

El sueño de los záparas

Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía

El sueño de los záparas

Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía

ANNE-GAËL BILHAUT



El sueño de los záparas

Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía

ANNE-GAËL BILHAUT

1era. edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfonos: 2506-247 / 2506-251
Fax: (593-2) 2506-255 / 2 506-267
e-mail: editorial@abyayala.org
www.abayala.org
Quito-Ecuador

FLACSO, Sede Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 3238888
Fax: (593-2) 3237960
www.flacso.org.ec

Traducción: Doris Cepeda de Baillard

Revisión de la traducción: Francisco Fabres y Lydia Andrés

ISBN Abya-Yala: 978-9942-09-023-2

ISBN Flacso: 978-9978-67-299-0

Diseño,
diagramación
e impresión: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador, octubre 2011

Fotografía de portada: © Anne-Gaël Bilhaut

Bilhaut, Anne-Gaël

El sueño de los záparas: patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía. Quito: FLACSO, Sede Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2011. –(Serie FLACSO – Abya Yala)

376 p.: cuadros, fotografías

ISBN: 978-9978-67-299-0

INDÍGENAS ; ZÁPARAS ; SUEÑOS ; PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL ; IDENTIDAD CULTURAL ; ANTROPOLOGÍA CULTURAL Y SOCIAL ; GRUPOS ÉTNICOS ; AMAZONÍA ; ECUADOR.

306.08 – CDD

*A los záparas
y a Kiawka en particular*

“Neither history nor culture is a museum.
What we collect and exhibit is but a small sample
of reminders of where we live. The bigger museum,
the main stage, is here on the streets, enclosed in
buildings, encoded in memory and encased in the
repeated stories of grandmothers and grandfathers”.

Robert R. Archibald (2006: 7)

Agradecimientos

Desde el momento en que conocí a los záparas del Ecuador, nuestra continua relación no ha dejado de enriquecerse a través de nuestras respectivas experiencias, diversas y muchas veces compartidas.

Lo que les debo no se puede cuantificar. Me invitaron, me acogieron, me alimentaron, me protegieron, me curaron. Me orientaron hacia la vía onírica, me contaron sus sueños, preocupaciones y proyectos. Mi gratitud hacia ellos es infinita, y quiero agradecerles mucho por su paciencia, por su generosidad, así como por su ayuda y protección.

Sin embargo, a los que más debo es a Twáru y a Kiawka. Kiawka me recibió en su casa. Su hospitalidad, su fuerza, sus debilidades, su curiosidad, hacen de ella un personaje cautivante. La muy cercana relación que construimos quizá tiene que ver con la naturaleza onírica de ese entorno. No obstante, se expandió mucho más allá de ese marco. Con Twáru, la relación construida en Ecuador siguió desarrollándose en Europa. Kiawka y Twáru me entregaron su amistad y su confianza. Continuamos comunicándonos por e-mail, teléfono y también a través de los sueños. Mi gratitud con ambos no tiene límites.

En Ecuador, Élodie Flahaut me brindó la oportunidad de ir al pueblo de Conambo (río Conambo). Mis amigos Cecilia Alemán, Mónica Pastor y Juan Aulestia me acogieron durante mucho tiempo en sus casas, en Conocoto y en Quito. La intervención de Fernando García hizo que mis estadias en Ecuador fueran siempre facilitadas por la colaboración con la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) con sede en Quito; su hospitalidad, tanto personal como institucional, estuvo acompañada de fructíferos momentos de intercambio, por los cuales estoy agradecida.

Mis varias estadias en la Amazonía fueron realizadas gracias a una beca “Aires culturelles” del Ministerio francés de Asuntos Extranjeros, a un financiamiento para los gastos del trabajo de campo otorgado por Legs Lelong y la cobertura de los gastos de viaje por el Centro EREA del CNRS en Francia. Para la redacción, obtuve una ayuda concedida por Legs Lelong y una beca doctoral del museo del Quai Branly de París.

Esta obra es la versión revisada de mi tesis de doctorado, que defendí en la Universidad de Paris X – Nanterre. Por este motivo, los enunciados y los análisis incluidos en ella fueron objeto de discusiones con diversas personas y especialmente con los miembros del Centro EREA del Laboratorio de etnología y de sociología comparativa de Nanterre. De manera especial, dirijo mi más profundo agradecimiento a Jacques Galinier por su entusiasmo y su confianza en este trabajo.

Índice

Agradecimientos.....	7
Consideraciones previas	11
Prólogo Jacques Galinier	15
Préambulo	21
Roissy, Montreuil, París. Marzo de 2007.....	21
Quito, Puyo, río Conambo. Septiembre de 2000	24
Mirada retrospectiva del periodo 2000-2010.....	40
Introducción	43
Sueños y patrimonio	46
Terrenos dispersos	51
PARTE I - EL LENGUAJE DE LA NOCHE	59
Capítulo 1 - Las vías de la intangibilidad.....	61
De invisibles a intangibles	62
De alamas a záparas.....	65
La zaparaización a través de la escuela	70
Capítulo 2 - Un cuerpo para soñar	73
Desovillar las almas	75
El vagabundeo del alma.....	77
Soñar el cuerpo de los humanos.....	80
Cuerpos de piedra.....	89
Disociar a los humanos de los no humanos.....	98
Capítulo 3 - El sueño, modo de empleo.....	105
La mecánica de los sueños.....	106
Salir del sueño.....	118
Concebir el modo de relación.....	125
Capítulo 4 - Los receptores de sueños.....	149
Contextos de enunciación.....	151
Los sueños comunes.....	162
Lo que la buena chicha hace decir	174

PARTE II - EL SABER DEL SUEÑO _____	189
Capítulo 5 - La producción de los conocimientos.....	191
Las noches de los záparas	193
El trabajo de noche.....	211
Capítulo 6 - Soñar la memoria, construir el patrimonio	231
Las vías del pasado.....	232
Recobrar la memoria	238
Encontrar la historia.....	243
Del uso de las retrogresiones.....	256
Capítulo 7 - Una sociología del sueño.....	263
El soñador	264
Los campos del sueño y su contaminación	274
PARTE III - PRODUCIR EL PATRIMONIO _____	293
Capítulo 8 - La memoria de los objetos.....	295
Los vestigios de los ancestros	296
El juego de imágenes	312
Producir sus archivos.....	316
La memoria de los objetos	323
Museografiar el patrimonio	329
Conclusión.....	345
Los espacios de producción de la memoria.....	347
Una “antropología de la memoria”	350
El sueño, una visión interna.....	352
Invertir en el sueño	354
Acrónimos y abreviaciones.....	359
Bibliografía	361

Consideraciones previas

Las lenguas

Los záparas hablan entre ellos en kichwa¹ (clasificado también como quechua II-B o quechua del Norte). En 2011, cinco ancianos conocen todavía la lengua zápara, tres de ellos no la dominan.

En las siguientes páginas, algunos términos aparecen en estas dos lenguas. Sin embargo, para los términos vernáculos, si no se indica el idioma, están en kichwa. Para la transcripción del kichwa adopté la siguiente escritura:

	Kichwa	Transcripción fonética
Vocales	a	/a/
	i	/i/
	o	/o/
	u	/u/
Consonantes	b	/b/
	ch	/ç/
	d	/ ⁿ d/, / ⁿ t/
	g	/ ⁿ g/, / ⁿ k/
	k	/k/, /g/
	l	/l/
	ll	/ ⁿ ç/
	m	/m/
	n	/n/

1 En Ecuador se utiliza el “kichwa unificado” del que adopto aquí la grafía.

	Kichwa	Transcripción fonética
	p	/p/, /b/
	r	/r/
	s	/s/
	sh	/ʃ/
	t	/t/, /d/
	ts	/ts/, /dz/
	v	/v/, /b/
	y	/y/
Diptongos	w	/ua/, /ua/

Utilicé el diccionario de Catherine Orr y Betsy Wrisley, *Vocabulario quichua del Oriente del Ecuador* (1965, Quito: ILV y el Ministerio de Educación Pública). Para cada palabra las autoras especifican los usos locales de la región de Bobonaza (desde el río Puyo al Bobonaza), de Tena (Tena, Arajuna y Ahuano) y de Napo (río Napo, Limoncocha). Utilizan una grafía cada vez menos empleada en Ecuador puesto que ahora existe el “kichwa unificado”. La uniformización de la grafía del kichwa es un asunto complicado en la Amazonía, ya que la fonología está subordinada a una cantidad de letras del alfabeto que ahora es limitado. Por ejemplo, ya no existen ni la g ni la d. En la grafía, el *ua* o *hua* se transformó en *wa*.

Para el zápara, me remití al diccionario de Carlos Andrade Pallares (2001). Andrade Pallares se basa en los trabajos del Instituto Lingüístico de Verano y toma en cuenta al mismo tiempo las nuevas formas de pronunciación generadas por el uso cotidiano del kichwa y las palabras tomadas del español. Encontraremos sólo unos pocos términos en zápara en esta obra. En particular, algunos nombres de plantas no fueron traducidos ni al kichwa ni al español ya que mis interlocutores sólo los conocían en su idioma.

Las grabaciones en kichwa fueron transcritas por dos jóvenes záparas, Luciano Ushigua y Joaquín Ushigua, o por mí misma con la ayuda y corrección de Bartolo Ushigua.

¿Záparas, záparos o sáparas?

Hasta 1999, tanto en la literatura como en la administración regional o nacional, constan con el nombre de záparos. Al solicitar a C. Andrade que elaborara un diccionario, los záparas aprovecharon para “oficializar” el nombre “zápara” aspirando así a diferenciarse de la denominación “sáparo”, que designa un tipo de canasto tapado en idioma zápara. Cabe preguntarse hasta qué punto la decisión de la asociación zápara (que luego se transformó en “organización”) fue producto de un proceso político para distinguirse de otra organización indígena que lleva el nombre de záparo. Sea lo que fuere, los llamaré záparas, y hablaré del conjunto lingüístico záparo.

Desde 2008, las organizaciones y su oficina para la educación implementaron el uso de una nueva grafía, prefiriendo ahora sápara a zápara, argumentando que en su idioma, no existe la zeta. Sin embargo, aquí aparece con esa misma letra, “z”, con el fin de no multiplicar la grafía ya conocida de este pueblo.

Las citas y los nombres de los entrevistados

He optado por cambiar los nombres de los interlocutores y amigos citados. Los extractos de entrevistas, los relatos de sueño y otras citas de frases en zápara son datos recolectados en los pueblos de Llanhamacocha (Kwate, Ishtiwara, Aritiawku, Twáru y Kiawka), Jandiayaku (Súraka, Arawsu), Masaramu (Kirarusi, Tawria) para el sector del río Conambo; Balsaura (Puruña) para el sector del río Pindoyacu; Pitacocha (Ángela, Alejo) para el sector del río Curaray; Doce-de-October (Páratu), Veintiocho-de-Julio (Anita, Ronaldo) para el sector del río Tigre en Perú; Puyo y Quito (Kiawka, Twáru, Saweraw); Paris y Badalona, España (Twáru). A fin de no sobrecargar el texto, salvo cuando era necesario para su comprensión, omití la fecha y el lugar donde recolecté los datos. Finalmente, con Twáru y Kiawka, las discusiones fueron en español y en kichwa, lo que señalo cuando es necesario.

Prólogo

Jacques Galinier

Director de investigación en el Laboratorio de etnología y sociología comparativa, Centre national de la recherche scientifique (Nanterre, France)

Este libro despistará de inmediato al lector acostumbrado a navegar en la literatura etnográfica amazonista. Desde las primeras páginas, siente que está por emprender un viaje que lo llevará entre uno de los pueblos más desconcertantes del continente americano, los záparas del río Conambo y Pindoyacu, en la frontera sur del Ecuador y del alto río Tigre, en el departamento de Loreto, Perú. La autora no duda en señalar que fue una experiencia que la ha transfigurado, que provocó una alteración de sus afectos y de su propia personalidad. ¿Qué sucedió?

Originalmente, se trataba para Anne-Gäel Bilhaut, joven doctorante francesa, de estudiar un tema clásico de nuestra antropología a la vuelta del milenio: la reconstrucción identitaria de un pueblo amazónico en una situación de rápido cambio cultural. Se trata, en este caso, de una sociedad afectada por la pérdida irreversible del idioma vernáculo (con el paso del zápara al kichwa), a tal punto que los záparas de Ecuador se habían vuelto prácticamente “invisibles” en la escena etnográfica, siendo considerados literalmente extinguidos como grupo étnico; desgraciadamente, una situación bastante común en las Américas. Sin embargo, aparece aquí un contexto singular. Dentro del marco de la marquetaría cultural tan compleja de la Alta Amazonía, se opera ante la mirada de la visitante una etnogénesis atípica, cuyo punto central es nada menos que la memoria de los sueños. Aparece que los záparas no sólo son “adictos” a la narración de sus experiencias oníricas, sino que las manejan, las consultan, las archivan, las descifran en cada instante de la vida cotidiana aportando soluciones adaptadas a la gestión de la vida doméstica y comunitaria, legitimando tanto el orden como su trasgresión.

La cuestión del sueño, para los estudiosos de la cuenca amazónica, es un tema recurrente tanto en Brasil como en los países vecinos, ya sea a través del examen de su trasfondo mitológico o de su papel como carta axiomática para comentar los eventos triviales o de excepción, y como materia prima de la praxis chamánica. La originalidad de este trabajo consiste en describir un modelo cultural en el cual este saber constituye un verdadero sistema interpretativo. Ahí encontramos la primera aporía con la cual se enfrenta la joven antropóloga, después de encontrarse con este interlocutor inesperado, oculto pero asombrosamente presente: el sueño. ¿Cómo medir su impacto y justificar, sin forzar el marco de análisis, su papel rector tanto en la cultura material de los záparas, como en sus pautas de conducta, su organización social o su cosmovisión? ¿Cómo aislar ese continente onírico sin desconectarlo de la vida concreta de los indígenas? Anne-Gaël debió enfrentarse constantemente con esta dificultad para dar a entender la configuración del patrimonio zápara, en el cual los elementos materiales más palpables de la cultura se combinan hoy en día con esta enciclopedia viva de los sueños. En el momento de la globalización de lo étnico, etapa histórica de la cual los záparas no pueden escapar, una tradición cultural se reinventa pasando por el filtro interpretativo de lo onírico.

El título del libro alude con mucha sutileza a la complejidad del tema de lo inmaterial, a través de la producción de un patrimonio amerindio hoy reconocido por las instituciones nacionales e internacionales. El lector podrá apreciar la sutileza de un pensamiento indígena que no duda, a través de una cascada de metáforas vertiginosas, en dar cuenta de la configuración de este otro mundo, y de cómo se ajusta a la realidad cotidiana. Para entender esta desconcertante ideología, Anne-Gaël Bilhaut tuvo que abandonar sus certezas de etnógrafa y aceptar el trastorno de su agenda, es decir de su proyecto académico. Prosiguiendo con la lectura, descubrimos cómo se entretejen las especulaciones de los záparas sobre sus sueños y las inquietudes de la joven investigadora para entender cómo influye en su búsqueda de una nueva identidad. Lo admirable no es tanto el hecho de que los záparas pertenezcan a las “sociedades con sueños”, es decir las que consideran su saber onírico como el núcleo central de su cosmovisión (existen varias otras en el continente americano), sino que esta característica remite a un pueblo

que estaba a punto de desaparecer dentro del crisol de esas comunidades desdichadas, huérfanas o aculturadas como se decía anteriormente, cuyos locutores están desapareciendo de manera trágica. En este contexto, el sueño aparece como el médium por excelencia de la comunicación social, lo que va a permitir esta reconstrucción patrimonial, incluso a través de la reinención de una categoría de ancestros, nuevos pilares de la identidad nacional zápara.

Anne-Gaël Bilhaut da acertadamente cuenta del largo camino que la condujo a introducir el sueño en el centro de su marco analítico, para interpretar el sistema social zápara con una atención constante para con los enunciados de sus interlocutores. De paso, es de admirar la riqueza de los materiales recopilados que entran en esta polifonía interpretativa, que contempla a la vez lo consciente y lo inconsciente del sueño, tirando los truismos de moda sobre las experiencias dialógicas, sobre la relación observador/observados, puesto que los puntos de vista son constantemente revisitados por el trabajo del sueño, tanto entre los záparas como en la mente de Anne-Gaël. Esto es expresado por la autora con mucha claridad: “Siendo yo misma soñada, y a la vez soñando yo misma con los záparas del presente y del pasado, demandada y empujada en mis investigaciones por los ancestros que ellos también soñaban” (p. 55). Un ejercicio de funámbulo, pero que se da a conocer de manera sumamente convincente. Ello no deja de plantear un complicado problema de epistemología, puesto que los materiales etnográficos trabajados por la joven estudiante remiten a un segundo nivel de consciencia, tanto del punto de vista *etic* (del observador) como del *emic* (zápara). Un problema que alcanza una dimensión totalmente original en el espacio académico, cuando Anne Gaël obedece las instrucciones dictadas en su sueño por un colega presente en su examen doctoral...

Considerando la cuestión de la memoria, hoy en día nueva frontera de la antropología, la autora ofrece un tratamiento original, proponiendo una tripartición entre espacio territorial, espacio memorial y espacio onírico. La articulación está muy bien expuesta, con una clara indicación de lo que son las regiones oníricas záparas. El sueño, de hecho, aparece como la antesala del poder, porque en él se anticipan de cierta manera las elecciones y las acciones, y se orienta el curso de los eventos. La parte más fascinante del libro, es la que explica en detalle cómo se manifiesta una

verdadera “zaparaización” del interior del cuerpo. No un cuerpo “cinematográfico” como entre los indios *new agers*, emplumados, que presentan una especie de vitrina expuesta a la mirada occidental, tales como los neo-incas, sino este cuerpo interno, invadido por el sueño, capital frágil atacado por las agresiones exteriores y en el cual se incrusta la identidad zápara. Particularmente sugerentes son las reflexiones sobre la piel de los interlocutores oníricos o el cuerpo mineral de los ancestros, y la valoración del patrimonio comunitario. Una idea esencial desarrollada por la autora, es la del sueño como motor, referente último que proporciona una clave sugerente para entender la dinámica histórica sufrida por las comunidades záparas y la entropía que amenaza esas discretas sociedades de la selva. Poco a poco, el lector descubre cómo funciona la maquinaria de los sueños, tal como lo explica Anne-Gaël, porque, más allá del contenido del sueño, ella se interesa por el actuar de las experiencias oníricas. Soñar es hacer.

Otro tema de interés es el sueño visto como modo relacional, lo que permite entender los aspectos más secretos de la visión indígena de los existentes, de cómo se comportan los humanos con los seres del otro mundo. Un modo relacional expresado también en la experiencia dialógica entre Twáru y Kiawka, interlocutores privilegiados de Anne-Gaël, hijos de un difunto chamán, y que son los verdaderos “teóricos” de esta nueva doctrina que la antropóloga va a plasmar en su narración. Lo que dan a conocer los záparas, es una auténtica sociología materialista y funcionalista, cuando nos revela el juego de las causalidades en los estados mentales descritos por los sueños. Pero más aún –y allí es cuando se revela la genialidad zápara–, la investigadora nos abre las puertas de esta onirocrítica, como decía el griego Artemidoras, como una verdadera psicología, y nos enseña cómo uno circula constantemente en los sueños, de lo intrapsíquico a lo intersubjetivo. A su manera, los záparas han encontrado soluciones conceptuales donde nosotros, los “occidentales”, nos encontramos con las mismas aporías, es decir cuando tratamos de entender el hiato entre saber individual y saber colectivo, y cómo funciona el trabajo del sueño.

En la actualidad, esta revitalización cultural de un cuerpo indígena en vía de enajenación, como consecuencia de la dominación lingüística de los kichwahablantes, vuelve a poner en escena un trabajo cul-

tural, alimentado por el mismo corpus onírico, lo que los diferencia otra vez de los indios del *New Age*, más atentos al significante que al significado, a la forma que al fondo, a la reinterpretación que a la autenticidad. Claro, los záparas no pueden escapar por completo a esta reinvencción de lo étnico. Probablemente esta doctrina “onirocentrada” actualmente no es compartida por todos los záparas, permeables a la influencia kichwa y a los demás grupos de la región, tanto en Ecuador como en Perú. La plasticidad de los sistemas chamánicos locales y la diversidad de sus referentes cosmológicos, no permiten afirmar la vigencia de la onirocrítica zápara como un sistema totalmente aceptado y compartido por lo que, en la actualidad, se descubren como nuevos portadores de la cultura zápara tradicional. Además, recordemos que la construcción ideológica explicitada en el libro es casi exclusivamente el fruto de la colaboración entre tres actores, Twáru, Kiawka y Anne-Gaël, excluyendo otras exégesis posibles de los demás indígenas de la zona. Si bien el sueño permite la coalescencia de una nación zápara, no sabemos hasta qué punto puede servir de único marcador de las nuevas fronteras étnicas regionales, agitadas por la presencia de federaciones indígenas en conflicto, de misioneros y de agentes del gobierno. Éste es el gran aporte del libro, combinar al mismo tiempo la descripción de una auténtica ciencia de los sueños, excepcionalmente sofisticada (pero no única en el contexto amazónico), y su análisis como sistema ideológico, órgano del poder. Es precisamente la experiencia de estos dos líderes, que están construyendo el armazón de una constitución política de la nueva etnia zápara, que utiliza el sueño como una clase de referencia bíblica, soporte de una “onirocracia” fantasmada...

Al descubrir el camino iniciático de la autora, se verifica la calidad de su reflexión, la sensibilidad de la escritura y el modelo sumamente original de desciframiento del saber de “ellos”, por ejemplo cuando Anne-Gaël Bilhaut trata de explicar, a través de un juego de imágenes y de símbolos, como los záparas “desovillan las almas”. Gracias a constantes saltos, logra una vista global que no puede generar más que la admiración. Sí, los záparas son extraños, sorprenden por un estilo cultural original, pero al mismo tiempo no hacen más que tratar de resolver los problemas que se plantea nuestra humanidad común.

Finalmente, este magnífico libro nos invita a descubrir una forma inesperada de auto-adscrición de un pueblo amazónico a la vuelta del milenio. Lo que se recupera en el sueño, es lo invisible mudado ahora en lo intangible, en patrimonio universal, una estrategia política de estos agitadores culturales en la cual la escuela y la museografía pueden ser un nuevo instrumento de promoción, para que los záparas sean definitivamente reconocidos como unos de los transmisores más entrañables de la sabiduría amerindia.

Preámbulo

Roissy, Montreuil, Paris. Marzo de 2007

En el bus 351 de la RATP (*Ndt: red de transporte público parisino*) que nos transportaba del aeropuerto de Roissy Charles de Gaulle a mi domicilio, Twáru tenía su bolso sobre las piernas mientras yo llevaba la funda que contenía su corona de plumas. Eran más de las nueve de la mañana. Íbamos a desayunar y a dejar las pertenencias de mi amigo antes de dirigirnos al museo del Quai Branly. Había invitado a Twáru a pasar unos días entre Montreuil y Paris, en mi casa y en el museo, para verificar juntos unas traducciones y otros datos. Teníamos una cita unos días más tarde en el museo para observar las piezas záparas, y otra cita en la UNESCO para analizar la situación de las organizaciones záparas encargadas de llevar a cabo el plan para la revitalización lingüística.

Durante el trayecto, discutíamos sobre los recientes problemas de salud que habían retardado la llegada de Twáru. Para curar su espalda —se le diagnosticó una ciática—, en Badalona (Barcelona, España), donde residía hace dos años, había consultado a un masajista chino y a un acupunturista. Me contó que una experiencia que tuvo donde el masajista le permitió aprender a soñar despierto, algo que él consideraba imposible. Me contó además cuatro sueños. Al despertarse del primero, que tuvo la noche de fin de año, supo que se enfermaría. Hace algunas semanas quiso soñar, sin lograrlo, con su fallecido padre, un *shímano*, o chamán en zápara, para curarse. Sin embargo, dos días antes de su llegada, finalmente soñó con Páratu, *shímano* de Perú, quien le anunciaba su curación. Ya en Montreuil, desayunando, me relató que la semana anterior había soñado que mientras se bañaba en el río Conambo, se encontró con una mujer langosta. Desde entonces ella era una de sus mujeres y, según él, estaba ahí para protegerlo durante el viaje a Paris.

En la mañana, antes del inicio de nuestras sesiones de trabajo en el museo, entramos al espacio de las colecciones en la sección de las Américas y luego a la exposición “¿Qué es un cuerpo?”. Los collares de dientes de la

región del Napo (Ecuador) retuvieron nuestra atención, pues yo le había dicho a mi invitado que uno de estos estaba registrado como zápara en las fichas de inventario. Observó el conjunto de objetos presentados en esta parte amazónica del museo, constató que varios eran jíbaros y me preguntó por qué no había objetos záparas.

Al despertarse al día siguiente, me contó sus sueños:

En el primero, un hombre lo ataca tratando de estrangularlo. Logra tomar ventaja. Yo trato de convencerlo de no matar a esta persona, pero la mata. Le ayudo a esconder el cadáver. Le doy una prenda de vestir con la cual se vuelve invisible ante los demás y puede alejarse. Después de haber movido el cuerpo según mi recomendación, Twáru se da cuenta de que el hombre todavía vive. Toma una lanza para acabar con él. Detengo su gesto y cojo la lanza con él: juntos lo matamos.

En ese momento Twáru se despierta; cambia entonces de almohada para cambiar de sueño, ya que este no es bueno, le da miedo.

Se vuelve a dormir y sueña de nuevo con esto, o por lo menos con la continuación: su ex-mujer y sus dos hijas fueron testigo de la última escena. Tiene miedo de ir a prisión, así que se va, se aleja. Yo, desde lo alto de una colina, le envió mensajes escritos (que no necesita leer, ya que son sonoros) y le doy datos, especialmente este: “si vas a prisión, te quedarás ahí catorce años”. Así que va a despedirse de sus hijas y de la madre de ellas, y luego de su mujer. Finalmente lo dejo y desde lo alto de la colina le indico el camino que debe seguir.

El epílogo de esta experiencia onírica se manifestó la siguiente noche, ya que Twáru soñó que en realidad el hombre estaba enfermo, pero curándose. Mi invitado notó que cada vez que él venía a mi casa —era la tercera vez—, lograba soñar directamente con su territorio y con su pueblo. Fuera del Ecuador, sólo podía hacerlo en su casa en Badalona y en mi departamento. Concluimos que tal vez es así porque su hermana Kiawka acostumbra viajar en sueños hasta mi casa para visitarme, y porque yo también sueño a veces con los záparas, de tal manera que la vía onírica está señalada.

Dos días más tarde, descubrimos las piezas záparas del museo. Mi intención era sobre todo recopilar las impresiones de Twáru, incluso sus discursos y de ser posible sus sueños, si él soñaba con esta visita

antes o después de haber visto los objetos. Entre los trece objetos que observamos había cuatro escudos; según Twáru tres habían pertenecido a los jefes y el cuarto a un *yanga runa*, es decir a una “persona de nada”, literalmente una persona común.

Me explicó cómo se hacían estos escudos: luego de cortar las largas raíces tubulares de los árboles grandes, se les daba forma con azuelas y se los pintaba. Para los tres escudos de los jefes, todo el proceso se acompañaba de una preparación del cuerpo, de un ayuno y del consumo de plantas que provocan visiones.

Los dibujos representan a los jefes; las figuras son *muskuy*, sueño, dijo, y a continuación me los describió: en el primero vemos el dorso de una anaconda (reconocible en particular por los círculos) que está pintada porque su piel es lisa y de esta manera hace resbalar la lanza. “Espiritualmente, el que hizo el escudo puso una alma de anaconda”. En el segundo, los diseños en forma de dientes de sierra representan el movimiento de los miembros inferiores del *tuta kushillu* (*Potos caudivolvulus*), el kinkajú (foto N.º 1). Así, la lanza no llega “directamente”, sino que llega serpenteando, de tal forma que se desvía del objetivo.

Fotografía N.º 1

Escudo zápara



Anne-Gaël Bilhaut (2007)

Nota: Se encuentra en el museo del Quai Branly. En el centro de la foto se puede distinguir las huellas dejadas por las lanzas.

Cuando el trabajo de elaboración y de decoración estaba terminado, los que fabricaban escudos se alimentaban con la pequeña anguila *tiurangu*, gracias a la cual esquivaban los golpes. Al comer este pescado, ingerían sus cualidades, con lo cual, concluyó, “la lanza no va a llegar a tu cuerpo”. Los pequeños triángulos que se ven en todos los escudos, y especialmente en uno de ellos, representan el sueño, *muskuuy*, y el conocimiento, *yachay*. Al constatar que aquel tiene tres “trazos” en la parte superior, Twáru vio que el dueño de este escudo poseía lo que él llama tres *almas* auxiliares. Finalmente, seis orificios ubicados en el medio dejan pasar la fina liana de *tamshí*, con la cual los záparas también hacen canastos. Esta permite sostener el escudo.

Al salir de la sala de consultas, mi amigo me anunció que iba a tratar de soñar con los escudos esa noche. Al momento de ir a dormir, me pidió tabaco. Conservo en mi casa *mapachos* (cigarrillos) de Iquitos, y en ese momento todavía contaba con un cuarto de andullo de tabaco que me había enviado su hermana Kiawka con el fin de seguir soñando con los záparas desde Francia. Fumamos un cigarrillo. Al día siguiente, tomando café, Twáru me dijo que había soñado con la persona con la que discutió el día anterior por teléfono. Ella había impedido la visión onírica que deseaba: no había soñado con los escudos. Por mi parte, le conté la visión que tuve al despertar: un escudo gigantesco que se abría como una puerta. “Es interesante”, comentó.

Recogí muchos datos durante esta visita de Twáru en París. Los sueños que tuvo Twáru y que me relató sin que se lo pidiera, el descubrimiento de los escudos záparas y el discurso sobre este descubrimiento, así como las técnicas del sueño empleadas, son materiales muy valiosos cuya producción se podría creer muy difícil al estar lejos del territorio ancestral. Sin embargo, según Twáru, quien debe ser muy probablemente el zápara que más viaja, los campos oníricos –ya que de esto se tratan son transnacionales.

Quito, Puyo, río Conambo. Septiembre de 2000

Cuando se llega a Quito, ya se puede encontrar a los záparas. Generalmente, en la capital, para tramitar una gran cantidad de asuntos administrativos y políticos, los dirigentes de la organización van de una

instancia ministerial a la oficina regional de la UNESCO, de la sede de la CONAIE al centro cultural Abya Yala (foto N.º 2). Desde el terminal de buses de Quito hasta la capital de la provincia de Pastaza, Puyo, hay que contar cinco horas de transporte. Los jóvenes záparas están acostumbrados a estos buses en los cuales pasan a menudo una parte de la noche. Salida alrededor de las tres de la mañana, llegada a la capital a las ocho, citas a partir de las nueve, regreso al bus a las siete de la tarde, para finalmente llegar a Puyo hacia la medianoche.

Fotografía N.º 2
Delegación zápara en Quito



Anne-Gaël Bilhaut (2002)

Nota: Una delegación zápara y achuar llega a Quito para tratar de convencer al CODENPE de aceptar que una asociación achuar del río Conambo se afilie a la organización zápara para poder beneficiarse de su sistema educativo.

Puyo, una pequeña ciudad de aproximadamente 14.000 habitantes, sigue expandiéndose. En la Cooperativa de viviendas Santo Domingo viven muchas familias indígenas. Sólo las camionetas, las furgonetas y los buses pueden transitar por estos caminos de tierra,

con piedras grandes, con surcos y a menudo fangosos. Para llegar hasta la casa de Kiawka o de su cuñado kichwa Carlos, primero hay que pasar delante de las casas de muchos mestizos. Si se sigue caminando y se avanza más allá de las residencias de los záparas, se llega a las viviendas kichwas, encontrándose en el camino con algunos waoranis. En los terrenos de Carlos y Kiawka, se encuentran otras casas además de las suyas. Hermanos o primos fueron a instalarse ahí con sus familias, mientras cumplen funciones como dirigentes en la organización zápara.

También tuve ahí mi cuarto, contiguo al que ocupaba Pawaka. Un domingo, guitarra en mano, él cantaba:

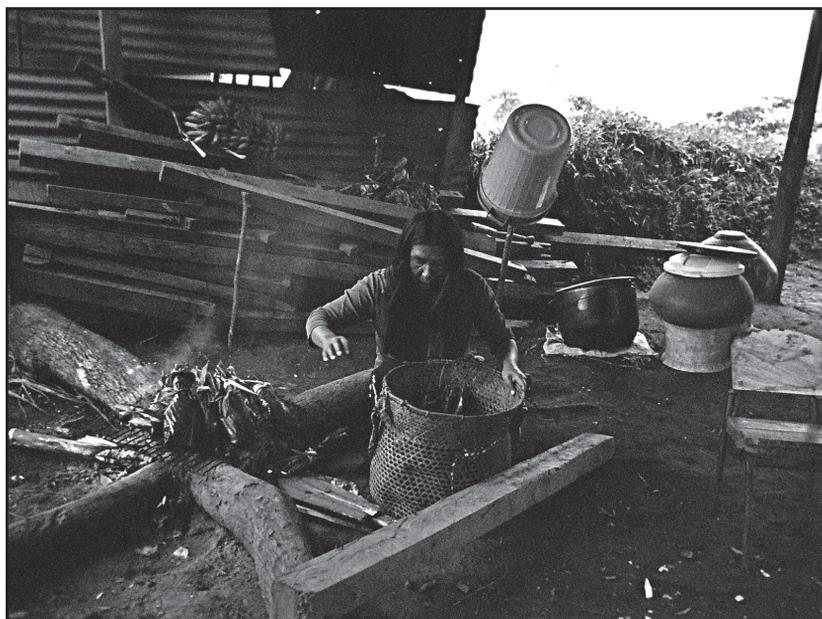
<i>Záparagunata rikukpi, sinchi sinchimi shayarin</i>	Al ver a los záparas, están de pie y fuertes
<i>Záparagunata rikukpi, sinchi sinchimi shayarin</i>	Al ver a los záparas, están de pie y fuertes
<i>Aucagunata rikukpi, ñuka ukuma sakirin</i>	Al ver a los shuaras, están más abajo que yo
<i>Aucagunata rikukpi, ñuka umami llakirishka</i>	Al ver a los shuaras, mi cabeza se pone triste
<i>Conamburunata rikukpi, yapa ukuma sakirin</i>	Al ver a la gente de Conambo, están más abajo
<i>Conamburunata rikukpi, yapa ukuma sakirin</i>	Al ver a la gente de Conambo, están más abajo
<i>Zapararunata rikukpi, sinchi sinchita shayarin</i>	Al ver a los záparas, están de pie y fuertes
<i>Zapalla runata rikukpi, sinchi sinchita shayarin</i>	Aunque esté solo, está de pie y fuerte
<i>Mana piwas kumpaniakpis, mana runami shayarin</i>	Sin estar acompañado, permanece de pie
<i>Zapararunata rikukpis ashka runami shayarin</i>	Cuando veo a los záparas, son numerosos de pie
<i>Zapararunata rikukpis sinchi sinchimi shayarin</i>	Al ver a los záparas, están de pie y fuertes

A veces hay hasta seis familias reunidas en este barrio, todas vecinas unas de otras. Algunas reciben a jóvenes inscritos en colegios de la ciudad para terminar la secundaria. El terreno de Kiawka es el más grande, ya que se extiende hasta el “Pindo Chico”, un río demasiado torrencioso para bañarse y demasiado contaminado para pescar (foto

N.º 3). Detrás de su casa, un espacio despejado reúne a las familias los días domingo para jugar vóleibol. De lunes a viernes, se encuentra a las familias záparas en el centro de la ciudad, en las oficinas de la NAZAE (Nacionalidad Zápara del Ecuador), la organización zápara. Las organizaciones indígenas kichwa, waorani, achuar, shiwiar y, recientemente, la de los andoas, tienen ahí su sede, de manera que al deambular por la ciudad, esta parece muy “indígena”. La vida de la urbe también sigue el ritmo de estas organizaciones. Además de las fiestas provinciales en las cuales participan, realizan marchas contra la explotación del petróleo, se reúnen para discutir sobre proyectos comunes, se movilizan para la CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana), que federa a las organizaciones de la Amazonía del país, y compiten en los espacios deportivos urbanos llevando los colores de sus respectivas etnias (foto N.º 4).

Fotografía N.º 3

Kiawka



Anne-Gaël Bilhaut (2003)

Nota: En su casa, en la periferia de Puyo.

Fotografía N.º 4
Equipo deportivo zápara



Anne-Gaël Bilhaut (2001)

Desde Shell, a 7 km de Puyo, salen avionetas que van hacia el río Conambo. El aterrizaje en Llanchamacocha está marcado por inevitables sobresaltos: el mantenimiento de la pista de 400 metros de tierra es realizado con machete por los habitantes del pueblo durante las *mingas*, trabajos colectivos generalmente realizados en las huertas o “chacras”. Al acercarse el avión, todos corren hacia la pista para recibir a los que regresan o a los que vienen de visita, y para obtener las últimas noticias o recibir un paquete.

Llanchamacocha es el primer pueblo zápara que se encuentra al descender por el río Conambo. Luego de dos días de navegación en canoa, se llega a Jandiayaku; y una hora después a Masaramu. Más abajo, en Conambo, la mayoría de los habitantes son kichwas o achuaras. Hasta 2009, pertenecían a otra organización zápara. Algunos záparas viven en Pindoyacu y en Balsaura (río Pindoyacu), con achuaras y kichwas, y también en las riberas del río Curaray, con kichwas y waoranis. Desde la constitución de la ANAZPPA –que se convirtió en la NAZAE– y hasta 2009, las dos organizaciones, NAZAE y ONAZE, se disputaban el nombre y la representación oficial de los záparas, a tal punto que llegué a oír esta irónica reflexión: unos representan a los záparas y otros a los záparas. El porqué de la existencia de dos términos constituye una interrogante, ya que al final de los años 1990 sólo el primero era conocido. Sin embargo, ninguno de ellos es un etnónimo original. Según G.

Tessmann (1999), los záparas se auto-designaron *kayapwe*—los ancianos que siguen hablando la lengua lo confirman. A. Simson (1877) explica que el término zápara viene de *sáparo*², el canasto tapado que sólo tres hombres todavía saben elaborar en Jandiyaku.

La vida en los pueblos transcurre al ritmo del trabajo de las mujeres en las chacras, de las actividades de caza y pesca realizadas por los hombres, de la cosecha y también de la utilización de la radio de telecomunicación de alta frecuencia. Justo después de haber tomado los primeros sorbos de chicha de yuca (*aswa*) al levantarse, las mujeres van a la huerta. Cuando no van a la escuela, las hijas las acompañan y cada una lleva un canasto. La yuca es cosechada casi todos los días ya que se debe tener siempre una tinaja lista para servir chicha a los visitantes. En el camino de regreso, las mujeres colocan piñas, papayas, racimos de plátanos, caña de azúcar, en el canasto de yuca. Luego, más lejos, forman haces de leña que se usan para alimentar el fuego. Al llegar a casa, elaboran la chicha.

Fotografía N.º 5

Proceso de ahumado de la carne



Anne-Gaël Bilhaut (2002)

Nota: Julia (Jandiyaku) corta un tapir, mientras atrás, una parte de la carne se está ahumando.

2 Parecería que este canasto no es característico de los záparas, puesto que se lo encuentra entre los waoranis (Cipoletti, 2002) y los kichwas (Whitten, 1976). Los jíbaros aguarunas fabrican otro canasto tapado, el *kutup*, que se distingue por su tapa baja (ver el catálogo de la exposición *El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas*. AIDSESP, Fundación Telefónica, 2000).

También hay que preparar la carne o el pescado que han traído el marido y los hijos. A veces ellos se levantan al alba. Si tuvieron un sueño con abundante caza, se despiertan rápido y salen con su cerbatana. Algunos tienen fusiles, pero a menudo no hay cartuchos. La caza mayor, como el tapir, es trozada en el mismo sitio donde es cazada y es compartida entre las casas del pueblo (foto N.º 5). El profesor tiene su parte, y el antropólogo que sale de viaje también.

Los pueblos están conformados por entre dos y diez casas, a las cuales se añade la del profesor cuando viene de fuera de la comunidad. Los profesores externos son cada vez menos frecuentes desde que los bachilleres záparas se vuelven maestros de escuela.

En 1988, Reeve escribía que, según los descendientes de los záparas, sus ancestros practicaban un sistema de residencia patrilocal. Las mujeres integradas al grupo del esposo por el matrimonio venían de territorios y grupos diversos. Además, un hombre no-zápara que desposaba una mujer zápara, según le explicaron los descendientes, debía aprender la lengua y educar a sus hijos como záparas, y, “al hacer esto, sus hijos se convertían en záparas” (Reeve, 1988a). Es también lo que me dijeron algunos de ellos. Otros, por el contrario, afirman que su sociedad es matrilocal: durante los primeros años el joven va al “hogar” de la mujer, a la casa de sus padres. La pareja construye ahí su propia morada. Solamente los matrimonios entre záparas parecen ceñirse mayoritariamente a este sistema matrilocal³. En lo que se refiere a las últimas fundaciones de pueblos, las dos situaciones ocurren. Por esta razón, la mayoría de los hombres jóvenes záparas de las comunidades 'propiaemente' záparas y casados con mujeres kichwas, construyen su casa en el pueblo de la familia paterna (patrilocalidad), mientras que muchas mujeres jóvenes que se casan con no-záparas van a vivir en la comunidad del esposo (patrilocalidad) o en la ciudad (Puyo, Shell...). Se registran varias parejas formadas por primos paralelos o cruzados, a veces bilaterales, entre las personas de 40 años y más. A. C. Taylor (1999: 195) los clasifica dentro de los grupos “tra-

3 Hay que recalcar, sin embargo, que estas alianzas son las que se contrajeron con las hijas del difunto Imatini, quien era chamán. Ahora bien, parece que los yernos de *shimano* viven preferentemente en los pueblos de sus suegros.

dicionales” (por oposición a los colonos 'civilizados' y a los grupos destrribalizados) con sistema de parentesco de tipo dravídico, con una terminología bilineal y repetición de la alianza entre primos cruzados bilaterales.

Sus casas son abiertas, a menudo situadas cerca de la pista. A veces hay un cuarto en la parte alta, construida sobre maderos. La parte baja, de tierra, no está cerrada con muros. Es a la vez el lugar donde las mujeres preparan la comida, guardan los alimentos y elaboran las cerámicas que se conservan en un cobertizo cercano, parecido a una pequeña casa. Las demás actividades de producción de cestería, plumajería, elaboración de herramientas, etc. también se realizan ahí (foto N.º 6).

Fotografía N.º 6

El tejido del hilo



Anne-Gaël Bilhaut (2002)

Nota: Casa de Ishtiwara: enseña a su hija el tejido del hilo de costura comprado en Puyo para confeccionar un alhaja (*matiri*).

Cada pueblo tiene un *akameno*, es decir un jefe o un presidente elegido en asamblea. Con una periodicidad de tres años, una asam-

blea general de la organización zápara es realizada en un pueblo. Para esas ocasiones, las mujeres preparan chicha y los hombres van a cazar. Todos los que pueden asistir también llevan carne. La escuela –que se encuentra en el centro del pueblo, cerca de la pista de aterrizaje– y una casa completamente abierta son los lugares donde se juntan para discutir, para elegir a los nuevos representantes y celebrar la nueva directiva. Se reúne a los niños para que demuestren que saben cantar en zápara, y también bailar (foto N.º 7). Luego todos siguen danzando, como durante la reunión que hubo después de la minga de Sergio, en Balsaura. Aquella vez, Sergio comenzó a acercarse a las mujeres que servían la chicha, con la boca abierta y el mentón en alto: “¡Ah! ¡Ah! ¡Ah!” De esa manera pedía que le dieran de comer, como si fuese un *súraka* (un guacamayo, en zápara). Entonces, la mujer volvió con los pedazos de yuca sobrantes de la chicha (*aswa anzhi*) y se los dio en la boca, como cuando, desde el nido, los pequeños *súraka* piden comida. Acompañado de su cuñado, también efectuó una “danza de *súraka*”, cada uno con una lanza (*akachiña*, en zápara). Frente a frente, fingían pelearse. Es la representación del encuentro, pues los záparas dicen que cuando los *súraka* vuelan para comer frutas, se encuentran y se abrazan. Luego llamó a un espíritu que siempre lleva la lanza consigo: ¡*Tsamaru!* ¡*Tsamaru!* ¡*Tsamaru!*

Finalmente, Sergio realizó la danza del *tukilu* (una especie de pequeña perdiz): dos hombres, luego tres, y también algunas mujeres, cogidos por los hombros, amedrentan y hacen cosquillas a los que están a su alrededor en el salón. Como una melopea, cantan *cuririri* (ter)/*pucururu* (ter)/*cuirara* (ter). *Cuririri* es el canto en zápara del *tukilu* que dice: “¡ya llegan!”. Luego, *pucururu*, “están aquí”, y, finalmente, *cuirara* debe asustar, provocar una emoción. La danza del *imatiña* o del jaguar, descrita por Osculati (2000: 142), es del mismo tipo: los danzantes, formando líneas paralelas, se empujan con “un golpe de barriga” y cantan: “Quiero convertirme en jaguar para esperarte en la selva, arrancarte las entrañas y colocarlas sobre mi pecho”.

Fotografía N.º 7
Danza del tukilu



Anne-Gaël Bilhaut (2002)

Nota: Para recibir al Ministro de Educación en Llanhamacocha, los niños ejecutan la danza del *tukilu*. Se han puesto el vestido de *llanchama*, hecho de corteza del *Ficus máxima*.

Las representaciones de esas danzas cantadas, designadas por los záparas como propiamente *suyas*⁴, son muy escasas. En los pueblos no hay fiestas, salvo las que clausuran las asambleas záparas o las que reúnen a los peruanos y ecuatorianos durante los encuentros binacionales. Todo ocurre como si ya no hubiese rituales.

El olvido de los záparas

El conjunto lingüístico záparo, situado a los dos lados de la frontera peruano-ecuatoriana, se compone actualmente de cuatro grupos: los záparas propiamente dichos, los andoas, los arabelas y los iquitos. Hoy en día poco numerosos, tuvieron en la historia de la Alta Amazonía un

4 Filip Rogalski observa unas semejantes donde los arabelas, del mismo grupo lingüístico (comunicación personal).

puesto singular a causa de la benevolencia de los misioneros para con ellos. En el siglo XVIII, el conjunto zápara estaba formado por grupos ahora desaparecidos, especialmente por los gaes y los semigaes. Algunos descendientes de los primeros viven ahora en el Bobonaza.

Antaño los záparas poseían un territorio mucho más vasto que ahora. Se extendía (desde el siglo XVIII hasta el siglo XIX) desde el río Pastaza hasta el río Curaray, y desde el piedemonte andino hasta la frontera peruana (Reeve, 1988a: 9). L. Espinosa Pérez (1955: 568) propone como punto de referencia para la localización de los záparas la confluencia del Curaray y del Villano, basándose en los datos y el mapa realizado por G. Tessmann en 1930. Según L. Stark (1972), el conjunto lingüístico záparo sería originario de la región ocupada actualmente por los iquitos. Luego, algunos grupos habrían migrado hacia el norte, a lo largo del Tigre, para formar la rama andoa/semigae/arabela. Más tarde, esta se habría dividido en dos lenguas: arabela y andoa-semigae, idiomas que todavía se hablan en esta región. Un grupo de hablantes de andoa-semigae se habría ido más hacia el norte, formando la lengua záparo. Estimados en 20.000 en 1850, los záparas se habrían entonces dividido: unos en las riberas de los ríos Bobonaza y Conambo, otros en las proximidades de la desembocadura del Curaray (donde se instalaron dos subgrupos enemigos que favorecieron así una autonomización de las dos lenguas). Finalmente, algunos záparas de la desembocadura del Curaray se habrían ido hacia el norte, a Colombia, para ubicarse en las riberas del Putumayo (entre Puerto Leguízamo, Caucayo y Puerto Montclar de Putumayo)⁵.

Hasta el siglo XVII, los záparas estaban relativamente poco influenciados por el contacto con los colonizadores y los misioneros, quienes no lograban controlarlos. A.C. Taylor distingue tres fases en la historia de las misiones del Maynas. La primera, de 1634 a 1660, se caracteriza por la exploración y las técnicas de reducción. La segunda, de 1660 a 1700, marca la expansión del sector Curaray-Tigre, cuando los záparas y los andoas son contactados y progresivamente ubicados en las misiones (Taylor, 1999: 223). En 1656, el jesuita Raimundi de Santa Cruz reduce a los primeros grupos záparas, entre el Pastaza y el Tigre (Cabodevilla, 1994: 72), en el lugar llamado Santos Ángeles Custodios

5 En 1940, P. Ortiz registra solamente doce hablantes en Colombia (citado por Métraux, 1948: 631).

de Roamainas, donde los roamainas y záparas representan “dos parcialidades de una misma lengua”. Luego, en 1660, el padre Lucas Majano funda San Salvador de Záparos y Jesús de Coronado en el Curaray (García, 1999: 143). En el río Bobonaza, en 1969, el padre Durango funda Todos los Santos de los Záparas (Grohs, 1974: 66), donde, además de los záparas, también se asentaron los gaes, indígenas roamainas.

A partir de 1720, algunas misiones tuvieron que enfrentar rebeliones y epidemias, mientras que el frente misionero continuó avanzando hacia el Este por las riberas del río Napo (Taylor, 1999: 223). Los gaes y los andoas son en ese entonces percibidos de manera muy diferente por los misioneros: Durango, quien estaba a cargo de San Javier de los Gayes, fue asesinado en 1707 por indígenas gaes y enterrado en la iglesia por los andoas. Esa misión es destruida y la de Santo Tomás de Andoas es fundada en las riberas del Pastaza agrupando a los andoas dispersos y a indígenas semigaes (García, 1999: 148-149; Taylor, 1986: 314 *sqq.*) En los años 1730, se vuelve a encontrar a los záparas entre el río Corrientes y el Curaray. Maroni (1988) señala que en 1737 sólo algunos záparas vivían en las misiones, y que la mayoría de ellos eran “independientes” (Grohs, 1974: 67). En 1746, un documento menciona que en Santo Tomás de Andoas vivían 555 almas (García, 1999: 140). Algún tiempo después, indígenas canelos del Bobonaza empezaron a refugiarse allí para evadir el pago de tributo solicitado por los dominicos, quienes administraban la misión de Canelos en aquella época.

Epidemias, modificaciones del tipo de hábitat —que se volvió nucleado—, adopción de la lengua kichwa, son los resultados de la presencia jesuita que perduró hasta la expulsión de dicha comunidad religiosa en 1768 (García, 1999: 226). Luego de una etapa de abandono, coincidente con el surgimiento de las nuevas naciones americanas, los franciscanos no lograron poner orden en las misiones y dejaron la región en 1823 (García, 1999: 243). Empiezan entonces los periodos marcados por la economía extractiva. Los záparas siguieron dos tendencias en el transcurso del siglo XIX: la de aceptar a los religiosos, protegiéndose así de otras formas de explotación, o la de rechazar a la vez la religión, la sedentarización y la nueva explotación. Sin embargo, es difícil continuar con esta segunda vía a partir de los años 1860-1870, cuando los explotadores del caucho llegan al Tigre, al Curaray y al Napo. En

ese momento, los trabajadores indígenas, a menudo záparas, atacaron algunos pueblos para suministrar mano de obra al patrón y raptar a las mujeres. En 1890, el padre J. Magalli incluso piensa que más de un millar de caucheros estaban en el Tigre explotando a indígenas záparas y andoas de los ríos Bobonaza y Pastaza. En Napo, varios empresarios hacían trabajar a familias záparas desplazadas. Cuando los hacendados migraron hacia regiones menos pobladas y más ricas, como las del alto Napo, llevaron consigo a sus trabajadores, generalmente záparas. Durante el boom del caucho, “los záparas ya reducidos por los padres dominicos, se desplazaron hacia el Villano, siguiendo a los comerciantes de caucho” (Hurtado, 1927: 45). J. Magalli también enumera a los empresarios que conoció en el Curaray y la cantidad de záparas que recogían la resina⁶. Los desplazamientos forzados, las reagrupaciones de poblaciones, tanto dentro de las misiones y de las haciendas como en las explotaciones durante el boom del caucho, dispersaron al grupo, acabaron con buena parte del mismo (principalmente a causa de las epidemias) y contribuyeron ampliamente a volverlo invisible, más aún cuando el proceso de kichwización ya estaba bastante avanzado y que las alianzas interétnicas progresaban.

