuna es incapaz de acceder a las mujeres con luz (por su inmundicia), el hecho de que tenga relaciones sexuales con ellas las "contagia" y ellas se alejan de él trasladándose a donde Nayapi, es decir Tsuna pierde el acceso a las mujeres. Ellas en su nueva situación no hacen sino instaurar una dicotomía entre la mujer madre y la mujer esposa, en la cual respecto a la primera no sólo se expresa una fuerte atención y predilección sino que se le entrega los mejores productos de la actividad del hombre, los "más grandes pescados, llenos de huevos" y no sólo eso sino que se llega a plantear una clara vinculación erótica con la madre, al señalar que Nayapi duerme con ella.

Pero en este mismo mito tenemos algunas otras cosas. La madre de Nayapi, es una madre hecha por él mismo, hecha en cera (una proyección de un deseo de poder reconstruir la relación con la madre) y que es destruida por las mujeres esposas, las cuales son perseguidas y como ya lo anotamos, burlan a los perseguidores a través de la utilización erótica de sus pechos con Machín.

Como un polo de exigencia de trabajo. En el mito de Shaikim, Jempe, Yantse y Pancha (No. 4) observamos que el trabajo (desbroce de la huerta en el caso masculino y siembra en el femenino) genera una serie de contradicciones. En el caso de los hombres, el que la ayuda del hacha mágica permita a Colibrí terminar muy pronto su trabajo, le hace sospechoso de vagancia por parte de las mujeres que lo alimentan pobremente, mientras que el hecho de que Cuervo utilice su tiempo de sobra para su juego, (desperdicio de tiempo) trae él como consecuencia el que sea castigado.

En el caso de las mujeres se podrían plantear dos lecturas, la primera es la que se diría que los castigos sobrevienen por la violación de las normas de interrelación entre la fisiología de la mujer (comer/defecar) y la de la chacra. Esto es una sanción a la actuación de la mujer como si fuera "independiente de su huerta, pues funciones básicas como comer y defecar están reguladas por el cúmulo de flujos entre ella y sus cultivos.

Por otra parte se podría plantear una sanción más social y más sexual, en la cual la condena es a la falta de pudor en el un caso y a la falta de sus obligaciones de alimentadora (comerse la comida antes de que sea

introducida al ámbito de producción de alimentos preparados para la sociedad). En realidad estos dos niveles en la realidad se funden en uno sólo, pues el vínculo de la mujer con la naturaleza y su chacra es consustancial a su vínculo con la sociedad y con el manejo que ésta hace del erotismo.

c) Oposición-crecimiento-regresión. Existen una serie de mitos que no hacen sino expresar el peligro que representa el crecer. Nos referimos a mitos tales como el 5 y 6, en los cuales el punto central, es que a los Shuar por haber querido hacer las cosas por su propia cuenta (sin confiar en los mecanismos mágicos) se les condena a hacer todo con gran esfuerzo. Esto, desde el punto de vista de Kardiner, no sería sino la expresión de la supresión del control mágico de la madre, para ser reemplazado por el control racional. El crecer destruyó la situación en la cual la madre atiende mágicamente las necesidades del niño, con el sólo hecho de que éste lo pida.

Esta comparación entre las pautas de socialización y los contenidos míticos nos expresa cómo se manifiesta la particularidad de la cultura Shuar en otra esfera de la vida social, pero creemos que también nos permite entender mejor el contenido de algunos conceptos básicos de esta cultura, fundamentalmente los relativos al "Kakaram" y la importancia que tiene en la cultura la "subsistencia".

Consideramos que esta nueva perspectiva enriquece además nuestra comprensión de la adaptación de la sociedad Shuar, en la medida en que esta adaptación no es solamente una adaptación al medio ambiente sino también a las determinantes instintuales que toda sociedad debe atender.

Por último, señalemos que consideramos que todo este contenido ideológico-psicológico encuentra su esfera privilegiada de expresión en la esfera de la violencia que pasamos a analizar en el próximo capítulo.

#### 4. EL PAPEL DE LA VIOLENCIA

Una vez que hemos abordado, la estructura productiva, las estructuras familiares, pautas de socialización y elementos de la esfera simbólica (mitos) es necesario que hagamos referencia al aspecto en torno al cual



parecen confluir todas las estructuras que hemos mencionado anteriormente, nos referimos a la violencia.

Señalemos en primer lugar que no se trata de una tendencia exclusivamente subjetiva hacia la violencia, no se trata de un problema de carácter, es un problema social, puesto que el conflicto desempeña un papel crucial en el funcionamiento de la dinámica social. Parte de este papel está dado por el hecho de que la violencia es el medio a través del cual es posible acceder a la autovaloración exigida por la cosmovisión étnica. En otras palabras, la violencia es el mecanismo privilegiado de realización de las personas. (70) Más allá de ello pretendemos mostrar que la violencia es un mecanismo a través del cual circulan, en un código específico, a la cultura Shuar significados y valores y que éstos llegan a jugar un papel diacrítico (según los planteamientos de Barth) en torno a la pertenencia o no a la etnia shuar (todo esto es válido obviamente sólo para el período anterior a la "pacificación").

Refiriéndonos a la dinámica de la violencia, señalemos que, siendo la victoria sobre los enemigos lo que otorga prestigio al guerrero, se hace indispensable tener enemigos y vencerlos matándolos. Para lograr esto es necesario hacer alianzas y conformar partidas militares. Pero a un éxito sigue la necesidad de tener otro mayor, para ello es necesario enfrentarse a otro guerrero, por lo mismo cada guerrero ansiará organizar cada vez partidas militares más grandes. De esta manera, los guerreros con prestigio tenderán a enfrentarse entre ellos eliminándose eventualmente.

Esta necesidad de enemigos, para destruirlos lleva a que la fiesta de la tzantza se convierta en una especie de ceremonia de iniciación del

---

70 Tal autoafirmación se deriva de la comprensión de la realidad dada por la cosmovisión, pues al entender la realidad como un conjunto de voluntades que se esfuerzan por superar las limitaciones que imponen otras voluntades, un ser será más a la medida que supera contricciones ajenas e imponga contricciones a otros. La contricción suprema es la muerte, el poder imponerla es una afirmación del propio ser, es una participación del Kakaram.

guerrero, que por lo mismo, coloca el énfasis en la capacidad de matar a un enemigo para poder ser un verdadero guerrero adulto.

A la posibilidad de obtener prestigio a través de las guerras intra-tribales es complementada por las que se derivan de las guerras inter-tribales. En la práctica tales partidas se dirigen contra Ashuar, Aguarunas y en general de manera preferencial contra otros pueblos del grupo Jíbaro. También se han producido ataques contra blancos. Sin embargo, no todos estos tipos de ataques son equivalentes. Mientras más cercana, geográficamente, esté la víctima, también estará más cercana socialmente; por lo mismo, los lazos de parentesco que se pueden utilizar contra él son más reducidos, mientras más lejano geográfica y socialmente esté el enemigo más amplio será el conjunto de personas que se pueden movilizar en la partida guerrera. Esto determina que las partidas militares contra Ashuaras puedan generar una gran movilización social.

Esto tiene un interés especial ya que como señala Harner, el interés de los Shuar por participar inclusive con sus propios enemigos de manera tal que a pesar de las grandes divisiones y conflictos es posible unir en ciertas situaciones especiales, grandes contingentes de Shuar, dispuestos a participar en una guerra contra otra etnia, como por ejemplo contra los españoles (Harner Op. cit. pág. 31).

Creemos sin embargo que la guerra contra los españoles debe ser entendida de una manera diferenciada. En realidad, una convergencia de tal importancia contra los españoles sólo se produjo en 1599. Luego de ello se producen acciones de violencia contra blancos pero nunca con las dimensiones anteriores. Por otra parte, las guerras contra españoles no se dan "espontáneamente" como una alternativa para recoger prestigio sino cuando los españoles han ingresado a la red de relaciones sociales Shuar. Así en 1599 los españoles habían instalado un sistema de opresión a los Shuar, lo cual puede dar a ese movimiento un carácter diferente (más una sublevación, que un mecanismo de circulación de violencia). En los conatos de ataques a los misioneros franciscanos a principios de siglo, tal situación llega a producirse sólo después de que el blanco se ha insertado en las redes sociales Shuar. Otro elemento que apunta en el mismo sentido es la cuasi certidumbre de que los Shuar no elaboran tzantzas de blancos, lo cual indicaría un tratamiento simbólico diferente a ese tipo de violencia.

## La Guerra Militar y la Guerra Espiritual

Tampoco se podría comprender el problema de la guerra y la violencia en general, si no tomamos en cuenta que en la cosmovisión Shuar las realidades empíricas, son comprendidas como elementos que forman estrechamente parte de una realidad con características de animismo; en cuanto las personas y los animales son poseedores o residencias de seres más o menos espirituales (arutams, etc.) (puede discutirse si son fuerzas o espíritus); por lo mismo, la realidad de la guerra, de las luchas, de la muerte y de su respectiva venganza, no está dada por tal o cual persona sino por las relaciones y los conflictos que se dan entre las fuerzas espirituales poseídas por cada hombre (adquiridas mediante los ritos de iniciación con la ayuda de ayunos y alucinógenos). Por lo mismo, la defensa del Shuar tiene que desarrollarse tanto en el nivel físico como en el espiritual, así, una debilidad o un contratiempo es muchas veces interpretado como producto de un hechizo, que debe ser combatido mediante un contra-hechizo o acciones militares. De esta manera a las causas del conflicto que hemos señalado se suman las que provienen del mundo de los Hechiceros y Brujos.

Más aún esta importancia del mundo "mágico" determina que los manipuladores de él, es decir, los brujos y curanderos, tengan un poder especial en la sociedad, ya que ellos pueden perjudicar o beneficiar fuertemente a las personas llegando incluso a matarlos o defenderlos de la muerte por hechizos. Los brujos conforman una verdadera jerarquía, puesto que el poder de éstos se transmite de unos a otros, los que le pagan con servicios y regalos. En líneas generales, el brujo es muy respetado y temido por lo cual puede canalizar importantes recursos sociales, mediante bienes como escopetas, coronas de plumas, etc., o mediante la colaboración de trabajadores, y aún obteniendo fácilmente más mujeres.

Pero todo lo que hemos mencionado hasta el momento tan sólo nos describe la importancia de la guerra, o mejor dicho del conflicto en la sociedad Shuar, sin que podamos hasta ahora abordar su explicación. Esta explicación creemos que se debe buscar interrelacionando tanto aspectos ecológicos como económicos de esta forma social. Del análisis que hemos expuesto se deriva un intento explicativo que es el siguiente:

## Una hipótesis de explicación

A nivel ecológico: tendríamos que una característica fundamental de esta sociedad sería la existencia de una muy alta productividad del trabajo, pero que está condicionada a la baja intensidad de la producción. Por otra parte, casi no existen mecanismos de capitalización (a no ser una "capitalización" a través de la acumulación de mecanismos sociales de cooperación, a través del prestigio, el parentesco y la guerra). Por lo mismo, se genera una contradicción entre la imposibilidad de generar un proceso de crecimiento. Esta contradicción es resuelta, o redefinida, por las características de las relaciones sociales, las cuales determinan que el éxito socialmente definido y las posibilidades de supervivencia son accesibles no mediante el incremento de los volúmenes producidos, ni mediante un crecimiento económico, sino mediante la guerra que es "acumulada" "capitalizada" en el "kakaram" o prestigio del guerrero poderoso.

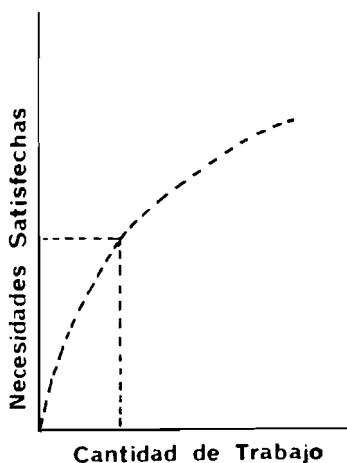
Para explicar de manera más clara este punto señalemos algunos elementos:

1. A diferentes condiciones ecológicas las necesidades de trabajo para satisfacer los requerimientos de subsistencia son diferentes, en el caso Shuar estas necesidades son especialmente bajas, dada la alta productividad del trabajo.

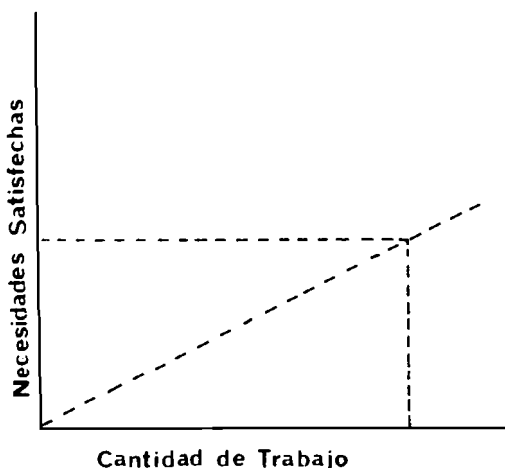
Sin embargo, las necesidades en sí son determinadas social y económicamente y se interdeterminan con las posibilidades y necesidades de acumulación (capitalización en el sentido de destinar parte del producto actual a una producción futura). Por lo mismo, esto no nos indica por qué no se intensifica la producción, sino que tan sólo nos dice, que esta intensificación tendrá efectos diferentes en las distintas condiciones ecológicas en que se realice.

2. El excedente debe disponer de mecanismos de realización para poder ser producido. Aquí caben dos mecanismos fundamentales. Por una parte, la creación de capital, es decir de medios de producción y por otra la creación de bienes sociales que permitan una concentración de la producción social.

tipo de Selva



tipo Andino



El primer mecanismo tendrá siempre una productividad decreciente, mientras que el otro dependerá de las condiciones sociales en que se realice la circulación de excedente y de la manera como se define el excedente en la sociedad en cuestión. Por otra parte, entre ambos mecanismos existirá siempre una interrelación. La adopción exclusiva del primer mecanismo vuelve a plantear el mismo problema de manera indefinida, y a la larga sólo lleva a una intensificación de la autoexplotación del productor, para producir más de lo que él necesita, por lo mismo podemos sugerir que existirían frenos a este proceso de acumulación.

Aquí es necesario plantear este efecto no sólo desde el punto de vista del productor individual (cuánto trabajo hace determinada persona), sino

desde el punto de vista grupal, cómo el crecimiento de grupo o de la densidad demográfica afecta, no sólo el volumen producido sino la productividad del trabajo.

Así tendríamos que en sociedad como a la que nos referimos, que dependen para su subsistencia fundamentalmente de los procesos ecológicos, amplios de la naturaleza, que comprenden desde la población de los ríos hasta la producción de los monos, va a existir un límite de crecimiento demográfico. Es decir, las necesidades del grupo suponen mantenerse a un nivel; todo crecimiento demográfico que vaya más allá de eso, será un crecimiento suntuario, excesivamente costoso. Antes de ver otras implicaciones de esto vemos la posibilidad de realizar el excedente a través del control del excedente social.

El controlar el plus-trabajo de otro productor exige el poder controlar a ese productor. Para ello es necesario controlar las condiciones de existencia de ese productor y esto permite una extracción de excedente creciente y constante, en la cual quien controla el excedente puede obligar al productor a intensificar su trabajo mucho más allá de lo que es necesario para su subsistencia.

Pero entre los Shuar no existen posibilidades de controlar a esos productores de manera definitiva, tan sólo es posible llegar a controlar ocasionalmente el producto mediante la utilización de la violencia, o bien llegar a controlar su trabajo mediante obligaciones que una parte contraiga respecto a otra; y aquí viene la redefinición particular que la etnia shuar realiza del excedente que se convierte en la capacidad de movilizar hombres.

Pero esta movilización de los hombres será posible tan solo (dado que no se puede controlar sus condiciones de vida), en la medida que obtengan ellos también un beneficio o interés de su entrega de energías. Eso significa que el excedente a ser apropiado tendrá que venir de otra parte, de sectores que no van a entregar voluntariamente su producto, esto es, deberán ser obligados y para ello está la guerra.

Aquí, una vez más se produce una redefinición de los bienes de circulación social, puesto que la guerra es una amenaza para la supervivencia de las personas, la supervivencia tiene que ser un bien logrado mediante

una manipulación social y de la naturaleza, en la cual se pretende acumular habilidad, experiencia, infundir temor, todo lo cual se expresa en el mundo espiritual a través de la acumulación de arutams. El punto clave en esto es poder disponer de la colaboración de otros guerreros y disuadir a otros de participar bélicamente contra uno. ¿Pero cómo se consigue esa capacidad de movilización de guerreros? Ofreciendo este bien fundamental que es la propia capacidad de participación militar y sobre todo de éxito militar.

Esto, nuevamente, plantea el problema de excedente en términos nuevos, pues el excedente social es un excedente militar, y su circulación será determinante; quien no entre a circular en esa esfera militar no podrá obtener excedente social y aún más, perderá cualquier otro tipo de excedente. Así, la realización del excedente en reinversiones se verá limitada por la posibilidad de perderlo en incursiones militares. Esto nos llevaría a plantearnos que la guerra es el mecanismo social de acumulación, y a la vez de limitación a la acumulación no militar, o al crecimiento. Por lo mismo, el crecimiento no se da, no porque es en sí imposible, sino porque es más débil frente a los mecanismos de acumulación bélicos que tienden a destruirlo.

En otras palabras señalamos que existe una ventaja relativa en mantener un escaso crecimiento con alta productividad por trabajo, a iniciar un proceso de capitalización que exige que el proceso productivo demande más trabajo, esto implica que el excedente hipotéticamente capitalizable sea destruído (la destrucción de fuerza de trabajo excedente mediante la guerra), lo cual restablece la posibilidad de una convivencia entre las altas productividades y el no crecimiento.

Más aún, la guerra, como hemos visto, no es meramente un mecanismo de regulación del crecimiento, se convierte en la esfera central de la acción social, por lo mismo, los acontecimientos militares (y violentos en general) adquieren una realidad social especial, por cuanto son el bien social esencial. El capital más importante es el arutam, que no es otra cosa que la comprensión mítica del éxito y de la fuerza, frente a la sociedad entera que se presenta como los enemigos posibles. Por lo mismo, la manera de oponerse y pertenecer al mismo tiempo a la sociedad Shuar, es

a través de la participación exitosa en la circulación de la violencia. (71).

Por lo mismo, la guerra adquiere su independencia relativa frente a las condiciones ecológicas que la crearon, y determina, podríamos decir, sobredetermina, a las mismas relaciones ecológicas puesto que la violencia exige una dispersión demográfica que va mucho más allá de la que sería necesaria por simples motivos ecológicos.

Ahora bien, la producción de violencia capitalizada no es un simple ir a disparar lanzas contra cualquier persona. Es un proceso de producción social en cuanto exige el desarrollar lazos de cooperación social, exige implementar el desarrollo de la cooperación militar. Dentro de ella es de gran importancia el prestigio que cada guerrero pueda adquirir, el cual si bien es determinado en gran parte por sus propias acciones guerreras, debe referirse también a su capacidad de intercambiar servicios ceremoniales con otras personas (se puede plantear que la esfera del prestigio no es otro mecanismo para obtener el prestigio, sino más bien un proceso en la socialización del éxito, del prestigio). Para ello es necesario obtener un excedente en la producción de servicios y alimentos, y por otra parte, desarrollar un adecuado manejo de las relaciones parentales. La producción de un excedente de servicios depende de la capacidad de concentrar un adecuado número de productoras de servicios, es decir, de mujeres; por lo mismo, se desarrolla una gran importancia respecto a la posibilidad de establecer matrimonios poligínicos. Lo cual por su parte se hace congruente con la disminución de la relación hombre/mujer determinada por las

---

71 No está por demás llamar la atención sobre la similitud que este planteamiento puede tener con algunas tesis estructuralistas que fundamentan el análisis de la sociedad en el análisis de los diversos sistemas de intercambio, sean de símbolos, mujeres o productos. Creemos sin embargo que nuestra propuesta se diferencia en cuanto hemos planteado que el intercambio de violencia es una manera de establecer relaciones sociales, más que una manera de cumplir con requerimientos abstractos que exigirían el intercambio de manera impositiva.



muertes de los varones adultos en acciones violentas. (72)

### **Brujería (Shamanismo e identidad simbólica)**

A este esquema cabe agregar la presencia de los brujos, que son en el fondo guerreros espirituales y quienes tienen una situación social similar a la de los Kakaram.

Sin embargo, tal afirmación tiene algo de simplista, pues en realidad no se trata simplemente de una guerra con armas modificadas, sino un fenómeno específico ligado al fenómeno bélico.

La información personal de Taylor, según el cual el sistema de parentesco basado en la sui géneris pseudomitades, que hemos descrito en el capítulo correspondiente, se fundamenta en la existencia de un kakaram y un bancu (shaman). La unión de éstos dos polos conformaría la base de la unidad social.

- 
- 72 Cabe hacer referencia a algunos trabajos recientemente publicados a este respecto. Por una parte Hedelson, en su potencia para el 44 Congreso de Americanistas de Manchester señala la similitud estructural entre guerra y comercio, con lo cual refuerza nuestra línea de análisis según la cual la guerra tiene una función cohesionadora. Descola (1981) plantea una explicación de dos niveles, ecológica en cuanto señala que la guerra es el mecanismo para asegurar el mantenimiento de territorios de caza de reserva y social, en cuanto la guerra cohesiona en alianzas a las entidades sociales más allá de los autárquicos grupos locales endógamos. Los canadienses Velle y Crepeau, también en el 44 Congreso de Americanistas agregan la dimensión del poder como eje dinámico de la explicación. Creemos que todas estas líneas explicativas aclaran el problema de la guerra. Sin embargo, consideramos que es posible ir más allá y plantear que la guerra en este caso es un problema de economía política de la formación social Shuar.

Esto nos estaría diciendo que la "guerra de los espíritus" no es en realidad una guerra diferente a la guerra militar, sino al contrario dos aspectos paralelos del mismo proceso. Tal dualidad no sólo nos permite entender de manera más "estructural" el papel de la brujería, sino que nos habla además de la intrínseca dualidad existente en la percepción y vivencia de la realidad, la cual es al mismo tiempo, mítica y concreta. Estos dos polos actúan coordinadamente, pero cada uno de ellos posee su dinámica propia.

Una muestra de esta interrelación entre los fenómenos empíricos y el mundo misterioso y oculto de los espíritus, la encontramos en la importancia que el Shuar asignan a las manifestaciones o a los signos animistas, tales como los sueños o los movimientos involuntarios de los músculos, o bien el papel decisivo que puede tener un tropezón en la toma de una decisión.

Uno de los aspectos más interesantes del mundo de los brujos es el que se relaciona con las relaciones que se establecen en torno a él. Nos referimos al hecho descrito por Harner referentes a las largas cadenas de brujos aprendices que atravesarían todo el territorio shuar, ligándolos además con el territorio canelo.

La fuerza social de estos sistemas puede ser entendida de mejor manera a través de la lectura de la obra de Whitten "Sacha Runa" en la cual se evidencia el papel de la cosmovisión "Selvático Animista", expresado en el concepto de "Sacha Runa" como mecanismo de integración cultural, que de paso, señalemos, corresponde a una cosmovisión fundamentalmente Shuar.

Esto nos permitiría establecer un paralelo, entre la guerra como mecanismo de interrelación social y la brujería como elemento de interpretación cultural, que no sólo, ni principalmente, actúa a nivel de "técnica simbólica de guerra", sino fundamentalmente a nivel de "síntesis simbólica ritualizada" de los contenidos culturales fundamentales e inmanentes a la vida social Shuar, en la cual se destacan como elementos de cohesión, la percepción del mundo real a través de los principios interpretativos de Etsa, Nunkui, Iwia, Panguí y Shakim y los demás, personajes mitológicos.

A nivel práctico diríamos que así como la guerra estaría, a través del constante conflicto interno, generando una unidad nacional, con diferenciaciones hacia afuera, la brujería y el mundo mítico asociado a ella actúa, por una parte conduciendo ciertos conflictos a la brujería, pero sobre todo uniformando el Universo simbólico cultural de la etnia shuar.

### **La violencia Shuar y la violencia de otras culturas amazónicas.**

Todas las hipótesis que hemos desarrollado hasta el momento sobre el papel de la guerra y su integración a la sociedad Shuar (con los matices complementarios tales como el Shamanismo).

Requiere que contrastemos el papel de la guerra en diferentes sociedades y en especial en diferentes sociedades de la Selva Amazónica.

Tal tarea presenta una serie de dificultades importantes, desde lo escaso de la bibliografía referente al problema de la guerra en las sociedades selváticas, hasta la debilidad en los estudios etnográficos.

Además de eso existen múltiples problemas metodológicos, y una diversidad de situaciones, que nos han llevado a que optáramos por incluir tal trabajo comparativo, como uno de los anexos de esta tesis, se trata del Anexo No. 6.

En él se fundamentan una serie de consideraciones que utilizaremos a continuación:

En realidad podríamos señalar que, en la mayor parte de los casos, la guerra se efectúa por un fin externo a ella, se guerra para defenderse, para conquistar territorios, para capturar mujeres, para capturar esclavos, para obtener víctimas para determinadas ceremonias, etc. En el caso de los Shuar lo que más llama la atención es que en general no se rapta mujeres, no se conquista territorios, no se efectúan pillajes sobre bienes, tal vez se podría decir que se obtiene algún bien específico, tal como un eventual tzanza, o bien el prestigio de "kakaramjai". Pero, este bien, ¿puede en realidad decirse que es externo a la guerra? Nos parece evidente que no. El kakaram, o la tzanza es la simbologización social de la guerra, no tienen sentido sino es por la guerra.

Esta diferencia que hemos señalado, puede ser evidentemente cuestionada, se nos puede señalar que los Tupanibas (ver Anexo 6) obtienen esclavos para demostrar su capacidad guerrera, o inclusive si analizamos con detenimiento el caso de los Yanomani, nos daremos cuenta que la captura de mujeres, puede ser entendida de mejor manera como una forma para hacer la guerra, que como un fin de la guerra misma. En realidad el hecho de que la importancia de la violencia se presente también en otros pueblos no hace sino enfatizar la importancia de considerarlo entre los Shuar.

Señalemos por demás que, si bien entre Tupanibas y Yanomanis, encontramos diferencias, la que consideramos de mayor peso es la referente a la "exobelicidad". Es decir estos dos pueblos dirigen su violencia hacia grupos externos, limitándola mucho a su interior. Entre los Shuar encontramos en cambio violencia externa como interna. (73)

Pero volvamos a la diferencia básica que habíamos señalado, la diferencia entre la guerra que llamaríamos utilitaria (para fines externos a ella) y la guerra por sí misma. Tal diferencia creemos que no se refiere a una diferencia meramente descriptiva, creemos que se refiere a algo central, sociedades como las analizadas pueden utilizar para algo a la guerra, puesto que existe un nivel de capitalización y productividad tal que per-

---

73 En el caso de los Yanomamo podría hablarse de cierto nivel de endo-belicidad, dado el proceso de fraccionamiento de los poblados y el hecho de que la violencia se orienta fundamentalmente a personas o poblados del propio grupo Yanomamo.

Por otra parte, la manipulación parental y demográfica para crear condiciones para guerrear por mujeres puede considerarse como una actitud similar a la Shuar (crear artificialmente escasez de mujeres para guerrear por ellas). Sin embargo, también está implícita una diferencia, pues mientras los Shuar practican la violencia por el Kakaram, por el poder, los Yanomamo practican una violencia definida en torno a la búsqueda de mujeres.

mite que la guerra sirva para mejorar de alguna manera el funcionamiento de esos sistemas económicos (nótese que esa capitalización no tiene que ser necesariamente en trabajo, podría ser en esclavos, territorios, mujeres, miembros, etc.).

Entre los Shuar esto no es posible por consideraciones ecológicas que ya hemos puntualizado y por la manera en la cual está estructurada la producción. Esto nos estaría señalando aparentemente, un bajo desarrollo económico Shuar, que impide que la guerra, permita alguna forma de circulación de excedente. Pero creemos que lo que sucede es justamente lo contrario, puesto que el problema económico shuar no es de productividad, sino de mecanismos de capitalización, que no aparecen en la esfera económica. La guerra lo que hace es crear una esfera propia donde puede producirse esa capitalización a través del prestigio guerrero. Esto cambia considerablemente el significado de lo que estamos diciendo, pues, en realidad la etnia shuar lo que estaría haciendo es un desarrollo único de los mecanismos de circulación del valor social, en el cual, a través de la violencia, se articulan una serie de elementos de la vida social, creando un mecanismo de violencia, que es adaptativo a su medio ambiente, y capaz a la vez, de crear una firmeza cultural, que a pesar de un ambiente enemigo de la capitalización, permitió no sólo una gran influencia cultural (en el sur del Ecuador incluyendo la Sierra) sino también una capacidad de resistir étnicamente a la descomposición y a los embates de otras culturas, lo cual, sin lugar a dudas, tiene mucho que ver con el hecho de que los Shuar sean sin lugar a dudas una de las etnias que mejor se ha podido defender del etnocidio en el país y probablemente en América.

Esto nos llevaría a entender que los Shuar, lejos de ser simplemente una etnia amazónica marginal, fue una etnia que tuvo un desarrollo extraordinariamente particular, en el cual logró desarrollar su propia identidad, en un medio que presentaba sus dificultades. Identidad ésta que, si bien no incluyó desarrollos como los de otras tribus amazónicas, en cuanto a estructura políticas y económicas, sí logró generar una forma de riqueza en un medio difícil, logró inventar una forma de interrelación social en la cual el sacrificio de los individuos permitía el robustecimiento de la etnia, permitía la capitalización de individuos pero, sobre todo, la capacidad de

la etnia de circular violencia aseguraba su capacidad de subsistir y adaptarse a un medio. (74)

Esta forma de entender a la sociedad Shuar puede permitirnos algunas hipótesis sobre sus leyes internas. Si consideramos que un problema fundamental en la comprensión de toda sociedad es el de entender cómo se define, se produce, circula y acumula el valor en la sociedad dada y entendemos además qué valor es el producto de la actividad humana canalizado y reconocido como tal por la propia sociedad, constataremos que entre los Shuar la forma fundamental en que el trabajo es valorado es en su forma de kakaram (violencia militar acumulada) y producido a través de la actividad (trabajo) humano del vencedor (su "trabajo guerrero") y del vencido (la producción de su vida) y que se acumula y circula a través de la propia violencia.

De aquí se derivaría que los dos tipos de relaciones sociales básicas en la sociedad Shuar son los de predador-predado y de dirigente militar-dirigido. El primer par se realiza en el instante de la guerra, el segundo en toda la estructura de liderazgo.

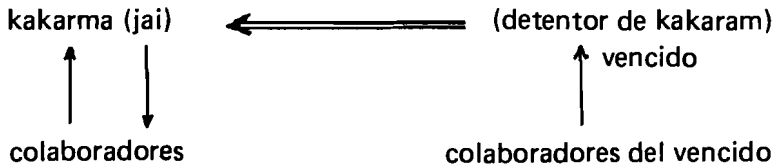
Tal valor se manifiesta en diversas modalidades: prestigio de guerra, prestigio shamanístico, relaciones de parentesco, acceso a mujeres (matri-

---

74 Una pregunta que surge necesariamente es el por qué, ¿por que dieron los Shuar tan particular tratamiento a la guerra y su cultura? Si bien nada podemos afirmar al respecto creemos que es un producto de una etnogénesis en la cual las formas de violencia usuales en la Amazonía y en especial en las planicies interfluviales al norte del Marañón fueron redefinidas por procesos de interacción cultural (comercial-bélica) con imperios militares antiplánicos (Quechuas y Españoles), pues esta situación les obligaría a reafirmar y exacerbar elementos de su propia identidad para diferenciarse de ellos. En el caso Shuar parecería que el elemento privilegiado fue la guerra, puede pensarse que en el caso Canelo fue el comercio y el Shamanismo.

monios). Todos estos mecanismos permiten el acceso, control y beneficio del trabajo (vida) de los demás miembros de la etnia. (75)

Una representación esquemática de lo anotado sería:



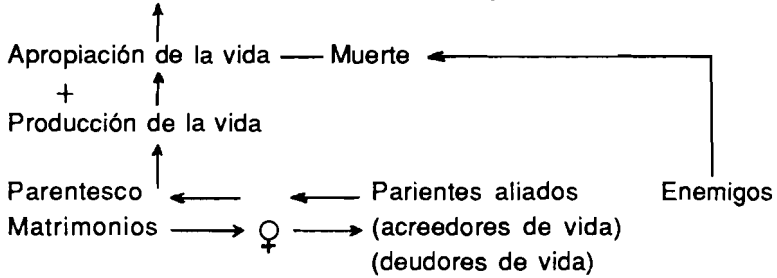
- 
- 75 Un mayor análisis de tales líneas de reflexión nos podrían llevar a formular una serie de otras oposiciones que estará a la base del funcionamiento de la Sociedad (Formación Social) Shuar.

Podríamos señalar una oposición Kakaram-Peligro, similar a la oposición necesidad-consumo en nuestra sociedad, en la medida en que el Kakaram es la superación del peligro, y el peligro es un dato (aparentemente) como supuestamente en nuestra sociedad las necesidades son un dato.

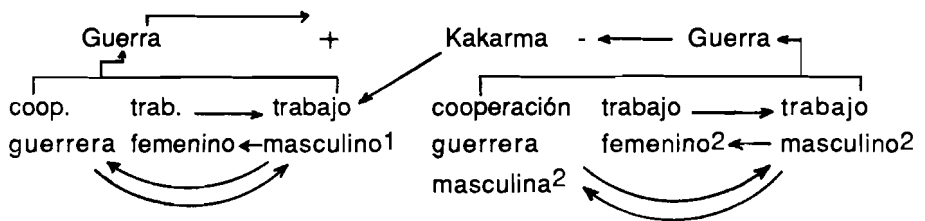
Tal sistema de oposiciones tiene otras implicaciones, el Kakaram es en realidad una apropiación de la vida con dos dimensiones, la productiva (prestigio, matrimonios, cacería) y (signo +) y la destrucción de la vida (como forma de apropiación) a través de la muerte (signo -) a través de la guerra y la cacería.

Se puede representar tal situación en el siguiente esquema:

Valor = KAKARAM = Superación de peligro



Para introducir estos niveles de la realidad social podría modificarse tal esquema para llegar al siguiente:



El esquema de circulación de valores sería:

Circulación +

$K + Tac \text{ ---- } Guerra \text{ ---- } D^+ K + D^+ Tac.$

Circulación -

$K + Tac \text{ ---- } Guerra - D^- K + D^- Tac.$

K = Kakaram

Tac = Trabajo acumulado (fundamental bajo la forma de personas vivas y sus temas de cooperación a través de parentesco y prestigio a los que se tiene acceso).

A nivel global tendríamos:

$K_1 + Tac_1 \text{ ---- } Guerra \text{ ---- } D^+ K = D^- Tac.$

*Handwritten scribbles*



## CAPITULO IV

### EL PROCESO DE DECULTURACION

#### 1. ALGUNAS CUESTIONES PREVIAS

Una vez que hemos elaborado un intento de comprensión de las leyes de funcionamiento de la sociedad Shuar, es necesario que explicitemos algunas de las limitaciones de este intento. Queremos referirnos a dos aspectos:

a) Las dificultades de homogenizar a las culturas amazónicas y el problema de la dimensión temporal.

Respecto al primer punto, indiquemos que cuando hablamos de etnias orientales no podemos utilizar esta palabra de la misma manera que se la utiliza para hablar de pueblos, por ejemplo serranos. Así, cuando hablamos de las Tribus Históricas del Ecuador (76), nos estamos refiriendo a identidades culturales que tienen un desarrollo de instituciones sociales que permiten integrar en un sistema a un conjunto relativamente extenso de personas. Tal homogenización está dada por varios elementos, entre ellos mencionemos la importancia de un comercio, el desarrollo de un aparato administrativo de un Estado y de prácticas religiosas institucionalizadas. Fenómenos todos éstos que están indudablemente ligados a la existencia de un excedente económico.

---

76 Murra John. *The Historic Tribes of Ecuador*, 1948.

Quando hablamos de las etnias orientales nos encontramos con pueblos que se componen de pequeños grupos con numerosas diferencias locales y a la vez con grandes áreas de similitudes. No nos encontramos con las unidades jurídicas institucionalizadas en torno a una estructura de poder típicas de la Sierra. Así tenemos que existen pueblos y naciones que están conformadas por sólo un poblado con uno o dos centenares de miembros (el caso de los Tetetes en el Ecuador sería un ejemplo) a la vez que podemos señalar la existencia de grandes áreas culturales: Zápara, Jíbara, etc. Esto nos introduce en un problema: las primeras fuentes etnohistóricas, los misioneros, no poseen criterios homogéneos para evaluar las diferencias entre uno y otro asentamiento, así, se confunden dos localidades de una etnia con dos etnias diferentes y viceversa. (77)

De todas maneras, el que definamos a un poblado o una diferencia local como una cultura nos llevaría a una concepción de la historia de los pueblos referentes a una parcialidad. Esto se agravaría por el hecho de que accidentes tales como una epidemia, una guerra o una emigración podrían terminar con la historia de una cultura.

Se plantea además el problema que hechos particulares tales como la incorporación de mujeres prisioneras de guerra, la celebración de matrimonios con ciertos vecinos, pueden tener un efecto determinado en sectores de cultura que nos llevarían a romper constantemente los esquemas de unidad étnica. En realidad el complejo proceso cuyo resultado es la existencia de diferencias y oposiciones étnicas tiene en la región oriental un sinnúmero de matices y particularidades locales.

Una vez que hemos señalado esto, reafirmamos la pertinencia de un análisis como el que nos hemos propuesto, puesto que a pesar de una alta fluidez cultural, la existencia de homogeneidades lingüísticas nos permite identificar objetivamente grupos lingüísticos, entre los cuales la manten-

---

77 Este tema ha sido tratado por Marcelo Naranjo en "Zonas de refugio y adaptación étnica en el Oriente Ecuatoriano", en temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana, Quito, PUCE 1977.

ción del idioma nos señala la mantención de un intercambio de comunicaciones y de personas; nos señala un nivel de identidad étnica.

Además, la situación entre los Shuar, tampoco puede ser comparada íntegramente a la que encontramos entre los habitantes de las planicies interfluviales (Vgr. Grupos Záparos). Existe una serie de antecedentes que nos permiten asegurar que el pueblo Shuar se ha encontrado en un nivel más alto de desarrollo y consolidación étnica. Así, Oberem (1980) nos indica que en la montaña oriental se habrían desarrollado formaciones sociales, relativamente desarrolladas en las cuales el comercio jugaba ya un papel muy importante y existían formas de cacicazgo desarrollado.

Por otra parte Karsten (1935 p. 3) señala la posibilidad de una alianza entre Shuar y Cañaris para oponerse a la conquista incásica. Esto nos estaría señalando no sólo la capacidad shuar de establecer acciones militares conjuntas con un pueblo serrano (los Cañaris) sino además, nos indica su capacidad para desarrollar una resistencia militar contra el Inca Huáscar, el cual habría intentado conquistar las tierras jíbaras como paso previo en su guerra contra Atahualpa (Karsten 1935 p. 358).

A más de ello la posibilidad ya mencionada de que el Shuar haya sido una lengua de intercambio en el centro y sur del Ecuador, contribuiría a reforzar nuestra comprensión de los Shuar como una etnia ya algo consolidada en su propia identidad.

No por ello debemos pasar por alto las informaciones que describen una heterogeneidad cultural en el área actualmente ocupada por los Shuar de Zamora. Rumazo González, señala la presencia en el Chinchipe, de un cacique llamado Ciura (nótese la similitud de este nombre con la del Chiura, que siglos más tarde cuestionará los preceptos impuestos por los misioneros franciscanos). Esta similitud lingüística nos hace pensar en una continuidad. Rumazo agrega la presencia de los Pacamoros o Rabones, a quienes diferencia de otro grupo: Los Pericos. Los mencionados Pacamoros o Rabones son descritos, como utilizando la misma lengua que los Nambijas, todo lo cual parecería indicarnos que al momento de la conquista española, existía una apreciable fluidez cultural, en la cual o bien, había un proceso de "Shuarización" de poblaciones indígenas no shuaras ubica-

das en este ámbito geográfico, o los shuar tenían todavía una muy grande diversidad interna (estas dos explicaciones no son opuestas).

En este contexto los problemas con los cuales nos topamos al tratar de abordar la evolución histórica de los Shuar son grandes, entre ellos mencionemos que el encontrar una explicación real de esta dinámica cultural debería ser capaz de dar cuenta también de procesos vividos por pueblos tales como los Canelos, es decir debería ser capaz de encontrar las leyes de evolución diferenciales de los diversos grupos étnicos de la montaña ecuatoriana; esto es, los Canelos, los Záparos, los Shuar y sus relaciones con poblaciones serranas. Tales propósitos están evidentemente fuera de las posibilidades de un trabajo como el presente, por lo mismo nos reduciremos a plantearnos algunas hipótesis referentes a la dinámica histórico-cultural Shuar a partir del contacto hispánico y más profundamente partir del desarrollo de relaciones comerciales con los mestizos.

## 2. ALGUNAS HIPOTESIS SOBRE LA EVOLUCION HISTORICA SHUAR

### a) Evolución prehispánica

El área de dispersión de las actuales etnias jíbaras, parece indicarnos con claridad una dispersión a partir de el Alto Marañón, especialmente hacia el norte, tanto a través de los ríos (fundamentalmente el Santiago) como a través de tierra firme.

Las vinculaciones lexicales con el Campa (de la familia lingüística Maipiuran) darían base para pensar en una situación anterior de contacto entre las dos etnias. Considerando las actuales ubicaciones de las dos etnias podríamos plantear que esta antigua área de contacto se situaba aproximadamente en la desembocadura del río Ucayali en el Amazonas.

Todavía a nivel de hipótesis podríamos decir que la expansión de los grupos Panos (Mayorunas, Shipibos y Conhibos) así como la de los Tupis (fundamentalmente Cocamas) desplazó a otros grupos hacia zonas más altas en los cauces de los respectivos ríos.

Tal hipótesis se vería confirmada por el hecho de que algunas excavaciones arqueológicas señaladas por Harner indican que 300 años antes de la llegada de los españoles, los Shuar todavía no ocupaban sus actuales territorios en la provincia de Morona. (Harner 1978 p. 12)

Para esa fecha aproximadamente podemos ubicar la expansión Shuar hacia la ceja de montaña ecuatoriana. A este respecto es conveniente indicar que probablemente en esas circunstancias, la cultura de los antecesores Shuar era diferente a lo que podemos reconstruir en la actualidad, entre otras cosas por diferencias en el medio ambiente. (Ver Anexo 2)

Su cambio de localización los tuvo que poner forzosamente en contacto con otras etnias, especialmente del grupo Záparo, pero también con algunas etnias serranas, con las cuales probablemente mantuvieron relaciones de comercio y ciertos niveles de alianza (Cañaris) o una eventual fusión — ¿Invasión? (como sería de esperarse para explicar la vinculación lingüística de los Shuar con los Paltas y Malacatos de Loja).

