

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/281640085>

LOS SABERES ANCESTRALES EN LA ERA DEL ANTROPOCENO: HACIA UNA TEORÍA DE TEXTUALIDAD ALTERNATIVA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE LA AMAZONIA

Article in *Revista de Investigaciones Altoandinas - Journal of High Andean Research* · April 2015

DOI: 10.18271/ria.2015.91

CITATIONS

7

READS

1,319

1 author:



Michael Uzendoski

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador

35 PUBLICATIONS 308 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Kukama Runa: Polyphonic Aesthetics in Cine Comunitario among the Napo Runa of Amazonian Ecuador (with Patricia Bermúdez) [View project](#)



Phenomenological texts and Perspectivism [View project](#)

LOS SABERES ANCESTRALES EN LA ERA DEL ANTROPOCENO: HACIA UNA TEORÍA DE TEXTUALIDAD ALTERNATIVA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE LA AMAZONIA

MICHAEL A. UZENDOSKI ^{1,*}

¹ FLORIDA STATE UNIVERSITY – USA; * FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES (FLACSO), Sede QUITO – ECUADOR
Email: muzendoski@gmail.com

La arqueología nos indica que los pueblos amazónicos habían desarrollado sociedades complejas en el alto Napo (Porrás 1985) y en otros sitios miles de años antes del nacimiento de Cristo (Whitehead 2009). Aunque la evidencia arqueológica es escasa en muchos lugares podemos afirmar que los Amazónicos han aportado mucho a la humanidad, incluyendo tales descubrimientos como: la domesticación de la yuca, conocimiento sobre miles de plantas medicinales, el manejo y mejoramiento de la biodiversidad de la selva con técnicas de agricultura de pequeña escala con patrones de caza y pesca— y numerosos otras maravillas como la chicha (las mujeres de la Amazonia Alta de Napo saben hacer algunas clases de chicha, todas ricas), los famosos *maytu* (pescado asado en hoja de bijao), el *uchú manga* (una olla de ají mezclado con carne ahumado, cacao blanco), y los *yuyu* (palmito, tuta yuyu, helechos) que se come con la yuca. Pero, las culturas Amazónicas han hecho otros aportes a la humanidad más allá de la gastronomía y plantas medicinales.

Aquí quiero indagar sobre los aportes que los pueblos Amazónicos que hicieron en los campos de ciencia y las humanidades; es decir, las formas que el conocimiento indígena ha ayudado al occidente y sus científicos e intelectuales entender mejor la condición humana. En este sentido, la antropología es la disciplina mejor posicionada para contextualizar y explicar los aportes Amazónicos, porque la antropología es la única disciplina de las ciencias que realmente toma en cuenta el ser humano en toda su diversidad temporal y cultural. Mientras los economistas van con un concepto universal de la «naturaleza humana» basado en la mentalidad Hobbsiana que sustenta el patrón de vida llamado «moderno» los antropólogos no aceptan tal concepto de naturaleza humana, porque, lo que es «natural» para los occidentales no es para otras sociedades. Los antropólogos desde esta perspectiva más diversa del ser humano, siempre apuntan al hecho de que el patrón de vida moderno solo ha existido unos cuantos siglos, y explican la dominancia del patrón occidental de los últimos 500 años; tiene un efecto de naturalizar su aparente superioridad en el tiempo y el espacio. Sin embargo, la historia de la propagación de este sistema empezó con la agresión de los europeos, la

expansión del sistema capitalista mundial, y las enfermedades devastadoras de Europa Antigua. Ahora existe mucha evidencia científica que este sistema, que empezó en el Siglo XVI, está en una crisis profunda de sostenibilidad y dominancia.

Los antropólogos saben que el ser humano *homo sapiens* se evolucionó en África y ha estado en la tierra más que 200,000 años. La mayoría de la existencia del ser humano ha sido definida por la práctica de la caza y pesca como modo de subsistencia y patrón de vida en ocupar el paisaje. La agricultura apenas tiene unos 10,000 – 15,000 años de existencia y de allí el sistema-mundo capitalista menos de 600. Todos los indicadores sobre este sistema nos demuestran que el mundo está en una crisis aguda, una crisis que ya ha afectado el planeta entera con el cambio climático, falta de recursos, guerras, y daños ecológicos irreversibles. El patrón de vida de los modernos, una época que llamamos el antropoceno, la época en que los seres humanos llegan a ser una fuerza geológica, se va transformando todas las dinámicas de los seres vivos que habitan en el planeta. Y, aunque estamos en una crisis muy profunda, las ideologías de progreso, tecnología, y desarrollo siempre dan una confianza falsa que todo va a estar bien. Esta confianza es lo que permite que el sistema sigue operando—a pesar de los problemas y contradicciones inminentes—sin muchos obstáculos. El capital, como se han demostrado muchos historiadores, tiene una capacidad tremenda para reorganizarse y seguir explotando a personas y zonas naturales a pesar de crisis y contradicciones; es parte de su propia lógica «shock» (Klein 2007) de crear el desorden para generar espacios nuevos o quitar obstáculos.

El conocimiento indígena es rara vez reconocido o valorado en círculos académicos, y eso pasa en los países donde hay discursos de valorización de identidades indígenas. En Ecuador, por ejemplo, el conocimiento indígena es clasificado como «sabiduría ancestral,» un tipo de conocimiento diferente

INFORMACIÓN DEL ARTICULO

Art. Recibido 17/03/15

Art. Aceptado 26/04/15

Publicado: 30/04/15

del conocimiento científico y está «sabiduría» es menos importante que la ciencia o los «saberes» occidentales. Sin embargo, hay un corriente decolonialista en antropología que es la excepción de este modo de pensar. El Brasileño Eduardo Viveiros de Castro, por ejemplo, en su libro *Metafísicas caníbales* argumenta que «todas las teorías antropológicas no triviales son versiones de las prácticas de conocimiento indígenas: así, esas teorías se ubican en una estricta continuidad estructural con las pragmáticas intelectuales de los colectivos que históricamente se encuentran en «posición de objeto» con respecto a la disciplina» (2012: 17). Y es cierto, la teoría más destacada de la antropología—el estructuralismo—no es exclusivamente occidental. Por ejemplo, las personas sabias Bororo del Centro de Brasil enseñaron al famoso Claude Lévi-Strauss (2012) el estructuralismo Amazónico que tuvo el efecto de transformar por completo el pensamiento antropológico sobre procesos semióticos-simbólicos en las vidas sociales y cosmológicas de los seres humanos. El estructuralismo Bororo, sin embargo, se expresaba «textualmente» de otra forma, en la configuración del espacio en la comunidad, los rituales, y en los mitos; el estructuralismo Amazónico se vive y es experimentado. Los antropólogos alfabetizan este conocimiento y lo ponen en libros.