Las identidades llegaron a confundirse en beneficio de una identidad zápara sinónima de grupo pacificado y dócil, políticamente deseado en el conjunto regional en recomposición. En efecto, los záparas, que gozan –por su “docilidad”– de cierta protección por parte de los misioneros, especialmente durante las incursiones, “ofrecían a las poblaciones indígenas un modelo de adaptación y una identidad que les permitía articularse a menor costo con la población dominante”. Se asistiría entonces a un fenómeno de “zaparoización”⁷ de las sociedades cercanas, en el cual los záparas representarían una “frontera de transculturación” (Taylor, 1986: 294).

6 Reeve (1988b) examina meticulosamente este periodo en un análisis sobre la manera en que esta época es presentada en los discursos e integrada a “tiempos” históricos diferentes.

7 Puesto que cito aquí a A.C. Taylor, mantengo el término “zaparoización” que ella utiliza. Por mi parte, refiriéndome a los záparas contemporáneos, hablo de “zaparaización”. Los dos términos son equivalentes y dan cuenta de la denominación del grupo, que pasó de záparo a zápara.

Cristianos y salvajes

En 1877, A. Simson (1993) recoge un vocabulario zápara y nos da algunas de sus impresiones sobre este pueblo. Considerándolos excelentes cazadores, los presenta como particularmente ágiles y dispuestos a ir a la guerra, “expertos” con la lanza, tanto para la defensa como para el ataque. Cuando cazan o se enfrentan, utilizan también la cerbatana con un veneno que consiguen en otros grupos. Son excelentes para la pesca con red. En esa época las redes de intercambio son relativamente extensas, puesto que los záparas “viajaban hacia los pueblos de la montaña ecuatoriana intercambiando carne ahumada, adornos de plumas, canastos, hamacas y niños capturados en sus incursiones, por herramientas. Por cada hamaca, los záparas obtenían un cuchillo; cuando estos estaban usados, ellos los intercambiaban con las etnias de lengua tukano del bajo y medio Napo a razón de un cuchillo por cuatro o cinco hamacas” (Santos-Granero, 1994: 16). I. Bellier observa sin embargo que, a pesar de estos intercambios, durante los siglos XVI y XVII, las relaciones entre los grupos záparas y los grupos tukanos eran antagónicas (1991). El boom del caucho y los desplazamientos forzados acabaron con dichas redes a fines del siglo pasado. La descripción de Simson es ambigua, al clasificar a los záparas en la categoría de aquellos que no comen sal y no son cristianos. De esta manera, los opone a los kichwashablantes, quienes llaman a los záparas *auca* (Simson, 1993: 169), término que marca no sólo su diferencia sino también su salvajismo y su ferocidad. Para Simson, el servilismo es un comportamiento desconocido entre los záparas, quienes pueden ser dirigidos a fuerza de razonamiento y de tacto, y cuya principal característica es la tendencia y entusiasmo por matar, tanto animales como hombres.

Este carácter se opone a la “docilidad” de la cual hablan ciertos misioneros. No obstante, esta avidez de destrucción, esta ferocidad, es lo que los religiosos y los colonos utilizan al enviar a los záparas a las tribus vecinas para cazar almas o esclavos. La tarea es “aceptada por ellos con una especie de placer siniestro, un fuerte anhelo y actitudes que no son frecuentes y que se observan raramente en cualquier otro indígena” (Simson, 1877: 504-505). Se distinguen así entre los záparas, los cristianizados (‘civilizados’) y los demás, los ‘salvajes’ o *aucas*. Dos catego-

rías de záparas se constituyen entonces ante la necesidad de desplazar el frente pionero.

M. Viatori (2005: 39) resume la situación del siglo XIX en los siguientes términos: “un gran número de soldados, sacerdotes, empresarios y comerciantes se reunieron en la región oriental del Ecuador”. Mientras que los misioneros estaban ocupados construyendo una “cultura genérica” (*ibíd.*: 31) de indígenas kichwahablantes listos para trabajar en la colonización regional (construir pueblos, cultivar huertos), por su lado, los empresarios se interesaban por los otros, todavía ‘salvajes’, para extraer oro, cosechar especias y caucho (Esvertit Cobes, 2005: 83, 87-88). De esta manera, los primeros pretendieron ante todo conseguir mano de obra servil. Los segundos trataron de mantener a recolectores “intermediarios” en contacto con grupos que todavía estaban fuera de alcance, ya que las prácticas que permitirían a los colonos desarrollar sus producciones agrícolas y de extracción son las del endeudamiento y de la esclavitud (Esvertit Cobes, 2005: 87).

El boom del caucho diezmó severamente estas poblaciones (trabajo forzado, caza de indígenas, epidemias)⁸. A.C. Taylor (1994) señala que los záparas, a pesar de la protección de los misioneros, fueron las primeras víctimas de las incursiones esclavistas. Al trasladar frecuentemente a los trabajadores indígenas en sus desplazamientos, los “barones del caucho” produjeron su dispersión. Indígenas záparas, canelos y quijos trabajaban como peones en el río Curaray (Reeve, 1988b: 22). En 1889, a una hora de navegación de la desembocadura del Villano en el Curaray, en San Antonio, también había veintinueve trabajadores záparas. Río abajo partiendo de San Antonio, se encontraba un comerciante italiano con sus veinticinco trabajadores záparas. Después de dos días de viaje en barco río abajo, J. Magalli halló compañías francesas, inglesas, italianas y peruanas, todas explotando caucho: cada una de ellas tenía cuarenta trabajadores záparas. Además, un documento publicado por P. Porras en 1979 y redactado por un explotador de caucho a finales del siglo XIX, describe el impacto de una epidemia de viruela: éxodos de familias, abandono de pueblos y

8 Para M. Naranjo, la desaparición de los záparas, quienes eran un grupo en expansión a principios del siglo XIX, debe ser atribuida principalmente a los comerciantes de caucho (1977: 128).

pérdida del 65% de la población (1979: 28-29). Para M.E. Reeve, las epidemias de esta época, como las del siglo anterior (sarampión, viruela, fiebre amarilla), aparecen en filigrana en los “relatos de tragedia” de los descendientes de záparas (Reeve, 1993-94: 22-23). Los conflictos son generados por las epidemias que se atribuyen a la acción deletérea de otros grupos⁹.

A partir de la segunda década del siglo XX, la extracción del caucho fue substituida por la del oro. Luego del conflicto fronterizo de 1941 entre Perú y Ecuador, la compañía petrolera Shell se convirtió en el primer proveedor de trabajo para los záparas de la región. Muchos cambios tuvieron lugar: primero, los empleados descubrieron una nueva forma de remuneración distinta de las relaciones de deuda, puesto que eran pagados en efectivo por un trabajo realizado, y no para reembolsar un crédito. Solamente los hombres fueron a trabajar y adquirieron competencias lingüísticas en español (Viatori, 2005). El bilingüismo participó en la “ecuatorianización” de los záparas, más aun cuando la compañía contribuyó ampliamente para una mejor comunicación terrestre. Se abrieron nuevos caminos, a otros se les dio mantenimiento; los vínculos con las ciudades crecieron. La base aérea se amplió y se construyeron pistas de aterrizaje. Tanto los misioneros católicos como los lingüistas evangelistas del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) podían circular con más facilidad y construyeron escuelas en algunos pueblos grandes, como Moretecocha (río Bobonaza), a las cuales niños záparas asistieron en los años 1970. En los pueblos záparas, en el río Conambo o Pindoyacu, hasta los años 1970, todavía no se fundaba ninguna escuela. Recién a mediados de la década de 1980 el programa de educación bilingüe envió profesores al pueblo de Llanhamacocha (río Conambo), aunque muchas veces estos abandonaron sus cargos en las primeras vacaciones.

En 1979, N. Whitten resaltó la existencia de un bilingüismo y un biculturalismo zápara-kichwa en los ríos Curaray, Bobonaza, Corrientes y Pindoyacu¹⁰, e incluso en el Marañón (1979: 227, 229). Se-

9 M. Viatori presenta en el segundo capítulo de su tesis (2005) una síntesis de la historia del contacto zápara a la cual el lector se puede remitir para más detalles.

10 Ver también: Reeve, 1988a; Hudelson, 1987.

ñaló que la sociedad zápara contemporánea se singularizaba por su cristalización en otras comunidades indígenas, lo que la volvía menos visible ante las autoridades. En 1975 P. y A. Costales, al referirse a los “Kayapwes del Curaray”, incluso llegaron a decir que: “En el año 1970, cuando dejó de existir en el Coca (Ecuador) la última persona de este grupo humano, una india casada con un mestizo, los záparas dejaron de existir dentro de la etnografía ecuatoriana, quedando solo unos poquísimos individuos en Andoas, población peruana” (Costales y Costales, 1975: 11).

Mirada retrospectiva del periodo 2000-2010

Entre la fecha de mi encuentro con los záparas y 2010, varios cambios son perceptibles tanto a nivel local como internacional. Primeramente, en mayo de 2001, la UNESCO proclamó que las manifestaciones orales záparas constituyen una obra maestra del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad. Esta proclamación, además de generar un nuevo interés por parte de la sociedad ecuatoriana y de los medios de comunicación, permitió conseguir recursos importantes para la educación. Los záparas habían obtenido un año antes el derecho a crear su propio sistema educativo, pero lamentaban la falta de recursos humanos y financieros. Ahora cuentan con cierta benevolencia por parte de los ministerios y organizaciones a los cuales acuden. Ser “patrimonio” en Ecuador –como las ciudades de Cuenca, Quito antiguo y las islas Galápagos– les abrió otras puertas. Desde 2002, llevan su voz al foro permanente sobre los temas indígenas de las Naciones Unidas. Son mejor escuchados a nivel regional y también nacional. Esta nueva aura es igualmente una ventaja ante las ONG, que responden con más facilidad a los pedidos de los záparas: no solamente consideran que obrar a favor de un pueblo en vía de desaparición constituye una excelente plataforma, sino que también piensan que los záparas serán buenos administradores de los fondos que ellas les concedan, puesto que parecen haber “logrado”, gracias a su organización, administrar los fondos de la UNESCO.

Los viajes de Twáru a Europa son una de las consecuencias del dinamismo de la organización zápara que él fundó, y del reconocimiento de la UNESCO que ellos usan ante sus interlocutores. Dichas estadías,

primero motivadas por conferencias que dar en España, participaciones en foros, se transformaron luego en una residencia de más de dos años. Siguió entonces un curso sobre cooperación internacional, al mismo tiempo que trabajaba como jardinero para la ciudad. Este empleo le aseguraba a la vez cierta autonomía, socialización con los españoles y migrantes, y un conocimiento de las plantas y del medio ambiente de la costa catalana, elementos que finalmente pasaron a formar parte de sus sueños. Sus cuatro últimos meses en Europa estuvieron marcados por una capacitación importante entre Bilbao (España) y Ginebra (Suiza) para adquirir conocimientos sobre derechos humanos e indígenas. No es el único zápata que salió al exterior para reuniones internacionales. Su hermana Kiawka y dos de sus hermanos ya han viajado en circunstancias similares a los Estados Unidos y a Sudáfrica. Por lo tanto, no hay que asombrarse al leer en este trabajo datos recolectados tanto en pueblos ecuatorianos como en Francia (foto N.º 8), lo mismo en español que en kichwa.

Fotografía N.º 8

Mercado de Le Crotoy, Somme, Francia





Introducción

“Rêver n’est pas une autre façon de faire
l’expérience d’un autre monde, c’est pour
le sujet qui rêve la manière radicale de faire
l’expérience de son monde...”

M. Foucault (1994: 100)

“En nuestro territorio, hay muchas plantas y animales sagrados, ¿Y qué va a pasar si es que entran las compañías petroleras? Nos van a destruir. ¿Y dónde vamos a ir, dónde vamos a ubicar nuestros sueños? Porque ellos son los que nos orientan, los que nos llevan a hacer el camino que queremos hacer nosotros en la selva.” Con esta reflexión, Twáru mostraba su inquietud en el Congreso Nacional del Ecuador.

Aunque hayan sido declarados extintos a mediados de los años 1970 por antropólogos ecuatorianos, en 2001 cuatro pueblos del río Conambo (Ecuador) estaban afiliados a la asociación zápara del Pastaza. Gracias a la energía, a la persuasión y a la voluntad de Twáru, esta asociación logró visibilizar a los záparas en la escena mediática. El joven líder fue incitado por su padre chamán para hacer visible política, cultural y territorialmente a su pueblo. Ya hemos señalado que ese año, en mayo, sus “manifestaciones orales y culturales” fueron proclamadas obra maestra del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad por la UNESCO. Esta proclamación fue seguida de entrevistas radiofónicas, televisadas, reportajes en la prensa nacional, invitaciones a dar conferencias en uni-

versidades y centros culturales. Luego de la ola mediática, la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso Nacional invitó a una delegación zápara a Quito con el fin de presentarles su “reconocimiento” y “homenaje”. Después que el presidente de la comisión manifestara su pesadumbre por encontrarse en la sala de prensa en vez de estar en el Salón de los Presidentes, después que el Embajador de Perú en Ecuador designara a los záparas como el “símbolo de la integración”, y después que un miembro de la comisión, eminente líder andino, mencionara la “resistencia política” de los pueblos indígenas, Twáru, presidente de la Asociación de la Nacionalidad Zápara de la Provincia de Pastaza (ANAZPPA), tomó la palabra para recordar la historia reciente de su pueblo, víctima de los explotadores de caucho, y luego inmerso en la guerra de 1941 que separó por mucho tiempo a las familias. Deploró que los servicios de educación y de salud no se hubieran preocupado por el destino de los suyos. Finalmente, reflexionó sobre los medios de su supervivencia en la selva ante las compañías petroleras que contaminan el espacio onírico.

En las preguntas formuladas por Twáru, se pone de relieve la relación entre territorio, identidad y sueños. La experiencia onírica es para él un medio de experimentar el mundo, de conocerlo y comprenderlo. Cuando sueña, Twáru tiene una vivencia a la vez personal y subjetiva del entorno, del territorio y del otro, del presente y del pasado. Ello le permite, a través del conocimiento que va adquiriendo, pensar en el futuro de su pueblo y resolver los problemas de los záparas contemporáneos. Anclado al territorio, el sueño participa en la construcción social del mundo, puesto que constituye una forma de relación en varios aspectos. Dentro y fuera del sueño se establecen vínculos entre el sujeto soñador y los interlocutores oníricos, por una parte, y entre el sujeto soñador y el receptor de su relato de sueño por otra parte. El sueño enviado a otro o el sueño compartido son otras modalidades de las relaciones sociales establecidas por la experiencia onírica. En su deseo de revalorizar su patrimonio material e inmaterial, los záparas necesitan conocimientos que poseían los ancestros. La experiencia onírica revela el pasado, permite ir allá a fin de encontrar a los ancestros y a otros muertos que fueron conocidos. Es un medio para acceder al conocimiento del pasado.

Cuando fui en el año 2000 a Perú y luego a Ecuador para reunirme con los grupos del conjunto lingüístico zápara, quería evaluar

la posibilidad de hacer una investigación sobre la manera en que un pueblo que desaparece construye su historia para alimentar el presente identitario. Después de haber pasado en Perú varios meses entre los iquitos, más diez días con los arabelas, acepté la idea de que los záparas no existían, por lo menos en ese país, como las federaciones indígenas y las instancias ministeriales me lo habían asegurado. En el Ministerio de Educación en Lima, al reunirme con los encargados de la educación bilingüe, esperaba obtener documentos sobre los iquitos. En un momento dado, en un corredor, cuando explicaba a uno de los funcionarios las dificultades que tenía en la búsqueda de los záparas, otro, de oído atento, se acercó para informarnos sobre un e-mail recibido esa misma semana; trataba acerca de una búsqueda similar y provenía de los záparas del Ecuador. Dos semanas más tarde, en la oficina de la Fundación Ñaupá, me recibió el remitente del mensaje y director de la institución. Estaba acompañado de Twáru, quien me esperaba desde la mañana en Quito. El líder de la asociación zápara me preguntó sobre mi investigación en Perú y enseguida me invitó a acompañar a una delegación zápara del Ecuador que viajaría la siguiente semana al río Tigre en Perú: se iba a realizar el primer encuentro binacional zápara.

Ahí supe que cuatro pueblos záparas del río Conambo (Ecuador) habían constituido una asociación en 1999. El padre de Twáru era chamán, y su muerte en 1997 había precipitado su destino: había que organizarse para defenderse, pero también para revalorizar y salvaguardar su lengua y su cultura, condiciones necesarias para la supervivencia como pueblo indígena. Semanas más tarde, en una asamblea en la cual estaban reunidos los cuatro pueblos, yo exponía mi deseo de regresar de manera permanente, dentro de algunos meses, con el fin de investigar su historia. La discusión concluyó con un acuerdo: a cambio, yo debía contribuir para dar a conocer al pueblo zápara “documentando” su historia y su cultura.

Cuando regresé, al año siguiente, tuve la oportunidad de vivir en casa de Kiawka, una de las hermanas de Twáru, también dirigente de la organización. Ella habitaba en la periferia de la pequeña ciudad de Puyo, en la provincia de Pastaza, donde se encuentra la sede de la ANAZPPA. Así, al despertar, camino a la asociación, en la oficina, preparando la comida, en el bus y en cualquier otro momento, Kiawka comenzó a contarme sueños, recientes o antiguos. Empezó contándome cuando tenían

que ver con los ancestros o el pasado. A veces me narraba relatos sobre el territorio y las alianzas interétnicas, precisando: “eso es lo que soñé”, o “eso es lo que soñó mi padre”. Sin embargo, como dirigente, ella estaba preocupada por los conflictos con otras organizaciones por cuestiones de territorio o de nombre. Como ella me contaba sus sueños, yo también me volví la receptora de sueños que tenían que ver con la situación política. De tal manera, llegué a modificar sensiblemente el objeto de mi estudio: los relatos de sueño, y luego el proceso onírico, se volvieron esenciales tanto para mi estudio como para mis relaciones con los záparas.

Sueños y patrimonio

La perpetuación de un pueblo necesita que la lengua, la cultura y el patrimonio inmaterial sean transmitidos a través de vehiculadores. Cuando ya no hay nadie que ocupe esta posición, el pueblo desaparece, por asimilación o integración. Confrontados con esta etapa crítica de su historia, los záparas desarrollaron un nuevo enfoque del conocimiento del pasado y de la continuidad con los ancestros, gracias al cual logran reconstruir la memoria y la tradición, inventar una identidad original. Entre dichas prácticas, la más destacable es la experiencia onírica, tal como es vivida, relatada y utilizada por y para el pueblo zápara.

El sueño es una entrada privilegiada para abordar cuestiones propiamente antropológicas en torno a las teorías de la persona, la alteridad (soñar con los otros, sujetos humanos o no humanos) y los soportes cognitivos. En cualquier parte de la Amazonía, la noche se presenta como el momento propicio para la educación, la transmisión de los relatos y de los mitos, ya que los conocimientos se adquieren y se incorporan durante las horas nocturnas. Ese momento se prolonga en los sueños, cuando los záparas continúan recibiendo de los ancestros el saber que les permite actuar durante el día. A través del sueño, se transportan a un espacio-tiempo que les ofrece una visibilidad del pasado y los argumentos para reclamar una inscripción territorial y una indigeneidad propia, diferenciada de la de los demás. En efecto, su situación demográfica y cultural ha contribuido a desarrollar un conjunto de discursos y de prácticas con el fin de distinguirse de los kichwas de la selva y del conjunto jíbaro, los más mediatizados y visibles en Ecuador, además de ser muy etnicizados.

A esto se añaden, dentro y fuera del sueño, objetos que desde hace poco encuentran una fuerza propia, aún más porque se encuentran reunidos.

Los temas que trato aquí pueden ser reunidos en dos rúbricas principales: la existencia en el presente y la invención de la tradición. Están atravesados por la idea de la visión como una herramienta para entender el mundo. Soñar con el pasado, soñar lejos, es un medio que los záparas encontraron para reconstituir la historia, siendo ellos mismos los *performers*¹¹ (por la realización de las acciones en el pasado, encuentro de seres del pasado) o testigos de grandes eventos políticos que van a forjar el futuro de la nación zápara. A través del sueño, también trato del lugar que ocupa la visión: el “ver” es una fuente de la memoria, y también es una importante vía del conocimiento. ¿Qué ve un pueblo que desaparece y qué quiere hacer ver a los demás o conservar para sí mismo? ¿Cómo se acomoda con lo que los demás muestran de él? El sistema visual, tal como es definido por M. Banks y H. Morphy (1997: 21), constituye el proceso por el cual los humanos producen objetos visibles, construyen su entorno visual y se comunican a través de medios visuales. En el sistema zápara, la referencia a lo visto, onírico o no, es recurrente para existir en el presente, producir el patrimonio y mostrar su diferencia. Para ellos, el sueño hace ver cuerpos y personas, permite distinguir los diferentes componentes de la persona, y por lo tanto la verdadera naturaleza del interlocutor onírico. La visión de los cuerpos de los ancestros, la de los padres o de otros sujetos, plantea preguntas sobre las formas de las relaciones intersubjetivas y los sustitutos del cuerpo, como el mineral especialmente (capítulo 2).

La existencia en el presente

Los záparas contemporáneos del Ecuador viven dispersos entre los ríos Conambo y Curaray. Se trata de una región pluriétnica, en gran parte kichwahablante, dominada por grupos de lengua quechua, jíbaro y wao terero. Esta dominación, en primer lugar demográfica, fue durante mucho tiempo política y mediática, ya que desde principios de los años 1970 hasta finales de los años 1990, los záparas parecían haber desaparecido, salvo ante las etnias vecinas que sabían dónde se encontraban sus últimos miembros. Incluso, ya en los años 1950, cuando los lingüistas del ILV llegaron para estudiar la lengua zápara con el fin de traducir la Biblia

11 Ndt: en inglés en el original.

y luego evangelizar esta población, consideraron que su misión no era necesaria: los hablantes del zápara ya no tenían la oportunidad de hablar su idioma puesto que el proceso de kichwización estaba muy avanzado.

En el contexto multilingüe descrito, los záparas, al adoptar el kichwa, se fundieron todavía más en la figura genérica del indígena de la Amazonía. Aun la identidad kichwa es el resultado de un proceso histórico complejo: cuando la reducción de Canelos fue fundada, reagrupaba a jíbaros, záparas y quijos de los Andes. Al adoptar la lengua y la cultura dominante kichwa del Bobonaza, los záparas también se apropiaron de una cultura pluriétnica.

Desde entonces, se encuentran confrontados con el problema de una doble inserción, a la vez en los grupos indígenas de la Amazonía ecuatoriana y en el sistema internacional, en el cual su lugar, al igual que el de otros pueblos emblemáticos, es cada vez más importante. Es en este contexto que los záparas se organizaron, con una fuerte voluntad de conocer el pasado para existir en el presente. Cuando los cuatro pueblos –Llanchamacocha, Jandiayaku, Masaramu y Cuyacocha– decidieron constituirse en organización a finales de los años 1990, tuvieron que legitimar su nombre, mostrar en primer lugar que ellos no eran una invención, y afirmar su inscripción territorial histórica en la región. También estuvieron obligados a demostrar que eran los herederos de una lengua agonizante pero todavía viva. Además, tuvieron que ser visibles a nivel local, nacional y también internacional. Ahora bien, la condición de esta triple visibilidad es la organización legal, reconocida por las federaciones indígenas.

La creación de la organización (1997-1999) condujo más tarde a una reflexión por parte de los záparas sobre la identidad y el territorio, pues tuvieron que determinar, a pedido de la UNESCO, quién era zápara y quién no. En cuanto al territorio, su salvaguardia es la condición de su existencia, no solamente desde un punto de vista económico y social, sino también porque es el espacio donde establecen los sueños, es decir el territorio a partir del cual manejan lo aleatorio, los asuntos colectivos y los personales. La organización modificó considerablemente la vida de las comunidades: aportó una educación selecta a los pueblos e hizo de la escuela un espacio de memoria¹², además de un lugar de confrontación entre la nación ecuatoriana y el pueblo zápara. A causa de la visibilidad

12 Bilhaut (2007: 253-266).

internacional rápidamente adquirida en 2001, gracias a la proclamación de las primeras obras maestras del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad por parte de la UNESCO, obtuvieron ayudas financieras e institucionales para responder a los objetivos de la organización. Según M. Viatori (2005), la organización zápara y la revitalización lingüística son el producto de una necesidad política, en respuesta al Estado ecuatoriano y a las instituciones internacionales (Banco Mundial, UNESCO, ONG). Este enfoque instrumental de la identidad con fines económicos y políticos no da cuenta de las razones más profundas e interiores (o internas) del surgimiento de la identidad zápara, las cuales son examinadas en la presente obra.

Si bien el tema del sueño en la Amazonía está a menudo vinculado con el chamanismo, es poco común su estudio en relación a la construcción identitaria¹³. G. Devereux (1957) describió la construcción onírica de los mohaves de Arizona, quienes incorporan elementos soñados a su historia si el sueño tiene indicaciones temporales que permitan situarlo en los tiempos míticos. Los záparas, teniendo la necesidad de asegurar la continuidad del pasado en el presente, y con la voluntad de conocer el pasado para comprender y actuar en el presente, decidieron, ellos, volver a encontrar y recrear un vínculo con los ancestros a través del sueño. Gracias a mecanismos de etnificación y de patrimonialización, están determinados desde ahora a distinguirse dentro de la región pluriétnica que habitan. Según F. Thual (1999: 111), para poner en práctica dispositivos identitarios y territoriales, los grupos reconstruyen su pasado con el propósito de legitimar el reclamo territorial. Este es el fundamento de la reivindicación zápara, apoyada en parte por la producción onírica, la cual resulta esencial en la re-afirmación identitaria porque ofrece a los líderes que obran por el grupo una orientación en los asuntos cotidianos, particulares y colectivos. Los sueños contribuyen a la comprensión del mundo, al buen funcionamiento de la organización –y por ende de la colectividad– y a la conservación de la continuidad entre muertos y vivos.

13 Sin embargo, hay que recalcar el caso de los xavantes descrito por L. Graham (1995): firmes en su propósito de preservar su identidad, los soñadores de este grupo gé, que se volvió sedentario, cuentan sus sueños a toda la comunidad. Las tradiciones, transmitidas por los ancestros a través del sueño, son representadas en actuaciones que incluyen cantos, danzas y relatos de mitos.

La invención de la tradición, la producción del patrimonio

La actividad onírica promueve la producción y la conservación del patrimonio material e inmaterial zápara. De tanto escuchar a los záparas hablar de las cualidades y de las funciones del sueño, percibí su importancia y su uso como un acto cognitivo: al soñador que sabe orientar sus sueños, le permite adquirir nuevos conocimientos. La actividad onírica, asociada a sustancias y a objetos-vehículos para transitar entre los tiempos, ofrece posibilidades cada vez más extensas de movimiento en el tiempo y en el espacio. Al encontrar el pasado, algunos záparas particularmente preparados contribuyen a alimentar la memoria colectiva y también a obtener enseñanzas para la sociedad.

El presente libro trata sobre los sueños y los objetos, soportes cognitivos de la memoria, en el momento en que los záparas están en vías de extinción. Por esta razón, toman decisiones cruciales sobre lo que quieren conservar y lo que están dispuestos a perder. Para ellos, el sueño es un modo alternativo de producción de la memoria. Los objetos estudiados aquí tienen una fuerza propia, en parte debida a la experiencia onírica. Algunos son adquiridos en el sueño, otros son soñados *a posteriori*. Los libros y los casetes sonoros o audiovisuales son objetos vinculados con los ancestros por el hecho de materializar su experiencia, sus palabras o su lengua. Propongo una teoría zápara del sueño comprendido como un proceso cognitivo y plurisensorial. El sueño es un modo de relación con los interlocutores oníricos que pertenecen al mundo de los muertos, al de los espíritus y al mundo de los vivos que dormitan. Para quien haya desarrollado verdaderas cualidades y competencias, el sueño permite una comunicación directa con los seres del pasado. De una experiencia eminentemente subjetiva, privada e individual, nace entonces una nueva memoria colectiva. La memoria y la tradición de los záparas se construyen de manera conexas. Las herramientas que ellos emplean para fundarlas son, por un lado, la comunicación con los seres del pasado o el viaje al pasado a través del sueño, y por otro, los objetos que materializan la palabra de los ancestros o de los ancianos, objetos que ellos poseían, como los trozos de cerámica, los escudos y también objetos híbridos como grabaciones audiovisuales o sonoras, libros, fotos y diccionarios. Al apropiárselos, los záparas captan el poder de los ancestros vinculados con estos objetos. Aunque tengan una memoria

genealógica pobre, acceder al pasado y a su recuerdo es una preocupación actual del grupo en su voluntad de revitalización cultural. Al no poseer escritura, en su búsqueda optan por la visión y los objetos como modos de conocimiento del pasado. Es más, al constituir colecciones de objetos, los záparas son un ejemplo edificante de lo que un pueblo que desaparece escoge conservar. Deciden su patrimonio y cómo mostrarlo, convirtiéndose a la vez en archivistas y museógrafos.

Terrenos dispersos

El estudio del que dan cuenta las siguientes páginas se basa en un trabajo de campo realizado entre los años 2000 y 2004 en Ecuador y en Perú (21 meses), así como en entrevistas con Twáru efectuadas en París y en Barcelona entre 2005 y 2007.

En Ecuador, el estudio de campo se desarrolló en varios pueblos del río Conambo (Llanchamacocha, Jandiayaku, Masaramu, Conambo), del Pindoyacu (Balsaura), en el alto Curaray (Pitacocha), en la periferia de Puyo¹⁴ y en la capital, Quito. En Perú, estuve en el alto Tigre, y en los pueblos Doce-de-October y Veintiocho-de-Julio. Sin embargo, mi análisis se basa ampliamente en los datos recogidos en Ecuador. Primero porque ahí es donde permanecí más tiempo. Por otro lado, los záparas no son exactamente iguales de los dos lados de la frontera. Los peruanos supieron que eran záparas y no “alamas”¹⁵ o kichwas del Tigre cuando los ecuatorianos fueron allá. Hasta el año 2000, no tenían un nombre distintivo para la lengua que hablaban su padre o su madre –dicen *auca shimi* o “lengua auca”– y hoy en día aún permanecen asimilados a los kichwas de la zona. En Ecuador, por razones inicialmente económicas, comencé el trabajo de campo en Puyo.

14 Sobre la historia de Puyo, ver Whitten (1976).

15 Con respecto a los alamas, ver Whitten (1976: 53-54). *Alaj*, un término vocativo entre dos hermanos, tiene su origen en un mito donde uno de los hermanos desapareció al atravesar el río sobre el dorso de un caimán llamado *apamama* o “abuela”. El otro, luego de haberlo esperado y buscado, como tenía hambre, cogió un hongo *ala*, que crecía en el tronco de un gran eucalipto. Entonces el hongo gritó, pidiendo a su “hermano” que no se lo comiera. Los hombres jóvenes záparas también tienen la costumbre de decirse *ala* y comparten este mito.

Para entrar a una comunidad es necesario poder comprar un vuelo de ida y vuelta, lo cual cuesta mucho. No obstante, el estudio podía empezar en la capital provincial: no sólo se encuentra ahí la sede de la organización zápara, sino que en su periferia –en la cooperativa Santo Domingo– viven los dirigentes de la organización, es decir varias familias záparas. De hecho, las familias son vecinas y reúnen cuantitativamente más casas y personas que ningún otro pueblo zápara.

Cuando habitantes de Conambo viajaban a Puyo por algunos días (por razones médicas, administrativas, organizacionales o comerciales), iban enseguida a este barrio. Rápidamente, yo también establecí ahí mi residencia, como invitada de Kiawka. Ella tiene un lugar esencial en este estudio; no solamente me suministró muchos datos, sino que nuestra relación contribuyó a darme un lugar en el grupo y en su familia, y legitimó mi presencia. En el cuarto que ella me proporcionó, aprendí mucho, no solamente sobre los záparas, sino también sobre el acto de dormir y los lugares del sueño.

Las estadias en las comunidades, en Puyo y en Quito, donde a veces acompañaba delegaciones záparas, cuando me lo pedían, me permitieron multiplicar los lugares de observación, pero sobre todo transformar mi perspectiva local en una mirada nacional, e incluso internacional cuando acompañaba a Twáru a la sede de la UNESCO en París.

La dispersión de los záparas en distintos pueblos y en Puyo hace que la estimación de su número sea difícil. Algunas personas se declaran unas veces zápara, otras veces kichwa, a veces achuar, a causa de sus variadas ascendencias. Me parece razonable estimarlos en 300 en Ecuador. Los záparas peruanos serían casi 300 según las organizaciones. Pero cabe preguntarse sobre la pertinencia de hablar de záparas en el Perú, puesto que ellos mismos continúan auto-designándose como alamas (o kichwas del Tigre) antes de señalar que son ahora, como sus primos de Ecuador, záparas¹⁶.

16 No se trata aquí de pretender que no existen záparas en Perú, sino más bien de que no se puede identificar de la misma manera a los záparas del Perú y a los del Ecuador. Un censo fue realizado en los dos países bajo la dirección de Ruth Moya en 2004, financiado por la UNESCO. Los resultados oficiales todavía no se conocen, ni el método utilizado. Sin embargo, la organización ecuatoriana que participó activamente en todo el proceso indica una cifra de 1.115 záparas en Ecuador y 286 en Perú.

Dos interlocutores principales

El trabajo del que damos cuenta aquí pretende aportar un nuevo enfoque a los creativos y originales modos indígenas de reconstituir la indianidad y la identidad a partir de lo profundamente inmaterial y subjetivo: la experiencia onírica. A esta se añade el lugar del etnólogo, indisociable de la comprensión de la práctica del sueño.

En Ecuador, el pueblo zápara contemporáneo, por su inscripción en el mundo kichwa, y sobre todo por su situación demográfica, lingüística, territorial, económica y política, ha vuelto a ser visible gracias a la voluntad de una familia. Actualmente habla kichwa, extiende su zona de hábitat a varios pueblos y solicita la legalización del territorio que ocupa. En los pueblos, la caza, la horticultura y la cosecha son las fuentes de alimentación. Gracias a la organización política, los záparas disponen en varias comunidades de tubos de agua potable, de paneles solares para la radio de alta frecuencia, y sobre todo de escuelas y de un colegio. Antes de esto, estaban afiliados a una organización kichwa, la Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP). Otros pueblos pertenecían hasta 2009¹⁷ a la Organización de la Nacionalidad Zápara del Ecuador (ONAZE), ex Unión de Centros del Territorio Záparo del Ecuador (UCTZE), cuyo centro más importante es el pueblo de Conambo. La fundación de la ANAZPPA en 1997 fue el fruto del esfuerzo de Twáru. Su padre, Imatini, le había confiado el futuro de los záparas al enviarlo a la escuela en el pueblo kichwa de Sarayaku (río Bobonaza) y al inculcarle la capacidad para soñar la colectividad. A Saweraw, su hijo menor, le correspondió el cargo de chamán: debe velar por todos. Del grupo de doce hermanos, cinco asumieron una función de dirigencia en la organización, entre ellos sólo una es mujer: Kiawka. Los demás dirigentes son los esposos de las hermanas y los primos. A través de ellos los záparas empezaron a hacerse conocer. Encargados de restablecer una historia, reinventaron una sociedad.

Twáru y Kiawka son los líderes emblemáticos de la organización. Kiawka residía desde hacía más de veinte años fuera del pueblo cuando Twáru fue a vivir donde ella en Puyo. Trabajaban juntos en el parque etnobotánico Omaere cuando decidieron separarse de la OPIP para fundar una organización propiamente zápara. Como guías-jardineros záparas,

17 En 2009 las organizaciones záparas se unificaron.

para los visitantes eran los representantes de una etnia que desaparecía. Las preguntas de ciertos turistas les incitaron a desarrollar primeramente respuestas o discursos distintos a los de los demás indígenas que trabajaban en el parque. Luego, la situación política regional y nacional permitió impulsar el movimiento. Apoyados por otras organizaciones, recibieron ayuda financiera de fundaciones extranjeras asentadas en Ecuador (al igual que otras asociaciones indígenas que ya tenían fuertes cimientos).

En el contexto descrito, mis encuentros con Twáru y luego con Kiawka fueron decisivos para el estudio que desarrollé. Al enterarse de mi llegada, los dos me estaban esperando. Me dijeron más tarde que me habían soñado y que su experiencia onírica jugó a mi favor, puesto que discutíamos en el sueño sobre la historia zápara, un tema que ellos quieren impulsar. Durante nuestra primera entrevista, Twáru me invitó, en su calidad de presidente de la asociación, a participar como observadora en el encuentro binacional zápara. Ahí conocí a su hermana Kiawka, ya muy empeñada en defender mi presencia y en apoyar la razón de mi estadía. Ella dirigía el grupo y las discusiones, hablaba alto y fuerte.

Kiawka tiene una gran facilidad para relacionarse con los extranjeros que se interesan en lo que hacen y son los záparas. Quiere promover la idea de un pueblo diferente de cualquier otro pueblo a como dé lugar, y ha constatado que la atención que ellos pueden suscitar internacionalmente es mucho más productiva cuando establecen contactos, los cuales a veces desembocan en ayudas.

Particularmente atentos a la actividad onírica, Twáru y Kiawka me fueron contando sus sueños progresivamente: sueños de líderes, sueños de conocimientos, sueños para la colectividad. Juntos refundaron la sociedad zápara. Ineludibles en mi trabajo, ellos fueron los que me 'escogieron' para realizarlo y convencieron al resto del grupo de la necesidad de la investigación. Mis demás informantes aparecieron en filigrana, un poco como mi relación con los záparas: Twáru y Kiawka son los que me presentaron a los suyos. La relación que logré con los demás estuvo condicionada a la que desarrollé con ellos.

Ambos son mis principales proveedores de relatos de sueño, ya que son *muskuyuj* o buenos soñadores. Los datos presentados aquí no son tanto los que investigué, sino más bien los que me proporcionaron, quedando claro que nuestra relación tuvo repercusiones en su producción.

El etnólogo, productor de sueños y de patrimonio

Siendo yo misma soñada, y a la vez soñando yo misma con los záparas del presente y del pasado, demandada y empujada en mis investigaciones por los ancestros que ellos también soñaban, este estudio es ante todo el producto de relaciones oníricas mantenidas y conservadas especialmente con los dos interlocutores mencionados. Se llevó a cabo y luego se escribió tratando de mantener un punto de vista reflexivo: me enfoqué en los vínculos mantenidos con los záparas y en la producción de datos de la cual yo era el motor. Este aspecto aparece a través del uso de la primera persona en la redacción y al restituir los sueños o los datos donde aparezco yo misma, pudiendo provocar en el lector un sentimiento de incomodidad. En efecto, mi presencia entre los záparas se manifestó de manera progresiva en la producción onírica de los dos líderes carismáticos.

Las demás personas que han realizado investigaciones etnográficas o lingüísticas entre los záparas del Conambo, no fueron introducidas en el campo del sueño. Entonces, ¿por qué haber invertido tanto en mi presencia relatándome sueños, incluyéndome en ellos y haciéndome entrar en su campo onírico? ¿Por qué los záparas tenían tanto interés en mostrarme un aspecto invisible de ellos? Cuando L. Sebag (1964) pidió todas las mañanas a una joven mujer guayaki que le cuente sus sueños de la noche anterior, él terminó apareciendo en los relatos. En mi caso, se produjo lo contrario: los záparas me soñaron antes de comenzar a contarme sus sueños. Desde su punto de vista, hay varias razones para revelarme el estado de sus producciones oníricas. En primer lugar, nuestro encuentro fue precedido por un sueño. Yo acababa de pasar varios meses en Perú, una tierra propicia para el chamanismo, y llegaba en el momento preciso para asistir al reencuentro con los záparas del país vecino. Por otra parte, era una europea, además francesa, alguien que viene de un lugar lejano, es decir, según ellos, una persona más apta para comprender que los ecuatorianos. Mi nacionalidad era percibida positivamente pues coincidía con la de las fundadoras del parque etnobotánico Omaere del cual tienen un recuerdo muy grato.

Me convertí rápidamente en una interfaz entre los záparas y la sede de la UNESCO, por razones prácticas de comunicación. El hecho de que yo escribiera bastante respondía también a una de sus expectati-

vas, puesto que ya mencionaban el deseo de registrar y documentar su cultura, su historia y su lengua. Al anunciarles que venía a trabajar sobre su historia –manera concisa y simple de decir que me interesaba la manera en que la producían y la representaban–, era más fácil asignarme un lugar. Kiawka y Twáru empezaron a integrarme en sus sueños recién la primera vez que regresé al lugar de estudio. En realidad, entraba en su campo onírico, aconsejándoles o acompañándoles en la adquisición de conocimientos sobre el pasado o en la resolución de problemas organizacionales, dos temas que también me habían encomendado en la vida de vigilia.

Aprendí progresivamente a comunicarme con ellos en kichwa. En Quito, mis redes de relaciones muy cercanas a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) avalaban mis buenas intenciones. Además, los záparas no tardaron en saber que mi abuela sabía sanar quemaduras, lo que bastó para considerar que mis ancestros también eran chamanes. De hecho, para algunos záparas me parezco a la figura de un chamán por mi conocimiento general del chamanismo amazónico, por mis relaciones oníricas con los seres del pasado zápara, y hasta por mis antecedentes familiares.

Mi intrusión en los sueños más elaborados de los líderes es, sin embargo, la principal razón de la producción de los datos oníricos reunidos aquí. Twáru y Kiawka ya tenían la costumbre de soñarse mutuamente. Se aconsejaban, actuaban el uno por el otro, cooperaban y se ayudaban en sus experiencias oníricas. Al vivir en casa de Kiawka, mi continua presencia a su lado se inmiscuyó hasta en sus sueños. Algunos de sus aliados chamanes y su padre fallecido me encargaron protegerla, lo que yo hacía tanto despierta como en el sueño. Para ella, yo estaba en un espacio lingüístico extranjero, al igual que los záparas: mi lengua materna no era ni el castellano ni el kichwa, y la dificultad que todos teníamos en buscar las palabras para llegar a comprendernos forzaba la comprensión. Por otra parte, creamos una relación muy estrecha. Al ser soltera, yo tenía un olor aceptable. Ella podía hablarme sin arriesgar sus propios conocimientos, sobre todo porque soy una mujer. Así como un chamán kichwa del Napo, sus padres y abuelos le habían dicho en el sueño que debía compartir sus conocimientos conmigo. Adicionalmente, mis sueños demostraban la amplitud de mis conocimientos. Le

convenía entonces compartir e intercambiar saberes conmigo. Con su hermano Twáru, las relaciones oníricas eran más convencionales y me permitieron poner en evidencia un conocimiento a la vez más general del sueño como contenido onírico y también más preciso en cuanto a su proceso, ya que su teorización personal era en extremo desarrollada. Las preguntas permanentes que animan a Twáru y a Kiawka fueron probablemente alentadas en parte por mi progresivo interés por el tema, el cual ellos también se apropiaron.

Poco a poco, en los pueblos, unos y otros comenzaron a contarme sus sueños y a preguntarme sobre los míos. Me asociaron cada vez más con la historia, con el sueño y con el chamanismo, sabiendo que apuntaba todo en cuadernos. Estaba constituyendo, a mi manera, una documentación sobre su patrimonio con la cual esperaban beneficiarse.

M. Viatori, quien anunciaba hacer estudios sobre la lengua y la escuela, no hace ninguna referencia a los sueños ni a las noches de los záparas (Viatori, 2005). Parece que al etnolingüista, los záparas le concedieron el tema de la lengua. A mí, la etnóloga que investiga la historia y por ende el pasado, me dieron acceso al mejor medio de estudiarlo, integrándome en su campo onírico. Decidieron hacerme entrar de manera profunda en su mundo, por medio del ámbito psíquico. Fue una decisión de mostrarme lo que ellos son y lo que realmente hacen: exponerse, quitarse por completo el velo y arriesgarse a la vulnerabilidad. Invitándome a penetrar en su campo onírico, también hicieron de mí una persona-recurso en la constitución de su patrimonio, a través de la etnografía que realizó –la que es, asimismo, un catalizador en la producción onírica. Que me hayan escogido para hacerlo no es solamente una muestra de confianza, sino también de cooperación. Mi capacidad para producir conocimientos záparas a través del sueño contribuyó a afianzar mi posición de “historiadora” y de antropóloga, por una parte, y mi relación con ellos, por otra.

Parte I

El lenguaje de la noche

En zápara, “yo sueño” se dice *ku makihaw*, lo que también significa “yo veo con el estramonio” (*Datura stramonium*). Esta información de una hablante bilingüe zápara/kichwa¹⁸ está llena de implicaciones, aunque el libro de vocabulario recolectado por Osculati (2000) señala otras semejanzas. Además, cuando se provocan visiones por la ingesta de estramonio, los záparas dicen en kichwa *muskunchi wantukwan*, lo que quiere decir literalmente “soñamos con el estramonio”. En zápara, dormir y soñar proceden de la misma base lexical *maki* (infinitivo: *makinu*). Varios ejemplos etnográficos revelan que la acción de soñar y la de dormir se expresan con el mismo término –como en castellano con “el sueño”. Los achuaras, vecinos de los záparas, utilizan indiferentemente *kara* para la acción de soñar y la de dormir, puesto que esta última sólo es “un largo sueño” (Descola, 1993: 129). Los záparas, por su parte, distinguen las dos actividades por el sufijo *-haw* que introduce una relación causal al verbo al que se agrega (Peeke, 1991), de manera que el sueño como experiencia onírica es la causa de la acción de dormir. En otras palabras, es la acción de soñar o *maki-haw-nu* la que hace dormir (*maki-nu*). Personalmente, pude registrar *maki-nu* (dormir) y *maki-haw-nu* (soñar, ver con el estramonio). *Maki-haw-nu* también se refiere a la acción de ver

18 Puruña fue la única persona capaz de proporcionarme esta información, que sin embargo resulta esencial. Los otros hablantes podían indicarme cómo decían “dormir”, “soñar”, o “datura”; pero no “ver con la datura” ni “ver con la ayahasca”. Falleció en diciembre de 2010.

con el estramonio: ahí se observa el fuerte vínculo que existe entre la ingesta de la planta y la actividad onírica¹⁹.

19 La asociación entre el sueño y la experiencia trascendente también es observada por Galinier (1997) en los otomíes de México, para quienes el sueño y la ebriedad son términos lexicalmente cercanos.



Capítulo 1 - Las vías de la intangibilidad

Los záparas dicen que entre 1970 y 1990, optaron deliberadamente por dejar pensar que eran kichwas. De esta manera, ellos estimaban que los enemigos tradicionales se olvidarían de ellos. La identidad zápara ya no era una categoría-refugio, no tenían razones para distinguirse de las grandes categorías indígenas regionales. Al adoptar una identidad kichwa, se favorecían con los progresos del movimiento político, tanto más en cuanto estaban afiliados a la principal organización kichwa (OPIP). La profecía de Piatsaw sobre el fin de los záparas después de la llegada de otros pueblos parecía haberse hecho realidad. Se volvieron invisibles ante la sociedad nacional al no tener una representación ni una organización propia. Por su parte, los demás grupos indígenas vecinos conocían las diferencias entre unos y otros, y también entre los que todavía hablaban o habían hablado la lengua zápara²⁰.

A principios de los años 1990, se tuvo que delimitar el espacio territorial. Se decidió dispersar el pueblo de Llanchamacocha en tres nuevas comunidades. Llanchamacocha fue mantenida, Masaramu fue construida a una hora de canoa del lugar precedente (1994), y Jandiayaku sólo un poco más arriba (1995). Cada nuevo pueblo se estableció alrededor de una familia fundadora, con por lo menos un hablante zápara. La dispersión estratégica era una manera de ocupar de forma más extensa un territorio que se debía intentar legalizar cuando llegara el momento.

20 Con el auspicio de la UNESCO, en 2004 se realizó un gran censo zápara en Ecuador y en Perú, bajo la dirección de Ruth Moya; en esa ocasión, muchas personas kichwas que viven en Sarayaku o Pacayacu principalmente, mencionaron su ascendencia zápara.

De invisibles a intangibles

En 1997, los záparas reaparecieron en la escena política indígena, favorecidos por el contexto indígena e indigenista específico del Ecuador²¹. En Perú, permanecieron invisibles a pesar de la voluntad de sus primos ecuatorianos de ponerlos, a ellos también, en primer plano.

En Ecuador, los pueblos záparas estaban afiliados desde hacía muchos años a la OPIP. Se desafilieron para hacerse autónomos en 1997, año en el cual fundaron la Asociación de la Nacionalidad²² Zápara de la Provincia de Pastaza (ANAZPPA), para ser reconocidos como záparas y “no desaparecer”. La asociación reconocía, en efecto, la situación de vulnerabilidad de sus comunidades, “el riesgo de desaparecer como pueblo indígena” a causa de la absorción por otros grupos (alianzas, patrilocidad) y de su débil demografía. En su deseo de recuperar su identidad, formularon entonces el propósito de recuperar primero la lengua, el chamanismo, el territorio y la historia. Tales son los objetivos iniciales de la ANAZPPA, reconocida legalmente en 1999. Simultáneamente, desarrollaron una verdadera reflexión sobre la manera de revitalizar su cultura, puesto que en 2000 se preguntaban en asamblea qué termino, en español, era el más apropiado para describir su situación, entre rescate, recuperación y revalorización. La existencia legal de la asociación fue también la condición para el acceso a fondos nacionales e internacionales, así como a derechos a nivel nacional, ya que en la Constitución de 1998 el Ecuador reconoció el derecho de los pueblos a disponer de una educación bilingüe y se definió como un Estado pluricultural y multiétnico.

21 M. Viatori (2005) describe en su tesis doctoral el proceso del surgimiento de las organizaciones záparas. En particular, muestra la forma en que cooperantes o voluntarios extranjeros o el lingüista y periodista Carlos Andrade, pusieron a disposición de la ANAZPPA su red de relaciones.

22 El organismo de Estado CODENPE define la “nacionalidad” de la manera siguiente: “entidad política e histórica, que tiene en común una identidad, una historia, una lengua y una cultura propia; que vive en un territorio determinado, a través de sus propias instituciones y formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y el ejercicio de su autoridad”. Este término tiene un valor legal en Ecuador.

Para que la asociación funcione, jóvenes dirigentes záparas fueron a vivir en el Puyo. Su subsistencia fue y es en parte asegurada por financiamientos exteriores (especialmente la ONG Pachamama y el programa Prodepine del Banco Mundial, durante mi trabajo de campo)²³, mientras que una parte de los recursos alimenticios es enviada por las comunidades o cultivada en pueblos vecinos²⁴.

La asociación nació justo después del fallecimiento del chamán Imatini. Twáru y Kiawka fueron los más activos para su fundación. Twáru cuenta ahora que resultó difícil la tarea encomendada de obtener el acuerdo y la confianza de hombres y mujeres. Los más viejos, en quienes se basaba el éxito del programa de revitalización lingüística, pensaban que al no haber chamanes era inútil organizarse. En adelante, ya no existirían. El joven hombre se opuso rotundamente ante su fatalismo, y les pidió que pensarán con él en la revalorización del sueño. Dice que a fuerza de hablarles, poco a poco, todos volvieron a soñar²⁵. Él había recibido otrora el soplo de su padre para soñar la colectividad y el territorio záparas, y, como Kiawka, organiza sus días y sus actividades de dirigente político según sus sueños.

El más importante éxito de la organización fue la formación de la Dirección de Educación de la Nacionalidad Sápara²⁶ del Ecuador (DIENASE) en el año 2000. Teóricamente trilingüe (zápara, kichwa y español), fue creada por un decreto que autorizaba a las organizaciones indígenas a crear y administrar su propio sistema educativo, bajo la tutela del Ministerio de Educación. Un lingüista, C. Andrade, fue contratado a partir de 1999 a través de un financiamiento del Prode-

23 Esto no ocurre solamente con la organización zápara. Pachamama remuneraba a los dirigentes de varias organizaciones.

24 Algunos consanguíneos que viven en esos pueblos los invitan a veces a cosechar yuca y, en menor medida, algunos otros productos (plátanos, frutas).

25 Según Twáru, después del fallecimiento de Imatini, los ancianos ya no prestaban atención a sus sueños.

26 Luego de los trabajos realizados por los lingüistas, los dirigentes de la dirección de la educación zápara supieron que “la letra z no existe en [su] lengua”. Desde entonces, la sigla es DIENASE, y en el seno de la dirección empiezan a escribir su etnónimo con una “s”.

pine para realizar el primer diccionario de la lengua zápara (Andrade, 2001)²⁷.

La asociación zápara se convirtió en Organización de la Nacionalidad Zápara del Ecuador (ONZAE) en 2002, y luego en Nacionalidad Zápara del Ecuador (NAZAE) en 2003. A través de la asociación, la “nacionalidad zápara”, apoyada por la OPIP, fue reconocida en 1999 por la CONFENIAE, que federa a las organizaciones indígenas regionales, y luego por la CONAIE en 2000 y por la COICA.