Esta hipótesis implicaría algunos elementos que tienen importancia para comprender la dinámica general de la etnia Shuar. Nos referimos al hecho de que probablemente los niveles de oposición entre esta etnia y aquellas que le circundan, eran menos rígidos que los que se desarrollaron a partir de la conquista incásica de la Sierra ecuatoriana y posteriormente de la colonización española.

La misma conquista incásica debió haber significado a este respecto un importante hito en la historia Shuar. Y esto por dos causas, por una parte debió romper sustancialmente las formas de vinculación con sus parientes lingüísticos de la provincia de Loja y además el hecho de la invasión de Huáscar, con un ejército correspondiente a un Estado mucho más conformado que el de los Shuar, debió forzar los mecanismos internos de esa cultura para rechazar al invasor y al mismo tiempo consolidar la unidad militar de la etnia. (77)

---

78 Esto pudo haber tenido gran importancia en la segregación de los Shuar respecto a otros pueblos y por lo tanto en su etnodinámica.

## **b) La Conquista Española**

Una de las hipótesis que se deriva del señalamiento anterior es que la influencia española sobre esta etnia comenzó antes que se encontraran un español con un jíbaro. Pues la transformación radical de la dinámica cultural americana, que significó la invasión castellana, tuvo forzosamente que afectar a los procesos que se venían gestando no sólo en el Tahuantinsuyo, sino también en sus áreas fronterizas, como sería el caso de los Shuar.

Tal interacción debió probablemente manifestarse a varios niveles. Los Shuar debieron haber perdido contactos interétnicos y sobre todo tuvieron que enfrentar a una etnia que se presentaba con características diferentes a todas las otras etnias con las cuales habían llegado a tener contacto.

Por una parte mostraban una organización estatal que tenía varios puntos comunes con lo que fue el Incario, con ejércitos profesionales, dedicados a ocupar permanentemente áreas geográficas, y que buscaban específicamente el sometimiento de la población. Campañas militares en las cuales la venganza, la captura de cabezas, o inclusive de esposas no parecía tener mayor importancia. Pero este mismo hecho significó que los propios Shuar vayan alterando su estructura guerrera para hacer frente exitosamente a estos nuevos adversarios.

Si bien todo lo que señalamos aquí es todavía una vaga hipótesis, nos parece que puede llevar a comprender de una manera menos mítica y más realista el lugar del pueblo Shuar en la historia americana.

Incluso, plantearíamos la hipótesis de que la etnogénesis Shuar con el extraordinario valor cultural otorgado a la violencia, no es tanto una reminiscencia de un estado previo al contacto con el occidente, sino un proceso, que en parte ha obedecido a las propias presiones que el mundo español-occidental ha puesto sobre este pueblo. (79)

---

79 Incluso es importante señalar que los primeros contactos entre

Presión ésta que como reacción habría generado en la matriz cultural Shuar prehispánica, una posición que consistiría en la creación de un medio social de exacerbada violencia como defensa contra los militares profesionales que hacían la guerra para asegurar un estado de no violencia (por algo decían que se trataba de pacificar a los indígenas). (80)

Creemos que, en este contexto, las grandes sublevaciones, guerras, y matanzas conducidas por los Jíbaros en contra de los españoles pueden ser entendidas de una manera diferente, pues ya no se tratarían de episodios del salvajismo Shuar, ni tampoco meras muestras de su valor para defender su tierra (que de todas maneras son concebidos como episodios más que como proceso). Proponemos entenderlo como un desarrollo contradictorio en el cual se oponen tanto la etnia española, con la Shuar, así como las tendencias centrípetas con las centrífugas dentro del mismo pueblo, para llegar a transformar su propia dinámica cultural en un sentido concreto, que tiene como resultado una forma de ser particular, que no es previa a ese contacto sino resultado del mismo. (81)

---

españoles y Shuaras no fueron belicosos. Los españoles llegaron a establecerse en territorios shuaras, y desarrollaron allí enormes ciudades (20.000 habitantes en 1559) llegaron a establecer formas de tributo y mita, la violencia "salvaje" fue un producto posterior.

- 80 Si retomamos las hipótesis planteadas en torno a una comprensión de la violencia dentro de la economía política Shuar, tendríamos la tendencia de convertir constantemente el trabajo acumulado en (personas vivas) en Kakaram, por lo mismo las ventajas del comercio generarían mayor posibilidad de producir Kakaram (violencia) igualmente la agresión hispánica sería respondida con una reactivación del sistema de violencia.
- 81 Las tendencias centrípetas serían todas aquellas que dan cohesión a la identidad cultural Shuar y que incluyen todo aquello que circula dentro del espacio y las leyes de identidad cultural Shuar, a saber significados (idioma y mitología), identificaciones

El análisis detallado de las interrelaciones de fenómenos tales como la convergencia de grandes cantidades de guerreros para emprender los ataques contra las ciudades españolas, está fuera de nuestro alcance, nos limitamos solamente a decir, que tal convergencia de esfuerzos debió significar algo inusual entre los Shuar: por una parte colaboración entre potenciales enemigos, por otra, niveles de dirección mucho más altos de los conocidos hasta el momento, pero además adaptaciones tales como las referentes a la logística que exigía tan masiva movilización militar, o la redefinición del carácter de la guerra en la cual ya no bastaba simplemente cobrar víctimas sino mantener verdaderas guerras de posiciones.

### 3. ALGUNOS PUNTOS SOBRE EL CONTACTO HISPANO-SHUAR

Para entender correctamente la dinámica de la interrelación Shuar-Español, consideramos necesario hacer presentes dos elementos:

- a) Entre los Shuar no se había llegado a una consolidación del sistema político de los caciques (como sí sucedió entre los Quijos, esto está estrechamente vinculado a la débil integración económica shuar, al escaso excedente y su reducido comercio). Todo ello dificultó enormemente la estructuración de un sistema de dominación.
- b) El papel de la violencia creció gracias al contacto con los españoles, pues estos últimos intentaron estructurar un sistema de tributación y de servidumbre que fue lo que dio origen a las "feroces" sublevaciones Shuar. Esto nos indica que en un primer momento fue posible un tipo de contacto entre el español y el Shuar que permitió al colonizador iniciar la estructuración de un sistema de opresión. Sin embargo, ante esta realidad, y luego de una enorme mortalidad indígena, la población indígena se redujo a 1/5 (Jiménez de la Espada, relaciones geográficas de las Indias Tomo III p. 309). El pueblo Shuar

---

personales y personas (parentesco) y formas de valor social (violencia, kakaram y brujería). Las tendencias centrifugas son fundamentalmente las derivadas de la violencia que tienen por efecto el dispersar la población.



que compartía una tradición belicosa con los demás grupos indígenas de la montaña, reacciona, se subleva y masacra a los españoles en el año 1599 (si tal como algunos autores señalan (82) se produce una captura de mujeres que nos estaría informando de pautas de guerra diferentes de las documentadas para este siglo).

Creemos que el tipo de guerra desarrollado por los Shuar en este momento puede ser entendido como el desarrollo máximo alcanzado en este pueblo por una guerra relativamente "occidental": Una guerra de grandes ejércitos, y dirigida hacia afuera, hacia otro pueblo. Tal tipo de guerra, sin embargo no podía ser mantenido durante mucho tiempo por los Shuar, por lo cual una vez superada la intromisión del sistema de opresión español, su evolución tomó un rumbo diferente: revalorar la violencia (que existía ya como una característica fuerte en los grupos Shuar antes del contacto español) de manera que ésta mantenga altos grados de fluidez y esté siempre presente en el funcionamiento interno de esta sociedad.

Estos hechos inician la larga guerra a muerte entre españoles y Shuar. Las incursiones y expediciones se suceden: Francisco Pérez de Vives, fracasa en el mismo año 1599, en su intento de pacificar a los Jíbaros, igual resultado obtiene Alvaro Enríquez del Castillo en 1611, luego Diego Vaca de Vergara en 1618 y en 1645 Antonio Carreño. Similar resultado tiene Riva Agüero en 1656. (83) Esta larga secuencia de violencia actúa sobre la propia sociedad Shuar y la presiona para que agudice sus propias manifestaciones de violencia, todo lo cual implica condicionamientos en múltiples sentidos.

Si es que el Shuar hubiese tendido a centralizar su organización social para hacer frente al español, hubiese comenzado a ofrecer adecuados blancos a la acción del conquistador. Por lo mismo, podemos decir que fue de vital importancia para la historia de este pueblo el lograr mantener su alto

---

82 Izaguirre (Ed. Mundo Shuar 1978, p. 15).

83 Ver capítulo III de Conde Tomás. O. F. M. Los Yaguarzongos, Historia de los Shuar de Zamora. Ed. Mundo Shuar 1981.

grado de laxitud social (tendencias centrífugas) en el cual su propia violencia interna juega un papel importante. Esto implicaría una forma particular de redefinir las formas de violencia generalizadas entre muchos pueblos de la Amazonía.

De esta manera la violencia es re-estructurada hasta convertirse en el centro de la Organización Social Shuar. Con ello se estaría en condiciones de cumplir con los siguientes requerimientos:

- i. Ofrecer al español una resistencia fuerte y no controlable, en cuanto no ofrece blancos claves y no es susceptible de ser desarticulada.
- ii. Mantener un grado de fluidez que burlaba todos los esquemas españoles de ejército de dominación.
- iii. Establecer un sistema de violencia que disgrega y unifica a la sociedad Shuar en un cúmulo de flujos de agresividad que es impermeable (impenetrable) a la perspectiva rentista y mercantilista del conquistador.

Sin embargo, este tipo de relación no duró eternamente, se establecieron formas de contacto pacífico, pero antes de examinar con más detalle el proceso de establecimiento de relaciones pacíficas señalemos, que hasta el momento hemos planteado como una hipótesis, el que la violencia cumple un papel articulador de la sociedad Shuar. En segundo término hemos relativizado esta hipótesis ubicándola como producto de determinaciones históricas. Con ello creemos haber cumplido con el deber de indicar que cualquier explicación que demos sobre un proceso es tan histórica como el proceso mismo, por lo tanto la violencia no aparece como categoría metafísica, sino estructural (en cuanto forma parte de un conjunto de interrelaciones sociales), dialéctica (en cuanto se gesta y consiste en una relación dinámica entre opuestos), e histórica (en la medida en que se ubica en un determinado momento de los procesos señalados). Una vez indicado esto, no volveremos sobre los aspectos que determinan la violencia y la consideraremos como un dato que nos permitirá entender mejor los procesos posteriores.

#### 4. EL CONTACTO SHUAR-APACHI POSTERIOR A LAS SUBLEVACIONES (APACHI = EXTRANJERO EN SHUAR)

Las grandes sublevaciones Shuar tuvieron por objetivo específico la destrucción del sistema de tributación y trabajo forzado que se impuso en los lavaderos de oro. Tales guerras se mantuvieron con una perspectiva defensiva mientras duran los intentos españoles por reconquistar e imponer nuevamente este sistema de explotación, esto es hasta 1656.

Tal confrontación Shuar-Apachi tuvo sus particularidades locales, pues mientras en los poblados de la ceja de selva (entre la Cordillera de los Andes y la Cordillera del Cóndor o Cutucú) se produce una decadencia española y los intentos militares de reconquista fracasan, en el Marañón se da otra dinámica. Así en 1619 se funda San Francisco de Borja sobre el río Marañón. Se reproduce allí el sistema colonial de tributación y abuso. En la fundación de San Francisco de Borja se utilizan alianzas militares con los Jíbaros para someter a los Maynas. Sin embargo, en 1635 se produce la sublevación que disminuye la población blanca considerablemente. La venganza blanca ha sido descrita por el Padre Figueroa en 1640 con las siguientes palabras:

“vieron a tantos indios ajusticiados, tantos cuerpos descuartizados en las horcas y árboles, tantos desorejados, muchos desnarigados, desgarrados otros, cortados las manos y los pies y cual y cual, llegados y desollados con azotes los que mejor libraban” citado en Costales Piedad y Alfredo, Sucúa 1978, p. 9.

Este hecho marca el inicio de los procesos etnocidas y genocidas que adquirieron su máxima expresión con la “fiebre del caucho”. Lo acontecido en la ciudad de Borja ha sido documentado por los esposos Costales Op. cit. 1978.

En relación al área de Zamora, podemos señalar que hasta 1656 se repiten intentos de conquista.

A partir de este momento encontramos un prolongado período en el que el contacto se da a través de tres modalidades distintas, las mi-

siones, las reducciones y los asentamientos blancos sobrevivientes en las regiones shuar.

En relación al contacto mantenido con pueblos blancos en la región de Zamora es importante anotar que Zamora nunca fue completamente despoblada. Si bien la mayor parte de sus habitantes abandonaron esa ciudad en 1599, una mínima parte no lo hizo. Veinte y tres años después son trasladadas las campanas de la iglesia a Loja (84), lo cual nos indica la existencia de un contacto para ese entonces con un poblado blanco. Tal contacto se prolonga durante mucho más tiempo, hasta 1769 se mantenía un cura en Zamora. La supresión del mismo no se debió a una desaparición del pueblo, sino a un nivel tal de decadencia que sus tributos no permitían pagar al cura. Más aún a la fundación de la misión franciscana de Zamora nos topamos con un cacerío de 8 casas, lo cual si bien es mínimo muestra la presencia y el contacto pacífico Shuar-Apachi, durante tres siglos.

Sin embargo, este contacto tiene sus particularidades, se trata de una población blanca extraordinariamente aislada, desarticulada del poder estatal que se expresaba en la iglesia. Es por ello que su contacto fue poco colonizador. Tanto es esto así que los curas de montaña que vivieron en Zamora durante siglos apenas se ocupaban de los servicios religiosos a la población cristiana y casi ningún esfuerzo emprendieron por evangelización alguna de los Shuar.

Si bien tal tipo de contacto no presionaba fuertemente a la cultura indígena, la influenciaba, permitiendo que para la instalación de la misión franciscana exista en la población indígena una expectativa de productos que podían ser obtenidos de los misioneros, e inclusive algunos Shuar que podían entender y expresarse rudimentariamente en castellano (Conde Tomás Op. cit. p. 72 a 82).

Las otras formas de contacto fueron menos afortunadas. El trabajo misional emprendido por el Padre Lucero en 1682 y el Padre León logra

---

84 Conde Tomás, Op. cit. p. 38.

un importante agrupamiento de población indígena, una cifra apreciable de bautizos (en las localidades de Naranjo y Andoas). Sin embargo ambos enfrentan graves problemas por la dificultad de agrupar en un mismo centro poblado a miembros de grupos antagonistas. Esta puede ser asumida como una de las causas de los fracasos de estos intentos que se caracterizaron por un bajo nivel de autoritarismo (Conde Op. cit. p. 44).

Otro factor importante radica en la supresión del apoyo de las autoridades eclesiales que veían en estas lentas estrategias de prolongada convivencia una pérdida de tiempo, pues no se lograba asegurar un real y efectivo control político administrativo.

Cabe señalar en el caso de Andoas, la presencia "española" no se reducía a los misioneros, pues existían además de éstos, representantes del poder militar y población civil.

Una forma de contacto mucho más cruel fue la impulsada en 1694 (Conde p. 45) por el Padre Vives, en sustitución de la estrategia del Padre Lucero. Esta consistió en una expedición militar destinada a tomar Shuar como prisioneros para luego reducirlos en una misión que se debería establecer al otro lado del Marañón. Tal expedición militar además de servir para constatar la generalización del uso de puntas de hierro en las armas Shuar, permitió la captura de 400 indígenas, los cuales o bien fueron, se suicidaron o murieron.

Resumiendo, podríamos decir que existieron una serie de formas de contacto en las cuales la población Shuar conoció y aquilató los bienes tecnológicos del mundo occidental, a la vez, que resistió cualquier intento de incorporación al sistema de dominación económico-política de la sociedad blanco-mestiza. De esta manera cuando en 1892 se reinstala una misión en la localidad de Zamora, el trabajo misional comprenderá a su vez un trabajo de continuación e intensificación de la penetración ideológica y un replanteo del problema administrativo e ideológico en la relación Shuar Apachi.

## 5. CARACTERISTICAS INICIALES DEL COMERCIO.

Antes del desarrollo del comercio con la etnia "Apachi" y durante las primeras etapas del contacto comercial, la sociedad Shuar se caracterizaba por el hecho de que el valor social expresado en los "arutam" y en el "kakaram" circulaba fundamentalmente a través de la violencia (en sus dos manifestaciones, militar y mágico-supernatural). En ese momento todo adulto está en condiciones de proveerse de los medios necesarios para producir violencia, pues las armas son producto de su propio trabajo y de técnicas a la disposición de todo varón adulto. Cada individuo puede así mismo manejar los mecanismos de colaboración social para la producción de violencia, fundamentalmente a través de las relaciones de parentesco.

El comercio actúa sobre esta matriz de varias maneras. Un peso muy grande tienen los cambios tecnológicos, que serán abordados posteriormente. En este punto nos interesa analizar la manera en la cual el comercio repercute en los procesos mismos de producción de violencia; pues uno de los productos privilegiados del comercio son las armas, es decir los medios de producción de la violencia. Al actuar sobre ellos se está actuando sobre el eje mismo de la valoración social shuar.

La ventaja de las armas de fuego, especialmente para la guerra (más que para la caza) es tal que se hace casi imposible emprender una guerra sin estos instrumentos, pero éstos tienen la particularidad de que no pueden ser producidos localmente; las escopetas, los rifles y las municiones provienen necesariamente del comercio.

De aquí surge la necesidad de establecer sistemas comerciales estables, ejemplificados por la institución de los amikris (Harner 1978, p. 117) a través de los cuales es posible establecer sistemas de circulación de bienes al margen de la violencia.

Esto tiene relación con el hecho de que la relación con el blanco (Apachi) es para este momento, alrededor de 1850, año en el que se inicia sistemáticamente el comercio Shuar-Apachi en Macas (Harner 1978 p. 25) mucho más pacífica que la existente entre Shuaras. Pues el Apachi es mucho más valioso como proveedor de armas y herramientas que como víctima de agresión. Así progresivamente las relaciones con el colono, con

los Apachis, adquieren el carácter de una "necesidad estructural" para el funcionamiento de la sociedad Shuar.

Si bien en un primer momento —como veremos con más detalle luego— uno de los productos que vendían los Shuar eran las mismas tzantzas, en general podemos decir que el mismo contacto (por ejemplo una transacción comercial) tenía y tiene un significado inverso en una y otra sociedad. Así, inicialmente sus derechos territoriales o las pieles de animales casi no tienen valor para el Shuar, en comparación con el valor que él asigna a una escopeta o un machete. A la inversa, las pieles, las tierras que el Apachi obtiene del Shuar son para el colono mucho más valiosas que las mercancías que éste cede.

## 6. ESTABLECIMIENTO DE LA MISION FRANCISCANA DE ZAMORA

El establecimiento de la misión franciscana de Zamora fue precedido por una serie de viajes por la región, fundamentalmente el Padre Plaza que explora vías de comunicación entre Gualaquiza y Zamora y organiza sistemas de comunicación, para los cuales cuenta con la colaboración de la población Jíbara. Posteriormente viaja a Zamora el Director del Colegio de Propaganda Fide, José Vidal y se procede a la instalación de la misión. Consideramos que hay un sinnúmero de detalles significativos, en este proceso de instalación que nos permite entender los procesos que inicia la misión, hemos esquematizado los hechos de la siguiente manera.

1. Primer contacto.— El Jíbaro Chiura, recibe a los padres con las siguientes palabras "Padre aquí mucho bueno. Padre mucho jíbaro querendo. Jíbaro mucho padre querendo". Luego los padres solicitan ayuda a lo cual la respuesta es: "yo jíbaro decendo, jíbaro venendo, jíbaro ayudando", luego obsequiaron a los hombres con una camisa y un sombrero y luego les regalaron a todos espejos, tijeras y otras cositas que ellos gustan (Conde Op. cit. p. 79).

2. Al día siguiente llegan doce jíbaros, los cuales trabajan cortando y cargando las vigas para la construcción de la iglesia y el convento. Al día siguiente llegan otros doce más, que participan en las mismas tareas. Pos-

teriormente los Jíbaros se encargan de recoger las hojas de palma para las cubiertas.

3. Los misioneros a través de Chiura explican a estas dos docenas de Shuar (que se duplican con sus mujeres) sus propósitos y a raíz de ello se produce una prolongada discusión entre los Shuar en la cual discuten la propuesta de los misioneros referente a su instalación definitiva en el lugar y la construcción del camino, los Jíbaros responden prometiendo avisar a los Nangaritzas y Logroños para que ayuden en esta tarea.

4. Los Jíbaros que habían convenido en trabajar en el camino en febrero, no llegaron para tal fecha; al contrario, tuvieron una reunión muy importante y resolvieron hacerlo en marzo. Para la fiesta de San José llegan 30 jíbaros, muchos de ellos con sus mujeres, se hospedaron en un convento y en casas de los cristianos. Los Jíbaros asistieron a las celebraciones religiosas y se produce el siguiente diálogo:

Jíbaro: Tu (al Sacerdote) bonito poniendo ¿Qué haciendo?

Sacerdote: Misa celebrando.

Jíbaro: Misa ¿Qué siendo?

Sacerdote: Misa mucho bueno

Jíbaro: No. Mucho bueno, mucho comiendo, poco bueno poco comiendo tu poco comiendo, poco bebiendo

Sacerdote: Jíbaro mucho tonto (el sacerdote naturalmente se encontraba indignado) cristiano mucho sabiendo. Padre más sabiendo. Padre jíbaro enseñando. Jíbaro aprendiendo. Misa mucho bueno, mucho grande.

Jíbaro: Bueno bueno Jíbaro padre enseñando, mucho sabiendo misa mucho bueno, mucho grande (Conde p. 81).

Luego de ello proceden al trabajo, en cuatro días terminan de rozar las dos leguas. Al término de este trabajo cada uno recibió un machete y algún otro utensilio. Y se plantea la conveniencia de hacer un pueblo para que vivan los Shuar y los niños sean educados, aprendan a leer y a expresarse en español. Los "jíbaros aceptan" luego de una prolongada y acalorada discusión, que al parecer versa sobre el lugar del pueblo más que sobre su conveniencia o no.



5. En la excursión para ubicar el lugar para edificar el pueblo se encuentran con un curandero que curaba a un enfermo. A raíz de esto el cronista revela que el Padre Tora había adquirido fama de curandero por haber curado a dos jíbaros enfermos (de fiebre y de tos convulsiva), sin embargo, los Shuar prefieren seguir con un sistema tradicional.

6. Al regreso de este mismo viaje. El Padre Conde reprende a Chiura por no haber saludado a su mujer al pasar en la canoa. Chiura responde (Conde p. 86) Yo mucho sabiendo tu andando. Al llegar a Zamora se desata la tormenta, que habría hecho imposible el regreso con lo cual Chiura agrega "Mira yo mucho sabiendo" (con esto demostró su capacidad de predecir las tormentas).

Estos seis incidentes relativos a los primeros contactos de la misión franciscana en Zamora nos permiten analizar una serie de fenómenos que se ligan estrechamente a esta nueva forma de contacto. Estos serían, el cambio tecnológico, el cambio valorativo, el cambio en la estructura de poder y el cambio en el desarrollo de los sistemas comerciales.

### **El cambio tecnológico**

Del examen de estos primeros contactos se desprende que una de las primeras acciones misionales fue vertir elementos tecnológicos escasos a un ritmo realmente inusual, si lo comparamos con los posibles aprovisionamientos anteriores. En la práctica se establece una generosa fuente de herramientas de metal, de textiles, espejos y otra serie de artículos no sólo escasos sino además, en muchos casos, de extraordinaria utilidad. Si bien en el caso de las misiones la entrega de los nuevos instrumentos tecnológicos no incluyó armas de fuego incluiremos este artículo en estas consideraciones por corresponder al mismo fenómeno de difusión tecnológica.

En general podemos afirmar que la introducción de nuevos elementos tecnológicos rompe el equilibrio tecnológico y social de los Shuar y esto a través de diferentes mecanismos:

## **Ruptura del equilibrio ecológico**

Harner (1963) ha documentado los procesos a través de los cuales los cambios tecnológicos alteran los patrones de aprovechamiento del medio ambiente. Señalaremos como los más relevantes los siguientes:

### **Introducción de herramientas de metal, con efectos de varios tipos:**

- a) Hacen posible que la recolección de ciertos frutos (fundamentalmente la chonta) se realice a través del derribamiento del árbol, con ésto, si bien no se pone necesariamente en peligro la especie, (pues al caer frutos de la palma, germinarán) se reduce enormemente la capacidad de producción del área, pues muchas palmas producirán una sola vez. En la medida que existe abundancia de palmeras estos efectos solamente pueden hacerse notar después de algún tiempo.
- b) Disponibilidad de nuevas tecnologías para la casa, la mayor importancia radicaría en las armas de fuego, con un incremento de la eficacia especialmente en la cacería de grandes animales (Dantas) y en la defensa contra serpientes y felinos.
- c) Si bien esto está asociado a mecanismos comerciales, se produce una necesidad de mayor cacería para poder atender los requerimientos de los proveedores de herramientas de metal, pólvora y armas de fuego. Esto implica una cierta depredación del equilibrio faunístico.

### **Desequilibrio Social**

Muchas de las innovaciones tecnológicas van a alterar la disponibilidad de tiempo libre de la población Shuar y en especial de los varones. Por una parte, la disponibilidad de herramientas de metal: hachas y machetes, facilitan el trabajo masculino de roza y tumba, lo cual generaría una mayor disponibilidad de tiempo libre, pero en realidad ese tiempo es utilizado para dedicarse más intensamente a la caza, pues el comercio que en sus etapas iniciales se basa en el intercambio de pieles exige una intensa explotación de la fauna cercana al lugar de residencia de los Shuar, lo que origina la necesidad de que cada nueva expedición de cacería tenga que realizarse a distancias más grandes. El tiempo que se libera de las tareas agrí-

colas también es dedicado a actividades de guerra y prestigio (visitas). La posibilidad de comprar telas libera a los varones de las largas tareas textiles, con lo cual este proceso se refuerza aún más.

Si aceptamos la hipótesis planteada en el capítulo anterior referente a que la principal forma de realización del excedente entre los Shuar es la violencia, la consecuencia lógica de esto es un incremento de la violencia, lo cual es nuevamente confirmado por Harner (1978:188) y por Descola (comunicación personal) para los Ashuar.

Este incremento de la violencia es en la práctica un hiperfuncionamiento de la sociedad que trata de hacer prevalecer sus propias leyes por sobre aquellas que le son impuestas por sus vecinos culturales, pero esto a la vez introduce nuevos problemas:

### El cambio valorativo

Si bien el proceso de asimilación tecnológica era indispensable para que se establezcan bases firmes del contacto intercultural Shuar-Apachi, el verdadero eje de la integración lo hacen presentes sus protagonistas: el Padre Conde y el Jíbaro Chiura en su contraposición de esquemas de autovaloración. Tanto Conde como Chiura se enfrentan el uno al otro tratando demostrar saber y en realidad ambos se impresionan mutuamente. Los ornamentos sagrados, el ritual cristiano, impresiona al Shuar y esta impresión es reforzada por las ventajas tecnológicas que hemos analizado, por su capacidad Shamanística (que se basaba en la Quinina y en las pastillas de "Dr. Andreu"). Por su parte Chiura impresiona al sacerdote por su conocimiento de la naturaleza.

En este primer contacto podemos observar a un jefe Shuar, muy despierto al conocimiento de todas las ventajas que puede obtener de la presencia de estos nuevos personajes. Observamos a un conjunto de hombres de este pueblo que estando muy dispuestos a maravillarse de las novedades que descubren no por ello se minusvaloran y, como veremos más adelante, no dejan de buscar la manera en la cual sus nuevos contactos y relaciones pueden ser utilizados para el funcionamiento de su propia sociedad. Difícil es por lo tanto entender qué mecanismo fue utilizado para lograr la subor-

dinación valorativa de los indígenas que contemplamos en este primer momento enfrentarse de igual a igual con los sacerdotes.

Creemos que hay una importante asimetría que luego tendrá grandes repercusiones. El Shuar es valorado por el Apachi como "práctico canoero", como cazador, como despierto y astuto, pero siempre es considerado ignorante, salvaje. El sacerdote reconoce al Shuar habilidades secundarias, ninguna de las cuales le permite ser catalogado en un alto lugar según las escalas de valores del sacerdote. El Shuar en cambio con una actitud mucho menos etnocéntrica, reconoce al sacerdote capacidades y valores en aspectos que en su sociedad sí tienen valor e importancia, el ser capaz de curar, no puede ser entendido como algo desligado del poder. Poder que se observa en su ciencia médica pero también en su capacidad para canalizar recursos, herramientas, etc., en su capacidad de argumentar símbolos y transmitir una cierta comunicación con el mundo de peligros y poderes presente en lo sobrenatural y tan importante en la cosmovisión Shuar. Se trata de una lucha por la cual el sacerdote trata de imponer al Shuar sus valores, mientras que el Shuar trata de dar al sacerdote algún lugar en su sociedad. Inicialmente el sacerdote se verá desalentado por el fracaso de sus esfuerzos, pero luego veremos cómo los valores blancos logran imponerse. Tales procesos se encuentran articulados a los cambios en la estructura del poder.

La instalación de la misión con sus características especiales implica una alteración de la dinámica general del poder entre los Shuar. La intromisión en los aspectos valorativos, con el respaldo médico y simbólico se une a una importante capacidad de iniciativa para construir caminos, poblados, escuelas, para organizar trabajo, para traer recursos desde el resto del país. En este momento las alianzas políticas y la dinámica del poder entre los Shuar tienen que contar con este nuevo elemento, que será en los términos Shuar un nuevo detentor de kakaram, de arutam. Posteriormente, veremos cómo esta participación en el esquema de poder se acentúa hasta llegar a producir graves crisis y la posterior salida de los misioneros.

## El cambio en el desarrollo de los sistemas de intercambio

Para el momento de la instalación de la misión franciscana, se puede asumir que existía ya un determinado tipo de comercio, pues si bien escasas, ya habían escopetas entre los Shuar. Se trataba probablemente de un comercio local con las pequeñas poblaciones blancas de Zamora. Pero además existe información respecto al auge para ese entonces de otro tipo de comercio, el de las tzantzas. Así la llegada de los misioneros frustra a dos "jóvenes franceses" que se encontraban preparando con algunos Shuar un complot por el cual ellos les proporcionarían veneno para que, matando a un enemigo elaboren la tzantza que les sería entregada a los comerciantes franceses. Esto nos muestra el desarrollo de un tipo muy particular de comercio, en el cual lo que se intercambia son productos que en la sociedad Shuar y blanca tienen un alto valor (las tzantzas). Esto implica que para obtener los productos de los Apachi, los Shuar debían entregar algo muy valorado y escaso en su sociedad. Por lo cual el acceso a los bienes occidentales tendría que ser necesariamente escaso. No está por demás señalar que esta es otra de las causas que pudieron actuar para incentivar la violencia: la necesidad de tener tzantzas para el intercambio.

Sin embargo, la presencia de la misión cambia necesariamente este proceso, y de alguna manera lo rompe. El acceso a los bienes occidentales puede ser obtenido de manera mucho más fácil a través de una relación amistosa con los misioneros, puede ser más fácil obtener un machete, haciendo una roza para el camino de los misioneros, o recibéndolo como regalo por haber entregado los niños al internado de la misión. Es así como se tiende a reemplazar el comercio por una relación no comercial con la misión.

Pero la relación de abastecimiento con los sacerdotes tiene sus limitaciones, fundamentalmente el hecho de que los sacerdotes se negaban a abastecer a los Shuar de armas. Por ello creemos que se mantuvo formas duales de comercialización y/o abastecimiento de productos Apachi. Este dualismo parece haberse reflejado en un comercio o abastecimiento legal (herramientas, textiles, etc.) y otro clandestino en el cual circularían armas y tzantzas (además de pieles).

Cabe anotar que el comercio en sí mismo es un proceso que se desarrolla antes, durante y después de la instalación de las misiones, que tiene una importancia tal que merecerá un tratamiento por separado. Por el momento nos limitamos a señalar el hecho que la presencia misional rompe la estructura del intercambio para impulsar otra de dependencia.

Por otra parte, retomando el efecto simétrico pero diferente que el comercio tiene en los dos grupos sociales señalemos que en definitiva se trata de un proceso por el cual cada una de las etnias trata de instrumentalizar a la otra para acumular según sus propias leyes y su propia dinámica (el colono busca tierras o crear un capital comercial, mientras que el Shuar busca capitalizarse aumentando su eficiencia y capacidad de producir violencia mediante la adquisición de armas) cede para ello cosas que nunca tuvieron un valor especial, cada uno desarrolla relaciones con la otra etnia en términos funcionales a sus propias leyes de capitalización. La diferencia reside en que mientras el Shuar capitaliza en un contexto social que tiende a la larga a desaparecer, el colono lo hace en la sociedad que crece, que se impone progresivamente y que va eliminando a la otra. De esta manera, la evolución tendencial es que el Shuar termine por encontrarse con que su sociedad ha dejado de funcionar y que ha cedido todo aquello que podía permitirle funcionar en la nueva sociedad que se ha sobrepuesto (fundamentalmente tierras).

Otro aspecto del comercio es el hecho de que éste comienza a generar una competencia mercantil: pues para funcionar bien entre los Shuar es necesario tener un buen aprovisionamiento de bienes de los Apachi (armas y municiones), por lo tanto, es necesario disponer de constantes excedentes para el intercambio. La producción debe por lo tanto crecer, puesto que el excedente tiene ahora la posibilidad y la necesidad de realizarse en el intercambio. Por lo mismo, la producción debe ser acumulada y debe impedirse su destrucción: comienzan a existir presiones internas para controlar y disminuir la guerra.

### **Desarrollos posteriores de la presencia misional**

Siguiendo con los incidentes posteriores al establecimiento misional, nos correspondería describir los siguientes hechos:

1. Con ocasión de la pesca de barbasco, plantean los sacerdotes a los Shuar la convivencia de hacer una trocha de Zamora a Cumbaratza, a lo cual estos acceden y explican que quieren en Cumbatza hacer una "loja parejo", Chiura pregunta si harán también catedral, mostrando con ello haber estado en Loja.

2. En un catecismo se produce este diálogo:

Chiura: Jíbaro infierno

Sacerdote: Si Jíbaro mucho malo, Jíbaro matando, Jíbaro infierno

Chiura: Cristiano malo siendo, cristiano robando

Sacerdote: Cristiano malo infierno, cristiano bueno cielo

Chiura: Jíbaro bueno cielo?

Sacerdote: No Jíbaro bueno no bautizado no cielo yendo

Chiura: Mio muchacho no matando, como infierno yendo? soldado infierno yendo?

Sacerdote: Soldado malo infierno, soldado bueno cielo.

3. Opiniones de Fray José Vidal sobre la conversión de los Shuaras.

"El Jíbaro es naturalmente de inteligencia despejada y conoce la inferioridad de su modo de ser de los cristianos; ambiciona colocarse al nivel de éstos y se siente humillado al ver como no puede escribir para comunicar por cartas sus pensamientos... Nuestros misioneros atentos observan estos nuevos sentimientos tratan de fomentarlos exponiendo ante su inteligencia nuevos horizontes que existen en él la curiosidad y el estímulo para salir de la barbarie en que yace". (85)

4. Los niños jíbaros permanecen intermitentemente en el internado.

5. En mayo de 1893, llega a la misión el Shuar Guabashu quien exaltado anuncia que los Nangaritzas y Logroños vienen "fórmica parejo" a matar a todos los Zamoras. Los misioneros organizan una expedición de

---

85 Fray José Vidal, pp. 122, en "Historia de las Misiones Franciscanas", recopilación del Eco. Franciscano.

defensa en la cual participan cinco Apachis, que llevan cinco rifles y un revólver y 17 indios, seis de los cuales tenían escopetas. Los Shuar Zamoreños huyen hasta que llegan los refuerzos. Los Nangaritzas sólo llegan a quemar la casa de un Jíbaro de Yacuambi y amenazan a las mujeres, niños y ancianos que encuentran solos, se roban además las canoas. Ante el temor de que vuelvan a atacar se pide más ayuda consistente en 20 Shuar más de Cúbaratza, un destacamento de 20 soldados y 20 rifles del gobierno. Con tan importante refuerzo los Zamoreños quieren atacar a los Nangaritzas pero los misioneros se lo impiden.

6. Con posterioridad a este hecho, los Nangaritzas y Zamoreños se alían y emprenden una expedición a Andoas, en la cual matan a 8 hombres, 5 mujeres y 10 niños. Capturan dos mujeres, la una fuga y la otra es muerta en el intento.

7. En 1895, muere un Shuar mientras era atendido por un brujo de Gualaquiza. Los parientes deciden vengarse matando al brujo. Cuando cumplen esta venganza, el padre del brujo decide vengarse, para lo cual solicita ayuda a los misioneros salesianos de Gualaquiza. Estos se niegan a hacerlo. Por lo cual, el padre del brujo asesinado se venga contra los misioneros quemando la casa misional.

8. Para esta fecha los Jíbaros comienzan a retirarse de las cercanías de la misión "llegaba a donde ellos únicamente por interés de sacarles algo útil para ellos y en cuanto a señales de conversión ni por sobra siquiera" (Conde Op. cit p. 105).

9. 1897. Muere uno de los indígenas que estaban siendo atendidos por un sacerdote. Los pacientes preparan una venganza que es develada, se captura a dos Shuar conspirados, a quienes se los azota y libera. Con esto se caldean los ánimos y los franciscanos optan por salir. Así termina la misión franciscana en Zamora, la misma que no es reabierto hasta 1923.

### **La inserción del Misionero en la sociedad Shuar**

Hemos anotado como elementos de la pacificación de los Shuar, en primer lugar el papel del comercio que establece una mutua dependencia y la modificación de cierto tipo de actividades shuar. Luego al hablar de la



instalación de la misión señalamos cómo el proceso se produce también a otros niveles: tecnológico, ideológico y político. Ahora examinaremos cómo sigue la interrelación en estos diversos aspectos y se incorporan otros nuevos.

### **El discurso misionero y su procesamiento por los Shuar**

Si bien en un primer momento el conflicto de valores se da en una competencia por ver quién sabe más, luego la lucha ideológica tiende a centrarse en los problemas religiosos. En ellos, el Shuar reacciona con relativa apertura a las ideas y valores propuestos por los sacerdotes; su reacción tiende a ser crítica en cuanto exigen consistencia en los planteamientos misioneros y explicitan las contradicciones entre la forma de vida de los cristianos y su pretendido monopolio del cielo. En general, los Shuar incluso están dispuestos a recibir los sacramentos, pero hay un impase respecto al bautismo en la medida que los misioneros condicionan el bautismo al compromiso de entregar al niño para que se quede en la misión. En este aspecto, la dificultad de lograr conversiones no parece ser producto de una falta de aceptación de las ideas cristianas, sino sobre todo debido a la inviabilidad en ese momento de mantener a los niños encerrados y desarraigados de sus padres.

Pues los misioneros entendían por conversión la asimilación cultural a la sociedad nacional (con sus diversos estamentos internos), pero en realidad esto era imposible, pues la sociedad nacional no funcionaba entre los Shuar.

Algunos de los textos que hemos mencionado señalan que inclusive los Shuar manifestaron expreso y pronunciado interés por aprender a leer. Por lo mismo, parece ser que el fracaso de las conversiones no se debe a falta de interés sino a la imposibilidad de cumplir con determinadas exigencias concretas.

El problema central en la discusión religiosa parece centrarse en torno a la violencia Shuar. "Jíbaro matando Jíbaro infierno" argumenta el misionero, ante lo cual el Shuar, que entiende con mucho más realismo el problema de la violencia, trata de que el sacerdote se de cuenta que en su sociedad, en la sociedad blanca también existe violencia y también

se mata y que incluso hay personas especializadas en tal tarea: los soldados. En el fondo de este reclamo el Shuar plantea la diferencia entre imperativos culturales y los problemas de la conciencia individual. Los argumentos Shuar: "acaso Guambushi bueno siendo? Guambushi mi tío matando mío hermano matando. Guambushi malo siendo, yo matando Guambushi", son claros a este respecto. Los misioneros incluso entendieron esta realidad a pesar de que no podían aceptarlo, pues hacerlo hubiera implicado negar al menos parcialmente su superioridad. Esta comprensión se refleja cuando escriben a las autoridades lojanas para que no se organice una expedición punitiva que sin lugar a dudas, no habría sido otra cosa que una masacre:

"En efecto, los salvajes en las fechorías que cometen no son tan criminales como a primera vista aparecen, pues en su pernicioso ignorancia, la estiman como justa represalia y como una guerra justa entre ellos" (Carta del Padre Toro al Gobernador de Loja) Conde, 1981:98

Pero a pesar de que el Shuar no podía abandonar la violencia por un acto de conciencia individual, no deja de manifestar interés por la propuesta ideológica valorativa presentada por los misioneros, y esto por varias razones: la búsqueda de respuestas en un mundo mágico tiene estrecha relación con el alto nivel de ansiedad que despierta la constante incertidumbre de la violencia. Las propuestas misioneras nunca son del todo descartadas puesto que tienen el atractivo de ofrecer algo frente a la constante amenaza de muerte, mecanismos para obtener la inmortalidad y además propone una salida para la crisis en que se encuentra en ese momento el mundo Shuar.

Es así como es frecuente que los Shuar que reusan plegarse a preceptos cristianos lleguen a pedir el bautismo cuando están enfermos. A pesar de ello, el Shuar continúa sin aceptar la forma de vida cristiana.

Pero el asunto va algo más allá. En realidad los misioneros son además portavoces de un sistema de dominación política según el cual no está en cuestión solamente el "ser iguales" (hermanos con los cristianos), sino sobre todo aceptar un esquema de autoridad fuertemente estratificado, en el cual la distancia respecto a la norma expresada en los preceptos misio-

nales va significando en la práctica una situación de infra-humanidad.

Esto puede ser interiorizado por los Shuar sólo una vez que se desarticulan una serie de mecanismos de defensa de la autovaloración Shuar, esquematizaríamos el proceso de la siguiente manera: a) Los Apachis (padres) tienen arutam y kakarams (poderes) poderosos e inalcanzables. b) Nuestra forma de vida entra en crisis y nos sentimos débiles. c) Los padres son capaces de controlar y manejar las nuevas situaciones que se producen. Ante esta situación caben dos reacciones: darse por derrotados y entregarse (entregando los hijos) a los sacerdotes; o reactivar la violencia dirigiéndola contra los sacerdotes. Esta fue la opción tomada por la población Shuar de Zamora en 1897. Opción esta que es uno de los elementos que contribuye a la suspensión de los trabajos misionales en esta provincia.