Y así, a través del trabajo de campo y publicaciones, la antropología se ha ido transformando la conciencia humana sobre la humanidad. La práctica, sin embargo, se ha definido por muchos intercambios de conocimiento con los pueblos indígenas, derrumbando poco a poco el mito Europeo de superioridad de «raza» y «cultura.» Sin embargo, este proyecto se quedó muy incompleto porque sigue siendo dominante el mito de la superioridad Occidental en la organización social, la «economía,» y «pensamiento civilizatoria» en manifestaciones como el desarrollo, el consumismo, y patrones analógicos como «felicidad» = «dinero,» «*sumak kawsay*» = «bienestar individual» (no colectivo), «terror» = «opositores al poder estatal-capitalista.» Es como que la antropología ha logrado hacer reconocer que los pueblos indígenas tienen capacidades intelectuales y mundos simbólicos-culturales sofisticados, pero su aportes a la discusión de «como vivir mejor» siguen siendo rechazados al favor de propuestas hiper-occidentalistas, que, tiendan a cooptar el lenguaje y la identidad «indígena» (como el *sumak kawsay*) para promover políticas civilizatorias como el «desarrollo» fundado en extractivismo, la construcción de carreteras, la expansión del mercado y relaciones monetarias en zonas rurales, y políticas que fomenten el individualismo. El colonialismo nuevo se ha apropiado y subordinado a los logros antropológicos de desafiar la naturalización del pensamiento occidental; ahora las nuevas ideologías celebran las identidades y culturas indígenas sin escuchar las voces y propuestas políticas y sociales que provienen de estos sectores históricamente marginalizados.

Por eso he llegado a concluir que antropología debe dejar de hablar solo de la **cultura** como el único aporte que han hecho los pueblos indígenas al conocimiento. Por ejemplo, Roy Wagner (1981) ha mostrado de forma convincente de que «la cultura» es un producto occidental, una invención para poder conceptualizar «el otro.» Las culturas actuales tienen otros conceptos para explicar las diferencias entre los humanos y

otros seres del mundo, en eso Viveiros de Castro (2012) ha sido un pionero en mostrar que, para los Amazónicos a lo menos, no es dominante «la cultura» (porque todos tienen) en su pensamiento sino «multi-naturaleza»—diferentes cuerpos y manifestaciones de transformaciones corporales. La implicación de todo eso es que el conocimiento indígena engendra una crítica devastadora del occidente, porque se ve muy claro que la filosofía occidental es la raíz de una metafísica que niega a los seres no-humanos una existencia respetada en la condición humana y el sistema capitalista. Desde la punto de vista indígena-antropológico, se ve claramente de que las lógicas occidentales siguen generando un colonialismo inevitable y permanente—en este sistema solo son ciertos grupos privilegiados, los elites, quienes van a gozar de un dominio sobre todos los otros seres, incluyendo a los seres humanos llamados «primitivos» o «pobres,» ellos que siempre han estado colocados ontológicamente más cerca a los animales y la naturaleza. Estas lógicas del «salvaje» y la necesidad de «civilizar» los no-civilizados nunca desaparecen; se van transformando ideológicamente y tomando vocabularios nuevos, pero los que manejan el sistema moderno son los mismos «caníbales» (Whitehead 2013) que manejan la guerra de gran escala, el poder político, y el sector financiero¹. El capital sigue fluyendo igual que la sangre, concepto central de la obra maestra del escritor Uruguayo Eduardo Galeano (2008).

Ahora sigo con el argumento que los pueblos indígenas no solo han hecho aportes en el campo de la «cultura» sino también aportes científicos-pragmáticos que nos dan la posibilidad de reflexionar de otras posibilidades en vivir diferente, de cambiar el patrón de la vida humana en la planeta a través de ver «la vida» misma de otra manera, desde la perspectiva Amazónica. No se trata de crear una religión nueva o levantar un discurso *New-age* sobre el tema, sino ver las prácticas sociales que deriven de las cosmovisiones, prácticas sociales como «comunidad,» «parentesco,» y «movimiento.» De igual forma, siguiendo al antropólogo Frances Marc Augé (1993), hay que aplicar las herramientas antropológicas para estudiar y criticar los procesos, valores, y «cosmovisiones» de las sociedades llamadas modernas, para entender mejor cómo funciona como sistemas sociales, sistemas simbólicos, y configuraciones del poder.

Mis investigaciones han sido dirigidas a estos problemas viendo las tradiciones literarias de los pueblos Amazónicos, tradiciones definidas no por la escritura alfabética sino, por la textualidad oral y su cosmovisión «perspectivista.» Mi hipótesis trabajadora es que los cuentos de los pueblos originarios se definen por principios sociales y pragmáticos implícitos, principios que demuestran que los cuentos también son «textuales.» En estas textualidades los contadores de historias crean narrativas que entretienen personas, tierra, y ecología. Son narrativas y textualidades de la vida, narrativas de la condición humana.