Las organizaciones záparas y su historia, su surgimiento y su desaparición, reflejan la definición de su identidad y los desafíos que las rodean. En particular, un conflicto opuso hasta 2009 a la ex ONAZE con la ex ONZAE²⁸. Ambas querían representar a la NAZAE²⁹... La ONAZE (Organización de la Nacionalidad de los Záparas del Ecuador) se constituyó a partir de la creación administrativa de un territorio indígena (el “bloque záparo”), poblado mayoritariamente por achuaras y kichwas. Esto también plantea el tema del territorio en la construcción identitaria. Para M. F. Espinosa (1997), nuevas condiciones territoriales –la constitución del bloque záparo– pueden alentar a un pueblo a adoptar estrategias de control de su territorio, que im-

27 El Prodepine financió este trabajo en el marco de su programa de “fortalecimiento a las organizaciones”. Así, la organización pudo mantener su existencia legal, y luego hacerla valer ante otras instancias durante sus primeros años. Sobre todo, este programa incluye la edición de documentos relativos al patrimonio de los pueblos “que luchan por su supervivencia y que están amenazados de extinción”. Los záparas obtuvieron un financiamiento para la realización de dicho diccionario. También fueron favorecidos por el programa de edición sobre patrimonio cultural los sionas, secoyas, cofanes, waoranis, shiwiars, awás, éperas, chachis y tsáchilas.

28 En relación al tema se puede consultar: Espinosa, 1997; Viatori, 2005 y 2007; Bilhaut, 2005. Este último documento presenta la historia de las organizaciones y de su conflicto hasta 2005. Finalmente, en 2002, la ANAZPPA había pagado durante varios meses al presidente de la ONAZE, zápara de Torimbo, puesto que no recibía ninguna remuneración. Las relaciones entre las organizaciones son cambiantes y dependen de otros aspectos (alianza común para enfrentar a otro líder, declaraciones de intenciones de paz, etc.).

29 Logran unirse en 2009 con el nuevo nombre: Nacionalidad Sápara del Ecuador (NASE).

plican también una nueva creación y renovación de su propia identidad étnica. La relación entre identidad y territorio es cuestionada en estos movimientos. Los záparas se organizaron para defender el territorio, pero también para reconquistarlo, argumentando que “antes llegaba hasta Iquitos”. Para ello, reivindican un corredor que va hasta la frontera peruana y adoptan estrategias de re-poblamiento a fin de reclamar estos espacios nuevamente habitados –gracias a la fundación de nuevos pueblos afiliados a la ANAZPPA/ONZAE. Esperan que su territorio sea declarado “intangible”, coherentemente con la proclamación de la UNESCO.

De alamas a záparas

Cuando en 2000 los záparas del Ecuador viajaron a Perú bajando por el río Tigre, sus primos peruanos descubrieron la nueva identidad que viene de la frontera norte. El reencuentro, después de casi sesenta años de separación³⁰, se inició con intercambios de relatos sobre las ascendencias de cada uno. Se trataba de saber quién es quién, y de conocer la relación de parentesco que los une. Este contacto con los ecuatorianos valorizó instantáneamente la ascendencia zápara de los peruanos: presentaron primeramente a sus parientes como hablantes de *auca shimi* (lengua de los *auca*, salvajes) precisando que no son *auca* jíbaro, sino que hablan *shuk shimi*, es decir otra lengua. Los peruanos afirman desde esa fecha que se trata de la lengua zápara. En el río Tigre hablan kichwa y español, se presentan como “alamas” y constan en las estadísticas demográficas de los kichwas del Tigre. Son familias que llegaron a Perú con la guerra de 1941. La mayoría de ellos señala que proviene de Juanjiris o

30 En años anteriores, los záparas del bajo Conambo habían comenzado a desplazarse hacia Perú bajando por el Tigre hasta el pueblo de Doce-de-October, de manera que se habían contraído algunas alianzas matrimoniales entre descendientes de záparas. Sin embargo, los más jóvenes (menos de 50 años) del alto Conambo (los pueblos resultantes de la dislocación de Llanhamocoha Viejo) nunca habían ido allá. Por lo tanto, consideran el encuentro de 2000 como una fecha fundadora de la historia zápara.

Montalvo³¹, un pueblo del Bobonaza en Ecuador. Desde 2000, algunos incluso añaden que son záparas o “záparas como sus primos ecuatorianos”, revelando la nueva importancia de esta denominación.

Primero, los ecuatorianos explicaron que no hay que llamarse alamas, término muy despectivo del otro lado de la frontera para los kichwahablantes. Así mismo, no son nativos, sino indígenas, único término respetuoso ya que se lo relaciona con derechos (Convención 169 de la OIT). Los ecuatorianos describieron la importancia de crear una organización legal zápara similar a la suya. Los záparas del Perú son parte de la Federación de Comunidades Nativas del Tigre (Feconat) pero, incentivados por los ecuatorianos, fundaron en febrero de 2002 una organización zápara peruana que ha sido difícil de hacer funcionar. Los dirigentes necesitan una formación para sus líderes (como existe en Ecuador) y recursos financieros que les permitirían residir en Iquitos con el fin de ejercer su nueva función. Hay que señalar que la creación de esta organización fue estimulada e implementada por una delegación ecuatoriana. Twáru, Kiawka y Carlos fueron a Perú a las riberas del Tigre para animar la asamblea zápara convocada en Veintiocho-de-Julio, cerca de Intuto. Los primeros días, los tres tuvieron varios sueños que los guiaron en la manera de conducir la reunión. Durante casi dos semanas, presentaron las ventajas y los objetivos de la organización, hicieron elegir a los dirigentes de la nueva Organización del Pueblo Zápara de Perú (OPZAP) y se reunieron en Iquitos y luego en Lima con los miembros permanentes de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) para afiliarse a esta³². Kiawka me informó que para los achuaras y los kichwas presentes en esa asamblea, los záparas eran sucios y perezosos. Los kichwas los llamaron *ishpauka*, los sucios³³. Más

31 Juanjiris es el nombre original de la comunidad (nombre formado con el nombre del patrón Juan Jerez). Agrupa a indígenas que huyeron de Andoas y de Sarayaku, queriendo escapar de los explotadores de caucho. Cuando los Dominicanos fueron para allá en 1912, no encontraron a nadie. Los habitantes habían sido llevados por los caucheros (Valladares, 1912: 42). En 1920 se convirtió en parroquia (Dominicanos) y fue rebautizada como Montalvo.

32 Ver artículo en el diario *El Comercio* del 4 de abril de 2002: “La nacionalidad zápara se unirá en Ecuador y Perú”.

33 *Ishpana* significa orinar. Literalmente *ishpauka* significaría los “orinados”.

que cultivar, prefieren cazar, pescar, recoger larvas y cosechar frutas. Sin embargo, la llegada de la delegación zápara ecuatoriana que luego viajaría hacia Iquitos y después a Lima en avión, mostraba una cosa: como los ecuatorianos estaban bien vestidos, tenían ropa de muda, disponían de dinero suficiente para viajar durante dos semanas por las capitales regionales y nacionales del país, los peruanos vieron que ser zápara del otro lado de la frontera encarnaba probablemente una realidad distinta. Ser zápara tenía un verdadero significado.

Los záparas de Ecuador contaron a los peruanos quiénes son y sobre todo cómo viven en su país. Allí no hay lanchas en los ríos, ni comerciantes, no se toma la chicha de yuca en recipientes plásticos, sino que se circula en canoa, se va a Puyo en avión cuando hay una urgencia médica o cuando la organización lo llama a uno, y la chicha se sirve en cuencos de cerámica o en calabazas decoradas. En Ecuador, todos se expresan en kichwa, mientras que en Perú los niños hablan a sus padres en español. Las casas en el Tigre están hechas en parte con material de recuperación de la compañía petrolera y ya no están cubiertas con el techo de hojas tradicional. Esas notables diferencias, constatadas amargamente por los záparas del Conambo, son también percibidas como una de las consecuencias de la invisibilidad de los del Tigre y de su disolución (o desaparición) en el conjunto de los kichwahablantes peruanos, y luego como un deterioro cultural perjudicial. Para los ecuatorianos, estos elementos son los síntomas “avanzados” que presenta su cultura del otro lado de la frontera en su periclitaje. Además, cuando visitan a los peruanos, exponen sobre todo la importancia de organizarse para luchar contra la pérdida de la lengua zápara, para lograr el reconocimiento de un territorio propio y preservarlo ante las compañías petroleras o forestales, especialmente porque ven en la destrucción de la selva no solamente la limitación de su modo de subsistencia, sino también la del conocimiento chamánico y de la fuente de los sueños. “Legalizamos 50.000 hectáreas y es urgente legalizar otras 250.000 a nombre de la NAZAE para proteger la tierra de las invasiones petroleras y de los madereros”³⁴. Este punto es discordante: si los ecuatorianos se encuentran firmes en su rechazo de la intervención de compañías para la extracción de recursos naturales, por su parte, los peruanos no quieren discutir sobre ello. Los de Doce-

34 Twáru, en una reunión con los representantes de Prodepine en el año 2003.

de-October decidieron en 1983 instalarse en las proximidades de la base petrolera de San Jacinto. Algunos de ellos pudieron obtener un trabajo en Pluspetrol. Todos se benefician de atención médica y la comunidad presenta 'proyectos' para facilitar las relaciones con las comunidades nativas: obtener una radio de comunicación, aceite y combustible para los motores de las piraguas. Reconocen las dificultades causadas por la contaminación, pero no quieren oponerse a la explotación del petróleo, pensando que si la compañía se va, perderán ciertas ventajas a las cuales no quieren renunciar. Hasta el día de hoy, inclusive para las federaciones de las organizaciones indígenas regionales de Perú, los záparas peruanos permanecen étnica, cultural y socialmente invisibles, sin nombre distinto; todos los siguen considerando como alamas del Tigre.

El 19 de mayo de 2001, la proclamación de la UNESCO que consagra “el patrimonio oral y las manifestaciones culturales del pueblo Zápara” como obra maestra del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad, hizo de los záparas un pueblo “intangible” –como les gustaba decir al recibir la noticia. Twáru declaró ese día:

Con este reconocimiento, lo que sentimos es como si nuestros ancianos, muertos desde hace años, estuvieran reviviendo de nuevo. Ese es nuestro sentimiento. Es así como nos sentimos, nosotros, toda la nacionalidad zápara, y también en las comunidades. Es tan emocionante escuchar [esta noticia].

Este “logro” o “reconocimiento”, según los términos empleados por los záparas, no es sólo el éxito de los vivos. También es el anhelo de los ancianos muertos, quienes se manifiestan en sueños para apoyar al movimiento. La proclamación fue publicada en la prensa nacional ecuatoriana y dio lugar a una serie de emisiones y entrevistas en la radio y la televisión. Luego, los indígenas fueron recibidos en el Congreso Nacional e invitados a la Universidad Andina Simón Bolívar con sede en Quito. En cada comunicación, explicaban quiénes eran, cómo vivían y por qué “ellos” habían sido proclamados patrimonio de la humanidad. En efecto, periodistas, diplomáticos, políticos y universitarios, todos caían en el mismo error que los záparas: este pueblo en sí se había convertido en un patrimonio intangible de la humanidad (y no sus manifestaciones ora-

les y culturales). La sociedad ecuatoriana había oído hablar muy poco de ellos y algunos periodistas manifestaban su ignorancia en la materia. Únicamente las personas cercanas a las organizaciones indígenas conocían la existencia de este pueblo que se definía entonces a sí mismo como el “más pequeño del Ecuador”. El lingüista que había redactado su candidatura y se había encargado de la respectiva gestión³⁵, también estaba en todas las entrevistas. En realidad, de la noche a la mañana, los záparas sintieron que accedían finalmente a un reconocimiento público. Durante los días que siguieron a la proclamación, notaron que ningún dirigente político nacional hacía alguna declaración con relación a ellos. Ahora bien, sabían que la ciudad de Cuenca o las islas Galápagos, también declaradas patrimonios cultural y natural de la humanidad, habían suscitado un gran orgullo y una ola de declaraciones por parte de los responsables políticos y culturales. Terminaron constatando que solamente unos pocos medios de comunicación habían mostrado interés por ellos, y que permanecían relativamente anónimos o invisibles para la mayoría de la población. En cuanto a Perú, hasta el día de hoy no se ha realizado ninguna comunicación oficial al respecto. Los záparas peruanos siguen siendo desconocidos para la sociedad peruana, así como para las confederaciones indígenas. Es decir que los záparas tienen una mayor notoriedad fuera de sus fronteras, ante organizaciones internacionales y proveedores de fondos. Los líderes ecuatorianos participan activamente en las reuniones internacionales que les conciernen. Una delegación viaja cada año, desde 2003, al Foro permanente de los pueblos indígenas en Nueva York; uno de ellos estuvo en 2002 en la Cumbre sobre el desarrollo sostenible de Johannesburgo, en Sudáfrica, como miembro de la delegación de la COICA, y en 2010 Kiawka asistió a la Cumbre de Copenhague. El mismo año, Twáru participó en la asamblea de la Organización de Estados Americanos para representar a la CONFENIAE, a la CONAIE y a la COICA, y para participar en el grupo de trabajo encargado del Proyecto de declaración americana sobre los

35 Un líder andino, Luis Macas, es el que propuso a los záparas para que se postularan. Primero los záparas habían pedido a C. Andrade que llenase una serie de formularios, y luego recibieron 20.000 dólares de la UNESCO (fondo japonés) para proponer su candidatura. Ésta comprendía un documento escrito de una centena de páginas, un disco con once canciones y una película de dieciséis minutos.

derechos de los pueblos indígenas. Además, en 2007 obtuvo una beca del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los derechos humanos³⁶, cuyo objetivo es que cada uno adquiera conocimientos específicos en materia de derechos humanos y más específicamente en materia de derechos de los pueblos autóctonos.

En 2006 se constituyó la Federación Binacional Zápara de Pastaza Ecuador y de Perú (Febzpep), iniciativa de los ecuatorianos –muy alentados por las oficinas de la UNESCO en París y en Quito– con el fin de facilitar la implementación o la continuación de proyectos³⁷. La creación de las diferentes organizaciones (ecuatoriana, peruana y binacional) es una respuesta indígena ecuatoriana al dominio del presente. Contra la profecía de Piatsaw, quien anunciaba su fin³⁸, ellos decidieron –según indican– darse un pequeño plazo, aunque el fin fuere ineludible.

* * *

La zaparaización a través de la escuela

Los temas enseñados en la escuela zápara fueron discutidos y aprobados en asamblea. Además de los conocimientos básicos a cargo del profesor, la elaboración de cerámicas y de canastos *sáparo*, el conocimiento de las plantas medicinales, la lengua, los cantos y los mitos fueron escogidos como materias enseñadas por los padres o madres de familia. Esta diversidad permite que cada hogar se beneficie de por lo menos una remuneración. La elección responde a los desafíos contemporáneos del mundo indígena ecuatoriano. Para su supervivencia cultural, política, y por lo tanto territorial, los záparas deben mostrar su originalidad, úni-

36 Programa de becas indígenas.

37 La palabra “proyecto” se volvió una palabra clave para los záparas y para las organizaciones indígenas del Ecuador. Se la escucha en español en las conversaciones en kichwa de los miembros de las comunidades.

38 Sobre este asunto, ver la película epónima de P. Bessard.

co medio para ser reconocidos y afirmarse como pueblo indígena. Se trata de diferenciarse de los demás grupos que constituyen el conjunto pluriétnico regional, y luego de conservar u obtener un territorio y de hacer respetar a la vez sus derechos como ciudadanos de la nación y los derechos de los pueblos indígenas.

Para volver a ser completamente záparas, requieren ante todo volver a encontrar la lengua, y de manera más global requieren revalorizar su “zaparitud”. A pesar de la pequeña cantidad de hablantes, ellos no se desaniman y han puesto en acción un sistema eficaz con la ayuda de ONG y de organizaciones internacionales. Su mejor argumento es también su mayor debilidad: la cantidad de hablantes. Sin embargo, la lengua no puede ser el único garante de su identidad. Hay que poseer cierta cantidad de conocimientos para eso. Al determinar los temas de aprendizaje enseñados por los padres, transmiten lo que les es propio. Al escoger la escuela como lugar de esta transmisión siempre perpetuada en el seno de las familias, los záparas muestran a la vez la función (redefinida o reproducida en sus propios términos) que le asignan, y también la importancia que atribuyen al conocimiento de su cultura. De esta manera, se reproduce parcialmente la lógica de la escuela ecuatoriana, percibida como creadora de ciudadanos de la nación, debiendo la escuela zápara, en lo que le atañe, formar záparas. Cuando el hablante va a la escuela para transmitir vocabulario, cantos y mitos záparas, su rol ya no es exactamente el mismo que cuando lo hacía en su casa, desde su hamaca, con los niños que lo rodeaban y sin remuneración. Es la misma situación para la madre de familia que enseña a las niñas su arte de ceramista, o para el padre que entrega a los niños su conocimiento de las plantas. La posición que ocupan entonces los profesores es la de vehiculadores de la lengua y de la cultura, una situación central en el sistema zápara puesto que equivale a la del profesor bilingüe. La escuela transforma a los habitantes del pueblo en actores de su cultura; profesionaliza y legitima la zaparitud de cada uno de sus miembros, cuyos conocimientos se transforman en un saber que se debe transmitir.

Si bien este sistema nació de la posibilidad con la que cuentan las organizaciones indígenas de crear su propia educación, los záparas se apropiaron enseguida de esta posibilidad porque percibieron inmediatamente que era el medio más eficiente para alcanzar su objetivo de

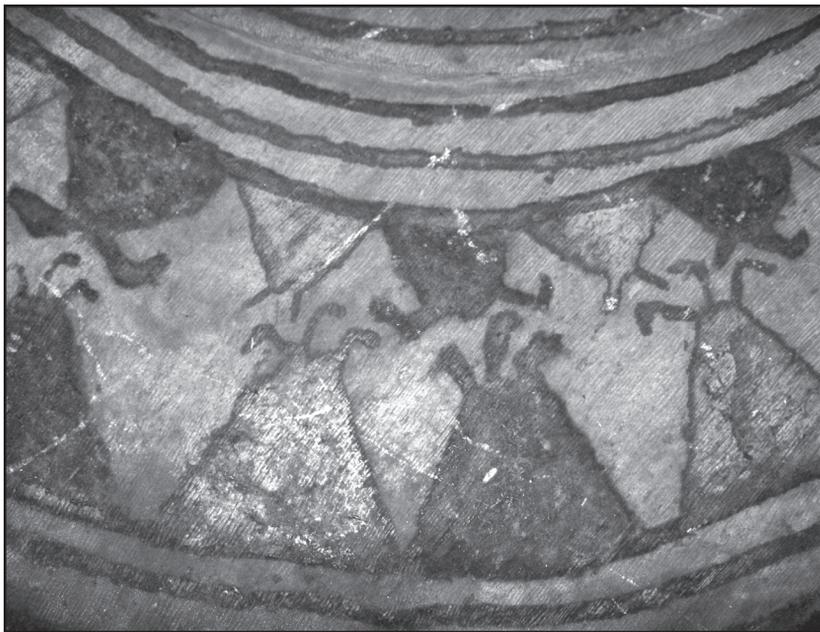
revalorización cultural. Siendo a la vez lugar de instrucción (leer, escribir, contar), de educación ciudadana (ecuatoriana), de resistencia étnica y de entrega del patrimonio inmaterial que periclita, la escuela se transformó en el motor de la zaparaización de las comunidades, al mismo tiempo que en un espacio de memoria donde los padres y los ancianos son vehiculadores de la memoria “convencionada”. Puesto que la transmisión más formal es evaluada, los buenos alumnos serán entonces los expertos o los futuros especialistas. Así, ya se cita y solicita los nombres de niñas, niños y jóvenes que tienen más facilidad para el zápara o los que conocen más y mejor los mitos. Es más, todos ellos fueron criados por una abuela hablante de la lengua. Entonces, no es tanto en los bancos de la escuela que ellos aprendieron lo que saben de los záparas y de su lengua, sino gracias a su relación privilegiada con uno de los ancianos. A pesar de los esfuerzos y de los acondicionamientos de la escuela, percibida como el lugar ideal para la transmisión de su cultura, no es suficiente para revalorizarla y convertir a los niños en záparas. En este dispositivo de construcción cultural del sujeto, falta otro tipo de saber que es incorporado y que se transmite muy a menudo por la noche. Se trata de un momento privilegiado de transferencia de conocimientos. Los momentos de la transmisión no se desplazaron, puesto que en algunas viviendas se han mantenido y son eficientes, pero se han multiplicado en lugares, en tiempos y en formas. Sin embargo, ciertos conocimientos no transitan por la escuela: es lo que pasa con el aprendizaje chamánico, el de los sueños y el de su comunicación³⁹.

39 Sobre la escuela zápara, ver Bilhaut (2007: 253-266).

Capítulo 2 - Un cuerpo para soñar

Fotografía N.º 9

Detalle de la pintura de un escudo conservado en el
Museo del Quai Branly



Anne-Gaël Bilhaut (2007)

Los záparas dibujan a regañadientes a los no-humanos de los cuales me hablan y que contribuyen a la constitución de la persona, a pesar de que los describen a veces con muchos detalles. Sin embargo, du-

rante su visita al museo del Quai Branly, Twáru vio una “representación” de la persona pintada sobre los escudos traídos por Charles Wiener⁴⁰ en 1880 al regreso de su viaje por el río Napo. La víspera, cuando quería explicarme cómo se hallaban vinculados los humanos con sus almas auxiliares (*alma* en kichwa), había dibujado un hombre que estaba unido a ellas por hilos y luego rodeó el conjunto que representaba a la persona zápara. Al otro día, pasamos más de cuatro horas en una sala con objetos, mirándolos y describiéndolos. En cuanto a los escudos, Twáru tenía una idea de cómo pintaría él este tipo de objetos, ya que lo había hecho una vez. Pero cuando los vio, refiriéndose a una figura recurrente (foto N.º 9), dijo que era *muskuy* (sueño), que era *yachay* (conocimiento y poder), luego que representaba las almas del dueño (y fabricante) del escudo. Esta figura es una representación de la persona zápara, o más bien: es la persona zápara. Por “persona” designo al conjunto de los seres dotados de un alma, humanos o no-humanos, como los espíritus, vegetales, animales y otros objetos como los minerales en particular.

Los záparas consideran que las almas están dissociadas, pero unidas al cuerpo. Cada persona posee por lo menos dos: la *kikin alma*, el alma propiamente dicha o alma principal, y la *ayak alma*, el alma-sombra, el reflejo de la persona⁴¹. La primera se encuentra en la espalda o en el corazón, mientras la segunda se sitúa en el pie, vale decir la parte del cuerpo donde la sombra es visible bajo el sol. Aun más, algunos la llaman también *inti alma*, el alma del sol. Abordar estas nociones a través del sueño se revela especialmente eficaz. Es uno de los momentos privilegiados en que el cuerpo y el alma están dissociados. Resulta entonces posible observarlos uno por uno. En la visión onírica, los záparas ven también cómo y de qué están hechas las personas, o cómo se teje el vínculo entre la forma corporal y la unidad interna de

40 Es difícil saber de manera precisa quién recolectó estos objetos traídos por el diplomático Charles Wiener. Las fichas del museo del Quai Branly dan pocos detalles sobre ellos. Con respecto a las “misiones” de Charles Wiener y “la apropiación” de estas donaciones, se puede consultar Riviale (2003): el autor muestra que la recolección de los objetos de Wiener era realizada en parte por otras personas.

41 *Ayak* hace referencia a espíritu, espíritu del muerto.

la humanidad. También ven la manera cómo las interioridades se encuentran y luego se familiarizan, y cómo las formas corporales fluidas son permutables. Las investigaciones sobre la persona son el incentivo de varios antropólogos que trabajan en las tierras bajas de América del Sur⁴². No obstante, se presta poca atención a los casos límite, como el de los záparas, que están en plena búsqueda y reinención de su cultura, en busca de su lengua y de su lugar en la sociedad regional, nacional e incluso internacional. Cabe añadir que su escaso número y su anunciada desaparición modifican considerablemente la manera cómo se miran a sí mismos⁴³.

Desovillar las almas

“Alma” tiene muchas acepciones para los záparas. En efecto, el término designa el alma principal, el alma-sombra y cada uno de los espíritus auxiliares que completan una persona. Ahora bien, todas tienen una relación específica con el cuerpo, pero además están definidas o descritas en función de y con relación al cuerpo. Los recién nacidos ya poseen una *kikin alma*, el alma propia, igualmente llamada *kawsay* (vida, existencia). Cuando la madre espera un niño, una discusión se entabla entre ella y el padre, poco tiempo antes del nacimiento, con el objeto de determinar el alma deseada para su hijo. Es una etapa previa a la ingesta de plantas y al ayuno que harán la madre y el padre, manera a través de la cual actúan sobre sus propios cuerpos y transmiten progresivamente al feto las propiedades obtenidas de los vegetales, correspondientes a las cualidades esperadas. Estas cualidades, llevadas por la *kikin alma*, están asociadas al nombre del niño. La elección del nombre es extremadamente importante ya que refleja las cualidades del que lo lleva y lo llevó anteriormente. La *kikin alma* también es el

42 Ver en particular: Kohn (2002), Taylor (1993a/b, 1996, 1998), Surallés (2003), Erikson (1996), Viveiros de Castro (1996, 1998, 2002), Karadimas (2005), Chappuis (1998).

43 Es por ello que no se debería ignorar el rol de la organización política a través de sus líderes: la escena política se volvió central en esta búsqueda. Viatori (2005, 2007) muestra cómo el empleo de la lengua zápara por los líderes es una manera de posicionarse ante los demás como un pueblo indígena “auténtico”.

reflejo de la persona en el ojo del otro⁴⁴. Es lo que uno ve en ella, es decir la forma o la substancia en la cual la *kikin alma* está inscrita. Este otro aspecto, no antitético con el precedente, muestra cómo dicho principio animado está vinculado con la forma corporal. El alma-sombra o el alma del sol *ayak alma* parece reflejar el principio animado tanto como el cuerpo, porque, cuando alguien está por morir, al *ayak alma*, es decir su sombra, se mueve de tal manera que las personas más cercanas se preocupan por el individuo. Son entonces las substancias corporales las que albergan las almas reflejadas en la sombra, y no la forma corporal en sí.

Cualquier persona, desde su nacimiento, posee por lo menos un alma principal (*kikin alma*) y un alma-sombra (*ayak alma*). Sin embargo, en el transcurso de su vida, algunos adquieren almas suplementarias, igualmente llamadas *alma*, espíritus auxiliares unidos al alma principal por hilos. Proviene de animales, insectos, hombres y mujeres que comparten todos la misma capacidad de comunicación y de reflexión propia a los humanos. Un chamán puede obtenerlas cuando intercambia el alma de este tipo que él posee por otra de la misma clase que entrega a su comparsa, a menudo durante una toma de ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*).

Por otra parte, son poderosamente atraídas por el olor de sujetos humanos vivos. Por eso, en cuanto lo perciben, se “pegan” a él. Como el asunto del olor se impone en las relaciones, es necesario que las personas se deshagan de los olores que les disgustan. Para eso, el uso del tabaco es requerido: permite a la vez “limpiar” el olor y también el olfato. Actualmente, en la Amazonía ciertos perfumes importados son preconizados por los chamanes para desarrollar buenas relaciones con los demás. El objetivo siempre es atraer hacia sí almas benévolas. A medida que una persona las va adquiriendo, estas, “pegadas” al alma principal, se le unen por un hilo de manera permanente. Particularmente rápidas para actuar de manera intencional, son también capaces de tener emociones y de comunicar. A cada alma de este tipo le corresponde una clase de conocimiento y también una corporalidad. Por ejemplo, para responder al ataque de un enemigo, un chamán que posee un alma de

44 La *kikin alma* se considera como una especie de doble de la persona en cuanto se le parece.

loro, hace salir su *kikin alma* por el hilo hasta el alma del papagayo. Entra entonces en medio de la colectividad de loros, y toma el cuerpo de uno de ellos. Desde ese momento es percibido por el enemigo como un jaguar –se encuentra aquí la teoría perspectivista de las tierras bajas según la cual un sujeto ve a otro de manera distinta según el punto de vista del cuerpo en el cual se encuentra, porque la diferencia de los puntos de vista se debe a diferencias corporales⁴⁵.

Los záparas saben a veces cuáles son las almas de los otros humanos, gracias al sueño. Los escudos que se ven en el museo del Quai Branly también lo muestran. Según Twáru, cada uno de los triángulos coronado por líneas interrumpidas (foto N.º 9) es la representación de las almas que posee el sujeto dueño (o poseedor) del escudo. Al mostrar estas figuras, el enemigo se atemoriza pues constata la fuerza del otro guerrero debido a la cantidad de almas.

El vagabundeo del alma

Durante la experiencia onírica, el alma principal del soñador viaja: en ese momento está disociada del cuerpo. Desde entonces, existe un riesgo para la *kikin alma* de no regresar al cuerpo de donde proviene. Por ejemplo, una persona mal intencionada puede cubrir el cuerpo “onírico” del soñador con un material pesado, como el *batan* de madera en el cual se prepara la chicha de yuca, a fin de que el alma no sea capaz de reintegrar su cuerpo. Si en el sueño la intervención de interlocutores oníricos chamanes no es rápida y eficiente, el soñador muere después de algunos minutos. El cuerpo es además tan separable del alma principal, que algunas personas que tienen un alma disfuncional viven con un alma prestada. Se asiste en este caso a un trastorno al interior de la persona. Mientras que cada uno nace con un alma forjada por el esfuerzo del padre y de la madre al ingerir plantas y controlar el consumo de carne de caza, trabajo transmitido al feto y luego al bebé, el alma que la “reemplaza” en caso de haber fallas en la original es anónima, ya hecha; es un alma que ya tiene una vivencia puesto que prohíbe a su nuevo dueño comer ciertos alimentos: “la nueva alma

45 Ver principalmente Viveiros de Castro (1996, 1998).

pone sus condiciones” y no permite ingerir ciertas carnes. Como otros grupos de la Alta Amazonía, los záparas piensan que existe un número finito de almas. Las almas prestadas provienen de un stock de almas “fuertes”, a menudo las de chamanes. Desde ese momento, el que o la que se beneficia de ella debe seguir las dietas alimenticias que requiere el alma.

Con el fin de mantener una continuidad en términos de calidad(es) de persona, el chamán encargado de entregar al enfermo un alma robusta la escoge de manera que sea lo más parecida posible a la anterior. Para esto, cuenta Twáru, durante la toma de estramonio, “en el árbol, desde abajo, [el chamán y el espíritu conectado con su alma principal] escogen un alma parecida. Se esconden como [si fuesen] colibríes, con una red de pesca, [el chamán] atrapa el alma. Entonces retira el alma mala y pone la nueva”. Esta historia es la de Ishtiwara, cuya alma se había ido. Al contagiarse de sarampión, había perdido el conocimiento, sólo su corazón seguía latiendo. Hubo que llamar a un *shímano* del Curaray. A causa del alma puesta posteriormente, Ishtiwara tiene dificultades para levantarse con energía por las mañanas y ya no puede comer ni saínos ni venados, prohibiciones que tienen que ver con la historia del alma nueva. Los conocimientos y destrezas utilizados para el injerto del alma están desvaneciéndose. Mientras hace unos treinta años todos los chamanes sabían hacerlo, hoy en día es mucho más difícil encontrar un *shímano* capacitado para estas prácticas.

Uno también se puede preguntar cómo será el destino post mórtem del alma prestada. Para los záparas, después de la muerte, el alma principal parte al lugar donde nació la persona para buscar su placenta. Después de varios días regresa al pueblo. Viene a atormentar a su cónyuge en sueño: desea llevárselo y, para esto, primero debe matarlo. Los espíritus de los muertos no hablan, deben contentarse con gemir. Lloran en los sueños. Luego el cónyuge vivo comienza a debilitarse y se pone realmente enfermo. Es el *shímano* el que ayuda a separar el alma del vivo de la del muerto, fuertemente unidas. La naturaleza del vínculo es afectiva y se ha reforzado cada noche durante el sueño. Es al dormir juntos en la mayor proximidad y al tomar el olor del otro que el hilo que los une se fortalece. Cuando el *shímano* debe desunir (*anchuchiwa almata*, lit.: “hacer irse el alma”), a menudo no tiene

más opción que atar el alma del difunto a un árbol lejos del pueblo. Después de que se haya acostumbrado a la separación, el chamán la desata. Entonces vuelve al pueblo únicamente en ocasiones especiales.

Cuando muere una persona humana, los hilos que unen las almas auxiliares al alma principal se rompen. Las primeras se reúnen entonces y se van a una palmera de chonta⁴⁶. Cualquier persona que tenga el oído avezado puede oír su canto, *chis chis chis*... Otras van a un árbol⁴⁷ que tiene lindas flores. Los buenos chamanes saben coger de los árboles estas almas que también son *yachay*, conocimiento y poder del difunto. Lo hacen para ellos mismos y a veces a pedido de sus hijos que buscan conocimiento.

Si, como lo percibe Twáru, el “mundo de las almas” es anterior al “mundo material”, se puede pensar en una distinción neta entre alma y cuerpo, debiendo extraerse las almas de una multitud de caras⁴⁸ sin que estén asociadas a cuerpos. Según la concepción descrita, el alma precede al cuerpo, cuya existencia (en la forma fluida) remite a la “materialización” del mundo. Además, los tres tipos de almas examinados pueden ser disociados del cuerpo pero permanecen unidos a una sustancia corporal, humana o no. Juntas, *kikin alma*, *ayak alma* y otras almas auxiliares, contribuyen a la constitución de la persona zápara. Son

46 Según Whitten (1976: 52-53), el alma del *runa* muerto se proyecta en un árbol de *chonta* que produce un hongo y que los *runa* vivos pueden cosechar e ingerir. La continuidad masculina se realiza a través de esta ingesta.

47 No identificado. Cercano al *chuku ruya* (kichwa).

48 En uno de sus sueños, Twáru había visto un mundo redondo y plano. En cada uno de sus lados se encontraba una estrella. Las dos no hacían más que brillar y creaban un equilibrio. En esa época, no había alternancia entre el día y la noche. En ese mundo, una “tela” impedía pasar a los espíritus y llegar a él. Unos relámpagos vinieron a golpear este “muro”, el cual se destruyó, y cayó arena y agua. Entonces apareció una multitud de caras de toda clase (con plumas, sin plumas, con adornos labiales, sin adornos labiales, pinturas faciales, o no, caras de hombres y otras de mujeres, etc.) y en todas las combinaciones posibles. Las caras estaban unas junto con otras, dispuestas en círculo en el borde de este mundo. Se trata de un “stock de apariencias específicas” (Taylor: 1997, refiriéndose a los jíbaros). Los jíbaros comparten esta idea. Para ellos, cada nacimiento supone una muerte previa, de manera que se mantiene un stock de siluetas y de caras disponibles para nuevas existencias humanas.

principios autónomos y reflexivos que poseen o “son” los záparas; su posesión se confunde con su propia existencia. Así, el nombre de la persona asociado a cualidades del alma (*kikin alma*) “hacen” o “son” esa persona. El alma-sombra es un reflejo del individuo bajo el sol. En cierta manera se trata de una “desmaterialización” de la substancia corporal o su reflejo intangible. Finalmente, las almas auxiliares están unidas por hilos al alma principal y, una vez adquiridas, son nuevas cualidades (o propiedades) del sujeto.

Soñar el cuerpo de los humanos

En la Amazonía, donde los regímenes corporales son fluidos, el cuerpo humano es una manifestación de la persona⁴⁹. A partir de la corporeidad humana se producen los demás regímenes. Al experimentar y sentir formas corporales diferentes, los humanos dan cuenta de la existencia de otras corporeidades. Cuando en una visión onírica o inducida los záparas ven humanos, los que están más preparados distinguen los componentes de los cuerpos y las almas que ellos poseen, en particular la *kikin alma* y las almas auxiliares. El cuerpo, primer lugar de la experiencia del mundo, lo es también en la producción onírica. Soñar el cuerpo es una percepción que va más allá de su visión; la experiencia onírica es igualmente una audición, una emoción y una acción. El sueño es el lugar donde se experimentan las aptitudes para la comunicación de los otros seres existentes. Gracias a la audición y al lenguaje, el sujeto soñador reconoce a las personas entre los otros seres existentes. Las emociones percibidas en la experiencia onírica que tiene relación con el cuerpo están a menudo marcadas por el género. En particular, los záparas describen frecuentemente corporeidades fluidas de animales que llevan un modo de vida solitario y que toman la forma humana del género opuesto al sujeto soñador (como el jaguar o la anaconda, por ejemplo): después de una puesta a prueba del soñador, el animal cambia a la forma corporal humana, adquiriendo simultáneamente la comunicación y el lenguaje humanos. Este proceso, siempre sorprendente, está caracterizado por

49 Ver: Kohn (2002), Viveiros de Castro (1996, 1998), Taylor (1996), Erikson (1996), Fausto (2002), Surallés (2003), Karadimas (2005), Goulard (1998).

una satisfacción del soñador, sobre todo porque a menudo la persona vista en sueño, al haber pasado de un cuerpo de animal a un cuerpo humano, entra en una relación afectiva con el soñador, concretada después del acto sexual.

Construir el cuerpo

Según algunos, aun antes de concebir un hijo, los padres preparan su gestación. Una dieta sexual de dos meses precede la procreación a través del coito. Los genitores siguen tomando plantas cuyas propiedades son transmitidas al feto y contribuyen a la constitución del alma del niño. Esta es, de hecho, el producto del esfuerzo y de la elección de los padres. Después de una toma de estramonio, Kiawka cuenta haber visto el siguiente proceso: mientras la pareja estaba dormida, sus almas discutían, se interrogaban sobre lo que iban a hacer por su hijo cuando “un alma muy pequeña se juntó a ellos, la del bebé. [...] Luego la pequeña alma entra en la madre”. Cuando la mujer está encinta, una cierta cantidad de carnes de caza y otros alimentos le son proscritos. Por su parte, el padre se asegura de no perjudicar al niño que va a nacer al no atar, por ejemplo, a los monos que él coja, ya que se correría el riesgo de que muera el niño. Las dietas que ellos siguen cada uno por su lado se complementan mutuamente durante el sueño, ya que en esa proximidad, sus olores se mezclan y los beneficios de los esfuerzos son compartidos. Es durante el periodo de gestación que el alma se forma, conservada en el cuerpo de la madre, alimentada con las dietas del padre. Así, el alma del niño, elaborada a partir de la madre y del padre, se transmite al nacer por la madre.

Algunos vegetales permiten decidir cualidades intrínsecas del niño antes del parto, mientras que las proscipciones alimenticias, a menudo sobre la carne de caza, contribuyen más (pero no solamente) a constituir un cuerpo sin fallas. Los siguientes cuadros muestran las propiedades que se obtienen por la ingesta de plantas (cuadro N.º 1) y las proscipciones alimenticias usadas para que el cuerpo del niño crezca bien (cuadro N.º 2).

Cuadro N.º 1

Vegetales prescritos para el niño

Ingesta (toma de vegetales)	Efecto buscado para el niño
Hojas de <i>tsintsinbo</i> (nombre zápara) y <i>uchurumba</i> (nombre kichwa) masticadas por el padre, dadas al niño. Simultáneamente, el padre sopla humo de tabaco sobre su hijo para que las propiedades de las plantas entren en el cuerpo. La madre que da de lactar debe seguir una dieta alimenticia.	Ser buen cazador.
Jugo de la hoja de <i>uchurumba</i> o de <i>sinchi caspi</i> (asociado a una dieta de la madre).	Ser fuerte, no tener miedo.
Hoja de <i>tsameruka</i> (nombre zápara)*: cuando el niño tiene alrededor de dos meses, el chamán toma ayahuasca y luego mastica esta hoja y la pone en la boca del bebé. La madre sigue una dieta de dos meses.	Soñar bien.
Corteza de <i>yutsu</i> (kichwa), un árbol “duro” que crece a lo largo del río. Su decocción se utiliza para el baño de los niños a partir del alba.	Tener huesos fuertes.

Elaboración propia

Cuadro N.º 2

Proscripciones alimenticias para el niño

Proscripciones alimenticias	Atributo buscado para el niño
No comer tortuga (<i>tsawata</i> en kichwa).	Ser grande.
No comer cangrejo (o solamente manteniéndose muy recto).	Ser grande y recto (no ser encorvado o jorobado).
No comer frutas (suaves y dulces).	Tener huesos fuertes.

No comer huevos (misma forma que el globo ocular).	Tener buena vista, no ser ciego.
No tomar chicha de yuca agria.	Tener una cabeza “terminada”, completa, bien hecha.
No comer cabeza de mono.	No ser malo.
Comer larvas de coleópteros*.	Ser muy blanco (percibido como bello).

*No es una proscripción, sino una prescripción

Fuente: Elaboración propia

Las dietas seguidas durante la gestación pueden mantenerse después de haber dado a luz. Cuando nace, el niño va a ingerir plantas masticadas por el padre o la madre, mientras que esta seguirá controlando su propia alimentación: puesto que le da de lactar, el trabajo que ella efectúa sobre su propio cuerpo es provechoso para el que se alimenta de su leche. De tal manera, el vehículo o la substancia que permite la circulación de fluidos y propiedades podría ser la sangre durante la gestación, pues como ya se señaló, es en ese período que el alma del niño se forma en el cuerpo de la madre⁵⁰.

El sueño es una capacidad o una facultad constitutiva de la persona zápata. Introducida en el cuerpo por el demiurgo para comunicarse con él, está presente en cada uno de los zápatas. Mientras

50 En relación a la obtención de cualidades, hay que señalar un último medio para adquirirlas: el águila *pukungu* que es “como una persona” transmite su *yuyay*, es decir su pensamiento, su espíritu y su manera de ser al niño, independientemente de la voluntad de los padres, quienes, sin embargo, siguen prescripciones alimenticias *a posteriori* para favorecer el proceso. Según un relato, cuando los dos padres duermen profundamente, el *pukungu* entra en la casa completamente abierta y se posa en el pecho del niño; ahí habla con él y “entra” en él. Después de esta operación entrevista por el padre, los progenitores y su hijo seguirán un ayuno, mientras que el águila “hará soñar” al padre la noche siguiente para anunciarle su presencia “al interior del corazón de [su] pequeño niño”, lo que vuelve a la criatura una persona buena y generosa.

Piatsaw⁵¹ vivía entre los hombres, nadie soñaba. Luego él se transformó en viento. “Cuando estaba convirtiéndose en viento, ahí dijo que los de esta generación, los que vienen, van a contactarlo, él estará en contacto a través de los sueños. Entonces, comenzaron a soñar”. Esta especie de saber-soñar incorporado se acompaña de técnicas para su ejecución. Si bien todos los záparas la poseen, no todos están atentos a sus experiencias oníricas. A causa de los soñadores que fallan, la identidad zápara se ve a veces cuestionada: ¿cómo puede uno no estar atento al sueño siendo zápara?

El cuerpo de los humanos

Los interlocutores oníricos humanos son personas que tienen conocimientos chamánicos. Si aparecen en los sueños de los demás, es porque son capaces de hacer soñar y por ende son un poco chamanes. Porque pertenecen a esta clase de humanos, su cuerpo es sensiblemente diferente al de los otros. Poseen conocimientos *yachay*, que también son poderes, adquiridos con técnicas ligadas al cuerpo por medio de la ingesta de vegetales y de ayunos. Su alma principal está por su parte conectada a almas auxiliares de otras personas no-humanas reconocibles en este tipo de visión. Algunos conocimientos incorporados o prolongamientos del cuerpo de la persona se ven en sueño. La misma carne, percibida de otra manera o hecha de un nuevo material, y el color del cuerpo o de lo que lo cubre, dan información sobre la verdadera naturaleza del interlocutor onírico.

A través de las visiones se distinguen, sobre y en los cuerpos de los humanos, los *yachay* y su *banku* (asientos o bancos tallados en madera con la figura de un animal), sus instrumentos, piedras, tabaco, su ropa, capas, coronas, así como los elementos reveladores de la identidad de la persona, que son la “materia” del cuerpo, los órganos no perecederos de este, los colores. El *banku* es normalmente ofrecido por un chamán a un sujeto –a menudo su aprendiz– como un vehículo. Existen tres tipos: águila, anaconda y jaguar. Recibir tal asiento permite viajar respectivamente por el aire, en el medio acuático y subterráneo, y sobre la tierra, de manera horizontal. Los tres animales son solitarios

51 Los záparas lo llaman en español *Dios*, o *Yaya Dios* en kichwa.

(por oposición a otros con un modo de vida gregario) y forman alianzas con los *shímano*. Algunos atributos parecen sobredimensionados: un jaguar con colmillos grandes y una boca enorme, una anaconda con una lengua gigantesca, etc. Los *banku* tienen formas que fluctúan. Son muy pequeñitos para que quepan en el pequeño bolso *islambu* del chamán. Pero cuando este coge un *banku* y se sienta sobre él (el *banku* aumenta de tamaño hasta tener el de un asiento normal), el *banku* es el propio animal. En el sueño, los asientos pueden ser vistos como si formasen un sólo cuerpo con el dueño. Están pegados a él de alguna manera, incluso cuando el interlocutor onírico no lo utiliza. Instrumentos como una cámara de fotos o un cuchillo ofrecidos por un chamán o un espíritu permanecen atados al cuerpo del que los posee. Sucede lo mismo con las piedras oníricas adheridas a la mano o guardadas en el *islambu*. Los que poseen cigarrillos de tabaco recibidos en sueño los conservan en el mismo lugar. También los obtienen de un chamán amigo, de un ancestro o de espíritus que hicieron una intervención onírica. El tabaco es regalado con una intención intrínseca. Es fumado justo cuando se debe realizar una acción sin demora (especialmente en caso de defensa).

En cuanto a la piel de los interlocutores oníricos, es un tema que no aparece mucho, salvo cuando se nota, después de haberlo tocado, que un cuerpo es de piedra o duro como la piedra, lo que ocurre en forma poco frecuente. Sin embargo, la piel o la carne de los humanos del sueño se asocian con los vestidos⁵² y adornos del cuerpo, coronas y capas en particular. Obtenidos en el sueño, son ante todo “defensas”, aunque a menudo se refieren a una acción. Por ejemplo, recibir uno para viajar permite defenderse durante el viaje. No se trata de un medio de locomoción sino más bien de impedir los actos malévolos o de estar protegido frente a ellos. Así, se puede regalar camisetas y pantalones. La descripción de estos es muy poco detallada, a excepción del color. Sin importar su función, la ropa es de tono verde luminoso, lo que hace pensar en el poder benévolo, con intenciones terapéuticas y defensivas. Ciertos humanos vistos en sueño aparecen con el mismo verde de la laguna del estramonio o *wantuk cocha*, lugar importante del saber, accesible a través de las visiones. Son vistos como *shímano* enseguida. Esta es frecuentemente la manera en que un soñador des-

52 Con respecto a la noción de *clothing*, ver Kohn (2002).

cubre quién es realmente el humano vivo —que además conoce—, ya sea que se presente enteramente de verde, o que su cuerpo esté marcado por diversos colores y formas aparentes, saberes incorporados que son visibles en ese momento; por ejemplo, estrellas luminosas rojas o, más globalmente, partes del cuerpo luminosas y de colores. La ropa que se lleva no siempre es floja y puede estar integrada a la misma forma corporal; no se pueden disociar. Algunos llevan en el cuello collares que son serpientes. En la ornamentación onírica, se distinguen las coronas —de plumas o de flores—, las capas y los guantes. Hermosos, incluso suntuosos, con colores vivos, representan a la vez un reconocimiento y un poder. Llevarlos muestra que uno los recibió de un maestro, y por ende que uno es muy poderoso. El conjunto de las señales del cuerpo da lugar a un sentimiento estético que recae sobre la persona a través de las sustancias corporales. “Nunca vi un cuerpo tan bello”: es una expresión formulada con respecto a un cuerpo con varios colores, con estrellas luminosas en la espalda, y cuya lectura se refiere igualmente a un conocimiento impregnado de bondad. Los signos descritos muestran a la vez la fuerza de la persona así como su benevolencia. Su belleza hace pensar en su fuerza y en la diversidad de procedencia de los conocimientos incorporados. Un cuerpo dotado de esta manera, seduce al soñador, fascinado y atraído. En ningún caso puede tratarse aquí de la corporalidad de un enemigo onírico, el cual —aunque teóricamente se pueda distinguir sus sustancias de conocimiento— nunca presenta “su buen lado” en el sueño. Conserva su corporalidad humana, pero no deja ver sus cualidades ni sus debilidades, o toma la apariencia corporal de un humano vivo, engañando con este sutil procedimiento de disimulo y de camuflaje al soñador que no tiene mucha experiencia⁵³. Así, en la experiencia onírica o inducida, desde el momento en que se recibe bancos, instrumentos, piedras, tabaco, ropa, capas, coronas... se vuelven prolongamientos del cuerpo, indefectiblemente atados a él. Un buen soñador⁵⁴ podrá verlos. De hecho, la apariencia soñada per-

53 El cabello, los dientes y las uñas son las partes duraderas del cuerpo. Por lo tanto, soñar que se las pierde es un presagio de muerte.

54 Los buenos soñadores son personas que adquirieron conocimientos chamánicos ya sea por el aprendizaje con un maestro, o sea con su compañero sexual, él mismo chamán.

míte conocer a un interlocutor onírico y hasta sus intenciones. Entre los miembros del colectivo de humanos vivos soñados se encuentran los *shímano* amigos y enemigos, reconocibles por su cuerpo hermoso y luminoso para los primeros, mientras que los segundos se camuflan bajo otras formas corporales tomando “el cuero” o el vestido de otro humano vivo. Esta facultad de visión no se puede generalizar al conjunto de humanos vivos ni al del cuerpo observado: sólo algunos son lo suficientemente clarividentes para ver tan bien y, entre ellos, no todos ven por completo las sustancias incorporadas.

El cuerpo de los muertos

Entre los humanos muertos, a algunos se los ve y se los oye en sueño –los *shímano*–, mientras que a otros no –los *yanga runa* o gente común. Después de su muerte, estos últimos pierden el lenguaje y no aparecen en los sueños, excepto inmediatamente después del fallecimiento: lo que demora su alma en separarse completamente de la de su cónyuge. Sólo los buenos soñadores, *shímano* experimentados o camino a serlo, hacen soñar a los demás o son agentes de los sueños de los humanos vivos. Los *shímano* muertos conservan estas facultades de comunicación así como su cuerpo humano. En el sueño, son todavía agentes, actúan en la experiencia onírica del sujeto soñador y pueden realizar acciones deletéreas o, al contrario, benévolas. En otros términos, su acción sobre la vida de vigilia se mantiene. La visión de los padres y abuelos muertos y de una parte de los ancestros⁵⁵ es diferente de la del humano vivo: poseen atributos del mismo tipo y sobre todo se los ofrecen al soñador, pero su saber no se vuelve visible a través de los colores, materias o luces específicas.

55 La palabra “ancestros” se utiliza habitualmente para designar a los ascendientes, reales o no, cuyos nombres se recuerdan y que adquirieron dicha calidad de ancestros a través de los rituales. En el caso zápara, parece que los que se puede nombrar y los sin-nombre y que forman un colectivo, se confunden al ser denominados con el mismo sustantivo, *rukukuna* (plural de *ruku-* para ancestros y ancianos). Sin embargo, se asocia a este término la idea de un conocimiento superior a los humanos contemporáneos. En el caso de Twáru y Kiawka, el padre del padre (Ah pano) es *ruku* o *apayaya* (abuelo), y el difunto Imatini todavía es llamado *yaya* o padre por sus hijos (término vocativo en los sueños y utilizado en los relatos).

Cuando acceden al principio de los tiempos⁵⁶, los záparas observan ancestros, su hábitat y su modo de vida. Salen de esta experiencia onírica con nuevos saberes, gracias a la observación y a veces también gracias a un tabaco que les regalaron. Así, en un sueño, Kiawka vio que los ancestros estaban vestidos con ropa de corteza golpeada. Los hombres llevaban una “pequeña falda” y las mujeres una gran túnica de *llanchama* (kichwa) o *witsake* (zápara)⁵⁷. El más viejo quiso transmitir su saber. Tenía un tabaco muy grande y también un bastón de una forma parecida a los contemporáneos, que iba a regalarle⁵⁸. Los padres y abuelos chamanes conocidos aparecen con una forma humana. En las experiencias oníricas de Twáru y Kiawka, ellos les dan consejos, les transmiten saberes y poderes y actúan sobre su cuerpo, por ejemplo, efectuando una limpia que tiene como principal propiedad el asegurar la eficiencia del cuerpo y su defensa. Mientras ascendientes o ancestros realicen operaciones de curación o de cooperación que también suponen una relación intercorporal, conservan una corporalidad humana. En cuanto a los ancestros que poseen el conocimiento y la memoria intergeneracio-

56 El principio de los tiempos son los *Callari Uras* (al respecto ver en particular: Whitten, 1976 y Reeve, 1988a, 1988b). Para los záparas, hablar de mitos o de tiempos míticos es impropio pues, para ellos, es tiempo histórico que “ocurrió”, hecho de varias “revoluciones”, primero en la era donde todos eran humanos, luego la época en que se volvieron animales, y finalmente el período en el cual algunos de ellos se volvieron de nuevo humanos.