Sin embargo, para entender adecuadamente como evoluciona la situación militar en el área hasta que se produce la salida de los sacerdotes, es necesario plantear de mejor manera el papel militar de las misiones.

El incidente número 11, muestra con claridad cómo los misioneros a pesar de su convicción pacifista se convierten en un elemento decisivo en la dinámica bélica entre los Shuar. Tenemos que los misioneros por una parte, canalizan la cooperación de cinco blancos (Apachis) que llevan un armamento fuerte (rifles y revólveres) y colaboran en la movilización de parte de los refuerzos indígenas. Más allá de eso participan en las movilizaciones para conseguir un apoyo de 20 Shuar más de Cumbaratza y un destacamento de 20 soldados y 20 rifles por parte del gobierno. Nótese que los Shuar no disponían de rifles, y que por otra parte, esta segunda gestión de refuerzos multiplica por 5 el número de rifles disponibles, aumenta en un 230<sup>o</sup>/o el número de hombres combatientes y sobre todo hace posible el contar con armas no disponibles entre los Shuar y de una eficacia considerablemente mayor, los mencionados rifles de guerra.

Este simple hecho cambia sustancialmente la dinámica de la guerra Shuar, los atacantes resuelven retirarse. En el cálculo militar de los Shuar tiene que ser considerado como un factor de extraordinaria importancia lo que harán los misioneros.

Por otra parte, estos nuevos instrumentos de guerra, los rifles, las comunicaciones, la movilización de refuerzos, la asignación de guarniciones permanentes, altera la estrategia militar de los Shuar. Pues las guerras ya no pueden ser pequeñas partidas aventureras, sino que deberán enfrentar problemas de posiciones, líneas de abastecimientos, comunicaciones. Tal cambio en la estrategia militar no es sólo un cambio en el arte militar, sino que implica una serie de cambios en las relaciones sociales ligadas a la guerra: mientras que en la guerra Shuar existía un predominio del ataque sobre la defensa, la presencia de los Shuar la estrategia defensiva principal era el prestigio que inspiraba miedo y recelo, en las nuevas condiciones la defensa dependerá del apoyo que se pueda recibir de la sociedad blanca (del Estado ecuatoriano). Todo esto buscará ser redefinido por los propios Shuar proponiendo a misioneros y colonos la colaboración en una expedición guerrera contra los Nangaritzas. Esto es un movimiento por el cual se busca reintroducir a estas nuevas fuerzas estratégico-militares en la lógica de funcionamiento de la sociedad Shuar. La negativa de los misioneros para atacar a los Nangaritzas si bien impide esa expedición, no impide que se organice la expedición que producirá la masacre de Andoas.

Todo esto implica que los misioneros tienen un estatuto crecientemente ambiguo dentro de la estructura social Shuar. De su situación de proveedores externos de bienes raros se han convertido en parte sustantiva de la política Shuar, en un elemento clave de funcionamiento de tal sociedad (aunque puede ser que los misioneros ni siquiera se hayan percatado de ello). Comienzan a estar dentro de la sociedad Shuar, pero se niegan sistemáticamente a cumplir con todas las implicaciones de lo que significa estar en el mundo Shuar. Actúan en lo militar y dan un aporte decisivo en una acción defensiva, pero se oponen terminantemente a participar en las acciones de guerra ofensiva. Tiene prestigio y poder como shamanes y curanderos, pero lo distribuyen según leyes o criterios absurdos del punto de vista del funcionamiento Shuar. Tienen fama de conocer extrañas cosas del mundo de los espíritus y aspectos ocultos, pero su autoridad está articulada a formas de actuar totalmente contradictorias con el funcionamiento social Shuar.

La evolución de esta creciente ambigüedad será necesariamente explosiva y se manifestará a través de las solicitudes de apoyo a acciones mi-

litares que al ser negadas generan (dentro de la lógica Shuar) la inmediata sospecha de estar aliados a los enemigos. (86)

El primer incidente importante de este tipo es el que origina el incendio del convento salesiano de Gualaquiza (1895) (incidente número 13). A esto se suma una actitud de distanciamiento y desconfianza (incidente número 14). Este distanciamiento es una respuesta a la presión misionera por imponer condiciones en el uso de los bienes por ellos entregados. Estas condiciones pueden en definitiva señalarse como consistentes en dar el bien pero expropiar el significado o el sentido que tal bien puede tener en la sociedad Shuar (a la larga anula la utilidad que para los Shuar tenía el contacto con los misioneros) y de alguna manera los amenaza (en la medida en que los desvaloriza) (tómese en cuenta que una desvalorización indica una vulnerabilidad frente a la violencia). Es por ello que por último en el incidente número 15, se reproduce el conflicto de finalidades (en un puro estilo Shuar) que genera la iniciación de los preparativos para una venganza contra los sacerdotes. La develación de tal complot genera una respuesta por parte de la población blanca, que es, recogiendo una estrategia Shuar, atacar antes de ser atacados; para ello, en base a la superioridad de su armamento (a pesar de que para este entonces, en plena guerra liberal la guarnición de 20 soldados había sido levantada del lugar) pueden capturar a tres complotados a los cuales escarmientan (a través de azotes públicos) lo cual enardece aún más los ánimos de los Shuar (con esta acción se salen del registro Shuar, según el cual los tres prisioneros debían ser muertos en el acto con lo cual se sembraría el temor en los complotados, al mismo tiempo que se engazaría perfectamente bien una cadena de venganzas, y al contrario tratan de reestablecer un registro hispánico-colonial). En todo caso, la amenaza de nuevas represalias Shuar significó un desasociado en la misión, que se vio sustancialmente agravado por el hecho de que el mecanismo de respaldo a los misioneros había dejado de funcionar dada la guerra civil que vivía el país.

---

86 Siendo la violencia un bien que supuestamente debe ser buscado por todos el que alguien se niegue a participar como aliado, genera la sospecha de que está aliado con los enemigos.

La situación en el Ecuador a partir de ese entonces fue bastante confusa. Las órdenes religiosas en especial no acertaban a definir una política clara ante el anticlericalismo de inicios del siglo. Los franciscanos además sufrieron una enorme crisis, que corresponde a la crisis que vivió todo el sistema clerical en el Ecuador, carencia de personal, muchos conventos que fueron cerrados y movimientos importantes de desacato a las autoridades en las propias filas de los religiosos (ver Tomás Conde Op cit.p. 149-152). Esto determinó que a pesar de ciertas visitas iniciadas por los franciscanos a Zamora (1906) no se reabriera la misión hasta 1921. En todo el período intermisional carecemos de información sobre lo que acontecía con la población blanca y Shuar de Zamora.

### **La reapertura de la Misión**

Para explicar las causas que determinaron el que pase tanto tiempo antes de que se reabriera la misión, no es suficiente señalar la existencia de el "alborotamiento" de los Shuar de Zamora, creemos que fue además de gran importancia la crisis por la cual atraviesa la Orden Franciscana entre 1903 y 1908 en la cual se enfrentaron el Padre Aguirre y el Padre San Martín y que fue superada a través del abandono de la Orden de este último sacerdote y sus seguidores.

Este hecho aparentemente personal es en realidad un reflejo de la crisis por la que atravezaba la sociedad ecuatoriana sacudida por el movimiento liberal (y que en más de un aspecto muestra un fuerte paralelismo con lo sucedido con la Orden y las misiones alrededor de 1820, con respecto al fenómeno independentista).

En la reapertura de la misión en 1921 encontramos algunos elementos que influyen en su mayor capacidad de consolidarse. El entusiasmo Shuar por la llegada de los misioneros se repite en esta ocasión, así Conde (Op cit.p. 147) señala que "cristianos y Jíbaros los recibieron llenos de alborozo". Pero por sobre este entusiasmo encontramos nuevos elementos:

a) Durante los veinte años transcurridos desde el cierre de la misión, la sociedad de los misioneros había experimentado importantes transformaciones, especialmente a nivel de avance tecnológico. A este período corres-

ponde la difusión del uso de los motores de combustión interna así en 1922 la misión lleva al Zamora el primer motor fuera de borda, esto constituye un hito en el proceso de difusión tecnológica.

b) A partir de 1921 la estrategia misional multiplica los frentes de penetración. Por una parte, la consolidación de la residencia misional salesiana en Gualaquiza marca un cierto límite a la retirada Shuar, por otra parte, los propios franciscanos inician las expediciones desde Saraguro a Yacuambi, con lo cual preparan el establecimiento de un segundo frente de penetración y comunicación.

c) Todo lo anterior implica una mayor capacidad de ejecución de obras físicas que se reflejan en la construcción de 1923 del primer camino de Zamora a Cansama, el mismo que si bien fue abandonado, evidencia el alto grado de iniciativa.

d) Por último señalemos la existencia de nuevas estrategias misionales expresadas sobre todo en la acción del Padre Jaramillo quien durante ciertos períodos vive en casas de los Shuar, evangelizándolos allí y aprendiendo el idioma Shuar.

La presencia de estas nuevas características no evita que poco tiempo después de instalada la misión se produzcan nuevas crisis de confianza por parte de la población Shuar lo que se concretizó en una supresión de la colaboración Shuar a la tarea misional, tanto a nivel de los aportes en trabajo (acarreo de provisiones en canoas) como a nivel de alejamiento de las prácticas religiosas. Esto lleva a que se abandone la residencia de Cansama en 1925.

Sin embargo, la misión ya había adquirido un ritmo diferente. El personal de la misión a la reapertura de éste fue de dos sacerdotes y dos hermanos legos. Pronto tal número se va incrementando rápidamente a 6 (1922). En 1923 se produce una crisis, reduciéndose nuevamente a cuatro, pero desde entonces el ritmo ascendente predomina hasta llegar a contar con 8 misioneros en 1931.

Este es el período de consolidación de la presencia misional, es el período en el cual se pierde la posibilidad de volver a mandar sacando

asustados a los misioneros. La misión gana un sitio estable y consolidado.

Esto implica desde el punto de vista Shuar un punto final a los intentos de manejar a los misioneros al interior de las estructuras sociales Shuar, como Bancus y Kakarams de un tipo especial. Implica un ceder terreno en cuanto los asentamientos misionales son abandonados a los misioneros. En el plano valorativo se produce un abandono de la confrontación (la lucha por ver quiénes saben más) pues el peso tecnológico es cada vez más favorable a los misioneros. El Shuar busca replegarse aunque cede ante el misionero en varios puntos específicos a cambio de los bienes que éste presta y que se han hecho indispensables. Se cede intermitentemente a los pedidos misionales de que los niños sean entregados a los internados, en parte por un reconocimiento de la autoridad política de los misioneros y en parte por una objetiva comprensión de las ventajas que para los niños puede tener el manejo y dominio del idioma castellano y otras técnicas difundidas por los misioneros.

Sin embargo, no se producen grandes cambios en cuanto a aceptación de la religión, del sistema social autoritario, a los valores misioneros. El bautismo es pedido solamente en trance de muerte y en muchos aspectos más como un mecanismo mágico de manejo de la muerte que como una adopción de los principios religiosos católicos.

### **La primera conversión Shuar 1941**

A partir de 1931 la información de que disponemos es prácticamente nula, solamente en 1941, encontramos un artículo en la revista Ecuador Franciscano, en el cual se nos informa sobre la primera conversión de un Shuar al catolicismo, se trata de un niño de 9 años que arde de deseos de comulgar al igual que los niños católicos de la escuela, lo que le ha llevado a optar por bautizarse y realizar la primera comunión. El fenómeno más relevante de tal acontecimiento es que nos muestra cómo la acción educativa emprendida por los misioneros (para ese entonces de madres misioneras) construía en la escuela un espacio social segregador en el cual los indígenas Shuar no bautizados no podían participar de ejes centrales de la vida escolar, esto es de las ceremonias religiosas. Se lograba establecer un sistema jerárquico en el cual se diferencian dos nive-



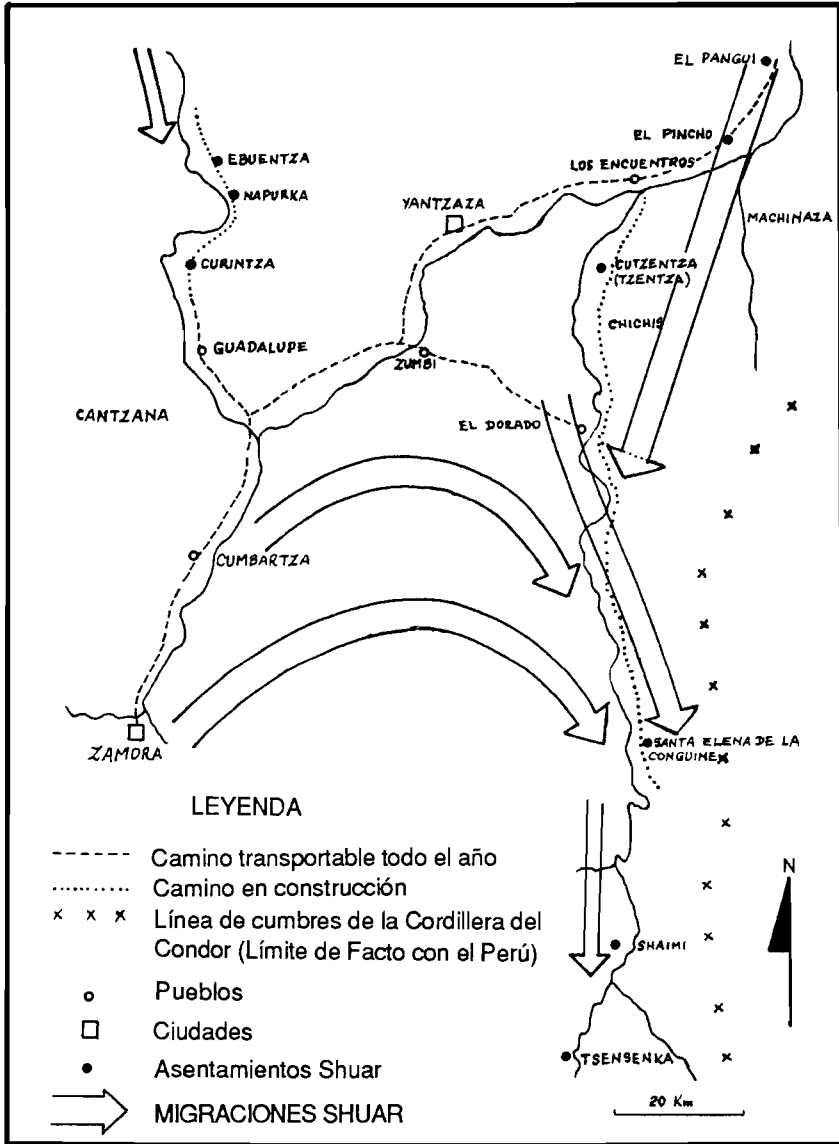
les, el de los plenamente humanos, los bautizados y los incompletamente humanos (no bautizados, Shuar, salvajes). El crear esta división práctica en la vida cotidiana lleva a que necesariamente los segregados en algún momento sientan la necesidad de pasar al estrato superior, al nivel de ser plenamente humanos, lo que implica bautizarse. (Ver Ecuador Franciscano Mayo 1941)

Para esta fecha, 1941 ya se han consolidado algunos otros niveles de presencia de la sociedad ecuatoriana en Zamora, por ejemplo San José de Yacuambi ya es un poblado conformado por 7 familias blancas, 7 familias indígenas Saraguros y 14 familias Shuar asentadas establemente (Ecuador Franciscano, 1942 p. 249).

Alrededor de esta misma fecha comienza a producirse un nuevo fenómeno: el desplazamiento de los Shuar, así tenemos que para 1940 comienzan fenómenos migratorios Shuar sobre los que se pudo recoger información en el trabajo de campo, fundamentalmente se trata de grupos que abandonan los lugares más cercanos a los asentamientos mestizos (Zamora, Cumbaratza y Gualaquiza) para radicarse en sitios menos accesibles (Valle del río Nangaritzza).

Este fenómeno nos habla en realidad de nuevos procesos. Los Shuar comienzan a sentirse más fuertemente presionados por la sociedad nacional, que cada vez más está representada por los colonos además de los misioneros. El Colono ya no representa un simple enclave en territorio shuar, sino que implica además una competencia por el uso del espacio con la etnia que ocupó tradicionalmente el Valle del Zamora.

Los procesos que se originan son igualmente diferentes y ellos serán abordados en el próximo capítulo.



**Mapa N° 3**

**MIGRACIONES SHUARAS EN LA PROVINCIA DE ZAMORA**

## CAPITULO V

### LA COLONIZACION

La conversión del primer niño Shuar muestra el inicio de un cambio sustancial en las relaciones mantenidas entre los Shuar y los blancos en Zamora; proceso que coincide con el inicio de los movimientos migratorios de los Shuar, desde las zonas cercanas a los asentamientos blancos hacia las zonas más alejadas (ver Mapa No. 3). Todo esto implica un conjunto de cambios en el funcionamiento de la sociedad Shuar, algunos de los cuales queremos explicitar.

En el período al cual nos estamos refiriendo (más o menos 1940) se consolida la pacificación intertribal de los Shuar del Valle del Zamora (y probablemente también los del Valle de Nangaritzza). La presencia misionarial y el conjunto de ingerencias de los misioneros y el Estado sobre la guerra implicó, en primer lugar una transformación de las actividades militares y luego su abandono. En un primer momento los representantes de "el poder nacional" se convirtieron en aliados potenciales e importantes en el aspecto defensivo, pero se resistieron sistemáticamente a participar en la dimensión ofensiva de la violencia Shuar. Los Shuar se vieron ante la disyuntiva de que para defenderse podían contar con apoyo del Estado; con armas y municiones en magnitudes mayores a las que ninguna alianza inter o intra-étnica podía proporcionarles. A su vez se dieron cuenta de que sus eventuales víctimas también podían contar con tal apoyo. Por lo mismo, el aspecto defensivo pasó a predominar por sobre el ofensivo, lo cual en sí ya fue un cambio radical en las leyes de funcionamiento de la guerra Shuar.

Por otra parte, la ocupación blanca de la provincia y del cantón cam-

bió en su estructura. Anteriormente lo único que existía era la ciudad de Zamora y las intermitentes residencias misionales. Para esta época, al frente de penetración de Zamora se agrega el de Yacuambi y también el desarrollo de la presencia blanca en Gualaquiza (que si bien está fuera de la provincia, marca el límite norte de la misma).

La guerra Shuar, basada en la sorpresa, la emboscada, organizada a través de partidas de guerra muy móviles se basaba en la posibilidad de desplazarse en un medio en el cual las distancias son grandes, la información es escasa y el control de los transportes y comunicaciones es imposible. La sociedad nacional blanca al instalarse en la región Shuar crea un espacio diferente, insertado en el espacio selvático y que interfiere con él. En este nuevo espacio, los sistemas de comunicación ganan importancia, el motor fuera de borda transforma la logística y el asentamiento de núcleos poblados en las orillas de los ríos limita el sigilo.

Esta modificación del espacio se articula a una dimensión jerarquizada del espacio y de las relaciones sociales. El centro del espacio está ocupado por los blancos, la periferia por los Shuar. La cúspide de la sociedad es manejada por blancos y más concretamente por las autoridades blancas que gobiernan sobre la base subordinada constituida por Shuar. Tal inversión espacial corresponde a la invasión ideológica en la cual el misionero ha ocupado el centro de la ideología Shuar: ha ocupado el lugar de la guerra. Esta invasión física e ideológica implica que la posibilidad del funcionamiento autónomo de los Shuar ha sido ya desarticulado no tanto por la sumisión Shuar sino por la imposibilidad práctica de que la guerra siga funcionando como antes.

Ante esta realidad la sociedad Shuar reacciona con cierto rechazo-alejamiento de los blancos hacia el conjunto de aspectos culturales propios que aún no han sido tocados.

Se mantienen entonces las formas tradicionales de subsistencia (en la medida que el deterioro ecológico no lo impide) y que consisten fundamentalmente en la horticultura intensiva de subsistencia, la caza (modificada por las armas de fuego y la demanda de pieles) y por la pesca, (afectada por la contaminación de los ríos). Las relaciones sociales, si bien se mantienen en la mayor parte de sus elementos, han sufrido un radical cercena-

miento por el vacío dejado en la estructura por el abandono de la actividad guerrera. La dinámica de la sociedad será necesariamente la de buscar algo que reemplace a la guerra en su función de eje articulador. Lo lógico es que se busque que este papel lo desempeñe el conjunto de prácticas ligadas al prestigio. Este prestigio étnico se canaliza a través de una actividad social incrementada (pues las visitas y desplazamientos entre los diferentes grupos Shuar se han vuelto mucho menos peligrosas) y por un conjunto de nuevas dimensiones vinculadas a la serie de bienes provenientes de la sociedad blanca tales como el aguardiente, los alimentos comprados, la ropa o motores fuera de borda (que denotan un alto status social).

Una consecuencia importante de esto es la disminución de la mortalidad hipertrofiada de los varones adultos lo cual presiona sobre las modalidades de matrimonio, favoreciendo una tendencia a la monogamia y haciendo cada vez más difícil la poliginia. Si a esto agregamos la campaña eclesial a favor de la monogamia, tendremos que concluir que existieron desde ese entonces fuerzas importantes que convertían a la sociedad Shuar en una sociedad monogámica. Para la fecha del trabajo de campo, se puede decir que tal proceso estaba prácticamente concluido, que sólo el 30% de las familias investigadas estaban constituidas en base a relaciones poligínicas.

Este proceso se produce dentro de un cambio radical de la relación demográfica con los blancos. En el cuadro No. 9 se ha elaborado una reconstrucción de lo que serían los contingentes demográficos de los dos grupos. Si bien tal reconstrucción está basada en extrapoblaciones (que tienen bastante de arbitrarias) nos muestran que es alrededor de 1940 cuando los Shuar de Zamora comienzan a ser minoría en su propia tierra.

Este esquema de adaptación define una realidad todavía predominante en Zamora; se ha producido una renuncia al eje articulador de la propia cultura, pero todavía se sigue viviendo, en lo sustancial, dentro de esa cultura. Como veremos a continuación esta adaptación admite un número importante de variantes en su dinámica.

Para que este fenómeno se produzca interviene nuevamente el peso de la tecnología, que en este momento, es aportada no sólo por los misio-

neros sino también por los colonos. La tecnología ya no entra a funcionar solamente como un atributo de los misioneros (parte de su poder, de su arutam) ni es un producto que se puede negociar con los colonos. Cada vez más corresponde a toda una manera de vida. Todo esto tiene un importante impacto sobre el Shuar, pues éste, dadas sus necesidades vitales, mantiene criterios fundamentalmente prácticos en cuanto a la evaluación de técnicas o progresos.

En realidad, no es posible asimilar técnicas puras aisladas del contexto en el cual son transmitidas. No es posible aceptar un elemento tecnológico sin interrelacionarse de alguna manera con las relaciones sociales que se articulan en torno a él. Pero la asimilación de relaciones sociales nuevas es algo mucho más complicado, posible sólo en la medida en que toda la vida social se vaya modificando de acuerdo con las contradicciones que tales relaciones introduzcan.

Tal proceso en el caso de los Shuar significa un conflicto entre las ventajas de la tecnología occidental, con sus implicaciones a nivel de forma de vida y la tecnología tradicional con su significado social. Tal situación tiene especial importancia a nivel de estructura de valores. Cada una de las dos sociedades tiene un sistema de valores asociados que implican una forma de asegurar la autovaloración de las personas. La presencia de los dos mundos (blanco y Shuar) y la necesidad de recurrir a los dos, introduce lo que podríamos llamar una ambigüedad autovalorativa, en el sentido de que si bien la autovaloración Shuar es más fundamental, es relativizada por la presencia y por el éxito práctico del sistema comercial occidental a lo que se agrega su carácter impositivo y excluyente.

Una de las reacciones ante esta situación es aquella en la cual se acepta un sistema de compensación entre una baja autovaloración en la cultura extraña que se impone, y una alta valoración en la propia cultura que se defiende. Es decir, algunos grupos Shuar aceptan "su ineficiencia" en términos de la sociedad occidental buscando su autoafirmación en su propia cultura. Sin embargo tal proceso presenta importantes problemas: en la medida en que se desarrolla cada vez más la penetración de la sociedad occidental, la propia forma de vida pierde más eficacia y por lo tanto, se muestra como aparentemente inferior a la cultura blanca que impone sus leyes de funcionamiento social.

Este proceso afecta de manera bastante seria a los Shuar a dos niveles: por una parte afecta a la propia autovaloración étnica y por otra, repercute en las estrategias para enfrentar a la sociedad blanca. Respecto a la autovaloración, la sociedad occidental no sólo que impone el modelo etnocéntrico de crecimiento ilimitado y de éxito tecnológico sino que además introduce su propia contradicción en cuanto a la diferenciada valoración de las personas según su ubicación en el proceso productivo. Por una parte menosprecia al indígena por ser "salvaje", pero a la vez menosprecia a sus propios miembros que tienen que trabajar físicamente o que no han podido acumular. Menosprecia al indígena y la única alternativa que le ofrecen es la de incorporarse como proletarios o subproletarios rurales, situación ésta en la cual también son despreciados.

En cuanto a las estrategias para enfrentar a la sociedad apachi la reacción tenderá a ciertos niveles de asimilación o bien a reactivar mecanismos autónomos (esto puede llevar a resultados dramáticos cuando tales mecanismos han perdido viabilidad).

En caso como por ejemplo entre los Shuar de Los Encuentros este proceso ha dado origen a una reacción de refugio en mecanismos de identificación marginada. El autoritarismo y el etnocentrismo blanco han sido tan fuertes que la única posibilidad de supervivencia ha sido mantener una unidad, una esfera propia donde la desvalorización no sea tan aplastante, pero que a pesar de eso, es muy precaria por cuanto la abrumadora presencia blanca limita y reduce al mínimo las expresiones de la vida cultural propia. Es importante acotar que situaciones como las que hemos descrito para Los Encuentros involucran solamente a menos del 2<sup>o</sup>/o de la población Shuar de Zamora. Por último señalemos que lo acontecido en Los Encuentros ha sido posible debido a los procesos desarrollados en torno a la tenencia de la tierra.

## 1. DOS CONCEPCIONES SOBRE EL DERECHO A LA TIERRA

El colono tiene una concepción de los derechos sobre la tierra que se centra en torno a la capacidad de venderla, con todas las implicaciones jurídicas que se asocian al acto de la compra-venta. El Shuar por su parte utiliza una noción de territorio, en la cual más que propiedad existe un derecho de usufructo negociado constantemente con los verdaderos dueños

de la selva, esto es, con las madres de la caza. Y por otra parte existe un derecho de usufructo directo sobre la chacra. En ninguno de estos dos casos tiene sentido la elaboración de una práctica jurídica. Mientras que para el Shuar la relación con la tierra es una relación que se establece fundamentalmente con la propia tierra y la naturaleza, para el colono lo fundamental de una relación de usufructo o propiedad es la relación que se establece con el resto de la sociedad a través de la regulación de los derechos de terceros sobre el predio en cuestión. Es por esto que para el colono lo básico en el proceso de colonización es el asegurar derechos legales (a través de la propiedad) o semi legales (a través de los derechos posesorios) que tienen como eje fundamental la regulación, limitación de los derechos de terceros sobre las tierras.

La utilización directa de la tierra por la cultura Shuar implica chacras que van desde una media hectárea hasta dos hectáreas. El colono por su parte reclama además de la superficie para una huerta cierta extensión para cultivos comerciales (naranja y café), una extensión importante para pastos y otra para reserva forestal ver cuadro No. 8). La escasez de tierras cultivables no es una posibilidad prevista por la cultura Shuar, por lo tanto la defensa del acceso a tierras en extensiones mayores a las que están siendo utilizadas en un momento dado, es una actitud, que no surge espontáneamente entre los Shuar. En la medida que crece la avalancha humana entre los colonos, los Shuar se ven limitados a la ocupación de minúsculas parcelas, las mismas que si bien pueden adecuarse a las necesidades que surgen durante uno o dos años, son absolutamente insuficientes para participar en una economía mercantil como la que los colonos imponen. Por otra parte la limitación y la disponibilidad de tierra determina que las parcelas que han sido mantenidas en propiedad por los Shuar se agoten pronto, llevando a que sean sobreexplotadas lo cual agrava aún más la pobreza de estos indígenas en cuanto a dotación de recursos. Por otra parte, la ocupación del conjunto del territorio por los colonos elimina la caza y destruye los recursos ícticos de los ríos.

Es así como en el momento de la investigación se encontraban alrededor de Los Encuentros seis familias Shuar que utilizaban un total de 1.2 Has., lo que significa un promedio de sólo 2.000 m<sup>2</sup>. por familia. Tan reducida, extensión sólo puede proporcionar una pequeña ayuda a la manutención de la familia. Este grupo humano mostraba un alto grado



de empobrecimiento económico y cultural. Si a esto agregamos el hecho de que este grupo presenta los más bajos índices de participación en actividades económicas desarrolladas en el bosque (caza, pesca, recolección, ver cuadro No. 10), constatamos que el deterioro de las condiciones de vida es muy importante a todos los niveles.

Sin embargo, la gravedad de la situación de este grupo se ve mejor cuando constatamos que a pesar de encontrarse absolutamente inmersos en la nueva sociedad colonizadora, que a pesar de que esa sociedad ha destruido sus formas de vida tradicional se encuentran absolutamente marginados de los relativos beneficios que la sociedad colona podría proporcionarles; en las escuelas del área no existe ningún alumno Shuar (en el área de Los Encuentros) evidenciando el carácter marginalizado con el cual se han integrado a la sociedad nacional.

Quienes están en estas condiciones no pueden ni afirmarse en el vigor de una cultura que ha sido desposeída de todas sus condiciones de funcionamiento, ni tampoco pueden funcionar en el sistema colonizador. Estas familias viven evidentes condiciones de miseria, sus fuentes de ingreso son trabajos ocasionales que a pesar de ser poco valorados por la cultura Shuar deben ser aceptados para obtener el sustento.

## 2. LA OBTENCION Y LA PERDIDA DE LAS RESERVAS

En la mayor parte de los casos, la vinculación a la sociedad nacional no ha llegado a los extremos de marginación descritos. En la mayoría de las localidades Shuar de Zamora uno o más miembros han asistido a la escuela o han llegado a adquirir un manejo de las principales características del funcionamiento de nuestra sociedad a través de su experiencia directa. Esto les ha permitido establecer otros mecanismos de defensa de sus derechos sobre la tierra: la obtención de reservas, que constituye el primer paso en la defensa de sus derechos y un relativo límite al avance de la colonización. Es así como a la fecha de la investigación existían reclamos de los Shuar por 35.649 Has., reclamos en que participaba el 80<sup>o</sup>/o de la población Shuar de Zamora. Sin embargo, como veremos luego, la situación de tales reivindicaciones es muy diversa y es probable que parte de ellas nunca sean efectivadas (ver Cuadro No. 11).

CUADRO No. 9

RECONSTRUCCION (HIPOTETICA) DE LA EVOLUCION DE LA DEMOGRAFIA  
DE LA PROVINCIA DE ZAMORA

AÑO	POBL. SHUAR	POBL. APACHI	°/o POBL. SHUAR	POBL. APACHI/ POBL. SHUAR
1982	2.489	33.005	7.01	13.26
1974	1.892	24.446	7.18	12.92
1962	1.254	10.210	10.93	8.14
1950	831	1.610	34.03	1.93
1941	610	833	42.27	1.36
1930	432	416	50.94	0.96
1920	396	208	65.56	0.52
1910	374	104	78.24	0.27
1900	358	52	87.31	0.14

**FUENTES:** La población total ha sido establecida a través de los Centros de 1982, 1974, 1962 y 1950. La diferenciación por etnias ha sido propuesta a partir de los datos de trabajo de campo de 1977 del censo de 1950 (que diferenció a las poblaciones según idiomas) y en base a las informaciones de principios de siglo sobre el número de casas de Zamora. Entre estos datos se ha procedido a realizar extrapolaciones, las cuales necesariamente son poco exactas, pero en todo caso su inexactitud no desvirtúa el hecho de que en este siglo las relaciones demográficas entre los dos grupos humanos se han alterado radicalmente.

Debe considerarse que las estimaciones de la población Shuar anteriores a 1962 son estimaciones de mínimo y que probablemente la realidad fue de cifras algo mayores.

**CUADRO No. 10**

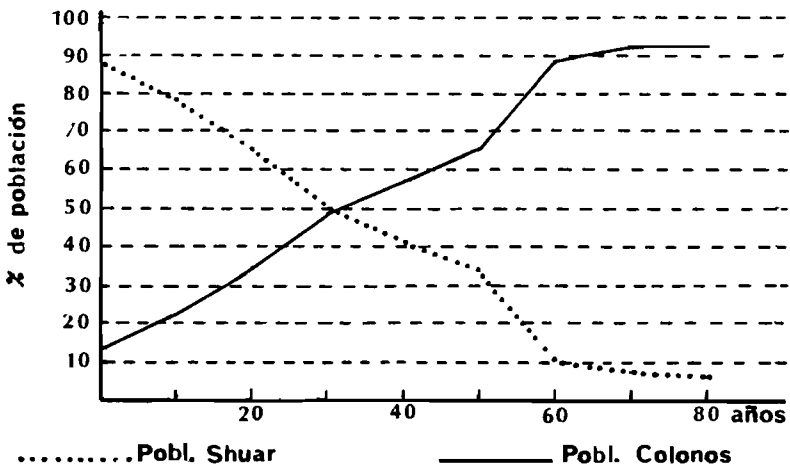
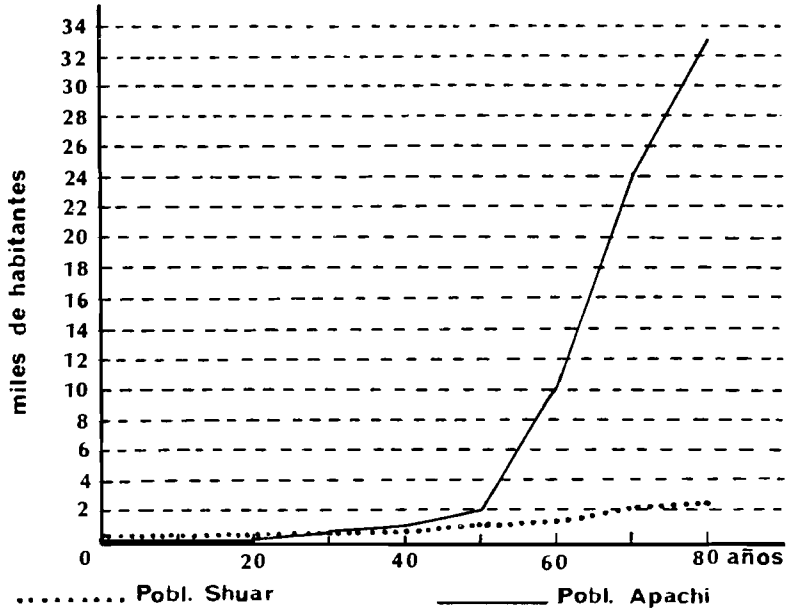
**VARIACION DE LOS INDICES DE TIEMPO DEDICADO A LA CAZA Y A LA PESCA EN LAS DIVERSAS LOCALIDADES DEL ESTUDIO**

$$\text{INDICE} = \frac{\text{tiempo dedicado en la localidad}}{\text{tiempo promedio en el área}}$$

<b>LOCALIDAD</b>	<b>INDICE PESCA</b>	<b>INDICE CAZA</b>
<b>NANGARITZA SUR</b>		
Shaimi	1.41	1.88
Tsenstenka	1.45	1.88
Conguime	1.23	1.30
Santa Elena	1.37	1.88
Mayaico	1.28	1.88
Santa Rosa	1.14	1.88
<b>NANGARITZA NORTE</b>		
Chichis	1.76	0.52
Nueva Esperanza	1.60	0.62
Tsentza	2.05	1.82
<b>ZAMORA</b>		
Los Encuentros	0.34	0.00
Padmi	0.93	0.90
Pincho	0.61	0.47
Pangui	0.63	0.94
<b>YACUAMBI</b>		
Kantzama	1.09	1.00
Kimi	1.17	0.79
Kurintza	1.13	0.90
Napurka	1.02	0.94
<b>OTROS</b>	<b>0.65</b>	<b>0.37</b>
<b>TOTAL</b>	<b>1</b>	<b>1</b>

**FUENTE: PREDESUR** Investigaciones sobre la situación de la población Shuar en Zamora.

**ELABORACION: T.B.P.**



**CUADRO No. 11**

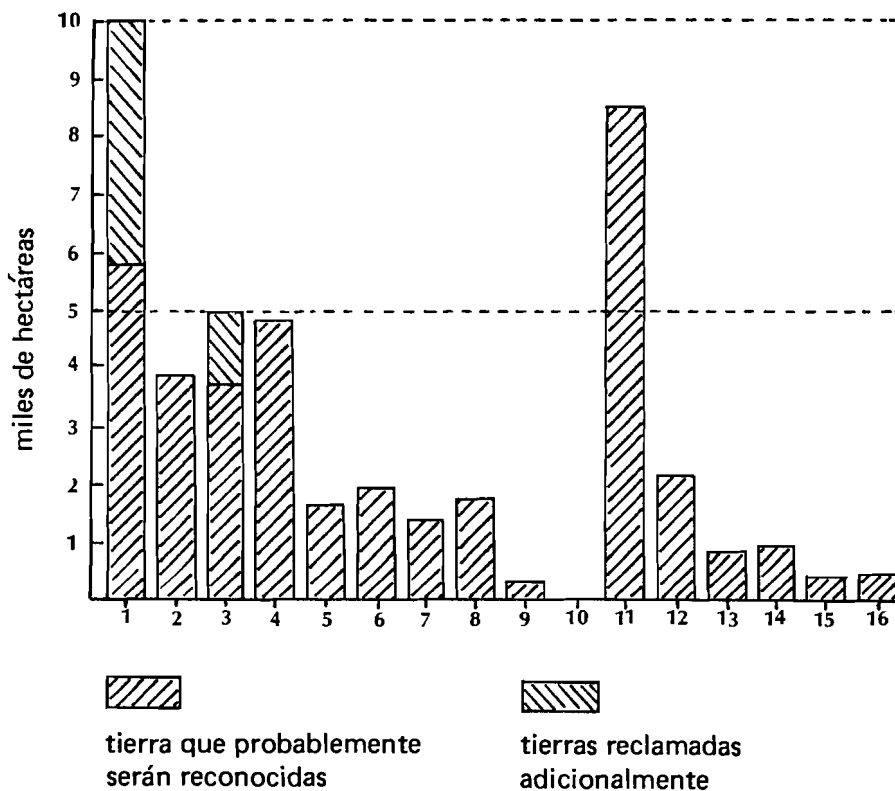
**SUPERFICIE RECLAMADA POR LA POBLACION SHUAR DE ZAMORA**

<b>LOCALIDAD</b>	<b>EXTENSION RECLAMADA (Has.)</b>	<b>EXTENSION QUE SE ESTIMA SERA ASIGNADA (Has.)</b>	<b>SITUACION JURIDICA</b>
Shami	10.000	5.800	Trámite
Tsenstenka	s/d	3.900	Posesión
Conguime	5.000	3.800	Posesión
Santa Elena	5.000	4.900	Trámite
Mayaico	s/d	1.700	Trámite
Santa Rosa	s/d	2.000	---
Chichis	s/d	1.400	Trámite
Nueva Esperanza	s/d	1.800	---
Tsentza	400	400	Legalizada
Los Encuentros	---	---	---
Pincho	8.560	8.560	Legalizada
Pangui	2.200	2.200	Legalizada
Kantsama	874.32	874.32	Legalizada
Kimi	964.70	964.70	Legalizada
Kurintsa	446.10	446.10	Legalizada
Napurka	500	500	Trámite
<b>TOTAL</b>	<b>33.945.12</b>	<b>38.245.12</b>	
Total de localidades con datos en las dos columnas	33.945.12	27.445.12	

**FUENTE: PREDESUR:** "Investigación sobre las características de la población Shuar de Zamora", Cuadro 7 B.

**ELABORACION:** Propia.

## TIERRAS RECLAMADAS POR ORGANIZACIONES SHUAR



## CENTROS

- |                    |                    |
|--------------------|--------------------|
| 1. Shaim           | 9. Tsentza         |
| 2. Tsentseka       | 10. Los Encuentros |
| 3. Conguime        | 11. Pincho         |
| 4. Santa Elena     | 12. Pangui         |
| 5. Mayaico         | 13. Kantsama       |
| 6. Santa Rosa      | 14. Kimi           |
| 7. Chichis         | 15. Kurintsa       |
| 8. Nueva Esperanza | 16. Napurka        |

El reclamo por la tierra tiene ya una larga historia. Antes de la estructuración del IERAC, las autoridades militares y eclesiásticas de Zamora ya inician acuerdos sobre el establecimiento de reservas Shuar. Tales acuerdos si bien no tuvieron fuerza legal, fueron el primer punto de partida a partir del cual se inicia la lucha en defensa de la tierra. El primer acuerdo establecido a este respecto es el referente a El Pincho, realizado en 1959. Si bien tal legalización no se implementó a través del IERAC, es indudable que ha tenido un importante efecto, pues esta localidad ha logrado hoy en día ejercer la propiedad sobre una importante superficie.

El ímpetu colonizador no se detuvo por consideraciones de este tipo. La carretera a Zamora había llevado un contingente humano importante. La continuación de la carretera hacia Cumbaratza, Guadalupe, Zumbi, Yantzaza y el Pangui, valorizó enormemente las tierras que se encontraban en su recorrido. Pronto las autoridades provinciales buscaron impulsar la colonización, al respecto anotemos lo que el Padre Imacela, Párroco de El Pangui, señala en 1969:

“Esta colonización fue auspiciada por el entonces Diputado por Zamora señor Angel Benigno Vela y sus seguidores, quienes desalojaron violentamente a los Shuar de sus tierras para posesionarse de ellas... ante esta situación los Shuar se hicieron justicia por sus propias manos, atacando a los invasores con armas y machetes, así los ahuyentaron definitivamente”.

(Imacela, citado en Uría Carlos 1979, pp. 22).

De este incidente se derivan dos acciones, por una parte:

“A fin de salvaguardar los derechos de los nativos sobre sus tierras Monseñor Jorge Mosquera, Administrador Apostólico de Zamora, organizó a los Shuar en una entidad con personería jurídica que tuviera validez ante el Estado: la Pre-cooperativa San Francisco de El Pangui. El IERAC da a la misma la extensión de 2.000 has. en abril de 1969”.