El antropólogo Tim Ingold de la Universidad de Aberdeen nos ayuda a entender la vida narrativa como una práctica de colocar la vida del individuo dentro de la narrativa de su pueblo, región, y cultura. Ingold, en su libro *Being Alive* (2011) nos enseña que la escritura no es únicamente lo que aparece en un libro, palabras alfabéticas, sino las líneas de relación que forman

diversos modos de crear narrativas, como cuentos, tejidos, inscripciones, arte, música, danza, y todo movimiento que deja rastros. El superficie y las líneas se puede crear de muchas formas diversas yendo más allá de las lógicas de la escritura alfabética, y aprender del mundo indígena como un mundo semiótico-social de textualidades es una de las implicaciones de esta perspectiva. Por ejemplo, en las narraciones de cuentos se crea «líneas» de relación entre los hilos de los cuentos con el paisaje, la ecología, las personas y la ecología, y las experiencias cotidianas de la gente. Dice Ingold que los cuentos son como tejer, y su propuesta raíz es de ver la vida como un *meshwork*, una textualidad en creación constante y de movimiento. Sostiene Ingold que las líneas de los cuentos son:

But rather as in looping or knitting, the strand being spun now and the strand picked up from the past are both of the same yarn (Figure 13.2). There is no point at which the story ends and life begins. Stories should not end for the same reason that life should not. And in the story, as in life, it is in the movement from place to place – or from topic to topic – that knowledge is integrated ((Tim Inold, Being Alive, pagina 161).

Sino más bien como en hacer lazos o tejer, el hilo que se teje ahora y el hilo del pasado son ambos de la misma materia (Figura 13.2). No hay punto en el que el cuento termina y la vida empieza. Las narraciones no deben terminar por la misma razón que la vida no debería. Y en el cuento, como en la vida, que está en el movimiento de un lugar a otro - o de un tema a otro - el conocimiento se logra integrarse [con la experiencia] (traducción del autor, Tim Inold, Being Alive, pagina 161).

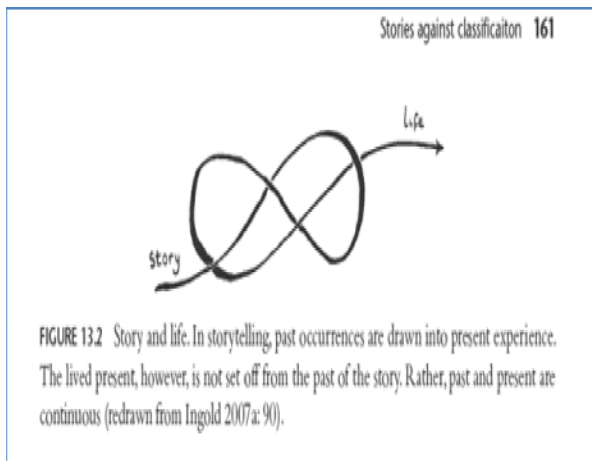


Ilustración 1: Figura de Ingold que demuestra como los cuentos van en movimiento con los procesos de la vida.

El trabajo de Ingold ayuda a crear un espacio para entender mejor que hacen la gente nativa socialmente con sus cuentos, como viven a través de una textualidad viva y de creación constante. La filosofía Amazónica del texto es aún más complejo, sin embargo, cuando vemos desde una perspectiva ontológica, tomando en cuenta que la textualidad no es una creación solo de los humanos sino una creación mutua de los humanos con las subjetividades del paisaje y la ecología.

En el mundo Amazónico, el texto aquí no se limita a las inscripciones de las superficies de materiales o cualquier otro material objeto. Se mueve a través de todos los aspectos del paisaje y puede ser «leídos» por personas que saben cómo percibir los significados y las relaciones de la tradición narrativa. Pero sería un error pensar que este textossistema se trata sólo de la memoria; también implica la creación continua y la experiencia de las verdades fundamentales de historias. En otras palabras, el texto es aquí una práctica vivida de flujo analógico, de crear «líneas» de relación mutua que definir un mundo compartido entre especies. En esta realidad, donde el texto es dinámico y en constante creación, los seres humanos, las plantas y los animales conviven, alimentándose de los unos y otros, lo que los antropólogos habían llamado el complejo depredador; pero, también es un complejo de alimentación. Es decir, cuenta con la co autoría y líneas de intervenciones de otras especies, el texto corresponde a los procesos orgánicos de la vida misma.

Ahora el artículo va a mostrar en ejemplo de estas relaciones de contar narraciones orales con estos procesos de tejer textualidades integrales, textualidades cuales logran la unidad del ser humano con la ecología, el paisaje, y las experiencias de la vida. Es un ejemplo pequeño pero demuestra como las lógicas de un cuento se hacen textuales y también pragmáticas. Esta filosofía textual es conocimiento, un conocimiento pragmático que permite al ser humano vivir no solo en relaciones con otros seres humanos, sino también experimentar el mundo desde otra perspectiva, de percibir el ser humano desde la perspectiva de otras especies y moverse en un paisaje lleno de subjetividades y energías diferentes. Es una filosofía relacional y perspectivista donde la transformación e intercambio de energías son los principios dominantes de la existencia.

Iluku es el nombre de un pájaro nocturnal [Nyctibius grisens, Nyctibiidae] muy conocido en toda la Amazonia por cantar en la presencia de la luna llena. En el mito Napo Runa Iluku fue embarazada por su hermano, el hombre-luna, quien le visitaba y compartía su cama en las noches. En Kichwa de Napo se describe una situación como esa, de hacer el amor a una mujer sin permiso de la comunidad como *killayachina*, o hacerle perezosa o dejada. Para después conocer la identidad de su amante Iluku, en oscuras, coge una preparación del pigmento negro *wituk* (Genipa americana), y con eso le frota en la cara. El día siguiente, descubren la identidad del amante y el, rechazado por la comunidad, se huye al cielo y allí se transforma en luna, reteniendo las manchas en la cara del *wituk*.

Iluku quiere seguir a su marido al cielo pero, no puede. Su falla moral de ser *killa* (perezosa, lenta, dejado, o sexualmente floja) no le deja ser esposa ni madre. Ella se transforma en pájaro con el destino de llorar de su manera muy triste y expresiva en los tiempos de la luna llena. Después Iluku, embarazada, se pierde en el camino y llega a la casa de los jaguares donde los tigres—quienes son más avanzados y poderosos que los humanos—le comen. Sin embargo, no comen a los bebés y la abuela jaguar les cría como sus propios hijos. Ellos son los famosos mellizos en la mitología Napo

Runa, los héroes culturales quienes ayudan a la humanidad a liberarse de los depredadores poderosos de los tiempos antiguos. Estas historias son para otro día, pero es importante que sepan que Iluku es la madre de estos héroes.