57 Antes de vestirse con ropa occidental, los záparas vestían túnicas de *llanchama* (término kichwa que pasó al español y que designa al árbol de donde se extrae el producto terminado). Después de haber cortado la corteza de un ficus, los hombres la lavaban y la golpeaban en el agua con un palo, hasta que la fibra estuviera fina, blanca, flexible. Luego, estas fibras servían ya sea como túnicas (para los hombres), ya sea como pañal. Según Tessmann, se trataba de una vestimenta que se ponía a partir de los 12 a 15 años y durante las fiestas. Hoy en día, los hombres las usan solamente durante las representaciones políticas nacionales o internacionales, o durante encuentros especiales. Hacen valer una “indigeneidad” propia al poner igualmente estas túnicas a sus hijos. Se encontrarán varias ilustraciones: lámina 56, en Tessmann (1990: 177) y Osculati (2000: 288).

58 Kiawka rechaza los regalos, respondiendo que ella se encuentra en Perú y que los aceptará en Ecuador. Se trata de una distorsión auditiva en la opinión de los neuropsicólogos del sueño (ver Schwartz *et al.*, 2005). En otro sueño, ella vio a los ancestros desnudos, con el cabello cortado a tazón.

nales, ellos ya no tienen cuerpos humanos: su corporalidad es mineral o de esmalte y de marfil, puesto que el diente es, por su composición, el órgano más duro del cuerpo humano o animal. Ya no son más que conocimiento o *yachay*. Son los ancestros de diferentes pueblos, guardianes de la memoria⁵⁹. En resumen, los ancestros conocidos, con los cuales la relación de filiación es reafirmada de manera regular en virtud de su proximidad temporal, conservan una corporalidad humana, útil además para los intercambios de curaciones. En cambio, los ancestros desconocidos de los tiempos míticos poseen cuerpos mineralizados o resistentes al tiempo. En otros términos, los primeros necesitan una corporalidad todavía fluida y susceptible de interactuar con los humanos vivos, mientras que los segundos, que son puro conocimiento, adquirieron el carácter inmutable de las sustancias minerales.

Cuerpos de piedra

Si bien el cuerpo mineral es a veces el de los ancestros, también contiene otras interioridades. Los *shimano* y los cazadores poseen piedras mágicas que conservan en su *islambu*. En el alto Conambo, las piedras son innumerables en el lecho de los ríos. La erosión del agua sobre el material lítico produce a veces formas poco ordinarias, ya sea por ser particulares y hacer pensar en otras –antropomorfas o faciales, principalmente–, pareciendo ser el trabajo de un escultor, o ya sea porque tienen formas redondas que se distinguen debido a una especie de perfección plena y acabada.

Los záparas identifican las piedras según varios procedimientos. Si encuentran una de forma extraña, sugestiva (que se parece a una cabeza humana, por ejemplo), y que luego se manifiesta como sujeto⁶⁰ durante una visión onírica o inducida, comunicándose con el humano, entonces será tratada como un sujeto. Lo más frecuente es que la piedra se manifieste primero en sueño antes de ser encontrada. A través del sueño, en una visión inducida por la toma de una planta alucinógena,

59 Ver capítulo 5.

60 Brown (1985a: 85) describe piedras móviles que toman una forma humana en los sueños.

“la verdadera naturaleza de las piedras”⁶¹ es revelada. Entonces, en otro sueño aparece su espíritu, una persona de forma humana, que indica el modo operativo de la piedra, cómo tratarla y alimentarla. Se debe ir al día siguiente al lugar donde la persona fue soñada. Allí, el llanto de un niño permite encontrar la piedra que espera a su amo, designado durante la experiencia onírica. Una forma poco común o colores diferentes dejan presagiar sin certeza que se trata de una piedra mágica. En tal caso, la experiencia a la vez personal y privada de los záparas determina en parte su revelación y su uso. Este descubrimiento está sujeto a una condición, que el zápara lleve en él la capacidad de detectar la naturaleza misma del objeto. Para los indígenas, la obtención de piedras mágicas también está ligada a la de un tipo de conocimiento que se adquiere durante las visiones oníricas o inducidas por las plantas. De cierta manera, los záparas que saben soñar disponen de los conocimientos necesarios para comunicarse con el espíritu de la piedra. Al caer la noche, soplar el humo de tabaco sobre este objeto permite soñar lo que es. Los záparas ven la esencia misma de las cosas gracias al tabaco. Les permite conocer la naturaleza de la piedra, saber lo que es verdaderamente.

Para reconocerla e identificarla, para evaluar su agencia, hay que observarla y ponerla a prueba en su capacidad de comunicar. Estas piedras deben ser tratadas como sujetos impregnados de deseos. La tarea principal del *amu* (el amo) es alimentarlas, con tabaco o con su propio soplo. No hacerlo o tratarlas como objetos inanimados podría ser peligroso. Si son controladas o domesticadas por los chamanes, y por lo tanto actúan según los deseos de éstos, en un momento de ausencia de control, porque son autónomas, pueden actuar como predadores con los humanos. Luego, el dueño de la piedra siente empatía por ella, a tal punto que esta puede provocar en su *amu* la ira, el hambre, las ganas de chupar sangre, sensaciones que se palian gracias a la alimentación con tabaco.

Las piedras de caza o de pesca *misha* son bezoares. Cuando las mujeres los descubren al preparar el pescado, los entregan inmediatamente a su marido o a un hijo que los guarda en su *islambu*. Las otras piedras se reparten como sigue:

61 Brown (1985b: 374) refiriéndose a *namur* de los jíbaros aguaruna.

Cuadro N.º 3
Tipología de las piedras de los záparas

Tipos de piedras (nombres en kichwa)	Características
<i>Sumi rumi</i>	Un bezoar encontrado en los pescados. Es también una “piedra de agua”: permite desplazarse en el agua.
<i>Yachak rumi</i>	Piedra que contiene (o es) conocimientos.
<i>Wantuk rumi</i>	Piedra encontrada luego de una toma de estramonio.
<i>Chonta rumi</i>	Piedras que provienen de la laguna del estramonio (<i>wantuk cocha</i>), accesible por el sueño y por la ingesta de la planta.
<i>Urku rumi</i>	Piedra que proviene del interior de las montañas <i>urku</i> , accesible en sueño y por la ingesta de plantas que hacen ver.
<i>Shunku rumi</i>	Piedra encontrada en el cuerpo de un chamán muerto.
<i>Ayak rumi</i>	Piedra que contiene el espíritu de un chamán muerto.

Fuente: Elaboración propia

Una piedra puede pertenecer simultáneamente a varias de las categorías indicadas cuando estas se superponen: algunas, como la llamada Jotacachi, la *wantuk rumi* del abuelo Ah pano y luego de su hijo Imatini, ahora incorporada en Kiawka, son descritas de manera más precisa.

Jotacachi era muy redonda, pero tenía un arriba y un abajo. La corona⁶² estaba arriba y las grietas en el lado. Bajo la corona, y en la parte superior de la piedra, varias líneas horizontales verdes daban la vuelta. Refiriéndose a estas líneas, Kiawka dice que eran “buenas, y ayudaban a la gente, a ver a la gente”. El verde “era vida. Y era adentro

62 Por corona hay que comprender habitualmente la parte de arriba del cráneo, sobre la cual soplan los chamanes durante las curas, y que es permeable a los fluidos y a las almas. Más precisamente, la “corona” en español, designa para los záparas la fontanela de los bebés, es decir el espacio en la parte superior de la cabeza que se fortifica progresivamente en el transcurso del crecimiento. Es el lugar por excelencia donde los chamanes introducen con un soplo una fuerza o una defensa.

como corazoncito, así adentro de la piedra, adentro había como una bolita así, como corazoncito era. Es que era vivo”. Al interior de esta piedra que absorbía “como un torbellino”, se encontraba una araña, me dice Kiawka. El resto de la piedra era rojo: “esa parte es para chupar, cuando la piedra tenía sed. Cuando tiene sed, su dueño también. Por eso chupa a la gente. La piedra enoja, tú enojas también. El rojo era que chupaba sangre”.

Para los záparas, el verde es el color del poder y del conocimiento, dos facultades indisociables, mientras que el rojo está asociado al conflicto. Ver en rojo es el anuncio de un enfrentamiento o de hostilidades⁶³. Además, entre las líneas verdes y el rojo de la piedra, los desacuerdos eran continuos, el verde tenía que detener frecuentemente al rojo que quería tocarlo, “comerlo” y coger su fuerza. Las líneas verdes, me dice Kiawka, son las buenas chontas, y las líneas rojas, las malas chontas.

La piedra descrita se llamaba “chonta”, como la palmera de madera muy dura. Cuando perdió la piedra, Kiawka le preguntó su nombre durante un sueño; tenía dos. Chonta no debía asociarse al árbol, sino a la “laguna” verde del estramonio. Existe una chonta que da frutos y que sólo se encuentra en los sueños. Ahí, sobre la laguna, los *sacha supay* y *yaku supay* –espíritus de la selva y del agua– los comen; es decir que la chonta de la laguna alimenta a los espíritus. La piedra tenía otro nombre, Jotacachi. Un nombre que según Kiawka se refiere a un saber completo que contendría: el de *ikaray*, es decir el soplo mágico, el saber de la montaña (*urku yachay*) y el del río (*yaku yachay*): tres saberes complementarios asociados a poderes. Como los grandes chamanes que reciben de los espíritus un nuevo nombre además del habitual, esta piedra tenía un nombre usual, Chonta, y uno secreto, Jotacachi.

En Quito, Kiawka fue agredida por dos hombres que le arrancaron su bolso. En su interior se encontraba su *islambu*, pequeña bolsa de cuero que contenía la piedra del abuelo. Durante más de diez días, se sintió mal, “vacía”. Excepcionalmente, había puesto en su bolso varios de

63 Según Karsten (1935: 428), para los vecinos canelos existe una asociación entre el rojo y la atracción. La pintura facial hecha de achiote actúa como un hechizo para las mujeres (como animales de caza), además de ser defensivo durante un ataque chamánico.

sus “secretos” o *yachay* –objetos entregados por aliados o encontrados por ella, objetos de poder y agentes–, todos cuerpos con conocimientos, y con qué alimentarlos: fluidos con los cuales se transmiten intenciones, como tabaco y perfume. El *islambu* contenía piedras y algunas otras cosas, como esquirlas de hueso: objetos soñados o preparados por ella y por otros chamanes. A la vez cuerpo, fuerza y saber, intervenían en acontecimientos y también en y sobre cuerpos humanos, a veces de manera voluntaria y autónoma, y en otras ocasiones motivados por los pedidos de Kiawka.

Los ladrones, me contó Kiawka luego de haber soñado la escena, tuvieron miedo ya que, algunos días después de haber intentado utilizar la piedra, la hija de uno de ellos se enfermó y fue hospitalizada. Entonces, con un martillo, sobre un objeto metálico, la rompieron golpeándola en su “corona”. Se quebró, gritó dos veces y “se fue”. “Al romperse salió un *runa*”, una persona.

En el ejemplo de Jotacachi surge la necesidad para este *runa* sin corporalidad de volver a encontrar una. Cabe preguntarse entonces sobre el motivo que alienta a Kiawka a ofrecerle la suya propia. El cuerpo mineral puede contener espíritus de los muertos (*ayak rumi*) o ser un *yachay* animado por un espíritu no-humano (como en el caso de los *sumi*, *wantuk*, *chonta* y *urku rumi*). Siempre es un sujeto dotado de comunicación, que teje poco a poco una relación con su dueño y la vuelve indefectible. Sin embargo, cuando Jotacachi se quiebra, el *runa* sin forma corporal (o fisicalidad) ya ni siquiera es una prolongación del cuerpo del *shímano* que lo posee, lo protege y lo alimenta. Existen entonces dos posibilidades, encontrarle un nuevo cuerpo mineral o darle el suyo propio.

En Quito, luego de los martillazos, cuando la persona (*runa*) salió de la piedra, se refugió en un bosque junto a la capital, “ahí donde ahora hay una montaña⁶⁴”. Entonces, durante una visión inducida por la ayahuasca en Quito, Kiawka lo “tomó”. Él entró a través de su corona, y ella lo incorporó. A pesar de su satisfacción por haberlo encontrado de nuevo, esta modificación afectó considerablemente el modo operativo de Chonta/Jotacachi: el soplo mágico es uno de los primeros modos

64 La montaña (*urku*) es considerada como un lugar de saber. Los chamanes entran ahí y acceden a otros mundos que enseñan otros saberes.

operativos en el chamanismo amazónico. Permite enviar directamente una intención hacia la persona. Ahora bien, mientras aquel espíritu tenía la piedra como cuerpo, “era como una persona que está al frente, que puede soplar. Por ejemplo, durante una toma de ayahuasca la piedra puede soplar; ahora ya no”. De hecho, la incorporación impide ciertas relaciones entre los dos sujetos, en particular la relación de curación.

La historia del objeto relatada por Kiawka de una manera asociada a la descripción física y visual, sugiere varias reflexiones. Primeramente, como la piedra en cuestión, los chamanes záparas tienen varios nombres. Además del término vocativo habitual, familiar y usual, poseen otro, dado por los espíritus, que llevan sólo en los sueños y en visiones inducidas. La piedra es el cuerpo de un sujeto ambivalente, cuyos dos caracteres son complementarios, como lo son los colores verde y rojo, y opuestos, como los deseos de Chonta y los de Jotacachi. Para los záparas, el rojo de Jotacachi que domina la piedra, evoca la sangre, el conflicto y la guerra. Con respecto a otra piedra recibida en sueño e incorporada, Kiawka dice además: “En mi sueño, tenía mi piedra bien rojo, rojo, rojo, rojo, mi piedra era pura sangre”. En cuanto al verde de Chonta, es el color del saber dado por los vegetales, un verde luminoso, asociado al estramonio, la planta que enseña por excelencia. Por otra parte, la piedra circula desde varias generaciones en línea agnaticia. No obstante, mientras que el abuelo Ah pano la había transmitido a su hijo de manera directa (“de mano a mano”), permaneció en el grupo de filiación porque Kiawka la soñó. La existencia de piedras que se transmiten por línea agnaticia está comprobada entre los vecinos achuaras⁶⁵.

Entre los záparas, una piedra de caza puede ser prestada a un hermano. Una mujer que sueña con este tipo de piedra y encuentra el bezoar de un pescado –propicio para la caza, según un principio de inversión comprobado también en otras sociedades de las tierras bajas–, la entrega a su marido o a uno de sus hijos. La transmisión de las piedras mágicas *yachak rumi* es de otro tipo. Abandonadas a la muerte del chamán, se dejan ver en sueño a la persona que ellas escogen para que se convierta en su *amu*, su dueño. Los záparas consideran que cuando un chamán muere, durante algunos días su alma erra cerca del cuerpo y

65 Ver en particular Descola (1986: 324) con respecto a las piedras de caza *namur*.

puede ser captada por otro chamán, puesto que el alma del muerto busca entonces un cuerpo que sea susceptible de mantenerlo animado. Así mismo, sus objetos cargados de afectos tienen la necesidad de ser tratados como sujetos para conservar su agencia. Abandonados a la muerte del chamán, se manifiestan en sueño a las personas vivas susceptibles de volverse su dueño (*amu*).

Las peregrinaciones de un espíritu en busca de cuerpo

La historia de la piedra es también la de su cuerpo. Marcada por los golpes, resulta ligeramente agrietada. Sus grietas son las huellas de un combate ganado, mientras que los dos colores, el rojo y el verde —dos colores que se complementan—, hacen pensar en los dos nombres y en los dos poderes de la piedra, centro de saberes conectados, complementarios y antagonistas. Es tanto contenido como contenedor, y los dos aspectos se interpelan y se interpenetran a causa de la historia y la ontología de la piedra. El cuerpo del chamán tiene las mismas propiedades. Reúne en él saberes diversos, tanto benévolos como malévolos, de varias proveniencias (obtenidos de las plantas, de los ancestros o de los espíritus por los sueños), de sustancias diferentes e incorporadas (piedras incorporadas en sueño o en visiones inducidas, saberes de colores a veces luminosos, o brillantes, ropa que forma parte del cuerpo y que fue recibida igualmente durante visiones).

Rota por ladrones de la ciudad, la piedra se transformó en espíritu puro, “alma sin cuerpo”, durante varias semanas, hasta encontrar uno, el humano vivo de su último *amu*, Kiawka. Algunos meses antes, durante otra toma de ayahuasca, Kiawka había incorporado a su propio abuelo Ah pano, antiguo dueño de la piedra. También es un ancestro, el padre de su padre, impulsado por deseos e intenciones teñidos de rojo, es decir ofensivos. Vive en todo el cuerpo de su descendiente. El cuerpo del abuelo llena de manera uniforme todo el cuerpo de su nieta, como si fuera un contenedor hecho a su medida. A través del cuerpo de Kiawka, el espíritu del cuerpo agrietado integra también el cuerpo de su primer dueño, Ah pano, tal vez el dueño más notable que haya tenido Chonta/Jotachachi⁶⁶.

66 No sé si la piedra perteneció a otras personas antes de Ah pano.

Desde ese momento, las relaciones entre los dos sujetos (mineral/humano) cambian de forma. De intercorporales pasan a ser intracorporales. De dos cuerpos distintos, mutuamente observables y palpables, incluso prensiles, el uno se vuelve el contenedor del otro. Mientras que en su forma mineral el espíritu parece casi inatacable⁶⁷, al ocupar el cuerpo de Kiawka se vuelve vulnerable. Cuando el espíritu tenía un cuerpo de piedra, con Kiawka, estaban de frente, podían tocarse, verse de manera inmediata. En una curación, trabajaban en simbiosis, bajo la responsabilidad de Kiawka. A veces, durante la toma de ayahuasca, ella tomaba la piedra en la mano y la ponía cerca de la cara o del cráneo para que el espíritu soplara y la ayudara a controlar la visión. Ahora bien, desde que Kiawka la lleva en ella, este tipo de entreatyada, de relaciones y de curaciones intersubjetivas ya no son posibles. Kiawka ya no sopla humo de tabaco sobre la piedra para alimentarla. Su propia ingesta de tabaco la nutre. Sin embargo, puede teóricamente ser víctima de las reacciones de la piedra colérica, celosa y ofensiva. Parece entonces que la substancia del cuerpo –según sea mineral, impermeable, dura, o de carne, porosa y blanda– y sobre todo la posibilidad de poner a los cuerpos de los sujetos en perspectiva –es decir de asignarles una posición en el espacio, en relación al observador–, participan en la definición del tipo de relación entre ambos sujetos (la piedra y el chamán). Después de que Kiawka soñara con la piedra y desarrollara sus relaciones intercorporales, al incorporar en ella el espíritu luego de haberse roto el cuerpo, la relación se volvió intracorporal. Por consiguiente, lo que le suceda al cuerpo humano de Kiawka puede alterar el espíritu que lo habita, y más generalmente al conjunto de los cuerpos con conocimiento que contiene.

La piedra como cuerpo

Un animal, una planta, un ente, puede ser percibido como una persona o un sujeto a condición de que esté dotado de una interioridad parecida a la de los humanos. Este enunciado perspectivista no puede ser aplicado a los minerales tratados como sujetos. Aunque algunas piedras sean sujetos con los cuales los humanos se comunican, el tema del punto de

67 Sin embargo, entre piedras animadas, pueden combatir, ganar o perder.

vista del cuerpo a través del cual uno se expresa –tema fundamental en la teoría perspectivista– no se plantea. Si bien es cierto que ciertos záparas cambian de cuerpo por un cuerpo y un punto de vista de animal, ninguno de ellos toma el “punto de vista de la piedra”⁶⁸: la piedra, especie de cuerpo lleno, no tiene orificio y, *a fortiori*, no tiene órgano visual. Sin embargo, el espíritu de Chonta/Jotacachi escogió, después de haberse establecido en un cuerpo mineral, vivir en un cuerpo humano. El de Kiawka es el de una mujer viva, ocupado ya por varios saberes incorporados y coloridos y, al menos, por un cuerpo humano: el del abuelo difunto. Por otra parte, las piedras mágicas no son “todas las piedras”. Contrariamente a las plantas y a los animales, no son consideradas como una especie que comparta los mismos atributos fisiológicos y morfológicos y que puedan reproducirse entre congéneres⁶⁹. Las que se manifiestan en sueño, son reconocidas enseguida como sujetos con los cuales se interactúa. Comparten los atributos de la interioridad de los humanos: reflexividad, intencionalidad, sensaciones, capacidad de comunicar durante sueños o visiones inducidas, con los demás sujetos, como humanos, plantas y otras piedras igualmente dotadas de tal interioridad. No se excluye que las piedras puedan comunicarse con los animales. Esto parece ontológicamente posible, a pesar de la ausencia de datos que lo confirmen.

La biografía de la piedra muestra que uno de sus deseos como sujeto es permanecer con forma corporal. Cuando se rompe, se refugia en una montaña poblada de árboles desde donde busca otro cuerpo y escoge al final integrar el de su último *amu*. La corporeidad introduce una discontinuidad en la relación, condición para ser tanto agente como paciente. Sin cuerpo, ¿cómo tocar al otro sujeto, tanto en sentido propio como figurado?

68 Según Chaumeil (1983: 127), los chamanes yaguas pueden transportarse y refugiarse en pequeñas piedras cuyo tamaño crece gracias al humo de tabaco.

69 En Iquitos, un chamán urbano ‘mineralista’ comparte esta concepción: posee una cantidad importante de piedras *encantos* a través de las cuales cura a los pacientes. Los *encantos* tienen entre ellos relaciones de afinidad y de parentesco ritual (compadrazgo) y forman una sociedad organizada, donde cada uno tiene su función y está vinculado con los demás; ver Bilhaut (2002).

Disociar a los humanos de los no humanos

Aunque adopten una forma humana, los no-humanos conservan las huellas de su verdadera esencia. En los sueños, la forma corporal de los dueños de los vegetales o de los animales es alternadamente la de la especie a la cual pertenecen y la forma humana tomada como condición para la comunicación. Como la langosta, que se vuelve un alma auxiliar, la materialidad de estos entes es siempre seductora. Son descritos como hermosos, grandes, con cabello largo, cualquiera que sea el género de los cónyuges espirituales. Los encuentros, cuando son buenos, dan lugar a una relación de una nueva naturaleza que puede desembocar en la constitución de una familia espiritual. Sin embargo, la procreación en el sueño es excepcional.

En los días posteriores a la recepción de un “secreto”, espíritu auxiliar proporcionado por un chamán, este es soñado. Primero pone a prueba al sujeto soñador, luego se presenta y hasta indica a su dueño su modo operativo. Su corporalidad no aparece ni indefinida ni precisa: es su silueta fina y sombría que se observa desde un lado del campo visual onírico. A veces se descubre la naturaleza de esta persona: un chamán del Napo había entregado a Kiawka unas esquiras de hueso empacadas y presentadas como las de un esqueleto humano de mujer indígena, pero mi interlocutora comprendió por la experiencia onírica y la discusión mantenida con el *runa* sobre el secreto, que se trataba de un hombre mestizo. Como todo cuerpo, después hay que alimentarlo con el sople del humo de tabaco dirigido hacia el pequeño paquete. Después, el *yachay* debe integrar poco a poco el cuerpo de su dueño. La relación de atención mutua hace pensar en los procesos de domesticación hasta poseer las características de los lazos filiales.

Para los záparas, los conocimientos se encuentran en el cuerpo. Todo aprendizaje requiere de un ayuno alimenticio y el saber se incorpora por la toma de tabaco, de ayahuasca o en sueño. Está situado en partes del cuerpo determinadas. Los chamanes pueden entregar “secretos” o conocimientos que son a menudo espíritus que se deben amansar hasta que se incorporen al cuerpo (*aichayanguna*: “se vuelven carne”). La relación entre el espíritu y el sujeto se vuelve entonces paternalista, pues este último se vuelve “como su padre”, o “*yayanchin*” (“se hace [el] padre”). Ocurre lo mismo en el caso de las piedras de caza *misha* y de

las piedras mágicas en general. Aunque son conservadas en el *islambu*, la relación es igual, puesto que el *islambu* es percibido como el prolongamiento del cuerpo, un aspecto externo de este. Además, su fabricación se realiza durante un ayuno y después de una toma de plantas cuando está destinado a un chamán. Mejor dicho, es un contenedor: como la piel del cuerpo de los humanos, la fibra de chambira trabajada según la técnica de la red está impregnada de defensas o trampas para quienes tratarían de acercársele. Por ejemplo, el intruso se encontraría confrontado a las hormigas *yuturi* o *wiyu*, las cuales al morder al imprudente le inyectarían su veneno y lo matarían. El espíritu de una anaconda también puede cuidar el *islambu*. Las formas indicadas que tiene el *shímamo* para proteger su pequeño bolso, también son puestas en práctica para su hamaca y su asiento.

Experiencias visuales diurnas pueden dar lugar a un encuentro onírico. Durante un desplazamiento a pie, Kiawka vio a mi lado a una “persona”⁷⁰ (*shuk runa*) invisible a mis ojos. Se trataba de un *sacha runa* (un ser de la selva) que me seguía y me miraba. Con el fin de ir a Pitacocha, habíamos tomado el bus hasta el poblado de Arajuno, desde donde llegaríamos a nuestro destino caminando unas ocho horas. En Arajuno, donde habíamos pasado la noche para empezar a caminar en la madrugada, todas las personas que nos preguntaron sobre nuestro viaje nos advirtieron que un jaguar *yanapuma*⁷¹ estaba atacando desde hace algún tiempo a los viajeros. Además, éramos dos mujeres que no conocíamos el camino (una de las cuales es eternamente novata en la selva). Si nos equivocábamos de ruta, el jaguar podía atacarnos. Al amanecer, Kiawka me dijo que estaba preocupada, pero decidimos continuar de todas maneras. En ciertas partes, el camino parecía un “bulevar”, por lo transitado; cuando penetramos más profundamente en la selva, ella me hizo parar y manifestó de nuevo su inquietud por el jaguar. En el contexto de atención acrecentada por la presencia del predador del cual todos nos habían advertido, Kiawka vio a este *sacha runa*. Nos habíamos detenido

70 Cuando me habló de esto en español, me dijo: “una persona”, insistiendo sobre el hecho de que lo que vio sí era “una persona”.

71 Para los záparas como para los kichwas, los *yanapuma* son las reencarnaciones de los chamanes muertos.

a preparar un poco de chicha cerca de un pequeño río, lugar conductor de las relaciones con los no-humanos, cuando lo vio. Para no alarmarme, no me dijo nada. Más tarde, cuando nos habíamos puesto en marcha, viendo que yo me había alejado, ella se acercó rápidamente a mí. Me dijo que ya no hiciera esas cosas ese día, y me indicó que pusiera mi mano sobre mi cabeza. Había visto en varias ocasiones a una persona que me seguía, y añadió: “¿No lo viste, para que te hayas alejado así?”. En la noche, antes de ir a dormir, Kiawka fumó un tabaco regalado por nuestra anfitriona Ángela. A la mañana siguiente, me contó lo que había pasado. Había visto a esa persona (*runa*) por primera vez cuando preparábamos la chicha. Se escondía atrás de un árbol, sacando la cabeza; luego, cuando se dio la vuelta para mirarme y verlo a él también, lo observó seguirme, “con sus ojos” ella veía (*ñuka kikin ñawiwari*: “con mis propios ojos”). Le extrañó mi incapacidad para percibirlo, ya que él me miraba. Debería entonces haberlo notado, en virtud de la dialéctica de la visión según la cual, para distinguir el cuerpo de un espíritu, tienen que vernos ellos. Así, los espíritus supremamente observables en visiones alucinatorias pueden a veces dejarse ver en el mundo de vigilia, revelándose al mismo tiempo como no-humanos⁷². Kiawka había comprendido que aquel *sacha runa* de cabello rubio y de ojos claros quería llevarme porque yo era blanca como ellos. Por la noche, ella soñó con el que nos seguía para explicarle que yo no era de su mundo, sino que venía de muy lejos, razón por la cual tenía mi particular apariencia. Le pidió entonces que ya no nos siguiera. Él le respondió que nos esperaba en el río y que nos acompañaría durante nuestro regreso.

En el ejemplo narrado, la visión onírica del *sacha runa* se da después de un primer encuentro. Permite una comunicación verbal que no existía inicialmente y también posibilita asegurarse de la naturaleza de la persona vista. Este sueño confirma la visión inmediata de Kiawka, lo cual muestra que algunas personas preparadas para tener una buena visión saben distinguir con la vista ordinaria entre los humanos y los

72 Los jóvenes yanomamis, cuando son mirados por los espíritus, tienen sueños extraños considerados como un signo de elección. Estos sueños son posibles debido a la atención que ya les están prestando los espíritus. En otros términos, si los espíritus no los miran, no conocerán estos sueños, en los cuales podrán ver los espíritus (Albert, 2003: 60).

no-humanos. Dicha clarividencia responde a la dialéctica de la visión y también es una facultad que poseen los tomadores de estramonio. Cuando avanzan por la selva, a veces algunos záparas escuchan ruidos producidos por los no-humanos. No se trata de un lenguaje articulado, sino de desplazamientos, de cantos o de gemidos... Al borde de un río, Kiawka tiene la facultad de escuchar a los que se dirigen a ella. Se trata de una escucha que no induce una comunicación dialógica entre los dos términos, que tendrá lugar probablemente en la experiencia onírica. No basta entonces con oír o ver a los no-humanos para entablar una comunicación con ellos, sino que se necesita que el sujeto soñador los localice como interlocutores oníricos.

A veces, durante la experiencia onírica, al igual que los humanos, los no-humanos toman la forma corporal de un humano allegado. Así, cuando Kiawka se fue por primera vez a Andoas Viejo⁷³ en el río Pastaza en Perú, me contó su sueño. El dueño del río (*yaku amu*) se había manifestado primero con los rasgos de Ishtiwara, la madre de mi interlocutora. Cuando ella comprendió quién era, él tomó la apariencia de un hombre. Quería que Kiawka fuera su mujer, lo que ella rechazó. Como él insistía, ella acabó diciendo que era “hueso de [su] abuelo” y luego ella se transformó en hombre. El relato, manifestado con inquietud por Kiawka, que iba por primera vez a esta zona, resulta particularmente interesante dado que muestra cómo los sujetos soñadores (en cuanto interlocutores oníricos, que también son) toman otra forma corporal y humana para engañar a los demás en el sueño. En el ejemplo, el dueño del río y Kiawka modifican su apariencia corporal. El primero comienza por engañar a la segunda y luego toma otra forma humana, mientras que Kiawka se deja ver bajo su verdadera corporeidad y, al sentirse en peligro, cambia de género (y engaña a su interlocutor). La capacidad de cambiar de forma corporal –humana o no– es una propiedad compartida por el conjunto del colectivo de los soñadores. El cambio tiene un costo y sólo puede ser realizado en función de las almas auxiliares poseídas en el caso de un cambio a favor de un cuerpo de no-humano o de humano muerto. En su narración, Kiawka,

73 La instalación de la compañía petrolera Oxy en la zona contribuyó a la construcción de una pequeña ciudad, Andoas Nuevo, lo cual hizo que el pueblo de Andoas, antigua misión, pasara a llamarse Andoas viejo.

como “hueso de [su] abuelo”, toma la forma del abuelo para cambiar de género. Cuando ella se transforma en animal, toma el cuerpo de la anaconda, otro de sus auxiliares. Sin embargo, los interlocutores oníricos que asumen la forma de un allegado para engañar al sujeto soñador no captan por ello la corporeidad de un humano que dormita: sólo toman la apariencia que “colocan” sobre su propio cuerpo como un vestido. Estas copias corporales son las de malos soñadores o por lo menos de *yanga runa*, gente común.

Algunos espíritus sólo son observados en visiones inducidas u oníricas. Es el caso de Tsamaru, descrito a veces en su forma humana, y otras veces como una lanza muy decorada y con plumas, que corta las malas almas. Raros son los *shímano* que “poseen” tal espíritu auxiliar. Como Tsamaru no existe fuera de la sociedad zápara, es emblemático del chamanismo de este pueblo. Los otros espíritus auxiliares poseídos por los *shímano* son piedras, dardos, arañas, animales predadores y hojas podridas.

En resumen, una de las cosas que enseña la experiencia onírica es la distinción entre los humanos y los no-humanos. Mirando cuáles son las formas corporales animadas de almas o cuáles son personas, los záparas descubren la verdadera naturaleza de sus interlocutores y proceden a categorizar a unos y a otros. Del mismo modo que con la langosta o el caracol, cuyos atributos humanos de reflexividad, de intencionalidad y la aptitud a la comunicación sorprendieron, los záparas todavía siguen calificando algunos entes. Su entorno social se encuentra habitado por humanos vivos, pero también por el conjunto de las personas, humanas o no, que poseen atributos. Para ellos, los animales que son designados como personas corresponden a los que se comunican entre ellos, tales como los perros, los tucanes o los grandes papagayos. *Allkukuna kuin-tankuna*, *runashina*: los perros conversan, como personas. Así como los perros, los *sacha allku*, literalmente los “perros de la selva”, son personas. Los *sacha allku* son considerados como los perros de los *pasuka supay* (los espíritus *pasuka*). En cuanto a los tucanes, poseen una sociabilidad comparable a la de los humanos en varios aspectos⁷⁴.

74 Así, cuando un cazador muere, hacen una fiesta, se reúnen y beben juntos (“*sikwankakuna tandanakunan, chasna upinan manchanan*”).

La existencia de la persona está asociada al uso de la primera persona, el “yo”, y por ende a la reflexividad. Sin embargo, la verdadera comunicación entre los humanos y los no-humanos pasa por un lugar favorable, que es el espacio onírico, y por la corporalidad. Al respecto, el enfoque comparativo entre los záparas humanos y los objetos que manipulan es particularmente importante. En efecto, el estudio de las piedras mágicas *yachay rumi* o *chonta rumi*, piedras de conocimiento –sujetos con los cuales los chamanes záparas interactúan–, muestra que cualquier persona, humana o no, necesita un cuerpo, condición para la relación entre dos términos.

El conocimiento sobre la constitución de la persona no está repartido igualmente entre todos los záparas: los puntos de vista divergen entre los *shímano* y los *yanga runa*. Los primeros describen varias almas o espíritus auxiliares a los cuales los chamanes se encuentran atados. Para ellos, la persona está hecha a la vez de dos almas iniciales fabricadas por los genitores y entregadas al nacer, y del conjunto de los conocimientos corpóreos de varios orígenes y de almas auxiliares. Los *yanga runa* hablan de dos almas originales y también del destino diferente del alma principal según uno sea chamán o no. Gente común, influenciada por las religiones cristianas, piensa que al morir, el alma principal se quemará después de haber sido juzgada por pecados cuyos orígenes son muy difíciles de comprender, según ellos. Además, una anciana piensa que los záparas tienen tres almas. Después de la muerte, una será quemada para lavar los pecados, la segunda irá al cielo, y la última –“la más fuerte”– permanecerá en la tierra, renaciendo de sus cenizas. Todos hablan del feliz destino de las almas de los chamanes que se reúnen en la montaña Supay Urku, donde se bañan dos veces al día en la laguna verde del estramonio y vigilan a los jaguares para que no vayan a devorar a los humanos vivos. La visión de los buenos soñadores es cercana a esta: distinguen en cada humano dos almas iniciales a las cuales se añaden las auxiliares.

* * *

Cada uno, en función de las almas auxiliares que posee, ve el mundo de manera diferente. En función de ellas, también un chamán puede tener varias visiones diferentes del mundo, las cuales son percibidas como antitéticas, pero ofrecen una percepción sintética de puntos de vista par-

ticulares. Así, una persona que posee el caracol como alma auxiliar y que lo solicita para una acción, ve entonces el mundo como un espacio plano y finito. Frente a él y hacia él llega una multitud innumerable de caracoles con enormes bocas abiertas, llamando “espinas” que caen “como lanzas” sobre el mundo. Ahora bien, desde donde se encuentra el chamán, su visión parece “total”, tiene la sensación de ver “todo” el mundo frente a él. El chamán que posee al dueño de los monos-araña⁷⁵ (*Ateles paniscus*), puede mirarlo saltar sobre el mundo plano y redondo al que da la vuelta en tres saltos, siempre precedidos por su mano: “mientras que él salta aquí, su mano está allá”. El chamán ve el mundo pequeño, y varias visiones del mundo pueden cohabitar, tales como las dos descritas anteriormente. El mundo está construido conjuntamente por la acción de las almas auxiliares de los no-humanos y la propia percepción del chamán. Algunas personas comunes que poseen almas auxiliares pueden tener otras visiones igualmente válidas y aceptables ya que cada persona está conectada a una clase de espíritus o de almas, y cada uno de ellos marca su presencia de manera diferente en el mundo.

Para los záparas, no hay interés en poseer un espíritu solitario o aislado. Hay que contar con un amo (*amu*), o que él mismo lo sea, ya que solo, el espíritu auxiliar es poco ofensivo. Es la jerarquía y la colectividad de espíritus la que les da su fuerza individualmente y beneficia a los humanos vinculados con ellos. La persona zápara, tal como es observada por los buenos soñadores y los *shímano*, es de geometría variable. Como las corporalidades son fluidas y cada uno es susceptible de estar vinculado a espíritus auxiliares, la constitución de su persona es también variable. La posesión de dos almas (*kikin alma* y *ayak alma*) y la introducción del saber-soñar en el cuerpo de los záparas, son las constantes de su corporalidad humana.

75 Recalquemos que el mono-araña o *maquisapa* o *chuba* (kichwa) vive principalmente en la canopea, y desciende muy poco al suelo.



Capítulo 3 - El sueño, modo de empleo

En la Amazonía, todos los entes que son sujetos pueden comunicarse entre ellos. El sueño de un humano es comprendido aquí como una experiencia compartida con otros sujetos, humanos o no, en un tiempo y un espacio similares a los del soñador. Para los achuaras, por ejemplo, el sueño o la visión inducida por intoxicación permiten establecer una “comunidad semántica” con seres dotados de la capacidad de expresión, con espíritus, objetos mágicos o esencias incorporadas que no se ven ni se oyen en la vida de vigilia (Descola, 1989: 441). Se trata por consiguiente de una situación que también es un modo de relación. Para los záparas, los interlocutores oníricos son personas que hacen soñar. En otros términos, verlos en sueño es una indicación sobre su facultad para mostrarse y actuar en él, y para hacer soñar. Para el soñador, como para el interlocutor onírico, el conocimiento y la práctica oníricos son el fruto de un trabajo en el cuerpo y del dominio de ciertas técnicas. Como los otros tipos de visión, el sueño necesita un aprendizaje. Existen varios modos de percepción visual, pero nos limitaremos a la visión inmediata, a la visión inducida y a la visión onírica. La primera se ejerce especialmente en las actividades cinegéticas y más globalmente en el día. La segunda ocurre lo más a menudo durante la noche, cuando es inducida por medio de tabaco o de ayahuasca—consumidos al anochecer— o tanto de día como de noche cuando se genera mediante la ingesta de *Datura*, cuyo efecto se prolonga durante varias jornadas.

E. Viveiros de Castro (1992, 1998) mostró cómo en la Amazonía, el punto de vista del cuerpo del sujeto (humano o no-humano) cambia su manera de percibir “al otro”. La variación de los puntos de

vista está relacionada con diferencias de cuerpo, puesto que los sujetos comparten las mismas facultades mentales. Además, como especie o entre “congéneres”, los animales o los seres no-humanos se ven como humanos. Este principio es igualmente válido para los záparas. El principio se verifica en diferentes grados, según si los cuerpos son humanos, animales, vegetales, siempre con una relación presa/predador que determina las relaciones entre las diferentes especies. La cuestión del mineral se plantea de manera diferente, pues aunque las piedras pueden ser cuerpos dotados de un espíritu, no son percibidas como una especie (Bilhaut, 2006b: 248).

La mecánica de los sueños

Cuando me alistaba para ir a Perú, Kiawka quiso asegurarse de poder soñarme durante esa estadía fuera de su país. Le respondí que desde hacía varias noches no me acordaba de mis sueños y que la comunicación podría, de hecho, resultar difícil. Esa vez, decidió prestarme su secreto, y yo tenía que ponerlo con el mío bajo la almohada. Antes, ella se había encargado de hacerme una *limpia* para soñar bien, con un perfume, con el secreto y con la piedra de su abuelo. Así es como, en el transcurso de discusiones y de ejercicios prácticos, tomé nota sobre el uso de técnicas que tienen como finalidad hacer soñar bien (*ali muskungawa*)⁷⁶. A través de las técnicas del sueño se abordan la preparación de la experiencia onírica (soñar o no soñar), el sueño (estar en el sueño) y luego el despertar (salir del sueño), tres tiempos esenciales para la definición del sueño zápara.

76 Observé ciertas técnicas, mientras que otras me fueron contadas de buena o mala gana. Como el sueño es también una fuente de poder, darme sus llaves supone primero una confianza absoluta en mí. Luego, como el sueño es el último refugio de una identidad que decae, entregar todos sus secretos es un riesgo absoluto para los záparas, a causa de los conflictos chamánicos que existen y en particular a causa de los conflictos interétnicos, frente a los cuales deben contar con sus conocimientos específicos –tales como los sueños. Así, a veces me dieron con desgano ciertos datos, que anoté rápidamente. Al querer verificar algunos, me topé a menudo con interrogaciones o con negaciones, según las cuales este tipo de prácticas no existiría. Felizmente, otros me dieron testimonios convergentes. Gran parte de los datos que siguen fueron primero consejos que los záparas me dieron, a fin de que yo también pudiera soñar bien.

Trucos y ardides para soñar

Según los záparas, un mal soñador es ante todo alguien que no toma en cuenta sus sueños y, con mayor razón, que no se acuerda de ellos. Para volverse un buen soñador, describen técnicas que todos pueden aplicar, para poder “adquirir” el proceso del sueño. Siguiendo las recomendaciones, podrán primero incorporarlo, luego mantenerlo, estimularlo y hacerlo evolucionar. Lejos de los záparas, los parakanás de la zona interfluvial Pacajá-Tocantins del alto Xingu, expresan la pérdida de la capacidad de soñar por el radical *paje’an*, donde *paje* designa el poder (Fausto, 2001: 341). Para ellos, perder tal capacidad equivaldría a perder un poco del poder chamánico aferente. Se trata de una idea muy cercana a la de los záparas, por lo menos entre los que son percibidos como “buenos soñadores” por la pertinencia de sus sueños, buenos o malos, que muestran la realidad de lo que pasa en los asuntos comunes, personales y cotidianos. En ningún momento oí hablar de una pérdida irremediable de esta capacidad. El ejemplo de Ángela, una mujer de Pitacocha (río Curaray), muestra cómo una mujer decide alimentar su “poder”, que también es el de soñar bien, cuando no lo experimenta o dejó de hacerlo y teme ya no dominar los modos operativos⁷⁷.

Twáru me contó que cuando enfrentó serias dificultades para congregar a su pueblo con el fin de organizarlo políticamente, decidió comenzar incitándolos a soñar de nuevo o, más exactamente, a favorecer nuevamente su uso. Para él, renunciar al sueño es claudicar respecto de lo que son los záparas. Ahora bien, después del fallecimiento de su padre, Imatini, en 1997, los ancianos dejaron de valorar el sueño, de contarle, y por lo tanto, de soñar, como lo relata Twáru:

El sueño, después que murió mi padre, ya no era tan importante, pues. [...] Ellos decían que, bueno, aquí es el punto final en que la cultura zápara termina, ahora tenemos que ir a vivir con los kichwas, ahora yo me voy al Puyo, otro va a Santa Ana, yo me voy a Sarayaku, otra vez me voy al río Tigre. Ellos decían que aquí termina y no les interesa. Y hablaban de los niños también, decían: bueno, como dijo el Piatsaw, ya terminamos. ¡Eso quería decir que están renunciando

77 Ella declara tener “vergüenza” de decir que conoce los remedios y por consiguiente prefiere callar esta aptitud.

de todo, pues! Por ejemplo, cuando nosotros iniciamos a organizar, empezamos a hablar de sueños, ellos decían: “otra vez vino el Imatini, que hablaba de los sueños”. Por eso yo empecé a valorar la vida de los mayores. Tú conoces esto, tú conoces esto, y sueñas. Y ese sueño si no valoras, ¿cómo vas a vivir, pues? [...] Me fui a hablar otra vez a ellos, pues. En algunas comunidades, empezaron a recuperar, recordar los sueños.

Este relato muestra no solamente que la importancia otorgada al sueño hace soñar y participa en su rememoración, sino también que es posible, para quien sabe o supo soñar, recobrar dicha facultad. La idea de perder para siempre la capacidad de soñar no existe entre los záparas, ya que todos la poseen; ser verdaderos záparas implica tomar en cuenta los sueños para el manejo de los asuntos, tanto individuales como comunales⁷⁸.

Preparar a los niños

Ciertas madres preparan a los bebés desde muy temprano para que tengan buenos sueños durante toda su vida. Principalmente las mujeres de *shímáno* proscriben alimentos y beben el jugo de ciertas plantas mientras dan de lactar. Algunos záparas fueron preparados por su madre y por su padre desde la infancia para soñar. En una misma fratría, existen diferencias notables. Twáru explica (en kichwa) que gracias a su padre se volvió un buen soñador:

Mi padre sopló mucho, mucho, mucho sobre mi cuerpo, “para dar de mi territorio”, decía él, es así como yo, en mi cuerpo, tengo muchos sueños, sueños poderosos. Es por esta razón que cuando sueño, valen mucho, es por eso que se dice que valen mucho.

Para que Sawyeraw (el más joven de su fratría) lograra soñar bien, su madre había seguido las prescripciones de Imatini. Al final de su vida, el *shímáno* había querido que su último hijo siguiese la trayectoria fa-

78 No obstante, a veces se puede oír una persona declarar, después de haber tenido sueños calificados como malos, que ya no quiere soñar y que para eso va a beber alcohol. El estado de embriaguez, aunque hace dormir, impide a la vez soñar y también recordar el sueño. El exceso de alcohol (como de alimentos pesados) es nefasto para la actividad onírica.

miliar y tomase la función de chamán. Designado por todos como su sucesor, Saweraw tenía trece años cuando murió su padre. El repentino fallecimiento de Imatini no permitió que le transmitiera su saber de la manera más común entre los záparas: por la ingesta de plantas durante largos meses, por un aislamiento parcial de la vida social pública y por una dieta severa. Twáru relata:

Yo, como persona, he sido preparado para soñar desde niño, para soñar esas cosas que estoy soñando. Esos sueños de historias pasado. Para eso se prepara desde niño, cuando las madres hacen la... dan comidas especiales, haciendo dietas, ahí en su mente no va a entrar ahí muchos alimentos que no va a servir por eso, entonces la cabeza se queda así. Por ejemplo algunas madres que no hacen eso, no pueden soñar. Mira Saweraw por ejemplo, él sabe soñar muchas cosas. Mis otros hermanos no están preparados para eso. Mi madre no lo hizo para todos. Entonces nosotros desde niños ya estamos soñando. Parte de nuestra vida está ahí. Por eso sabemos que nos va a pasar.

Kiawka siguió una iniciación chamánica con Imatini durante dos años⁷⁹. Cuando tuvo doce a trece años, su padre se encargó de su aprendizaje. A los seis años aproximadamente, ella ya se interesaba mucho por las prácticas y por las visiones de su padre. Ella declara haber encontrado el dueño del tabaco a esa edad. De niña, para castigarla por sus travesuras, su padre le daba de beber jugo de tabaco. Luego, cuando él tomaba la ayahuasca o jugo de tabaco para realizar una curación, ella estaba a menudo a su lado y tenía usual y simultáneamente las mismas visiones que su progenitor. Este tipo de elementos es con frecuencia considerado en la Amazonía como un llamado a la función chamánica⁸⁰. Bajo el control paterno, Kiawka también tomó el estramonio, gracias al cual sus sueños son ahora claros, directos. El conjunto de saberes que ella posee hacen

79 Es difícil afirmar con certeza que la formación duró dos años. La percepción del tiempo es irregular entre los záparas. Por ejemplo, varias veces me hablaron de acontecimientos a los cuales yo asistí, situándolos un año antes cuando habían sucedido sólo cuatro o cinco meses atrás.

80 Además, para A. Métraux (citado por Sébag, 1965: 10), “una gran parte del saber de los chamanes es absorbida mecánicamente por los jóvenes novicios en sus primeros años”.

de ella una gran soñadora, una cualidad que siempre refuerza aplicando técnicas y procesos facilitadores.

Algunas plantas administradas a los niños a partir de su temprana infancia contribuyen a que crezcan bien y sean fuertes. Gracias a ellas, sabrán soñar durante toda la vida. La hoja de *lantira* (*lantira panga*, en kichwa) se entrega cuando el bebé tiene más o menos cuatro días. La madre la mastica y luego la da al bebé para que crezca bien. Esto supone que la genitora esté bien sentada, derecha, para que el niño no se vuelva “encorvado”. Otra planta, el *tsintsinbo* (en kichwa), es proporcionada por la madre a su hijo, también a los cuatro días, para que se vuelva un buen cazador. La hoja masticada por la mujer es ingerida por el bebé, mientras que la madre que da de lactar se abstiene durante un año de consumir carne de grandes animales de caza y yuca, y durante seis meses se abstiene de tener relaciones sexuales. Cuando el niño cumple dos meses, el chamán toma ayahuasca, cuenta Ishtiwara. Él mastica la hoja de *tsaméruka*⁸¹ (nombre zápara) y la hace ingerir al bebé para “que tenga sus sueños derechos”. En cualquier caso, puesto que da de lactar, la madre debe seguir una dieta.

El *chiricaspi* (*Brunfelsia chiricaspi*) y el *chuchuwasá* (*Maytenus krukovii*) abren la vía hacia buenos sueños para la caza. Según Juan-Cruz “la *chuchuwasá* hace soñar bien. El tabaco también hace soñar”. Describe el modo de preparación de la *chuchuwasá*, “raspando el árbol con un cuchillo, exprimiendo, lo beben, raspando su corteza”. Según él, es el dueño (*pay amu*, “su amo” o su dueño) de esta planta el que hace soñar. Sin embargo, cuando desarrolla su respuesta, se enfoca en las propiedades curativas de la planta:

Los ancianos al tomarla vivían bien, la tomaban como la wayusa⁸². La *chuchuwasá*, los ancianos al tomarla vivían bien, el abuelo decía: ‘El cuerpo es doloroso, hay que tomar la planta para sus dolores’. Funciona muy bien. Hace soñar su *amu* [amo]. “Toma otra vez”, dice, “toma otra vez”, [su amo] hace soñar.

81 Ninguno de mis entrevistados pudo acordarse del nombre kichwa de la planta citada. Es tentador asociar ese olvido al conocimiento propiamente zápara del sueño.

82 *Ilex guayusa*.

Para él, es el dueño de la *chuchuwasa* que trae el sueño cuando se toma el jugo de la planta y no Piatsaw, quien se encarga de traer las almas y de dar un nombre a las personas, operaciones de carácter simultáneo. Otra versión más: según la vieja Puruña, es el demiurgo quien trajo el sueño, pero casi no hace soñar⁸³.

Al final, el tabaco parece ser la planta más apta para hacer soñar. Me fue recomendada varias veces, y observé a varias personas consumirla al acercarse la noche (foto N.º 10). Cada tarde Kiawka preparaba tabaco. A menudo era fumado. Deseando tener un sueño particular, ella comenzaba cortando en el andullo de *sacha tabaku* (en kichwa, literalmente: “tabaco de la selva”, en oposición a los cigarrillos de venta en las ciudades) la cantidad necesaria para la elaboración de un cigarro chico.

Fotografía N.º 10

Ángela prepara el tabaco



Anne-Gaël Bilhaut (2002)

Nota: Cada día, al crepúsculo, Ángela prepara un cigarro de tabaco para alimentar su saber y tener buenos sueños.

83 Según Magaña, los tareños (o trios) de Brasil y de Surinam, que pertenecen a la familia lingüística caribe, atribuyen el origen de los sueños a una persona mítica, Zarigüeya, quien dio el sueño a los hombres (Magaña, 2000: 117).