(Uría 1978, pp. 48).

A partir de este hecho se inician los procesos de legalización de tenencia de la tierra de las comunidades Shuar. Sin embargo, detengámonos un poco a examinar lo que esto implica y las características que tuvo este pro-

ceso de incorporación de la tierra a los mecanismos legales establecidos por el Estado Ecuatoriano.

En primer lugar es necesario señalar que en una área como la de Zamora, y en especial en la cuenca alta del río Nangaritza, relativizan las extensiones de tierra de manera particular, por una parte tanto los colonos como los Shuar utilizan una porción muy pequeña de la superficie que reivindican. La incorporación del terreno reclamado se produce en años o décadas. Por otra parte, los trabajos de linderación o medición del IERAC dejan grandes zonas sin tocar todavía, por lo cual no es raro encontrar definiciones de superficies que se reducen a señalar dos quebradas por límites, indicando así que la superficie comprendida entre estas quebradas, el río Nangaritza y alguna cima, es la superficie materia de reclamación o de negociación.

Por otra parte, es necesario indicar que al reclamar la tierra en un sistema mercantil exige no solamente recurrir a las Leyes sino también estar en condiciones de utilizar a la tierra como un capital, como un bien productivo para lo cual es necesario implementar una producción competitiva y rentable.

Para la población Shuar esto implica fuertes problemas que no son superables plenamente, aún después de que se han producido importantes cambios.

El hecho de que la economía shuar no se oriente hacia el mercado sino hacia ciertas formas de circulación al interior del grupo, a través de intercambios ceremoniales y de prestigio, los coloca en una situación en la cual necesitan de bienes de la sociedad nacional, pero no disponen de mecanismos claros para obtener los ingresos monetarios. Por lo mismo, la posibilidad de disponer de sumas considerables en una sola transacción económica es una perspectiva de gran interés. Tal posibilidad se abre a través de la venta de los derechos sobre la tierra.

Esta dinámica lleva a que se den procesos como el sucedido en Nueva Esperanza, en donde en menos de dos años, la rivera occidental ha dejado de ser una zona de reserva para convertirse en área de colonización. La población Shuar, en su mayoría, se repliega hacia el sur después de ven-



der sus derechos sobre las tierras. Tal proceso es un desplazamiento que se implementa sobre bases mucho menos brutales que la simple ocupación de las tierras shuar y si bien, a nivel individual hay una apariencia de justicia, en la medida en que el indígena recibe una compensación económica, que incluso puede ser conveniente desde el punto de vista mercantil, dependiendo de la capacidad negociadora del Shuar, a nivel del grupo indígena en su conjunto, sigue siendo un proceso de despojo, de pérdida del espacio vital.

Así, como parte de este desalojo se producen formas de negociación en las cuales por ejemplo, un indígena Shuar, de manera individual reclama y posee de hecho una finca de 500 has. de las cuales una parte está arrendada a un apachi para la instalación de un aserradero. El mismo colono además mantiene un contrato indefinido que le concede el derecho a explotar la madera del conjunto de la finca por un canon de S/. 30.000 anuales. Sobre las mismas tierras existe además interés de la Universidad Particular de Loja, en la perspectiva de instalar una granja experimental. Otro caso en la misma zona señala que un Shuar vendió los derechos sobre su finca en cifras que correspondían al 150<sup>o</sup>/o de las cotizaciones del mercado. Esto significa que desarrolló una hábil negociación. Sin embargo, tales procesos no alteran el hecho de que los Shuar en cuanto pueblo tienen cada vez menos tierras.

En realidad este proceso no es sino un nuevo mecanismo de expropiación implementado por la sociedad nacional. La estrategia de la simple ocupación de las tierras se ha topado con una limitación: los Shuar han iniciado acciones para asegurar sus derechos sobre esas tierras dentro del propio sistema jurídico nacional. La ocupación sólo funciona en el caso de tierras que no han entrado en el sistema nacional de regulación de los derechos de uso, posesión y tenencia (a través de la denuncia y tramitación ante el IERAC de los derechos de posesionario).

En el caso de las tierras de la reserva, la situación es diferente pues es el propio Shuar quien se encarga de introducir sus tierras al sistema jurídico nacional, pero lamentablemente esta introducción es en muchos casos precaria (en toda la provincia de Zamora la propiedad tiene un carácter poco jurídico, se efectúan compra-ventas de predios en base a ocupaciones

de hecho, en base a las mejoras, sin títulos de propiedad y sólo ocasionalmente, con certificados de posesión entregados por el IERAC). Una vez que las tierras han sido introducidas al sistema jurídico nacional nuestra sociedad implementa un nuevo mecanismo para lograr su incorporación a la estructura económica y este sistema no es otro que aquel que rige en todo el país para propiciar la concentración de la propiedad, esto es el mercado de la tierra; el convertir a la tierra en una mercancía que necesariamente será concentrada en las manos de quienes tienen acceso a capitales. Así, cuando los Shuar no son desplazados por la ocupación física de sus tierras, es usual que sean desplazados por la compra de sus predios. La renuncia a los derechos territoriales ha permitido a los Shuar algún beneficio en la medida que han recibido alguna indemnización económica. Pero de todas maneras, en estos casos, se han visto desposeídos de aquello que podía asegurar su subsistencia digna y su subsistencia en cuanto pueblo. Siguen perdiendo su patrimonio étnico, siguen perdiendo sus condiciones de vida, su territorio.

Tal proceso es una consecuencia necesaria de la incorporación de la tierra al mercado, pues el valor de la tierra proviene de la renta potencial que ésta podría producir. Pero para que esta renta se produzca, es necesario disponer de un capital de operación (en este caso, como lo examinaremos más adelante, tal capital está constituido por un hato ganadero). Es necesario orientar la producción a la búsqueda de una ganancia y de acuerdo a ello realizar las decisiones económicas, pero ¿cómo pueden hacer esto personas que consideran el dinero como un medio de cambio y no como un capital?, ¿cómo pueden hacer esto personas que piensan que el objetivo de tener tierras es satisfacer sus necesidades y no el obtener ganancias? El hecho de que el Shuar incorpore sus tierras al sistema jurídico nacional, sin incorporarse él, a una lógica mercantil de producción nos muestra un intento inicial de utilizar las leyes de la sociedad para su defensa; pero que cuando se limita a los aspectos formales, lamentablemente no tiene mayor eficiencia.

Sin embargo ni siquiera la incorporación de las tierras al sistema jurídico nacional es algo tan fácil y simple. La Legislación ecuatoriana prevé limitados mecanismos para el acceso a la propiedad por parte de las poblaciones indígenas, pues la propiedad en plenitud se la reconoce solamente a personas naturales o a personas jurídicas legalmente constituidas co-

mo tales. En el caso de las personas naturales existe cierta flexibilidad para reconocer derechos aunque no estén plenamente consagrados por títulos posesorios. En el caso de la colonización, a pesar de que a nivel formal se utiliza la mediación de ficciones organizativas como son las cooperativas de colonización, la base real del Derecho la constituye el usufructo real y la realización de mejoras sobre la tierra.

La propiedad colectiva, a través de personas jurídicas tiene un tratamiento diferente; por una parte está la alternativa cooperativista que es en realidad sólo un trámite que presenta dificultades para las poblaciones indígenas ya que exige la constitución de la pre-cooperativa. La otra alternativa que permite la adjudicación de tierras a personas jurídicas es el acto administrativo a través del cual se constituyen las reservas. Caricaturizando se podría decir que este es un truco a través del cual se asigna la tierra en beneficio de una persona (jurídica), aunque ésta no exista legalmente.

Señalamos además que el establecimiento de las reservas indígenas no consta en la Legislación Ecuatoriana y que por lo mismo no existe una clara tipificación del tipo de propiedad que se entiende por tal designación. En la práctica, lo que sucede es que, usando prerrogativas administrativas y extrapolando contenidos de la Ley de Parques Nacionales y Reservas Forestales y Faunísticas, se ha procedido a la creación de las reservas indígenas.

Esta ambigüedad legal respecto a lo que son las reservas indígenas ha creado en la práctica dos tipos y niveles de reservas. Por una parte aquellas que se constituyen realmente en formas de propiedad en donde se señalan linderos y cuentan con respaldo en Decretos Ejecutivos o en títulos concedidos por el IERAC; y por otra parte, reservas que se originan en actos administrativos del IERAC y que constituyen fundamentalmente una limitación a la concesión de títulos a colonos en determinadas áreas que se "reservan" para asignarlas a la población indígena.

En el caso de Zamora es usual encontrar este segundo tipo que, si bien limita el avance colonizador, no limita la posibilidad de que los propios Shuar dispongan de las mismas en calidad de posesionarios o propietarios privados. Esto implica su derecho a negociar la venta de los predios y sus

mejoras (limitar ésto sería discriminatorio según la Legislación actual).

Es así como este tipo de reservas no son sino una muy inicial forma de legalizar los derechos indígenas que para su perfeccionamiento debe superar nuevos problemas; el más importante de ellos es la división de intereses al interior de la población Shuar. En cuanto al Estado, el problema más fuerte radica en los criterios del IERAC para la asignación de tierras a las poblaciones indígenas que en el fondo son los mismos que utilizan para con los colonos, con dos modificaciones; la primera que se reconocen como beneficiarios hasta a niños de 10 años y la segunda que la cabida por beneficiario no está limitada a 50 has. sino a 70 u 80 has.

Con ello se plantea al Shuar que actúe como un granjero que tiene ciertas ventajas adicionales en tierras; pero evidentemente, la lógica para explotar una granja de 70 has. no es muy diferente a la que se requiere para explotar una de 50 has. Se supone que el Shuar es un colono con más tierras, pero que no por ello debe dejar de ser un colono más.

Los Shuar por su parte, que tienden a reclamar más que una finca, un entorno vital, se topan con frecuencia que están reclamando más de 70 has. por familia, con lo cual sus trámites se ven frenados.

Para concluir con este punto señalemos que aunque la reserva exista, mientras no hay una realidad organizacional, dispuesta a defenderla, las reservas tendrán poco o ningún efecto. Al contrario, en el caso de Nueva Esperanza, el ofrecimiento de la reserva ha despreocupado a los indígenas de la defensa de sus tierras, con el resultado que hemos anotado.

### 3. LA ALTERNATIVA DE LA CAMPESINIZACION

Hasta el momento hemos hecho referencia al problema jurídico de la tenencia de la tierra y hemos anotado como uno de los problemas básicos, la diferencia de las estrategias productivas implementadas por colonos y Shuar. Esto nos lleva a plantearnos el uso de la tierra y las estrategias de producción de los Shuaras en esta región de intensos contactos interculturales. Para ello, examinaremos la situación de un grupo de localidades shuar que hemos calificado de "productores independientes", se trata de La Conguime, Santa Elena, Santa Rosa, Chichis, Nueva Esperanza,

## Tzentza y buena parte de El Pincho.

Entre este grupo de localidades existen tantos Centros federados como cooperativas y población no organizada. Pero es necesario aclarar que los Centros federados no son los Centros más dinámicos y consolidados; al contrario, se trata en la generalidad de los casos de grupos que han sido sometidos intensamente a las presiones del proceso colonizador y que sólo recientemente han iniciado relaciones con la Federación; por lo mismo el trabajo en la perspectiva Federativa no ha tenido tiempo aún de consolidarse.

La importancia de estos grupos se hace evidente al señalar que reúnen a 153 familias, esto es aproximadamente el 43<sup>o</sup>/o de la población Shuar de Zamora y reclaman alrededor del 60<sup>o</sup>/o de todas las tierras reivindicadas por los Shuar.

Para iniciar el análisis de esta porción de la población Shuar nos referiremos al Cuadro No. 12, relativo a la utilización de la tierra en las localidades de La Conguime, Santa Elena, Mayaico, Santa Rosa, Chichis, Nueva Esperanza, Tsentza y El Pincho, del cual se desprende los siguientes aspectos:

1. La mayor parte de estas familias han reclamado derechos sobre extensiones de tierra relativamente grandes (en promedio 132 hás.).
2. La ocupación efectiva de la tierra en usos agrícolas es considerablemente menor, llegándose a una media de 5.44 has. por familia, lo que representa el 4.1<sup>o</sup>/o de la superficie reclamada.
3. Los cultivos de subsistencia (yuca, plátano, maíz y otros tubérculos) representan la más importante utilización de la tierra.
4. Existe una pequeña participación de cultivos destinados al mercado: café y naranjilla (8<sup>o</sup>/o de la superficie cultivada).
5. La principal utilización comercial de la tierra la constituyen los pastos que representan el 19<sup>o</sup>/o de la superficie incorporada.

6. La proporción de tierras utilizadas en pastos en relación al total de tierras utilizadas (19<sup>o</sup>/o) es considerablemente menor a la media provincial (72,65<sup>o</sup>/o).
7. Así mismo, la proporción de tierras utilizadas respecto a las tierras reclamadas es considerablemente más baja que la media provincial 4<sup>o</sup>/o/38.55<sup>o</sup>/o.

**CUADRO No. 12**

**UTILIZACION DE LA TIERRA EN LAS LOCALIDADES DE LA CONGUIME,  
SANTA ROSA, SANTA ELENA, CHICHIS, NUEVA ESPERANZA, TZENTZA,  
Y EL PINCHO**

CULTIVO	HAS.	HAS./FAMILIA	°/o
YUCA	127	0.83	14.9
PLATANO	145	0.94	17.0
MAIZ	180	1.17	21.2
CAFE	40	0.26	4.7
OTROS TUBERCULOS	25	0.16	2.9
NARANJILLA	33	0.22	3.9
PASTOS	165	1.07	19.4
OTROS	136	0.88	16.0
TOTAL	851		100.0

**FUENTE:** PREDESUR, "Investigación Socio-económica del Grupo Shuar".

**ELABORACION:** Propia.

Todos estos elementos son indicadores de la doble estrategia que el Shuar implementa en cuanto al manejo de su producción. Por una parte, trata de mantener sus pautas tradicionales de vida y consumo, y por otra, trata de sustituir con nuevos cultivos todo aquello que está perdido irremediablemente. A esto se une una acción de reivindicar tierra sobre la que ya nos hemos extendido.

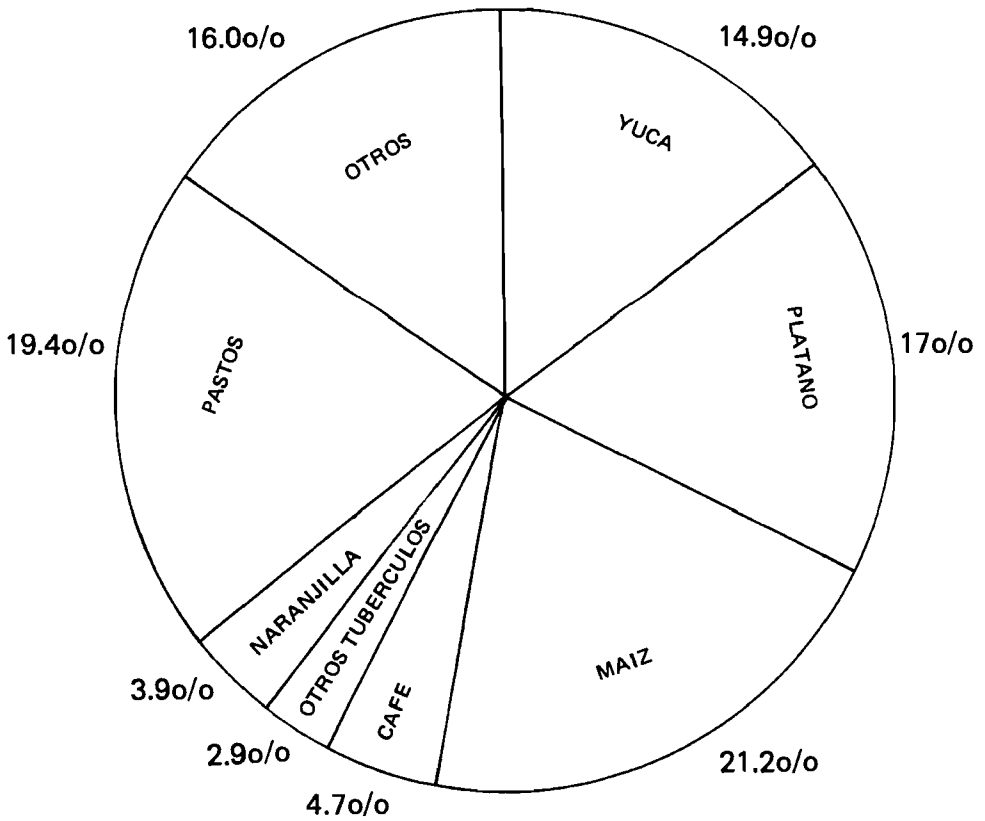
La yuca sigue siendo el eje de la finca y la extensión dedicada a su cultivo se ha ampliado. Además se han incorporado masivamente cultivos de subsistencia propios de los colonos (fundamentalmente el plátano y el maíz), cultivos éstos que si bien eran utilizados por los Shuar anteriormente, tenían un lugar claramente marginal en la organización de la producción. La ampliación de la superficie dedicada a la yuca debe asociarse por una parte a la disminución de la movilidad de las chacras y por otra a la posibilidad de comercializar excedente en los pequeños mercados locales.

El importante cultivo de maíz y plátano debe entenderse no sólo como algo ligado al consumo humano sino sobre todo a la crianza de animales (especialmente cerdos y aves, los cuales tienen una creciente importancia como sustituto de las proteínas que ya no son provistas por la caza).

Los cultivos orientados para el mercado (café y naranjilla) muestran todavía un débil desarrollo, lo cual nos lleva al problema de la inserción en el mercado de la población Shuar. Al respecto debemos también hacer referencia a la producción ganadera en la cual constatamos que las 57 cabezas de ganado existentes en este conjunto de localidades nos muestran una carga animal de 0.345 cabezas por hectárea, que equivale al 450/o de la media provincial estimada por PREDESUR.

Esto nos lleva a un conjunto de problemas que se articulan en torno a la actividad ganadera. El primero es la dificultad que representa una producción de este tipo, en cuanto que para dedicarse a ella es necesario disponer de un considerable capital inicial, el mismo que si bien puede ser obtenido a través de préstamos, usualmente es consumido en el propio pago de los intereses. Por esta razón es corriente que la actividad ganadera sea emprendida con hatos minúsculos. En segundo término, los pastos además de ser un medio para la crianza de ganado, son señales de dominio, por lo cual en muchos casos los Shuar siembran pastos independientemente de sus posibilidades reales de aprovecharlos en la crianza de ganado. Por último señalamos que la crianza de ganado presenta un conjunto de exigencias para llegar a niveles de rentabilidad; la primera exigencia es relativa a la escala, puesto que permite racionalizar la atención dedicada al hato en su conjunto. Muchas de las prácticas de cuidado de ganado son poco viables en escalas muy pequeñas. Por otra parte, cuando tales activida-

**USO DE LA TIERRA EN LA CONGUIME, SANTA ROSA, SANTA ELENA, CHICHIS, NUEVA ESPERANZA, TZENTZA Y EL PINCHO.**





des se implementan en la escala que las hace viables y que permiten una adecuada atención veterinaria, exigen una constante atención por parte del productor. Tal exigencia de esta actividad productiva se encuentra en contradicción con las estrategias de aprovechamiento de la selva por parte de los varones Shuar, pues la caza y la pesca tradicionales exigen una relativa libertad de tiempo para emprender las partidas.

En resumen, el conjunto de Shuar trata de lograr un equilibrio en el cual por una parte implementan una precaria producción "colona" y mantienen en la medida en que les es posible sus estrategias productivas anteriores (señalemos que de este grupo de la población Shuar de Zamora tenemos que se obtuvo respuestas, según las cuales el 39o/o de las familias pescaban en el río, por lo menos una vez a la semana y el 42<sup>o</sup>/o señalaron que realizaban también semanalmente una partida de caza. Tal porcentaje subiría considerablemente si descartamos los asentamientos de El Pincho, ubicada en una área donde la producción del colono ha deteriorado seriamente tanto el río como la fauna de la selva).

#### 4. LOS PROCESOS DE DESETNIZACION SHUAR

La situación que hemos descrito en el acápite anterior tiene en sí profundas contradicciones que determinan que haya una tendencia a evolucionar hacia otras formas de relación con la sociedad nacional. Uno de los cursos que puede tener el desarrollo de tal contradicción es el que se pudo constatar en algunas familias de Mayaico. Allí se evidenció que los jóvenes que habían tenido acceso a la educación formal (en el internado de la misión fundamental), se expresaban de su situación étnica en los siguientes términos:

"Nosotros ya no somos jíbaros, no somos Shuaras, nosotros ya somos civilizados, solamente los más ancianos siguen viviendo como salvajes, siguen siendo jíbaros o Shuaras como dicen ahora".

Constatamos además que en la juventud de estos sectores existía una fuerte influencia de las pautas de consumo y comportamiento de la sociedad nacional, influencia ésta que a su vez mostraba fuertemente el impacto de la dependencia cultural del país hacia los Estados Unidos, reflejada en una identificación "estética" con la música "rock" y una búsqueda de autonomía en cuanto "jóvenes de la nueva ola".

Para que esto se haya llegado a producir ha sido necesario por una parte que estos grupos se hayan visto sometidos a condiciones de producción en la cual la contradicción entre su lógica de autosubsistencia ligada a su identidad étnica y la producción mercantil que busca semejar-se a la producción colona, llegue a niveles inmanejables. A ello es necesario agregar la ideología etnocéntrica que impera tanto entre los colonos como en buena medida entre los misioneros, quienes respecto al problema de la población indígena expresaron:

“la situación del indígena jíbaro puede ser arreglada con educación y algo de ayuda, no hay que hacerse mucho problema, con educación se están integrando a la sociedad como cualquier ecuatoriano más”.

(Padre Cepeda Guadalupe, 1978)

Algo de la dinámica de la acción misional en esta nueva etapa puede ser comprendido a través del análisis de la experiencia de El Pangui.

## 5. LA EXPERIENCIA DE EL PANGUI

Las líneas de acción misional se mantuvieron durante toda la avalancha colonizadora y si bien los misioneros dejaron de ser “la sociedad ecuatoriana” para los Shuar, se convirtieron en los mediadores privilegiados entre ellos y esta marea colonizadora. Sin entrar a analizar la labor misional señalaremos que la existencia de los internados misionales producen una serie de generaciones de Shuar “cultos”, que disponen de los mecanismos y conceptos que les permiten comprender la sociedad colona de mejor manera y desenvolverse con respecto a ella con eficiencia; por lo mismo, cuando éstos se reincorporan a su comunidad de origen representan —en varias ocasiones, por ejemplo en El Pangui—, al interior de su comunidad, la perspectiva de la sociedad colona y tienden a establecer un tipo de dirección que orienta a la comunidad hacia la sociedad nacional. Pero el énfasis que han recibido en su formación sobre la superación personal, les lleva (o les ha llevado) a que utilicen de manera personal su acceso a la comunidad, buscando beneficios similares a los que buscaría un mestizo que hiciera de intermediario entre indígenas y colonos.

Pero el problema de la acción misional, así como de la mayoría de

las acciones de las instituciones externas, no se limita a los aspectos que hemos señalado referentes a los líderes, sino que plantea la llegada, en torno a la comunidad Shuar de una serie de agencias que buscan organizarlos, equiparlos y ayudarlos. El caso más evidente de esto es la cooperativa Shuar de El Pangui, la misma que por gestiones de un sacerdote suizo obtuvo la donación de 50 millones de sucres en maquinaria que llegó a Zamora pero que debido a los diferentes conflictos existentes en la sociedad nacional (Diócesis, Ejército, Consejo Provincial, Asociación de Defensa de El Pangui) determinó que la cooperativa en cuanto tal, prácticamente no tenga ningún acceso a esa maquinaria y de esta forma, no haya existido beneficios para la población Shuar.

De lo anterior se desprende que las acciones tendientes a lograr la incorporación del Shuar tienen una fuerte tendencia al fracaso, no sólo por cuanto ya de por sí existen suficientes conflictos entre Shuar y mestizos, sino que además se agravan con los conflictos de la sociedad nacional que actúa en las relaciones respecto a los Shuar, acentuando de esta forma la tendencia a beneficiar a determinadas élites y no al conjunto de la población indígena. A este respecto la experiencia de El Pangui ilustra aspectos especialmente interesantes.

Para puntualizar lo sucedido en El Pangui, señalemos en primer lugar que éste es un pueblo asentado sobre la carretera que unirá Gualaquiza con Zamora y que actualmente ya los une; se encuentra en lo que fue una reserva Shuar. La cooperativa Shuar allí localizada ha negociado con los colonos una distribución y lotización del centro poblado. En esta negociación los Shuar han cedido 200 hectáreas para el centro poblado.

La Iglesia tuvo ingerencia directa en este arreglo y más aún, durante el reconocimiento de campo se pudieron recoger algunas "denuncias", según las cuales este arreglo fue hecho para beneficio de la Diócesis (Galarza, 1966).

Pero lo fundamental del arreglo suponía el aprovechamiento conjunto del suelo para un proceso de creación de un asentamiento humano de colonización, propugnando con ello la integración de las dos etnias y suponiendo con ello que las dos etnias compartían un mismo interés en desarrollar una expansión colonizadora.

Si bien, en una pequeña medida el Shuar participa de este interés, en lo fundamental el carácter "común" de éste no es sino una ficción, una proyección del interés del colono al interés del Shuar. Las consecuencias de ello son bastante claras: el proyecto ideado según la orientación de la etnia colonizante (aunque buscaba el beneficio del Shuar), fue aprovechado exclusivamente por la etnia mestiza.

El proyecto de creación del pueblo lo concebía dividido en dos partes, una mitad para los colonos y otra mitad para los Shuar. Esto se convirtió en la práctica en la creación de un pueblo mestizo en la mitad asignada a los colonos, mientras que en la mitad Shuar tan sólo se ha asentado una familia Shuar (la familia de un Shuar educado en la misión).

Pero el asentamiento humano de los colonos es por esencia expansivo y se encuentra limitado por la reserva y por la otra mitad Shuar del pueblo (mitad que no ha sido construida). El hecho de que esta mitad no haya sido utilizada aparece ante los colonos como un absurdo, puesto que mientras ellos se encuentran presionados por nuevos colonos que se quieren instalar, los Shuar "ni utilizan ni dejan utilizar urbanamente sus posesiones". El conflicto que se desprende de esto es evidente y genera mecanismos a través de los cuales los Shuar van perdiendo derechos sobre terrenos de su mitad del pueblo. Así, la necesidad de disponer de nuevos terrenos para utilizaciones comunales repercuten siempre en nuevas donaciones de tierra por parte de los Shuar, para un Colegio, para la Iglesia, el mercado, el parque, etc.

Para los colonos esta situación no deja de significarles conflictos ya que se encuentran en un enclave al interior de la reserva; esto significa que sus trabajos agrícolas deben realizarlos a distancias que en muchas ocasiones superan los 5km. a partir del pueblo.

Por su parte, los Shuar mantienen una actitud de no participar en mingas o esfuerzos tendientes al mejoramiento del pueblo del cual teóricamente son socios. Esto se debe a que en realidad es un pueblo mestizo. A pesar de ello consideran que tienen derecho a participar de los beneficios de las acciones de los mestizos, puesto que las referidas acciones y esfuerzos serían la contraparte que los colonos deberían colocar para com-

pensar el beneficio que han recibido de los Shuar a través de la donación de tierras.

Podríamos tal vez sintetizar esta experiencia, señalando que se intentó incluir en un mismo proyecto que se orientaba, según criterio de la sociedad mestiza, a un grupo de colonos y a un grupo de Shuar. Tal intento ha tenido resultados positivos, casi exclusivamente para el grupo mestizo, y esto no sin que hayan surgido constantes conflictos entre las perspectivas de las dos etnias. Es muy probable que la participación shuar hubiera tenido más éxito si es que el proyecto se hubiera llevado a cabo en su totalidad de acuerdo con los planes originales. Esto es, si es que se hubiese efectivado la inversión masiva para dotar a la organización autóctona de un alto grado de capitalización. Lamentablemente las mismas características de la sociedad Zamoreña determinaron la imposibilidad de efectuar el referido programa. Pues las inversiones que se proyectaba poner a disposición del grupo Shuar eran demasiado grandes, como para que los fuertes y poco democratizados centros de poder provinciales (Gobernación, Comandancia Militar, Iglesia) no intentaran utilizarlos según otros fines, lo cual anuló este intento.

## 6. EL PASO A TRABAJADOR INCORPORADO AL MERCADO

En el caso de El Pangui, la reacción Shuar (fomentada explícitamente por la Iglesia), ha sido la de desplegar esfuerzos para convertirse en un productor incorporado al mercado, que utiliza "racionalmente" los recursos para producir un excedente. La actividad que más fácilmente ha sido asimilada para este fin por parte de los Shuar es la ganadería. Así, se han conformado hatos más o menos numerosos que se explotan ya sea de manera colectiva o individual.

Cabe mencionar además que, conjuntamente con la ganadería, el cultivo de la naranjilla ha cumplido también un papel importante, sobre todo como cultivo de apertura de la frontera agrícola; a pesar de ello, en los actuales momentos el cultivo de esa fruta enfrenta una seria crisis dadas las numerosas plagas que le han atacado.

Las causas que motivan la amplia difusión de la producción ganadera entre los Shuar, son en primer lugar la amplia difusión que tal cultivo tiene entre los colonos como base monetaria de sus economías; en segundo término, en cuanto la producción ganadera presenta algunas similitudes con sus formas de trabajo tradicionales, lo cual facilita el paso de un sistema a otro. Así tenemos que el énfasis colocado en el desarrollo ganadero se puede constatar en el siguiente Cuadro:

### CUADRO No. 13

#### COMPARACION DEL USO DE LA TIERRA EN LOS DIFERENTES GRUPOS DE COMUNIDADES SHUAR (porcentajes)

USOS	COMUNIDADES			
	GRUPO A	GRUPO B	GRUPO C	GRUPO D
YUCA	14.9	6.14	6.08	37.92
PLATANO	17.0	6.14	6.08	25.42
MAIZ	21.2	4.61	7.47	25.42
NARANJILLA	3.9	1.07	-	-
CAFE	4.7	1.28	-	-
PASTOS	19.4	80.60	80.34	11.23
desviación media en $\text{°/o}$ PASTOS	24.25	00.00	37.73	33.76

**Grupo A:** Santa Elena, La Conguime, Santa Rosa, Chichis, Tzentza, El Pincho.

**Grupo B:** El Pangui

**Grupo C:** El Kimi, Napurka

**Grupo D:** Shaimi, Tzentsenka

**FUENTE:** PREDESUR, "Investigación Socio-económica del grupo Shuar"

**ELABORACION:** Propia.

La ganadería no utiliza, no requiere de una utilización sistemática y estable de la fuerza de trabajo, exceptuando de esto el proceso de creación de los pastizales que se efectúa una sola vez. (Para la creación de 1 ha. de pastizales son necesarias más o menos 40 ó 50 jornales. En lo que se refiere al mantenimiento de los pastos, éste exige solamente unos 6 jornales al año por ha. y el cuidado de una unidad bovina exige más o menos 4 jornales anuales. PREDESUR 1979).

El ganado exige muy pocos cuidados cotidianos, su crecimiento y multiplicación es generalmente un proceso relativamente poco controlado por el Shuar pero que le permite obtener un ingreso monetario. Más aún, la posibilidad de que los pastizales pueden ser utilizados durante muchos años, facilitando el que se produzca un proceso de capitalización al incrementarse los pastos disponibles y el número de cabezas de ganado.

Pero este paso, esta capitalización, tiene algunas consecuencias, fundamentalmente la creciente exigencia de mano de obra que implica racionalizar su utilización. Especialmente en los grupos influenciados por agencias de desarrollo como el MAG, las Misiones, etc., se observa que este proceso de racionalización en la utilización de la mano de obra implica una serie de conflictos entre la actividad ganadera y otras actividades económicas tradicionales, como la caza y la recolección. La necesidad de ejercer un cuidado constante y cotidiano sobre el hato ganadero, disminuye las posibilidades de disponer de tiempo para recorrer la selva, para efectuar visitas a otros Shuar, y por lo mismo, para mantener el contacto y el intercambio social con otros grupos Shuar.

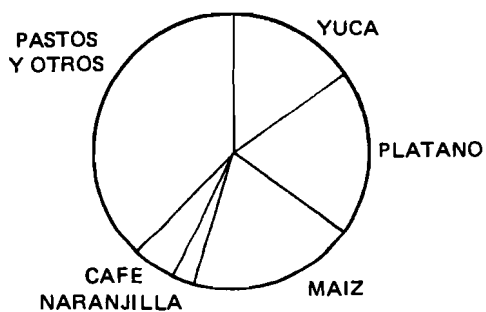
Todo ello tiende a debilitar paulatinamente las características culturales Shuar aunque se mantenga la conciencia de pertenencia étnica y se reivindicque, en cuanto etnia, el derecho a participar en el proceso de desarrollo de la economía colona, con prerrogativas especiales derivadas de la ocupación original del área usufructuada por el proceso colonizador.

Sin embargo, existen algunas consideraciones más que se deben hacer con respecto a este paso en el proceso de la deculturación Shuar.

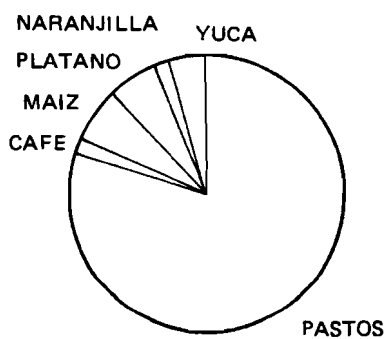
Mencionemos en primer lugar que la cosmovisión Shuar, con su énfasis en la libertad personal, el ingenio, la astucia y valor individuales, pre-

## GRAFICACION DEL USO AGROPECUARIO DE LA TIERRA EN DIFERENTES AGRUPACIONES DE CENTROS SHUAR

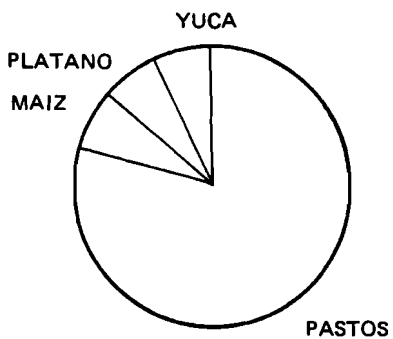
Grupo A



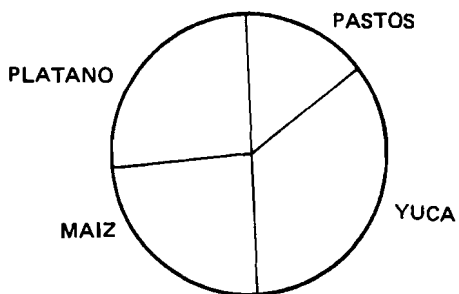
Grupo B



Grupo C



Grupo D





senta características muy diferentes de las que se requieren en un trabajo agrícola racionalizado, excedentario y disciplinado; por lo mismo, los trabajos agrícolas (que han sido tradicionalmente responsabilidad de la mujer), no son apreciados por el Shuar, menos aún cuando exigen una dedicación constante a ellos. Por eso, el Shuar tiende a incorporarse a este tipo de actividades agrícolas sólo por períodos cortos, a no ser que esté obligado por la necesidad (casos de pauperización), o que haya atravesado por un proceso en el que haya asimilado cuáles son los beneficios que puede esperar de un trabajo de este tipo (esto es el aumento de la productividad de su trabajo y la posibilidad de obtener un excedente). Pero la percepción de estos beneficios, no se da con mucha claridad en el trabajo asalariado, puesto que quien se beneficia de una relación salarial es el que contrata y no el que trabaja. En esto se originan muchas de las quejas de los colonos, respecto a los Shuar en el sentido de que éstos son vagos y se niegan a trabajar como asalariados.

## 7. UN CAMINO DIFERENTE: LA FEDERACION DE CENTROS SHUAR

La presencia de la Federación de Centros Shuar en la región ha significado una alternativa en cuanto ha determinado la existencia de un camino diferente para la evolución de los grupos de población influenciados por ella. Dicha evolución evidentemente no evita la destrucción del "Modo de producción Shuar original", ni siquiera impide que se den una serie de pérdidas culturales importantes, pero tiende a evitar el que se completen los últimos pasos de la desindigenización, mediante un esfuerzo explícito y voluntario para mantener cierto tipo de integración social al interior del grupo Shuar y rasgos culturales tales como la lengua, los mitos y las leyendas.

En realidad, la Federación intenta redefinir parcialmente las relaciones inter-shuar del parentesco, visitas y amistad, reemplazándolas por relaciones internas de la Federación, las cuales proporcionan a cada Centro un referente Shuar con el cual relacionarse intercambiar viajes, información y orientaciones dentro de un contexto Shuar.

La existencia de este referente Shuar, de este universo étnico opuesto al del colono, permite mantener una vida diferenciada de la de éste y

posibilita el que los indígenas no se vean sumergidos en las relaciones de tipo mercantil de manera absoluta.

La política cultural juega dentro de este proceso un papel importante por cuanto proporciona los elementos simbólicos (significativos) para establecer un cúmulo de relaciones sociales en torno a un Centro que define su mundo social particular y un tipo de actividad económica diferenciada respecto a la actividad socio-económica de los colonos.

No por ello la Federación deja de desempeñar un papel que podría llamarse deculturativo, en la medida en que es agente de una incorporación fundamentalmente económica (programas de fomento ganadero y producción destinada al mercado en general), todo lo cual evidentemente destruye la forma de vida de un cazador-horticultor selvícola.

Pero en todo caso se trata de una incorporación sui géneris, por cuanto al mismo tiempo que incorpora al Shuar a la sociedad nacional, tiende a generar una diferenciación en su manera de incorporarse, de los Shuar respecto a los colonos y demás miembros de la sociedad nacional. Esta diferenciación consiste fundamentalmente en matizar las relaciones mercantiles al tender a restringirlas a los sectores de actividad común (cooperativas de desarrollo ganadero), mediatizando a través del Centro Shuar de la vinculación del individuo con la sociedad mercantil. En definitiva, se intenta crear una respuesta interna, una perspectiva Shuar para su vinculación al mercado nacional, sin perder su identidad, y sin abandonar (al contrario, creando) una historicidad Shuar.

La descripción de esta concepción del proceso de incorporación no significa negar contradicciones, tanto en el proyecto mismo como en su implementación concreta. Pero estas contradicciones son inevitables al ser la Federación un instrumento de contacto con una sociedad caracterizada por sus múltiples contradicciones las mismas que se manifiestan en la diferenciación socio-económica de los propios Shuar y en las tensiones en torno a las alianzas en el juego de poder.

En el caso de Zamora existieron además opositores frontales a la Federación y esto tanto entre los Shuar como entre los no Shuar. Tal oposición fue posible en parte gracias a la distancia que existió con respecto al núcleo dinámico situado en Morona.

Otro rasgo que es importante señalar es la tendencia a que la presencia de la Federación sea cada vez más fuerte en las áreas apartadas (Yacuambi, Machinaza), que en los sectores mejor integrados (El Panguí, Los Encuentros, etc.). Esto tiene, sin lugar a dudas, relación con la orientación que la Federación busca dar a la evolución de los grupos Shuar, la misma que es menos fácil en la situación de los Shuar con fuerte y fácil acceso al mundo colono.

Si examinamos la utilización de la tierra por parte del conjunto de localidades Shuar Federadas consolidadas, constatamos que si bien el patrón de uso tiende a similares al de casos, como por ejemplo El Panguí, o de los propios colonos; tal perspectiva es en realidad parcial, pues además de un nivel mayor de utilización de la tierra, se constatan altos índices de participación en actividades tradicionales, tales como la caza y la pesca (ver Cuadros 10 y 13).

Por último, es necesario hacer relación al hecho de que si bien la mejor consolidación de los Centros Shuar se produjo en el área relativamente marginada de Guadalupe, la eficacia de su consolidación unida al apoyo real y de gran importancia que significa la Federación de Centros Shuar, ha determinado que la Federación Shuar de ser un caso especial dentro de la provincia de Zamora esté pasando progresivamente a representar a sectores que se encuentran en muy diversas condiciones; de manera tal que, se afilian a ella Centros del Valle de Nangaritz y en la propia cooperativa de El Panguí han surgido algunas familias que mantienen una participación en la Cooperativa en cuanto su organización local pero tienen además un pequeño núcleo que se articula a la Federación.

Gran parte de este éxito se debe al hecho que la experiencia ha mostrado que los sectores organizados han tenido una enorme ventaja sobre los no organizados en cuanto a la consolidación de su acceso a la tierra, y en general en lo relativo a la defensa de todos sus derechos. Más aún, la oposición Organización Autónoma/Organización Federada, también ha mostrado que la cooperativa "independiente" no sólo que ha tenido menor consistencia, sino que además ha sido superada por la Federación en cuanto a mecanismos de "interrelación" con la sociedad nacional. La Federación, en cambio constantemente, amplía los servicios y los aportes que puede dar a las organizaciones que forman parte de ella.

## ALGUNAS ANOTACIONES SOBRE LA DINAMICA NACIONAL DE LA FEDERACION SHUAR

La dinámica de la Federación de Centros Shuar exige que se le preste atención, más allá de su impacto en la provincia de Zamora. Un conjunto de hechos posteriores al trabajo de campo permiten plantear algunas líneas de reflexión sobre la dinámica de este importantísimo proceso organizativo. Una primera caracterización de la importancia que tiene la Federación sería señalar que se ha convertido en un "órgano" del pueblo Shuar que le permitiría disponer de nuevas posibilidades para aumentar su capacidad de conducción sobre los procesos de interrelación étnica con la sociedad nacional. Cuando afirmamos que la Federación da al pueblo Shuar una mayor capacidad de "conducción" no planteamos, que la federación está en condiciones de "controlar" los procesos sociales de la Población Shuar, sino que simplemente dispone de mayores mecanismos de actuación para enfrentar tanto las contradicciones y conflictos inter-étnicos (con la sociedad nacional) así como de mecanismos para actuar sobre sus propias contradicciones internas.

Estas posibilidades de actuar son diversas e incluyen múltiples niveles, que van desde una reflexión y re-elaboración de su identidad étnica, hasta formas de actuar en el campo político nacional. Todo esto implica la recreación de la unidad del pueblo Shuar, la misma que no debe ser entendida idílicamente, como un acuerdo y adhesión total de toda la población Shuar a un proyecto "Shuar" sino como la participación en un proceso en el cual la dinámica esta determinada tanto por las contradicciones internas de la "sociedad" Shuar, como por las contradicciones con la sociedad nacional (que lógicamente implican a las contradicciones de la sociedad ecuatoriana). Tal proceso ha implicado cambios, evolución de muchos aspectos, ciertas soluciones a algunas contradicciones así como el surgimiento de otras nuevas.