Ilustración 2: pájaro Iluku pintado por el artista Amazónico Jaimie Choclate de Iquitos, Perú (con permiso)

Hay dos imágenes principales en el cuento de Iluku. Primero, es la creación de una escalera, hecha de flechas, por su marido... por no poder subir rápido la escalera se deshace e Iluku se queda en la tierra. El segundo imagen principal del cuento es cuando se abre la falda y la tela se riega detrás de Iluku como una colita, una imagen mimética de la cola del pájaro Iluku y cual señala la transformación de ella en pájaro.

De hecho, la característica más definitivo del cuento es la canción sonora del pájaro Iluku... su canción es mimética de cómo lloran las mujeres Napo Kichwa, quienes cantan en líneas cuando son muy tristes o durante un ritual funerario es muy típico escuchar cantos femeninos con rasgos musicales y significados análogos al mito Iluku... el canto de Iluku es una expresión del dolor y emoción que acompaña la separación. En Kichwa la tristeza de Iluku se caracteriza por el término de *llakina*, que, en el Kichwa de Napo significa no solo ser triste pero también amar. Amar trae, en otras palabras, la tristeza, porque separaciones y la muerte siempre existen en la vida de la comunidad y el *ayllu*.

Ahora voy a presentar el cuento de Iluku transcrito en el Kichwa de Napo. El contador de esta historia se llama Verna Grefa y vive en la zona de Dos Ríos, Provincia de Napo, Ecuador. Se puede ver un video de este cuento en línea, y también escuchar una grabación del canto del pájaro, en <http://spokenworddecology.com/> capítulo tres.

Primero, va la transcripción Kichwa y después la traducción en español. Utilizando las estrategias de la etnopoética desarrolladas por Dell Hymes (1981, 1985, 1992, 1994, 2003) transcribo el cuento como poesía no prosa—porque el Quechua hablado no tiene puntos, comas, ni párrafos sino se define por pausas, sonidos, y paralelismo de diferentes formas. La ventaja de la metodología de Hymes es que deja ver escalas del paralelismo de las líneas, versos, estrofas, escenas, y actas—y se puede apreciar el rol central de las pausas y los sonidos.

En este esquema de transcripción, los «versos» líneas grupadas por ser sangradas; por ejemplo las líneas 1-3, 4, y 5-7 son «versos.» Muchas veces, como el lector puede ver en el texto, los «versos» se definen por la citación «nin» que se traduce como «se dice,» pero realmente es una forma de reconocer los antepasados quienes contaban el cuento. El Kichwa, como han mostrado Nuckolls y Swanson (2014), es muy «concreto» y preciso en representar diferentes perspectivas de percepción (y expresiones) sobre la realidad. Por eso, en los cuentos, se abundan las citas como «nisha» (diciendo), «nishka» (dijo), y «nin» (se dice). Esta metapragmática (Silverstein 1993) diferencia los Quechuas de los idiomas occidentales, como el español e inglés, cuales están orientados a definir la realidad a través de abstracciones, categorías, y verdades absolutos—un modo de pensar que va reduciendo la diversidad y riqueza de experiencia a un proceso de homogeneidad y categorías creadas por «expertos.» Iluku no es una abstracción, sino una perspectiva, una perspectiva de género, transformación, y canto—una perspectiva que representa algo profundo e inefable del alma femenina Amazónica íntimamente vinculado con los pájaros. Aquí va el cuento de Iluku presentado en el Kichwa de Napo.

Ilukumanda

Por Verna Grefa (*Dos Ríos, Napo, Ecuador*)

1 ñaupá timpuga
2 Iluku nishkami
3 tiyaka nin runa
4 shina asha
5 chi timpullayra
6 tiakami nin
7 killa nishka runa
8 kay kay mundowallayra kausauska nin
9 killa
10 gusto rikurik runami nin
11 yurak ali runa
12 shina aka
13 chi
14 paywa warmiga Iluku nishka apishka
15 shina asha
16 **unaaaayra**
17 **unaaaaayra**
18 **unaaaaaaayra** kausanawshka
19 shina ashkaiga
20 «ña ñuka punzha paktarin
21 ñuka señormi kayan
22 awa cielura riuni» rimashka
23 warmira nishka
24 «kanga ama pandanguichu
25 ñukawa pariju
26 kusaskunawa apasha
27 katimuwangui»
28 nisha rimashka
29 shina nikpiga
30 «ali manga» nishka
31 cirtu kwenta puruntukami nin
32 shina puruntushallami
33 chi timpu churarinaga pacha nishkara anakushka **[ari]**
34 shina aka
35 «ña ñuka riunimi»
36 nisha
37 «pariju aku» nishkawa
38 kari ña riuka nin
39 chasna riuka nin
40 «shamunguichu» vultiusha rikukpi
41 «mana» nisha
42 «ñuka pachami
43 anakushka paskarin» nisha
44 chumbira apisha paskasha kuti pillukami nin
45 kuti pillusha watarika nin
46 ishki chaki kinsa chaki rishkallai
47 kuti paskarika nin chi facha
48 shina tukuka mana ushaka nin katinara
49 **[cierto] ughh huh**
50 shina mana ushakupiga