Una pequeña lámina de madera que dejó su padre es utilizada para cortar. Como no cultiva tabaco desde que vive en la periferia de Puyo, su madre y sus hermanas son las que se lo suministran, o si no ella misma lo compra en los pueblos. El tabaco es soplado de cierta manera para permitir a los espíritus traer su fuerza por un lado del cigarro. Por esta razón, esa extremidad es la que debe ser prendida. Después de haberlo fumado, a menudo con concentración, sin dejar de pensar en el pedido formulado con anterioridad, los záparas conservan la colilla —a la cual asignan un valor preciso— debajo de su almohada o bajo su cabeza. De esta manera, se aprovecha el fuerte olor que desprende el tabaco para alejar a los espíritus que tengan la tentación de molestar al durmiente.

Cada tarde Kiawka prepara el tabaco que le permitirá pasar una buena noche y que la hará soñar bien. Ella lo toma en su mano y recurre a una cohorte de espíritus que dan su fuerza a la planta. Ella murmura lo que desea soñar, o más exactamente lo que desea saber o aprender durante las noches, pedidos que transitan por el tabaco para que la haga soñar (*ñukata muskuchingawa*, lit.: “para que me haga soñar”). Sébag (1965) describe admirablemente el uso del tabaco en el chamanismo ayoreo (Bolivia y Paraguay) al acercarse la noche, durante una cura terapéutica. El tabaco se fuma con la pipa, con la boca cerrada, para “hacer penetrar el humo en su cuerpo, lo más profundo posible”. Debe “impregnar sus huesos”. Sébag distingue el momento de la conciencia en vigilia y el del “doble psíquico”; y escribe con respecto al sueño: “es la fuerza —el *puopíé*— contenida en el tabaco, fuerza indiferenciada que puede transmitir, cambiar de forma [...] la que permite una tal separación entre el sujeto y su *orégaté* [su doble psíquico]” (Sébag, 1965: 10). La concepción que tienen los záparas del tabaco es relativamente cercana. Sin embargo, para ellos es sólo una de las vías por las cuales se accede a la desunión descrita. Así, Kiawka solicita el apoyo de ciertos espíritus (los seres del río *yaku runa*, los de la selva *sacha runa*, espíritus conocidos en el sueño...), quienes responden enviando sus propios deseos en el tabaco. Puesto que cuando ella lo fuma este alimenta el saber que ya está en ella y se queda en el cuerpo, en su interior hay un elemento que “hace soñar”. A menudo descrita en la Amazonía como la planta que vehicula las intenciones de los hombres, o que permite una relación

entre el hombre y los espíritus al acercarse la noche, el tabaco es, según los záparas, un medio de reforzar el saber-soñar existente en ellos, y lleva los deseos del soñador hasta el sueño.

El sueño resulta para ellos como una visión inducida por un “saber-soñar” situado en el cuerpo y que les es propio. Piatsaw les “puso” la facultad de soñar, pero para que este atributo se desarrolle y sea eficiente, las madres deben cumplir una función precisa con los bebés.

La alimentación y la dieta

De manera general, para obtener un buen sueño, es decir una experiencia onírica constructiva, ciertos alimentos están prohibidos. Al igual que en la dieta de aprendizaje chamánico, no deben consumirse los animales de caza “pesados” o “grasos”, como el tapir, el saíno y el agutí. Tampoco los tubérculos, porque son subterráneos, ni las frutas, porque son dulces. Los záparas en busca de sueños pueden alimentarse con moderación de plátano no salado, hervido o asado, de aves de corral y pájaros, de pescados poco grasos. Las relaciones sexuales se excluyen debido al olor generado, que malogra el proceso del sueño y aleja a los espíritus auxiliares. Finalmente, por la noche, antes de ir a dormir, es necesario el consumo de tabaco. Fumar o aspirar tabaco se dice en kichwa *tabakuta mikuna* (lit.: “comer tabaco”). Es un alimento para los saberes o espíritus incorporados.

Cuando los padres desean ofrecer a sus hijos la capacidad de soñar bien, las madres hacen dieta para el bebé que están amamantado. Con ello refuerzan su propio saber y lo transmiten: el niño recibirá el producto de la dieta. En el caso de una madre que sigue una dieta para su hijo, ya sea para proporcionarle un saber-soñar o para curarlo, la manipulación sólo funciona cuando el niño es hijo biológico de la madre. Es decir, cuando un niño es adoptado, las dietas que la madre adoptiva realiza no son eficaces⁸⁴.

84 Varias niñas záparas fueron adoptadas por personas cercanas, entregadas a las hermanas del padre, o a las madres de madres en los casos que pude observar. Se invocan dos razones para esta práctica: algunas familias que tienen muchos hijos dan uno a una pareja que no tiene o, si no, jóvenes mujeres záparas dan a luz a recién nacidos que son criados por los abuelos porque ellas no tienen marido.

Por último, prohibidos durante los aprendizajes chamánicos y durante las curaciones terapéuticas realizadas por un chamán, el ají, el alcohol y lo dulce también son frenos tenaces para el sueño. Los indígenas afirman que esto sucede porque en el mundo onírico, uno se alimenta de olores sabrosos. Además lo dulce y el alcohol vuelven el cuerpo “pesado”, lo que no permite controlar el desarrollo del sueño.

Saber dormirse

Para soñar bien, ante todo hay que saber dormirse. Sin embargo, se debe cuestionar lo que parece evidente: todos tenemos hábitos para conciliar el sueño. Los záparas tienen los suyos, que responden a la necesidad de una experiencia onírica favorable. Según Twáru, primero hay que tener el espíritu tranquilo al acercarse el momento de dormir. Al preocuparse por asuntos que resolver, el cuerpo reacciona e impide el sueño. Los záparas saben cómo tratar ese tipo de situación. La demostración de Twáru lo ilustra muy claramente: el tabaco es un remedio cuando el espíritu está preocupado. Para él, cada noche al momento de acostarse se debería hacer un balance de las cosas realizadas durante el día y pensar en lo que se deberá realizar al día siguiente, pero no preocuparse por lo que queda por hacer ni por lo que no está bien.

Muchas personas, a nosotros, a los indígenas, nos dicen que ese pensamiento es como churo, nunca termina. Para mi forma de ver, pensamiento de nosotros no es así, es como, yo sé identificar si es que dibujaríamos, es como una casa de abejas, tiene su espacio. Por ejemplo nuestro pensamiento es así, eso es cabeza [dibuja], nuestra cabeza es así, tiene unas cositas así. Muchas cosas. Entonces ¿qué pasa? Si es que estoy preocupado por una cosa, me afecta aquí en esta bola. Después yo digo “ay, estoy molesto, estoy bravo, estoy pensando... ¡no, mejor voy a dejar! Y voy a pensar a otra cosa, y acuesto y esos bolitos están bien pues, y pienso a otras cosas bonitas, voy a ir a bailar, voy a hacer cosas, yo sé que soy una persona importante, póngase más activo, y olvido éstos. Ya estoy pensando otro. Y después, en esa parte tengo problema, y tengo que olvidar, tratar de olvidar y pak, viene aquí.

El cerebro dibujado por Twáru es comparado con un panal. Está constituido de celdas (“cositas”) que se parecen a las celdillas de las abejas. Las celdas son otros tantos pensamientos que pueden causar preocupación. Tras haber logrado olvidar una preocupación, existe otra, figurada por otra celda que va a causar problema, y así sucesivamente. En la siguiente cita, él describe el proceso:

Entonces, en el sueño vamos acomodando esos puntitos. En el sueño, ese problemita que quería afectar, ¡pak, resuelto! Y todo se queda limpio, pero no está afectado todo, entonces así: uno viene, es como decir que cae en este problema en esta parte del pensamiento y sale.

Con esta demostración, muestra la importancia de no estar preocupado para poder dormir bien. Caso contrario, se utiliza mal al espíritu. Las inquietudes de cada uno son tratadas durante el sueño, si se logra dormir. El lugar donde se duerme también puede influir, según nos muestran los intentos de Kiawka. Enferma y con fiebre, no podía dormirse. Entonces se cambió de cuarto. El lugar donde se duerme puede estar asociado a un lugar del sueño, incluso a un lugar de saber. La casa de Kiawka tenía en esa época dos cuartos. Quiso dar uno a su hijo algunos años antes, pero él rechazó la oferta porque no se sentía bien ahí: no lograba dormir y había tenido pesadillas. En consecuencia, se convirtió en mi habitación y lo ocupé durante dos años. Además de mis pertenencias personales, Kiawka dejaba ahí su ropa, sus “secretos” en el *islambu*, su tabaco, las preparaciones de plantas como la ayahuasca. Sobre una repisa se encontraba una foto de su padre, presentes regalados y vistos como poderes, libros y videocasetes sobre su pueblo, perfumes y otros fluidos actuantes. Antes de mi llegada, ella sólo ocupaba la pieza de vez en cuando, cuando necesitaba aislarse y dormir en otro cuarto. Ahí ella podía obtener buenos sueños, ya que se comunicaba más fácilmente con sus espíritus auxiliares. Es un lugar que ayuda a dormirse y favorece el buen sueño, porque almacena un gran número de objetos agentes en el sueño. Al contrario, los cuartos de hotel son lugares contraproducentes para el sueño: fueron ocupados por muchas personas para dormir y están contaminados con los olores que las personas dejaron allí.

Estar en el sueño. La sinfonía de los sentidos

Para los záparas, el sueño es ante todo un medio de comunicación. Esto significa que, más que una experiencia visual, constituye una herramienta cotidiana para manejar lo aleatorio, resolver situaciones complejas o recibir consejos, gracias a la relación establecida con los espíritus. Por esta razón, se requiere dormir para soñar y, por consiguiente, solucionar situaciones complejas durante la noche. “Para nosotros la noche es muy importante porque es una parte de nuestra vida que, en primer lugar, descansa el cuerpo y, segundo, nuestra alma trabaja [...], y así nosotros podemos entender que el día siguiente nos va a pasar problema o va a ser un buen día. La noche significa eso para nosotros”. Lo que se trama durante la noche resulta esencial para la comprensión de los quehaceres efectuados durante el día, y también para el acercamiento a las cuestiones del cuerpo y del alma, a las relaciones con los otros que tienen diferentes ontologías, y para las prácticas del aprendizaje, todas materias abordables a través del examen del proceso onírico.

La proximidad entre la experiencia de la toma de *Datura* y la visión onírica se demuestra en varios aspectos. Primeramente, se enuncian con los mismos términos. Luego, los que bebieron el estramonio tienen la capacidad de soñar “derecho”. “Veo con *wantuk*’. Otros dicen: ‘Sueño con el *wantuk*’. Es como soñar propiamente dicho, pero de otra manera real”, declara Twáru. Si se consideran los términos záparas *ishiawna* (*Datura*) y *kumakihaw* (lit.: “veo con el datura”/“yo sueño”), entonces “ver con la datura” se asimila a un sueño, más que a una visión inducida por la planta. Fue durante una experiencia visual provocada por la *Datura* que Kiawka encontró a los *muskuy runa*, literalmente la “gente del sueño”, igualmente dueños de la *Datura*. Su cuerpo es duro, de un verde luminoso, con aspecto de musgo en ciertas partes. Parecen llevar un sombrero de ala ancha que hasta forma parte de su cuerpo y es indisoluble de él. “Tiene un sombrero que es su misma carne. Su propia piel es un sombrero”, describe Kiawka. Los *muskuy runa* le dieron la claridad en el sueño: “lo dan cuando alguien se prepara, dan todo el sueño que es de ellos, es por eso que son los *muskuy runa*”. Con esta expresión, Kiawka designa la infinita potencialidad onírica que ellos ofrecen.

En la actividad onírica, los sentidos se expresan de manera diferente. En particular, su intensidad es desigual. La visión onírica deja ver

otra cosa que lo que muestra la visión inmediata: el significado de las cosas es exacerbado por su esencia. Los relatos oníricos dan cuenta no solamente del sentido del oído, sino también y sobre todo de los intercambios verbales, en kichwa o en español, que se instauran sin importar la naturaleza del interlocutor onírico y del encuentro. La discusión, tal como aparece en los relatos, viene después de la prueba a la que el soñador es sometido; es concomitante con la identificación del interlocutor. En el sueño, para ver bien o escuchar bien, oler bien y sentir, hay que seguir lo más que se pueda las recomendaciones técnicas ya descritas. No obstante, el sueño no está exento de rarezas sensoriales estudiadas por los neuropsicólogos⁸⁵. Son universales y están integradas en los relatos oníricos. Al contar un sueño, es raro que los záparas manifiesten asombro cuando hay una distorsión visual o auditiva. El sueño es una experiencia compartida por toda la humanidad que duerme. Sin embargo, hay que constatar que no somos iguales ante el sueño. En efecto, el recuerdo que tenemos de él al despertar, la complejidad de su desenvolvimiento, los temas que emergen, nos parecen a menudo muy diferentes de un individuo a otro. Estas diferencias son entonces percibidas como el producto del interés que les damos. Estudios en neuropsicología muestran que es ante todo “el interés hacia el tema de los sueños o la creencia de que los sueños son significativos e importantes” lo que participa en su rememoración y su recuerdo (Schwartz, 1999: 22).

Para los záparas, todos los humanos pueden soñar⁸⁶, pero ellos se distinguen de sus vecinos por las técnicas que utilizan para soñar bien (*kwitsa kumakej* en zápara, lit.: “¡sueña bien!” según Puruña). Marcan entonces su diferencia a través de un aspecto cualitativo en el proceso onírico, que adquieren gracias al conjunto de procedimientos y de destrezas, relacionado en parte con la producción del cuerpo y de la persona.

Existen varios tipos de sueños buenos, desigualmente accesibles para distintas personas. Los záparas declaran haber soñado bien cuando el sueño ofrece un punto de vista sobre una situación dada y muestra o permite hallarle solución. En tal caso, la visión onírica sólo será calificada de buena si corresponde a una resolución favorable. Si ocurre

85 Ver por ejemplo: Schwartz *et al.*, (2005).

86 Para los kichwas de Canelos, los blancos no pueden soñar ya que su alma olvida el sueño por su diferente manera de pensar (Guzmán Gallegos, 1997: 45).

de esta manera, puede servir para resolver un conflicto o un problema en la organización indígena, curar una enfermedad, descubrir un territorio, adquirir un conocimiento suplementario o, más sencillamente, encontrar la respuesta a una pregunta precisa. En la situación indicada, la visión constituye para el soñador, una etapa culminada; lo cual es un signo de haber tenido un buen sueño. Soñar la llegada de una persona esperada también lo es. El sueño que muestra una situación que no se resuelve, no será designado como tal. Cuando el soñador recibe un regalo considerado como bueno, lo que es regalado se incorpora al cuerpo del sujeto, encontrando su lugar en él o sobre él. Una ropa, un sombrero, una corona ofrecidos, se integran con el cuerpo del soñador. Una cámara de fotos está alrededor de su cuello de manera inalienable, así como un cuchillo permanece en el hueco de la mano del soñador, incluso en vigilia, invisible a los ojos de los hombres comunes. Estos regalos que le envían interlocutores oníricos son poderes desde el momento en que son recibidos. Ofrecerlos no basta; el soñador tiene que acordarse cuando despierta. Un buen sueño es entonces un sueño del que uno se acuerda. Para ser “útil”, debe ser objeto de un recuerdo. Gracias a ello, las decisiones tomadas y las actividades realizadas al día siguiente se facilitarán.

Salir del sueño

Cuando declaran en la madrugada “*ali pagarini*” (lit. “nacé bien”), quieren decir que lograron llegar al amanecer, cuando su noche, a través del sueño, no fue mala. Un sueño malo corresponde a aquel en que se está (uno mismo o sus allegados) en peligro por ataques, asesinatos, o también por una distracción onírica que impide el desarrollo deseado.

Para los kichwas de Ávila, *kawsarina* (re-vivir) significa “despertarse” y “volver a la vida” en kichwa (Kohn 2002). En cambio, los záparas dicen *likcharina* para “despertarse”, mientras que *kawsarina* se refiere a salir de la embriaguez provocada por el alcohol. Esto muestra que, para los záparas, el despertar del sueño y el despertar que sigue a un estado alterado de la conciencia son de naturaleza distinta, y también que asocian la embriaguez, como estado alterado de la conciencia, al sueño.

Por la mañana, los záparas se preguntan unos a otros sobre el buen despertar de cada uno. La pregunta: *¿imashina pagarirankichu?*

(lit. “¿cómo naciste?”), se refiere al despertar. Significa “¿cómo te despertaste?” y se espera una respuesta binaria, “bien” o “mal”, pues cada mañana es como un re-nacimiento. Con el recelo de tener malos sueños, los indígenas temen a veces el adormecimiento. Un ataque onírico o la pérdida de un alma no son anecdóticos y necesitan un tratamiento nocturno y/o diurno. Desde ese momento, pensar en el despertar como en un regreso a la vida se vuelve comprensible, todavía más cuando regresar de la experiencia onírica es también volver del mundo donde viven muchos espíritus, incluidos los de los humanos muertos.

El recuerdo de los sueños

Cuando por la mañana yo no era despertada por un relato de sueño de Kiawka, a menudo era porque ella misma no se levantaba. En la madrugada, cuando los sueños no han sido malos, despertarse resulta fácil. Caso contrario, los záparas tardan en levantarse o no lo hacen: nadie sabe lo que va a suceder ese día. Si la experiencia onírica se selló con un ataque, ellos esperan recibir los efectos correspondientes durante la jornada que sigue. Pueden ser corporales, con dolores en el lugar donde fueron golpeados o heridos, o espirituales o psíquicos, y el soñador teme un mal encuentro o un accidente. En tales circunstancias, los indígenas prefieren quedarse en su casa, inactivos, o por lo menos no productivos. Evitan así ser vulnerables. Por eso, las personas que saben soñar, saben despertarse cuando un mal sueño debe ser interrumpido. La vida de vigilia es el reflejo de lo que se trama en el sueño. Si el soñador está en peligro en la experiencia onírica, durante el día puede ser llevado hacia la muerte. Como los záparas saben controlar la actividad onírica, llaman los refuerzos necesarios, convocan personas, aliados, incluso ancestros⁸⁷.

87 En un relato de Twáru, es su hermana Kiawka quien lo despierta, sacándolo de su sueño, y lo salva de una posible muerte. Ella le dice: “Hermano, sal de tu sueño o te va a matar. Despiértate”. Lo saca del sueño por los cabellos. Kiawka controla bastante bien sus sueños y generalmente logra despertarse cuando se encuentra en peligro. No obstante, como a menudo es atacada en sus sueños, a veces le cuesta levantarse por la mañana. Entonces prepara un tabaco y lo fuma. Si son sus allegados los que están en peligro, ella se preocupa y entristece, tratando de contactar a la persona expuesta, particularmente si en su propio sueño no logra protegerla.

Para ellos es esencial acordarse de los sueños, por la necesidad de tomar en cuenta las experiencias oníricas a fin de manejar los asuntos de la vida ordinaria. Todos resultan afectados: las prácticas de producción, los viajes, el área política, cada ámbito puede ser soñado. Al acordarse de los sueños, pueden actuar y defenderse. Son inclusive más fuertes, ya que la victoria onírica es percibida como un éxito real. Los combates librados durante la noche también son pruebas que se deben superar. Estas demuestran, a los enemigos o a las personas que las envían, la amplitud de sus conocimientos y de su poder. Es entonces imperativo conservar la memoria de esas experiencias, puesto que durante el sueño los záparas descubren sus verdaderos adversarios, tienen combates que continuarán en el día y también reciben conocimientos que a menudo requieren prácticas de conservación.

Es también el sentido de esta declaración de Twáru: “los que no se acuerdan de sus sueños no pueden trabajar bien. Ya que si te acuerdas, sabes cómo actuar, te anticipas. Si no, estás solo, no sabes”. Sin embargo, él mismo afirma que cuando uno se encuentra muy cansado, a menos de ser un chamán, los sueños no se recuerdan: “Cuando no me preocupa nada, no me interesa acordarme”. La rememoración del sueño sólo tiene valor si ofrece respuestas o conocimientos esperados.

La experiencia onírica en la cual el soñador aprende o recibe algo supone que él se acuerde y actúe en función del sueño. Caso contrario, de ser olvidado, querría decir que el soñador falla y todavía necesita un aprendizaje. Hay que acordarse de los buenos sueños aún más porque no se volverán a producir. También deben servir para experimentar las capacidades oníricas y chamánicas del soñador. Para conservar el recuerdo del sueño, se recomiendan otras técnicas. Primeramente, dentro de la dieta alimenticia se prohíbe consumir la cabeza de un pescado específico. Según las observaciones de los záparas, el pez *galamatu*⁸⁸ (kichwa) pasa su tiempo durmiendo y buscando alimento. Se estima “que piensa poco”, y en consecuencia consumir su cabeza representa un riesgo de adquirir cualidades intelectualmente poco estimulantes: “cuando se lo come, uno olvida”. Luego, hay que estar atento a la “saturación” del cere-

88 No identificado (nombre kichwa). Es un pez de unos quince centímetros, blanco, con el dorso rosado.

bro. Twáru aconseja tratar de acostarse con el espíritu tranquilo, ya que de lo contrario, a fuerza de preocupaciones, el sistema se cansa.

La técnica para poder soñar, yo pienso que primero, de día hay que vivir, como puedo decirte... no pensar demasiado, muchas cosas, no pensar por ejemplo, por ejemplo no hay que pensar “¿yo mañana qué voy a hacer, no?”, tengo que ir al trabajo, y después voy a hacer este... como es, terminar este informe y después me sale: “¡qué voy a hacer!” entonces piensa y piensa y piensa, su cabeza va cansando, cansando, cansando, ya cuando llegas a dormir, y tu pensamiento está muy cansado, duermes, sueñas y ya no te acuerdas, pero sueñas, estás soñando, pero ya no te acuerdas. [...] Supongamos que hay una parte que ocupamos nosotros, dentro de esa parte hay como un reflejo, en el cerebro. Entonces, ese reflejo si es que pensamos demasiado, se queda lleno, aunque sueñas, ese se mantiene, ya no acuerdas. Entonces la manera para recordar el sueño sería que no piensas mucho. El día, los días, vivir, mientras van pasando las cosas, vivir a ese tiempo no, vivir a ese momento, momento de trabajar, a hacer todas las cosas, pero cuando vas a la casa, cuando vas a dormir, ahí dices “yo, mañana, tengo que hacer las cosas”, así rápido, no para estar preocupado y decir “voy a hacer este y este y este”, duermes, y en el día siguiente, toda tu preocupación, en vez de estar de día, va a ser de noche, pero a través de esos sueños.

Esto sucedía a menudo. Un día, Kiawka no quiso levantarse porque no había “dormido” –no dormir equivale a no soñar; dormir sin soñar no tiene sentido o designa solamente la idea de “descansar”. El día anterior yo le había preguntado sobre algunos aspectos que ella consideraba sensibles, relacionados con la producción de los cuerpos. Esa mañana, ella supuso que la ausencia de sueño tenía que ver con las horas de discusión que habían suscitado varias preguntas, razón para generar una saturación del pensamiento.

Aún cumpliendo con los procedimientos, es factible que al despertar los sueños se hayan olvidado. Según la peruana Anita, esto se debe a que “los buenos sueños, los brujos los atrapan”. La frase, enigmática, debe ser comprendida como sigue: los chamanes enemigos los impiden, enviando al soñador un artificio que lo distrae para que no pueda seguir y concluir el proceso del sueño. De esto se trataba cuando Twáru

evocaba una linda muchacha que venía a apartarlo de la actividad onírica: ella era un objeto de distracción que contaminaba sus sueños desde hacía varias noches, y pensaba remediar la situación recurriendo a un chamán. Impedir soñar o impedir soñar bien a los demás constituye un acto de agresión, pues no se podrá actuar convenientemente al día siguiente.

Una noche sin sueño

En el lenguaje común, tenemos la costumbre de decir que no soñamos cuando no nos acordamos. Se debía preguntar sobre esta ambigüedad a los záparas, para quienes el sueño, si no es rememorado, no tiene interés, y por ende tampoco tiene razón de existir. La pregunta que se hace generalmente para solicitar al otro su relato de sueño es: *¿Muskurankichu?* (lit. “¿Soñaste?”). Una respuesta negativa no significa necesariamente una noche sin sueño. Puede indicar el deseo de no compartir la experiencia onírica, ya que esta no se cuenta de manera indiferenciada.

En ciertos momentos, en el transcurso de la vida, los humanos no sueñan. La razón más común es la enfermedad. Malos sueños e insomnios son designados como *shikambuna*. Presagian la llegada de grandes problemas. Twáru describe en qué consiste el insomnio en la selva:

Normalmente, en la selva, es porque el día siguiente tú vas a tener un problema, un problema muy fuerte. Dices, tú empiezas, tu cuerpo te molesta, te muerde, empieza a molestar tu cuerpo más que todo, y sudas, vas al río, bañas, y vienes y no puedes dormir porque al día siguiente puede morir su hijo o su mujer. O, si no, tu perro, viene un tigre, va a ir comiendo en su frente. O, si no, alguien te está diciendo “este persona yo le voy a matar”, es una amenaza, y tu cuerpo reacciona así, entonces por eso el hombre no puede dormir, pues, es un mensaje malo, va a pasar algo feo al momento.

Para los záparas, los insomnios designan una ausencia de sueño debida a un desorden fisiológico. El cuerpo del soñador, agitado por un problema que ocurrirá pronto, impide el adormecimiento esperado. De hecho, el proceso deletéreo ya está en curso, dirigido a un allegado del soñador o a su perro, y sentido por él en su cuerpo. Lo anterior significa que el insomnio o la posibilidad de dormirse son tributarios de un bienestar

corporal. El cuerpo agitado en el momento del adormecimiento es a la vez una restricción para dormir y una advertencia: juega un papel informativo en cuanto a las molestias que la persona (insomne y atormentada) podría tener, incluso indirectamente.

En España, Twáru vivió otro tipo de insomnio: en una experiencia onírica, el insomnio apareció encarnado en una mujer. Twáru descubrió que en el viejo continente las razones de esta dificultad para el adormecimiento podían ser diferentes y estar relacionadas con el interés que prestamos al sueño. El encuentro de Twáru con un ser que se volvió una guía de sus sueños le permitió comprender este tipo de insomnio. Cuando él le preguntó por qué ella había salido de la montaña, ella respondió:

Yo, no salgo para caminar y a la gente, cuando yo salgo dejo muy cansados, porque no me gusta lo que hacen ellos. A veces salgo, porque no me gusta, yo salgo, lo que ellos están haciendo. Yo digo: “cansados”. Y con malestar, ellos se quedan, con mala gana y amanecen... Algunos no pueden dormir, decía. “Sólo por eso salgo” [...]. Yo explicaba a ella: yo estoy viviendo con una chica. Esa chica al día siguiente está mal, y no puede ir a trabajar, entonces tú no tienes que hacer eso, ella no es una persona muy mala. Y ella me dice “¿y tú serás bueno? Tú también eres malo. ¿Cómo vas a defender a ellos que no valoran esto?”

La que él describió como inmensa, que vive en una montaña al borde de un río naciente, quita deliberadamente el sueño a los españoles. Ella lo justifica aludiendo que los ibéricos no reconocen el valor del sueño. Twáru, profundamente atento a sus sueños, no es insomne en España. Ahora bien, mientras él duerme y la actividad onírica se desarrolla durante su sueño, en el mismo momento, la mujer descrita sale para impedir el adormecimiento de todos aquellos que no valoran el sueño⁸⁹. El relato indicado se acerca a la idea en la lengua zápara de que el sueño hace dormir, puesto que Twáru, siendo apto para soñar y actuando según sus sueños, logra dormir, contrariamente a los que no tienen tales disposiciones.

89 Cabe señalar que entre los yaguas existe “una madre del insomnio” bastante parecida a esta, puesto que aparece en sueños y provoca el insomnio (Chaumeil, 1983: 286).

Luego del sueño

Al amanecer, cuando los záparas constatan que su sueño fue malo, no hay otra alternativa: ya no es posible soñar otra cosa ni, sobre todo, modificar el curso del sueño. Sin embargo, de la misma manera en que ellos alejan a la lluvia hacia otro río u otro pueblo con un soplo y un gesto de la mano, ahuyentan el sueño malo (*iritsa muskuy*, que se opone a *ali muskuy*, en kichwa; lit. “el buen sueño”) hacia otros. Así, Puruña explica: “Cuando sueñas mal, te lavas la cabeza, y dices soplando: ‘¡Paytas musku-chingui iritsata! Suuuuuuuu’” (lit. ¡Hazlo soñar mal!). Envían el mal sueño al que indujo la actividad onírica, o al que se comportó como enemigo. Existen varias técnicas; una de las más corrientes es ir al río que “se lleva este sueño malo. ¡Porque el río tiene mucho poder! Tiene sus dueños, limpia todo, toma [los sueños] y [los] bota” (Kiawka). Dicha tarea es efectuada por los *yaku runa*.

Un método distinto se relaciona con los buenos sueños cuyas enseñanzas hay que conservar duraderamente, e incluso incorporarlas de manera definitiva. Puesto que los záparas aprenden durante sus experiencias oníricas, lo que reciben en términos de conocimientos y por lo tanto de poder, debe estar sometido a una dieta. Este es a la vez el medio de alimentarlo y de mantenerlo en o sobre el cuerpo, según la naturaleza de la enseñanza. Al igual que en un aprendizaje chamánico, se debe seguir recomendaciones alimenticias. El proceso onírico, cuando ofrece el mismo tipo de beneficios, también supone las mismas condiciones para tener éxito. No obstante, los soñadores que hacen caso a estas condiciones son pocos. Si el sueño revela la recepción de un instrumento, de un conocimiento o de un poder (todos expresados con el vocablo *yachay*), resulta más factible que el soñador siga una dieta. Asimismo, cuando el soñador es curado (terapéuticamente) durante la experiencia onírica por un chamán, ya en la vigilia se ajusta a las prácticas post-terapéuticas habituales.

Después de un sueño malo, una persona optará por no levantarse, o por lo menos por quedarse en casa, ya sea en los pueblos o en la ciudad. En el primer caso, no irá a realizar sus actividades cotidianas (caza, pesca, horticultura en particular), y en el segundo, la persona no irá a su oficina, sede de la organización indígena.

Concebir el modo de relación

El sueño de los záparas es un modo de relación y de comunicación entre las personas, humanas y no-humanas. Inicialmente se trata de un atributo para comunicarse de manera interpersonal con el demiurgo Piatsaw⁹⁰. Desarrollada por medio de técnicas de aprendizaje y con el dominio de la experiencia onírica, esta cualidad se extendió a la relación con los animales, las plantas y todos los que son sujetos, es decir todos los que pueden expresarse en primera persona del singular. En otros tiempos, los soñadores que “valoraban sus sueños” eran percibidos como portadores de misivas: “eran mensajeros, personas muy importantes en el mundo indígena” dice Twáru. Mensajeros de antaño, los grandes soñadores eran ilustres chamanes, como lo eran entonces todos los hombres záparas, según los relatos. Actualmente, son comunicadores que tienen poder o “el poder”. La función del sueño se desplazó de la comunicación con el demiurgo a una comunicación con los sujetos accesibles en sueños, vivos o no, humanos o no-humanos. Como lo explica Twáru:

Cuando empezaron a soñar, muchas personas empezaron a decir: como ya sabemos soñar, nosotros también tenemos que ser como Piatsaw, tener un poder, un poder para poder manejar el mundo natural, conectar con rayos, estar en contacto con viento fuerte, estar en contacto con los árboles, con los animales.

Tratándose sobre todo de un modo de relación (“nuestro contacto, nuestro sueño”, dice Twáru), el conocimiento y la práctica que adquirieron los indígenas les permitieron desarrollar aspectos ahora puestos de manifiesto como “el poder”. Pudieron ampliar su campo de relaciones y sus modos de acción. La experiencia onírica ofrece entonces, por dos razones, un acceso privilegiado a la observación y al análisis de la percepción de los demás. El sueño permite clasificar a los seres según sus aspectos corporales, haciendo posible un análisis de su modo de identificación (Descola, 2005: 163). Ahora bien, en el sueño es donde la cohabitación entre entidades no-humanas y humanos es más visible.

90 Sin embargo, a pesar de este origen útil y funcional del sueño primigenio, en ningún momento me contaron haber soñado con el creador ni tampoco haber tenido un intercambio directo con él.

Toda relación implica dos términos. Se trata, pues, de identificar a los sujetos que se comunican por la noche a través del sueño. ¿Quiénes son? ¿En qué espacio se encuentran? ¿Cómo son? ¿Cómo son percibidos los soñadores por su interlocutor onírico? ¿Cuáles son sus propiedades ontológicas? Las respuestas a las preguntas planteadas son determinantes para definir la estructura de su relación, que también tenemos que calificar. A partir de los sueños anotados y de las entrevistas realizadas en distintos lugares, clasifiqué los interlocutores oníricos de los záparas en seis categorías: guías del sueño, “secretos”, maestros de las plantas y de los animales, ascendientes, humanos vivos y engaños.

Los guías del sueño

Algunos sueños son guiados por una persona con apariencia humana y de género opuesto al del soñador⁹¹. “La primera parte que yo entro, en ese mundo que, en el sueño, primera parte, cuando entro, ahí encuentro a una persona. Si es que me va a dar bienvenida, me pone una clase de ropa. Con esta ropa especial estoy entrando [...]. Es como guía”, indica Twáru. A menudo, una misma persona aparece y lleva al soñador en las diferentes etapas del sueño. Es esencial para el buen desenvolvimiento: “Si yo sueño en mi sueño, guía principal que es una mujer, y atrás de esa mujer está mi papá, mis abuelos, pero el principal, principal, que me está ayudando algunas cosas, es una mujer”⁹². Twáru pasó largos meses en Cataluña. Ahí, él tenía la costumbre de soñar con una mujer. Su encuentro fue sorprendente para él. Al principio, la primera vez, ella quiso entrar en su sueño, pero él, desconfiado, se pudo despertar a tiempo para eludir el encuentro:

91 La existencia de una persona que guía el sueño es totalmente original y parece ser una construcción cultural propia. En los relatos de sueño registrados en laboratorio en varios continentes, este tipo de personaje no es señalado (comunicación personal de P. Salzarulo).

92 Puede suceder que un hombre tenga como guía en el sueño a otro hombre, pero raramente una mujer será guiada por alguien del mismo sexo que ella, ya que “como en este mundo, no se llevan bien”. Luego, “en ese mundo [del sueño] es demasiado estricto, tiene que ser hombre y mujer, y mujer y hombre”. Los géneros son complementarios en el desenvolvimiento del sueño. No tuve descripciones de los guías del sueño aparte de la mención de su belleza, el largo de su cabello, negro o rubio, y la claridad de sus ojos.

Una mujer muy alta. Y una vez estaba durmiendo ahí en esta cama, y ella entraba por aquí. Y era como una sombra que yo no podía mirar a ella, y quería... Yo decía: “que no venga, que no venga aquí”, y ella caminaba, caminaba, caminaba, y empecé a gritar *aaaah* porque ella me estaba ganando, pues. Y yo me desperté. Yo dije “pero quién es esta persona”, y dormí otra vez. Ahí vuelta ella me hizo una trampa.

En un segundo sueño, Twáru entró a una hermosa casa, al pie de una montaña, donde nacía un río. La mujer estaba en el interior y lo atrapó. Se enfrentaron:

Ella me dijo: “Pero tú, ¿qué tienes que ver aquí? Tú no eres de aquí. Eres tan chiquitito”. Me cogió como una hojita me puso, como una muñeca chiquitita me puso en su mano. Me alzó. Tenía una mano... ¡grandote! Me puso. “Bien estás parado”, me dice. “Tan chiquitito quieres hablar conmigo”, dice. “Yo soy una mujer grande”. Tenía unos pies. Una cabeza... pero... era una mujer inmensa ¡inmensa! Y con pelo rubio. Y el ojo tenía dos colores, aquí tenía rojo [el iris], la mitad amarillo, de aquí negro. En esta parte era un poquito de negro, así cortado, cortado, cortado. ¡Tenía esta nariz, este ojo!

Luego ella lo dejó caer de su mano, y él tuvo que enfrentar a dos guardianes. Al vencer, le recomendó que ya no tuviera miedo de ella en adelante. Había venido para mostrarse a él en sueño a fin de poner a prueba su fuerza y su valor. De una especie de enemiga onírica, ella pasó a ser un guía de sus sueños y desde entonces lleva a Twáru a conocer el pasado de las tierras por donde él anda en el viejo continente.

Este encuentro evoca ciertos modelos característicos de los sueños cotidianos de los záparas cuando están en la selva. Primero, la mujer vive al pie de una montaña. Twáru incluso le pregunta: “Tú, ¿por qué sales de esta montaña?” Ahora bien, los *urku* (montañas, colinas) del paisaje del piedemonte de Pastaza son esenciales en la vida espiritual y onírica de los záparas. A la pregunta: “¿De dónde vienen los sueños?”, Kwaté respondió que venían de las montañas, como el dueño de la *chuchuwasá*, que también sale de ahí. Para los záparas, los dueños de los animales viven en las montañas, como las de Jandiayacu. “En esas montañas, sólo los *shímano* pueden entrar, para abrir y hacer salir [a los animales]”. Al

no contar con un chamán, cada uno cuenta con sus propios sueños para comunicarse directamente con los animales. “Puedes soñar, pero en una montaña, con esas personas, nunca podrás hablar. Están encerrados ahí dentro. Y para entrar ahí, debes prepararte, pedir permiso, están protegidos, porque ellos también tienen su seguridad. Entonces es difícil”. Los *urku* son considerados como lugares que hacen soñar para la caza, pero también porque las almas de los *shímano* muertos encuentran ahí su última morada. Son mundos subterráneos donde hay abundancia de animales de caza, de plantas, de chicha. Las lagunas verdes, pobladas de muchos espíritus y de *shímano* muertos, son descritas como lugares de saberes. Kiawka cuenta que “todos están en Supay Urku. Son personas, pero se parecen a animales, a jaguares. Se bañan dos veces al día, por la mañana y por la tarde. Ahí donde se bañan, el agua es verde. En este otro mundo, son jóvenes”. Supay Urku (“la montaña de los espíritus”) está al costado del pueblo de Jandiyaku, sobre el río Conambo. “La laguna verde, dice Twáru, es la laguna del *wantuk*. Es el saber. Ese mundo de saber es así: al morir, [los humanos] van hacia ese otro mundo”.

La mujer soñada por Twáru vive al pie de una montaña, en una casa que él describe primero como muy moderna, muy equipada, con aparatos electrodomésticos e informáticos (desde lavadora hasta computadora), lindas ventanas con vidrios de colores y un sistema mecánico para abrir la puerta que responde a las señales del ama de casa. Pero cuando ella le pide que vea de nuevo la casa, él ve lo que realmente es: donde al principio distinguió ventanas, una araña construye su tela; el computador es en realidad una vela. “Viendo bien, eran cosas que ella había hecho, ella había cambiado mi pensamiento para que yo vea de esa manera”, explicó Twáru. Para él, eso tenía que ver con la montaña y el río que nacía en ese mismo lugar. La mujer soñada en España resultó bastante parecida a lo que él hubiera podido soñar en la selva. Además, ella habitaba en medio de árboles de *pindo* que se encuentran en abundancia a lo largo de las riberas amazónicas.

Este ejemplo muestra cómo el soñador construye una relación con un ser visible en el sueño, relación que se caracteriza primero por una puesta a prueba y luego por una confianza mutua. El guía onírico cumple un rol esencial: es el que lleva al soñador de un tiempo a otro

de manera instantánea. Aunque no conserve siempre la misma forma, aparece en todos los lugares donde se encuentra el soñador.

Los “secretos”

Cercanos a los guías, los “secretos” son soñados y hacen soñar. Son espíritus auxiliares o *yachay* recibidos por un aliado, durante la vigilia o durante el sueño, o encontrados durante una visión onírica o inducida. Su existencia no es divulgada. A menudo, los espíritus de estos secretos se ponen celosos y solicitan de su dueño una verdadera atención. Para satisfacerlos, hay que alimentarlos con humo de tabaco o con el sople, de manera regular. Pueden manifestarse en varios momentos, tanto en el sueño nocturno como también, para las personas bien preparadas, durante la vigilia. Lo que en español local los indígenas llaman secreto, se parece al encanto. Al acompañar a Kiawka en su visita a un chamán kichwa de la provincia de Napo, ella le señaló que yo debía acordarme de mis sueños. En respuesta, él preparó un tabaco, me hizo una limpia soplando humo de tabaco y me prescribió un ayuno de tres días. A la mañana siguiente, sin decírnoslo, decidí regalarlos un secreto. Para tal efecto, sacó un hueso, grande, que parecía provenir del antebrazo de una mujer, y lo presentó con voz baja. Pidió a Kiawka que lo raspara con un cuchillo. Luego, con su sople, puso una intención en dicha ralladura recogida en un pequeño pedazo de papel aluminio. Después lo dividió en dos y recibimos cada una nuestro secreto: un pequeño “paquete” de aluminio, de tres por dos cm. Nuestro secreto –como todos los otros que podíamos poseer– debía ser conservado en un *islambu*, es decir un pequeño bolso fabricado con material natural, que uno tiene que llevar siempre consigo. Generalmente son pequeños bolsos de cuero comprados en la ciudad. A la noche siguiente, al regresar a Puyo, Kiawka soñó con el secreto. Me dijo que no se trataba de una mujer, sino de un hombre mestizo. Un día más tarde, yo misma lo soñé, o por lo menos soñé con la sombra de un hombre alto y delgado. Al evocar la visión, me indicó que ella no había visto realmente su cara, ya que se había quedado “detrás, en la oscuridad”. El pequeño paquete cubierto de aluminio es sin duda un material tangible, prensil y transportable. Sin embargo, por una parte, esta forma material no es definitiva (las formas de los encantos son múltiples) y, por otra, es dissociable del espíritu antropomorfo

que la anima. Así, un individuo puede salir de viaje con su *islambu*, o sea con su secreto, sin dejar de alimentarlo, y sin embargo encontrarse solo. A veces, al viajar a Quito, o más lejos, a otro país, el secreto no acompaña a su *amu*. El “miedo” a la ciudad grande y la distancia difícil de recorrer son dos argumentos usuales. Así como los líderes záparas sueñan con dificultad en América del Norte o en Europa, porque el alma que los hace soñar necesita más tiempo para desplazarse que su cuerpo, los secretos también se topan con fronteras en este espacio-tiempo diferente. Sin embargo, las personas bastante preparadas los incorporan a ellas mismas y desde ese momento aseguran su presencia de manera permanente, lo cual supone una relación estrecha con el espíritu del secreto. Este puede incorporarse a su dueño, es decir incorporar el cuerpo de él, pero también puede ser enviado por su dueño a un mineral que se vuelve entonces una *chonta rumi*, “la que los kichwas llaman *aya rumi*”, es decir “piedra del espíritu”. Es “negra como la chonta”, una palmera de madera dura y de color muy oscuro.

Luego, ciertos espíritus secretos se dejan ver y percibir por su *amu* a través de los cinco sentidos si el dueño está particularmente preparado, vale decir, si es chamán. El testimonio de Kiawka resulta especialmente ilustrador en cuanto al secreto que “compartimos” y que no logré llevar conmigo hasta la capital, en donde iba a tomar el avión para ir a Perú. Tuvo que remediarlo, no por convicción, sino por necesidad, puesto que el espíritu del secreto no la dejaba tranquila. Esa mañana, a las ocho, Kiawka me llamó y me explicó que había venido a Quito para verme. Pensaba que yo me iba el sábado siguiente al país vecino. Había venido ya que esa noche, “él” no la había dejado dormir. El secreto le había dado golpecitos en el hombro y le había dicho:

- ¿Dónde está Ángela?
- Está en Quito.
- ¿Y tú, no vas a ir allá?
- No. Ella es la que va a Perú.
- Y tú también...
- No, ella se va sola.

- ¿Quién va a cuidarla?
- Pues nadie.

Entonces le dijo que él iría conmigo. Para ello, debía “traérmelo”. Esto significaba que tenía que levantarse para tomar el bus de las dos de la mañana, pero estaba muy cansada. Una hora más tarde, él la obligó a levantarse –Kiawka concluyó *a posteriori* que él debía saber que me iba ese mismo día. Es más, cuando ella le dijo que me iría el sábado, él le respondió: “Tal vez no, tal vez antes”. Tenía prisa por esa razón. Como no la dejaba dormir, finalmente se levantó y se fue al terminal de buses. Encontró ahí a una mujer joven que conocía y cogieron dos asientos juntos. Pero él quería su propio asiento. Se quejó y agarró a Kiawka por su blusa: “¿Quién me hala?”, exclamó ella. Era él. Se cambió donde había dos asientos libres. Ocupó uno para ella y en el otro, cerca de la ventana, puso su bolso. El “secreto” se sentó. “¿Estás contento?”, le preguntó ella. Él asintió con la cabeza.

Cuando aparece de manera antropomorfa, el secreto, como los guías del sueño, es del género opuesto al de su amo. Se presenta a él en el sueño, y a veces también expone ahí su modo operativo. El primer contacto visual y de comunicación es improvisado, a pesar de ser esperado. Nunca es evidente, porque primero se distingue una sombra o una silueta que se perfila en la oscuridad, elemento observado también con los guías del sueño. Al igual que con estos últimos, una prueba realizada por el soñador es decisiva para desarrollar una relación de ayuda mutua sólida y satisfactoria. Para constituirse realmente en un auxiliar, un apoyo, un guía, sujeto a una lealtad indefectible, debe ser alimentado con el soplo del *amu*, quien le pedirá consejos y asistencia en acciones precisas. Se vuelve una fuerza para el que lo posee, una de las formas múltiples de sus poderes. Observé principalmente:

[1] La muñeca de piedra. En otros tiempos, una mujer zápara y *shímano* llamada Ángela estaba en el río lavando su ropa de *llanchama*. Escuchó llorar a la muñeca de piedra que le dijo que quería vivir con ella.

- [2] Una cabeza de águila. Páratu⁹³, el *shímano* de Perú, encontró un día en la selva una cabeza de águila esculpida en madera roja de amaranto (*Peltogyne*). Es uno de sus secretos.
- [3] Un delfín. El abuelo *shímano* Ah pano tenía un delfín. Gracias a él, podía viajar en el agua.

De las tres formas mencionadas, las dos primeras están materializadas en piedra [1] y madera [2], de manera muy representativa, ya que parece tratarse siempre de materiales naturales. Por ejemplo, una figurilla de plástico no es percibida como un objeto que pueda tener un espíritu. Al contrario, tanto la piedra como la madera de amaranto son materiales especialmente duros. El cuerpo de estos espíritus debe ser prácticamente inviolable. La forma [3] es intangible en la vida de vigilia. Sin embargo, en las visiones inducidas u oníricas, toma consistencia y volumen. En este ejemplo, el delfín es un secreto, puesto que puede ser pedido a un chamán aliado que ya posee uno. Entonces, durante la toma de ayahuasca, entrega al peticionario su delfín. Para llevarlo, hay que viajar por el río. Un problema se planteó durante mi estadía: en una ocasión en que Kiawka se encontraba por el río Tigre, no pudo recibir su delfín porque ella no iba a regresar al Ecuador navegando río arriba hasta su pueblo de Conambo. Por consiguiente, sólo podría recibirlo en una próxima visita, a condición de escoger un medio de transporte apropiado. La cuestión del desplazamiento de los seres espirituales cuando acompañan a un humano vivo, debe considerarse en relación con una dimensión espacio-temporal diferente entre las dos ontologías.

La forma del secreto puede entonces ser material o inmaterial. No obstante, la existencia de su “soporte” modifica considerablemente su modo operativo. Tenerlo consigo, conservado en el pequeño *islambu*, o llevarlo incorporado dentro de uno, suponen dos relaciones diferentes. El secreto figurado puede aparecer como un elemento mediador para una acción a ser realizada en el sueño o en la vigilia,

93 Páratu es el primo chamán de Kiawka (hijo del hermano del padre) de Perú. Vive en Doce-de-October. Se formó con un indígena cocama y con otro lamista. Es el único *shímano* de Perú, por lo que a menudo es presentado como el último *shímano*.

sobre el soñador o sobre la persona que designa el soñador. Cuando este le insufla un deseo, el secreto, a la vez paciente y agente, lo pone en ejecución. Su posición ambigua ante el soñador hace difícil su categorización.

Espíritus y amos

La tercera categoría de secretos contiene seres diversos con ontologías comparables. Son los dueños de las plantas, los dueños de los animales, pero también los *sacha runa* y los *yaku runa* los que intervienen en los sueños. Mientras para Kwate, el dueño de la *chuchuwasá* es el que hace soñar cuando sale de las montañas, para Twáru, la preservación de su medioambiente ecológico es la condición para que los jaguares y las anacondas le sigan haciendo soñar. Estos diferentes espíritus tienen la particularidad de cambiar su apariencia corporal en la de humanos dentro del sueño, y de adquirir su lenguaje, sus propiedades reflexivas y también fisiológicas. Al respecto, el relato de Kiawka es esclarecedor:

Un día, soñé que estaba cerca de una laguna. Una boa grande, enorme, con una boca así de grande [Kiawka me muestra un bidón de gasolina] salió. Sacó su lengua, era tan grande que casi me topa. Luego me refugié más lejos en un árbol, pero se me adelantó. Era tan grande. Estaba asustada. Entonces decidí saltar, que me coma de una vez por todas. Cuando estuve en el suelo, era un hombre el que estaba frente a mí. Me dijo que no debo tener tanto miedo. ¡Le dije que era tan grande! Dijo que a veces es grande, a veces más pequeño, que sin ninguna razón se había hecho tan grande. Luego me invitó a comer. Me dio pedazos de carne. Me dijo que ya no tenía que tener miedo de los animales grandes que pueda encontrar. Luego se fue, regresó a la laguna. Yo estaba triste. Tan triste. Entonces al día siguiente quise volver a verlo y traté de soñarlo. Pero sólo encontré un árbol. Le dije que buscaba la boa y me dijo: “Si quieres, hablamos”. Yo acepté. También era un hombre. Tenía en cada mejilla una hoja. Me mostró y le quité una hoja. Era como sangre, pero no era sangre, estaba pegajoso. Puse de nuevo la hoja. Era chistoso. Me dijo que cuando suceda alguna cosa, él me buscaría y me ayudaría. Los árboles me buscarán. [Kiawka añade:] Yo siempre soñé con hombres, nunca con mujeres.

Tanto la boa como el árbol son interlocutores oníricos, que adoptan una apariencia animal o vegetal, y luego una apariencia humana, del sexo opuesto al del soñador. Primero, la serpiente asusta a Kiawka por su tamaño. No se trata aquí de una verdadera puesta a prueba, por una parte porque le dice que a veces se hace pequeño y, por otra parte, porque si hubiese sido una prueba, Kiawka habría fracasado, como lo muestra su salto resignado. Luego aparece con una forma y un lenguaje humanos, antes de compartir un alimento, de manera que entre ellos existen relaciones de comensalía, indicador de una misma fisicalidad. Como los secretos o los guías del sueño, le recomienda que en el futuro no tenga miedo. La descripción de su encuentro con el árbol es bastante asombrosa, debido a que se dirige enseguida a él sin que se sepa si ya tiene una forma humana o no. Luego de ponerse de acuerdo sobre la posibilidad de hablar juntos y de entablar una conversación en un mismo lenguaje (un mismo modo de comunicación), vio que era un hombre. Ella lo describe con dos mejillas y con sangre, teniendo entonces una fisicalidad comparable a la de los humanos. En los ejemplos señalados, el interlocutor toma sucesivamente varias apariencias, que culminan en una forma humana que, asociada al lenguaje (humano), hace posible la comunicación.

Cuando Kiawka seguía su preparación chamánica bajo el control de su padre, encontró en sueño a un hombre al que desposó. Es un dueño del gran árbol *oje*⁹⁴. Muy guapo, con cabello largo, dice que es su “primer marido”, en orden cronológico. Celoso, trató de estrangular al compañero de Kiawka. Son pocos los záparas que contraen una alianza matrimonial en “el otro mundo”. Según el relato de Kwate, solamente los chamanes tienen una mujer boa (*amarun warmi*):

La mujer anaconda se parece a una mujer humana. Son las mujeres de los chamanes. ¡No la de la gente de nada! Nosotros no tenemos, otros tienen mujeres de la selva, nosotros decimos *pasuka supay warmi*, las mujeres espíritu *pasuka*. Los chamanes tienen la mujer anaconda... Cuando esta mujer viene, su alma se eleva ahí, cuando la mujer anaconda viene, sube [a la montaña urku]. Viene a ver a su

94 *Oje* en español. Se trata del *Ficus insipida*, uno de los grandes árboles de la Amazonía, con raíces altas y visibles.

amo, luego ella se va por el río. Hacen llamar a las anacondas para que vayan al agua, los *burujos*⁹⁵ llaman. La gran anaconda *tuk tuk tuk*⁹⁶ sigue río arriba. Viene en barco. En barco dicen. Ahí, la boa avanza viniendo, el dueño hace tomar tabaco, hace tomar tabaco. Después de haber hecho esto, toma otra vez, tiene su casa. Así es como hacen los *burujos*.