La historia que hemos examinado muestra a la sociedad Shuar como una estructura fuertemente contradictoria, en la cual las guerras internas desempeñan un papel importante; a pesar de ello y más aún gracias a ello, fuertemente cohesionada, capaz de oponerse fuertemente a la sociedad nacional blanco-mestiza. En esta situación la estrategia misional buscaba la ruptura de la coherencia Panshuar a través del establecimiento de vin-

culaciones de tipo clientela entre los misioneros y los Shuar. Estos esfuerzos implican un contenido político que despertó diversas formas de rechazo por parte de la población Shuar. A pesar de ello la eficacia tecnológica de la sociedad occidental termina por imponerse.

Sin embargo, ésta no es una victoria total, como veremos más adelante, la identidad Shuar surge de su propia derrota ante los misioneros. Consideramos que esto sucede debido a una multiplicidad de causas que no estamos en condiciones de examinar exhaustivamente, pero de todas maneras quisiéramos señalar algunas de las que consideramos debieron tener especial importancia.

La penetración misional, tuvo características tales que no destruyeron la globalidad del funcionamiento de la sociedad Shuar. La estrategia misional consistía en controlar el núcleo de articulación de la sociedad Shuar, esto es la esfera de circulación de la violencia. Tal control que podríamos llamar una expropiación del Kakaram, no fue violenta ni absoluta, consistió, en lo fundamental, en crear una esfera en la cual la violencia dejaba de desempeñar un papel articulado. A este respecto, es ilustrativo el proceso de reacciones misioneras ante las guerras internas. Si bien los misioneros desarrollan una fuerte intervención para evitar las acciones de violencia en el espacio al cual ellos se articulan (violencias entre Nangaritizos y Zamoras por ejemplo), se reconocen a sí mismos incapaces de evitar la violencia más allá de sus esferas de influencia. Es decir se establece una esfera social-territorial en la cual la violencia va perdiendo terreno. La estrategia misional no implicó erradicar la violencia en un sólo acto, sino la creación de un espacio social no articulado por la violencia que gradualmente procedió a expandirse. Sin embargo, la sociedad Shuar continuó funcionando. Ni los salesianos ni los franciscanos procedieron en su relación con los Shuar a establecer "reducciones" o misiones que constituyeran una organización global de las sociedades indígenas. Se limitaron a implantar su misión a la cual articulaban trabajadores más o menos voluntarios, para la producción de subsistencia de la misión e implantaron centros educativos internados, sólo en ellos su control sobre la población indígena era total. Sin embargo y a pesar del impacto que puede tener la permanencia en la misión de la población joven, en ningún momento dejó de funcionar la propia sociedad Shuar.

Surge entonces la pregunta: cómo funcionó esta sociedad en el momento en que fue expropiada de su eje articulador en torno a la violencia? Creemos que lo que sucedió fue fundamentalmente la ocupación del espacio vacío dejado por la violencia por parte de otras esferas de actividad de la sociedad Shuar: fundamentalmente el prestigio los lazos de parentesco. Además creemos que se produjo lo que podríamos llamar una redistribución de "karkaram" cristianizado por parte de la misión. Si tal como hemos señalado, el contacto con los misioneros implicó una lucha de valores, y a pesar de la fuerte resistencia de los valores "shuar" en determinado momento estos cedieron terreno a los valores "Occidentales". El Control de estos valores occidentales y su circulación adquiere una importancia enorme que estructuran al menos parcialmente la sociedad Shuar. De hecho esta estructuración actúa en un primer momento solo sobre un segmento, que puede ser muy marginal de la sociedad Shuar, pero que tiene la capacidad de expandirse.

Sin embargo la "marginalidad" de esta acción no sólo se refiere al porcentaje de la población involucrado sino que también es capaz de articular solamente ciertos aspectos de la sociedad Shuar, pues a pesar del contacto con los misioneros esta estructuración social dependiente de la misión actúa débilmente sobre esferas tales como la subsistencia. No por ello, esto deja de representar una modificación sobre la globalidad de la sociedad Shuar.

Por otra parte es necesario aclarar algunas de las características del papel de la misión como agente de articulación intercultural. La misión establece una realidad socio-cultural allí donde no se encontraba en funcionamiento la "sociedad nacional". La población colona es muy reducida y tiene características bien peculiares: se trata o bien de mineros que interactúan mínimamente con la población Shuar, o en el caso de Macas, se trata de una población extraordinariamente aislada que inclusive estaba viviendo ciertos procesos de shuarización. En el caso de las misiones salesianas, si bien se produjo al igual que con la misión franciscana una profunda crisis a inicios de siglo, y la sensación general de inutilidad del trabajo misionero fue igualmente fuerte, existió una generación de misioneros que al enfrentarse con esa imposibilidad de cristianizar al Shuar inicia una "cierta" reflexión sobre los Shuar. Decimos cierta, por cuanto en gran medida aparecía como una reflexión sobre los métodos de cris-

tianización pero implicó un contacto y una creciente identificación con las características de ese pueblo. De manera tal que cuando la sociedad Ecuatoriana se hace presente plenamente (esto es con el desarrollo del proceso de colonización agro-pecuaria) la propia misión se ve atravesada por identificación y priorizaciones que evidenciaban la vivencia al interior de la misión de las contradicciones entre sociedad nacional y sociedad Shuar. Es este conflicto el que polariza posiciones y así de la simple preocupación por las técnicas de comunicación con los Shuar se pasa a una preocupación y una estrategia que buscaba un "bienestar" de la población Shuar en su enfrentamiento a la "sociedad Nacional". Surge así la Federación Shuar, la misma que se alimenta fundamentalmente del trabajo misional y que al menos parcialmente genera una nueva re-elaboración de valores sociales, pues el poder, que había sido expropiado como valor por la misión, pasa primero a ser una valoración en cuanto cercanía a los valores cristianos, pero luego es redefinido nuevamente en cuanto capacidad de liderazgo y conducción en el proceso de enfrentamiento intercultural.

Podría cuestionarse respecto a este planteamiento el que a pesar del mismo probablemente persistieron esquemas de funcionamiento tradicionales, no atravesados por la lógica misional y luego no atravesados por la lógica de la Federación. Esto es un hecho casi seguro, pero no altera la dinámica de lo que estamos tratando.

La Federación es entonces una nueva esfera social que desempeña un muy importante papel en el futuro de los contactos de la sociedad Shuar con la sociedad nacional. La incidencia de la Federación tiene enorme importancia en cuanto logró hacer fracasar el esquema más típico de articulación entre grupos subordinados y la sociedad nacional. El curso "normal" de los acontecimientos hubiera sido que así como los salesianos lograban articular un grupo de shuar "subordinados", lo mismo hicieran los franciscanos, los evangélicos, más allá de ellos también podrían haber establecido este tipo de relaciones comerciantes funcionarios públicos etc. Más aún de hecho esto ha sucedido, sin embargo la evolución de estos hechos ha sido diferente. Pues si bien los Shuar fueron penetrados por propuestas ideológicas muy diversas (nos referimos aquí a las propuestas religiosas) todas ellas implicaron un proceso de revaloración de la identidad étnica (aunque fuera desde perspectivas diferentes y opuestas). Así el

Shuar evangélico se revaloriza en cuanto como Shuar ha sido también incluido en el mensaje de salvación, mientras que un Shuar reclutado como Iwia en el ejército, se revalora en cuanto Shuar tiene especiales cualidades de guerrero.

Sin embargo, la lógica de esta dinámica, llevó en un momento a que los enfrentamientos de los diferentes sectores del pueblo Shuar, articulados ideológicamente a diferentes sectores de la sociedad nacional se enfrentaran, en una dinámica que si bien podía estar reproduciendo la dinámica de conflictos al interior de la sociedad Shuar, parecía comprometer cualquier perspectiva de identidad pan-shuar. En determinado momento el conflicto religioso entre católicos y protestantes tan típico de el agro-ecuatoriano parece apoderarse de la Federación y radicalizarse. Pues los misioneros evangélicos también habían impulsado acciones de organización de la población Shuar, a través de la AIPSE (Asociación Independiente del Pueblo Shuar del Ecuador). En ciertos momentos parecía que la oposición Federación AIPSE era una contradicción irreconciliable.

Esta contradicción se articula a contradicciones existentes en la sociedad nacional relativas a la oposición católicos/protestantes, e incluso llegó más allá al articularse a oposiciones norteamericanos/ecuatorianos, por el hecho de que los misioneros evangélicos eran generalmente norteamericanos y lógicamente estructuraban su trabajo misional de acuerdo con un ethos norteamericano. Sin embargo se demostró en la práctica que el proceso del pueblo Shuar por el cual se hacia necesaria la expresión de su identidad y de su organicidad, era más fuerte y estaba determinando los procesos organizativos. Es así como la dirección de la Federación logró generar una política de manejo de estos conflictos que permitió, el respeto al pluralismo religioso al interior de la Federación y por lo tanto la articulación de la propia AIPSE al interior de la Federación (Asociación Independiente del Pueblo Shuar del Ecuador).

A partir de este momento la Federación tuvo una intensa experiencia en la estructuración de definiciones más claras de sus propios objetivos. El surgimiento de estos objetivos emergió en parte de un conjunto de tareas de servicios los que la Federación asumió en parcial sustitución de la misión salesiana: (teleeducación, rescate cultural, etc.), pero en determinado momento este tipo de acciones crecen y dan a la Federación la pers-



pectiva de poder participar en una gran variedad de campos, para ello la mediación de la Federación con el estado adquiere una gran importancia. En esta época la Federación demuestra su alta capacidad negociadora y aprovecha especialmente las coyunturas de fortalecimiento de las tendencias políticas de centro en el país (especialmente durante los gobiernos de Roldós y Hurtado).

Surge en este momento un segundo componente relativo al fortalecimiento institucional de la Federación y sus relaciones con organizaciones indígenas de Latinoamérica y del mundo en general. En este momento crece y se desarrolla, tanto una concepción relativamente autonomista como el concepto de nacionalidad indígena. Si bien nuestra opinión es subjetiva, creemos que ninguna de estas propuestas llegó a ser elaborada de una manera definitiva, sino que constituyeron aportes de vertientes de reflexión, las mismas que lentamente fueron interactuando y consolidando la capacidad de autororientación de la Federación.

Este último momento que hemos mencionado, implica también una apertura hacia otras organizaciones indígenas del país, tanto de la Sierra, como del propio Oriente. La relación con las organizaciones de la Sierra planteó con fuerza la problemática de las oposiciones étnicas y de clases, y se generaron múltiples contradicciones, que no impidieron la agrupación de las organizaciones indígenas en federaciones regionales y nacionales.

En realidad los problemas que generó este proceso estuvieron presentes tanto en la propia Federación como en las organizaciones indígenas especialmente de la Sierra que habían tenido un proceso muy ligado a la dinámica clasista.

En definitiva, nuevamente los problemas que se presentaron dieron lugar a una asimilación de mayores experiencias, variables y contenidos que enriquecieron la experiencia de la Federación.

Es importante recalcar que la conformación de federaciones indígenas regionales y nacionales es altamente decidora respecto a la estrategia Shuar de inclusión en la sociedad nacional. Pues ya no existe solamente una capacidad de organización interna, ni algunos objetivos de auto-

mía; existe además una línea de ubicación al interior de las contradicciones de la sociedad nacional ecuatoriana, en la cual se busca crear un frente común con todos aquellos cuya identidad es amenazada.

Más aún, el contenido de clase es en alguna medida asimilado; no en cuanto una subordinación a esquemas clasistas, sino que de la elaboración de una estrategia de unificación de aquellos que ven atacada su identidad, se pasa a la lógica convergencia con aquellos para quienes la actual estructura social implica un deterioro de sus condiciones de vida.

Este proceso de conflictos, acercamientos que hemos descrito, no se produce a un nivel "intelectual" por que sólo parcialmente es reflejado en documentación, resoluciones. Más aún, la unanimidad de posiciones generalmente existió solamente en la ejecución de resoluciones, que eran producto de la confrontación de múltiples posiciones con diferentes matices y énfasis.

Mientras se generaba todo este proceso de proyección Shuar hacia el contexto nacional y latinoamericano, otros fenómenos sucedían en su interior. Por una parte la contradicción entre los grupos Shuar que veían en la Federación un espacio de protección frente a extraños, perdieron cierta fuerza en cuanto la amenaza de estafas y opresión del colono disminuía en la misma medida en que crecía el nivel educativo de la población Shuar. Más aún la propia acción de la Federación en cuanto difusora suave de las tecnologías occidentales planteó, una creciente experiencia de la dinámica y de las eventuales ventajas del funcionamiento social mercantil abierto.

La estructura social Shuar, por otra parte, actúa favoreciendo estructuras de poderes locales (a nivel de centros y asociaciones) que si bien se articulan globalmente en la Federación, dan un cierto y amplio margen para dinámicas más particularizadas.

Algunos de los dirigentes de asociaciones Shuar que más habían asimilado la dinámica productiva occidental y que por lo tanto habían vivido procesos de cierta acumulación, comienzan a encontrar limitaciones en el estilo de la gestión de la Federación.

Paralelamente a ello encuentran contactos con fuerzas sociales de la

sociedad nacional interesadas en impulsar proyectos más desarrollistas.

La dinámica de la Federación en cuanto espacio de creación y circulación de un nuevo tipo de poder y prestigio exigía de varios componentes, por una parte una relación de enfrentamiento-negociación con el poder de la sociedad nacional. La Federación tenía que ser capaz tanto de reclamar como de cooperar con los gobiernos. Por otra parte debía representar una forma de auto-afirmación de la etnia frente al conjunto de sectores sociales nacionales y no sólo nacionales.

En determinado momento esta articulación evidencia contradicciones, por una parte una alianza con los sectores oprimidos, ponía en peligro aparentemente la capacidad de negociación frente al Estado; por otra parte, la dinámica de las negociaciones con otras organizaciones indígenas así como con otros sectores (sindicatos, etc.), relativizaba un cierto liderazgo de la Federación. Es entonces cuando surge con fuerza el proyecto modernizante, que asume la dirección de la Federación.

Sin embargo el tipo de politización que se vincula a esto, de tipo clientelar, genera un fuerte menoscabo de la capacidad de funcionamiento orgánico de la Federación que desemboca en otra crisis con un nuevo cambio en la orientación de la dirección.

Sin embargo en este momento las contradicciones han adquirido un nuevo carácter. Ya no es posible resolver las diferencias al interior de una estructura orgánica y las crecientes presiones desde el exterior determinan el surgimiento de una fracción, la misma que si bien cuenta por su validación con fuertes expectativas de apoyo externo, no representa por eso un desafío mayor a todos aquellos que la Federación y el conjunto del pueblo Shuar han sabido vencer en otras ocasiones de su proceso de organización y autoafirmación. El pueblo Shuar ha sabido dar prioridad a sus intereses más fundamentales, y ha sabido hacerlo aceptando diferencias y conflictos. Los conflictos han generado problemas y los seguirán generando, pero el ubicar a qué nivel se sitúan esto ha permitido al pueblo Shuar vivir sus opciones, sus diferencias, sus conflictos sin que ellos impidan el desarrollo de su proceso en cuanto pueblo.

## CAPITULO VI

### LAS LEYES INTERNAS DE LA COLONIZACION

Para hablar del proceso colonizador en la provincia de Zamora, es necesario diferenciar, dos procesos cualitativamente diferentes, que corresponden a dos etapas del proceso colonizador:

#### 1. COLONIZACION DEL AUTOCONSUMO

El motor fundamental de este proceso es la expulsión de pequeños agricultores que producen fundamentalmente para el autoconsumo, los cuales abandonan las provincias de Azuay y Loja, se trasladan al Oriente, y allí desarrollan una agricultura, que nuevamente es de subsistencia. En estos casos los colonos se trasladan a zonas que carecen de todos los servicios, la comunicación, exige generalmente algunos días de recorrido a lomo de mula.

En estos casos la economía de subsistencia logra desarrollar niveles de productividad más altos que en la Sierra, gracias a la mayor disponibilidad de recursos naturales (tierra) y a un largo proceso de autocapitalización de la unidad de producción campesina. Este proceso de capitalización, es posible sólo debido a que en estas nuevas áreas no se han estructurado todavía sistemas de explotación que extraigan el excedente al campesino, por lo mismo la sobre producción puede ser reinvertida en la propia parcela.

Se da de esta manera un nivel de acumulación, no mediatizado por el

mercado, lo que significa que es marginal al desarrollo capitalista nacional; y que implica muchas veces que el campesino, a pesar de haber logrado una cierta acumulación, pueda mantenerse totalmente al margen de los servicios de la sociedad nacional (educación, salud, saneamiento ambiental, vías, etc.).

Creemos que en esta situación se encuentran las viejas migraciones de Yacuambi, La Victoria, Limón, y en menor medida Zumba. (Viejas por que se desarrollan en torno a 1940, en oposición a las migraciones a los valles bajos que se desarrollan a partir de 1960).

## 2. COLONIZACION POR EXPANSION DEL CAPITALISMO

Este proceso corresponde a la expansión del capital mercantil, por lo mismo, implica y exige el desarrollo de una agricultura comercial que se rija según las leyes de crecimiento del capital. El papel que en este proceso desempeña la expulsión del pequeño productor campesino de la Sierra es fundamental y ha sido ya tratada en otros trabajos (Ver Amaluisa y Segovia Op. cit.). En todo caso la dinámica de este proceso está dada por las leyes que imponen los capitales, cuya primera característica es la de su- peditar y separar el trabajo respecto al capital.

Esto es profundamente diferente a lo sucedido con los colonos no incorporados al mercado, en los cuales la acumulación de los bienes de producción se realiza al interior de la unidad de producción familiar.

El desarrollo de esta expansión capitalista implica dos aspectos, por una parte la creación de "bienes de capital" y por otra la generación de una renta de la tierra. La creación de bienes de capital lo podemos dividirla en dos procesos, el proceso individual, a nivel de productor, y el proceso social que crea fundamentalmente la infraestructura productiva.

## 3. LA GENERACION DE CAPITAL POR PARTE DEL PRODUCTOR INDIVIDUAL

Se trata fundamentalmente del proceso de creación de las fincas, que si bien se efectúa bajo la modalidad de la propiedad privada, no deja de ser un proceso social; en el cual se moviliza un recurso social básico, el trabajo, a través de las relaciones sociales imperantes. En el caso de la colonización, el proceso de creación de las fincas es un proceso de crea-

ción de "bienes de Capital" caracterizado por la muy baja composición orgánica del capital, pues prácticamente consiste en la aplicación directa del trabajo humano a la naturaleza, para obtener, huertas, pastizales, montaña desbrozada etc.

Esta generación de capital se produce a través de dos modalidades, por una parte está el trabajo del productor directo que "va formando su finca". Este tipo de colono se diferencia del colono de subsistencia por cuanto su producción (aunque el producto fundamental sea la propia finca) se orienta fundamentalmente al mercado.

Por otra parte está el proceso del capital mercantil agrario que se basa en la contratación de mano de obra asalariada para efectuar el trabajo de conformación de las fincas. Como veremos posteriormente mayor importancia tiene este segundo tipo de proceso, el cual subordina al proceso de formación de fincas por parte de los productores individuales a través de los mecanismos del mercado. Así, el trabajo autónomo de los colonos muchas veces se ve reducido a un eslabón más en el proceso de concentración de la tierra en áreas de colonización. Por otra parte, y de manera paralela, este proceso hace uso de nuevas formas de trabajo precario, a través de los "cuidadores" sobre todo indígenas saraguos, que son contratados para realizar trabajos en un finca, a nombre de otras personas, en la expectativa de que la tierra luego se revalorice a través de los mecanismos del mercado y la especulación.

#### 4. LA GENERACION DE CAPITAL A TRAVES DEL ESTADO

Independientemente de que la acumulación se realice a través de un trabajador autónomo o a través de inversiones capitalistas, la acumulación en la finca, en la construcción de cerca, en el desbroce del terreno, etc. no es sino una parte del proceso de creación del capital. Existe otra parte, de gran importancia consistente en la creación de los bienes de infraestructura, los cuales no sólo tienen por efecto incrementar la productividad monetaria de las tierras, sino que hacen posible la incorporación de esas tierras a la producción mercantil, puesto que posibilitan la venta del producto en el mercado.

Pero aquí se produce un fenómeno curioso, puesto que dado que la medida en que la inversión en infraestructura no es realizada por el dueño

de la tierra, ni pagada por él, estos bienes aparecen ante él como una característica inherente a la tierra que, en la medida en que generan un aumento de la productividad, adquieren la forma de una renta diferencial. En realidad no hay tal renta diferencial, sino simplemente el traslado de los beneficios de una inversión realizada por el Estado de manera gratuita a favor de los dueños de esas tierras.

Esto nos estaría indicando por una parte, la existencia de una preocupación estatal por subvencionar el proceso de expansión capitalista en la agricultura oriental, la misma que tiene por objetivos básicos: a) Incrementar la producción de ciertos bienes salarios para el mercado nacional b) Disminuir la presión sobre el mercado de alimentos a través de la supresión como demandantes de los colonos que se proveen a sí mismos de bienes de autoconsumo. Creemos que existe un tercer motivo, más importante, y que relega a los dos anteriores a un papel secundario. Creemos que el objetivo estratégico de la colonización para la "sociedad Nacional" es el de crear condiciones de generación de rentas y ganancias para los capitales que encuentran en esta región la oportunidad de participar en nuevos circuitos de reproducción ampliada.

En cuanto a los efectos del proceso de construcción gratuita por parte del Estado de la infraestructura, es necesario señalar que este factor marca definitivamente todo el proceso colonizador, pues es esta inversión del Estado la que marca definitivamente todo el vigoroso proceso especulativo que lanza a los colonos en una verdadera estampida por ocupar las tierras que luego serán servidas por tal o cual carretera, ocupando para ello superficies mucho mayores de las que jamás podrán explotar realmente, de manera directa.

Es así como ha surgido una unidad de superficie: La Finca, que comprende 50 has. y que es considerada como la unidad mínima a la cual aspira un colono.

Para demostrar las características especulativas de este proceso conviene realizar un cálculo de la rentabilidad de la explotación de la tierra comparando los resultados que tendríamos si cargamos a los costos de producción la amortización de la infraestructura o no.

Así a partir de los siguientes dato de 1978 tenemos:

Valor de la Producción (dos años)/ha.	S/. 16.000
Amortización de la infraestructura	S/. 513 ha/año
Costo infraestructura (dos años)	S/. 971 ha.
Costos producción (dos años)	S/. 10.680 ha.

(Los 917 se han calculado actualizando los segundos S/. 513 a razón del 12<sup>o</sup>/o anual de donde  $513/1,12 = 458 + 513 = 971$ )

Así tendríamos:

A. Sin cargar los costos de Infraestructura.

$$\frac{16.000}{10.680} = 1,498, \text{ lo que por un año implica } \sqrt{1,498} = 1,224$$

Si suponemos una tasa media de ganancia de un 20<sup>o</sup>/o implica que se está produciendo renta equivalente al 2,4<sup>o</sup>/o.

B. Cargando los costos de amortización de la infraestructura tenemos:

$$\frac{16.000}{971+10.680} = \frac{16.000}{11.651} = 1,373, \text{ para un año} = \sqrt{1,373} = 1,172$$

Lo que bajo el mismo supuesto de una tasa media de ganancia implicaría una renta negativa del - 2,8<sup>o</sup>/o.

Esto significa que a través de sus inversiones en infraestructura el Estado no sólo subvenciona al propietario de la tierra sino que además subvenciona al productor al hacer posible a través de esa inversión que se llegue a alcanzar la tasa media de ganancia.

A partir de los datos que hemos consignado podría llegar a pensarse que la rentabilidad de la producción ganadera en Zamora es en realidad bastante baja, lo cual implicaría volúmenes de renta muy bajos (según los cálculos que hemos consignado tal renta debería ser de S/. 130/



ha/año). Sin embargo tal fenómeno es en realidad aparente pues si analizamos más detenidamente la estructura de los costos de producción, tenemos que si descomponemos en capital variable y capital fijo tenemos los siguientes datos:

Capital variable (trabajo)	S/. 2.680	25,1 <sup>o</sup> /o
Capital fijo (ganado)	S/. 8.000	74,9 <sup>o</sup> /o

Es decir que el grueso de los costos de producción están constituidos por el pago del ganado. Para producir ganado lo que más cuesta es el propio ganado. Si analizamos cuales son los costos reales de la producción de una cabeza de ganado tenemos los siguientes datos (1978).

a) Cuidado del ternero hasta la madurez	S/. 624
b) Pago de amortización de la inversión en la conformación del pastizal	S/. 357
c) Pago alicuota vaca madre (10 partos)	S/. 1.500
d) Pago cuidados vaca madre (1 año)	S/. 312
e) Cuidado de pastos	S/. 300
f) Pago pastizales usado por vaca madre	S/. 715
<hr/>	
TOTAL	S/. 3.808

Supongamos que este capital invertido ha sido obtenido al interés del 12<sup>o</sup>/o (Banco de Fomento), esto significaría que debería reponer 4.775 sucres al segundo año. Si reconocemos además una tasa media de ganancia del 20<sup>o</sup>/o anual ( lo que implicaría una rentabilidad del 32<sup>o</sup>/o), tendríamos que el valor de la vaca sería de 6.876 sucres, cuando en realidad es de 12.000. Es decir el 42,7<sup>o</sup>/o del precio de la vaca corresponde a sobreganancia, corresponde a una forma de renta.

Aparecería entonces una situación paradójica, en donde la tierra ni produce renta, a casi no la produce, mientras que el ganado vacuno produce renta de una manera extraordinaria.

Esto requiere de un análisis más detallado, ¿qué significado puede tener esto de que el ganado produzca renta? En realidad no es sino un des-

plazamiento de la renta de la tierra, en la medida en que existe en abundancia de esta, la renta no puede ser controlada a través de la tierra y se lo hace en cambio a través de otros aspectos de la naturaleza (el ganado) ya que sin esta parte de la naturaleza tampoco es posible implementar este tipo de producción mercantil. Así tenemos que parte de la renta de la tierra se paga como sobreprecio del ganado. Surge entonces la pregunta, ¿Quién se adueña entonces de esta renta? No es necesariamente quien tiene ganado, sino quien tiene capacidad de autoabastecerse de ganado fuera del mercado, esto es quien tiene un hato ganadero suficientemente consolidado como para producir sus propias vacas de reposición.

En relación a esto es conveniente establecer otro aspecto más que caracteriza a la producción ganadera: La verdadera unidad del proceso productivo no es la vaca, ni la hectárea, es el hato, y este tiene una serie de características intrínsecas que determinan que la viabilidad, continuidad y rentabilidad de la explotación se logran a partir de cierto umbral de población (que es el que constituye el hato). De esta manera la tenencia de pocas cabezas sirve en realidad de poco (desde el punto de vista de una explotación capitalista), pues tomará de 10 a 16 años estabilizar el hato a niveles de producción continua. Una manifestación de este problema es la dificultad de los pequeños ganaderos para pagar sus deudas al Banco de Fomento. Tales pagos pueden significar con frecuencia el sacrificio de la posibilidad de conformar un hato propio. (Las crías de cada año se venden para pagar las cuotas del préstamo). A esto contribuye el hecho de que las políticas crediticias no se corresponden adecuadamente con la dinámica real del hato. El pagar un crédito a los dos años significa la necesidad de vender gran parte del ganado antes de tener capacidad de autoabastecerse de animales jóvenes.

Todo esto nos está hablando de una forma de renta que podría ser analizada en lo sustancial bajo las categorías de la renta diferencial, sin embargo creemos que para la completa explicación del proceso es necesario que además de la renta diferencial toquemos el problema de la renta absoluta. Consideramos que este es un aspecto importante, en la medida en que en una región como Zamora en la cual aún no se ha copado la frontera agrícola, cualquier intento de explicación que no complete las leyes del proceso de ocupación de tierras sería una explicación incompleta. Más aún a nuestro juicio lo fundamental del proceso de generación

de renta a través de la colonización, es un proceso que obedece a las leyes de la renta absoluta; que no surgen de la comparación entre la productividad de dos terrenos de diferente calidad. De depender fundamentalmente de este tipo de renta, el proceso en el valle del Zamora se habría producido de una manera muy diferente. Se habrían ocupado de manera más intensiva las mejores tierras, las más cercanas a las carreteras, las más fértiles y se habría dejado sin tocar grandes áreas de bosque poco accesible y poco productivo. El hecho de que la realidad se haya desarrollado de otra manera nos muestra la existencia de otras leyes subyacentes. Parecería que las verdaderas leyes del proceso no están en incorporar más tierras a la producción, parecería que se trata más bien de evitar que sigan existiendo tierras sin dueño.

¿Qué implica esto? Que es necesario evitar a toda costa —y de hecho se hacen ingentes esfuerzos para evitarlo— que cualquier persona, poseedora de su sola capacidad de trabajar y de su machete pueda ponerse a reclamar tierras, reclamar el derecho a implementar una producción por su propia cuenta. Si revisamos algunas de las características del funcionamiento de la renta en el sistema capitalista y en especial las notas desarrolladas por Marx, con respecto a la usura, en el tomo III de *El Capital*, creemos que podemos contribuir a lo que significa para la realidad concreta de Zamora la renta absoluta, que a nuestro juicio no se origina en la lenta asimilación del capital por el sector productivo primario (agrícola) sino del hecho de que la tierra en sí constituye el más básico de los bienes salario. La tierra es un bien que permite la subsistencia de las personas, por lo tanto si éstas poseen este bien en suficientes cantidades se podrán liberar de la necesidad de trabajar para otros para poder subsistir. En otras palabras la tierra es un bien que tiene la característica única de que permite el desarrollo de la producción exclusivamente en base al trabajo, sin presencia de capital. Tal particular posibilidad liberaría al trabajador del pago del plus trabajo al dueño del capital. Lo que es una situación absolutamente disfuncional, en realidad corrompería al sistema pues crearía la posibilidad de que sea el trabajador y no el inversionista el que se adueñe del excedente.

El monto de esta renta se situaría entonces entre la tasa de ganancia media y el valor de la fuerza de trabajo. Veamos un ejemplo:

	trabajo	capital	producto	ganancia	ganancia extraordinaria
Tierra "A"	100	20	160	33,33 <sup>o</sup> /o	21,33 <sup>o</sup> /o
Tierra "B"	100	10	140	27,27 <sup>o</sup> /o	10,27 <sup>o</sup> /o
Tierra "C"	100	5	118	12,38 <sup>o</sup> /o	0,38 <sup>o</sup> /o
Tierra "D"	100	0	110	10,00 <sup>o</sup> /o	- 2,00 <sup>o</sup> /o

Lo que implicaría los siguientes precios para las diferentes tierras A = 213, B = 98, C=3,32 y D=-16. Pero en realidad este precio negativo es un absurdo. En teoría tal terreno no debería ser cultivado, pero desde el punto de vista del productor directo es absolutamente conveniente hacerlo producir, pues está ganando un 10<sup>o</sup>/o más. Se está remunerando un 10<sup>o</sup>/o más alto. Como tal ventaja es introducida al mercado y es objeto de compras y ventas, se tenderá a ponerle un precio (que será necesariamente la capitalización de este "sobresalario" lo que implicaría que en realidad esa tierra que se debía vender a -16, será valorizada a un precio de + 83,33 (10:12 x 100). Con esto se transformará el conjunto de la escala del precio de la tierra, de manera tal que la tierra C costará 103, la tierra B 258 y la A 313.

Esto nos permite constatar la viabilidad de la revalorización de la tierra a partir del monto de plusvalía extraído y no de la sobreganancia. Esto implica ligar el proceso de colonización a la creación de renta de la manera más primitiva (ligada al costo de la subsistencia más que a la tasa media de ganancia, este tema es tratado por Marx en relación a la Usura). De todas maneras esta renta cumple una función indispensable para el funcionamiento del sistema, esta es la de separar al productor directo de las condiciones de subsistencia. El desarrollo capitalista en el Oriente, por lo tanto, a pesar de sus manifestaciones externas de relativa igualdad, no es un mecanismo para abaratar la reproducción de la fuerza de trabajo en el conjunto del sistema (fuerza de trabajo que supuestamente existiría en exceso en la Sierra) sino, un proceso que busca reproducir fuerza de trabajo carente de condiciones de subsistencia. Si el Estado no hubiera intervenido en la incorporación al mercado de las regiones orientales, es cierto que se hubieran producido flujos migratorios de menores dimensiones, y los colonos tendrían menos servicios aún, pero éstos no se habrían visto sometidos a procesos de enajenamiento respecto a sus condiciones de vida.

El análisis que hemos terminado, si bien es consistente en abstracto, tiene un punto flaco, y este radica en que en la práctica la posibilidad de emprender una producción agrícola sin contar con algún capital, no se da. Aunque el productor directo realice por su cuenta todo el trabajo, siempre necesitará un monto de dinero acumulado para cubrir sus necesidades de subsistencia hasta que sus terrenos inicien la producción. La carencia de un capital suficiente para ello es motivo de nuevos endeudamientos para el colono. Eso implica que serán los prestamistas y/o los comerciantes quienes se adueñen de ese "sobre-salario" que el colono intentaba pagarse a sí mismo... Pero en realidad este sistema usuario de extracción de la plusvalía, no es tanto una razón de invalidar nuestro análisis sino, más bien, una prueba de él por cuanto tales mecanismos son las medidas extraordinarias que adopta el sistema para impedir aquello que es inaceptable, el productor directo no sometido al capital. En la práctica tales mecanismos permite expropiar al colono-pionero del capital creado por él para entregarlo al capitalismo comercial agrario.

La consecuencia práctica de esto es que la colonización si bien significa para quienes participan en ella, una oportunidad de superar los rígidos marcos de desigualdad en la distribución de la tierra, posee en su interior en germen los mecanismos para recrear esa desigualdad. Es así como no es raro que los colonos pobres pasen una década abriendo una finca, en las peores condiciones de vida, sin servicios, sin comunicaciones. Al cabo de este período si bien sus tierras han sido revalorizadas, también se han revalorizado sus deudas, por lo cual no es raro que el colono opte por la opción extrema de vender la finca (posiblemente a algún comerciante que combina actividades agrícolas y comerciales) para sanear sus deudas y utilizar el capital obtenido en la tarea de iniciar un nuevo proceso de colonización varios kilómetros selva adentro. De esta manera los colonos pobres siempre están abriendo frontera, soportando las pésimas condiciones de vida, mientras que los sectores comerciales siempre tienen alguien que les venda tierras baratas y alguien a quien cobrarle intereses por los préstamos. Adicionalmente cada vez queda menos tierra sin dueño, cada vez el equilibrio ecológico será más profundamente alterado, y, las presiones sobre los Shuar serán mayores y por lo tanto será más exigente la tarea de recuperar la herencia cultural y natural que los Shuar han custodiado.

## CAPITULO VII

### CONCLUSIONES

Después de haber abordado este conjunto de elementos sobre la sociedad Shuar y sus procesos, creemos pertinente sugerir algunas conclusiones a dos niveles diferentes. Un primer grupo se refiere al conocimiento y comprensión de una cultura, de una sociedad y un pueblo. El otro de orden más práctico y político, haré una relación a tareas que pueden ser revalentes desde el punto de vista de actuar sobre los acontecimientos sociales.

En relación al primer tema creemos que la dificultad más grande que experimenta este trabajo es la relativa a la síntesis y articulación de diversos niveles de conocimiento sobre una sociedad. La formación antropológica se ha caracterizado durante mucho tiempo por su énfasis descriptivo y sin lugar a dudas esto de por sí ha constituido un aporte de esta disciplina al conjunto de Ciencias Humanas. Pero la antropología se ha plantado desde su nacimiento otras tareas más difíciles relativas a una perspectiva globalizadora. esta perspectiva requiere el manejo y la articulación de elementos teóricos provenientes de disciplinas diferentes.

Es así como independientemente del éxito que hayamos tenido, lo que hemos tratado de hacer es, por una parte, asumir ciertas tareas descriptivas, pero buscando en ellas un cierto nivel de generalización a través de identificar leyes subyacentes a los fenómenos descritos. Esta descripción se basó en nuestro caso en material etnográfico secundario, el cual recogía las categorías usuales que se han utilizado para describir cultural y sociedades. Este nivel tiene sin lugar a dudas importantes debilidades por cuanto no se asumió una búsqueda sistemática e información de campo

respecto a problemas básicos de uso del tiempo, de la fuerza del trabajo etc.

Sin embargo en el esfuerzo de síntesis hay algunas líneas que creemos que merecen ser destacadas. La perspectiva usual hoy en día de fundamentar los análisis de culturas y sociedades en su base de subsistencia ha sido de alguna manera relativizado. Las descripciones sobre horticultura, relaciones con la cacería y todo el conjunto de apasionantes problemas que han sido explicaciones parciales; valiosas e importantes, pero a ellas se ha tratado de agregar un análisis que podríamos llamar cultural. Hemos tratado de plantear ideas que vayan más allá de las interrelaciones funcionales entre la cultura y su medio ambiente, y ello sin pretender negar la existencia de estas interrelaciones. Lo que hemos pretendido destacar es que sobre ellas surgen nuevos elementos “culturales” que no son simples epifenómenos de la subsistencia sino una parte fundamental de la vida social. Que tienen sus propias leyes, dinámicas y determinaciones, las mismas que también actúan sobre la base de las relaciones ecológicas.

Hemos planteado un análisis que incluye elementos de las dimensiones subjetivas psicológicas de la cultura y la sociedad y en ello también hemos pretendido revalorar estos aspectos, que no son sólo una dimensión individual sino son una esfera importante del funcionamiento de la realidad socio-cultural

Actualmente la antropología es una ciencia que está siendo forzada a conocer y tomar en cuenta avances de otras ciencias, por ejemplo la ecología, la biología y la psicología. Sin embargo creemos que este “tomar en cuenta debe modificarse y desarrollarse”. No se trata solamente de que al analizar una cultura debemos considerar la productividad del bioma, los ciclos de los nutrientes, o las características de la fauna, no solamente se trata de poder hacer relaciones a niveles de represión psicológica o a implicaciones de los procesos individuales de socialización, creemos que es necesaria una integración más profunda, que permita enriquecer el pensamiento social no sólo con los datos de otras ciencias sino de alguna manera con las implicaciones que tienen para el marco conceptual de la antropología las propias elaboraciones teóricas de otras ciencias.

Tal vez el aspecto en el cual más énfasis hemos hecho es en la interrelación entre conceptos de la economía y la cultura.

Tal interrelación ha surgido del uso que en estas dos disciplinas se da al término "valor". Por una parte desde una perspectiva de economía política, se lo ve como un "quantum" de energía humana reconocido como tal por una sociedad y que por lo tanto puede circular a través de los mecanismos específicos de la sociedad en cuestión y por otra parte desde una perspectiva culturalista, en la cual "valor" se relaciona con normas y ética personal y colectiva. Hemos intentado una fusión de estos dos conceptos, es decir como la generación y circulación de un "valor" está ligado y determinado por la manera en la cual la sociedad asigna y reconoce el valor de las actividades humanas. En definitiva hemos planteado que así como nosotros medimos el valor en nuestra sociedad a través de una unidad monetaria llamada sucre, la sociedad shuar hace circular el valor bajo el concepto de "kakaram". Concepto este que no sólo es una medida diferente, sino también una especificidad propia que determina leyes de circulación y agregación específicas.

Creemos que de alguna manera es posible buscar una mayor unidad, haciendo referencia también con aspectos ecológico-biológicos. Así es, el valor se deriva del trabajo humano y de manera más general de la actividad humana (regulada socialmente) tendremos que la acumulación de valor se expresa de la manera más "natural" y directa en la propia vida del hombre. Vida esta que tiende puentes conceptuales con la biología, la cual nos podría hablar de valores biológicos y/o ecológicos tales como cantidad de vida (biomasa) calorías producidas, evapotranspiración, diversidad de niveles tróficos etc.

Así el mundo especial del valor social se asienta e identifica con las leyes de funcionamiento del valor biológico y a la vez las sobrepasa.

Sin embargo no se trata solamente de un cambio de énfasis de los sucesos a los habitantes, no es solamente una demograficación de la economía, se trata de mostrar cómo ese valor (vida humana) circula no solo por agregación y o traslado (alianzas, matrimonio, tecnología) sino también por oposición y negación, esto es a través de la muerte y la guerra.

A pesar de que estas conclusiones son de tipo teórico, nuestro trabajo no ha desarrollado ningún acápite específicamente dedicado a la teoría, y ante el tema que estamos discutiendo surgirán sin duda observaciones re-



lativas a la necesidad de evitar caer en "eclectisimos poco rigurosos". Este es un problema de gran importancia y en realidad los aspectos que hemos tocado sólo se refieren a aspectos de confrontación entre disciplinas, no hemos abordado ninguna discusión de teorías al interior de la antropología. Sin embargo creemos que hay similitudes que pueden ser útiles. Cada vez que hemos utilizado conceptos de una disciplina diferente hemos intentado re-elaborar estos conceptos en términos de la "antropología" lo cual es en sí una acción de re-elaboración de los conceptos de la propia antropología. En el caso de escuelas diferentes creemos que lo fundamental es asimilar la diversidad de aportes re-elaborándolos en base a un marco conceptual que en esa misma re-elaboración también se modifica a sí mismo, no para compatibilizarse con las otras aproximaciones teóricas (negociando los términos de las oposiciones) sino luchando contra sus propios límites. (No pactando con la otra escuela) sino articulando un conocimiento más complejo desde este punto de vista en la confrontación de las escuelas lo más importante no es la adopción o mezcla de conceptos sino el que cada cuerpo teórico enfrente sus limitaciones, y se modifique para superarlas.

Este tipo de discusiones no han sido tratadas en este texto, solamente las hemos insinuado. Hemos dado poca importancia a la formulación de instrumentos teóricos, hemos buscado hablar a través de la fuerza que pudiera tener una comprensión tentativa y provisoria de cierta realidad. Esta es una opción personal, que podrá ser juzgada según diversos criterios, nosotros creemos pertinente decir, que hemos aprendido de ella.

Todo el tratamiento de los aspectos señalados hasta el momento ha sido sobre una base sincrónica, lo cual era insuficiente, por ello hemos tratado de romper los límites de esa perspectiva con elementos diacrónicos. Este diacronismo tiene en realidad dos vertientes, el uno cronológico, y el otro estructural. Esto es señalar la dinámica interna de la estructura sugerida. Las contradicciones internas y externas de la sociedad de la cual nos hemos ocupado.

El tratamiento de la más importante contradicción externa, esto es la confrontación con la sociedad occidental ha buscado mostrar como esta actúa en y a través de las contradicciones internas shuar, y esto en todos sus niveles, ecológico, tecnológico, psicológico, valorativo, etc.