51 «pushashakangui» nikipiga
 52 «shina mana rinara ushanguiga»
 53 «imara tukungui» nisha
 54 «iluku mamacha angui» nisha
 55 «pakllay urmasha
 56 chillay vultiarangui» piñashkami nin
 57 **[ughuum]**
 58 nACPiga
 59 chillay
 60 «ari ñuka ilukumari ani» nisha nika nin
 61 **[ughuum]**
 62 chi suni pacha talirishka
 63 suni churanara ruku pakllan talirishka asha nin
 64 **[ughuum]**
 65 shinak ruku
 66 «iluku mani» nisha rimaka
 67 kalpasha wamburika nin
 68 **uuuummaaaan** kalpasha
 69 **paaaaaklaaaan**
 70 chi pacha rukuandi wamburisha
 71 yura kula pundai tiyarikami nin
 72 **[ugh huh]**
 73 shina rasha
 74 kari ña **piñansha piñasha**
 75 rikusha riukpiga
 76 karira nisha
 77 «**ñuka kusaaalla**
 78 **ñuka kusaaaalla**» nisha
 79 wakaka nin
 80 nachu wakaungama
 81 kari
 82 rika nin
 83 rikukpi ña **luuum** chingarirka nin (1.43.2)
 84 shuk urkura sikauk kwenta
 85 ña puyuma apirisha rikami nin awara
 86 **[awara]**
 87 awara rika nin
 88 **[ugh huh]**
 89 shina rikpi ichurishka
 90 shina ashamari
 91 karan pay wakanaya killayga
 92 paywak kari ñavimi tiyan nisha wakan nin
 93 pura killa tukushkawa
 94 shina asha chi
 95 «**ñuuuka kusaaaalla**» wakashkara
 96 runaga
 97 «**iluuukuuku nin**» nisha
 98 iluku shutichishka
 99 **ari (laughs)**
 100 chimanda iluku tukushka
 101 ari paywa shuti
 102 **[ugh huh]**
 103 shina asha
 104 chi sami kwentuguna

105 yachakpi
106 shinami tiyan
107 ari runa kawasaybi
108 [ari]
109 ari

Ilukumanda (Traducción al español por el autor)

Por Verna Grefa (*Dos Ríos, Napo, Ecuador*)

1 en tiempos antiguos
2 había Iluku
3 existía como persona se dice
4 y siendo así
5 en este mismo tiempo
6 existía se dice
7 el llamado hombre luna
8 en este mismo mundo vivían se dice
9 luna
10 era un hombre bonito se dice
11 muy bueno y blanco
12 y siendo así
13 allí
14 se consiguió a su mujer nombrado Iluku
15 y siendo así
16 **mucho tiempo**
17 **mucho tiempo**
18 vivían **mucho tiempo**
19 y así fue
20 «ahora mi tiempo ha llegado
21 mi señor me llama
22 me voy al cielo arriba» dijo
23 dijo a su mujer
24 «no te equivoques
25 conmigo
26 llevando sus cosas
27 sígueme atrás»
28 diciendo dijo
29 y cuando dijo así
30 «está bien» diciendo
31 cierto arregló las cosas se dice
32 así preparándose
33 en este tiempo se ponía la falda llamado pacha (que envolvía a ella) [sí]
34 así era
35 «ahora me voy»
36 diciendo [hombre luna]
37 «vamos juntos» dijo [hombre luna]
38 el hombre ya se fue se dice
39 así se fue se dice [gesto indicando el camino hacia arriba]
40 «ya vienes» cuando dio la vuelta a preguntar
41 «no» diciendo
42 «mi falda pacha
43 envuelto se abre» diciendo

44 agarrando la chumbi otra vez se amarró [la falda] se dice
 45 otra vez se envolvió [la falda] y amarró [el cinturón] se dice
 46 cuando se fue dos o tres pasos
 47 otra vez se abrió se dice la falda
 48 así pasó y no pudo se dice seguir [a su marido]
 49 **[cierto] ughh huh**
 50 y así no se pudo
 51 «te llevo» cuando [hombre luna] dijo
 52 «así no puedes seguir»
 53 «qué te pasó» diciendo
 54 «eres Iluku mamá» diciendo
 55 «cayéndose afuera
 56 allí dándose vueltas» se enojó se dice
 57 **[ughuum]**
 58 y así siendo
 59 allí mismo
 60 «sí soy Iluku por supuesto» diciendo dijo se dice
 61 **[ughuum]**
 62 esta pacha larga se regaba
 63 la ropaza larga se regó afuera hacia atrás se dice
 64 **[ughuum]**
 65 en eso
 66 «soy Iluku» diciendo se declaró
 67 corriendo se voló se dice
 68 **uuuummaaaaaan** corriendo
 69 **paaaaaklaaaaaan** [volando]
 70 con esta pacha grande se voló
 71 y se asentó en la punta de un tronco seco se dice
 72 **[ugh huh]**
 73 haciendo así
 74 su hombre [estaba] enojando enojando
 75 cuando vio viendo
 76 pensando en su hombre
 77 **«mi querido marido**
 78 **mi querido marido»** diciendo
 79 lloró se dice
 80 hasta terminar de llorar
 81 el hombre
 82 se fue se dice
 83 viendo a el **«luuum»** desapareció se dice
 84 como que subiera una montaña
 85 ya pasándose a los nubes se fue, se dice, para arriba
 86 **[arriba]**
 87 arriba se fue se dice
 88 **[ugh huh]**
 89 Así se fue abandonando
 90 siendo así por supuesto
 91 en cada luna/mes le toca llorar
 92 viendo la cara de mi marido diciendo llora se dice
 93 cuando es luna llena
 94 siendo así eso
 95 **«mi querido marido»** sabe llorar
 96 el hombre [contesta]
 97 **«Iluku está hablando»** diciendo

98 le nombró Iluku
99 **sí (risa)**
100 Por eso se transformó en Iluku
101 sí es su nombre
102 **[ugh huh]**
103 siendo así
104 hay cuentos como eso
105 si uno sabe
106 así existen
107 sobre nuestra forma de vida
108 **[sí]**
109 sí

El cuento, como hemos visto, desarrolla no una verdad absoluta sobre el mundo sino las calidades, emociones, y texturas de la figura y perspectiva específica de Iluku. Las emociones del cuento son las consecuencias de la transformación mítica y la separación creada por quebrar una relación de amor y parentesco en los procesos caóticos de especificación. En el cuento *llakina* (pérdida, amor, tristeza) se emerge de las separaciones de parentesco fracasado, y *llakina* se escucha frecuentemente en comunidades Napo Runa en referir a momentos de tristeza causados por la ausencia de un o una pareja, hijo o hija, u otro familiar. También se escucha el término *llakina* o su homólogo *tormintarina* en describir el sufrimiento causado por eventos históricos como tiempos de caucho, viajes a las minas de sal en Perú, el tratamiento bajo los Jesuitas o patronos, y las consecuencias de pérdida de vida en levantamientos, como en 1578 o 2001.