Los buenos cazadores que estuvieron bien preparados, a veces también tienen una mujer onírica. Pocas mujeres tienen un marido onírico, a menos que hayan seguido un aprendizaje chamánico. Generalmente, durante una visión inducida, aparece por primera vez esta persona de sexo opuesto, con forma humana. Globalmente, se hacen dos descripciones: masculina o femenina, es una persona indígena con cabello negro, largo, o mestiza o blanca con cabello más claro –rubio más frecuentemente– a veces rizado o crespo, ojos claros y de piel diáfana. Las personas rubias con ojos azules son entonces comparadas con la apariencia de los *sacha runa*, los seres espirituales que viven en la selva. Entre los que tienen un marido o una mujer oníricos, raros son los que han formado una familia onírica. Esos son los *shímano* o sus hijos, suficientemente preparados para llegar a esa situación.

En cambio, todos los záparas son susceptibles de soñar con un animal que toma una apariencia humana. Un sueño relatado por Kwate muestra cómo se desarrolla el encuentro. Había tomado tabaco, pensando que iba a ir a buscar carne de caza al día siguiente:

“Camina buscándote”, dijo. “¿Dónde caminas, *amigu*?”, preguntó. “Para que nos volvamos amigos. Ahora que nos encontramos, *amigu*. Nos saludamos con la mano”. Este saíno, un *runa*, un *runa*, era peludo, tenía pelos. “Ahora volvámonos amigos”, dijo. “Mi *amigu* sopló en la corona. Soplaba la corona. Entonces soplando el tabaco, dio de tomar”. Dijo: “Ahora ya no comerás saíno. Sí. Los saínos se

95 El informante dice *burujos*, del español “brujos”.

96 Esta onomatopeya larga es parecida al ruido del motor *peke-peke* que utilizan los indígenas para su canoa. Es un ruido característico y discontinuo. Es decir que la anaconda va río arriba como si se tratara de una persona humana en una canoa que tiene este pequeño motor emblemático de los ríos de la Amazonía.

vuelven tus hijos”, dijo. “se volvieron como tus hijos”. Así es lo que soñé, así soñando.

Kwate cuenta luego que se fue a Perú por el río, donde los militares le dieron de comer carne. Dijeron que era agutí. Kwate comió la sopa. Luego bebió tabaco.

Entonces, al acostarme para dormir, mi *amigu* llegó. Era el saíno. “Entonces, *amigu*, dice, son tus hijos, comiste a tu hijo”, dijo. “A partir de ahora, hasta tu muerte, no los comas”, dijo. “No es alimento”.⁹⁷

En este ejemplo, la persona (*runa*) que el narrador encuentra en el camino es un saíno a pesar de su apariencia humana. Además, Kwate lo describe como “peludo”, con “pelos”. El dueño del saíno lo busca y lo llama amigo. Al enunciar esta frase performativa, su relación se vuelve “amigable”. Se saludan y son amigos. “Volverse amigo” es un compromiso⁹⁸. La relación con el amigo supone una asistencia y una ayuda mutua imprescriptible, todavía más fuerte que la del compadrazgo. En la cultura zápara existe una amistad ritual que se sella públicamente entre dos humanos vivos. Uno de los dos pregunta al otro si acepta “volverse *amigu*” (*amiguta tukuna* en kichwa). Luego, arrodillados, se abrazan. El acto reseñado da lugar a una gran distribución de chicha para todas las personas presentes e invitadas. Después se entregan regalos mutuamente. A partir de entonces, se llamarán *amigu*, o *amiga* si se trata de dos mujeres. Los záparas reconocen que esta práctica es kichwa. La práctica descrita es parecida a la fraternidad ritual relatada por Puruña: cuando Carmi, otra mujer zápara, quiso “volverse hermana” de ella, su padre la llevó hasta la casa de la primera. Allí se volvieron hermanas (*kukuitiu* en zápara, lit. “hacer hermana”) dándose un abrazo recíproco. Las mujeres záparas se volvían hermanas entre ellas y los hombres podían “volverse hermanos”, pero también, dice Puruña, podían “volverse hermano y

97 En este relato en kichwa, Kwate utiliza la palabra quichuizada “*amigu*” del español amigo.

98 Las amistades rituales de las que oí hablar habían vinculado a záparas con kichwas o achuaras.

hermana”. En kichwa, hermana de hermano se dice *pani*, y hermano de hermana *turi*. Puruña precisa que hombres y mujeres podían escoger “volverse *pani*” o “volverse *turi*”.

De hecho, cuando el dueño del saíno solicita ser el amigo de Kwate, este se compromete a no cazar ni a comer saínos, y a recibirlo siempre. Más allá de la amistad ritual, Kwate se vuelve el padre de los saínos. Si bien se sabe que en la Amazonía el animal de caza es a menudo percibido como un cuñado o una potencial pareja, aquí vemos a través del ejemplo que para los záparas constituyen hijos potenciales.

Como Kwate, que relata dos sueños luego de la ingesta del jugo de tabaco, a menudo los záparas se encuentran con espíritus de las plantas y de los animales durante sus experiencias oníricas después de la ingesta de tabaco (fumado o aspirado), de ayahuasca o de *wantuk*. El vegetal intermedia la relación entre dos sujetos, favorece su comunicación y su relación.

Una tarde, Twáru me describió un “sueño con secretos” que había tenido la noche anterior:

Estábamos cerca de una cascada tú y yo. El dueño de la cascada estaba ahí para enseñarnos. Me enseñó cosas para que luego yo mismo te las transmita, sobre plantas, árboles. Luego, en el sueño te conté todo. El dueño de la cascada me mostró entonces una pequeña *mukawa* (cuenco de cerámica) muy linda, y era como tú lo dijiste, en dos partes. El dueño de la cascada me dijo lo que es, y lo que son esas dos partes. Pero me dijo que no te lo diga, ya que vas a buscar tú misma de lo que se trata. Viniste para eso.

Aquí el interlocutor onírico es el dueño de la cascada (de forma humana), que durante el sueño se vuelve uno de los amos de aprendizaje de Twáru. En efecto, le enseña el uso de cierto número de vegetales. Luego responde a una preocupación compartida por varias personas relativa a cerámicas que yo soñé: al entregar este saber, la relación entre los dos protagonistas se hace más estrecha, mientras que a mí me ponen a un lado.

En esta categoría también se encuentran los “espíritus de los lugares” (expresión mía), es decir, frecuentemente, los espíritus de los muertos (*aya*) que vivieron o murieron en un sitio. Al pernoctar lejos de su casa, en las *purina* o durante un viaje o una visita, los záparas

que pasan la noche en un espacio donde vivieron los ancestros, incluso donde tuvieron lugar acontecimientos considerados importantes en la tradición oral, ellos pueden soñar con los antiguos amos de los lugares.

Los ascendentes y los ancestros

La cuarta categoría de interlocutores oníricos está relacionada con la genealogía ascendente del soñador. Se trata de padres, de abuelos, de personas conocidas –lo más a menudo *shímano* de la época del abuelo– y ancestros desconocidos. En esos casos, no son designados como *aya* (espíritu), sino con el término de parentesco *ñuka yaya* (lit.: “mi padre”), el nombre de la persona, o el genérico *rukukuna* (lit.: “los ancestros”)⁹⁹. Todos vivieron en el pasado, cercano o lejano. Por ende, representan una forma de saber y de conocimiento perdido para los záparas contemporáneos, quienes afirman que en otros tiempos los humanos no necesitaban ayunar para aprender ya que estaban muy preparados gracias a la enseñanza de los padres. Los datos de los cuales dispongo sobre este tema fueron proporcionados por hijos de *shímano*:

- [1] Anita soñó varias veces con el padre de su madre, que ella conoció y que era chamán. Ella le preguntó: “¿*Kawsankichu*?” [lit. “¿Vives?/¿Cómo estás?”]. “Claro. Vine a tomar chicha.” Ella le dio de tomar. Otra vez, ella soñó con su padre, que sólo conocía en sueño. Él la invitó a dar un paseo de una hora en canoa, sobre el río Pucacuro.
- [2] Ronaldo (de padre kichwa y de madre zápara) sueña a veces con su padre, pero este no lo aconseja.
- [3] Kiawka sueña muy a menudo con su padre, porque él la preparó para ser *shímano*. Sigue aconsejándola y guiándola para su continuo aprendizaje en el sueño, y también en lo que respecta a actividades no chamánicas. Es un interlocutor onírico regular. A veces él interviene en el sueño; otras veces, Kiawka lo convoca.

99 En realidad, *rukukuna* (la forma plural de *ruku*) se refiere tanto a los ancestros como a los ancianos o a los “viejos”. *Ruku* remite a la edad y está muy asociado al respeto. Puede entonces calificar a una persona joven.

- [4] Twáru sueña con su padre cuando este puede responder a sus inquietudes, a menudo preocupado como líder por problemas políticos que se relacionan con la organización indígena, o cuando necesita una ayuda o un apoyo, como durante su primer viaje al lejano continente de Europa.

En los cuatro casos, mis interlocutores sueñan con su padre. Sólo Kiawka me reveló haber conocido a la madre de su padre (Imidia, la mujer de Ah pano) en ese contexto. Dice que únicamente se puede ver a los que tienen un “poder”.

Cuando una persona muere, primero su alma erra, antes de juntarse con otras *aya*. Durante este periodo, los muertos –cualquiera que sea su sexo– pueden venir a molestar a los vivos y tratar de llevárselos. Se trata de otra categoría de interlocutores oníricos que no observé aquí: visitan a los vivos durante algunas semanas. Conservan su aspecto humano, vienen a dormir con los vivos, quienes dicen: “soñé con...”.

En los ejemplos citados, sólo Ronaldo no relata el encuentro con un padre chamán –además su padre era kichwa y no zápara. Corresponden, en todos los casos, a padres muertos por lo menos cinco años antes. Anita cuenta sus dos sueños como encuentros con sus padres, sin hablar de aprendizaje. Lo mismo Ronaldo, quien se refiere al acontecimiento sin atribuirle propiedades particulares. Hijos de chamanes, Kiawka y Twáru lo son también un poco y tienen aptitudes superiores en la experiencia onírica. Sus personalidades e historias de vida diferentes producen encuentros con sus ascendentes, que se verifican en modos propios. Imatini se mantiene como el guía principal de Kiawka. Él la aconseja sobre las dietas que tiene que seguir, las personas en quien confiar, las cosas buenas que hay que realizar y las que no se deben hacer. No duda en reprenderla, pero también la felicita. Gracias a la comunicación que mantienen únicamente en el sueño, él es su maestro de aprendizaje, disponible para ella todas las noches. Con ese fin, la hija lo convida cuando necesita su opinión o sus consejos, aunque a veces él interviene por sí mismo, directamente, para ayudarla. Esta asistencia puede ser plurimodal: desde un refuerzo frente a un enemigo onírico hasta una colaboración en un nuevo aprendizaje. Imatini coopera y apoya de manera permanente a Kiawka, contribuyendo al mantenimiento de

una persona “de conocimiento” en el grupo¹⁰⁰. La estrecha relación que mantienen en la experiencia onírica es la continuidad de la relación que existía antes del fallecimiento de Imatini.

Twáru sueña con su padre cuando este interviene en su sueño. Es decir que no lo solicita. Como líder político, recibe el apoyo de Imatini, quien lo había alentado a constituir la organización. En este campo de acción, el padre se manifiesta para guiar y colaborar con su hijo para llevar a cabo proyectos o para resolver problemas, para acompañarlo en la acción política. Fue el caso durante su primer viaje a Europa:

- [5] Después de una semana, Twáru soñó que entraba en un cóndor de madera que era como un avión. Su padre y su abuelo Ah pano estaban con él. Juntos visitaron todo el continente. Ah pano se puso furioso contra el que hacía la función de guía. Luego, un edificio antiguo se convirtió en humanos. Vieron a tres hombres enmascarados, y también a un anciano (*ruku*). Tenían barba y el cabello blanco a la derecha, cabello rubio a la izquierda y negro abajo. Los hombres enmascarados estaban vestidos uno de foca, otro de cobra, otro de cóndor. Cada “vestido” representaba el origen de sus conocimientos, puesto que en otros tiempos todos habían sido dirigentes famosos. Estaban ahí para dar a Twáru la bienvenida a fin de que continuara soñando en este continente. El más viejo le preguntó la razón de su viaje, a lo que respondió que fue para ayudar a su pueblo. Para esto, cuatro jóvenes estaban practicando en su comunidad, ya que ellos quieren seguir viviendo. El *ruku* le dijo que como hablaba con su corazón, ya que él sabía que era verdad, iba a ayudarlo. Le dio entonces un sombrero, pero el padre de Twáru le aconsejó que esperase para cogerlo, pues primero debía iniciar un aprendizaje. Cuando supiera más, él lo recibiría.

100 En ningún caso Kiawka se presenta como *shímamo*. Durante mi estadía, hubo cada vez más personas, principalmente záparas o kichwas, que la visitaban para una cura. Por otra parte, su joven hermano Saweraw, preparado y designado para ser chamán por su padre Imatini, no desea serlo. Rechaza la profesión a causa de los peligros que conlleva.

En el ejemplo relatado, el apoyo del padre y del abuelo de Twáru se aplica a una dimensión internacional. Al salir del Ecuador por primera vez, había experimentado la ausencia de sueños durante una semana. Su “alma que sueña” se había quedado en su país de origen. El sueño [5] fue el primero que hizo en Europa. La razón de la estadía de dos semanas, era mostrar el trabajo emprendido por la fundación Omaere en Puyo y obtener financiamientos adicionales para el parque epónimo. Dos representantes indígenas de los trabajadores del parque participaban en el viaje, uno de los cuales era Twáru. Como “jardinero”, desbrozó y acondicionó los senderos de exploración, construyó la “casa zápara”, dio mantenimiento al parque. Después, a partir de la apertura al público, fue “guía indígena”. Twáru también representaba a los záparas durante la visita al viejo continente. El sueño respondía a la preocupación que compartía con su padre: la posibilidad de la supervivencia cultural y espiritual de los záparas. Imatini y Ah pano le dieron consejos en el sueño, ante otros interlocutores oníricos que ofrecieron conocimiento y respaldo. Aparte de los padres y abuelos, otros interlocutores del pasado se presentan en los sueños. Algunos son conocidos, otros son los *rukukuna*, una categoría compleja que se refiere a los ancianos.

Los humanos vivos

La quinta categoría de interlocutores oníricos reúne a todos los humanos vivos percibidos como chamanes y que tienen el poder de hacer soñar a los demás. Así, Twáru y Kiawka se sueñan mutuamente con frecuencia. Sawyeraw aparece en algunos de sus sueños. Twáru sueña regularmente con sus hermanos Yawricha y Aritiawku. Yawricha había comenzado un aprendizaje y Aritiawku es un cazador sin igual. Así como Kiawka, Twáru y Sawyeraw han logrado experiencias oníricas más avanzadas que el resto de la fratría.

Un día, hablando del origen de los sueños, Kiawka me pidió que dibujara en un lado a un muchacho y en el otro a una muchacha; el primero designaba a sus hermanos, y la segunda a sus hermanas. Luego, señalando con el dedo al muchacho, dijo: “No llegan a los sueños. Sólo Aritiawku sueña con la caza, porque aprendió. Mi padre no enseñó esto a los otros. Sawyeraw, no sé cómo sueña”. A continuación, refiriéndose a sus hermanas: “Hablé con mis hermanas. Yo sueño directamente, ellas

no. No se acuerdan tanto [de sus sueños]. Sueñan con visitas, lluvias, a veces, son mentiras. A veces, como los hombres, sueñan con los muertos. Yo sueño directamente: aprendí tomando el *wantuk*⁷. Aunque no habla de Twáru, él aparece muy regularmente en los sueños no ordinarios: ellos están con frecuencia asociados con una búsqueda de conocimiento o de poder, vinculada con sus funciones de dirigentes. A causa de la naturaleza de esta asociación y puesto que se trata de sueños de conocimientos, Twáru pertenece al grupo de sus hermanos que saben soñar y que son verdaderos interlocutores oníricos. En cambio, para ella, el lugar de Yawricha no está claro. Ciertamente él tomó *wantuk*, pero casi no está presente en sus sueños, de manera que no es para ella un verdadero interlocutor onírico o un gran soñador, no es un aliado en el sueño.

Algunos chamanes no záparas se manifiestan en los sueños de unos y de otros, así como de personas consideradas como *muskuyuj runa* (lit.: “persona que posee sueños”). Aparecen tal como se los ve en la vigilia, aliados del soñador, o, al contrario, enemigos oníricos. Estos últimos no siempre son chamanes o buenos soñadores. Si algunos lo son, otros corresponden a los agentes que acudieron a un chamán para actuar contra el soñador.

Los engaños

La última categoría es una “no categoría”, puesto que reúne a los “falsos” interlocutores oníricos. En ella están los enemigos que toman la apariencia de personas cercanas y los que impiden el buen desenvolvimiento del sueño.

- [1] Kiawka soñó en varias ocasiones que yo la amenazaba. Con un cuchillo, ella cortó mi cabello, luego mi blusa y separó los dos extremos con sus manos. No era yo. Ella identificó a la otra persona (un chamán) y pidió al que “juega con [mi] imagen que deje de hacer eso”.
- [2] Twáru tiene un “problema”. “Una chica me corta mis sueños”, dice. Ella le propone ir a pasear. Una vez ella se presentó desnuda; otra vez, “bien pintada, bien bonita”.

Un chamán que actúa por cuenta de un enemigo es la causa de las molestias. En el primer caso, Kiawka es engañada: una persona cuya apariencia es la de una amiga cercana, trata de matarla. Cuando ella ve la verdadera identidad del agresor onírico, lo amenaza y muestra que descubrió su engaño. Revela así su grado de conocimiento. Además, si ella no hubiera logrado identificarlo, se exponía a un peligro: después, él hubiera podido atacarla en cualquier momento considerándola particularmente vulnerable. Pero logró cambiar la situación a su favor. La escena onírica en la cual alguien que tomó mi apariencia (“tu cuerpo, tu piel”, dice ella) la amenaza y casi la mata, se produjo en tres ocasiones durante mi estadía. En el segundo caso, Twáru es distraído durante su sueño por una persona de apariencia humana femenina; no logra pasar a la etapa siguiente del proceso onírico y a “soñar bien”. Él identifica la procedencia de esta muchacha: es alguien que paga a un chamán para hacerle daño. La experiencia onírica, aunque es personal, también se realiza con la ayuda, deseada o indeseada, de agentes. En el caso [2], el líder político rival es agente de una acción realizada por el chamán enemigo en el desarrollo del sueño de Twáru.

Las consideraciones señaladas son características de un tipo de sueño donde el soñador interactúa directamente con una persona (humana o no). Principalmente, los chamanes o los que “saben” son quienes tienen tales sueños. En una sociedad donde todos lo son un poco y donde muchos han experimentado la ayahuasca y el tabaco, sueños como los indicados son accesibles para la mayoría. Se reconoce al buen soñador por su capacidad de soñar con estos tipos de interlocutores oníricos. Por consiguiente, no incluí en la categorización “engaños” al conjunto de humanos vivos, todos susceptibles de aparecer en una visión onírica. Por ejemplo, cuando un zápara sueña que su madre está bien, o que su hermano le visitará próximamente, se trata de un sueño al alcance de todos. Asimismo, en los sueños ordinarios, los soñadores son protagonistas, junto con otras personas, de secuencias oníricas que producen historias.

El sueño es una experiencia del otro y del mundo en el cual el interlocutor onírico actúa, y evoluciona correlativamente al soñador. Para calificar la relación establecida entre ambos sujetos, primero fueron identificados. La ontología de los interlocutores oníricos es a

veces difícil de definir. Sin embargo, de esta categorización se desprende que todos tienen, mientras dura el sueño, una apariencia humana. Son móviles en el tiempo y en el espacio, y lo son diferencialmente en la vigilia o en el sueño. Poseen los atributos de los humanos (lenguaje, reflexividad, intencionalidad). Sus modos operativos, o las maneras a través de las cuales actúan, dependen de la forma y del modo de vida de estas entidades. Mientras que en la noche se muestran en el sueño, en el día parecen inactivos (es el caso de los secretos materiales), invisibles (los guías del sueño, los espíritus de los vegetales y de los animales), e incluso inaccesibles (los ancestros, los ascendientes o las otras personas conocidas y contemporáneas a los abuelos). Sin embargo, los záparas “un poco chamanes” perciben a veces sus actuaciones y su presencia (visual, auditiva o táctil). Lo mismo sucede con los humanos vivos que aparecen en el sueño: se comportan de modo distinto al de la vigilia. Según los záparas, se presentan tal y como son: algunos como aliados; otros muestran su enemistad, mientras que en el día niegan haber atacado al soñador.

Una teoría onírica de la comunicación

Para caracterizar la relación entre el soñador y los interlocutores oníricos, hay que interrogar los vínculos establecidos entre los términos. Sin embargo, dada la diversidad de los interlocutores oníricos, esta determinación parece difícil, sobre todo porque los soñadores —es decir aquí los záparas— son otros tantos términos diferentes en la relación. En los ejemplos anteriores, los soñadores poseen capacidades variables para controlar y actuar en el sueño. Decir que hay tantos tipos de soñadores como de záparas no sería traicionar el pensamiento de los indígenas, dado que el grado de conocimiento y de práctica que cada uno tiene en dicha actividad se distingue del de los demás. Para calificar la relación que mantienen, los esquemas de relación son útiles: “Considerados como disposiciones que dan una forma y un contenido al vínculo práctico entre yo y cualquier otra persona, [ellos] pueden ser clasificados dependiendo de si este otro es equivalente o no a mí en el plan ontológico y de si las relaciones que entable con él son recíprocas o no” (Descola, 2005: 425).

Entre los interlocutores oníricos de los záparas, los humanos y los no-humanos se distinguen por su fisicalidad y su modo de vida. Los guías del sueño y otras entidades, como los secretos, son antropomorfos, pero viven de manera diferente a los humanos: son hipermóviles en el tiempo y en el espacio, y su forma corporal no es definitiva. Por su naturaleza, los no-humanos son distintos de los soñadores, mientras que los humanos vivos se les parecen. Las relaciones que se entablan, se tejen y perduran con ellos son conocidas: tanto en la noche como en el día, las dos personas mantienen relaciones “reversibles” (Descola, 2005: 425), marcadas por la predación, el intercambio y la ayuda mutua. Lo señalado también es válido para los humanos de los tiempos pasados.

Con los no-humanos oníricos, las relaciones son más complejas. Algunos de ellos se presentan en el sueño durante una puesta a prueba que puede ser percibida como una agresión. Desde ese momento, por su acción, el soñador logra entablar con éstos una relación marcada por el modo de comunicación de los humanos: primero, el interlocutor toma una forma humana, luego adopta el comportamiento y la lengua correspondientes. Entonces, la entidad cambia su modo de intervención y de vínculo por una relación de intercambio y de colaboración recíproca. De cierta manera, el soñador “probado” por el interlocutor onírico no-humano, se vuelve su amo si demuestra ser valeroso. Los secretos escogen a su amo durante la noche, en el sueño, al intercambiar presentes que son conocimientos y poderes: tabaco, ropa, piedras, herramientas. El acceso a espacios-tiempos diferentes es posible gracias a los guías del sueño y a los secretos. El zápara que tiene tal experiencia mientras duerme, se despierta más fuerte, más “conocedor”, y probablemente mejor acompañado. Recibir un presente o encontrar un ser onírico que se volverá su auxiliar es indudablemente un buen sueño al que hay que prestar atención y para el cual se debe tomar precauciones particulares.

La predación en la experiencia onírica se manifiesta cuando un enemigo ataca al soñador. Identificado o no, individuo o colectivo, puede robar un objeto o conocimientos, destruir el órgano político o luchar directamente contra el soñador. Es el siguiente caso:

- [3] Twáru tuvo un mal sueño: su laboratorio, situado en la comunidad, fue totalmente saqueado, luego quemado. Se trata de un muy mal sueño para la organización “ya que cuando se sueña que se nos roba todo, es que alguien trata de robar nuestro conocimiento, nuestra investigación”.

En el ejemplo, el predador no es conocido. El laboratorio del cual habla Twáru debe ser comprendido como “un lugar de investigación” donde los záparas tratan de descubrir y desarrollar un conjunto de saberes. Se trata de la oficina de la organización indígena donde se concentran varias actividades. Además de la acción política centrada en el territorio y las relaciones regionales y nacionales, la dirección de la educación zápara, que colabora activamente con la UNESCO y otras organizaciones, realiza un trabajo de recopilación de la lengua zápara, de los mitos, los relatos y los objetos. El robo y el incendio de lo que los záparas consideran el lugar donde se concentran los documentos sobre ellos mismos es un acto predatorio, sobre todo porque los que quieren apoderarse del sitio son justamente los enemigos oníricos más presentes en los sueños políticos de Twáru: los líderes de la otra organización.

Para los záparas, el sueño es un modo de relación. Durante la experiencia onírica, tienen lugar encuentros con entidades humanas y no-humanas. Son las primicias de un vínculo que puede ser de ayuda mutua y de intercambio, o son la prueba de una agresión cuando el interlocutor onírico es un enemigo o por lo menos un predador. Luego, esta especie de saber-soñar incorporado, es un atributo del ser zápara, puesto que son los únicos poseedores: los otros humanos no záparas pueden soñar, pero no disponen de dicha facultad en ellos. “Así Piatsaw nos la puso a nosotros. Es por eso que siempre soñamos”, explica Puruña. Además de ser el creador del mundo, Piatsaw es también el que pre-dijo a los záparas su fin:

Piatsaw dijo que la cultura zápara desaparecerá y llegarán hombres de otro mundo, decía él, e iba a desaparecer [...]. Y viendo eso, la cultura zápara, para no perder este poder, empezaron a estudiar chamanismo, ellos estudiaban chamanismo para tener ese contacto, con el mundo espiritual y con este mundo [...]. Y por eso nosotros, la nacionalidad zápara, como nuestros mayores, vinieron estudiando

desde el inicio, ya tenemos esta costumbre de soñar, soñar, recordar, y vivir con eso”.

* * *

Para los záparas, la experiencia onírica los distingue de los otros humanos por el origen que ellos atribuyen al sueño. Se inserta en un continuum visual cuyos términos son las visiones inmediata y onírica. La posición de la visión inducida es intermediaria en cuanto a veces constituye un mediador que permite provocar el sueño deseado mientras se duerme. Sin embargo, para quien sabe soñar y ha experimentado el *wantuk*, el sueño no engaña, sino que se trata de la visión verdadera y deja ver lo que realmente es. Cabe añadir que el campo onírico ofrece posibilidades de atravesar el tiempo y el espacio de manera potencialmente infinita. Al desarrollar siempre más sus aptitudes, los záparas pueden “pasar etapas” en el sueño, e ir así siempre más lejos en el pasado o en el territorio.

En definitiva, existe relación entre unos y otros cuando el interlocutor entra en el modo de comunicación del soñador, es decir un modo marcado por la humanidad: la de la forma, de los comportamientos (comensalía) y del lenguaje. La relación entablada es duradera en el tiempo, fortalecida por retos a los cuales el soñador debe responder. Mostrando su valentía y su fuerza, se asegura el apoyo de ciertos seres oníricos y, en otros casos, se reconoce la verdadera naturaleza de otros entes considerados desde ese momento como enemigos. Esta experiencia permite determinar entre los humanos y los no-humanos a los aliados y a los enemigos, gracias a las relaciones simétricas y asimétricas vividas en el sueño.



Capítulo 4 - Los receptores de sueños

Hay que distinguir la experiencia onírica de su narración. Como lo escribe R. Bastide (2003: 67-69), el relato de sueño es una fabricación, ya que es construido por el recuerdo. Ahora bien, los trabajos de Marcel Foucault de 1906 señalan que “mientras más cerca del despertar se anota el sueño, más se trata de una sucesión de imágenes sin ninguna continuación, totalmente disparatadas, que no constituyen de ninguna manera una historia” (Bastide, 2003: 68). La reconstrucción efectuada está entonces sometida a las exigencias de la lengua y de la “cultura” del soñador: “las normas de reconstrucción de los sueños son dadas por modelos exteriores, suministrados por la sociedad, y no por una ley de lógica onírica (puesto que lo onírico como naturaleza no puede tener una lógica)” (Bastide, 2003: 69). Esta aserción puede ser el punto de partida de una reflexión sobre la comunicación y el valor de los relatos de sueño.

G. Herdt (1987: 76) cuestiona la transmisión de los relatos de sueño y preconiza interesarse no sólo en el estudio de los contenidos oníricos, sino también en la manera en que son transmitidos, en las partes del sueño que son comunicadas, etc. Estos aspectos son indisolubles de las interacciones entre el investigador y el soñador. Como lo recalca D. Tedlock (1979), ambos participan por dicho medio en la construcción de la realidad social. Sin embargo, tal “dialógica” no es propia de la relación investigador/soñador: dos personas que intercambian sus sueños se implican en esta construcción. Una diferencia surge en presencia de un extraño, exterior al grupo, ya que viene con producciones oníricas probablemente de otro orden, en otra lengua,

con otras referencias, modificando y aportando potencialmente nuevos campos oníricos y nuevas claves de comprensión. Cuando, al despertar, recordamos los sueños de la noche, los reformulamos, damos más sentido a lo que vivimos, a lo que percibimos y a lo que recordamos. Así transformamos segmentos de recuerdos visuales, auditivos, emocionales y a veces olfativos en relatos contruidos, siguiendo un plan narrativo. La secuencia, aunque no comprendamos su significado, tiene entonces un principio, un desarrollo y un fin. A menudo, según parece, las peripecias dan el ritmo a los relatos en cuestión. También podríamos decir que esas secuencias son el producto de un montaje de recuerdos en el cual un sólo punto de vista fue privilegiado, mientras que al encontrarse más cerca del despertar, los elementos oníricos de los cuales uno se acuerda son distribuidos según varios puntos de vista. Por tanto, como lo indicó Bastide, es a través de la lengua y de su estructura que fabricamos los relatos de sueño. Muchos sueños me fueron relatados en español. Ahora bien, la pobreza del vocabulario que tienen los indígenas en esta lengua, asociada a la gramática incierta de algunos de ellos, modifica probablemente de forma considerable la manera en que el sueño es contado. Hay que añadir que, por mi parte, mi facultad de comunicar en kichwa mejoró pero nunca fue excelente en expresión y comprensión. Los dos idiomas, kichwa y español, a través de los cuales me comunico con los záparas, afectan la narración, tanto más en cuanto mis interlocutores y yo dialogamos sólo en lenguas extranjeras. ¿Cómo realizar en esas condiciones una investigación etnológica a partir de los sueños contados por los záparas?

Lo que me interesa no es tanto el contenido “real” de la experiencia onírica según los relatos que los indígenas hacen de ella, sino el examen de las narraciones como relatos personales y subjetivos de momentos más o menos distantes en el tiempo y en el espacio¹⁰¹. La enunciación de los relatos oníricos se debe entonces analizar como textos personales y resultantes de la experiencia individual. Sin igno-

101 En relación a los sueños vistos como textos, ver principalmente Kracke, 1987; Kilroe, 2000; Hunt, 1989: 159-179, sobre la “discontinuidad narrativa” del sueño.

rar los límites de este enfoque, pretendo mostrar que es posible obtener beneficios importantes. A pesar de los problemas vinculados con la lengua y su dominio, a veces mi presencia orientaba las narraciones. Por una parte, la posición que me asignaron los záparas generó relatos oníricos diferentes según cada soñador, a la imagen de la percepción que tienen de mí, en vigilia y en los sueños. Además, las razones para contarme un sueño son diversas. Sabían que me interesan su historia y los relatos que me dieran del pasado; a veces preguntaba directamente sobre lo que soñaron la noche anterior; otros sabían que yo “sueño bien”; finalmente, aparecía en sus sueños. Por otra parte, a veces era mi presencia motivada la que generaba sueños: de tanto preguntarles sobre tal o cual punto, llegaban a soñar la respuesta a mis preguntas. El etnólogo se vuelve desde ese momento una especie de motor onírico.

Contextos de enunciación

No se puede tratar relatos de sueños sin examinar el contexto de enunciación. Pude distinguir y experimentar tres situaciones que implican cada una contextos diversos, puesto que tuve acceso a los sueños de los záparas en los pueblos, en Puyo, en Quito y desde Francia. En el contexto de enunciación están incluidos el marco espacio-temporal, la edad, el estatus social, el género del hablante y del destinatario, el momento de enunciación..., elementos pertinentes para el estudio de los relatos de sueño. La mayoría me fueron contados directamente. A veces yo era testigo de un intercambio onírico entre dos personas, pero no podía escuchar todas las palabras pronunciadas entre ellas. Dispongo también de relatos de sueños antiguos narrados durante una discusión o una entrevista grabada.

Estudiar los modos de enunciación supone disponer de grabaciones de los sueños, lamentablemente escasas¹⁰².

Los relatos de sueños que he recopilado en kichwa comienzan por:

102 Las que poseo están en español y en kichwa.

<i>Kunan tuta muskurani</i> Ahora noche soñar-pasado-1 ^{ra} p. sing.	“esta noche soñé”
<i>kayna tuta muskurani ashillawata</i> ayer noche soñar-pasado-1 ^{ra} sing - un poco	“la noche de anteayer soñé un poco”
<i>kallari urasta muskushka ñuka</i> principio tiempo-compl. obj. directo soñado 1 ^{ra} p.sing	“soñé [hace mucho tiempo] princi- pio de los tiempos”

Están puntuados por:

<i>muskuibi</i> sueño-locativo	“en el sueño”
<i>muskurani</i> soñar-pasado-1 ^{ra} p. sing.	“soñé”

Se concluyen por:

<i>chasna muskurani</i> así soñar-pasado- 1 ^{ra} p.sing.	“así soñé”
<i>chilla mara ñuka muskuy</i>	“ese fue mi sueño” así ser-pasado 1 ^{ra} p. sing - sueño

Salvo estos indicadores, que sitúan la acción descrita por el enunciadador en el tiempo del sueño, ninguna referencia indica formalmente que se trata de un relato onírico: el hablante es el sujeto *ñuka* (1^{ra} persona del singular). Los encuentros con chamanes muertos y espíritus, las incongruencias verbales o del comportamiento son los signos que permiten situar la acción en el sueño. Como en todo relato que incluye diálogos, el relator *nisha* (lit.: el gerundio “diciendo”, el (ellos)/ella(s)/se dice/dicen) identifica las citas de los interlocutores oníricos. El relator está muy presente en las narraciones y discusiones ordinarias, y también en los relatos oníricos, procurando restituir la

“realidad” del relato¹⁰³. Las narraciones de sueños en kichwa no muestran diferencias gramaticales y lingüísticas con relación a los otros relatos, excepto el marcador discursivo *manakaylla*, observado en un conjunto de sueños de Kiawka¹⁰⁴ (en cursiva en los siguientes ejemplos). El marcador demuestra la intensidad de una percepción o de una emoción y al parecer se lo utilizaría especialmente para referirse a las experiencias oníricas.

Ñuka manakaylla llakiriushka arani. Manakaylla ñuka shunguwas llakirishka...

Yo estaba *tan* triste. Mi corazón estaba *tan* triste...

Manakaylla *runaguna tianauna yachak runaguna. Manakaylla runaguna...*

Había *mucha* gente, eran *yachak*. Había *muchísimas* personas...

Puriushkaybiga imashti kasna rikuri mushka ashka ruku manakaylla ruku.

Estando viajando, presentó una cosa grande, una cosa muy grande.

En los pueblos

En las comunidades, escuché relatos de sueños por la mañana, bebiendo chicha de yuca. Eran narrados por los hijos –adolescentes o adultos de visita–, quienes se dirigían a sus padres. Mujeres mayores contaban sus sueños a sus descendientes adultos o a sus nueras. Entre los esposos comparten el producto de su actividad onírica de manera simultánea.

103 Para B. Tedlock, el marcador de citación *kacha'* de los maya k'iche' “indica que la autoridad de la afirmación no reside en el “yo” cotidiano consciente y despierto del soñador. Esto es coherente con la creencia k'iche' según la cual las acciones y las experiencias que se producen en los sueños son las de un alma-libre móvil (*nawal*) más que las de un alma-cuerpo o alma-vida (*uxlab*) más íntima”. Solamente las personas formadas para la interpretación de los sueños lo utilizan también en contextos proféticos (Tedlock, 1994: 22).

104 Kiawka me hizo llegar en 2003 un casete de audio con relatos de sueño en kichwa. En las grabaciones aparece ese término, que no creo haber escuchado en otras ocasiones.

Los hombres evocaban el sueño de la noche anterior al regresar de la caza, en particular frente a otros hombres o jóvenes cazadores ya confirmados. Por eso, al ir a la casa de unos o de otros para realizar entrevistas matinales en los pueblos, cuando llegaba, a menudo me preguntaban si había soñado. Después de haber dado mi respuesta, yo preguntaba invariablemente lo mismo y mi interlocutor me relataba su sueño.

Durante la realización de entrevistas y el trabajo de recopilación, en las huertas o durante la preparación de un nuevo desbroce, a veces se evocaban sueños para explicar una situación o un incidente, tal como ese jaguar visto por Tawria mientras cultivaba su huerto y que la hizo regresar rápidamente al pueblo. Pasó primero por “la casa de la mayor”, Kirarusi (la hermana de su padre), y le contó su desventura. Más tarde, cuando yo estaba reunida con tres mujeres para realizar una entrevista colectiva, ella volvió a recordar su encuentro, precisando que, sin embargo, no lo había soñado.

A veces, son algunos de mis hechos y gestos los que, *a posteriori*, dan sentido a un sueño, y es entonces cuando me lo cuentan. Por ejemplo, cuando ofrecí a Arawsu (Jandiyaku) un paquete de cigarrillos, él me dijo: “Anoche soñé con el pene de un mono capuchino”. Ahora bien, soñar con este órgano significa que se va a recibir o a fumar tabaco. Algunos záparas son receptores de mis sueños, los cuales en ocasiones resultan poco comprensibles y generan interrogaciones. Cuando mis interlocutores logran, a través de su sueño, explicar o dar sentido al mío, me lo dicen. Asimismo, para algunos de ellos, mis preguntas o mi interés por los relatos orales, por la memoria o por el sueño, contribuyen a su producción onírica.

Varias de mis visitas realizadas a las comunidades eran concomitantes con la visita de Kiawka. Entonces, compartíamos a menudo el mismo espacio. Yo era receptora de todos sus sueños a medida que ella se despertaba durante la noche, y más aún cuando se referían a nuestro viaje¹⁰⁵. Por lo general me los contaba en español para que mi comprensión fuera inmediata y total, decía. Ella era igualmente la receptora de mis propios sueños, acerca de los cuales me interrogaba.

105 En particular, viajamos juntas a Perú por la frontera. A partir del pueblo de Balsaura, fuimos hasta Doce-de-October (río Tigre), de ahí a Andoas Viejo, a Capawari (río Pastaza) y de nuevo a orillas del Tigre, a Veintiocho-de-Julio.

El sueño pertenece a la esfera privada. Interrogar frontalmente a las personas sobre la producción onírica de su última noche resulta inapropiado. Como receptora de los sueños de unos y otros en los pueblos, en ningún momento traté de grabar tales informaciones. No dispongo, entonces, de grabaciones de audio de los sueños enunciados al amanecer en los hogares.

En la ciudad

Tal vez fue en Puyo, entre los dirigentes, donde escuché la mayoría de relatos de sueños. Yo ocupaba uno de los dos cuartos de Kiawka. Una mañana, dos meses después de haber llegado donde ella, vino antes del amanecer a mi cuarto y me contó la historia de las mujeres záparas, la de su madre y la de sus abuelas... Yo estaba medio dormida y cuando se fue de mi habitación, ya me había olvidado de todo. Me explicó que, como me interesaba por su historia, se había acordado de esto y me lo había contado. A partir de ese día, casi diariamente, al levantarse, venía a mi cuarto y me describía sus sueños cuando ella creía que serían pertinentes para mí. Sin embargo, se tuvo que instaurar reglas para que estos relatos no se perdieran en mi memoria somnolienta y que yo misma pudiera responder a la pregunta “¿soñaste?”. El relato que sigue, traducido del kichwa, fue grabado, ya que era parte de una entrevista formal:

- (7) Esa noche, cuando estaba amaneciendo, yo he soñado, he dormido. En este sueño, estuve en una casa, en una casa grande. Ahí yo estaba mirando y el dueño me dijo “venga”, “entra”. Entonces yo entré. Yo te he llamado “Ven, Ángela, adentro”, dije, tú, parada, estabas riendo. Estando entrando tú te sentaste, sentada. Entre ellos hablaron así. Yo no sabía qué estaban hablando, pero tú sabías. Pero sin hablar estabas haciendo así. Entonces yo he dicho: “ah, ¿qué estás pensando?” Entonces, dijo “venga a sentar” dijo, mirábamos (que) trajo una mukawa. Era una mukawa grande, ahí estaban figuras de boa, pequeñas boas, puesto por ellos. Ahí estaban ranas pequeñas [*tulumba*], también alacranes. Esos estaban. En una selva diferente habían muchos animalitos eran así pequeñitos. Entonces yo miraba, dije “ayyy”, yo nunca pensé que me regalaran estas cosas así. Entonces he dicho, Mira, Ángela, “sí, eso es tuyo” dijiste. En mi corazón, estaba muy

contenta mirando eso. Pero jamás en mi vida pensé que alguien me regalara estas cosas. Entonces mirábamos sentadas, y una mujer trajo un pilche de tamaño normal.

Trayendo la chicha, vino a llenar *sauuuu*. Entonces ya llenado, yo he dicho: “ven a tomar”. Ah ya, tu dijiste “no quiero”. Entonces he tomado yo mismo. Pero tomé poquito, Después que tomé yo, tú hablaste. Yo dije: “Ángela ven a tomar” “a ver, traiga”, entonces, te he dado a ti también “ahhh” has dicho “¿éstos qué son? Son boas bien pintados”. Pero estaban pintadas figuras muy bonitas. Entonces, cuando estabas mirando, yo le dije: “tome”, y tomabas. Después me diste otra vez. Yo he dicho: “Ángela, ahora tienes que lavar este”. Entonces tu dijiste: “yo no voy a lavar”. Entonces yo mismo lavé muy bien, sequé, y marcaba. Después yo he dicho al dueño, “ahora me voy”. Esa casa era una buena casa. Para vivir había todas las cosas. Yo miraba diciendo así: “ah”, no pensé llegar aquí, en esa casa, por primera vez conocí esta casa, por primera vez. Esa casa era una casa que no estaba vista y una casa que no estaba conocida. Llegué yo. Llegué y le dije: “ahora me voy”, le dije. Yo caminaba al lado de su casa, en unos espacios caminábamos contigo, mirando así. Caminábamos mirando, tú decías: “ahora, ya tenemos que ir a la casa”. Entonces yo dije al dueño: “me voy”, dije. Entonces, así yo miraba al dueño tenía aquí cargado un collar. Era parecido como caballo. Tú trajiste algo parecido de una piedra, en la mitad (del centro de la piedra) es parecido como tigre. Él estaba cargado, parecido como [ese collar]. Aquí en este cuello con una cuerda larga, y cuerda delgada. Eso yo estaba viendo. “Ayy”, dije, por qué no me regalas a mí, dije. Esto no te regalo, dice. Esta mukawa es tuya, él dijo: “tú eres mujer, no eres hombre”. No te regalo, dice. Sólo a los hombres regalo esto, dice. Entonces dije, ah, yo he dicho “Saliendo así he venido afuera” y mi ojo abrió, entonces desperté. Eso era, y eso soñé.

En esa casa, pocas veces escuché relatos de sueño sin ser la receptora. El marido de Kiawka estaba ausente a menudo, ya que iba a trabajar durante la semana en la selva para un patrón. Ella no tenía este tipo de intercambios con la más joven de sus hermanas, quien tenía entonces diecinueve años. A veces, su hijo (que tenía doce años) cogía unos an-

zuelos para ir a pescar luego de un sueño que no comentaba. En las casas vecinas, Kiawka tenía hermanos y una hermana. Los únicos intercambios de sueño de los cuales fui testigo se producían entre ella y su joven hermano Twáru. Más tarde, a partir del año 2003, el más joven de los hermanos de Kiawka, Saweraw, vino a vivir donde ella. A partir de ese momento, Saweraw contaba a veces sus preocupaciones a su hermana, cuando eran el resultado de un mal sueño. Luego, en 2004, comenzó a hablarme de sus sueños. “Soñé mal” me dijo un día, antes de contarme los tres sueños de la noche anterior.

Desde la casa de Kiawka, nos íbamos juntas todos los días hasta la oficina de la organización, situada en el centro de Puyo; una caminata de treinta minutos. Durante el trayecto, muy frecuentemente ella me hablaba de las actividades de la organización y de sus conflictos, de la historia de su pueblo, de su legitimidad para emprender numerosos proyectos..., y también de sueños anteriores. Éstos apoyaban sus declaraciones y validaban su razonamiento. A veces, ella o Twáru me llamaban o me esperaban en la sede de la organización para contarme su sueño o preguntarme sobre un aspecto de los míos, generalmente relacionados con los suyos o con el pueblo zápara. Sus intereses estaban presentes en mis sueños, que comenzaban a concordar con su deseo de conocimiento sobre la cultura zápara. A pedido de ellos, en numerosas ocasiones tuve la oportunidad de acompañar a los záparas en sus trámites administrativos en la capital ecuatoriana¹⁰⁶. Para esto, me hospedaba en el mismo hotel que ellos. Entonces, en la mañana, yo era receptora de los sueños nocturnos, sobre todo porque a veces eran útiles para establecer de mejor manera la actitud que se debía seguir durante el día.

La correspondencia del sueño

En 2003, más de seis meses después de haberme marchado del Ecuador, tuve la sorpresa de recibir en un pequeño canasto *sáparo*, un medio anduño de tabaco y un casete de audio que me enviaba Kiawka. Descubrí que se trataba de una serie de relatos de sueños. Cada noche, cerca del río Conambo, ella había grabado para mí las experiencias oníricas de la noche anterior. Yo estaba presente en la mayoría, a pesar de mi regreso a

106 Varios ministerios, ONG, fundaciones, federaciones indígenas, radios, universidades, Congreso, etc.

Francia. Mientras que en Ecuador a menudo ella se resistía a decírmelos en kichwa, porque deseaba una mejor comunicación, ahora todos los relatos venían grabados en dicha lengua:

- (8) De esa manera he ido soñando, esta noche, antes que amanezca. Este yo iba a un río, a un río lejos, un río desconocido, un río grande, iba con canoa, llegué a un pueblo. Miré en una loma, habían construido una linda casa. Muchas personas [estaban aquí]. Yo pregunté: “¿A dónde puedo ir?” dije, y me prestaron una canoa, entré en la canoa, me fui así. He ido entrando en la canoa, llegué y después venimos. Vine y revolqué [mi canoa], mi hijo desapareció en el agua y a uno cogí. Yo buscaba llorando todo el día. Me iba buscando, encontré a una persona muerta. Encontramos en el sueño. Yo estaba muy triste. Mi corazón estaba muy triste, lloré y lloraba. Mire a otra parte, estaba otro, un río pequeño y una laguna. De esa laguna estaba un camino, un camino grande. Este camino se iba a otro lado, miré dentro de este camino. Había muchas personas, estaban personas *yachak* (sabios), habían muchísimas personas. Y ellos me llamaron diciendo “venga”. Yo entrando miré con mucho miedo. Eso fue.
- (9) Ese es mi sueño Angie. De ahí soñé a ti Ángela, yo en esta noche durmiendo soñé a ti. Tú has venido dando la vuelta en un helicóptero brillante, estabas dando la vuelta arriba tak, tak, tak... yo escuchaba el sonido que estabas dando la vuelta, escuchaba, después de escuchar, yo he subido sin darme cuenta a un árbol, un árbol grande, arriba. “¿Cómo he subido este?” Subiendo miré: tú estabas dentro del avión, adentro del helicóptero. Abriendo la puerta, entré adentro. Yo estaba asustada arriba. “Cómo has venido así haciendo”, dije, contigo conversamos. Entonces abrazamos conversando: “a los tiempos nos encontramos”, decimos en este sueño. De ahí me fui bajando ahí quedé. Yo estaba viendo, tú ibas arriba, arriba, arriba, volando hacia arriba. Tú, habiendo ido, yo me quedé solita, te fuiste por este lado, te fuiste hacia arriba. Después yo me fui así, yo estaba mirando rápido y ahí estaba muchas cosas... Este dentro estaba una boa grande. Este boa hablaba como persona. Así decía: “¿por qué las personas tienen miedo a mí?”, dijo. Yo decía “hmmm no sé por qué a ti tienen

miedo”, dije. Él dijo: “yo también soy persona”, dijo. “Soy una persona con valor, pero no me valoran y me tienen miedo”, dijo. Él hablaba, yo decía: “no hables así, yo te quiero mucho” dije. Él dijo: “yo soy una persona que he viajado en todo el mundo”, dijo. “Yo no vivo en un sólo río”, decía. Conversaba. Ahí me invitó, “otra vez te llamaré”, para conversar con él. ¿En qué noche soñaré a este? Soñando para soñar a él tomaré ayahuasca. Soñaré este sueño. Es poquito este sueño.

Por teléfono, Kiawka me explicó que esta iniciativa nació porque ella no tenía a nadie a quien contar estos sueños. Hay que añadir que al contarme los sueños en los cuales yo aparezco, ella fortalece nuestra relación y la alimenta. Figuro en ellos en virtud de nuestro poder compartido, de nuestras actitudes complementarias, y porque estoy encargada de cuidarla. Durante un aprendizaje con Páratu, su primo peruano, él me había dicho que siguiera el ayuno de Kiawka. En ese entonces, yo no sabía lo que ello implicaba. Sin embargo, llegué a compartir con Kiawka experiencias visionarias no inducidas y sueños. En sus visiones, yo expresaba varios desacuerdos, la convencía de no matar cuando ella deseaba hacerlo, y rechazaba casi sistemáticamente todo tipo de aprendizaje, lo que ella me reprochaba al despertar. Sin embargo, yo recibía regalos –poderes– que me daban su padre, su abuelo y otros espíritus, en sueño. La cuidaba en la vida de vigilia y durante esas visiones: mi papel era el mismo en los dos espacios.

Los sueños recibidos por e-mail o escuchados por teléfono después de mi regreso a Francia, eran de dos tipos. Algunos estaban escritos en kichwa por Twáru, quien me informaba sobre las relaciones que yo tenía con los ancestros o del progreso de mis conocimientos, en particular en cuanto a unas cerámicas bicolores que yo había soñado:

- [10] Cómo estás Anguilla. Yo esta noche te soñé. Mirando una gran montaña, ahí toda mi familia, la reuní en ese sueño. Tú habías traído una *mukawa* pintada, unas ancianas te hablaban, te enseñaban cómo pintar una *mukawa*. Ahí, mi cuñada trajo tres monos. Un perro ladraba a estos tres monos. Entonces grité: “Mono poderoso, mono poderoso”. Entonces todo el mundo se rió. Así soñé.

Gracias a Internet, él mantenía la relación que habíamos entablado en torno a la comunicación del sueño¹⁰⁷. Como Kiawka no escribía, en varias ocasiones pidió a la secretaria de la organización que me enviara un mensaje para que yo la llamase. Otras veces, ella me telefoneó. En cualquiera de los casos, ella lo hacía porque no se encontraba bien o “no dormía”. Me contaba siempre sus sueños relacionados a su estado. Un día me declaró: “A veces, hablo con mi tío cuando estoy durmiendo, es así como nos hablamos. A veces también hablo contigo cuando estoy soñando, pero es un poco difícil entrar a tu casa cuando estás en tu país, no es fácil”. Sin embargo, un día le dictó a la secretaria uno de sus sueños, mandado por email:

- [11] Bueno, he recibido su correo escrito en kichwa, pero no entiendo muy bien lo que me quiere decir, algo, algo entiendo está muerta o está enferma, eso no entiendo muy bien. Me vuelves a escribir explicando muy bien. Bueno, lo otro, te cuento mi sueño que tuve para amanecer el día lunes: que tú me venías a buscar con una maleta pequeña a mí. Yo estaba en una comunidad desconocida. Tú me decías que vayamos a Guayusapungo de la comunidad antigua de los záparas donde vivían todos, pero yo estaba pequeña cuando vivían así por lo que conocía esa comunidad. Tú me llevaste y llegamos. Dormimos en una casa que había bien antigua. Se llamaba churo porque tenía como churos a los dos lados, también había dos hamacas una por un lado y la otra por el otro lado de la casa. Esa casa era como si fuera tuya. En ese momento llegaron a visitar todos los muertitos desde mi papá. El Joaquín y Melchor en eso llegan Gonzalo y Guillermo. Todos ellos estaban conversando y tú estabas dirigiendo la reunión con ellos explicando. Esa reunión es lo que me pasó el incidente con los achuaras y después dejé unas trampas con arma al vuelo de la casa. Después todos los muertos se fueron a buscar a los achuaras para atacar y en una de esas me salgo despertando en lo más bueno. Cuéntame, Ángela, por qué

107 G. Charuty (1996) recalca que los sueños participan en el mantenimiento de los vínculos sociales.

sería ese sueño, mandaste tú algo para mí, o no sé, pero me escribes porfis, porfis”.