En esta interrelación hemos hablado de tres elementos que tienen una importancia crucial en diferentes momentos:

- El aspecto tecnológico, que fue la base de un prolongado contacto, que si bien no fue capaz de desarticular la sociedad Shuar sí fue la base que permitió las etapas posteriores, por otra parte el cambio tecnológico repercutió en la evolución de las tensiones internas shuar, (paz-guerra, alianza-desconfianza, trabajo masculino-trabajo femenino, consanguíneos afines, etc.).
- El aspecto militar (pero no tanto como las acciones militares de los blancos contra los Shuar) sino la ingerencia blanca en la circulación de violencia shuar. Este fue en realidad el primer momento en que las dos culturas se enfrentan en cuanto mecanismos de funcionamiento que intercambian cosas entre sí, que funcionan entre sí).
- El aspecto valorativo. Hemos considerado que a pesar de las acciones anteriores, sólo es en este campo en el cual la sociedad occidental pudo triunfar definitivamente, (realmente de manera definitiva?).

Este planteamiento que hemos hecho podría parecer un poco herético ¿cómo es posible que se de supremacía a un elemento "superestructural" por sobre las condiciones materiales de vida, de producción y reproducción de la sociedad? Justamente puede ser esto lo más importante de todo lo que nos hemos planteado. En realidad la distinción entre uno y otro campo es menos real de lo que parece, la auto-estima de un pueblo es o puede ser una fuerza productiva determinante y al mismo tiempo una relación social básica. Y esto probablemente no sólo para la sociedad Shuar.

Pero sigamos adelante. Una vez que esta "victoria" fue consumada, la sociedad nacional avazalló sobre las poblaciones shuar de Zamora, pero aún esto de manera relativa. El proceso fue diversificado, surgieron alternativas y caminos, derrotas y éxitos. Se dieron casos de pauperización, desetnización, campesinización, incorporación al mercado y varias formas de organización. Esta última alternativa (que no excluye necesariamente a las otras) es la que en este momento prevalece.

Sin embargo allí no han acabado las contradicciones y las luchas. La organización a través de la Federación permitió a los indígenas enfrentar de mejor manera a las fuerzas que les estaban despojando de sus tierras. Sin lugar a dudas uno de los logros más importantes hasta el momento ha sido para la Federación Shuar los avances en titulación de tierras. Los Shuar han logrado acceder de manera segura y sólida a la propiedad. Sin embargo la forma de propiedad a la cual han accedido encierra en sí nuevas contradicciones. En efecto esta propiedad incluye el germen de la oposición general de la sociedad ecuatoriana entre propietarios y trabajadores, pero además incluye una contradicción específica para la región amazónica ecuatoriana, esto es la contradicción de las mismas. La contradicción entre la destrucción de un bosque excepcional y las numerosas necesidades de la población que vive en ese territorio. La contradicción entre la enorme diversidad de recursos del bioma amazónica y la enorme dependencia en un sólo producto. A nivel de proceso étnico la sociedad Shuar esta enfrentada a una contradicción entre un proceso organizativo que busca lamentación de su identidad étnica y el desarrollo de una base productiva que impone las leyes de funcionamiento de una economía rentística y homogenizada de la sociedad nacional.

Este problema ya ha sido tratado por Descola (Indianité ethnocide et indigenisme en amerique latine s/f) y se refiere a aspectos prácticos que retomaremos después.

Otro aspecto que quisiéramos retomar de este trabajo, es el hecho que el intento de comprender un proceso entre dos culturas, una de las cuales es la nuestra, nos ha obligado a cuestionar en alguna medida por lo menos un aspecto de esta "nuestra" forma de actuar socialmente. Esto se ha expresado en el intento de encontrar también leyes de funcionamiento del proceso de colonización. En definitiva la búsqueda de leyes de funcionamiento de una sociedad diferente a la nuestra nos permite por lo menos hacernos un llamado de atención sobre lo poco que conocemos el funcionamiento de nuestra sociedad occidental. Si lo que afirmamos es cierto en un campo sobre el cual supuestamente existe un alto nivel de comprensión (la economía) cuanto más cierto será en el campo de nuestra cultura, nuestros valores, y sobre todo de la síntesis de estos diferentes campos en una unidad?

Estas perspectivas que hemos planteado desembocan en algunos niveles que hemos llamado prácticos. Los cuales a su vez se plantean sobre diferentes niveles; estos serían.

a. Un nivel académico.

Si es aceptable el concebir a cada sociedad o cultura como un conjunto estructurado de relaciones sociales que definen y producen y circulan valor o valores y que en esta definición se incluye tanto una relación "socializante de los aspectos biológicos de la vida" como el establecimiento de las leyes por las cuales las diferentes esferas de valor en la sociedad se diferencian articulan e interactúan, surge entonces que una tarea de los estudios antropológicos debe ser la posibilidad de describir explicitar y comprender las leyes que a este respecto han creado las diferentes sociedades.

De aquí surgen otras implicaciones, ¿no es necesario desarrollar una economía política de las culturas, que sea capaz de romper con los esquemas usuales de nuestra descripción para entender cómo la generación de valor tiene en cada sociedad sus leyes, determinaciones y dinámicas propias? Cuando hablamos de una economía política de la cultura no estamos tratando solemnemente de interrelacionar términos de una manera novedosa, tratamos de afirmar un grado de identidad entre la esfera cultural y la económico-estructural. Si es que esto es pertinente deberíamos pensar en la posibilidad de efectuar una economía política de la cultura Shuar. Una economía política de los símbolos, de la cerámica canelo, de los sueños del amanecer de los Sacha Runa, de la Arpía cautiva entre los Hoao, de la violencia entre los Yanomami o la serenidad entre los Cubeo.

Extrapolando podemos regresar nuevamente a nuestra sociedad y preguntarnos si existen y cómo circulan los valores no monetarios de nuestra sociedad, cómo se relacionan con la circulación mercantil, estos "valores" ¿tienen esferas de circulación más restringidas y atomizadas? ¿Generan estos valores no monetarios sub-culturas? Se podría hablar de leyes de circulación de valor en el mundo de los empresarios (no el mundo empresarial de Quito, o en la cultura de las Ciencias Sociales, de los artistas). Esta línea de análisis nos puede llevar a dos posiciones diferentes. Por una parte podríamos decir que en las sociedades complejas (como la

nuestra). Estan estructuradas sobre la base de un "valor" absolutamente homogenizado, regidos por el cálculo monetario-mercantil y regidos por los principios que estudia la Ciencia Económica. De esta base surgirían una serie de epifenómenos culturales, valores y matices, que diferencian a las personas al interior de estas sociedades en especializaciones simbólicas, que son el mundo de los artistas, de los académicos, y que permiten que cada cual haga lo que bien le parezca, le permiten a cada uno hacerse un sitio en el mundo o por lo menos la ficción de un sitio, esto es su micro-cultura, su pseudo tribu o linaje, su micro tradición a través de la cual puede ubicarse en el cosmos, en las relaciones ecológico-energéticas y sentirse humano.

Tal perspectiva es en el fondo una perspectiva conformista y pesimista, creemos que el relacionar los problemas culturales al problema del valor tiene una riqueza mayor, pues en el fondo de lo que se trata es de que el valor económico comparte una naturaleza con los otros tipos de valores, y esta naturaleza compartida determina que ese ámbito tan central al funcionamiento de nuestra sociedad que es la generación del valor "económico" no es impenetrable por valores que no son solamente económicos y que al contrario esa posibilidad es por lo menos parcialmente real y en todo caso fecunda.

b. Con respecto al movimiento indígena

De lo que hemos analizado hasta el momento se puede concluir que el proceso de organización indígena encuentra cada día nuevos desafíos y problemas, así por ejemplo si bien es cierto lo que Descola señala respecto a que es la propia federación la que ha difundido valores occidentales entre la población shuar, al haber difundido los pastizales y el ganado vacuno tampoco podemos pasar por alto el hecho de la federación se ha constituido en un polo real de identificación y conciencia y que tal conciencia ha generado un sistema de cuadros y una capacidad de actuación práctica en las nuevas circunstancias.

El primer aspecto que hemos señalado implica que la Federación tiene un papel importante en la estructuración del mundo shuar, pues crea polos significativos (Polo Federación-Shuar, y polo no federación mestizo) y esa polaridad se hace presente tanto en el nivel local (centro shuar)

como a lo largo de toda la estructura social, pues la Federación tiene presencia y capacidad de negociación con todas las instancias del Estado. Se ha creado por lo menos transitoriamente un referente a una realidad shuar en el interior de la sociedad ecuatoriana. Tal realidad funciona y se reproduce a sí misma, no sólo desde una oposición defensiva, no sólo como producto de una discriminación y una segregación sino a través de una particular y concreta movilización social. Esto nos lleva a un segundo punto y este es el referido al estilo y la capacidad de dirección de la propia Federación Shuar. En realidad la Federación ha generado una dirigencia amplia que ha desarrollado un "ethos" propio en el cual la identidad y valoración indígena es el centro de un conjunto de actividades muy amplio. Esta dirigencia maneja este núcleo valorativo y de identidad con un claro conocimiento de las oposiciones con la sociedad blanca, (esto implica en muchos aspectos una diferencia respecto al conjunto del pueblo shuar, que ve menos globalmente esta dicotomía, pero esta diferencia corresponde a la especificidad de las funciones del dirigente).

Este ha determinado que este núcleo de identidad shuar haya sido reelaborado por la dirigencia hasta convertirse en un programa de trabajo y en un proceso de intervención explícita y orientada sobre la sociedad y sobre todo hacia la articulación de la sociedad Shuar al interior de la sociedad ecuatoriana.

Este proceso se produce re-activando ciertos elementos y ciertos contenidos de la tradición shuar, por ejemplo, la simbología del poder, de la negociación, la confrontación. La práctica de la dirigencia shuar en estos campos ha mostrado que han logrado manejar estos contenidos con mucho éxito en la sociedad nacional. Sin embargo estos reales e importantes éxitos, no garantizan la marcha del proceso que se ve cada vez confrontando a nuevos problemas.

El primero de ellos que ya mencionamos retomando a Descola es aquel por el cual las actividades económicas de la federación (fundamentalmente la ganadería), implican el desarrollo de la base económica que está destruyendo la identidad cultural shuar.

Este cuestionamiento puede conducir a un debate apasionado y radical sobre la posibilidad y, o conveniencia de un desarrollo socio-económico

no mercantil. Las posiciones extremas de este debate serían, por una parte la que señala la inevitabilidad de la incorporación y asimilación de los Shuar al interior de las sociedades capitalistas y en el otro extremo la posición que afirma la conveniencia y necesidad de negar radicalmente todo lo que proviene del mundo occidental.

Se trata de problemas y disyuntivas difíciles; de hecho las posiciones surgidas al respecto son variadas. En esta ocasión nos limitaremos a señalar algunos puntos que creemos deben ser tratados para avanzar en el planteamiento del problema y por lo tanto de las alternativas. Estos puntos son:

- a.— La necesidad de trabajar más detenidamente sobre propuestas e iniciativas relativas a la base económica de un proyecto de sociedad en la Amazonía. Esto implica hacer relación tanto a la dimensión ambiental, como la dimensión social.
  
- b.— Abordar el problema de la dinámica y el cambio de las identidades étnicas: Si es un hecho que los procesos sociales vividos por los Shuar los llevan a vivir en una lógica mercantil, ¿qué es lo que esto implica para la identidad shuar? ¿Cómo se sigue siendo Shuar, lejos de la selva, sin caza ni recolección? ¿Pueden los elementos míticos de la cultura Shuar decir algo hoy día? ¿Es posible reinterpretar los símbolos de la identidad shuar, o para ponerlos de acuerdo con los signos de los tiempos, para ponerlos en una perspectiva de futuro?. Es posible tal vez convertir al mito de Nunki en una fuerza ideológica de nuestros días? ¿No habla ese mito de fenómenos actuales? ¿No se nos está hablando de cómo destruimos y maltratamos a la naturaleza a través del desconocimiento de las recomendaciones que ella misma nos ha hecho? El excesivo deseo de golosinas no es otra forma de referirse al excesivo deseo de dinero? Los mitos sobre técnicas, que señalan los peligros derivados del excesivo afán de controlar cosas, no nos llaman a una reflexión sobre el lucro y su frecuente contradicción con las leyes de la naturaleza? (que incluye la naturaleza humana). ¿Puede la identidad shuar ser además de un hecho (fact) una propuesta, una opción?

c.— La necesidad de trabajar sobre la elaboración de un proyecto social para la región amazónica ecuatoriana en su conjunto. En realidad la población indígena ya es una minoría en el conjunto de la región amazónica y específicamente en la provincia de Zamora. Más aún en una parte importante de la Amazonía el contacto entre los diversos grupos es muy fuerte y cotidiano, por lo mismo lo que sucede con uno de los grupos culturales (shuar o colonos) está íntimamente ligado a lo que pase con el otro grupo. Por lo mismo proyectar el futuro es en este caso proyectar las interrelaciones entre las distinciones internas que sean relevantes en una sociedad futura. Entre las posibilidades prácticas que se derivan de una tal perspectiva están el incluir acciones que no sólo se refieran a las tierras y poblaciones indígenas, sino al conjunto de la región, por ejemplo, no al monocultivo en la Amazonía, no a la deforestación. En lugar de ello proponer tal o cual patrón de desarrollo regional.

Esta tarea de reflexionar sobre la interrelación de colonos e indígenas plantea además algunas preguntas sobre nuestra propia sociedad. La primera de ellas ya ha sido insinuada, y se refiere a la posibilidad de hablar de proyectos o alternativas históricas de nuestras sociedades cuando en realidad la comprendemos tan poco. ¿No necesitamos una etnografía y una reflexión antropológica sobre nuestra sociedad occidental, sobre nuestras costumbres mitos y valores para que de alguna manera podamos actuar racionalmente por un proyecto histórico? ¿No necesitamos este tipo de recolección para entender cuales son las leyes de funcionamiento de nuestra sociedad que entranpan y recuperan nuestros esfuerzos por crear una alternativa histórica para nuestra sociedad y nuestra cultura? ¿No debemos nosotros también una comprensión sintética en la cual podamos integrar los conceptos y conocimientos que provienen de las ciencias ambientales, de las ciencias de la sociedad, la cultura, la psiquis, para organizar así una alternativa para el conjunto de nuestra sociedad, de Nuestro País?

Por otra parte creemos que surge una interrogante, que es más concreta y que forma parte de todo el conjunto de problemas que hemos planteado, y este se refiere al papel y las opciones que tenemos los que formamos parte de la sociedad blanca occidental mestiza y ecuatoriana en



relación con las alternativas históricas de los pueblos indígenas. Tal reflexión es importante, por cuanto una de las mayores dificultades que encuentra el movimiento indígena (y esto es especialmente fuerte en el caso de los Shuar) es las presiones que sobre la organización y su conducción generan sus contactos y posibles y eventuales aliados.

La sociedad nacional ha buscado muy frecuentemente incorporar a las poblaciones indígenas y especialmente a sus organizaciones a redes, y esquemas de clientelismo y patronazgo. Frecuentemente tales alianzas han significado la introyección hacia los pueblos indígenas de conflictos o formas de expresar el conflicto que no han beneficiado a las organizaciones. Se ha tratado en general de un estilo de negociación táctico más que estratégico, y por lo mismo sin vinculaciones poco estructurales muy dependientes de las relaciones personales que las motivan.

Otra alternativa de vinculación entre sectores sociales no indígenas y las organizaciones es la que está marcada por el apoyo mestizo (o de sectores mestizos) a lo indígena. Tal apoyo se ha generado, en muchas ocasiones con un cierto contenido de expiación del pecado original de no ser plenamente indio, y es muy frecuentemente visto como un deber ciego. En estos servicios generosos es frecuente que busquemos que el indígena nos recompense con cierta remuneración simbólica, esto es tener la oportunidad de sentirnos en alguna medida vinculados a los contenidos y significados de la vida que adivinamos en las culturas indígenas y que muchas veces tanto escasean en nuestra sociedad. Creemos que esta actitud encierra peligros, uno de ellos puede ser la hipersimbolización del movimiento indígena en algunas de sus actuaciones. En otras palabras un estímulo del mestizo (intelectual o no) para que el movimiento indígena privilegie sus efectos simbólicos (como impresionar a los Apachis) por sobre la creación de alternativas de manejo de lo indígena (y por lo tanto de lo blanco) en un proyecto societal pluricultural. Por otra parte esta tendencia tiende a anular a uno de los factores que intervienen en la gestación de alternativas deseables de vivencia de lo indígena en nuestra sociedad. Pues no aparece el problema de, como maneja el mundo mestizo su propia indianidad. En otras palabras creemos que el futuro de lo indígena, depende del futuro de los sistemas de oposiciones que mantienen la especificidad de lo indígena. Este sistema de oposiciones esta compuesto tanto por el polo indígena, como por el polo no indio. El proyectar

en la Historia esta diferenciación exige no sólo la participación activa del polo indio, sino de las dos partes de la dicotomía. Esto incluye a los mestizos que deben participar en la reflexión, discusión y búsqueda de alternativas para tratar lo indígena, que está presente en nuestra sociedad y en los propios mestizos, a pesar de nuestra sobreidentificación occidental.

Creemos que es pertinente retomar la perspectiva Mariateguista, por la cual el problema indio no es solamente el problema de un sector de la sociedad (con el cual otros sectores pueden ser más o menos solidarios) sino que es uno de los problemas básicos de toda la sociedad y que por lo tanto la actitud de los no indios no dependerá de la buena voluntad solidaria que tengan, sino que será parte ineludible de resolución de sus propios y profundos conflictos en la sociedad ecuatoriana.

Esto implicaría que el énfasis de la acción de los mestizos debería desplazarse de la denuncia solidaria a la gestación de propuesta societales. Al debate de alternativas de comprensión, a la crítica de los planteamientos y los trabajos de síntesis propositivas. En realidad esta tarea ha sido asumida por sectores indígenas mucho más allá de lo que hemos podido hacerlo los supuestos intelectuales mestizos. Creemos que esta carencia es grave para la sociedad ecuatoriana en su conjunto.

## ANEXO NUMERO UNO

### LA LINGUISTICA DE LA AMAZONIA

Los estudios lingüísticos sobre el área amazónica distan mucho de ser completos y sistemáticos. Por lo mismo existen numerosas hipótesis y posiciones contradictorias entre los especialistas del tema. Cabe señalar que tales dificultades no se restringen a la lingüística amazónica, sino que se extienden en general a toda la lingüística americana.

Comencemos señalando los principales "stocks" lingüísticos de Sudamérica, que según Mason serían: Chibcha, Yura-Puruhá, Kechuaymara, Macro Guyaruna, Arawako, Caribe, Tupi-Guaraní, Záparo, Macro Ge y otros grupos menores, tales como los Tucanos y Panos.

Sin embargo, lo más interesante es la dinámica de estos grandes conjuntos lingüísticos. Al respecto presentamos el siguiente esquema, que no es sino una recolección de los datos obtenidos de Larthrap, Whitten y Mason, quienes a su vez se basan en un sinnúmero de otros autores.

1. Hace 5.500 años el Super Stock Ecuatorial era hablado por grupos ubicados a la altura del actual Manaus. Para esta fecha se separa el Stock Ecuatorial (según Greenberg) que habría sido empujado hacia las cuencas altas del Amazonas y del Marañón. De allí evolucionarían las familias lingüísticas "Catukian", "Tucano" y la Jíbaro-Candoshi. La parte del

Superstock no escindida daría origen luego al Stock "Protoarawaco-Guaraní".

2. Hace 5.000 años este protostock se divide nuevamente en los Stocks Protoarawaco y Protoguaraní. El Protoarawaco se ubicaría en el Amazonas, entre los ríos Madeira y Jurua. El Protoguaraní se ubicaría entre los ríos Madeira y Tapajoz.

3. Hace unos 4.000 años se divide el Stock Arawaco, en Arawaco propiamente dicho y en Maipiuran. Los pueblos Arawakofonos inician una importante expansión en la cual ocupan los ríos Marañón, Ucayalí, Madeira, Purus y Juruá en el sur; y ascienden por el río Negro hacia el oriente en el norte. La diversificación de estos grupos daría origen a las diversas familias Arawakas. Toda esta expansión se haría expulsando a los grupos ecuatoriales, en el caso del avance hacia los Andes; y a grupos Caribes en el avance en la cuenca del Orinoco.

Para este entonces otra gran familia lingüística comienza a dividirse: se trata del Stock Proto-Kechua-Aymara-Pano-Guaycoruan, que ubicada en los llanos bolivianos comienza a expandirse y a dividirse.

Cabe señalar sin embargo que esta vinculación del grupo Kechuaymara a las lenguas Pano es muy discutida, ya que la filiación del conjunto Kechuaymara es sumamente controvertido e inclusive se ha señalado una eventual vinculación a la familia "Hukon-Siuan" de Norteamérica.

4. Hace unos 2.500 años se produciría la gran diferenciación de las lenguas Arawakas. Sus principales familias serían: a) Familia Taíno, que ha llegado a ocupar las Antillas y algunos puntos de Florida; b) Familia Aruan, en las cuencas altas de los ríos Purús y Juruá; c) Familia Chamicuro en el Perú; d) La Familia conformada por las lenguas Amuesha, en la ceja de montaña peruana; e) Familia Apolista en el Beni; y, f) la Familia correspondiente al Uro-Chipaya en el valle del Titicaca.

En este momento (hace 2.500 años) las lenguas del Proto-Tupi-Guaraní inician también su expansión hacia el Atlántico y por ríos tales como el Madeira, el Tapajoz y el Xingú.

5. Hace 1.500 años se produce la expansión del grupo Maipiuran, los cuales desplazan a las lenguas Arawakas, reduciéndolas a pequeñas bolsas. En esta expansión se dirigen fundamentalmente hacia el Orinoco, llegando hasta las Antillas. Por el sur se expanden hasta el Chaco, a través del río Madeira.

Paralelamente a ello el grupo de lenguas Pano habría iniciado su movimiento hacia el norte, a través de la montaña peruana.

En cuanto a las lenguas guaraníes, estas siguen expandiéndose, especialmente a través de la Costa Atlántica. En esta expansión desplazan a los grupos Ge.

Existen por otra parte sugerencias de Stark, de que el Protokechua, surgiría, para este entonces en el Oriente Ecuatoriano.

6. Al momento de la Conquista, hace 500 años, tendríamos que las lenguas Arawakas estarían reducidas a pequeños enclaves, las lenguas del grupo Maipiuran se ubicarían en torno a los ríos Juruá, Negro y Orinoco. Mientras tanto las lenguas Tupi-Guaraníes se han expandido hacia la Costa Sur del Brasil. hacia el Paraguay y han avanzado por los ríos Tapajoz y Xingú. Por el Alto Amazonas han avanzado por el Ucayalí y el Putumayo para dar origen a los pueblos históricos de los Cocama, Cocamilla y Omagua.

Las lenguas Ge se han visto desplazadas a la planicie interfluvial del sur del Brasil. Las lenguas Jíbaras y Catukian mantienen sus posiciones en las cuencas altas del sistema hidrográfico amazónico. Las lenguas Záparas, no muy bien conocidas, se mantienen entre los ríos Putumayo y Marañón.

Las lenguas Caribes, para el momento de la Conquista, estaban en plena expansión hacia las Antillas y el sur de Colombia.

3.000 A.C. 5.000A.aH	2.000 A.C. 4.000	1.000 A.C. 3.000	A.D. 2.000	1.000 A.D. 1.000	2.000 0.
			CARIBES	Expansión Ca- Caribe a las An- tillas y Colom- bia	Sigue la expansión
	En los Ila- nos de BO- LIVIA PROTOSTOCK aymara-Pano- Guaycoruan	ProtoKechua- aymara?	Quechua	Invasión de la Sierra.  Aymara	Expansión Serrana
	PROTOPANO			Expansión ha- cia el N. por la ceja de monta- ña peruana	
				LENGUAS GE	Desplaza- das por expansión Guaraní a llanuras interflu- viales
		GUARANI		Expansión hacia el sur del Brasil y Pa- raguay	
		TUPI		Expansión al Alto Amazonas	Omaguas Cocamas Cocami- llas.

3.000 A.C.	2.000 A.C.	1.000 A.C.	A.D.	1.000 A.D.	2.000
5.000A.aH	4.000	3.000	2.000	1.000	0

Stock Proto Arawako-Guaraní

SUPER STOCK ECUATORIAL	Stock Maipiuran	Diferenciación y expansión	Orinoco Antillas
	Stock Maipiuran Arawako		
	Stock Arawako	Expansión, Marañón, Ucayali, Madeira	Ceja de Montaña Peruana
			Campas
		Taino (a las antillas) Bahamas, Florida	Taico
		Auan (Río Jurus) Chamicuro (Perú) Amuesha (Ceja Montaña Peruana)	Amuesha
		Apolista (Beni) Uru-Chipaya (Titicaca)	Apolista Uru
Tucano	se repliegan a la Ceja de Montaña		
Catukian	se repliegan a la Ceja de Montaña		
Jíbaro	se repliegan a la Ceja de Montaña		Shuar Ashuar Huambisa Aguaruna Candoshis

## **ANEXO NUMERO DOS**

### **CONSIDERACIONES SOBRE LA ARQUEOLOGIA DEL ALTO AMAZONAS**

A continuación presentamos una esquematización de las informaciones a las que hemos tenido acceso sobre la arqueología del Alto Amazonas, fundamentalmente se trata de los trabajos de Larthrap y de Taylor a los cuales hemos pretendido interrelacionar con misiones más generales de Porras (para el Ecuador) y Ravines para el Perú. Lo que proponemos es un esquema absolutamente provisional, que en algunos aspectos lo que hará será fundamentalmente plantear problemas y posibles alternativas.

Esta esquematización estará organizada a través de transiciones. Las identificadas serían las siguientes:

#### **I Tradición Valdivia**

Surge en la Costa ecuatoriana alrededor de 400 AC. y mantiene influencias tanto en toda la región costera a través de Machalilla y Chorrera como directamente al área de nuestro interés en la fase Pastaza (aproximadamente 3.000 AC.).

Indirectamente este gran tronco desarrollado en la Costa ecuatoriana repercute nuevamente en el área Shuar, pues Chorrera se expande a la Sierra sur para conformar la cultura Cerro Narrio, la misma que influencia tanto en Loja (las diferentes fases de la cultura Catamayo y Catamayo a su vez influencia en Chiguaza (alrededor de 1.000 AC.).



Posteriormente esta tradición nuevamente ejerce influencia en la Fase Upano (de ceja de selva) aproximadamente en el 400 AD.

Pastaza, por su cuenta además de su permanencia en la Hyle Amazónica se proyecta hacia la fase Cotundo a Cosanga Píllaro, (1.000AC a 100 AD. y luego de Cotundo hacia Consanga Píllaro (300 AD).

## **II Tradición Salaloide (vinculada a lenguas Arawakas).**

Antes del año 2.500 AC. se origina en algún lugar del Medio Amazonas una tradición cerámica y cultural que se expande hacia el Orinoco en donde aparecen un conjunto de elementos arqueológicos vinculados a los yacimientos salaloide, los cuales presentan entre sí algunas diferencias internas que corresponden a las mismas diferencias que se encuentran entre las tradiciones Tutishcaino y Cabiachanqui.

### **1. Tradición Tutishcaino.**

- a. Tutishcaino temprano.  
Más o menos en el año 2.000 AC. se inicia esta tradición que mantiene claros vínculos con Machalilla en la Costa ecuatoriana. Tutishcaino se ubica en el Bajo Ucayalí.
- b. Tutishcaino tardío.  
Esta cultura florece entre los años 1.200 AC. y el 1.000 AC. y para el año 650 AC. se convierte en Shaikimu.
- c. Shaikimu.  
Esta cultura presenta interrelaciones con Cauvin y con Chira en la Costa peruana.  
Shaikimu es desplazada por la cultura Hupa/iya de la tradición Barrancoide Maipiuran. Luego reaparece como la cultura Yarinacocha.

**d. Yafinacocha.**

Se trata de un resurgimiento de la tradición Saikimu en el 200 AD. Sin embargo se trata de tradición en franca decadencia y fueron desplazados en los años 400-500 AD. por la cultura Pacacocha (probablemente de origen Ge).

**2. Tradición Cobichaniqui.**

**a. Cobichaniqui.**

Cobichaniqui surge en el Alto Pachiteza casi entre el 1.700 AC. y el 1.400 AC. evoluciona luego a Pangotse.

**b. Pangotse.**

Es la continuación de Cobichaniqui y dura aproximadamente hasta el año 1.200 AC.

**c. Nazarquetequi.**

Continuación de la fase anterior que se prolonga hasta el 650 AD., cuando es desplazado por la cultura Naneni (tradición Tricoma).

**d. Enoqui.**

La tradición Cobichaniqui reaparecería en el 1.000 AD. a través de la cultura Enoqui.

**e. Amueshas.**

La tribu histórica de los Amueshas sería la continuación de la tradición Enoqui. El hecho de que los Amueshas hablen un idioma Arawako confirmaría la vinculación Arawaka de la tradición Salaloide.

**III Tradición Barrancoide (vinculada a lengua Maipiuran).**

Entre los años 770 y 800 AC. surge en el Medio Amazonas la tradición Barrancoide que avanza hacia el norte, desplazando a la tradición Salaloide del Orinoco. Se expande además hacia el Bajo Amazonas donde se manifiesta en las

culturas Juari, Trombetas e Itocoatira. En la región del Alto Amazonas esta tradición evoluciona a través de varias líneas que serían:

### **1. Tradición Hupa/iya.**

- a. Hupa/iya.  
Surge en el año 200 AC. en el Alto Ucayalí, desplaza a la tradición Shaikimu, y luego es desplazada nuevamente por Pacacocha.
- b. Naranjal.  
Naranjal sería una repliegue de los descendientes de Hupa/iya hacia el Perene, ubicándose entre el 200 AD. hasta el 1.000 AD.
- c. Campas.  
Los Campas serían la evolución de la cultura Hupa/iya su lenguaje Maipiuran coincide con la atribución a esta tradición de un vínculo con ese grupo lingüístico.

### **2. Tradición Valverde.**

Esta tradición surgirá en Bolivia hacia el año 700 AD.

## **IV Tradición Tricroma (vinculada a lenguas Panoas).**

- a. Tricroma.  
En el año 300 AD. esta cultura se desarrollaría en el actual territorio boliviano y sería el núcleo a partir del cual se dispersarían los grupos panofonos.
- b. Tivacundo.  
Sería una manifestación de esta expansión 500 AD. se ubica en el Alto Napo.
- c. Naneni.  
Esta cultura que desplaza a la cultura Nazarquetequi en el Alto Pachietea. Está vinculada con las culturas Pacacocha y Cumancaya, irrumpe en el 700 AD.

d. **Shipibos-Conhibos.**

Esta sería la expresión histórica de esta tradición que muestran una gran similitud con la cerámica Cumancaya.

**V. Tradición Caimito Pirapitanga Guarita (Vinculadas a las lenguas Tupis).**

Alrededor del año 500 AD. surge en el Medio Amazonas las culturas Guarita, Pirapitanga y Miracangueira. Posiblemente a partir de elementos barrancoides pre-existentes. Se manifiesta en las siguientes culturas posteriores:

- a. Napo. En el 1.100 AD. en el medio Napo.
- b. Caimito. Esta fase se ubica en el 1.300 AD.
- c. Grupos históricos de Cacomás. Cacomillas y Omaguas, serían las tribus históricas Tupifonas herederas de esta tradición.

**VI. Tradición Caribe-Santarem.**

La difusión de los campos elevados, unidos a ciertos rasgos de cerámica señalarían el surgimiento de una expansión Caribe alrededor del año 1.000 AD. Larthrap vincula esta expansión a las culturas Santarem y Conduri (sugiriendo con ello nuevamente una expansión a partir del Medio Amazonas). Esta expansión Caribe correspondería en las Guayanas a las culturas Maburama, Guaraguapa y Apostadero. Larthrap insinúa además una vinculación con la cultura Milagro, para lo cual también se basa en campos elevados.

**VII Tradición Huigueras Chullpapamba-Protoquechua.**

En el área de Huanuco ocupada desde el 2.000 AC. por una tradición vinculada a Kotosh surge alrededor del 100 AD. una ruptura representada por la tradición Huigueras. Tal tradición estaría ligada a la cultura Chulpapamba en Bolivia (Cochapamba), la misma que el mismo Larthrap relaciona con Marajora (en la boca del Amazonas). La tradición Huigueras es

asociada por Murra y Larthrap al grupo histórico Chupacho, quienes por ser quichuahablantes indicarían que este sería el origen de los grupos lingüísticos Kechuaymara.

### **VIII Tradición Chavin-Kotosh-Chira.**

La enorme riqueza cultural representada por todo el proceso ligado a Chavin, representa otra línea constante de influencia sobre el espacio del Alto Amazonas, sus influencias son en ocasiones directas y en otros casos mediatizadas por otras culturas serranas (por ejemplo todas las culturas Catamayo).

#### **Comentarios y sugerencias.**

#### ***La comprensión general de los procesos culturales de la Alta Amazonía.***

Esta esquematización, busca sobre todo romper las líneas explicativas unilaterales, creemos que esta representación aboga por una comprensión compleja y de ricas interrelaciones entre las diversas esferas culturales. En este aspecto creemos que es importante destacar que toda la dinámica del Alto Amazonas debe considerar con alta prioridad los fenómenos de algunas áreas culturales adicionales, por una parte la Costa ecuatoriana, y a través de ella su interrelación con la Sierra. Se debe considerar además con mucha atención los procesos vinculados a Chavin-Kotosh-Chira.

#### **El papel de los Shuar en todo este proceso.**

Del esquema que presentamos surgen preguntas sobre cuál es la inserción de los pueblos Shuar en toda esta dinámica. Al respecto conviene replantear la discusión iniciada por Taylor, según la cual el primer testimonio de pueblos Shuar sería la cerámica vinculada a los Paltas en la provincia de Loja, la misma que con cerca de 2.000 años de antigüedad nos estaría dando una profundidad histórica sobre el grupo Shuar (Jíbaro) que nunca antes habíamos tenido.

Larthrop desde una posición diferente vincula a los Shuar con el Protostock lingüístico ecuatorial vinculados así a los más antiguos pueblos que ocuparon la Amazonía.

Este problema es sin lugar a dudas complejo, pues por otra parte los datos arqueológicos en la Hylea nos hablan de una ocupación Shuar anterior del Bajo Pastaza que de el Pie de Monte.

Otro factor que cuestiona un paso de la Sierra a la Costa del grupo Shuar, sería el hecho de que evidentemente la cultura de este pueblo asigna un rol marginal a elementos culturales serranos (ver el maíz). Más aún entre los propios Paltas encontramos muchos rasgos culturales que hacen pensar más en una matriz amazónica que serrana (por ejemplo el uso extendido de la yuca). Con estos antecedentes creemos que es conveniente plantear algunas nuevas hipótesis para intentar nuevas comprensiones de este problema.

Estos problemas se complican y clarifican a la vez si recogemos la manera como la propia Taylor y Descola plantean los problemas de las identidades étnicas en su artículo 1984. El conjunto Jíbaro en los comienzos de la conquista española del Alto Amazonas. En tal artículo los autores enfatizan la influencia Cañari en el norte de la actual área de influencia Shuar pero por sobre todo muestran un patrón de asentamiento en la ceja en el cual muestran una modalidad de archipiélagos verticales.

Esto nos induce a pensar que existen algunas posibilidades que conviene discutir:

a.- La unidad Shuar-Palta pudo ser más producto de un contacto de sistemas de Archipiélagos en una área de contacto, que una unidad cultural profunda. En este caso la antigüedad de los grupos paltas en la provincia de Loja sería producto de una dinámica diferente a la de los pueblos shuar. Luego se habría producido un acercamiento. Esto sin embargo deja sin resolver

el problema de la objetiva presencia de elementos culturales (toponimios, ciertos elementos agrícolas y de parentesco) de tipo amazónico entre los Paltas (o por lo menos entre los actuales habitantes de Loja). Una salida parcial podría ser que algunos de esos elementos se expandieron después de la conquista hispánica.

b.- Volviendo sobre una pregunta ya planteada por Taylor, se podría suponer que la estabilidad de la cerámica no implica una permanencia cultural. Según esta hipótesis se podría mantener que los Shuar o grupos jíbaros avanzaron en épocas relativamente recientes sobre la provincia de Loja, allí encontraron tradiciones cerámicas antiguas, que simplemente las mantuvieron.

c.- Una tercera opción sería sugerir que los Shuar avanzaron por el Alto Marañón hacia la Sierra. Penetraron tal vez tempranamente en la Sierra sur, y comenzaron a evolucionar para convertirse en Paltas, mientras tanto los grupos que permanecieron en la Hylea avanzaron más lentamente hacia la ceja de montaña, compitiendo y negociando las áreas de influencias con los Cañaris.

En todo caso nuestra opinión personal es que la vena cultural fundamental de la cultura Shuar, se encuentra en la Amazonía a pesar de estar en el centro de una compleja red de interrelaciones culturales.

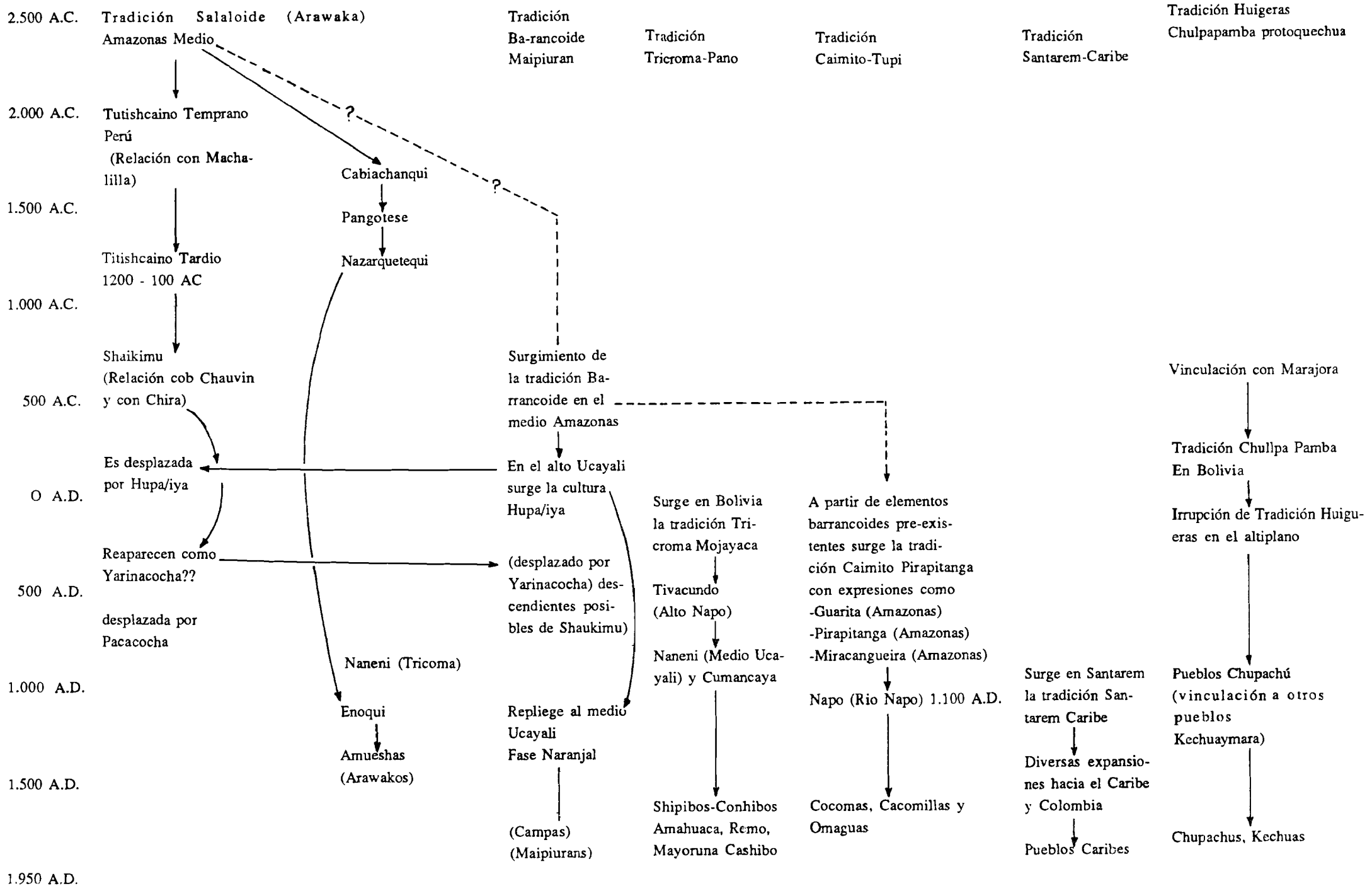
Tutishcaino tardío.

Esta cultura florece entre los años 1.200 AC. y el 1.000 AC. para el año 650 AC. se convierte en Shaikimu.

Shaikimu.

Esta cultura presenta claras interrelaciones con la cultura Chauvin y con otras culturas de la Costa norte del Perú, especialmente con la cultura Chira...

**Cuadro sinóptico de datos sobre la Arqueología del Alto Amazonas**





- b. Chancayo. Evolución de la cultura Hupa/iya.  
Si bien esta cultura es luego desplazada por la cultura Yarinacocha de tradición Tutishcaino-Salaloide reaparece luego en la cultura Naranjal.
- c. Naranjal.  
Reaparición de la tradición Barrancoide, en el Medio Ucayalí (1.000 AD.)
- d. Campas.  
La evolución de la cultura Naranjal sería la cultura histórica de los Campas.

## **ANEXO NUMERO TRES**

### **ALGUNAS CONSIDERACIONES DEMOGRAFICAS**

La demografía de los pueblos primitivos ha sido generalmente planteada como el simple producto de la máxima reproducción posible, contrarrestada por altísimas tasas de mortalidad. Tal aproximación implica desconocer las posibilidades de que los pueblos no industriales actúen sobre su propia reproducción con niveles de eficiencia comparables a aquellos de la moderna industria de los anticonceptivos. En realidad a las únicas prácticas a las cuales se les reconoce algún nivel de eficiencia son las "escalofriantes" costumbres del infanticidio.

Sin embargo, ya Frantz Boas documentó hechos que prueban en los resultados, la existencia de formas de control sobre el crecimiento de las poblaciones indígenas norteamericanas. Así en su artículo "The half blood Indian" publicado en 1894, muestra que las mujeres mestizas tienen un 30% más de partos que las mujeres sin sangre blanca. Si bien ante tales datos no faltará quien aventure alguna hipótesis racial; nos parece claro que lo que sucede es que el mestizaje lleva implícito la destrucción de las pautas culturales que regulaban las tasas de natalidad.