La pregunta figurativa, «¿Eres la mamá Iluku?» (línea 54) o el canto mismo del pájaro (líneas 77-78, 95-97) son frases que trascienden la historia... ellos son evocaciones del espíritu femenino en momentos de pérdida y deseos frustrados, evocaciones cuales están inscritas en el paisaje y ecología, expresiones coincidentes con los significados y emociones del parentesco Amazónico.

Se puede argumentar, desde la antropología, que la voz del pájaro Iluku representa un patrón de historicidad¹, una historicidad ecológica-comunicativa que trascienda muchas generaciones de personas Napo Runa y épocas históricas— para definir el espíritu y altos emociones humanos a través de su intimidad con subjetividades de la ecología y el paisaje. Iluku forma solo una parte pequeña de ese complejo de literatura Amazónica, una literatura viva y multi-especies, cuyos significados se entienden en vivir íntimamente con el paisaje y con las subjetividades diferentes cuales definen un mundo de parentesco que va más allá de una humanidad ontológicamente superior en todo sentido; en el mundo Amazónico el humano es solo una perspectiva de vida y sus movimientos cuales incluyen relaciones íntimas cotidianas con la madre tierra, los pájaros, insectos, piedras, el cielo, cuerpos astrológicos, espíritus, madre Iluku, la lluvia, y los ríos caudalosos e impertinentes.

Vemos aquí un ejemplo claro de sabiduría ancestral. Los Amazónicos como enfrentan con la muerte y la pérdida de personas queridas, utilizan el complejo Iluku para entender la condición humana a través del arte de un pájaro, y este pájaro y la música que produce tiene un poder de calmar, de inspirar, de transformar la conciencia humana para que ve las cosas desde otra perspectiva.

Es una manera de enfrentar los problemas con mucha gracia, belleza, y sabiduría – y afirma nuestro destino de estar siempre en movimiento como todos los otros seres vivos en el planeta. El movimiento y transformación son los principios eternos de la vida, no la continuidad o estabilidad de patrones de vida que pensamos puedan durarse para siempre. Iluku representa los valores sagrados de la vida – comunidad, parentesco, y movimiento. Ella nos enseña que vivir en intimidad con los seres y subjetividades de una ecología, requiere no solo cantar, sino llorar, entender, vivir, y morir en solidaridad con los otros que comparten el mundo.

Aquí podemos seguir Ingold (2011) con su crítica del occidente y las consecuencias pragmáticas de la cosmovisión desarrollista del sistema moderno. La manifestación del occidentalismo o decir el *símbolo raíz* de la cosmovisión occidental para Ingold representa, no el movimiento y transformación como hemos visto en el caso Amazónico, sino el *sedentarismo* definido por la pasividad del cuerpo. Si los Napo Runa se definen por los pájaros, sus cantos, y sus movimientos, para Ingold, el hombre occidental se define por su *silla*, sillón, o sofá.

Como cita Ingold en su libro, el diseñador Ralph Caplan dijo que «la silla es la primera cosa que necesitas cuando realmente no necesitas nada. Es, de consecuencia, un símbolo peculiar y dominante de la civilización (Caplan 1978: 18).» Continúa Ingold cuando escribe en su inglés nativo que:

Nothing, however, better illustrates the value placed upon a sedentary perception of the world, mediated by the allegedly superior senses of vision and hearing, and unimpeded by any haptic or kinaesthetic sensation through the feet. Where the boot, in reducing the activity of walking to the activity of a stepping machine, deprives wearers of the possibility of thinking with their feet, the chair enables sitters

to think without involving the feet at all. Between them, the boot and the chair establish a technological foundation for the separation of thought from action and of mind from body – that is for the fundamental groundlessness so characteristic of modern metropolitan dwelling (Ingold 2010:39).

Nada, sin embargo, mejor ilustra el valor colocado sobre una percepción sedentaria del mundo, mediada por los sentidos supuestamente superiores de visión y audición y sin impedimentos por cualquier sensación háptica o kinésica a través de los pies. En el arranque, en la reducción de la actividad de caminar a la actividad de una máquina de escalonamiento, priva a los portadores de la posibilidad de pensar con los pies, la silla permite niñeras pensar sin involucrar en absoluto a los pies. Entre ellos, la bota y la silla establecen una base tecnológica para la separación del pensamiento de acción y de la mente del cuerpo – que es para el groundlessness (sin estar contactados a la tierra) fundamental tan característico de vivienda metropolitana moderna (Ingold 2010:39 traducción del autor).

Lo que critica Ingold, desde antropología, es que el sedentarismo no solo es un estado de ser en la vida occidental-moderna, es, como demuestra, un modo de ser que influye como se piensa y es implícito como un principio sagrado del conocimiento occidental. El ser humano ya se vuelve muy «domesticado» y débil, y se depende de energía de combustibles fósiles y máquinas para vivir «bien» – es decir se rompe que la historia larga de la humanidad en la planeta, una humanidad en movimiento y de cuerpos y mentes activos íntimamente conectados con la tierra y la ecología.



Ilustración 3: Silla Lazy Boy, Símbolo Raíz del Occidente Moderno

Yo personalmente he observado y sufrido las consecuencias del sedentarismo occidental, porque nací en los EEUU, y he vivido la mayoría de mi vida allá, aunque ahora vivo en Ecuador. Cuando vivía en los EEUU como profesor en la Universidad Estatal de la Florida (FSU) tenía el ritmo de la

vida profesional estadounidense; es decir, los EEUU es un país donde la mayoría de la gente trabaja en servicios o información; la agricultura, la producción, y la mayor parte del trabajo físico se lleva a cabo con máquinas y la energía de motores, motores que consumen los combustibles fósiles. La comida que comimos viene empaquetada y subsidiado por la energía de petróleo (Odum y Odum 2001); ya no vivimos en intimidad con plantas, la tierra, y los procesos orgánicos sino, las máquinas, motores, construcciones de cemento, y computadores son las fuerzas dominantes de la vida moderna.