Solamente los líderes tienen sueños como el relato [11]. Hace referencia a la vez a la masacre de Rukuguna y a ataques más recientes. Legítima a la vez la posición política personal de Kiawka y su estatus en la organización. De cierta manera, este tipo de sueño convierte al que los cuenta en un líder.

El relato de sueño es el de una experiencia personal, que puede ser enunciada en primera persona y en un tiempo del indicativo. Lo visto en sueño es cierto, sin lugar a duda¹⁰⁸; no hay ninguna necesidad de recurrir a tiempos condicionales ni de usar bemoles en la narración. El soñador, testigo directo de una escena o actor de la misma, cuenta su experiencia que es una vivencia. El sueño es un *performance*, realizado por un *performer* que actúa, reacciona, ofende, defiende. El soñador *performer*, simultáneamente agente y paciente, está inmerso en las relaciones de humanos y de no-humanos, vivos o no, en esferas territoriales, espaciales o temporales desigualmente distantes. El relato del sueño tiene el mismo valor que el de las aventuras de la vigilia: por este motivo, nadie puede dudar de su veracidad.

Actuación, experiencia y relatos: los tres, conexos en el sueño, merecen ser estudiados conjuntamente. La experiencia (observaciones y prácticas que generan la adquisición de conocimientos) se constituye a través de los datos de la vivencia confrontada con emociones. Es eminentemente personal y no se la puede transmitir o compartir completamente. Es mediante las expresiones a la vez estructuradas y subjetivas de la experiencia, que podemos aprehenderla como objeto de investigación. Se trata, en este caso, de hacer un esfuerzo por permanecer lo más cerca posible de los enunciados proporcionados por los indígenas, buscando expresiones que les son propias en los relatos.

108 Para los kichwas, *musku* o *muskuna* no se refieren solamente a la visión onírica, sino más generalmente a la visión portadora del conocimiento, ya sea transmitida en sueño o por la ingesta de plantas. Todos los sueños que recopilé están marcados por la percepción visual y auditiva, puesto que el soñador y su interlocutor onírico intercambian palabras. Estas vienen a veces después de una prueba que marca el comienzo y la posibilidad de una comunicación entre los dos términos.

Los sueños en los cuales los interlocutores oníricos aparecen, son sueños de conocimiento, por lo menos los de personas que han desarrollado capacidades oníricas superiores. Para los záparas, si bien todos pueden soñar, no todos sueñan de la misma manera. Las personas comunes no tienen la capacidad de llegar a ese nivel de acción como sujetos agentes, pero las acciones que emprenden en el sueño son igualmente verdaderas y susceptibles de tener consecuencias. Sin embargo, en razón de sus mínimas capacidades de acción (relacionadas con los conocimientos adquiridos), están menos expuestas. La posición de paciente en el sueño es proporcional a las capacidades de operar como sujeto agente del soñador, protagonista activo en sus actos soñados.

Los sueños comunes

En una misma noche, tenemos varios sueños que pueden ser recordados al despertar¹⁰⁹. Sin embargo, a menudo, al hacer la pregunta “¿soñaste?”, los záparas narran un sólo sueño. Esto puede significar dos cosas: que piensan que ese sueño es más pertinente que otro para ser contado a una extranjera cuyo pensamiento está orientado hacia ciertos temas y cuya comprensión de la lengua es variable, pero tomando en cuenta que ella también es una soñadora; O puede significar que se acuerdan únicamente del sueño contado.

Durante las noches ecuatoriales, ciertos záparas me declararon frecuentemente haber tenido dos y a veces tres sueños. Estas series pueden incluir sueños de conocimiento y otros más ordinarios que son reconocidos cualitativamente como buenos o malos. Aunque no se distingue un orden (por lo menos en la narración, ya que es imposible verificar en qué orden soñaron), sí parece que los sueños buenos o malos no son consecutivos. Por ejemplo, al sueño de sufrir el ataque de una persona identificada no le sigue otro en el cual el soñador toma la ventaja sobre su atacante del sueño anterior; lo que sin embargo sí puede

109 A partir de los años 1960, las observaciones de M. Jouvet habían mostrado que las fases de sueño paradójico correspondían a periodos de sueño en los gatos. Estudios similares fueron realizados en los humanos y parece poco probable que el hombre sólo sueñe durante las fases de sueño paradójico.

producirse en una noche ulterior. La repetición de un mal sueño durante la misma noche constituye el único caso observado donde existe un vínculo de contenido entre los sueños.

Escogí llamar “sueños comunes” a aquellos que son accesibles para todos. Designan a los sueños que guían el día y que necesitan una interpretación. Al despertar, los záparas deciden realizar ciertas actividades y ponen de lado otras en función de lo que soñaron. Esto es válido tanto en las comunidades donde las actividades están principalmente orientadas hacia la producción alimenticia y hacia el hábitat, como en la pequeña ciudad de Puyo, donde la atención de los záparas se enfoca en los temas políticos locales, regionales y nacionales. Después de un buen sueño, fasto, los hombres en los pueblos deciden ir a cazar, mientras que los líderes de la organización piensan que es un día propicio para firmar un acuerdo.

Los sueños de caza son comunes ya que todos los hombres cazadores los tienen. La comprensión se opera por metáforas. Se distingue, en efecto, los sueños literales de los sueños metafóricos. A partir de una comparación entre la interpretación de los mitos y la de los sueños, P. Descola (1989) muestra que, en la oniromancia achuar, la interpretación metafórica de los sueños combina reglas estructurales del mismo tipo de las que fueron presentadas en el análisis estructural de los mitos por Lévi-Strauss. Los “desciframientos” del sueño conciernen a tres ámbitos (tecnológico, zoológico y sociológico), que son también los códigos míticos. La interpretación de los sueños funciona entonces como la gramática estructural de los mitos (Descola, 1989)¹¹⁰.

De modo puramente indicativo, en el cuadro número cuatro, se anotan correspondencias de los contenidos metafóricos. Se trata de interpretaciones personales que no son sistemáticamente colectivas, aunque en la mayoría de los casos hay un acuerdo sobre el significado del sueño. Sobre las correspondencias indicadas, se puede desde ya decir que el arroz, producto que viene de Puyo y de los no indígenas, remite al animal cazado (*aicha sachá*, lit.: “la carne de la selva”). En cuanto a los excrementos de agutí, se asocian al arroz a causa de su pequeño tamaño. La visión onírica de varias personas reunidas corresponde a grupos de

110 Ver también Guss (1980). C. Yvinec (2005) realizó una síntesis sobre la comunicación a través del sueño en la Amazonía.

animales gregarios, de los cuales los saínos y los monos son los mejores representantes¹¹¹. Sin embargo, parece que a menudo lo soñado son grandes mamíferos; así, un cazador que había soñado con una mujer gorda, partió al alba pensando que regresaría con un tapir, aunque volvió con una ardilla. Si tratamos de imaginar la situación inversa, donde hubiera soñado con algo que quería decir que iba a matar una ardilla, ¿acaso se hubiera ido a cazar de madrugada?

Fotografía N.º 11

Kirarusi muestra su trampa a su nieto



Anne-Gaél Bilhaut (2002)

Los sueños comunes también incluyen los que presagian la lluvia, como cuando los indígenas sueñan que alguien toma chicha de yuca o la tira en el río. Al final son incidentes, ya que generan una modificación en el programa del día: dependiendo de lo que el sueño indica, es posible que no vayan a los huertos (foto N.º 11) ni a la caza.

111 No dispongo de correspondencias oníricas asociadas a los tucanes, aunque forman parte de esta categoría de animales.

Cuadro N.º 4

Ejemplos de correspondencias de los contenidos de sueños metafóricos

Contenido del sueño	Significado
Ver arroz.	Animales de caza de la selva, cagarruta de agutí.**
Comer yuca.	Ir de caza; lluvia.
Realizar un trabajo colectivo (<i>minga</i>); tomar chicha de yuca en grupo sin el soñador.	Lluvia.
Reunión de muchas personas; visitas.	Traer animales de caza; monos fáciles de cazar.
El soñador es mojado con chicha de yuca.	Alguien va a disparar al soñador con un fusil.
Ver mucha yuca, pelada o no; escoger yuca.	Abundancia de peces.
Ver una ardilla.	Encuentro con un jaguar (<i>puka puma</i>) o con una gran serpiente (<i>mutulu</i>).
Ver una mujer encinta.	Mordedura de serpiente.
Ver una canoa.	Cazar un tapir; viajar en avión.
Disparar con un fusil.	Viajar lejos.
Ver a una mujer alta que alza la pierna, o a una mujer robusta.	Cazar un tapir.
La canoa se vira y se la saca por la punta.	Cazar un tapir por la nariz.
Ver comejenes cerca del agua (raro).	Cazar un tapir.

Fuente: Elaboración propia

De igual manera, se presta atención a los sueños que anuncian visitas: soñar con un saíno, quiere decir que los *aucas* llegan¹¹² (vale decir los achuaras en primer lugar y los jíbaros en general, o en menor escala los waoranis). Si los záparas ven a los achuaras como saínos, es porque los perciben como animales de caza, conforme a la teoría perspectivista, puesto que los achuaras son considerados como los principales enemigos de los záparas.

Varios sueños anuncian viajes. Existe una inversión evidente entre el contenido del sueño y lo que significa en ese caso (cuadro N.º 5).

Cuadro N.º 5
Sueños de viajes

Contenido del sueño	Significado
Pescar con caña.	Viajar en avión; viajar lejos.
Desplazarse en canoa.	Viajar en avión.
Desplazarse en avión.	Viajar en canoa.

Fuente: Elaboración propia

Mientras que en las líneas dos y tres la inversión es explícita, la línea uno es también analógica: cuando los záparas pescan con caña lo hacen desde una canoa, ya sea que se encuentren lejos de la orilla o no. De hecho,

112 Existen varios niveles de comprensión del término *auca*. Definido primeramente por A. Simson (1886) como los que no comen sal y no son cristianizados, esta definición evolucionó, pero subsiste la idea de que los *aucas* son salvajes. A nivel de la sociedad nacional, es común escuchar en las conversaciones *aucas* para designar ya sea a los indígenas de la Amazonía en general (*auca* calificaría entonces al indígena genérico de la selva), ya sea a los waoranis, un grupo de indígenas contactados recientemente, en los años 1950, al cual algunos todavía ven como “los últimos salvajes”. A veces sucede que los záparas, puesto que permanecen relativamente poco visibles, son interpelados como *aucas* en Quito. Además, es más frecuente y probable que se presenten como záparas, un nombre todavía desconocido para muchos ecuatorianos, lo que acentúa la confusión: indígenas poco conocidos serían probablemente *aucas*. Finalmente, *auca* se opone a *runa*, siendo estos últimos percibidos como los buenos indígenas (los que comen sal, “civilizados” y cristianos). Ahora bien, los *runa* son ante todo los kichwas. Vimos en el capítulo anterior que la categoría *runa* es general y puede, por deducción, designar al conjunto del mundo indígena.

soñar que se pesca con caña es también estar en una canoa, siendo esta la inversión del avión. Se trata de los dos principales medios de transporte para los indígenas en las comunidades; en realidad, no existe otro medio en la región, exceptuando la caminata. Se desplazan a pie para ir de una comunidad a otra y en particular de Jandiayaku a Masaramu. A causa de los innumerables meandros del río Conambo, a veces prefieren ir al otro pueblo por vía terrestre, lo que toma treinta minutos, mientras que por el río se tarda más de una hora. Esta proximidad es excepcional: para llegar a las otras comunidades se necesitan varios días de caminata.

En resumen, los sueños comunes reciben una interpretación automática gracias a su traducción por un proceso de conversión —la inversión y la homología son casos particulares. La oniromancia metafórica no genera consenso en todos los puntos. Primero, ciertos elementos significantes del sueño dan lugar a varios significados posibles, que son examinados en función del contexto. Luego, este trabajo de correspondencia es adaptado de manera subjetiva a las circunstancias.

A la inversa, hombres y mujeres záparas producen sueños literales que no dan lugar a una interpretación. Se trata de sueños “de conocimiento” y de los sueños producidos por los tomadores de estramonio. Al contrario de lo que sucede entre los achuaras, no es suficiente que exista en el sueño la presencia de un humano conocido y con nombre para que el sueño sea literal. Es en mucha mayor medida la capacidad técnica del soñador la que permite, por su poder y su control del proceso del sueño, soñar literalmente o, como dicen ellos mismos: directo, derecho, sin falla. Kiawka y Twáru poseen estas cualidades. Sus producciones oníricas, influenciadas por sus posiciones de dirigentes, son sueños tanto metafóricos como literales, una complejidad que puede causar problemas al despertar.

Sueños bajo influencia

Como mis principales informantes masculinos también eran líderes indígenas, tenían más sueños que servían para la organización y para su propia adquisición de conocimientos. Les era difícil saber en qué plan comprender el sueño. Para Twáru, a la vez líder, hijo de chamán en aprendizaje continuo y cazador, la tarea resulta a veces complicada. Cuando yo llegué al pueblo de Llanhamacocha, en el mismo vuelo que

el presidente de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA, la organización interregional de los pueblos de la Amazonía) y su esposa, Twáru me dijo que esa noche había soñado que iban a venir personas y que él iba a conocer a un nuevo amigo. Él pensaba matar un mono (por el grupo con el cual había soñado). Sin embargo, un mono se le había escapado esa madrugada y nosotros llegamos.

Los záparas que viven en Puyo son los dirigentes de la organización. Si bien Kiawka y Twáru llevan residiendo ahí más de una década, los demás dirigentes lo hacen sólo durante su mandato electoral de tres años. No obstante, los numerosos proyectos en los cuales están involucrados les permiten efectuar incursiones más o menos duraderas en las comunidades, con los representantes de los servicios de salud, en compañía de un topógrafo, o también con ocasión de un taller que debe reunir a los indígenas para un diagnóstico o una evaluación. La experiencia onírica desde Puyo o desde el pueblo no ofrece la misma variedad de sueños. Para los dirigentes de Puyo de regreso a la selva, el tema de los sueños ordinarios relacionados con las actividades cinegéticas o con los viajes es muy importante. Asimismo, en Puyo (pero también en Quito o en el extranjero) los sueños tienen motivaciones más políticas (a nivel regional y nacional en particular) que en los pueblos. La organización zápara se constituyó no sólo con el fin de reclamar y luego obtener un territorio legal, sino también con el fin de resistir a la extinción anunciada de su pueblo. Para el desarrollo de ambos puntos –la ausencia de datos sobre este aspecto de los sueños y sobre el aspecto estratégico de la organización política en la preservación de su lengua y su cultura–, algunos sueños producidos únicamente por los líderes merecen nuestra atención:

- [1] Desde hace tres semanas Twáru tiene malos sueños. “En mis sueños sólo hay sangre”, me dice esa mañana. Luego añade que ese mismo día tiene una reunión con Patricio, el presidente de la otra organización.
- [2] Twáru cuenta su sueño: en una canoa, Patricio y él riñen. Patricio le da un puñetazo. Twáru extiende la mano y dice: “Paz”. Patricio rechaza y saca un cuchillo, corta los dedos de

Twáru. Twáru logra quitarle el cuchillo, y corta el brazo de Patricio. Patricio dice que va a presentar una denuncia.

Estos sueños relacionados con la organización muestran, en un año y medio de intervalo, que siempre son del mismo tipo: Twáru se enfrenta con el mismo antagonista. La manera en que Twáru va a abordar el día está determinada en parte por la actividad onírica de la noche anterior. Esto se traduce en una atención acrecentada hacia todo lo que podría ser perjudicial para su integridad corporal. Por ejemplo, para ir de su casa, situada en la periferia de la ciudad, hasta el centro de Puyo, donde se encuentra la sede de la organización, puede preferir efectuar el trayecto en taxi a fin de prevenir malos encuentros. Asimismo, algunas llamadas telefónicas no son atendidas: si provienen de la organización adversa o de un ministerio encargado de discernir los intereses de cada uno, él hace señalar que se encuentra ausente. Después de tener sueños tan malos, decide apartar lo que podría afectarlo. Una vez, una cita en Quito fue anulada a causa de un mal sueño. El riesgo era, en la mejor hipótesis, no ponerse de acuerdo con sus interlocutores o, en la peor, comprometerse en un campo de acción o en un proyecto y luego darse cuenta de su error. En cualquier caso, en una situación así, es mejor anular o interrumpir la actividad o la negociación en curso.

Lo que importa en los sueños descritos es la relación perceptible entre los dos hombres. En los sueños de Twáru y de Kiawka relativos al conflicto de las dos organizaciones que se proclaman záparas, ellos siempre son agredidos y se defienden. Nunca se encuentran directamente en la posición de agentes ofensivos. Sin embargo, algunos sueños fastos sustentan una relación más cordial, como lo muestran los relatos [3] y [4] contados el mismo día y relativos a una situación vivida conjuntamente por los dos líderes. Esa mañana, en la oficina de la organización, el presidente del grupo adversario vino a pedirles asistencia. Después de haber esperado unos diez minutos, Twáru lo hizo entrar a su oficina y llamó a Kiawka. Patricio tenía problemas con Octavio y quería el apoyo e incluso la ayuda conciliadora de Twáru.

[3] Twáru tuvo un sueño lindo. Por eso, cuando Patricio vino, enseguida le otorgó su ayuda. Twáru y Kiawka lo acompa-

ñaron a la población de Shell a la casa de Octavio, para que este se explicara con Patricio en las oficinas de la ONZAE en Puyo.

- [4] La misma noche, Kiawka soñó que Verónica (una joven mujer kichwa zápara) la invitaba a una reunión en el parque etnobotánico Omaere. Verónica le ofrecía un guacamayo y un loro que llevaba a su madre. Esta le preguntó: “¿Pero por qué aceptaste estos pájaros de los *awallacta* [los mestizos y los blancos]?”. Al final del día Kiawka me contó que, para ella, su sueño se realizó ese mismo día. Tuvo una larga entrevista con Octavio, quien dijo que efectivamente él es una ‘mala hierba’ ya que estuvo mal aconsejado por los *awallacta*. Ella le respondió que aunque le hubieran aconsejado mal, él podía demostrar inteligencia al pensar por él mismo y no dar crédito a todo lo que dicen los demás.

El loro es un pájaro hablador que aprende a repetir lo que oye, una analogía bastante clara para designar la relación entre Patricio y sus consejeros: los záparas de la ONZAE suelen decir que está mal rodeado y que sigue las opiniones de todos los que lo rodean. Asimismo, el guacamayo es el papagayo más espectacular por su tamaño y sus hermosos colores, lo que le vale ser admirado y buscado por los blancos y en general por los no-indígenas. Por esta razón, hace pensar en Octavio. Por su lado, a pesar de su juventud, Twáru tiene un gran carisma, y sus palabras son escuchadas. El volumen bajo de su voz y el tono que emplea cuando habla, siempre están impregnados de calma¹¹³. Un día, al salir de su oficina, vino a anunciarme que, por pedido de Patricio, se iba con él y con Kiawka a Shell, ya que había tenido un buen sueño –del que lamentablemente no tengo más detalles. Iban a regresar después para discutir todos juntos en los locales de la ONZAE. Él no quería tener discusiones en el domicilio de Octavio, pero sobre todo prefería un intercambio a la vez más formal y más controlado. Se trataba de promover un diálogo

113 Muchos hombres záparas tienen estas cualidades, completamente opuestas a las actitudes de Kiawka. Ella actúa de manera impulsiva, alza la voz, alza el tono, se yergue, se levanta de la silla, a veces amenaza. En el propio seno del organismo del Estado CODENPE (Consejo de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador), Twáru fue nombrado conciliador.

interno entre el antiguo y el actual presidente de la organización ONAZE. Era entonces legítimo pensar que un lugar exterior iba a ser propicio para un buen entendimiento. Sin embargo, escoger como conciliadores a los dos dirigentes de la organización considerada como adversa, incluso enemiga, y como lugar de encuentro sus oficinas, me pareció sorprendente.

El conflicto entre ambas asociaciones es a la vez fuerte y perceptible. Además de los malos sueños, se profieren amenazas verbales, otras se mandan por escrito, se atacan pueblos. Sin embargo, el diálogo parece mantenerse siempre.

Al enumerar los lugares de encuentro de los representantes de los dos grupos, se debe distinguir dos contextos: si el entorno está marcado por el aspecto político de la organización, es decir cuando también son los representantes políticos los que se reúnen, entonces la discusión se entabla con calma y con la voluntad de las partes por expresarse buscando encontrar un acuerdo. Esto sucede en las sedes de las organizaciones y también en las oficinas ministeriales de Puyo y de Quito. En cambio, cuando se cruzan en la calle o durante una visita a domicilio, con menor comedimiento, se saludan o no se saludan, ríen juntos pero también reciben amenazas. En cuanto a las visitas a sus comunidades respectivas, se volvieron imposibles debido a la gravedad del conflicto. Unas terminaron con actos de secuestro y ataques físicos.

A pesar de la violencia latente que separa a las organizaciones y a los representantes que las encarnan, la apreciación positiva de un sueño orienta la decisión de Twáru de aceptar el papel conciliador en la organización adversa que afronta conflictos interpersonales internos. Se encuentra además en el sueño [4] una incompreensión por parte de la madre de Kiawka y Twáru, quien pregunta a su hija por qué aceptó los dos papagayos, traducible como “por qué accedió a reunirse con los dos otros líderes”, Patricio y Octavio.

Una vez más, no cabe disimular la situación extremadamente tensa entre los dos grupos. Los siguientes sueños son elocuentes:

[5] Un sueño de Twáru, la víspera, malo para la organización: su laboratorio en la comunidad fue completamente saqueado y

quemado. Él me dijo: “Cuando sueñas que te roban todo, es que alguien quiere robar tu conocimiento o tu investigación”.

- [6] Kiawka soñó que la ONAZE venía a apoderarse de los locales de la ONZAE, por iniciativa de Patricio.

El sueño [5] da cuenta de la batalla jurídica emprendida por las dos organizaciones, queriendo ser ambas reconocidas como la única representante de los záparas. En ese contexto, soñar que la organización adversa saquea su sede [5] o se apropia de ella [6] es explícito. En el sueño [5], el laboratorio es la organización, el lugar que concentra los saberes sobre los záparas. Elaboran ahí sus “proyectos” nacionales e internacionales, o las decisiones y estrategias políticas que vuelven visibles a los záparas en tanto pueblo o “nacionalidad”, como se dice localmente. Precisemos que cuando ocurrió el sueño, la ONAZE pretendía recuperar legalmente los locales y el material de la ONZAE.

El conflicto entre las dos organizaciones constituye un tema onírico recurrente. Cuando Twáru se quejaba de no poder soñar a causa de una muchacha que lo distraía y que le impedía seguir el buen desarrollo del sueño, ya pensaba que era Patricio el que la enviaba. Varios sueños “de agresión” le fueron atribuidos. Asimismo, cuando alguien tomó mi apariencia para engañar a Kiawka, se reconocía al chamán del pueblo emblemático de la otra organización. Es decir, los sueños de los líderes tienen mucho que ver con la situación política regional.

Sin embargo, en Ecuador, donde las organizaciones indígenas tienen un gran peso en el manejo de la política nacional, en razón de su capacidad de movilizar e incluso de bloquear al país, la atención de los indígenas converge también hacia los dirigentes nacionales. Así, en dos ocasiones, Twáru soñó el destino del Presidente de la República del Ecuador de esa época, Lucio Gutiérrez (2002-2005). A finales de noviembre de 2002, Twáru regresaba de Quito, donde había participado en reuniones durante toda una semana en la CONAIE con el fin de discutir acerca de los compromisos contraídos por L. Gutiérrez con los indígenas y acerca de la política que él decía querer llevar a cabo. Twáru me explicó que él había soñado en dos ocasiones que el Presidente “desaparecía”. La primera vez, adulado, estaba en medio de la muchedumbre, y luego desapareció. La segunda, bajaba de un

avión. Muchas personas lo esperaban. Repentinamente, desapareció. Después, de todos los demás presentes, sólo quedaban los indígenas. Entonces, Twáru me explicó que, para él, esto significaba que “Lucio” (como los ecuatorianos llamaban al Presidente) no iba a ser apoyado, que seguramente iba a ser rechazado, y, por consiguiente, tendría que dimitir¹¹⁴.

Los sueños permiten llevar a cabo los objetivos de la organización. Durante su alocución en el Congreso Nacional (junio de 2001), Twáru explicó cómo y por qué los záparas se habían organizado como pueblo indígena. También contó la manera en que manejaba la organización: “Aunque no tengamos un *shímamo*, porque para nosotros un *shímamo* es alguien que nos dirige en nuestros caminos... Actualmente la única cosa que hacemos, para nuestros planes, es a través de nuestros sueños. Con los sueños vivimos, con los sueños caminamos”. Dirigir la organización a la manera zápara, es hacerlo según sus sueños. Gracias al contacto privilegiado con los ancestros y los *shímamo* a través de la actividad onírica, los jóvenes líderes deciden ser los garantes de cierta “zaparitud”. Manejan la agrupación como si se tratase del pueblo; el sueño es entonces su propio medio de decisión para la perennidad y el éxito de la organización, mientras que la lengua zápara, recientemente utilizada para la designación de las funciones políticas, permite reafirmar su identidad intrínseca¹¹⁵.

114 El 24 de noviembre de 2002, Lucio Gutiérrez fue electo. Se posesionó el 15 de enero de 2003. A fines de 2004, se desencadenó una crisis política al reformar la Corte Suprema de Justicia, y se lo acusó de haber puesto sus partidarios en esta. Hubo fuertes protestas. Al cabo de algunos meses, en abril del año 2005, el Parlamento lo destituyó. Se fugó entonces a Brasil, a Estados Unidos, a Perú, etc. Los sueños de Twáru se aclaran ante la luz de los acontecimientos posteriores. Aunque Gutiérrez no dimitió, sí fue derrocado. Las “desapariciones de Lucio” se reflejan en su fuga. Las primeras semanas nadie sabía a dónde se había ido. En efecto, él había desaparecido.

115 El 23 de enero de 2003, una reunión concentró a los dirigentes. Se acordó que desde ese momento las direcciones de la organización se llamarían: Rápaka (lit. “tierra” en zápara, para designar el territorio), Aytinu (lit. “aprender” en zápara, para traducir la educación), Rípaka (nombre de un personaje mítico, para calificar la mediación), y Yapekuakua (para designar la salud).

Lo que la buena chicha hace decir

La experiencia onírica es personal y en ciertos aspectos, igualmente, privada. Si bien los sueños comunes pueden ser contados sin que el orden de las cosas se vea perturbado, comunicar un sueño de conocimiento puede resultar peligroso. La actividad onírica no es sistemáticamente objeto de un relato. Contar sus sueños podría ser contra-productivo. Si al amanecer un hombre narra que soñó con una hermosa mujer corpulenta, entonces se aminoran sus posibilidades de lograr cazar efectivamente un tapir. Además, resulta más frecuente que relate su sueño al regresar de la caza con sus presas, pues desde ese momento puede justificar su éxito. En este caso, el sueño de caza, fasto desde del punto de vista del cazador, también se considera como un indicador de sus buenas relaciones con el amo del animal de caza, pues le hace soñar las presas que le autoriza a capturar.

En los pueblos, es frecuente que los indígenas se levanten alrededor de las cinco de la mañana. El ama de casa o las jóvenes van a coger agua del río o del tubo de agua potable que fue instalado en 2000¹¹⁶, en los pueblos donde existe el servicio. La primera chicha del día se toma tibia. Las mujeres hacen calentar el agua y la vierten sobre el puñado de puré de yuca que está en el recipiente de calabaza (*pilchi*) o de cerámica (*mukawa*). Mezclan con la punta de los dedos, retiran las fibras y forman una bebida homogénea. A veces, el nivel de algunas tinajas de cerámica es distinto. Esto puede significar que cada una contiene una chicha con un grado de fermentación diferente o que se trata de varios tipos de chicha.

La chicha blanca, *ali aswa*, o buena chicha, es la chicha “legítima”¹¹⁷. Además, existen las chichas con maní (*inchik aswa*), con granos de maíz (*sara aswa*) o también la llamada *pukushka yanushka*,

116 En estos pueblos (Llanhamacocha, Jandiyaku, Mazaramu y Cuyacocha), todas las casas tienen agua corriente. Un artículo de *El Comercio* del 19 marzo de 2002 describe su instalación.

117 Se puede encontrar una breve descripción de cómo se elabora la chicha y de su servicio en Bilhaut (2006a, 2007). Las contribuciones recopiladas por Ph. Erikson en *La pirogue ivre* (2006) ofrecen un amplio panorama de las diferentes técnicas que se encuentran en la región amazónica para la preparación de las chichas.

en base a puré de plátanos fermentados (*warapu*) que se mezcla con la chicha blanca. Las chichas de papaya verde (*papaya aswa*) y las del fruto de la palmera de chonta (*chunda aswa*) no llevan yuca. Las tres primeras están destinadas a las fiestas y se consideran fuertes; las dos últimas, elaboradas siguiendo el mismo proceso que la chicha de yuca, son *mishki*, es decir dulces, poco fermentadas, y sólo se consumen en casa. Existe además la *papa aswa* (en base a *sacha papa*), la *shiwa mullu aswa* (frutas de la palmera de *ungurahua*, *Jessenia bataua*) y la *morete aswa*, hecha de frutos del aguaje (*Mauritia flexuosa*). Las numerosas chichas de maíz ya no son elaboradas: *chuya aswa*, *sara machu aswa*, *sara api* y *shukllan aswa*. La primera se prepara a partir de maíz molido; todos participan en su masticación (hombres, mujeres, niños). La segunda se hace con el maíz molido, cocinado en hojas de *kwayu* y luego masticado por todos –los arabelas aseguran que antes del contacto con los blancos, producían chicha de maíz. La tercera se hace con maíz molido y plátano maduro, mezclados al amanecer. Se fermenta al cocinar y se consume enseguida porque a los dos días ya está dañada. La cuarta, con el nombre improbable de *shukllan aswa* (lit.: “la otra chicha”) es una chicha de maíz enmohecido: el maíz se cocina, se conserva y se le añade un hongo. Una vez que este se desarrolla, el grano es masticado.

Al despertar, la primera chicha que se consume es la buena chicha, *ali aswa*, tibia y dulce. Al beber los primeros sorbos, los záparas se interrogan mutuamente sobre los sueños de la noche¹¹⁸. La pregunta formulada (*¿muskuranguichu?*, lit. “¿soñaste?”) no exige una respuesta muy exployada. En realidad, solamente las experiencias oníricas que involucran poco la responsabilidad del soñador serán eventualmente narradas: una próxima visita, un sueño común. Un sueño importante, relativo al conocimiento (aprendizaje de un saber o de una destreza, encuentro con un ser del pasado, por ejemplo), no será divulgado, salvo a un chamán o a un buen soñador con el fin de conocer su interpretación.

118 Según N. Whitten (1976: 81), el momento es propicio para que los canelos rememoren sus sueños, y miran al mismo tiempo intensamente los motivos geométricos de las *mukawa*.

Encontrar al interlocutor

La consulta se formula cuando los záparas acaban de despertarse¹¹⁹. Cuando duermen, el sueño de los záparas es ligero, para estar atentos a los ruidos que puedan hacer los niños y también los animales y los espíritus. Durante la noche, las parejas cuentan su experiencia onírica a su compañero al final de un periodo de sueño. Esto puede producirse varias veces en la noche. En la mañana, los diálogos son entonces reducidos, puesto que el contenido del sueño ya fue relatado. En ese momento se interrogan sobre el contenido del sueño y sus implicaciones en el programa del día. Se puede necesitar una tercera persona para encontrar un eje de comprensión del sueño. Cerca del fuego, sentados sobre un banco, hombres y mujeres se interrogan mutuamente sin esperar respuesta. Saben que hay que ser discretos. Comunicar su sueño supone una confianza inquebrantable en el interlocutor. Pude observar intercambios entre colaterales (entre hermanos hombres, entre hermanas, y entre hermanos y hermanas), con los ascendientes (de madre a hijos o hijas, o a la inversa), y también entre cónyuges. De hecho, son objeto de intercambios conversacionales en el seno del grupo doméstico.

Durante mis estadias, los examiné en casa de Ishtiwara en Llanchamacocha, donde viven también dos de sus nietas. De los hijos de Ishtiwara, varios viven ahora en Puyo o en Quito, desde que dirigen la organización, y otros continúan sus estudios secundarios en el colegio. Cuando regresan a Llanchamacocha, se instalan donde su madre para pasar los días y las noches. Como yo también estaba invitada a quedarme ahí durante mis estadias, pude observar esos momentos privados. La pregunta, que no siempre implica una respuesta y que se refiere al hecho de haber soñado o no, se pronuncia en voz muy baja y se dirige hacia una persona. Al contrario de otras discusiones, el que pregunta casi no se deja oír por los demás, creando así una relación íntima con su interlocutor, y excluyendo a casi todos al susurrar sus palabras. A veces, apenas

119 En Cipolli *et al.* (1992), los autores examinan en un laboratorio la calidad del recuerdo del sueño. Con ese fin, doce sujetos voluntarios son despertados en cuatro ocasiones durante la noche, y tienen que contar el sueño una de cada dos veces. En la mañana, deben formular todos los sueños, fueran o no contados durante la noche. Los autores constataron que, en todos los casos, no tenía ninguna incidencia en el recuerdo de los sueños.

despierto, uno de ellos, con la mirada en el vacío o fija sobre la calabaza de chicha tibia, empieza el relato de su sueño. No lo cuenta; más bien lo murmura, y se dirige a un interlocutor que escoge según la experiencia onírica de la noche que termina.

Si su contenido tiene agresiones, predación, actos deletéreos, resulta peligroso para el soñador narrador y quizás no es aconsejable contarlos. Cuando alguien sufre un ataque en el sueño, si este se cuenta, la voz del relator no debe ser oída por el agente patógeno (un chamán o un enemigo) que lo atacó. No conviene revelar sus debilidades: como se es más vulnerable al despertar de un mal sueño, el momento resulta propicio para quien quiere hacer daño. Hay un peligro extremo en contar un sueño de este tipo a una persona malintencionada o irresponsable, que informaría a otros sujetos. Ahora bien, cada vez que es contado, existe el riesgo de que espíritus u otros agentes patógenos escuchen el relato. Narrar un mal sueño supone escoger bien al interlocutor, al igual que para describir los otros sueños donde existe agresión. Quien en el sueño desafió o mató a una persona, no enunciará claramente tales hechos. Si lo hace, debe escoger su auditorio. En definitiva, el que oye el sueño se vuelve “testigo”, y eso compromete. Un relato de esta clase implica reconocer responsabilidad en un delito. A veces, cuando se expresan en español, los záparas bilingües utilizan el término “culpable”. Si algunos de ellos realizan acciones patógenas o deletéreas, a veces me cuentan *a priori* o *a posteriori*. Cuando ya está realizada la acción, dudando de si voy o no a ser solidaria, el relato es puntuado de “No soy culpable”. Luego hay una explicación: la acción delictiva en ocasiones se realiza sin que esta sea de la propia incumbencia del agente. Para los záparas, cuando una persona está dotada de fuertes cualidades agentivas, estas pueden a veces actuar independientemente de las intenciones enunciadas o incluso deseadas. Este es el caso principalmente cuando la persona recibe quejas sobre un tercero. De cierta manera, de tanto oír que un tercero es malo, la agencia de algunos indígenas suficientemente preparados puede manifestarse en contra de aquel. Parece ineludible que esta propiedad sea difícil de dominar. Por consiguiente, a veces prefieren decir a sus allegados que están cansados de oírlos hablar hostilmente de los demás. Aunque no tengan la intención de agredir, la molestia con el otro alcanzaría un nivel en que su agencia se manifestaría. En ese caso

preciso, se declaran no culpables; los culpables son los otros, aquellos que se quejaron de un tercer individuo. Ellos son los agentes.

Al contrario, cuando una persona me cuenta que produjo una acción ofensiva, reconoce su responsabilidad explicándome cómo procedió para lograrlo. El siguiente relato ilustra las dos situaciones, una donde la responsabilidad es reconocida y otra donde la responsabilidad incumbe al conjunto de personas.

Una mañana del mes de noviembre de 2002, Kiawka asomó la cabeza por la puerta de mi cuarto y me dijo: “Está muerto”. Le pregunté de quién me hablaba. Se trataba de Raúl, un chamán achuar, a quien se le atribuía un gran número de fallecimientos. Ella lo sabía, ya que lo había soñado esa noche. Una semana antes, después de una toma de ayahuasca, ya me había dicho que él no estaba bien. Luego añadió que esa misma noche iba a volver a tomar el brebaje para recuperar el poder del chamán difunto, lo que tendría que haber hecho la noche anterior, cuando acababa de morir. Al oírlo, su madre, Ishtiwara, de visita, se ensombreció. Parecía un poco contenta, un poco preocupada. Finalmente Kiawka me explicó que la muerte de Raúl era la consecuencia de una acción que ella misma había solicitado¹²⁰ a otro *shimano*. Como Raúl tenía siete vidas, precisó, nadie había logrado matarlo hasta entonces. Él había conseguido “terminar con casi toda una familia”, de la cual ya sólo quedaba un miembro. En cuanto a la familia de Kiawka, fue protegida por la vigilancia de su padre Imatini, cuyos doce hijos, todos adultos, aún se encuentran vivos. Al respecto, Kiawka consintió que Raúl “tal vez no mató así”. Simplemente uno de sus primos le contaba “historias” verdaderas o falsas y Raúl, que tenía pensamientos malos, llegaba probablemente a ese resultado. Había otros agentes de los ataques chamánicos.

Aquel día, tenía que estar a las 8 de la mañana en uno de los aeródromos de Shell para irme a Masaramu, en el río Conambo. Esperaba desde hacía una hora mi vuelo cuando uno de los empleados me dijo: “No te vas a ir ahora, el muerto no está listo”. Alas de Socorro es una de las compañías aéreas que ofrecen trayectos desde Puyo hasta las comunidades de la selva donde existe una pista de aterrizaje. La administran misioneros evangélicos instalados en Shell y ofrece un servicio “de

120 Se puede presumir que muchos chamanes pretenden ser agentes de esta acción.

ambulancia aérea” para los enfermos que necesitan atención médica¹²¹. Para rentabilizar el servicio, pueden determinarse varias combinaciones de vuelo. Así, mi vuelo se combinaba con el de una mujer que también salía de Shell en dirección a Pacayacu (río Bobonaza), y aguardábamos que el muerto estuviera listo para tomar nuestro vuelo combinado. El empleado me explicó que un hombre había venido dos días antes a Puyo, y había fallecido en el hospital la noche anterior. Ahora debían llevarlo de vuelta a su pueblo a pedido de su familia, envuelto en una gruesa bolsa negra de basura: el ataúd comprado por sus sobrinos era demasiado grande y no entraba en el avión. Al conversar con estos sobrinos, supe que el difunto era Raúl. Me aconsejaron entonces que volviera a la una de la tarde. Al regresar a la casa de mi anfitriona, le conté lo que había oído. Ella me dijo: “Te felicito. Vas a viajar con Raúl”. Para ella, significaba que tenía la suerte inesperada, al viajar al lado de sus restos mortales, de adquirir (*apina*) su poder. Decidió entonces preparar un tabaco y lo sopló sobre mí para que yo lograra hacer eso por la tarde. El resto del día y en las jornadas posteriores, la lluvia no paró de caer, de modo que no tuve que viajar junto con esa incómoda bolsa.

En este relato, la elección del interlocutor “receptor” del sueño se relaciona con la necesidad de asegurar su cooperación. Los intercambios marcados por la reciprocidad entre los dos protagonistas autorizan a que el uno piense que, en caso de ser necesario, el otro sabrá mostrar su ayuda indefectible. Al decirme que el chamán enemigo más temible de la zona había muerto por su causa o a pedido de ella, Kiawka hizo de mí el testigo de su acción nefasta, lo cual también significaba que ella se hallaba potencialmente en peligro. Los chamanes se encuentran en un estado de paciente, en constante peligro, pues están expuestos. La posición de paciente se subordina al potencial de agencia del chamán: mientras más eficaz su agencia, más expuesto a la agresión de los demás.

121 En este caso, llegando a Shell, son enviados al hospital de la periferia o al de Puyo. Casi todos los pueblos donde viven los záparas tienen una pista de aterrizaje y los indígenas deben ocuparse de su mantenimiento. También tienen radio de telecomunicación y pueden conectarse a la frecuencia de Alas de Socorro si desean pedir un vuelo. Únicamente las nuevas comunidades fundadas desde 2009 no tienen pistas de aterrizaje.

Una semana antes de aquel día, yo aparecía en la visión de ayahuasca de Kiawka entre ilustres *shimano* záparas en Supay Urku, la montaña sagrada que se encuentra cerca del pueblo de Jandiyaku. Yo tenía mi casa ahí. Me detalló cómo me había visto, en qué formas y en qué colores, elementos que permitían determinar los tipos de conocimientos y poderes. Junto a Kiawka, hasta hacía sonar las campanas, signo de la culminación y del fin de un periodo de aprendizaje. En la visión, su padre había señalado su voluntad de volvernos “iguales”: “Él quería que seamos iguales, ya que debemos ser dos. Cada una para curar, proteger, ayudar a la otra”, me explicó. Al final de esta experiencia visionaria, sin haber bebido yo misma el brebaje ni tampoco escuchado el relato de Kiawka, le hice notar mi sorpresa: efectivamente yo había oído las campanas. El detalle sonoro fue para ella el signo de que yo estaba realmente “lista”. Me cuenta los relatos de sueño porque me considera como una aliada. Al aprender con Kiawka (continuamente según sus sueños), nuestros poderes son en teoría parecidos y tenemos que ayudarnos mutuamente. Hacerme la receptora de sus sueños también le permite recurrir a mí en caso de necesidad.

Finalmente, recuperar el poder de un chamán difunto, implica incorporar su saber incluido en la noción de *yachay*, y también captar su alma. Cuando alguien muere, su alma principal busca “pegarse” a otra durante un mes, a veces un año. Si no logra hacerlo, se proyecta y se introduce en la piedra que posee¹²². Según los záparas, no se debería quemar a los muertos, ya que sus almas y sus poderes se consumen también. Se convencieron de esto cuando un avión cayó en la selva y se quemó con los pasajeros. El difunto Imatini había tomado ayahuasca para ver lo que había sucedido con un pasajero chamán. “Ya no había nada”. Al pedirme que me apoderase del saber del chamán muerto, Kiawka quería evitar que fuera atrapado por un achuar en Puyo o en Conambo, pueblo en conflicto con su organización. Había la certeza de poder beneficiarse ella misma gracias a nuestra relación de colaboración mutua.

122 Si el chamán posee una piedra mágica, puede entrar dentro de ella. En este caso, la toma uno de los hijos. Si nadie quiere encargarse de ella, la piedra se puede sumergir en agua hirviendo, “abrirse”: el alma del difunto *shimano* sale a buscar otra piedra. Mientras vive momentáneamente sin cuerpo, se escuchan los cantos de los espíritus sin cuerpos *chillus*, *chillus*, *chillus*...

Durante el trabajo de campo, ocurrió lo mismo con Twáru. Como acostumbramos soñarnos mutuamente y durante estas experiencias oníricas estamos en una relación de ayuda recíproca o ambos en aprendizaje, los relatos de sueño que me cuenta están “en buenos oídos”. Algunos me conciernen directamente, puesto que intervengo en ellos, actúo o estoy simplemente presente como testigo ocular. Desde ese momento, a semejanza de todas las personas visibles en el sueño, también tengo la responsabilidad de lo que ahí se trama. Twáru, Kiawka y yo tenemos la costumbre de hallarnos “conectados” en nuestros sueños, de estar vinculados y unidos: es una de las razones por las cuales nos contamos los sueños entre los tres. A fin de que yo pueda tomar decisiones adecuadas o de que comprenda ciertas situaciones, soy receptora de sus experiencias oníricas (como lo son ellos de las mías): para el buen manejo de los asuntos, se necesita conocer los confines de un sueño en el cual uno interviene.

En otros términos, los relatos de sueños son hechos ante personas consideradas como capaces de co-actuar con el soñador. Al despertar, ante la pregunta “¿soñaste?”, no se espera como respuesta la narración de un sueño de conocimiento. Lo más a menudo, es un sueño común el que será relatado, ya que no origina un peligro. Todos se interrogan mutuamente de esa manera. La elección de la persona a la que se va a interrogar no resulta especialmente pertinente, a menos que se espere una respuesta a otra pregunta subyacente. Al despertar, alguien puede preguntar lo que soñó al que o a la que fue, durante esa noche, uno de sus interlocutores oníricos. En ese caso, la respuesta le permite apreciar mejor su propio sueño. Igualmente, recibir un poder o encontrar en sueños la localización de una piedra mágica, son experiencias individuales que se mantienen secretas. Revelarlas significaría a la vez volverse vulnerable y aumentar las luchas de poder, sugiriendo a otros poner a prueba el suyo propio. Los sueños que me fueron contados frecuentemente tenían que ver conmigo. Yo era activa en el sueño, o testigo de este –recibiendo, tal vez yo también, un conocimiento–, o bien yo era la causa del mismo. Más tarde, me contaron algunos sueños de conocimiento para explicar el origen de saberes poseídos por mis interlocutores.

El soñador y la persona a la que cuenta su sueño se encuentran en una relación marcada por el intercambio recíproco. El vínculo se caracteriza por la cooperación y la ayuda entre los dos protagonistas,

que se ofrecen asistencia mutua. Por esta razón, el receptor del relato de sueño se co-responsabiliza con su compinche.

Algunos sueños requieren una interpretación. Para ello, se recurre a una persona reconocida por sus habilidades oníricas. Los cazadores, por su lado, no apelan a otros para comprender el significado de un sueño. Cuando al despertarse, acordándose del sueño, se van temprano a la selva, no revelan sus posibles éxitos. Sin embargo, al regresar con las presas, a veces explican los signos de presagio del éxito, que encontraron en el sueño de la noche anterior. No se trata de una “ciencia exacta”, como lo demuestra el disgusto del cazador ya mencionado que regresó con una ardilla, luego de varias horas de caminata, cuando había soñado con una mujer corpulenta que “es” un tapir. Al contrario, si un cazador trae muchos animales cazados, probablemente al sentarse para beber chicha de yuca, en su casa o en otra, relatará su caza y podrá justificar su éxito con las visiones oníricas de la noche anterior.

Algunos deciden contar el producto de su actividad onírica a alguien capaz de reaccionar frente a esta. Ishtiwara, preocupada después de un sueño concerniente a uno de sus hijos que vive cerca de Puyo, lo contó a otro de sus hijos que había llegado dos días antes al pueblo para visitarla. Los dos hijos son jóvenes dirigentes de la organización indígena; por lo tanto, comparten las mismas dificultades y están sujetos a los mismos conflictos. Al relatar su sueño, Ishtiwara cuenta con que el hijo de visita lo debe comprender, puesto que él conoce bastante la vida privada y pública de su hermano.

Otros sueños son narrados como una manera de compartir una información, como la visita de una persona. Cuando Arawsu soñó con un puma que venía furioso, temprano al despertarse me preguntó si yo había soñado con la llegada de mi compadre, su primo. Al responderle que no y preguntarle lo mismo a él, dijo: “Sí, soñé con un puma que venía furioso”.

Finalmente, la vieja Puruña “guarda su sueño en su corazón”, ya que no tiene a nadie a quien confiarlo. A veces le cuenta a su nuera, y luego añade que otra mujer del pueblo “también[...] sueña mal”. Estas declaraciones, hechas en un tono apenado, demuestran la dificultad de esta mujer en compartir sus preocupaciones, mayoritariamente originadas en el sueño.

En otras casas, marido y mujer se cuentan mutuamente los sueños al despertar. Entre los canelos, hombres y mujeres “duermen y sueñan juntos” (Whitten, 1976: 67-68). En cualquier momento, el uno despierta al otro y le cuenta “el viaje de su alma”, compartiendo visiones e interpretaciones durante la noche, antes del amanecer. De hecho, cada uno tiene una experiencia onírica propia, la cual, a medida que la noche avanza, es compartida con el otro. Después, a la madrugada, durante una hora, ambos se ocupan en sus respectivas tareas. Mientras preparan la primera comida del día, se produce una nueva conversación acerca de los sueños. Esta idea de una experiencia onírica compartida se asemeja mucho a la práctica de los záparas: un zápara cuenta enseguida el sueño a su compañero o compañera durante la noche, luego vuelve a hablar del tema por la mañana, bebiendo los primeros sorbos de chicha. Sin embargo, corresponde a una práctica muy privada, poco accesible para el que no vive en la misma casa.

En definitiva, la narración de los sueños está dirigida hacia “receptores” que podrán apropiárselos junto con el soñador. Contar su sueño significa compartirlo. Este enunciado parece aplicarse principalmente a los relatos de sueño de conocimiento o de agresión. Sin embargo, puede ampliarse a todos los tipos de sueño: experiencias eminentemente personales y privadas se vuelven compartidas desde el momento en que son contadas, pues comprometen al receptor del sueño ante el soñador, en una relación de reciprocidad y de ayuda mutua.

El círculo de los soñadores

El relato de sueño, producto de un aprendizaje supletorio —es decir, basado en la observación de prácticas consideradas buenas y eficaces—, comienza a muy temprana edad. Los niños záparas se ejercitan para ello y a medida que su experiencia se enriquece, prestan cada vez más atención. Al contar sus primeros sueños, toman conciencia de la necesidad de tener en cuenta su vida onírica¹²³.

123 G. Bordin muestra, para los inuits, que los problemas de los jóvenes (en particular el aumento de los suicidios) podrían bajar si los relatos de sueño volvieran a ser expresados. Ahora bien, éstos son cada vez menos enunciados. Su circulación tiene entonces implicaciones sociales importantes (2006).

Los relatos de sueños de los niños se dirigen hacia dos tipos de destinatario: los padres y la fratría o el grupo de infantes. Aproximadamente a los ocho-nueve años, Twáru soñaba a menudo que sus padres abandonaban a sus hijos, quienes se quedaban solos y tristes. Entonces, “despertaba y contaba a mi mamá y decía ‘mamita soñé así, ¿qué sueño será?’ y mi mamá decía: ‘creo que nosotros vamos a ir a Perú, a la frontera, a ver al Pascual, entonces van a quedar solos’, entonces yo preocupaba”. Algún tiempo después, en efecto, sus padres partieron. Al tener la experiencia del sueño como fuente de información, los niños aprenden a actuar en consecuencia. Comprenden la utilidad de las experiencias oníricas. Como joven muchacho, Twáru se acuerda haber intentado tener buenos sueños para la pesca. Al estar por dormirse, decía que quería soñar con mucha yuca pelada. Al despertar, iba al río con los anzuelos y cogía “más pescados”. Interesándose cada vez más en el sueño, las capacidades oníricas se desarrollan. El aprendizaje del sueño y el de su relato se realizan de manera simultánea y se refuerzan mutuamente.

Los sueños de los niños son tomados en consideración por los padres, sin importar la edad del enunciador: se escuchan seriamente y se perciben como significativos. Un día, el joven Súraka de Jandiayaku, al mirar un árbol cerca de la casa dijo a su madre: “Mamá, en el *ocho poto*, hay montón de monos aulladores rojos, allá, el que está detrás de la casa”. Su madre, incrédula, miró en la misma dirección. Súraka añadió: “Así soñé”. Ella le preguntó: “¿Soñaste?”. “Sí, soñé”, reafirmó. Hay que señalar que el muchacho de trece años era parte de los aprendices del *shímano* peruano Páratu. Aunque su madre no ve los monos, estima desde ese momento que la afirmación es el producto de una experiencia onírica y que se encuentran efectivamente en el árbol. Twáru se acuerda de una situación acaecida en varias ocasiones desde sus 8 años: “Cuando sueñas, por ejemplo, te va a morder la serpiente, dices ya sientes, y ya no caminas, pues. Yo me quedé en la casa, aunque mi papa decía: ‘Vamos, vamos’, yo decía: ‘Yo no, no quiero caminar porque me va a morder la serpiente, tengo miedo’, y no me iba, y nunca me ha mordido la serpiente”. Los adultos se ríen de este comportamiento de los niños, pero lo aceptan. Precizando que nunca sufrió tal mordedura, Twáru recuerda la importancia que se dio a sus sueños o su “valorización”. Cada vez que tuvo una visión onírica anunciando un tipo de accidente como el des-

crítico, él actuó coherentemente, haciendo lo necesario para no ponerse en peligro.