Tal problema se vuelve relevante para nuestro trabajo por cuanto nuestra perspectiva sobre los Shuar contiene como hipótesis, el que ellos deben recurrir a prácticas que limiten su

crecimiento demográfico, para poder aprovechar, dentro de su contexto social, de manera más eficiente su medio ambiente. Surge entonces la pregunta referente a cuáles son las prácticas que pueden permitir tal forma de actuar. Creemos que la respuesta debe ser buscada en el complejo de elementos que se configuran en torno a la guerra, la unión poligínica y los tabús sexuales.

En este anexo pretendemos mostrar como estos diversos elementos ofrecen pautas de acción, las cuales, si bien no tendrán efectos mecánicos sobre las tasas de natalidad, ofrecen alternativas para actuar sobre ella, logrando una disminución de los nacimientos.

Examinemos cuáles serían estos mecanismos para actuar sobre lo demográfico:

#### **a. Los tabús sexuales femeninos.**

El hecho de que se aplique efectivamente el tabú sexual de postparto, de dos años de duración, tiene un indudable efecto demográfico. Para intentar una cuantificación de este efecto podemos proceder de la siguiente manera: podemos atribuir como tiempo promedio entre dos concepciones el período de 16 meses<sup>1</sup>. Esto significaría que el máximo de hijos que una mujer puede tener en un período de 10 años es de 8.0. Con el tabú sexual femenino del postparto, de dos años de duración, tal cifra se reduce a 3.8. Diferencia ésta que sin lugar a dudas sí es importante.

Se podrá objetar a este análisis el hecho de que no existe ninguna prueba de que el tabú se cumple efectivamente durante un período tan largo. Respecto a esta consideración plantaremos algunas consideraciones más adelante.

---

1 Datos tomados de Kay Martin y Voorhies Barbara, *la Mujer en enfoque antropológico*, p. 106.

## **b. La utilización de plantas con efectos anti-conceptivos.**

Nicole Maxwell ha documentado la utilización de varias plantas tanto entre los Shuar como entre otros grupos amazónicos para o bien provocar abortos, o bien para evitar la concepción durante varios años. De ser cierta la efectividad de estas plantas las posibilidades de reducir la natalidad serían claras, más aún los datos sobre la estructura demográfica parecerían corroborar la eficacia de diversas plantas llamadas *plrlplrl* (género *Cyperus*).

## **c. Los tabús sexuales masculinos.**

Respecto a los tabús sexuales masculinos, es necesario que hagamos un análisis más detenido para poder evaluar su eventual efecto demográfico. Al respecto veamos algunas consideraciones:

En primer lugar señalemos que sería absolutamente erróneo pensar que la abstención sexual de uno o varios hombres, no tendrán importancia demográfica, por cuanto supuestamente existirían forzosamente muchos otros varones que estarían en condiciones de fecundar a las mujeres durante su período de fertilidad. Tal perspectiva es falsa, por cuanto en la especie humana la reproducción no se realiza a través de una libre interacción sexual de todos los fecundadores potenciales con todas las genetrices posibles. Al contrario, en el hombre la actividad sexual se halla fuertemente institucionalizada y si bien toda institucionalización es incompleta y parcial, podemos asegurar que entre los Shuar el grueso de la actividad sexual se desarrolla dentro de marcos institucionales. ¿Qué significado tiene esto? Que no se trata de analizar los efectos de una disminución de la actividad sexual masculina en un rebaño en el cual hay libre interacción entre los sexos, se trata de ver el efecto de las restricciones y tabús sexuales al interior de la unidad de reproducción (la familia) compuesta por un varón y varias mujeres.

¿Cuales son estos efectos? La ligazón de varias mujeres a un mismo hombre implica que si un tabú limita la actividad sexual de este varón forzosamente también implica una limitación de la actividad sexual de todas las mujeres unidas institucionalmente a este hombre.

Cabe además señalar que la actividad reproductiva no consiste simplemente en la reproducción biológica, no se reduce a la necesidad de que se produzcan partos. Además deben haber unidades sociales que garanticen la subsistencia de quienes nacen. Y el número de varones determinará directamente el número de esas unidades, por lo tanto, la guerra actúa sobre la reproducción, no solo desde el punto de vista biológico, sino también a través de instituciones sociales como por ejemplo la familia.

Pero entremos a examinar más directamente cuáles son los efectos que pueden tener los tabús sexuales masculinos. Si en la práctica se cumpliera el tabú sexual masculino del post-parto de seis meses de duración (la pseudocouvade de Karsten) la limitación de la actividad sexual masculina implicaría una limitación de la actividad sexual de todas las mujeres unidas a él (además de la mujer que estaría cumpliendo su propio tabú de post-parto). Así el efecto del tabú masculino es el de incorporar a la actividad sexual a otras mujeres que no están incluidas en los propios tabús femeninos. Esto significaría que los embarazos de cada mujer se distanciarían aún más. La cifra de 3,8 partos en promedio cada 10 años se reduciría a 30.

Si nos referimos exclusivamente a los tabús sexuales masculinos de corta duración, tendremos que si juzgamos su efecto demográfico según su capacidad de garantizar el que una o más mujeres no conciban durante un período de tiempo superior a la duración del tabú en cuestión, su efecto será prácticamente nulo. Sin embargo, podemos examinar su efecto desde otra perspectiva: consideremos que los tabús sexuales implican de una manera general una disminución de la actividad sexual. Si a esto agregamos que la existencia de uniones

poligínicas exige que la atención sexual del varón se divida entre las varias mujeres, tendremos que la actividad sexual femenina se espaciará por dos razones: por los tabús sexuales masculinos y por la dispersión de la atención sexual del esposo entre las varias mujeres.

¿Qué efecto puede tener esto? Para responder a esta pregunta podríamos intentar elaborar modelos probabilísticos<sup>2</sup>, pero para ello deberíamos suponer que el fenómeno de la reproducción humana se desarrolla fundamentalmente como un fenómeno aleatorio, al menos en lo que respecta a las variables pertinentes a las tasas de natalidad.

Pero en realidad las cosas se presentan de una manera diferente. La actividad de reproducción (actividad sexual) se ordena en la práctica según una serie de sutiles influencias, que comprenden no solo múltiples determinaciones situacionales, edad, valores culturales, etc. sino además una serie de variables difícilmente ponderables en un modelo estadístico, como por ejemplo, la facilidad con la cual una mujer concibe, las mismas que varían enormemente según las condiciones de salud, nutrición, edad o eventual sobre trabajo al cual puede haber sido sometida la mujer, o su aparato reproductor.

---

2 La elaboración de un modelo estadístico referente a la repercusión de las prácticas sexuales en la población, presenta una serie de dificultades, y los ensayos que hemos hecho a este respecto nos llevan a resultados tales que nos conducen a pensar que los modelos probabilísticos tienen escasa aplicación por la fuerte ingerencia de la intencionalidad humana en estos procesos. De todas maneras expondremos nuestro razonamiento, que nos ha llevado a estas conclusiones.

Todas estas consideraciones nos llevan a exigir de un eventual modelo probabilístico una serie casi interminable de refinaciones, lo cual nos lleva a cuestionarnos seriamente uno de los supuestos de un análisis probabilístico; el supuesto de que la intencionalidad humana no afecta las pautas de reproducción, que de esta manera comienza a aparecer como falso.

A este respecto puede argumentarse que si bien la cantidad de variables que intervienen en el proceso puede ser alta, para poder reducirlas a fórmulas de cálculo, no por ello dejan de ser fenómenos sometidos a las leyes de la probabilidad y por lo tanto, no afectados por la intencionalidad humana en un nivel demográfico.

Con relación a este argumento consideramos necesario señalar, que precisamente uno de los descubrimientos más importantes de la antropología, y en especial de la Antropología Estructural, es el que se refiere a la presencia de intencionalidades estructurales a niveles no conscientes de la cultura, lo cual no niega los niveles de intencionalidad consciente individual, sino que los articula a niveles no explícitos para los actores.

Intentemos explicar esto de mejor manera. La existencia del amplio conjunto de tabús que hemos señalado implicaría, en el caso de que fueran cumplidos totalmente, una importante restricción a la actividad sexual, y por lo tanto, a la actividad reproductiva. Probablemente las restricciones son cumplidas en la práctica solo parcialmente, pero lo importante aquí es señalar que el campo de variación en el nivel del cumplimiento individual de estas restricciones culturales es en la práctica un margen de variación en el nivel de adhesión a las pautas culturales anti-natalistas de la cultura Shuar.

¿De qué dependerá esta decisión individual? pues de las presiones que el individuo siente de adecuarse al mundo, y este mundo es percibido como un mundo mágico. De aquí surge

lógicamente, que los problemas de adaptación ecológica serán relacionados con la necesidad de plegar a las prescripciones mágico-animistas.

De esta manera podemos entender que el cumplimiento de un tabú, no es un problema meramente moral, sino que es además un problema práctico para actuar sobre la sociedad, y en este caso sobre la reproducción del grupo<sup>3</sup>. El que el tabú se cumpla o no, depende de la decisión individual; el tabú lo que hace es ofrecer un código de acción y ciertas cargas emotivas (simbolizaciones de lo mágico) en torno a los cuales el individuo se mueve; de tal manera que su acción puede ser no científica, no explícitamente intencional, pero sí articulada a una intencionalidad cultural, sobre la cual el individuo probablemente sí tiene conciencia aunque no principalice en sus formulaciones conscientes, estos aspectos prácticos.

Desde este punto de vista, los diversos matices humanos que modifican el comportamiento sexual de toda persona (y que comprenden desde las diferentes situaciones anímicas, hasta la dinámica específica que un esposo establecerá con mujeres de diferentes edades) no anulan el efecto de la norma cultural sobre la demografía, sino que al contrario multiplican las posibilidades de comportamiento alternativo del individuo.

Resumiendo podríamos señalar que si efectuamos un análisis a nivel probabilístico, muchos elementos culturales

---

3 Queremos citar en este momento una observación del Padre Cobde que en la Historia de los Shuar de Zamora señala: p. 141. "Otro motivo y también ignorado es que los jíbaros, a pesar de la poligamia no tienen tantos hijos como se pudiera creer y esto no deja de preocuparlos a ellos mismos pues preguntan admirados cómo los cristianos teniendo una sola mujer tienen 6, 8 o más hijos y el jíbaro con cuatro o seis mujeres apenas tienen dos o cuatro muchachos? Esta ciertamente es una incógnita indescifrable.



Shuaras (poliginia asociada a la guerra, tabús sexuales y elementos ideológicos no natalistas) tendrán un efecto demográfico de reducir la natalidad. Si matizamos estos resultados con la consideración de que en la dinámica demográfica y de natalidad intervienen muchos otros elementos no aleatorios tendremos que reconocer que todos los elementos culturales que hemos señalado son alternativas de acción ofrecidas por la cultura Shuar a sus miembros y que permiten actuar en el sentido de disminuir los nacimientos.

Estas posibilidades nos permiten reflexionar sobre algunos elementos:

En primer lugar, señalemos que la poliginia en sí permite la utilización del método anticonceptivo de la abstinencia, como mucho menor nivel de represión y de abstinencia masculina, puesto que es mucho más probable que mientras una mujer deba abstenerse de relaciones sexuales por la posibilidad de concebir, exista otra mujer que no esté en estas condiciones.

En segundo lugar, podemos entender que las normas sociales distan en realidad mucho de ser caminos estrictos de actuación y que su eficacia no radica solamente en un estricto cumplimiento de las mismas, sino en la posibilidad de la cultura de hacer uso de ellas según lo determinen las circunstancias.

Si abordamos el asunto desde una perspectiva aleatoria, tendremos que la posibilidad de que una mujer quede en cinta, tendrá directa relación con la frecuencia con la cual esa mujer mantiene relaciones sexuales, así, considerando que el óvulo y el espermatozoide tienen una vida de 48 horas, lo que significa un período de fecundidad de 2 días, podríamos hacer los siguientes cálculos:

Intervalo entre relaciones sexuales en días	Probabilidad de que la mujer no quede en-cinta en un mes <sup>1</sup>	Probabilidad de que no quede en-cinta en un año <sup>2</sup>	Efecto sobre una tasa de crecimiento del 3,6% <sup>3</sup>
2,3	14,17%	9,28x10-9	3,6
3	33,33%	0,000643%	3,6
4	50,00%	0,012%	3,599%
5	60,00%	0,1306%	3,599%
6	66,66%	0,5141%	3,581%
9	77,78%	3,8117%	3,462%
12	84,00%	9,3436%	3,263%

(1) =  $1 - (2/\text{número de días})$

(2) = (1) <sup>13</sup>

(3) =  $1 - (2) \times 3,6$

Tales resultados nos estarían indicando una muy baja incidencia demográfica de la espaciación temporal de actividad sexual. Sin embargo, cabe señalar que hay dos aspectos que no concuerdan con un cuadro de este tipo. El primero se refiere a que comportamientos demográficos como los que se derivarían de las columnas 1 y 2 del cuadro anterior no son reales por cuanto implican tasas de natalidad extraordinariamente altas (promedios de 14 a 15 hijos por mujer). Por otra parte, la concepción tampoco es un hecho mecánico que dependa exclusivamente del período en el cual se realiza fecundación. Esto nos llevaría a la necesidad de calcular otra variable más, que sería el porcentaje de veces que realmente concibe una mujer cuando mantiene relaciones sexuales en los días de su potencial fecundidad.

Tal variable dependerá demográficamente del número de mujeres que manifiestan restricciones de su fecundidad y así como de características de sus ciclos hormonales en cuanto al tiempo que toman para volver a ser fecundas después de un

embarazo. La dificultad de poseer datos sobre tales variables es evidente por lo cual tan solo podemos asumir un valor, o bien tratar de calcularlo a partir de variables demográficas. En este segundo caso, los resultados que hemos obtenido partiendo de los supuestos de que el promedio de embarazos de una mujer en 20 años es de 9 y que durante todo ese período mantiene una actividad sexual cada 4 días, son sorprendentemente bajos (nos daría un 33% de probabilidades de que una mujer quede en cinta si mantiene relaciones sexuales en los días de su fecundidad). Tal dato en realidad no altera sustancialmente los efectos demográficos si no existe un marcado espaciamiento en la vida sexual, pero es fuerte si éstas se espacian más allá de los 6 días en promedio (por ejemplo, en este caso reducirían el crecimiento demográfico de un 3,6% a un 2,8). Si simplemente asumimos un valor alto pero inferior a 100% el comportamiento es también similar, es decir, cambios insignificantes cuando existe una alta frecuencia de actividad sexual, pero ya comienzan a ser perceptibles con mayores espaciamientos de la actividad sexual.

Todo este análisis y esta serie de cálculos no nos lleva sino a evidenciar nuestra carencia de datos sobre el problema, pero a su vez nos señala la imposibilidad de ser terminantes sobre el escaso efecto demográfico del espaciamiento de la actividad sexual femenina.

## **ANEXO NUMERO CUATRO**

### **COMPARACION DE LAS OBRAS DE KARSTEN Y HARNER SOBRE LOS SHUAR**

La existencia de dos etnografías sobre los Shuar que muestran dos perspectivas tan diferentes y que en ciertos puntos se contradicen, merece que nos detengamos un momento para tratar de encontrar cuáles son los motivos por los que los autores capacitados en las ciencias antropológicas llegan a presentarnos visiones contradictorias.

Si nos limitamos (como lo hace Harner) a señalar que se han encontrado datos suficientes para contradecir a uno de los autores, estamos resolviendo el problema a medias. Para aceptar el planteamiento que acabamos de mencionar debemos suponer que Karsten, o bien actuó con ligereza, o fue un mal observador.

La segunda alternativa es realmente difícil de aceptar, si tomamos en cuenta todo el tiempo que él dedicó a los viajes por América, toda su experiencia antropológica, sus años de cátedra y la propia obra sobre los Shuar, en la cual se hace evidente una capacidad de observación poco común.

Si tal como proponemos nos negamos a resolver el problema de manera tan tajante, nos enfrentamos a la necesidad de proponer una alternativa de solución, ello puede

tener valor en la medida que nos permita comprender la especificidad de los aportes de cada uno de los autores al conocimiento de los Shuar, lo cual es en sí ya un paso positivo en la comprensión del referido pueblo.

Para intentar esta explicación alternativa creemos que es necesario que partamos de algunas consideraciones básicas, fundamentalmente el hecho de que el marco metodológico de las dos obras es muy diferente y por lo tanto la perspectiva en la cual se tratan los diversos temas. A eso sumaremos el factor tiempo, que nos señala que entre que Karsten salió por última vez del territorio Shuar hasta que Harner entró por primera vez, transcurrieron 27 años y 41 entre la primera llegada de Karsten y la última de Harner. Pero para ver con más detalle esta perspectiva examinemos en más detalle las dos obras:

### ¿Cómo están estructuradas las dos obras?

La diferencia de perspectiva metodológica se hace evidente cuando nos referimos a los índices de los dos textos que transcribimos a continuación para que el lector perciba sus diferencias.

#### **HARNER**

Medio ambiente	21 páginas
Tecnología	28 páginas
Relaciones sociales	44 páginas
Mundo Oculto	29 páginas
Epílogo	15 páginas

#### **KARSTEN**

Viajes	82 páginas
Cultura	
Material	95 páginas
Vida Social	78 páginas
Guerra	36 páginas
La Tzantza	74 páginas
Religión	120 páginas
Lengua	52 páginas

Solo en las dimensiones de los dos trabajos ya podemos darnos cuenta de que se trata de conceptos del trabajo académico sustancialmente diferentes. En Harner hay un claro esfuerzo por la síntesis precisa, por los resúmenes en los

cuales se ha sintetizado lo importante. En Karsten vemos la atención por el detalle que prolonga enormemente el tratamiento de cualquier tema. Por una parte vemos la agilidad descriptiva del espíritu norteamericano, por otra la riqueza enciclopédica del científico europeo.

La manera en la cual los dos autores inician sus obras también tiene mucho que decirnos: después de las partes históricas Harner nos habla de medio ambiente, escogiendo para ello una serie de variables claras que nos permiten recoger una serie de índices para ubicar la zona. Karsten prefiere hacer una larga descripción de sus viajes, señalándonos con pormenores hasta las jornadas, con ello nos ilustra con mucha vida lo que fue la zona en el momento de su trabajo de campo. Pero en esta diferencia de estilo existe mucho más que eso. En realidad se contraponen escuelas científicas diferentes. Harner dispone de un arsenal científico aceptado en el medio académico, que señala con precisión las variables a identificar. Así estas se hacen más operativas y de fácil manejo. Lo que interesa es el dato preciso y los datos a recogerse ya han sido señalados por toda una tradición. Si bien se puede criticar que esa tradición es absolutamente empírica, no por ello podemos ignorar que su excesiva preocupación empirista es una garantía en cuanto nos proporcionan una alta certeza sobre la información transcrita.

En el caso de Karsten hay una preocupación a la vez más enciclopédica y más humanista. Por lo mismo la reducción a los simples hechos cuantificables es rechazada para abordar una estrategia más personal de descripción que si bien puede adolecer de fallas en cuanto a manejo operativo, nos transmite un conjunto de información más amplia. Tal perspectiva personal de Karsten se refleja en sus opiniones que expondremos más adelante.

Harner por su parte, solamente con el título de su capítulo "Medio ambiente" ya nos señala la concepción de que la naturaleza es relevante para un trabajo antropológico, bajo el concepto elaborado de medio ambiente. Se trata de una esfera

diferenciada y específica que está sobre la sociedad según formas determinadas. Para Karsten, lo importante es describir lo que ve; no utiliza el concepto de medio ambiente y nos habla de un conjunto de interrelaciones hombre-ambiente de manera rica, pero con menor nivel de síntesis y de ordenamiento. De manera menos científica, pero no por ello carente de valor.

El segundo acápite de la obra de Karsten se refiere a la cultura material. Qué diferencia de perspectiva respecto a la utilizada por Harner, que nos habla de Tecnología. En este capítulo las diferencias entre uno y otro autor son realmente grandes. Harner entra en este terreno con un bagaje muy estructurado, lo que le permite proporcionarnos visiones globales ordenadas de las relaciones globales del Shuar con su medio. Karsten dedica 95 páginas a describir con un detalle de museógrafo las diferentes características de los objetos elaborados por los Shuar. Tal preocupación no solo obedece al capricho de un catalogador de objetos sino que nos hace presente la fuerte influencia del difusionismo de principios de siglo que requería para su trabajo una detallada visión de los objetos, y cada uno de sus detalles. Por lo demás Karsten no pierde oportunidad de poner en juego sus amplios conocimientos respecto a la etnografía amazónica y establecer constantemente comparaciones, similitudes y diferencias. Esta perspectiva es sin lugar a dudas menos sistemática que la de Harner, pero también más amplia en cuanto constantemente hace referencia a otros pueblos.

Estas diferencias de perspectivas se hacen presentes nuevamente en el resto de las dos obras. Karsten dedica 74 páginas a describir la ceremonia de la tzantza, dedica 120 páginas a asuntos religiosos y en realidad no tiene ningún capítulo que se refiera al funcionamiento social. Y esto se debe a que para Karsten la división Sociología-Antropología todavía no se había dado. El objeto de su estudio todavía no es expresado como el estudio de una sociedad sino más bien como el estudio de una "cultura", el estudio del "espíritu humano" en su manifestación entre los Shuar. La presencia de una

concepción integrada entre cultura y fenómenos sociales permite a Harner aportar con una sistemática descripción objetiva de la sociedad Shuar. Sin embargo -y aquí podemos constatar una de las limitaciones de una perspectiva empírica- su descripción detallada de términos de parentesco y de sus interrelaciones no le permitió ver la coexistencia del sistema de parentesco bilateral con la división de los grupos locales en seudomitades. Karsten al contrario apunta claramente a hechos vinculados a ello, por ejemplo, su constante referencia a la endogamia (p. 184-186).

Esta preocupación por un objeto ideal, lleva a Karsten a dar una gran importancia a la descripción pormenorizada del arte material y de los elementos simbólicos de los ritos, pero además esto implica diferentes formas de organizar sus trabajos de campo.

Así Harner toma medidas tales como las de no leer las etnografías elaboradas anteriormente sobre los Shuar, hasta no haber tenido su propio contacto con ellos. Esto es un síntoma del cuidado metodológico puesto en su trabajo de campo, que se refleja además en su preocupación por convivir con grupos shuaras durante largo tiempo, su preocupación por adquirir el idioma, etc... Karsten por su parte no permanece nunca demasiado tiempo con el mismo grupo, viaja insistentemente y pone más énfasis en recorrer muchos territorios shuaras que en el conocimiento exhaustivo de un territorio.

Esto nos llevaría a pensar que la información de Karsten si bien puede haber aportado algunos elementos importantes del funcionamiento social general (vgr. la endogamia relativa), en el conocimiento de los procesos más íntimos de la familia shuar se encontraría menos autorizado para describirlas. Es por esto que creemos justificada nuestra decisión de basarnos en Harner para el examen de las formas de socialización. Ello no implica invalidar la obra del autor finés.



Al contrario, trataremos de mostrar la posibilidad de que los dos autores tengan la razón.

Para ello es necesario que puntalicemos los aspectos de contradicción más importantes que hemos encontrado entre los dos autores: estos se refieren a los mecanismos de socialización, la situación de la mujer y elementos de los mitos.

Podríamos señalar esas discrepancias de la siguiente manera:

### *1. La situación general de la mujer*

Harner insiste en la condición de subordinación de la mujer, señalando como caso culminante el arreglo del problema entre dos cuñados dobles a través de la venganza física con sus respectivas mujeres (Harner p. 90). Se insiste además en la utilización de la violencia y autoritarismo con las mujeres. Karsten más bien adopta la posición contraria, comienza criticando la tesis de Rivet, señalando que éste nunca llegó al territorio Shuar y se basó solamente en informaciones indirectas de personas que en muchas ocasiones se mostraban muy cargadas de prejuicios contra los Shuar. Así cuando Rivet asegura:

"Despreciadas por sus maridos ellas no son sino esclavas destinadas a servirles y a preparar la chicha, los alimentos y a hilar el algodón" (RIVET, Op. cit. p. 59; traducción nuestra).

Karsten en cambio plantea:

"La verdad es que la mujer shuara casada no es solo completamente independiente en su propia esfera de actividad, sino que ejerce además una remarcable influencia social y autoridad inclusive en áreas de actividad que incumben a su marido". (KARSTEN, Op. cit. p. 253; traducción nuestra).

Inclusive pocas páginas después nos señala que en varios casos la respuesta de varios varones a propuestas de Karsten sobre contratos de trabajo era: "debo consultar el criterio de mi mujer" (Op. cit. p. 254).

## *2. El cuidado de los niños*

En este tema la oposición es clara y ya la hemos discutido al referirnos a la socialización y a la formación del individuo. Recordemos solamente que mientras Harner señala cierta dureza e indiferencia en el trato con los niños, Karsten enfatiza la estrecha ligazón y constante cuidado de los menores.

Para abordar este tema con más elementos de referencia consideramos pertinente señalar otras diferencias. Esta vez situadas a nivel simbólico. Nos referimos al hecho de que también en algunos mitos descritos por Harner y Karsten encontramos importantes diferencias. Así en el mito del Nunkui: Harner señala la presencia de los niños como personajes que solicitan a la niña Nunkui tanto que haga aparecer los monstruos, como satisfacciones especiales (las cabezas de los monos). Luego ellos mismos son responsables de la destrucción de la situación de abundancia. En la versión recogida por Karsten (p. 516), los niños no aparecen como personajes de ese mito.<sup>1</sup>

---

1 La versión recogida por Rueda y Karakras en la Revista CULTURA del Banco Central, presenta una nueva variante, por cuanto no se trata de la niña de Nunkui, sino del niño de Nunkui. No estamos en condiciones de abordar sistemáticamente el significado de esta nueva versión. Pero señalemos lo que Alfredo Germani en su manual de lengua Shuar, que tanto el femenino como el plural se distinguen en ciertas ocasiones solo por el verbo o por el contexto. Sospechamos que aquí hay un problema de traducción, que traduce niño cuando el mito se refiere a la criatura (sin género).

En el caso del mito de Takea, el colibrí y el robo del fuego, tenemos que Harner señala que son los niños los que permiten el robo del fuego, mientras que en la versión de Karsten son las mujeres.

¿Qué significa todo esto?

Lo primero que podemos señalar, es que no se trata de simple divergencia en la información, sino que al contrario, los puntos de contradicción se extienden a todo un complejo de fenómenos. No se trata de uno o varios datos desarticulados en los cuales se presentan variaciones, sino de estructuras descritas de manera diferente.

Para abordar todo esto de mejor manera hagamos una matriz:

<b>PROBLEMA</b>	<b>KARSTEN</b>	<b>HARNER</b>
Situación de la mujer	Igualitaria	Oprimida
Socialización Mito de Nunkui	Cuidadosa Mujeres son responsables de la escasez	Dura Niños son responsables de la escasez
Mito de Takea	Mujeres permiten el robo del fuego	Niños permiten el robo del fuego

Si comenzamos a tratar el asunto a través de los mitos podremos señalar que los sistemas de oposiciones en las diferentes versiones son diferentes, así en Harner son los niños los causantes de escasez (Nunkui) y de un robo beneficioso y peligroso. En Karsten los niños no aparecen.

Si las oposiciones míticas son diferentes, debemos concluir que las realidades sociales a las cuales sirven de expresión son también diferentes. Así, la inexistencia (o no apareamiento a nivel mítico de la oposición niños-adultos),

nos permite suponer que el nivel de oposición niños-adultos en el proceso de socialización será también diferente. Eso es lo que sucede en la práctica puesto que la versión de Karsten señala formas de socialización menos conflictivas.

Si la relación con la madre es menos conflictiva, también cabe esperar un menor contenido de agresividad de la conducta con respecto a las mujeres. Que es también lo que sucede en la información de Karsten 2.

Sin embargo, es necesario explicar además a qué se debe la aparición de la mujer como responsable de la escasez. Creemos que no se puede hablar en este caso de un simple traspaso de culpabilidades, desde los niños hacia las mujeres. El significado de responsabilizar a unos u otros es sustancialmente diferente. La conflictividad de la relación con la mujer es omnipresente en las sociedades, en el caso Shuar la mujer es objetivamente responsable de aprovisionar a la familia de alimentos tanto como de cuidar del fuego, al igual que el hombre es el responsable de la caza y de la construcción de canoas (en la mitología Shuar es el hombre el culpable de la escasez de estos bienes). Por lo tanto, la asignación de esa culpabilidad a la mujer, expresa el conflicto objetivo que vive la mujer de tener que luchar contra esa escasez. Si atribuimos tal conflicto (de la escasez) a los niños, tenemos que existe un desplazamiento de la responsabilidad de la productora a los demandantes. Revela el conflicto de tener que atender a los niños, lo cual es probablemente un síntoma de tensiones internas por stress cultural.

---

2 Esta apreciación podría ser criticada señalando que se trata de una repetición mecánica de los planteamientos de Kardiner. Tal vez podrían ser explicadas de mejor manera entendiendo ambos tipos de violencia, hacia las mujeres y los niños como consecuencia de un determinado tipo de disrupción en la cultura, que genera tensiones con estas formas de expresión.

¿Qué nos plantea esto?

Que las dos informaciones son congruentes consigo mismas; por lo mismo, las dos pueden ser ciertas. ¿Pero cómo? Creemos que los 27 años que separan los dos trabajos de campo son un tiempo suficiente como para que en él se produzcan cambios de esta magnitud que no son tan radicales en cuanto a los aspectos institucionales (que son los que más se resisten al cambio), sino fundamentalmente en el campo de los contenidos simbólicos.

El hecho de que el Padre Conde, en base a informaciones de 1921 tenga una apreciación que en muchos aspectos se asemeja a la que ya mencionamos de Paul Rivet podría cuestionar este esquema<sup>3</sup>, pero en realidad creemos que esto es así solo superficialmente:

Harner y el Padre Conde hacen referencia a poblaciones Shuaras en las cuales el nivel de contacto con la población blanca era superior y más sistemático que las encontradas por Karsten. Y si bien la perspectiva de Conde evidentemente cargada de un etnocentrismo moralista, no nos merece mayor confianza, esto puede no ser un cuestionamiento a un esquema de cambio temporal que proponemos, sino fundamentalmente un indicio que este cambio (que reconocemos es solo una hipótesis), está vinculado no tanto a una variable temporal (años) sino fundamentalmente a una variable social, es decir las presiones de una sociedad blanca y desvalorizadora.

Por último señalaremos que Karsten deja ver con más claridad sus propias perspectivas subjetivas; así, una de las declaraciones finales de su obra dice lo siguiente:

---

3 CONDE, Tomás, Op. cit. p. 123 y 124 señala:  
"...ya no consideran a la mujer como compañera sino como esclava sujeta a todos los caprichos del marido" (el subrayado es nuestro).

"En efecto, con la excepción de las antiguas culturas Incas, yo no conozco ninguna cultura nativa de Sud América tan fuertemente pronunciada y tan particular en muchos de sus aspectos como la cultura Jíbara" (KARSTEN, Op. cit. p. 583. Traducción nuestra).

Harner por su parte trata de evitar descripciones con tan fuerte carácter subjetivo y asume una actitud que podríamos calificar como objetiva frialdad.

## ANEXO NUMERO CINCO

### RESUMENES DE LOS MITOS UTILIZADOS EN EL TEXTO

#### **Mito número uno.**

*Mito de Nunkui (versión de Harner, Op. cit. p. 66)*

Antiguamente los Shuar no tenían fuentes de alimentación. En una ocasión una mujer se encuentra en un río con una mujer hermosa y fornida (Nunkui), a quien pide compasión, Nunkui se apiada de ella y le enseña sus inmensos huertos y les entrega una niña prodigiosa, quien enseña a los Shuar a sembrar todo tipo de cultivos y a hacer alfarería. Sin embargo, suceden una serie de incidentes en los cuales los niños de los Shuar maltratan a Nunkui (la niña) la cual escapa por una guadúa debajo de la tierra; por esta causa, Nunkui madre, retira todos los dones paradisíacos a los Shuar, hace que sea difícil de obtener yuca y arcilla, pero a través de las invocaciones, las mujeres todavía pueden obtener en alguna medida la ayuda de Nunkui.

#### **Mito número dos**

*Mito de Takea y Jempe (Takea y el Colibrí) (Pellizaro, Shakaim pp. 7-15).*

Ante la inexistencia del fuego los Shuar sufren mucho, entonces Jempe (Colibrí) decide mojarse para que los hijos de Takea lo lleven a secarse. Así sucede, Jempe roba el fuego y le entrega a los Shuar.

### **Mito número tres**

*Mito de Shakaim y Jempe (S. Pellizaro pp. 16-43).*

Anteriormente nadie podía trabajar, después de varios incidentes Shakaim aparece de un río con hachas y les enseña a trabajar a Colibrí y a Cuervo. Al ser un machete mágico el que les ha proporcionado Shakaim, Colibrí con solo ordenarle que trabajara ya cumplía su tarea, Cuervo en cambio pasaba el día en el trabajo y hacía mucho ruido, Shakaim manda a las mujeres a que vean si Colibrí y Cuervo están realmente trabajando. Ellas constatan que Cuervo se pasa jugando con piedras que hace rodar, por esto deciden luego castigarle dándole de comer tubérculos que le convierten en cuervo y le desgarran la garganta. Con respecto a Colibrí quien regresaba siempre muy temprano, las mujeres sentían desprecio pues pensaban que era ocioso, por ello solo le daban alimento líquido, cuando vieron que en realidad si trabajaba le ofrecieron frijoles, pero él ya había perdido la costumbre de comer cosas sólidas.

Una vez que Colibrí completó el desbroce de una huerta, Shakaim mandó a las dos mujeres que sembraran en ella, les entrega para ello estacas mágicas, pero ellas al ver una huerta pequeña deciden no hacer caso de Shakaim y sembrar por su propia cuenta, sin embargo, la huerta crecía y no podían acabar. Una de las mujeres desea defecar, pero al tratar de salir de la huerta esta crece constantemente por lo mismo defeca en campo abierto y se convierte en rana, maldecida por no haber obedecido a Shakaim.

La otra mujer cosecha los frutos demasiado tiernos, los cocina pero al probarlos se los come todos, por lo cual los sustituye con frutos de palo, al sacar la olla se quema y se convierte en ave panka.

### **Mito número cuatro.**

*Mito de Shakaim y Chuank (Pellizaro, Op. cit. p. 45-50).*

Shakaim enseña a Chuank a hacer una casa, pero le indica



que solo debe comenzar y que el trabajo luego se continuará solo con el poder de Shakaim, Chuank en cambio continua por sí solo, y trata de que el mono Machín no vea como él está haciendo la casa. Tiene problemas para obtener las palmeras para la construcción y luego Shakaim lo maldice por haber querido hacer todo por sí mismo, lo convierte en Chuank (gallinazo).

**Mito número cinco.**

*Mito Mamuk (polilla) Pellizaro, Op. cit. p. 51-57.*

Mamuk estaba enseñando a hacer canoas, pero llegó un muchacho que quiso hacer la canoa por su cuenta, y rajó la canoa que estaba haciendo Mamuk, por ello Mamuk maldijo a los Shuar haciendo que sea difícil hacer canoas, maldijo al muchacho haciéndole errar hasta su muerte.

**Mito número seis.**

*Mito Tsere (Pellizaro Op. cit. pp. 58-66).*

Antiguamente, solo con peinar el algodón éste se transformaba en ropa. Machín quería que se enamoraran de él las dos mujeres Sua e Ipiak, para ello Machín comenzó a hacerse un vestido para que los hombres y las mujeres acudieran a donde él, así Machín preparó mucho hilo, luego hizo la urdiambre para tejer y tejió y Machín fue maldecido, por eso ahora el algodón no se teje solo, y solo los que han aprendido a tejer, pueden hacerlo.

**Mito número siete.**

*Mito Ipiak y Sua (Pellizaro, Op. cit. pp. 67-86).*

Estaba el mono Machín tejiendo, las mujeres estaban recogiendo palmitos, pero Machín les puso unas cortezas duras esperando que las mujeres le pidan a él que les de recogiendo los palmitos, pero ellas lo hicieron solas.

Luego Machín hizo las pulgas para que las mujeres le pidan que les espulgase, pero ellas se espulgaron solas.

Luego Machín hizo el ardor de escabis, con el fin de que las mujeres le pidan que busque el escabis y lo mate, pero ellas se arreglaron solas.

Entonces Machín hizo la micosis para que las mujeres le pidieran que vaya a calentar la micosis y así le de menos comezón, pero ellas se calentaron entre ellas mismas. Etsa entonces maldijo a Machín diciéndole: "Cuando la gente te vea andando por la selva buscando caracoles y comiéndolos dirá así te ha hecho Etsa cuando estabas enamorado y serás perseguido".

#### **Mito número ocho.**

*Mito Ipiak, Sua y Kunamp (Pellizaro)*

Ardilla manda a sus dos mujeres a que cosechen el maíz, éstas se burlan de Ardilla porque tiene solo dos dientes, Kunamp se entera y las maldice dejándolas en la noche presas entre las malezas.

#### **Mito número nueve.**

*Mito Ipiak, Sua y Katarkap (Pellizaro, Op. cit. pp. 87-100).*

Ipiak y Sua llegan a la casa de Katarkap, donde su madre les cuenta que Katarkap es un gran guerrero. Ellas se quedan esperando que él regrese para casarse con él. Pero en realidad Katarkap es una mariposa nocturna, que vive en un olla donde su madre lo tiene encerrado. Por las noches lo saca y lo pone donde duermen las mujeres. Allí él desenrolla su pene (que lo tiene envuelto en el cuello y copula con ellas). Ellas terminan dándose cuenta de lo que sucede y lo matan con agua hirviendo.

**Mito número diez.**

*Mito Ipiak, Sua y Nayap y Tsuna (Pellizaro, Shakaim p. 101-131).*

Sua e Ipiak se encontraron con Nayap, quien les invitó a su casa, Tsuna, había oído esto y cambió las señales del camino, de esta manera ellas llegaron a la casa de Tsuna, donde la madre de él tuvo a las mujeres que le esperaron en la noche, Tsuna llegó y se acostó con ellas, contagiándoles su lagaña y su mal olor, por eso al día siguiente se fueron a bañar para ir donde Nayap, pero éste oliendo que tenían la lagaña de Tsuna, no les hacía caso y dormía con su madre. A las mujeres no les daba nada de comer, solo a su madre le daba los mejores peces. Entonces Ipiak y Sua comenzaron a tener envidia de la madre de Nayap. La cual había sido reconstruida por él con cera de abejas.

Así Ipiak y Sua decidieron matarla, para lo cual le derritieron con cera hirviendo. Nayap se dio cuenta y decidió vengarse para lo cual le pidió a Machín que hiciese cuerdas para hacer cocinas con los intestinos de Sua.

Sin embargo, las dos mujeres llegaron a donde Machín y le preguntaron que hacía, éste les pidió que le dejen besar sus pechos para contarles, ellas accedieron y así supieron que Nayap buscaba matarle. Así pudieron huir.

Pero como les perseguían, tuvieron que convertirse en achiote y en palmera, lo cual les permitió manchar con achiote a quienes les perseguían y convertirles así también en animales.

**Mito número once**

*Mito Sau (Pellizaro, Shakaim p. 132-135).*

Un shuar era muy malo con su mujer, una vez ella fue atacada por un jaguar, y se defendió como pudo, pero fue muy rasguñada, Sau el marido no hizo nada por defenderla.

**Mito número doce.**

*Mito Kaup Shuar (Pellizaro, Shakaim p. 136-149).*

Un shuar se casó con una mujer muy hermosa, pero que en la casa de ella y ella misma preparaba comida repugnante. El shuar soportó la situación hasta tener un hijo y luego, con mucha pena abandonó a su mujer, llevándose a su hijo, puesto que no podía soportar la comida asquerosa.

## **ANEXO NUMERO SEIS**

### **EL PAPEL SOCIAL DE LA GUERRA ENTRE LOS SHUAR Y EN OTRAS ETNIAS AMAZONICAS**

En nuestro análisis hemos planteado una perspectiva en la cual el fenómeno de la guerra juega un papel fundamental en la explicación de la sociedad Shuar. Sin embargo, para que esta proposición tenga utilidad es necesario que comparemos el papel estructural de la guerra entre los Shuaras y otras culturas del ámbito amazónico.

Esto presenta algunas dificultades, por una parte existe un insuficiente conocimiento etnográfico sobre la mayor parte de las comunidades indígenas de la región amazónica, por otra parte, un estudio realmente sistemático del papel de la guerra va mucho más allá de lo que este trabajo puede proponerse.

Como sistema para ordenar las ideas que expondremos hemos borroneado una taxonomía de las formas de integrar la guerra a las estructuras sociales. En esta taxonomía se clasifican aspectos o papeles de la guerra, que son ejemplificados con casos etnográficos, aunque muchos de esos casos no puedan reducirse al aspecto que se pretende ejemplificar con ellos, pues, en realidad, se entrecruzan múltiples aspectos.

## **UNA TAXONOMIA DE LOS TIPOS DE GUERRA**

Para hacer esta taxonomía creemos pertinente extenderla no solo a las formas de desarrollo positivo de la actividad bélica (gran importancia de la guerra), sino también a las negativas o neutras. Así tendríamos las siguientes líneas generales para una clasificación:

1. Sociedades que evitan la Guerra.
2. Sociedades relativamente indiferentes a la Guerra.
3. Guerra para la captura de miembros.
4. Guerra para la captura de esclavos.
5. Guerra de expansión.
6. Guerra de prestigio.

Examinemos cada uno de estos tipos:

### **I. Sociedades que evitan la Guerra.**

En algunos pueblos de la Amazonía se trata por diversos medios de evitar la guerra y la violencia. Un ejemplo de ellos serían los Sirionó. La explicación de esta actitud la debemos buscar en su base económica (carencia de la agricultura y cierto nomadismo) así como en el hecho de que la guerra difícilmente puede reportar beneficios a este pueblo, que mantiene una situación relativamente precaria en su subsistencia y en su base demográfica.

Antes de dejar este concepto de evitar la violencia señalemos que nos estamos refiriendo por ahora exclusivamente a la guerra externa, (aunque en el caso Sirionó se combina un pacifismo externo e interno. En otros casos existirá un fuerte pacifismo interno con cierto grado de violencia externa, en este sentido el caso Cubeo (Goldman Op. cit) parece interesante por el énfasis valorativo dado a la armonía interna, pero en todo caso la guerra con otros grupos es manejada con criterios diferentes).