En los EEUU de joven jugaba mucho deporte, y jugaba fútbol Americano hasta el fin de la Universidad. Sin embargo, cuando entré en la vida profesional de trabajar en oficina ya no hacía mucho ejercicio, subía de peso, sufría el stress, y sentía cansado. No había tiempo de ejercer el cuerpo porque me iba de una silla hasta otra silla—así pasaba todos los días. Allí me di cuenta de la profundidad de que los patrones de vida ocupacional norteamericana van en contra el movimiento corporal. La mente se vuelve dominante y trabaja demasiado mientras el cuerpo se debilita.

De igual forma, uno de las cosas más problemáticas de la vida en los EEUU que experimenté en este patrón de sedentarismo es el hambre. Aunque uno come demasiado, las comidas procesadas y llenas de preservativos no hacen pasar el hambre. Uno siempre se siente hambre y el impulso general de consumir se vuelve despótico. Y para hacer ejercicio uno va en contra las lógicas dominantes del lugar y los patrones sedentarios que definen la vida; es decir para hacer ejercicio uno tiene que ir por carro a un gimnasio o parque—siempre lejos de la casa—porque en la vida cotidiana no existe ejercicio, sino por las pocas personas que tengan trabajos físicos, pero allí trabajan mayormente inmigrantes de otros países.

En cambio, durante mis viajes y estancias en la Amazonia Ecuatoriana, recuperaba mi físico, bajaba de peso, mi mente relajaba y comía menos. Todos los días uno camina, hace ejercicio, y en reuniones colectivos la gente juega deporte, corre, y hacen cosas como chicha, cortar frutas, bañarse en el río. Y, en el contexto Amazónico, el hambre no es lo mismo porque se puede satisfacer fácilmente con un tazón de chicha, con la yuca, y otras comidas orgánicas que realmente llena la barriga. En la Amazonia se preserva todavía un estilo de vida más sana para el cuerpo donde la vida misma es suficiente física y activa para no causar problemas de peso e inactividad.

La vida occidental moderna ahora se define por un sedentarismo y sus consecuencias pragmáticas, por esta forma de vida; son muchas las enfermedades del cuerpo y mente, por ejemplo, como la diabetes, presión arterial, stress, etc. Este patrón de vida existe ahora en casi todas las ciudades del mundo donde el símbolo de la silla es dominante. Cada día la silla—y sus prácticas del sedentarismo—van tomando más espacios en la vida cotidiana de las personas en las ciudades.

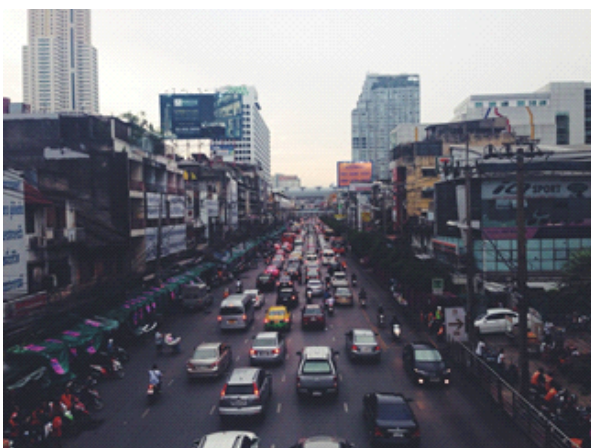


Ilustración 4: la tecnología e infraestructura de la silla moderna—movimiento y trabajo subsidiado por la energía de combustibles fósiles.

CONCLUSIÓN

Lo que se llama la «oralidad» en el discurso occidental no existe, en la filosofía indígena—lo oral no se opone a lo escrito sino que la voz misma tiene el poder de inscribir y significar y en este siglo a Derrida (1978) con su perspectiva teórica que nunca existió una cultura sin escritura, que la escritura se nació junto con el lenguaje mismo, que hay diferentes formas de inscribir y la escritura alfabética no es superior sino vinculado con la trayectoria occidental de colonizar o dominar a la gente a través de la tecnología comunicativa alfabética y la reproducción de la palabra imprenta (tema para otro día).

En este artículo he presentado sobre los relatos y las imágenes relacionadas con la mitología, para teorizar sobre las relaciones entre la textualidad, el territorio y la ontología de las culturas amazónicas, y específicamente el Napo Runa de la Amazonía de Ecuador. Mi argumento ha sido que los Napo Runa, igual como con otros pueblos indígenas de las Américas, han desarrollado sus propias teorías complejas de la textualidad en la que la cosmología se inscribe dentro del cuerpo, el mundo social y el paisaje ecológico del territorio. Como ejemplo, presenté el complejo Iluku y sus cualidades de sonido y otros significados subyacentes, para mostrar la sabiduría ancestral de los pueblos originarios va más allá del mundo simbólico-oral. Se trata de vivir los cuentos en sus valores de comunidad, parentesco, y movimiento.

Un compromiso con las realidades etnográficas de las llamadas culturas orales muestra que sus mundos textuales no se traducen fácilmente a los idiomas y medios occidentales, más bien cuando se alfabetizan los textos amazónicos-indígenas. El Kichwa Amazónico, como otros idiomas indígenas del mundo, nos ofrece dentro de su práctica, otra visión y modo de relacionarse con mundo, una visión del mundo, una visión del humano dentro de su entorno orgánico, en movimiento, un movimiento que disuelve la contradicción Cartesiana de cuerpo-mente. La paradoja de la vida moderna occidental es que el símbolo raíz de silla y la vida sedentaria que implica continua siendo el modelo del desarrollo—hasta en las políticas del

«buen vivir²»—toda fase de la vida urbana es cada día más subsidiada por la energía de combustibles fósiles y la presencia dominante de las carreteras, las maquinas, y los computadores. Este patrón de vida no es saludable ni sostenible para el futuro de la humanidad; como han mostrado Odum y Odum (2001) la única solución para la crisis de la modernidad es un decrecimiento inteligente, dejar el sistema actual para un sistema nuevo de vida más parecida a las prácticas actuales de los pueblos indígenas del mundo.

En mi experiencia, vivir en un mundo más físico, como el de la Amazonía, no es inferior a la vida moderna de la ciudad. He pasado los mejores momentos de mi vida en lugares Amazónicos con gente Amazónica. He aprendido de la vida estudiando los cuentos Amazónicos y escuchando música Amazónica, hablando con plantas y escuchando los ríos. Sería progreso para la humanidad—en mi modo de pensar y experiencia de antropología—de reconocer que la Amazonía, es un espacio que ha producido formas de vida no solo sostenibles sino también intelectualmente y socialmente gratificantes, bellas, y lleno de espíritu. La literatura Amazónica refleja la belleza de la filosofía de vida Amazónica, de la vida en movimiento y transformación, donde el ser humano es íntimamente vinculado con otros seres, animales, plantas, y el paisaje.

Los mundos Amazónicos están llenos de voces, subjetividades, y movimientos de la vida. En la literatura Amazónica se demuestra estos secretos de la vida en movimiento, de transferencias de energías, cuerpos, y perspectivas. Estos saberes Amazónicos nos ayudan a reconocer la verdad preocupante de que el complejo sedentario *del libro y la silla*—que ahora van consumiendo cada día más de las selvas, ríos, energía y sangre—ya está al punto de llevar el mundo una catástrofe irreversible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Augé, Marc. (1993) *Los no lugares: espacios del anonimato*. Gedisa.
- Derrida, Jacques. (1978). *De la gramatología*. Siglo XXI.
- Hymes, Dell (1981) «In vain I tried to tell you»; en *Essays in Native American Ethnopoetics*, Bryan Swann, ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- (1985) «Language, memory, and selective performance Cultee's 'Salmon's Myth' as twice told to Boas.» *Journal of American Folklore*. 98, p. 391-434.
- (1992) «Use all There Is to Use»; en *On the Translation of Native American Literatures*. Bryan Swann, ed. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- (1994) «Ethnopoetics, Oral Formulaic Theory, and Editing Texts»; *Oral Tradition* 9(2), p. 330-70.

- (2003) *Know I Only Know So Far: Essays in Ethnopoetics*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Galeano, E. (2008). *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo xxi.
- Ingold, T. (2011). *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. Taylor & Francis.
- Klein, N. (2007). *The shock doctrine: The rise of disaster capitalism*. Macmillan.
- Lévi-Strauss, Claude. (2012) *Tristes tropiques*. New York: Penguin Books.
- Nuckolls, Janis B.; Swanson Tod D. (2014) Earthy Concreteness and Anti-Hypotheticalism in Amazonian Quichua Discourse. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 12, no 1, p. 48-60.
- Odum, Howard T y Odum, Elisabeth C (2001). *A prosperous way down: principles and policies*. Boulder: University Press of Colorado.
- Porras, Pedro I. (1985). *Arte rupestre del Alto Napo. Valle del Misagualí*. Quito, Impresañal.
- Silverstein, Michael. (1993). «Metapragmatic discourse and metapragmatic function.» In *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*, edited by J. Lucy, 33–58. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wagner, R. (1981). *The invention of culture*. University of Chicago Press.
- Whitehead, Neil L, ed. (2003). *Histories and historicities in Amazonia*. U of Nebraska Press.
- Whitehead, Neil L. 2009. Ancient Amazonia, in *Encyclopedia of world environmental history*, 1: 48-50, Shepard Krech, John Robert McNeill, Carolyn Merchant (eds.). New York: Routledge Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2012). *Metafísicas caníbales: Líneas de Antropología Posestructural*. Katz Editores. Madrid. 2010. Avá.

¹ En cambio los Amazónicos siempre vivían de acuerdo a otra filosofía en que la naturaleza ni siquiera no existía porque todo allí se trata de un campo social en que todo ser vivo tiene alma, subjetividad, y una presencia social. No hablan de la naturaleza en abstracto sino de sus relaciones sociales específicas con plantas, animales, y sus protectores espirituales. Viveiros de Castro dice que este sistema de pensamiento y de vida «perspectivista» porque cada ser vivo tiene una perspectiva en la realidad, pero no hay un centro, una perspectiva dominante. En este sentido los seres humanos existen dentro de un mundo muy diverso donde ellos no son superiores sino forman parte de un complejo de reciprocidad (con una lógica de depredación) en que todos se cazan y aprovechan de otras especies para comida pero también todos, cuando se mueren, se transforman en alimento para otros seres. Transformarse en comida para otros no es algo terrible en el pensamiento Amazónico. Es el destino de todos los seres vivos y representa un punto de sabiduría Amazónica. Por ejemplo, los Occidentales están obsesionados en evitar la muerte y consumir al máximo – actividades realmente estúpidos cuando ves la realidad de las cosas – mientras el pensamiento Amazónico hace entender realmente cual es el destino de un ser vivo en el mundo, y le fortaleza el ser humano con una cosmovisión donde la muerte no es algo temible sino una transformación de existencia dentro del paisaje.

2. Sigo al antropólogo Neil Whitehead en su noción de historicidad como patrones y formas culturales cuales deshacen las historias lineares, progresistas de los estados. Como Whitehead ha argumentado las historicidades son «esquemas culturales y actitudes subjetivas cuales hacer el pasado significativo,» modos de conocer el mundo que desafían las narrativas de siempre de la globalización y la modernidad» (Whitehead 2003: xi).

² A lo menos en el caso Ecuatoriano que conozco. En el marketing de la carretera nueva «Ruta Viva» que conecta Quito con el valle y el nuevo aeropuerto se celebra la obra como un paso hacia el «buen vivir.»