## **II. Sociedades indiferentes a la Guerra.**

Algunos pueblos, aunque no rehuyen sistemáticamente la guerra, no poseen una tradición bélica importante. Entre ellos podríamos ubicar a los WAI-WAI y a los propios Cubeos. En estos casos se puede prever que la guerra externa se vincule fuertemente a aspectos defensivos, frente a ataques externos. En el caso Cubeo la relación entre violencia externa y pacifismo interno se presentan elementos que pueden ser orientados para trabajar más sistemáticamente el problema de la violencia. Nos referimos a las formas altamente ritualizadas en las que aparece la violencia interna y la contraposición entre el ritual fuertemente agresivo y la cotidianeidad pacífica.

## **III. La Guerra de captura de miembros.**

En muchos grupos indígenas de la Amazonía la captura de nuevos miembros es uno de los elementos más característicos de las guerras. Incluso podríamos aventurarnos a decir que en la mayor parte de ellas ésta es la principal característica de los procesos bélicos. Para elaborar una comprensión más sistemática de lo que significa la guerra de captura se podría utilizar el marco conceptual desarrollado por Claude Meillasoux (mujeres graneros y capitales, Cap. 3), en cuanto señala las interrelaciones de la población no productiva por parte de los productores y la inversión que representa para la sociedad cada miembro productivo. Las capturas de miembros son así formas de obtener y expropiar el trabajo que cada sociedad invirtió en la crianza y crecimiento de sus miembros, en sus etapas preproductivas.

Desde este punto de vista, lo más rentable es la captura de individuos jóvenes, a punto de iniciar su edad productiva. Sin embargo, la tendencia parecería ser la contraria, es decir, el

preferir a los individuos en su más tierna etapa de formación<sup>1</sup> y evitar los adultos a no ser que se trate de mujeres.

Todo esto nos hace ver que el problema de captura de miembros no es tan simple y que intervienen otros elementos y que de su combinación se pueden presentar diversas actitudes sociales. Veamos las variantes que identificaríamos.

---

1 Podríamos establecer el siguiente cuadro. Supongamos que el ciclo vital es el siguiente:

0-15 años improductivo.

15-40 años productividad.

40-42 años período medio post-productivo.

Con estas cifras tendríamos que cada trabajo produce aproximadamente 2,1. Lo que consume y que corresponde a lo que consumió antes de ser productivo y que consumirá en su edad post-productiva.

Si establecemos la relación entre lo producido y lo consumido por un miembro del grupo nacido en él como una relación 1:1 tendríamos que personas capturadas e incorporadas al grupo en diferentes edades darían al grupo de la siguiente manera en relación a lo que el grupo gastaría en su mantención.

#### Edad de incorporación

00 años	1
05 años	1,1351
10 años	1,3125
15 años	1,5555
20 años	1,5270
25 años	1,4823
30 años	1,400
35 años	1,2000
40 años	0



### *1. Inclusión de todo tipo de cautivos.*

El ejemplo serían los Camyurá, quienes obtienen cautivos, que son tanto niños como adultos de cualquier sexo. Esto en realidad es posible solamente gracias a que en este pueblo la violencia no está exacerbada, y por lo tanto existen posibilidades de resocialización de los cautivos. Una actitud de este tipo sería la más lógica desde el punto de vista de Meillasoux, por cuanto aprovecha el trabajo acumulado en quienes más trabajo han absorbido, es decir los adultos sin dejar de aprovechar el valor inferior pero importante que existe entre los infantes.

Sin embargo, insistiremos que para el funcionamiento de un sistema de este tipo se hace necesario que la guerra no se haya exacerbado, y que como entre los Camyurá los cautivos sean tomados de grupos relativamente distantes. Con estas limitaciones ni la guerra ni los cautivos pueden tener una gran importancia estructural en esta sociedad.

### *2. Captura de mujeres y niños con exclusión de varones adultos.*

La variedad de casos que podrían ejemplificar esta situación es enorme. Se podrían mencionar los Kayapó, los Yanomamo, los Caribes, los Shipibos-Conhibos. Sin embargo, muchos de estos casos se presentan muy mezclados con otros elementos que los discutiremos en el momento oportuno. Ahora simplemente analicemos lo que significa la exclusión de los varones adultos del botín de guerra. La explicación que surge más espontáneamente es que los varones serían peligrosos por su propia capacidad bélica.

A este respecto creemos conveniente señalar dos cosas. Por una parte que existen ejemplos como el de los Tupanibas en el cual prisioneros varones adultos son mantenidos sin necesidad de mayor cohesión física y se integran a la sociedad de sus captores a un cierto nivel. Lo que significa que tal

explicación no puede ser absoluta, aunque sin lugar a dudas tiene un peso real.

En segundo término creemos que la explicación señalada a pesar de cierta validez, puede encubrir otros elementos que serían los siguientes:

La mayor parte de estas sociedades tienen como base la familia, en la cual gracias a la existencia de la poliginia es posible incorporar a los prisioneros mujeres en calidad de nuevas esposas de las unidades familiares. Más aún la incorporación de mujeres en las unidades familiares aumenta la fuerza y solidez de estas unidades al disponer de un mayor trabajo femenino. Nuevos varones en cambio no tienen sitio en las unidades familiares. No existen mecanismos para incorporarlos ni como esclavos ni como criados, la posibilidad de incorporarlos como esposos (cuñados) tiene el inconveniente de que implica sacrificar el acceso a mujeres de los miembros varones del propio grupo captor.

Creemos que este problema puede ser aclarado más a través del siguiente análisis:

Como ya hemos anotado, tanto el hombre como la mujer representan un valor social acumulado, que corresponde al trabajo necesario para su mantención en la edad preproductiva. Sin embargo, estos dos valores no son iguales. Existe el concepto cultural de lo femenino que atribuye a las personas hembras algunas características concretas, entre éstas un tipo de trabajo específico (doméstico) y un manejo social de este trabajo según el cual éste puede ser controlado mediante la inclusión de la mujer en estructuras matrimoniales o familiares. El trabajo de las personas machos, en cambio tiende a ser controlado exclusivamente por mecanismos de reciprocidad en relaciones de parentesco (afín o consanguíneo). Por lo tanto, el valor de una mujer es aprovechable en estas estructuras sociales mientras que el del hombre no.

Si bien lo fundamental de este valor especial de la mujer se debe a las definiciones que la sociedad instaure sobre lo femenino y sobre las formas (poliginicas) de inclusión de lo femenino en las unidades sociales; existe un nivel de esta diferencia que se basa en un hecho biológico: nos referimos a la capacidad genetriz de las mujeres. Se trata del valor extraordinario que tiene esa porción de la naturaleza que está constituida por el cuerpo de la mujer y más concretamente por sus órganos reproductores, valor éste que consiste en que solo gracias a esa parte de la naturaleza es posible la producción del bien más importante: los mismos hombres. Y aquí al igual que con todas las partes de la naturaleza que tienen un valor especial, la sociedad desarrolla mecanismos para regular su aprovechamiento y valorar su uso. En el caso de la mujer es evidente que es imposible separar su capacidad genetriz, de sus otras capacidades (de trabajo), pero el conjunto de ellas circula como un valor en la sociedad que tiene un precio, consistente en el conjunto de obligaciones que el esposo y/o su grupo consanguíneo adquieren respecto a la misma mujer y respecto al grupo consanguíneo de ésta. En el caso de una mujer adquirida por captura, el esposo y su grupo a fin de ahorrar las obligaciones que en su sociedad deberían tener respecto a sus suegros y demás parientes afines, y si la mujer capturada tiene menos derechos que las otras frente a su marido también ahorran estos costos. Se podría hablar entonces de que la captura de mujeres es una forma de crear y realizar una renta de la feminidad.

#### **IV. La Guerra esclavista.**

Entre los Omaguas, Cocomas y en general las tribus Tupis de la valsea del Amazonas, encontramos una serie de formas de guerra que nos recuerdan enormemente al Imperio Romano, pues se trata de una nación poderosa que desarrolla acciones militares contra un cúmulo de "bárbaros", que están amenazando constantemente sus fronteras, pero que a la vez producen un bien fundamental, los esclavos que se van constituyendo en el mecanismo base para la obtención de fuerza

de trabajo, en torno a una producción excedentaria. Esto es solo posible gracias a la existencia de formas eficientes de agricultura que permiten que el trabajo del esclavo sea suficiente para mantenerse a sí mismo y dejar un rédito para sus amos.

Si bien en este momento no estamos en condiciones de examinar la importancia estructural que tuvo el esclavismo en estos grupos sociales, parece que su dinámica propia (del esclavismo) es similar a la que hemos conocido en la historia occidental.

Sin embargo, la obtención de esclavos no siempre está ligada a las formas económicas, existe en la Amazonía al menos un caso de interés especial:

### *1. La Guerra por esclavos ceremoniales.*

El ejemplo de esta guerra estaría representado por Guaraníes Tupanibas entre los cuales existen formas de esclavismo destinadas a la celebración de festines antropofágicos. Las descripciones de Metraux sobre el canibalismo Tupaniba nos permiten entender algunas particularidades: los prisioneros, si bien terminan inevitablemente como plato de un festín antropofágico, lo hacen solo después de haber pasado por un período de residencia en la comunidad Tupaniba, durante el cual son parcialmente integrados a la comunidad. En este período no solo que pueden disfrutar de una chacra para su alimentación, sino que además son parcialmente integrados a la vida social, tienen libre acceso a recursos e inclusive contraen un matrimonio transitorio con una mujer de la comunidad. En su situación de prisionero, tiene una posición subordinada y constituyen una fuente de fuerza de trabajo para su dueño. Sin embargo, no puede considerarse a éste como un caso de esclavismo, dado el bajo nivel de coacción y el escaso excedente que se extrae del prisionero.

Un aspecto que llama la atención es el hecho de que la antropofagia solo se practica con los prisioneros. A los enemigos muertos en guerra, si bien se les puede amputar órganos como trofeos, nunca son comidos.

Si la prisionera es una mujer, ésta pasa a ser concubina de su dueño, y si bien éste, especialmente si es un jefe, puede evitar que ella sea sacrificada y comida, lo general es que también termine como plato de un festín antropofágico.

Lo más relevante en el caso de la guerra Tupaniba está en su contenido ritual y ceremonial. Existe mucho énfasis en que uno de los objetivos principales de las guerras es la obtención de prisioneros/as, los cuales entran a integrarse de alguna manera a la sociedad Tupaniba y "realizan" su valor cuando son sacrificados y consumidos. El festín antropofágico que sigue a la muerte de un prisionero, tiene algunos elementos importantes: una función pedagógica de enseñar a los niños a derramar sangre enemiga; socializar en la violencia.

Pero además quien sacrifica a un prisionero, procede a cambiarse de nombre, esto significa que mejora considerablemente su status y que ha capitalizado de alguna manera un bien social: el prestigio, ésto nos señala la existencia de un elemento de prestigio que es importante en la guerra Tupaniba.

Antes de abordar este punto, quisiéramos mostrar que la realización del valor del prisionero, no tiene que centrarse necesariamente en el esquema occidental de controlar su fuerza de trabajo, sino que existe además la posibilidad de que intervengan otros elementos tales como por ejemplo el que significa manipular, controlar y aprovechar los contenidos simbólicos asignados al prisionero. Esto es un valor simbólico, pero es también valor.

## V. La Guerra de expansión.

En algunos de los casos que ya hemos mencionado, la guerra tiene además una función de expansión.

Tal vez los casos más importantes de esta expansión serían los de los grupos Caribe, a los cuales nos referiremos posteriormente, y el de los Shipibos Conhibo, entre quienes la expansión y defensa territorial tiene además un elemento civilizador, esto es eliminar a los hombres salvajes para poder civilizar a las mujeres y los niños (lo cual sería una forma de captura). Además, claro está el defender el nicho ecológico favorable ocupado por este pueblo, es decir, la varzea del Marañón y el Ucayalí.

### *1. La Guerra de expansión con canibalismo.*

Ya hemos visto un caso de asociación de la guerra a prácticas antropofágicas, pero vimos además que más que un simple canibalismo de lo que se trata es de un contenido ceremonial.

En el caso de los Caribes, existe también una intensiva práctica de la antropofagia, ligada mucho más al hecho militar mismo, puesto que al atacar un poblado, se capturan las mujeres y los niños, se da muerte a los varones adultos, se procede a asarlos y a comerlos. En este caso, a pesar de que es indudable que existirán elementos simbólicos asociados, parecería haber una más directa relación entre la guerra y el consumo de los derrotados. Esto nos lleva a plantearnos al menos como pregunta ¿si el canibalismo puede construir en sí una práctica que tenga funciones en torno a la subsistencia? Examinando la cantidad de carne que se podría eventualmente obtener de esta manera, podría llegar a representar hasta un 16% de los requerimientos de proteínas animales de una persona, pero en realidad tan macabra dietética, no parece estar en el fondo del asunto, se trataría más bien de un aprovechamiento secundario de otros aspectos fundamentales

que serían a nuestro juicio la expansión, la cual exige, destruir a los antiguos ocupantes de las tierras y, ocuparlas, para lo cual se necesita un gran crecimiento demográfico que es posible obtenerlo solamente gracias al aprovechamiento de la propia capacidad genetriz de las mujeres capturadas y bueno, por último, todo esto produce cadáveres, los cuales pueden ser aprovechados como alimento. Esto puede tener sentido especialmente en una zona en la cual la caza raramente estaba constituida por animales mayores a un mono o a una ave.

## **VI. La Guerra y el prestigio.**

En muchas de las sociedades militares, la guerra es una de las principales fuentes de prestigio. Sin embargo, el grado de ingerencia del prestigio en la dinámica misma de la guerra varía notablemente. En la mayor parte de los casos es el prestigio un subproducto de las acciones violentas, o bien parte de la ideología necesaria para una actuación guerrera eficiente. En algunas sociedades sin embargo, el prestigio parece independizarse y convertirse por sí mismo en uno de los objetivos de la guerra, así tendríamos algunos casos de interés, por ejemplo, el de los Kayapó, en el cual el prestigio juega un papel importante (pero no único, ya que también está presente la captura de mujeres y niños).

Una característica que nos parece muy especial en esta forma de articular la guerra a las diferentes sociedades, es que existen una serie de razones para pensar que en estos casos la guerra no cumple ningún fin utilitario externo a la misma. La captura de mujeres es un beneficio externo a la guerra, es el objetivo de la guerra, al igual que la captura de un territorio. En este caso tenemos la impresión de que el objetivo de la guerra no es un interés material, sino la misma actividad guerrera, que adquiere un valor social muy especial en el contexto de ciertos pueblos amazónicos. Veamos algunos casos.

*1. Adquisición de Valor (prestigio) a través de acciones hacia afuera del grupo y fuertemente ceremonializadas.*

El caso sería el ya descrito de los Tupanibas, en el cual el valor obtenido en la guerra se realiza a través de un largo ritual, que llega a ser capitalizado (acumulado) en el cambio de nombre del dueño del prisionero devorado. Ahora nos interesa recalcar, que la ceremonia en cuestión no tiene utilidad fuera de sí misma.

*2. Adquisición de valor a través del grupo en acciones hacia afuera del grupo.*

El prestigio en disputa puede ser manejado fundamentalmente a través de prestigio de un poblado. Tal nos parece que es el caso de los Yanomamo. Sin lugar a dudas se objetará este ejemplo diciendo que en este caso el fin de la guerra es la obtención de mujeres. Ante esto responderemos que la única posibilidad de superar la contradicción existente entre el infanticidio preferentemente femenino y la búsqueda de mujeres, consiste en que la mujer adquirida por violencia es el valor fundamental que motiva la guerra, no cualquier mujer, al contrario las mujeres consanguíneas son una debilidad puesto que es posible perderlas ante otros poblados Yanomamo. Es así como nos parece que las mujeres no son el objeto de esta guerra sino el medio de circulación y acumulación de la violencia que ha sido definida socialmente como uno de los valores fundamentales y que es manejada a nivel grupal.

*3. Guerra de prestigio con alto ingrediente intra-grupo.*

Este es el caso de los Shuar en el cual hemos visto que todas las otras motivaciones tienen poca capacidad explicativa, la violencia individual es la principal forma de circulación de valor social que es acumulada a través del prestigio guerrero. De esta manera, en este caso la violencia que tampoco sirve para nada externo a ella misma que no sea funcionar la sociedad



Shuar que ha determinado de tan particular manera los valores que circulan a su interior.

Se podría observar a nuestro planteamiento el hecho de que los Shuaras también realizan una guerra a través de grupos (partidas guerreras), pero de todas maneras insistimos en las diferencias: por una parte entre los Yanomamo el poblado como unidad social tiene mucha mayor estabilidad que la partida guerrera Shuar. Por otra parte, el valor del prestigio se concretiza entre los Yanomamo en las mujeres capturadas, mientras que entre los Shuar su única materialización es simbólica, a través de la tianza.

## **ANEXO NUMERO SIETE**

### **CRONOLOGIA DE ACONTECIMIENTOS HISTORICOS DE IMPORTANCIA PARA LA POBLACION SHUAR DE ZAMORA**

- ¿3.500 A.C.? Los antiguos antecesores de los Shuar se separan de sus parientes del área de Manaos, y se instalan en el río Amazonas entre la desembocadura del río Negro y la del Napo.
- ¿2.000 A.C.? Para entonces de los grupos antecesores de los Shuar se dividen los Tucanos y los Shuar y estos últimos son empujados por la expansión Arawaca hacia el Alto Marañón (reciben influencia cultural Campa).
- ¿1.100 A.D.? Los grupos Jíbaros alcanzan su actual hábitat e inician su expansión hacia la Sierra (Loja).
- 1.450 A.D. Se rompe la hegemonía Jíbara sobre la Sierra sur (Loja) al producirse la conquista incaica.
- 1.541 A.D. Primera expedición española a la región de Zamora y Pacamoros por parte del Capitán Pedro de Vergara.
- Fundación de la primera ciudad española en Pacamoros (Valladolid) por parte de Pedro de Vergara y Juan Salinas.

- 1.549 A.D. Fundación de Zamora de los Alcaldes por Don Pedro de Barahona (su ubicación geográfica probablemente es en la desembocadura del Río Nambija).
- 1.550 A.D. Fundación de Santiago de las Montañas por el Capitán Mercadillo.
- 1.557 A.D. Fundación de Sevilla del Oro por Juan Villanueva. Esta ciudad alcanzaría antes de su destrucción una población de cerca de 25.000 habitantes.
- 1.564 A.D. Fundación de Logroño.
- 1.598 A.D. Para este entonces se estima la población de Zamora en 15.000 habitantes (aunque la cifra fuera la mitad, ésta es la población mucho mayor a la de la actual ciudad).
- 1.599 A.D. Sublevaciones de los indígenas Shuaras del Oriente. Destrucción de Logroño, Sevilla del Oro. En Zamora destrucción del asilo por parte del Cacique Quirruba (leyenda de la Chapetona). Abandono de Zamora por parte de la mayor parte de la población blanca.
- 1.611 A.D. Expedición de Francisco Pérez Viver con 2.000 soldados para pacificar a los indígenas. Esta expedición fracasa.
- 1.618 A.D. Diego Vaca de Vergara, solicita capitulación para pacificar a los Jíbaros (no llega a emprender esta empresa).
- 1.619 A.D. Se funda San Francisco de Borja (en el Marañón).

- 1.622 A.D. Traslado de las campanas de la iglesia de Zamora a Loja.
- 1.635 A.D. Sublevación en Borja, represión.
- 1.645 A.D. Expedición a cargo de Antonio Carreño que salió desde Cuenca, con la presencia de dos sacerdotes franciscanos (Laureano de la Cruz y Andrés Fernández) muchos conflictos internos, dos muertos y fracasan.
- 1.656 A.D. Expedición comandada por Riva Agüero, recorre el Marañón, funda Santiago de Santander, nuevo fracaso.
- 1.682 A.D. Establecimiento del pueblo de los Naranjos, asentamiento agrupado de varios Shuaras. Trabajos a cargo del padre jesuita Juan Lorenzo Lucero.
- 1.694 A.D. Cambio de política en la reducción de los Jíbaros. Fin del trabajo del Padre Lucero. Encargo al Padre Vivas de tomar prisioneros a los Jíbaros y trasladarlos al otro lado del Marañón. 400 indígenas fueron reducidos de esta forma, casi todos o fugaron o se suicidaron o murieron al poco tiempo. Este es el fin de 30 años de contactos pacíficos con los Shuaras. La política pacífica fue abandonada porque no producía ni conversaciones ni súbditos.
- 1.769 A.D. Salida del último cura de Zamora.
- 1.772 A.D. Instalación de los Franciscanos en Andoas. Establecimiento de un centro poblado. Fuertes conflictos en el mismo por la convivencia de

personas de distintas tribus (Jíbaros y Muratos).

- 1.773 A.D. Fin de la misión franciscana de Andoas.
- 1.775 A.D. Alianzas de Muscagatas y Canelos con Shuaras en Andoas.
- 1.802 A.D. Asignación administrativa de las misiones de Mainas a Lima.
- 1.816 A.D. Expediciones de Fray Antonio José Prieto y su instalación como cura de Canelos.
- 1.818 A.D. Los Shuaras reciben con arcos triunfales al Párroco de Gualaquiza. El Párroco de Gualaquiza visita "Zamora". El área de los actuales "encuentros Panguí y parte del Nangaritzza".
- 1.846 A.D. Excursión de Fray Manuel Castrucci Vernaza a los Jíbaros.
- 1.852 A.D. Excursión del Padre Plaza para el establecimiento de vías de comunicación entre Gualaquiza, Zamora y Macas. Con colaboración Shuar.
- 1.888 A.D. Creación de la Vicaría Apostólica de Zamora a cargo de la Orden Franciscana.
- 1.891 A.D. Viaje a Zamora del Director del Colegio de Propaganda Fide Fray José Vidal.
- 1.892 A.D. Instalación de los primeros misioneros franciscanos en Zamora. Zamora es para este entonces una localidad de 8 chozas. Los

Shuaras participan en la construcción de la Capilla.

- 1.893 A.D. Incursión de los Shuaras Nangaritzas contra los Shuaras Zamoreños. Defensa organizada conjuntamente con blancos y curas franciscanos.
- 1.893 A.D. Guerra de Nangaritzas y Zamoras aliados contra Shuaras de Canelos.
- 1.893 A.D. Fundación de Cumbartza.
- 1.895 A.D. Fundación de residencia misional de Yacuambí.
- 1.897 A.D. Inquietud de los Shuaras por temor a extradición de niños y por la muerte de dos ancianos atendidos por los franciscanos.
- 1.897 A.D. Se levanta la Misión Franciscana de Zamora, buena parte de la población abandona el pueblo.
- 1.906 A.D. Viaje de inspección de los Franciscanos a Zamora.
- 1.921 A.D. Reinstalación de la Misión Franciscana en Zamora.
- 1.922 A.D. Primer motor fuera de borda en el río Zamora.
- 1.923 A.D. Crisis de la misión en Cantzama (actual Guadalupe).
- 1.941 A.D. Primera conversión de un niño Shuar.
- 1.942 A.D. Migraciones de los Shuaras a Gualaquiza y

Zamora hacia Nangaritzza (aproximadamente en esta fecha la población blanca de Zamora sobrepasa a la población Shuar).

- 1.959 A.D. Primera declaración de una reserva para Shuaras de Zamora (El Pincho).
- 1.962 A.D. Primera Organización Shuar en Zamora. Apertura carretera Loja-Zamora.
- 1.968 A.D. Invasión de Tierra Shuara en el Panguí. Resistencia indígena. Gestiones para iniciar el proyecto de El Panguí, Carretera Zamora-El Panguí.
- 1.971 A.D. La Asociación de Guadalupe se afilia a la Federación Shuar.

## BIBLIOGRAFIA

ALVIN, Paulo

- 1980 "Agricultural production potential of the Amazon Region" en Barbira Scazzoccio Ed. **Land People and Planing In contemporary Amazonia**. Cambridge University Press. pp. 27.

AMALUISA, Cecilia y SEGOVIA, Mariana

- 1976 "Un grupo Shuar Marginado y Dependiente. Mundo Shuar, Serie B N° 3. Sucúa.

ASSADOURIAN, CARDOSO et AL

- 1973 Modos de producción en América Latina, Cuadernos Pasado y Presente, Córdoba.

BARBIRA SCAZZOCCIO, Francois

- 1980 "**Land People and planing In contemporary Amazonia**". Proceeding of the Conference of the Development of the Amazonia in seven countries. Cambridge University.

BARTH, Frederik

- 1976 "**Los grupos étnicos y sus fronteras**". Fondo de Cultura Económica. México.



BEGIN, Francois Xavier

- 1976 "Exacciones a las poblaciones indias", en Pierre Jaulin Ed. **"El Etnocidio a través de las Américas"**. Siglo XXI. México.

BELZNER, William

- 1980 "Music modernization and westernization among the Macuma Shuar". En Whitten Norman E. Jr. Ed. **"Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador"**. Illinois Urbana University Press.

BEUCHALT, Henri y RIVET, Paul

- "La langue jibaro o sivaro". En **Anthropos**, Vol. 4. pp. 805-822 y Vol. 5 pp. 1109-1124. París.

BIANCHI, César

- 1980 **"Hombre y Mujer en la Sociedad Shuar"**. Mundo Shuar. Serie B N° 16. Sucúa.

BIANCHI, César

- 1981 **"El Shuar y el medio ambiente. Conocimiento del medio y cacería no destructiva"**. Mundo Shuar. Quito.

BOAS, Frantz

- 1966 (1894) **"The half blood Indian"**. En F. Boas **Race Language and culture**. The free Press, Colliers McMillan Publishing Co. New York.

BOLK, Luis

- 1971 **"La génesis del hombre"**. En E. Morin. **La nueva Imagen del hombre**. Ed. Rodolfo Alonso. Buenos Aires.

BROMLEY, Ray

- 1980 **"The role of tropical colonization in the twentieth Century Economic development of Ecuador"**. En Barbira 1980.

**BROWN, Michael**

- 1984 "La oscura cara del progreso: el suicidio entre los Aguaruna del Alto Mayo". En Brown Ed. **Relaciones Interétnicas y adaptación cultural 44º Congreso de Americanistas**. Quito. Publicaciones Abya Yala.

**BUSTAMANTE PONCE, Teodoro**

- 1978 "Estadísticas rurales del Ecuador. Elaboración de los datos del III Censo de Población y II Agropecuario" (Monografía no publicada).

**CASTELNUOVO, Alan, BLEGER et Al.**

- 1984 **Teoría Psicoanalítica y Tercer Mundo**. Ediciones Fundación Agustín Cueva Tamariz, Quito.

**CARNEIRO, Robert.**

- 1973 "Slash and Burn cultivations among the Kuikuru and its implication for cultural development in the Amazon Basin". En Gross Ed. 1973.

**CIESE**

- 1983 **Políticas y Procesos de Colonización. Una perspectiva de análisis**. Quito. CIESE (mimeo).

**CLASTERS, Pierre.**

- 1972 "The Guayaki" En Boccieri Ed. **Hunters and Gatherers today**. New York. Holt Reinhart and Winston.

**CRAIG, Alan.**

- 1972 **Franciscan exploration of the central Montaña of Perú**. XXXIX Congreso de Americanistas, Lima Vol. 4.

**CONDE, Tomás. C.F.M.**

- 1981 (1931) **Los Yaguarzongos, Historia de los Shuar de Zamora**. Quito. Ediciones Mundo Shuar.

COSTALES, Piedad y Alfredo.

1978 **La Nación Shuar.** (cuarta y quinta parte). Sucúa.  
Mundo Shuar.

CHARIF, Alberto.

1975 "Ocupación territorial de la Amazonía y marginación de los pueblos nativos". **América Indígena.** Vol. XXXV N° 2.

CHARIF, Alberto.

1980 "Internal colonialism in a colonized country: the peruvian Amazon, an historical perspective". En Barbira Ed. 1980.

✓

CHAGNON, Napoleón.

1968 **Yanomamo the fierce people.** New York. Holt Reinhart and Winston.

CHAGNON, Napoleón.

1973 "The Culture Ecology of Shifting (pionering) cultivation among the Yanomamo Indians". Gross Edit. 1973.

DENEVAN, William.

1972 Campa subsistence in the gran pajonal Eastern Perú. XXXIX Congreso de Americanistas, Lima.

DESCOLA, Philippe.

1981 Limitaciones ecológicas y sociales del desarrollo de la Amazonía: un estudio de caso en la amazonía ecuatoriana. Ponencia preparada para la reunión amazónica de asuntos indígenas. Puyo (mimeo).

1981 "Del habitat disperso a los asentamientos nucleados. Un proceso de cambio socioeconómico entre los Achuar. En Whitten Norman E. Jr. Edit. Amazonía Ecuatoriana. Quito. Mundo Shuar.

1983 "Le jardin de colibrí. Procés de travail et categorisation sexuelle chez les Achuar de l'Equateur". **L'homme XXIII** (I).

- s/f **Indianité, Ethnocide, Indigenisme en Amerique Latine.**  
Editions du C.N.R.S. París.
- DEVREUX, Georges.  
1971 **Ensayos en Ethnopsiquiatría General.** Barral Editores, Barcelona.
- ECUADOR FRANCISCANO.  
1941 "Noticias de Nuestra Misión de Zamora" en **Ecuador Franciscano.** Vol. 1 Nº 7.
- EQUIPO DE CONSULTORES.  
1978 "Características Socio-económicas del Grupo Shuar Provincia de Zamora Chinchipe". Quito. PREDESUR. Publicación Nº 69.
- FEDERACION DE CENTROS SHUARA.  
s/f **Leyendas Shuaras.** Cultura Shuar una civilización desconocida. Cuenca, s/f, s/e.
- FREUD, Sigmund  
1962 **Trois essais sur la théorie de la sexualité.** París. Ed. Gallimard. 1962.  
1971 **Cing lecons sur la Psychanalyse.** París. Payot. 1971.
- GARCIA MORA, Carlos.  
1977 "El enfoque sociocultural en Antropología Ecológica". Crítica Metodológica. **Cuadernos de la Casa Chata.** México. CISINAH.
- GARTELMAN, Karl Dieter.  
1977 **El mundo perdido de los Aucas.** Quito. 1977. s/e.
- GERMANI, Alfredo.  
1976 "Manual de aprendizaje de la lengua Shuar". Sucúa. Mundo Shuar serie D Nº 1.

- GODELIER, Maurice.  
 1973 **Horizon, trajets marxistes en Anthropologie.**  
 Paris. Maspero.
- GOLDMAN, Irving.  
 1963 **The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon.**  
 Urbana Illinois University Press.
- GREEN, Martin.  
 1980 "The development of bolivian oriente since 1950 and the  
 junkers transitions to capitalism in bolivian agriculture"  
 en Barbira Scazzocio Edit. 1980.
- GROSS, Daniel.  
 1973 **Peoples and Cultures of native South America.**  
 Dumbleday Natural History Press.
- HARNER, Michael.  
 1963 "Machetes Shotguns and Society: an inquiry into social  
 impact of technological change among the Jivaro Indians".  
 PHI Disertation. University of California at Berkeley.  
 University Microfilms Inc.
- 1973 "The supernatural world of the Jivaro Shaman" Gross  
 Edit. 1973.
- 1978 "Los Shuar pueblo de las Cascadas Sagradas". Quito.  
 Ediciones Mundo Shuar.
- HUDELSON, John E.  
 1984 "Comercio y Guerra". En Brown Ed. **Relaciones  
 Interétnicas y adaptación cultural 44 Congreso  
 de Americanistas.** Quito. Ediciones Abya Yala.
- INEC. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos.  
 1977 **Censo Agropecuario de 1974. Distribución de la Tierra.  
 Resumen Nacional, resultados provisionales.** Quito.  
**JUNAPLA.**

- 1979 II Censo Agropecuario, 1974. Resultados Definitivos, Zamora Chinchipe. Quito. JUNAPLA.
- 1983 IV Censo de Población y III de Vivienda, Resultados Provisionales. Quito. CONADE.
- IZAGUIRRE, Bernardino R.P.F.R.  
1978 (1897)  
**La Misión Franciscana de Zamora.** Sucúa. Mundo Shuar.
- JIJON Y CAAMAÑO, Jacinto.  
1919 "Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos" N° 6. Quito.
- KARSTEN, Rafael.  
1935 **The Head hunters of western Amazonas. The Ilfe culture of the Jivaro Indians of Eastern Ecuador and Peru.** Societas Scientiarum Fennica. Comentationes Humanorum Literarum. Vol. 7. Helsinki.
- KARDINER, Abraham.  
1945 **El Individuo y la Sociedad.** México. Ed. Fondo de Cultura Económica.
- KIEV, Arf.  
1968 **Curanderismo.** Mexican American Folk Psychiatry. New York. McMillan.
- LANDIVAR, Manuel Agustín.  
1977 **Gualaquiza, Bombolza y Zamora a comienzos del siglo XIX.** Sucúa. Mundo Shuar.
- LARTHRAP, Donald W.  
1970 **The Upper Amazon.** Londres. Thomas and Hudson.  
1972 **Alternative models of population Movements In**

**the Tropical Lowlands of south america. XXXIX**  
Congreso de Americanistas. Lima.

- 1973 **The Hunting Economics of the Tropical Zones of South America.** An attemp of Historical Perspective. En Gross Edit.

LEHNERTS, Jay.

- 1972 Juan Santos. Primitive revel in the campa frontier, 1742-1752 XXXIX Congreso de Americanistas, Lima. Vol. 4.

LEVI STRAUSS, Claude.

- 1967 "Les structures élémentaires de la parenté". París. Plon.

LOUPORINI, Césary SEREGNI Emilio.

- 1973 El Concepto de Formación Económico Social. Cuadernos Pasado y Presente N° 39, Córdoba.

McDONALD, Theodore

- 1981 "Respuesta Indígena a una frontera en expansión. Conversión económica de la selva quichua en hacienda ganadera". En Whitten ed. **La Amazonía Ecuatoriana**, Quito. Mundo Shuar.

MAG-PRONAREG.

- 1978 Diagnóstico Socioeconómico del medio rural ecuatoriano. Documento 4B. Productividad agrícola. Quito. MAG.

MARCUESTE, Herbert.

- 1970 Eros et Civilisation. París. Editions de Minuit.

MARIE, Alain.

- 1976 "Rapports de parenté et rapports de production dans les sociétés lignageres" en **L'Anthropologie Economique**. París. Maspero.

MARTIN, McKEY y VOORHIES Barbara.

1978 **La Mujer, un enfoque antropológico.** Barcelona. Ed. Anagrama.

MARTINE, George.

1980 "Recent Colonisation experiences in Brazil. Expectations versus realities". En Barbira 1980.

MARX, Carlos.

1974 **El Capital.** Fondo de Cultura Económica. México.

MAXWELL, Nicole.

1972 Actitudes de cuatro tribus de la selva peruana respecto a plantas empleadas como anticonceptivos por vía oral. XXXIX Congreso de Americanistas, Lima. Vol. 4.

MAXWELL, Simon.

1980 "The Barbecho crisis in the colonies of Santa Cruz Bolivia". En Barbira edit. 1980 (pp. 162-170).

MASON, Adler.

1948 "The languages of South American Indians" en Steward Julian Haynes, edit. Handbook of south american indians. Vol. VI. Washington.

MEGERS, Betty.

1976 **Amazonía, un paraíso ilusorio.** México. Siglo XXI.

MEDINA, María Elena.

1980 "Treaty of Amazonian Cooperation a general analysis" en Barbira 1980.

METREAU, Alfred.

1948 "The Tupaniba" en Steward Julian Haynes edit. **Handbook of south american indians.** Vol. III Washington 1948.



MEILLASSOUX, Claude.

1975 **Femmes, greniers et capitaux.** París. Maspero.

MORAN, Emilio.

1980 "Mobility and resource use in the amazonia" en Barbira Ed. 1980 (pp. 37-46).

MORRIS, Desmond.

1972 **El Mono Desnudo,** Barcelona. Plaza Janes Editores.

MUNZEL, Mark - KROEGER, Axel.

1981 **El Pueblo Shuar de la leyenda al drama.** Quito. Ed. Mundo Shuar.

MURPHY, Robert.

1973 "Social Structure and sex antagonism" en Gross 1973. p. 213.

MURRA, John.

1948 "The historic Tribes of Ecuador" en Julian Steward. **Handbook of south american Indians.** Vol. II. Washington.

NARANJO, Marcelo.

1977 "Zonas de refugio y adaptación étnica en el Oriente" en PUCE, **Temas sobre continuidad y adaptación cultural ecuatoriana.** Quito. Ediciones de la Universidad Católica.

NEEL, James.

1973 "Lessons from primitive people" en Gross 1973. (pp. 159-188).

OBEREM, Udo.

1980 Los Quijos. Otavalo. Colección Pendoneros 1980.

OBERG, Kalvero.

1973 "Types of social structure among the lowland tribes of south and central america" en Gross 1973.

- OCHOA, Carmen y SIERRA, Luz María.  
s/f Una comunidad shuar en proceso de cambio. Quito.  
Colección Mundo Shuar.
- PELLIZZARO, Siro.  
s/f **Shakalm, mitos y ritos del desmonte.** Col. Mundo  
Shuar.
- PATZELT, Erwin.  
1976 **Libre como el jaguar: los aucas y su enigmático  
mundo.** Quito. Ed. Las Casas.
- PORRAS, Pedro.  
s/f Arqueología del Ecuador. Otavalo, s/f.
- RAVINES, Rogger.  
1982 Panorama de la Arqueología Andina. IEP. Lima.
- RENARD CASEVITZ, France Marie.  
1980 "Contrasts between Amerindian and Colonist use in the  
southern peruvian amazon" en Barbira 1980 (pp. 249-  
256).
- RIVET, Paul.  
1924 "Langues Americaines III, Langues de l'Amérique du Sud  
et les Antilles" en Maillet y Cohen Ed. **Les langues du  
Monde**, Vol. 16. pp. 639-719). París.
- ROUBY, Riedmayer.  
s/f Shuar Chicham (gramática Shuar) Col. Mundo Shuar. Serie  
D N° 6.
- ROSERO, Magdalena.  
1972 **La espiritualidad entre los Shuar.** Quito. Edit. Don  
Bosco.
- RUEDA, Marco Vinicio S.J.  
1978 "Los mitos shuar" Quito. **Revista Cultura del Banco  
Central**, N° 2 p. 26.

- 1983     **Setenta Mitos Shuar.** Quito. Col. Mundo Shuar.
- SALAZAR, Ernesto.
- 1981     **"La Federación Shuar y la Frontera de colonización en Whitten"** en Amazonía Ecuatoriana. Quito. Col. Mundo Shuar.
- SCHWERIN, Karl H.
- 1972     Arawak, Carib, Tupi: Cultural Adaptation and Cultural History in the tropical forest, South America. XXXIX Congreso de Americanistas. Lima. Vol. VI.
- SEYMOURT SMITH, Charlotte.
- 1984     **"Estrategia e identidad. Transformaciones en la sociedad jibara peruana"** en Brown Michael Ed. **Relaciones Interétnicas y adaptación cultural 44 Congreso de Americanistas.** Quito. Ed. Abya Yala.
- SISKIND, Janet.
- 1973     **"Tropical Forest Hunters and the economy of sex"** en Gross 1973. (pp. 226-242).
- SORENSEN, Arthur.
- 1973     **"South American indian linguistic studies at the turn of the seventies"** en Gross Ed. 1973. (312).
- SOUZA, Martins José.
- 1980     **"Fighting for land, Indians and posseiros in legal amazonia"** en Barbira 1980 (pp. 95-105).
- STEWART, Julian Haynes.
- 1948     **"Cultural areas in the amazonas"** en Stewart Ed. **Handbook of South American Indians.** Vol. III Washington.
- STEWART, Julian y METREAU, Alfred.
- 1948     **"Tribes of the peruvian and ecuadorian montaña"** en Stewart **Handbook of Southamerican Indians.** Vol. III. Washington.

TAYLOR, Anne Christinne.

1980 "God Wealth. The Achuara and the Missions" en Whitten Norman E. Jr. Ed. Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador (versión manuscrita).

1984 "La Alianza Matrimonial y sus variaciones estructurales en las sociedades jíbaro" en Brown Ed. **Relaciones Interétnicas y adaptación cultural. 44 Congreso de Americanistas.** Quito. Ediciones Abya Yala.

THORET, Jean Claude.

1974 "Colonización y Población Indígena en la Provincia de Morona Santiago" Quito, JUNAPLA, Mimeo.

TSAMARIANT, Mashumar y PELLIZZARO, Siro.

1977 Cantos de Amor. Sucúa. Col. Mundo Shuar. Serie C. N° 1.

URIA SANDOVAL, Carlos.

1979 La celebración de la Chonta en el Panguí, un caso de dualismo cultural. Tesis de Licenciatura en Antropología. Quito. PUCE.

URIARTE, Luis M.

1984 "Reductores reducidos, fronteras étnicas de los jíbaros achuara" en Brown Edit. 1984.

VALLE, Lionel y CREPEAU, Robert.

1984 "La búsqueda del poder" en Brown Ed. **Relaciones Interétnicas y adaptación cultural. 44 Congreso de Americanistas.** Quito. Ediciones Abya Yala.

VARESE, Stefano.

1974 "Ecosistemas especializados". **Revista Participación.** Lima SINAMOS.

1981 Las etnias amazónicas ante el futuro de la región. Documento base presentado por el III a la Reunión de Asuntos Indígenas de la Región Amazónica en el Puyo. (mimeo).

VICKERS, William.

- 1982 Informe preliminar sobre las culturas Siona Secoya y su situación en la tenencia de la tierra. Quito. IERAC. Mimeo.

WHITTEN, Norman E. Jr.

- 1976 **Sacha Runa**. University of Illinois Press. Chicago.
- 1980 Amazonia today, at the base of the Andes an ethnic interface in ecological, social and ideological perspectives, en Whitten Norman E. Jr. Ed. **Cultural transformations and ethnicity in Ecuador**. (versión manuscrita).

WAGLEY, Charles.

- 1973 "Cultural influences on population a comparaisón of two Tupi tribes" en Gross 1973 (pp. 145).

YANUCAY COLEGIO.

- 1976 **Famllia y vida social**. Quito. Col. Mundo Shuar. Serie A. N° 3.

YOST, Jaime A.

- 1979 **El desarrollo comunitario y la supervivencia étnica, el caso Huaorani, Amazonía Ecuatoriana**. Quito. Cuadernos etnolingüísticos. N° 6.
- 1980 "Twenty Years of contact: The mechanisms of change in Wao ("Auca") Culture, en Whitten Norman E. Cultural transformations and ethnicity in Ecuador. (versión manuscrita).

ZANUTTO, Carlos S.D.B.

- 1984 "Relaciones con otros grupos étnicos y adaptaciones culturales en la política oficial de la Federación Shuar. Principios y casos concretos", en Brown Michael Edit. **Relaciones Interétnicas y adaptación cultural. 44 Congreso de Americanistas**. Quito. Ediciones Abya Yala.