A partir de los cuatro años, los niños comienzan a hablar de sus sueños. A menudo los padres les traducen entonces las imágenes del sueño en una situación que van a vivir próximamente. Alrededor de los cinco años, ya poseen las claves para la comprensión, cuando el niño comienza a verse a él mismo como *runa*, como una persona. Más tarde, los muchachos narran con frecuencia sus sueños de caza o de pesca a su padre si desean asegurarse de su propia comprensión del sueño. En el círculo de los cazadores, se realiza el aprendizaje de la clave de los sueños, pero también cuando los jóvenes acompañan a su padre en las diferentes actividades cinegéticas. Aritiawku, que ya cazaba pequeños animales a los cinco años, comenzó su aprendizaje de la caza y de las visiones oníricas correspondientes, a los nueve años, con su padre. A partir de ese momento, según dijo, “en sueño, soñé cómo cazar, cómo pescar. Eso lo soñé y es así como demostré mis aptitudes, me marché como lo había soñado y de la misma manera atrapé peces. Así es como aprendí”. Continuando su aprendizaje, en sus sueños volvía a encontrar a su padre e iba con él a buscar animales de caza. En cuanto amanecía, Aritiawku se levantaba y se iba con una cerbatana: “De esta manera, encontraba animales de caza”. La presencia del padre (amo del aprendizaje cinegético de los varones), especie de guía onírico en las visiones, sólo dura el tiempo de la formación. Al volverse un verdadero cazador, el padre ya no lo acompaña. Su hijo Arturo (doce años), ya completó esta preparación y su hermano más joven (cinco años) comenzó el proceso.

El aprendizaje del relato de sueño por el conjunto de los niños que describe Twáru es particularmente interesante. Reunidos, reproducen las prácticas de sus mayores, contando el producto de sus actividades oníricas a los muchachos más grandes, los mismos que van a escuchar los relatos de los hombres:

Esos sueños, nosotros entre niños contábamos, al pequeño, a los más menores contábamos los sueños, y los niños contaban a nosotros. Y los más grandecitos íbamos al lado de los padres y escuchábamos, escuchábamos, escuchábamos cuentos, y después reunimos entre nosotros y contábamos. El que escuchó otro cuento de su padre él nos contaba a nosotros y así nosotros aprendíamos y a soñar lo mis-

mo. O a veces tarde, antes de dormir, empezamos a hablar de los sueños, entre niños, y después dormir y soñando, soñando...

Corresponde a una práctica complementaria a la descrita anteriormente, en la cual los padres están presentes sin ser solicitados. En una especie de “grupo de trabajo” sobre la comprensión de los sueños, los niños záparas logran ellos mismos encontrar las claves. Estas tampoco podrían ser fijadas de manera definitiva, puesto que dependen mucho de los contextos: ¿quién sueña? ¿Dónde se encuentra el soñador? ¿Cuál es su grado de conocimiento y de práctica del sueño? ¿En qué redes de sociabilidad se ubica? Las respuestas a estas preguntas y a muchas otras son determinantes para la interpretación. Actualmente, este aprendizaje colectivo no existe; su desaparición es contemporánea de la división del antiguo pueblo de Llanhamacocha en varias comunidades dispersas¹²⁴ y de la introducción de la escuela en los pueblos.

Es notable que si bien los padres son receptores de los sueños de sus jóvenes hijos, lo contrario no sucede. Los primeros no convierten a los segundos en corresponsables de sus acciones oníricas por el relato del sueño. Esto tiende a corroborar la idea según la cual compartir el sueño es conocer juntos los efectos y por lo tanto saber dominarlos.

* * *

La “puesta en relato” del sueño es realizada al despertarse, durante la noche o al amanecer, mentalmente para sí mismo o bien verbalmente para otro. Puede ser contado más tarde, en el día, en la semana o después de varios años. Recuperar así en el tiempo una experiencia onírica anterior sucede cuando, al buscar respuestas, uno se acuerda de lo que el sueño había mostrado. Por lo tanto, algunos sueños antiguos son rememorados y narrados para explicar hechos pasados inscritos en la memoria colectiva de los záparas y en el territorio. Herdt (1987: 62) distingue el relato de sueño (*dream talk*) de la historia soñada (*dream story*). El primero es espontáneo y enunciado al despertar; el segundo designa un sueño que se tuvo hace mucho tiempo, rememorado en función de los acontecimientos. La puesta en relato transforma los elementos oníri-

124 Como se indicó antes, la división señalada permitió la fundación de las comunidades de Jandiayacu y de Masaramu. Era una manera de ocupar un territorio más extenso con el fin de reclamar más tarde su propiedad legal.

cos confusos en una narración coherente. El sueño es realmente una actividad creadora: imágenes, herramientas, personas, lugares; todos, conocidos o desconocidos, se organizan en la visión onírica. Con el fin de conservarlo en su memoria o de compartirlo, el sueño toma la forma narrativa. La cuestión de la elección del receptor del relato pone de relieve su relación estrecha con el soñador. Al compartir su sueño, el hablante se pone al descubierto, muestra a la vez sus debilidades y sus fuerzas, y, en consecuencia, su vulnerabilidad.

Considerando la relación y la comunicación en la experiencia y la narración oníricas, la transmisión del contenido del sueño parece ser una construcción social para crear o mantener vínculos con los demás. Es más, hasta ahora –aunque con una frecuencia más puntual– me cuentan y luego me envían sueños, ya sea como contenidos “para soñar” (“hacer soñar a otro”), o sea como narraciones oníricas para leer (e-mails) o para escuchar (teléfono). El modelado del relato se realiza en función de las intenciones del soñador. Es decir, según las expectativas expresadas con respecto al receptor, el relato puede desarrollarse de diferente manera. Cuando el receptor es el etnólogo y el soñador desea dar a conocer mejor su pueblo y el proceso que están viviendo, los sueños responden a dicha preocupación. A condición de no ocultar esto, la producción de los recuerdos oníricos de los indígenas permite considerar al sueño como elemento central no sólo en la construcción identitaria contemporánea de los záparas sino, más generalmente, en la producción de las ideas y de los conceptos de este pueblo.

Parte 2

El saber del sueño

Después de la muerte del *shímano* Imatini, los záparas pensaban que ya no iban a necesitar el sueño, ya que consideraban que la profecía de Piatsaw se estaba realizando: se estaban apagando. Sin embargo, al recobrar la confianza en su porvenir colectivo, volvieron a soñar como antes, con el impulso de Twáru:

Cuando nosotros iniciamos a organizar, empezamos a hablar de sueños. Ellos decían: “otra vez vino el Imatini, que hablaba de los sueños”. Por eso yo empecé a valorizar la vida de los mayores. Tú conoces esto, tú conoces esto, y sueñas. Y ese sueño, si no valoras, ¿cómo vas a vivir, pues? [...] Entonces yo, con eso, me fui a hablar otra vez a ellos. En algunas comunidades, empezaron a recuperar, recordar los sueños.

La situación que cuenta Twáru muestra que la práctica del sueño requiere apoyarse sobre la creencia de que el pueblo zápara continúa existiendo, a pesar de su demografía y de la muerte del último *shímano*. Puesto que la organización zápara, creada el año del fallecimiento de Imatini, desempeña un papel central en su supervivencia cultural, el sueño retomó su lugar en el manejo de los asuntos cotidianos, sociales y políticos. Este sentimiento de identidad y de continuidad constituye la primera condición para el ejercicio del sueño considerado como modo de conocimiento y de acción en el mundo.

La “viabilidad cultural” (Svensson, 2003) de los záparas alcanzó un límite crítico que ellos reconocen aún más fácilmente porque llevó a constituir una asociación y luego una organización del grupo. A fin

de conseguir el objetivo, algunos záparas lograron alcanzar el pasado, conocerlo y compartirlo, gracias a sus actividades oníricas.



Capítulo 5 - La producción de los conocimientos

“Piatsaw tenía un maíz. Ese maíz él cultivaba. Y cuando él cultivaba este maíz al día siguiente ya el maíz estaba cargado y cosechado. Y muchas personas preguntaban a él para cultivar maíz. Y él tenía una hamaca, nos contaban nuestros mayores, una hamaca. Tenía mucho de maíz. Cuando pedían, el Piatsaw regalaba maíz cocinado. Y muchas personas iban a cultivar, pero nunca crecía. Ellos no sabían que el maíz era cocinado. Y así una vez, en ese tiempo el grillo era persona, le gustaba cultivar maíz, y tanto está pidiendo que él cogió y masticó este maíz y vio que era cocinado. Y regresó vuelta a la casa y cogió su instrumento musical, y empieza a tocar para que duerma el Piatsaw. El Piatsaw se quedó un poco dormido y él estaba tocando al lado de un palo. Y como el Piatsaw se quedó un poco dormido, empezó a subir. Y él se cambió su piel. Subió y le cogió este maíz, unas cuatro ó cinco pepitas. Y como el grillo sabe tener su rondador, pudo llenarlo... por eso escondió otros en la boca así, y bajando. Uno de esos se resbaló y se cayó en pleno corazón del Piatsaw. El Piatsaw dijo: ‘Creo que alguien está robando’. Por ahí el grillo estaba bajando con el maíz. Y bajó. Volvió en su piel. Y después dejó allá sus instrumentos y se fue a cultivar.

Y cuando cultivó, este maíz al día siguiente ya
estaba grande, cosechado.

Viendo eso, el Piatsaw dijo que por el grillo el
maíz va a quedar en este mundo.

Y fue así”.

Twáru, 21.06.2001

(Universidad Andina de Quito)

En este extracto, Twáru cuenta cómo, gracias al grillo, los záparas saben cultivar el maíz. Mientras que el demiurgo Piatsaw dormía en su hamaca, el grillo vino a robarle el maíz y lo sembró. Al día siguiente, ya había crecido.

El aprendizaje de los conocimientos es un tema muy importante en la antropología, porque se confunde con el de los procesos de transmisión. Ahora bien, esta es la condición de la perpetuación cultural de un pueblo. Para que la sociedad se reproduzca, sus miembros tienen que ser portadores de saberes y de prácticas específicos, de expresiones propias que se transmiten, se recrean, se ponen en ejecución diariamente. A pesar de la demografía vacilante de los záparas, lo que todavía los mantiene vivos como pueblo es la transmisión de cierto número de producciones materiales e ideales que constituyen su “patrimonio inmaterial”¹²⁵. En la actualidad, una parte de dicha transmisión ha sido desplazada del entorno familiar hacia la escuela, que ha sido constituida de manera estable recientemente. En 2000 los záparas crearon su propia dirección de educación, la Dirección de Educación de la Nacionalidad Sápara del Ecuador (DIENASE), gracias a la cual ahora en el colegio también se aprende a ser zápara (Billhaut, 2007).

La transmisión del patrimonio zápara tiene un vínculo con el sueño. Antes se efectuaba durante la noche, en el crepúsculo y, aún más a menudo durante la madrugada. Los padres y los ancianos pasaban sus conocimientos a través de los relatos y también a través de la observación de las técnicas artesanales, prácticas que disminuyen pero

125 El “patrimonio inmaterial” es un concepto reciente, cuya definición normativa (Artículo 2 de la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial) fue ratificada por la UNESCO el 17 de octubre de 2003. La expresión “Patrimonio cultural inmaterial”, por su parte, apareció en 1982.

no desaparecen. Mientras que la noche es el tiempo del aprendizaje para los niños, también es, para todos, el momento de aprender con los interlocutores oníricos y de “trabajar” para el día que viene.

Las noches de los záparas

El sueño es una actividad del espíritu que se realiza mientras se duerme. Para los záparas, el *musku* sólo viene en la noche, es decir durante el sueño nocturno, y en ningún caso durante un adormecimiento diurno. También dicen que ellos “trabajan” durante la noche, pues no dejan de actuar en sueño. A partir de ese antecedente, conviene examinar más de cerca la noche y el hecho de dormir.

Entre los que se interesan por los sueños de los amazónicos, sólo F. Santos-Granero (1991: 158-162) parece haber consagrado algunas páginas a la noche y al sueño de los amueshas (conjunto lingüístico arawak). Describe el vagabundeo de las almas mientras se duerme. Los amueshas expresan el verbo dormir con la palabra *mueñets*, que también utilizan como eufemismo para evocar la muerte. Para ellos, dormir demasiado es peligroso. Aborrecen hacerlo durante el día, lo que consideran un acto totalmente irresponsable puesto que es durante el sueño (tanto de día como de noche) que el alma, al vagabundear, resulta más vulnerable y susceptible a ser raptada, y, por ende, a la enfermedad, e incluso a la muerte.

F. Santos-Granero distingue tres momentos en el desarrollo del día: la vigilia, el crepúsculo y la noche. El primer momento está asociado con la capitalización de los conocimientos, el aprendizaje, incluso chamánico, como si la adquisición del saber fuera diurna. Dice que el crepúsculo es el momento más peligroso, porque al caer la noche los espíritus maléficos están a la escucha de las voces humanas que los atraen. Hasta las madres prefieren jugar con los bebés para que no se duerman y no sean atacados por estos seres deletéreos. Finalmente, la noche es cada vez más larga: mientras que antes la hora de acostarse era alrededor de las 10, según los amueshas contemporáneos, hoy en día todo el mundo duerme a partir de las 8 de la noche. Sin embargo, como se señaló, hay que abstenerse de dormir demasiado. Entonces –y todavía ahora en menor medida–, algunos practican actividades cinégéticas y haliéuticas, lo

que les permite aguzar su habilidad para la caza y aumentar sus fuerzas, al mismo tiempo que se aseguran de no poner su alma en peligro. Los chamanes y los que están en camino de serlo deben velar mucho más por la suya: en efecto, la noche constituye el momento durante el cual van a cambiar de cuerpo. Por lo tanto, van a estar particularmente expuestos y vulnerables ante los espíritus y los humanos no preparados que los ven como animales de caza.

Esta introducción centrada en los amueshas permite ante todo marcar un punto de partida comparativo y en parte opuesto a la situación de los záparas, para quienes los aprendizajes se realizan al acercarse y durante la noche. El crepúsculo (foto N.º 12) está marcado ante todo por una mayor posibilidad para comunicarse con los demás sujetos, humanos y no-humanos, o para preparar la comunicación que se expresará en el sueño más tarde en la noche. Normalmente¹²⁶, lejos de hallarse atemorizados por el adormecimiento, los záparas buscan ante todo un buen sueño, es decir un buen sueño y un buen despertar, con la ayuda de las técnicas ya descritas.

Fotografía N.º 12
Crepúsculo en Jandiyaku



Anne-Gaë| Bilhaut (2002)

126 Cuando una persona está enferma o es amenazada, puede estar más vigilante ante el sueño (acto de dormir).

El acto de dormir y el de soñar están marcados por una división del tiempo. A semejanza de la noche, segmentada en tres momentos – el crepúsculo, la verdadera noche y luego la madrugada–, cada tiempo puede estar caracterizado por propiedades, y requiere una preparación diurna. Es posible determinar tres segmentos cuando se duerme: el crepúsculo y la preparación del sueño; la noche y el sueño verdaderos; la madrugada y el despertar. En cuanto a los tiempos del acto de soñar, se superponen, ya que las técnicas para soñar bien se practican en el crepúsculo (salvo los ayunos que continúan durante todo el día); la producción onírica se desarrolla cuando se duerme en la noche; al despertar se cuentan los relatos de sueño y los buenos y malos sueños dan lugar a técnicas para su incorporación y rememoración (sueños fastos) o para su rechazo (sueños nefastos).

El crepúsculo

Algunos comparan fácilmente el sueño con el uso de la radio. A veces esta idea es evocada para explicar que los jóvenes prestan menos atención al proceso onírico en general y a sus sueños en particular. Para explicarme el desinterés de algunos, Twáru me dice: “Otras culturas que ya están conectadas, ya no les interesa el sueño, ya no es lo mismo como antes, dicen ellos. Ahora estamos en este, tenemos radio, podemos llamar cualquier día, ya está”. La declaración da cuenta de la dimensión de comunicación del sueño, un atributo del ser zápara para permitirles continuar comunicándose con Piatsaw. Hoy en día los medios de comunicación se amplifican. Cada pueblo posee su propia radio de alta frecuencia (HF). Los pueblos afiliados a la organización están invitados a prender la radio todos los días aproximadamente a las cinco de la tarde. A veces no hay ningún intercambio; en otras ocasiones las comunicaciones duran varias horas. Se efectúan entre los pueblos o con la organización, en una frecuencia que les pertenece. Cada organización indígena dispone de una frecuencia a la cual se conectan los pueblos adherentes, lo cual significa que, a causa de la dispersión de los záparas en pueblos afiliados a distintas organizaciones, no todos comparten la misma frecuencia. Sin embargo, las personas encargadas del servicio radiofónico saben conectarse a la de los otros, záparas o

kichwas, para comunicarse con pueblos distintos o para escuchar lo que sucede en la región¹²⁷.

En los pueblos, las radios HF funcionan con energía solar. La mayoría, financiadas por Prodepine, el proyecto del Banco Mundial para los pueblos indígenas de Ecuador¹²⁸, se inserta en el marco de “proyectos de fortalecimiento” político de la organización y del sentimiento de pertenencia al pueblo zápara. Las estaciones de transmisión están resguardadas en pequeñas casas sobre pilotes, construidas especialmente para ello. La afluencia durante las comunicaciones radiofónicas es diferente dependiendo del pueblo donde uno se encuentra. Durante todas mis estadías, la radio de Masaramu estuvo dañada. Por esta razón, en caso de necesidad, los habitantes se comunicaban a través de la de Jandiyaku, puesto que las dos comunidades se encuentran a treinta minutos a pie una de la otra.

En Puyo, la radio estuvo durante mucho tiempo instalada en las oficinas de la organización, y fue trasladada por unos meses al domicilio de Kiawka en 2004. El cambio probablemente contribuyó a que se difiriera más la hora en la cual se realizan los intercambios, puesto que de lunes a viernes los záparas de Puyo están “en la oficina” desde las 8:30 de la mañana hasta el mediodía, y luego desde las dos hasta las cinco de la tarde¹²⁹. Las comunicaciones se realizan no antes de las seis de la tarde, aproximadamente. No obstante, para paliar las dificultades que podrían surgir por una imposibilidad de comunicarse en caso de emergencia, a menudo está prendida a mediodía. Después de unos meses, la radio regresó a la oficina de la organización.

127 Así, en diciembre de 2002 y en enero de 2003, en el momento más fuerte de la lucha contra la explotación petrolera en Sarayaku, los záparas escuchaban en varias frecuencias a los kichwas que se trasladaban a campamentos provisorios.

128 Prodepine: Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador.

129 De hecho, su presencia se extiende frecuentemente más allá de los horarios oficiales. Algunos se van más tarde, otros llegan más temprano. Es frecuente que a medio día se encuentre una persona en la oficina que puede entonces responder al teléfono y a la radio. Sin embargo, si la persona presente no domina el español, no responderá al teléfono. En cambio, la comunicación radiofónica se realiza mayoritariamente en kichwa, de manera que todos, incluso algunas mujeres que comprenden pero que no hablan español, pueden coger el micrófono si hay una llamada.

Fotografía N.º 13
Radio HF de Llanchamacocha



ONZAE (2004)

En cada pueblo, un hombre se encarga de prender la radio todos los días a las 5 de la tarde. Si un comunicante desea hablar de manera específica con un habitante de la comunidad, el encargado va a buscarlo. Este modo de comunicación es esencialmente utilitario: permite preguntar por un vuelo aéreo o hacer un pedido de vuelo para ir a Puyo, y también permite saber lo que sucede a nivel político local, regional o internacional. Se discute sobre las relaciones interétnicas, también sobre el trabajo realizado en Puyo o en Quito, y cuando un representante viaja al extranjero para una conferencia internacional o para el Foro de los pueblos indígenas, los záparas se informan a través de la radio HF. Esta, lejos de ser infalible, a veces tiene interferencias. La comunicación resulta a menudo imposible por la simple ausencia de interlocutores. No es raro que la radio se quede apagada cuando en los pueblos, después de un trabajo colectivo o de una pesca con barbasco, se brinda chicha a raudales pasando de casa en casa. La radio de

telecomunicación también sirve para anunciar una próxima llegada al pueblo, para tener noticias de un conocido, para acordar una fecha de asamblea. Además, dependiendo del alcance del equipo, algunas llamadas pueden ser realizadas hacia el alto Tigre en Perú, al pueblo de Doce-de-October (foto N.º 13). Aquí también, el propósito está fundamentalmente motivado por las visitas entre los dos países o por una asamblea de la nueva Federación Binacional del Pueblo Zápara de Ecuador y Perú, la FEBPZEP.

Además de la existencia de problemas con el material o con el destinatario, otra limitación se hace notoria en las comunicaciones urgentes. La emergencia es sobre todo médica. En ese caso, la persona a cargo de la radio la prende en cualquier momento, e incluso se queda todo el día hasta lograr comunicarse con la organización, por ejemplo. De no obtener respuesta, a veces el comunicante se reporta a una estación aliada basada en Puyo, que dispone de un teléfono y puede llamar a través de este medio a la organización zápara, la que prende entonces su radio para comunicarse directamente con la comunidad. Las vías indirectas descritas aquí son a menudo inevitables cuando la necesidad de comunicación es indispensable, e incluso vital. Tanto en los pueblos como en Puyo, sucede a veces que a nadie se le ocurre prender el equipo.

En los pueblos záparas, solamente la escuela está provista de una instalación eléctrica, la cual no sirve tanto para iluminar la noche (faltan los focos), sino más bien para conectar la radio del maestro de la escuela kichwa. Ningún hogar cuenta con electricidad. Casi todos tienen velas. El uso del copal (*kundjiña* en zápara, *kupal* en kichwa) para alumbrar la noche se ha vuelto extremadamente raro. En Perú, las lamparinas son utilizadas para el alumbrado: una lata o una botella de vidrio transformadas en lámpara de petróleo. El combustible requerido es la gasolina comprada en la ciudad (en Intuto, a orillas del Tigre, o en Iquitos, la capital regional de Loreto) o la que se obtiene en las compañías petroleras.

Tanto la lamparina como en menor medida la vela y las radios, acortan la noche. La multiplicación de los modos de comunicación gracias a la tecnología moderna toma la delantera sobre la práctica del sueño. Esta se revela costosa, ya que se necesita preparación, atención,

control. El soñador está expuesto en la experiencia onírica, ya que se encuentra en una posición de paciente ante los soñadores más experimentados y con intenciones patógenas. Si para algunos záparas la valorización del sueño se identifica como una inútil resurrección del pasado, es porque ahora disponen de un suficiente número de herramientas tanto para comunicarse como para aprender o cuidarse, porque se benefician de las cualidades atribuidas a los productos traídos por la sociedad nacional. Casi cada casa tiene una pequeña radio personal. A menudo funciona en los días que siguen al regreso de la ciudad de un miembro de la familia, puesto que después de algunos días de uso intensivo, las pilas se vuelven inutilizables. Para aquellos que tienen más suerte o stock de energía, o también para los más estratégicos y organizados, la radio funciona durante una a dos horas, a partir de las siete de la noche. El programa, captado desde Puyo, es bilingüe (español/kichwa). Ofrece al auditor la posibilidad de recibir mensajes personales, saludos o noticias importantes, entrecortados por canciones en kichwa. A través de este medio, ciertos organismos (como las redes de servicio de salud) informan sobre su próxima llegada. Después de una escucha informativa y eficaz desde sus camas, la radio se apaga y se da paso al sueño. Cerca de las ocho de la noche los auditores de la selva se preparan para dormir. La noche ya está oscura.

Como medio de comunicación únicamente sonoro, la radio puede intrigar a los záparas. Para comunicarse no se necesita utilizar varios sentidos. Por ejemplo, de forma relativamente frecuente los humanos escuchan voces de humanos muertos o de no-humanos, en el día y en la noche, tanto en la selva como en las casas de los záparas de Puyo. Ahora bien, en la radio escuchan voces sin que se vean los cuerpos de los hablantes. De ahí el paralelo con la radio, que podría ser confundida con una alucinación auditiva, y el envío y la recepción de e-mails, especie de alucinación visual de la palabra escrita. Si la televisión se describe como un instrumento que impide seguir soñando bien, es también porque ofrece a la vez lo visual y lo auditivo, al mismo tiempo que informa. Ofrece casi una alucinación sinestésica.

Finalmente, en el crepúsculo, justo antes de que caiga la noche, los záparas preparan la ayahuasca cuando alguien está enfermo. Es el momento de enviar un mensaje a un chamán para que sueñe con el

que se encuentra afectado, o también de transmitir a través del soplo o del humo de tabaco una intención malévolá que sería un mal sueño. El crepúsculo constituye el tiempo más propicio para la comunicación: cuando se preparan para dormir bien y para soñar, según las técnicas presentadas en la primera parte.

Los lugares para dormir

El lugar donde se duerme ejerce una influencia en el acto de dormir y en el acto de soñar. Actualmente, muchos záparas tienen camas, y todos tienen mosquiteros en más o menos buen estado. Las camas son fabricadas con una motosierra que manejan bien y con la que cortan algunas tablas robustas. Los niños comparten una cama o duermen en el piso sobrealzado. La época en la que dormían en una gran pieza de *llanchama* pertenece al pasado. Hecha de la corteza de ficus golpeada, era medicinal, puesto que, según los záparas, al dormir encima cualquier dolor dorsal desaparecía. Aunque mantengan la costumbre de repetir esta afirmación, su uso ya no es común¹³⁰.

Ángela, quien duerme sobre el piso de su casa en el pueblo de Pitacocho (alto Curaray), cuenta que antaño había una sola vivienda grande donde habitaban varias familias. Las hamacas estaban dispuestas alrededor de la morada, al interior de esta, encima del fuego que cada pareja alimentaba. Según ella, la llegada de los kichwas y su influencia modificó el hábitat: progresivamente, las residencias se volvieron conyugales, pequeñas y elevadas. G. Tessmann (1990: 295) lo confirma: los záparas dormían en hamacas (*kwaticha*, en zápara) tendidas entre los pilares laterales de la construcción, o desde los pilares laterales hacia un pilar central, bajo las cuales había un pequeño fuego que les permitía mantenerse calefaccionados. Hasta ahora, algunos záparas acostumbran desplazarse con su hamaca, una práctica antigua, según ellos.

130 Entre los arabelas (del mismo grupo lingüístico), las mujeres dormían sobre la tela de corteza (según la entrada “maquetaque”, del diccionario de Rich, 1999). No obstante, de acuerdo a Filip Rogalski, ahora ya nadie la utiliza. Los arabelas duermen sobre todo en el piso y algunos tienen camas de madera. En cuanto a los más jóvenes, duermen a menudo en hamacas (comunicación personal).

Fotografía N.º 14
Casa de Ishtiwara: la cocina



Anne-Gaël Bilhaut (2002)

Las casas (*itia* en zápara) no tienen cuartos. Antes eran completamente ovaladas y abiertas, construidas directamente sobre el suelo de tierra. Hoy en día, todas tienen una pequeña superficie elevada, sobre pilotes, no necesariamente cerrada, y específicamente destinada para dormir: es ahí, en lo alto, donde uno instala su lecho. Cada vez más, se observa varias viviendas, una al lado de la otra, edificadas sobre pilotes, de tamaño y forma variables, a las cuales se suma una, frecuentemente ovalada y más grande, construida directamente en el suelo (foto N.º 14). En el piso de las primeras se amontonan los objetos personales de los miembros de la familia: ropa, jabón, adornos (collares, pulseras, coronas). Ahí duermen, con o sin cama. Por su altura, representa un obstáculo para los animales que pudieran acercarse demasiado durante la noche, en particular el grupo de los rampantes, puesto que las muertes accidentales más frecuentes son causadas por las mordeduras de serpiente. Las casas situadas a ras del terreno son lugares estrictamente domésticos, con dos fogones; uno es el de las mujeres y de la cocina, otro

el de los hombres. Una o varias hamacas dividen arbitrariamente este espacio de vida¹³¹.

Fabricada por las mujeres y los hombres, la hamaca de chambira se vende por veinte a cincuenta dólares en Puyo o en Shell. Todavía sirve a menudo para pagar una hospitalización. Gracias a los productos de chambira, los hombres mantienen sus hogares o logran realizar sus compras en la ciudad. Los que compraron en Quito o en Iquitos hamacas de colores de algodón o de lana, las prefieren a las de chambira por su comodidad.

La hamaca representa la esfera privada del *shímano*. Es el puesto de los espíritus auxiliares y amigos de los humanos. En efecto, cualquier persona que haya ayunado para adquirir espíritus auxiliares, hace de la hamaca que usó durante este período un lugar propicio para la comunicación con ellos. Hay que precisar que al terminar un primer aprendizaje (y para otros siguientes), se requiere de una nueva hamaca, fabricada por la madre del joven aprendiz, que se vuelve el lugar donde el aprendiz duerme, dormita, sueña, luego de una toma de ayahuasca, de *Datura* o de tabaco. La conserva luego como un objeto precioso, ya que desde ella sus sueños y sus visiones en general serán más perspicaces¹³². Por esta razón, nadie se acuesta en la hamaca de un *shímano* sin tener su autorización. Dormir ahí hasta podría ser causa de muy malos sueños si alguien no acatará la prohibición. Otros simplemente no lograrían dormirse a causa de los ruidos incesantes y del gran alboroto que escucharían. Al contrario, un *shímano* puede invitar a una persona a ocupar su hamaca, con el objetivo no confesado (pero a menudo adivinado por el invitado) de captar una parte del saber del otro. Cuando yo estaba ausente, Kiawka dormía a veces en el cuarto que me había dado con el fin de aislarse o en busca de una visión secundaria. Al parecer, era un lugar propicio para los sueños. A mí, que dormía en este recelado cuarto, Kiawka me dijo una noche que para ahuyentar a los malos sueños yo tenía que voltear mi almohada. “Mi almohada” era

131 Lo descrito corresponde al hábitat zápara en Ecuador. En Perú, en Doce-de-Octubre o Veintiocho-de-Julio, las casas están dispuestas y construidas de manera aparentemente arbitraria, con materiales de recuperación que provienen de las compañías petroleras.

132 En las visiones oníricas o inducidas por las plantas, las hamacas son a menudo boas.

para ella “mi” lugar de sueño o un aspecto de este, al que están unidos mis propios auxiliares.

La elección del lugar para dormir permite influir en la calidad de ese acto y del sueño¹³³. El sitio desde o donde se duerme es portador de principios de comunicación; hay que decir que la hace posible, pues abre y abarca un abanico de potenciales relaciones. En especial, los lugares donde se duerme pueden aportar la certeza de una mejor comunicación con los espíritus auxiliares.

Aprender durante la noche o los tiempos del aprendizaje

Momentos privilegiados para el relato de mitos, los záparas cuentan que en otros tiempos las veladas eran más largas y las noches más propicias para las actividades artesanales. La hora de acostarse era más tardía, y la de despertarse más temprana también. No por nada los adultos y los ancianos me pedían que los visitara al caer la noche, cuando yo les solicitaba que me contaran un mito o un relato del pasado.

La noche resultaba propicia para varios aprendizajes: el de la cestería y el del tejido de *chambira* (para hacer hamacas y bolsos), y también el de los relatos y de los mitos. Desde el año 2000, los záparas integraron estas actividades en la educación escolar. Desde entonces estos conocimientos y destrezas ya no se transmiten en el seno de la familia; la colectividad se hizo cargo. Sin embargo, sería exagerado decir que los niños aprenden a realizar canastos en el colegio. Ellos se instruyen principalmente en el hogar, con sus padres. Los niños construyen canoas, edifican una casa, las niñas cultivan, traen haces de leña y realizan hermosas cerámicas, para lo cual encuentran la mejor arcilla con los colores deseados. En la actualidad se trata de aprendizajes principalmente diurnos. Con los primeros fulgores del día, las muchachas y los muchachos, los hombres y las mujeres, comienzan

133 La consideración de que existen lugares propicios para los sueños terapéuticos era común durante la antigüedad egipcia, griega y romana. En los templos “sanatorium”, las personas recibían el consejo de la divinidad solicitada en sueño. La “incubación” suministraba a los sacerdotes especialistas los síntomas y, por lo tanto, el remedio. Se puede consultar en particular la obra de Bapandier (1996) sobre el templo de las Piedras y de los Bambúes, donde los peregrinos van a soñar (China).

sus actividades. En definitiva, son sobre todo los relatos del pasado y los mitos los que todavía se transmiten al caer la noche o al alba.

Desde que la educación se desarrolló en los pueblos, las madres van más tarde a sus labores agrícolas. Las niñas, en cuanto regresan de la escuela, o si no después de haber asado algunos plátanos o un pedazo de carne, se reúnen con su madre en los huertos. Los niños, entre tanto, van a menudo a pescar o se alejan del pueblo con su cerbatana, un poco más pequeña que la de su padre. Solamente alrededor de las tres o cuatro de la tarde toman su comida principal. Antes de que caiga la noche, los niños hacen sus deberes y a veces los terminan a la luz de una vela. En el crepúsculo, los padres o abuelos comienzan a contar un mito o una historia a la luz de unas pocas llamas.

La escuela no solamente modificó los procesos de aprendizaje de los saberes záparas, sino que también redefinió el tiempo consagrado a ese fin. Si durante mucho tiempo se pudo asociar la noche con el aprendizaje, sin por ello excluir lo adquirido durante el día, la escolarización de los niños cambió dicha relación. Hoy en día, los padres, para quienes es importante el éxito educativo de sus hijos, son particularmente cuidadosos de dejarlos dormir, como si despertarlos muy temprano y darles ocupaciones antes de ir a la escuela fuese arriesgarlos. Hay que recalcar que los mismos progenitores ya no se acuestan tan tarde como en otros tiempos, e incluso se levantan más de día también, como esas madres que van a los huertos luego de haber preparado y dado de comer a los niños antes de la escuela.

Pero algunas familias (de padre y madre záparas e hijos escolarizados) parecen mantener el ritmo de los ancianos. Instalan su lecho una a dos horas después del ocaso, y se despiertan cerca de las tres y media o las cuatro de la mañana para realizar algunas tareas: los hombres, cestería, trenzado, reparación de herramientas; las mujeres, proceso de ahumado, trenzado.

A veces, los varones salen a cazar o a pescar, o también se van a buscar algunas plantas medicinales para curar a quien se despierte enfermo. A la madrugada o en el crepúsculo, hombres, mujeres y niños acuden al río con machetes: mientras aún es de noche, algunos peces son más fáciles de pescar. Es el caso de los *ashin* (en kichwa, o wanchishi en español regional), de las anguilas y en general de los peces nocturnos.

Algunas mujeres también se reúnen para coger ranas *kuwa* o *tulumba*. El conocimiento que tienen sobre los animales es el fruto de una observación diurna y nocturna, ya que, como lo explica Twáru, la noche también sirve para realizar:

Una pequeña investigación, un tipo de investigación para saber cómo es la vida de los animales de noche. Y nosotros con linterna, cuando vamos, ahí conocemos por ejemplo los wanchishis, los pescados eléctricos, también este, ellos salen o a veces duermen también. Por ejemplo este bocachico, ya a las diez empieza a dormir y se queda dormido. Si es que alguien llega ahí, cogiera con la mano porque está como muerto. Cuando mira eso, te acercas y se va corriendo. Entonces sabemos a qué hora duermen los peces.

La diversidad de las situaciones sugiere que existen tantas descripciones de la noche como de casas. Pareciera que en ciertos ríos, en ciertos pueblos, las costumbres de unos y otros fueran diferentes. Por ejemplo, en el Alto Curaray, en el pueblo kichwa-waorani-zápara de Pitacocha, algunas ancianas záparas fuman cada noche en su lecho un cigarro grande de tabaco, y alrededor de las cuatro de la mañana preparan y beben una decocción ligera de wayusa. Ángela justifica la costumbre indicando que a través del tabaco fumado en la noche, mantiene su poder: iniciada en su juventud por su tía, también *shímano*, nunca pudo ejercer como curandera, porque finalmente se casó. La práctica chamánica es, según ella, incompatible con una vida conyugal. No obstante, hasta el día de hoy se ha esforzado para no perder el poder que existe en ella. Ahora viuda, teme ejercer su arte y prefiere alimentar su propia fuerza con tabaco que “come”. Otra mujer, Serafina, fuma tabaco todas las noches para dormir bien. En cuanto a la wayusa, los záparas del Conambo no la consumen al despertarse; consideran tales prácticas solamente propias de los aucas, es decir de los grupos jíbaros¹³⁴. Se distingue entonces una geografía de las prácticas para dormir entre los záparas. Aquí también, su reducido número nos obliga a interrogarnos sobre la validez de una

134 Según Ángela, los záparas del Curaray beben *wayusa* al levantarse, mientras que los del Conambo beberían *chiricaspi*. Actualmente, en el Conambo, los záparas no consumen este tipo de bebida diariamente.

generalización. ¿Cómo comparar los pueblos aislados del Conambo con los más accesibles del Alto Curaray o del Tigre, o los que viven en Puyo? ¿Qué decir de las familias con hijos escolarizados en comparación con las jóvenes parejas o a los ancianos sin nietos que se quedan en sus casas? Finalmente, ¿acaso la radio, que trae noticias de los que se fueron a la ciudad, no tomó un lugar más importante al caer la noche, modificando la relación con el sueño?

El alba

Hace unos treinta años, al alba, el amo de la casa despertaba a los suyos y cada uno tenía una ocupación. Los niños hacían *ápaka* (*ashanga* en kichwa) o *sáparo*, ambos tipos de canastos fabricados con la liana de *tamshi*. Los *ápaka* sirven para transportar alimentos; los *sáparo*, que tienen una tapa, permiten mantener la ropa seca. Estos canastos son elaborados durante todo el año por los hombres para sus esposas y sus hijas solteras, o por los jóvenes para que usen sus hermanas y su madre.

Los muchachos también afilaban la punta de los dardos para ir de caza; con su padre, preparaban el curare. A veces, con la goma de hevea o con una tira de corteza golpeada de *llanchama*, el padre cosía de nuevo una túnica. Asimismo, la noche era el momento para mejorar o reparar las herramientas.

Por su parte, las niñas y su madre empezaban reanimando suavemente el fuego, tal vez calentaban un poco de agua para servir la chicha tibia. Ellas realizaban ciertos tejidos confeccionados con un simple hilo de costura comprado a un comerciante, y les daban progresivamente la forma de las tiras del *matiri* (kichwa), la aljaba del cazador. Durante la época de maduración de la fibra de chambira, después de haber sido cosechada y secada, ellas elaboraban las hamacas. Por su lado, los hombres también la cosechaban y la preparaban —a veces precisamente para las mujeres— antes de confeccionar hamacas o *shigra*, pequeños bolsos muy conocidos, que usan personas de ambos sexos.

La familia se reunía alrededor del fuego, mientras que los mayores contaban un relato del pasado, tal vez de la vida personal, o un mito. A veces daban consejos sobre cómo vivir bien y cómo comportarse como záparas. Al tiempo que bebían la chicha preparada y servida

por las mujeres y las muchachas, una persona u otra, evocaba o contaba su sueño, si era ordinario (de caza, para los huertos, las visitas...). Eso es por lo menos lo que dicen ahora los indígenas. Recuerdan que cuando eran jóvenes, y hasta hace veinte años, sucedía así.

Soñar en las purinas

En las *purina* (lit. “caminata, viaje”), el tiempo difiere un poco: el sencillo refugio disponible permite realizar actividades limitadas y diferentes. Se duerme más tarde, las noches son cortas y activas. A las *purina*, los záparas van en familia, llevando consigo lo necesario para pasar una o varias noches. Cuatro troncos de palma chonta son el soporte del techo de hojas. Las *purina* de los záparas se sitúan a veces en las zonas interfluviales, pero más a menudo en la orilla. Para ir allá, la canoa permite transportar más fácilmente los enseres. Al acompañar a dos familias – los hermanos Twáru y Aritiawku, sus esposas y sus hijos, y la madre de los dos hombres– a la *purina* de Tiawicachi (río Conambo) en donde se efectuó una gran pesca con barbasco (octubre 2002), observé las siguientes tareas:

Día 1. Llegamos alrededor de las seis y media de la tarde. Ya había oscurecido. La familia de Aritiawku arribó aproximadamente dos horas antes y limpió la *purina wasi* (casa de purina o casa de caza) de ocho m² (foto N.º 15).

Día 2. Todos se levantaron hacia las cuatro y media de la mañana. Los hombres salieron a cazar y cerca de las seis de la mañana trajeron una perdiz y una ardilla. Después de haber comido un caimán que Aritiawku mató la víspera, las mujeres se dirigieron a buscar madera y hojas para cocinar más tarde, envolviendo los alimentos. Por su lado, los hombres y todos los muchachos partieron río arriba en canoa para comenzar a “cerrarlo” con carrizos. Cerca de las once de la mañana, la lluvia empezó a caer y todos regresaron al campamento. Twáru sopló humo de tabaco para que las precipitaciones se fueran hacia Sarayaku. Después de haber descansado, se almorzó a la una de la tarde. El sol reapareció a las catorce horas treinta. A las diecisiete y treinta horas los dos hombres y los dos hijos mayores (nueve y doce años) salieron a cazar con fusiles. Las mujeres prepararon el lecho (plástico en el suelo, cobijas, mosqui-

teros). A las cinco de la tarde, ellas comieron palmito que trajeron en la mañana. A las dieciocho horas, una mujer decidió calentar comida (un consomé de perdiz) para que estuviera todavía buena al siguiente día. Como a las dieciocho y cuarenta, los varones regresaron con las manos vacías. Uno de ellos pensaba que habían salido demasiado tarde. Cerca de las siete de la noche, todo el mundo estaba acostado.

Día 3. Se levantaron a eso de las cuatro y cuarenta de la mañana. Los hombres salieron a cazar. Cerca de las siete, uno de ellos regresó con una pava de monte (pequeño pavo), y el otro algunos minutos después sin haber atrapado nada. A media mañana, Ishtiwara se quedó en la *purina wasi* con los niños y la mujer de Aritiawku, mientras las otras mujeres y muchachas se iban con canastos, machetes y un hacha a buscar frutas. Llevaban dos “paquetes” de chicha de yuca. Los hombres encabezaban la marcha, uno con un fusil, otro con una cerbatana. Jaime, el hijo de quince años de Aritiawku, portaba otro fusil. Al borde de un riachuelo, las mujeres dejaron los paquetes de chicha para el regreso. Al llegar a los moretes (*Mauritia flexuosa*, también llamada moriche o agua-je) —árboles que cargan los frutos del mismo nombre— los hombres cortaron uno, con cuyos frutos las mujeres y las muchachas llenaron los canastos. Luego, una de ellas abrió el tronco para extraer el corazón y compartirlo entre todas, casadas y solteras (*sulteras*). Después de haber esperado a los hombres algún tiempo cerca del árbol, se dirigieron hacia el río, prepararon la chicha y la bebieron. Los esperaban para que ellos elaborasen un *aswakiru*, trenzando hojas de *shiwa panga*, para una de las jóvenes muchachas que no tenían canasto. Llegaron con pescados y un *paujil* que entregaron a Mirian, la única mujer casada del grupo. Más lejos, en el camino de regreso, las mujeres recogieron canela, hojas de *karunsi chaki*, y flores *atalla gallas*. Estas serían utilizadas posteriormente para los tratamientos terapéuticos de la piel. Mirian también cogió un pedazo de cedro “para bañarse”.

Día 4. Durante la noche, a las dos y cuarenta y cinco, un tercer hermano, Káhi, llegó en canoa y llamó: “¡Ala! ¡Twáru!” Los hombres se levantaron y prepararon el barbasco a dos o tres metros de la *purina wasi* (casa de *purina*). Habían traído del pueblo las raíces, que golpearon duro a fin de liberar el veneno. A las cuatro

y media las mujeres comenzaron a levantarse, prepararon el agua caliente para la chicha de yuca de la mañana, asaron plátanos para ellas y los niños, y finalmente prepararon los restos para la comida de las cinco y cuarenta. A las seis, los hombres junto a los muchachos se dirigieron al río a arreglar los últimos detalles de la pesca con barbasco. Usando bambúes, levantaron una barrera con el fin de tender una trampa a los peces. A las seis y cuarto, las mujeres también salieron, río arriba, todas en una misma piragua, con machetes y canastos hasta el lugar donde se realizaría la pesca colectiva (foto N.º 16). Cerca de las once y media todos regresaron. El resultado fue magro a causa del *jambi* (veneno) malo. Las mujeres limpiaron el pescado, lo salaron. Lo prepararon para la comida.

Día 5. A las cinco y media, uno de los hermanos preguntó a su madre qué soñó. Aritiawku ya estaba ocupado, como los dos días anteriores, preparando dardos para su cerbatana. A las seis y veinte los hombres partieron a cazar. Algunas mujeres fueron a buscar arcilla (regresaron a las diez de la mañana sin nada), en tanto que María y Luisa salieron a buscar larvas de abeja y las consiguieron. A las cinco y cuarenta y cinco de la tarde, cuando los hombres volvieron, todos comieron. Las mujeres habían cocinado cada una por su lado, pero esperaban el retorno de los varones para iniciar la cena. Ellos traían un mono lanudo (*Lagothrix lagotricha*) cada uno; Jaime, el hijo de Aritiawku, entregó el suyo a su abuela; enseguida abrieron el pescado envuelto en hojas (*maitu*) y lo ingirieron mientras las mujeres ya preparaban la carne para ahumar, proceso que tomó casi hasta la una de la mañana, bajo el ojo vigilante de las damas¹³⁵.

135 Cuando los varones regresan de la caza con un gran animal, por ejemplo un tapir, lo llevan al pueblo en grandes pedazos en *shigra* y en *aswakiru* que confeccionan en el mismo sitio. En cuanto vuelven, las mujeres distribuyen una parte a las demás familias y otra se da al profesor/a. Luego, durante parte de la noche, la carne es ahumada. Las mujeres que vigilan la preparación se acuestan más tarde. Por eso, cuando un cazador atrapa ese animal al final del día y lejos del pueblo, lleva las tripas y tal vez otro pedazo esa misma tarde. Con sus hijos u otros hombres retorna a la mañana siguiente ahí donde dejó el animal cazado y lo retira.

Fotografía N.º 15
Purina wasi de Tiawicachi



Anne-Gaël Bilhaut (2002)

Fotografía N.º 16
Pesca con barbasco en el río Conambo



Anne-Gaël Bilhaut (2002)

Las noches y los días en las *purina* se caracterizan por las prácticas cinegéticas: el día es consagrado a la cosecha, a la pesca y al procesamiento de los alimentos; luego, durante el crepúsculo y la madrugada, los hombres cazan. Algunas actividades artesanales pueden realizarse, para lo cual se recogen los materiales necesarios durante esos días de caza, como las fibras de chambira o el barro de varios colores con el que las mujeres realizan piezas de cerámica; los hombres afilan los dardos para su cerbatana. La fibra de chambira se seca en el mismo lugar y a veces se la hila.

Los sueños contados durante esos días a menudo tienen que ver con las prácticas de caza. Así, una mujer soñó con una piedra mágica y encontró al día siguiente un bezoar en un pescado que estaba limpiando, y luego lo entregó a su marido. Cada día, temprano en la mañana, los hombres salieron con su cerbatana o su fusil después de una experiencia onírica que anunciaba una buena caza. Twáru soñó con cerámicas y piedras enterradas en la montaña, allí donde nos encontrábamos, en Tiawicachi. Hay que recalcar que para llegar allá se debe pasar por el sitio donde antes se encontraba el pueblo Rukuguna, y el descenso del río está continuamente marcado por las viviendas desaparecidas de los antiguos ilustres *shímano*. Soñar con cerámicas y piedras en aquel lugar también es recordar que antaño los chamanes vivían ahí. Por ese sólo hecho, los záparas consideran poderoso o sagrado al lugar en cuestión: los sueños son más fuertes en esa tierra fértil.

El trabajo de noche

El acto de dormir (*puñuy* en kichwa) tiene importancia porque permite soñar. En lengua zápara “soñar” (*makihawnu*) y “dormir” (*makinu*) se distinguen por un sufijo que expresa una relación causal¹³⁶. Para

136 En otros lugares, entre los arabelas (del conjunto lingüístico záparo, que viven a lo largo del río del mismo nombre, afluente del alto Napo en Perú), *maquenu* designa a la vez “dormir” (intransitivo), “soñar” (transitivo), y el nominal “sueño” (Rich, 1999). *Maquetoque*, que designa en arabela la tela de corteza sobre la cual dormían las mujeres, conserva la raíz verbal de dormir *maque*, *-nu* marca la forma no conjugada; *-toque* designa una pieza de tela o de ropa (comunicación personal de Filip Rogalski).

los záparas, el sueño verdadero sólo ocurre en la noche. Además, el adormecimiento diurno no requiere de técnicas previas para dormir bien o soñar, así como no existen verdaderas producciones oníricas durante la siesta, puesto que son consideradas como no válidas. Finalmente, y por la razón anotada, los sueños hechos en el día no dan lugar a relatos. Estos elementos muestran tanto la incongruencia como el desinterés por las actividades oníricas diurnas desde el punto de vista de los záparas.

Cuando soñar es hacer

Los záparas dicen que trabajan en la noche, mientras duermen. Mientras sueñan, se resuelven problemas, se presentan herramientas, se anuncian soluciones, se realizan cosas. El sueño constituye simultáneamente un modo de comunicación, un modo de ser, de hacer y de conocer. Se compara a un libro como instrumento de conocimiento, permite una lectura del mundo y una apertura al mismo. Para los záparas, la noche es un momento importante para el manejo de los asuntos cotidianos y políticos, ya que también se trata del momento en el cual se adquieren conocimientos y se toman disposiciones; permite, por consiguiente, prever soluciones. Como lo recuerda C. Yvinec (2005), en los sueños no hay tantos presagios como diagnósticos de la situación presente. El siguiente extracto, tomado de una entrevista con Twáru, lo ilustra bastante bien:

La noche nos sirve para poder relacionar con el mundo espiritual y hacer curaciones, y también para compartir más que todo los conocimientos, el conocimiento que tenemos en relación con el mundo de la selva, y también para averiguar el espíritu de cada animal, animales, y plantas, montañas, espíritus de los ríos, y con eso, esa actividad nos sirve muchísimo porque hacemos como planificación para el futuro.

Los záparas consideran que lo aprendido gracias al sueño corresponde al producto de una observación o experiencia del sueño, la cual permite adaptar su comportamiento para “planificar el futuro”. Empero, lo que concierne a la colectividad es asunto del chamán. En otras palabras, él soñará con los asuntos colectivos y no informará a los suyos, pero ac-

tuará en función del sueño. La consulta hecha a los ancianos y la ayuda recibida por los espíritus auxiliares le permiten tomar decisiones estratégicas para el conjunto de la sociedad.

La orientación de la noche

La visión más interesante de la actividad onírica es probablemente la de Twáru, personal, según la cual en la noche, durante el sueño, el cerebro trabaja y resuelve los problemas. Tomando la imagen de un panal, expresa cómo las preocupaciones y los problemas que se pueden tener son resueltos durante el sueño si el soñador duerme serenamente, confiando de cierta manera en la eficacia de la noche. En este caso, las preocupaciones se solucionan una por una: “En el sueño, este pequeño problema que quería afectarnos, pak, ¡se resolvió!”. Lo que se trama también puede ser resuelto por los chamanes: “El chamán sabe que el alma está adelante, realizando cosas”. Sin embargo, como ya no hay un verdadero *shímano*, cada uno trata de arreglarse con sus propios sueños, como lo explica Twáru:

Por ejemplo, cuando va a pasar un problema, primero pasa en el alma, en el mundo espiritual. Entonces ya pasó el problema. Tú no sabes qué te va a pasar el día siguiente, pero viene, como estás soñando dices: “ah, esto me va a pasar”. El alma te avisa, ya puedes ver cómo hacer.

Según él, el sueño deja descubrir al alma las dificultades que van a manifestarse antes de que la persona las experimente. De manera “preventiva”, el soñador podrá actuar en consecuencia. Cotidianamente, los otros buenos soñadores logran así controlar situaciones delicadas. Es el significado de varias expresiones de Twáru, para quien la actividad onírica substituye en parte a la figura desaparecida del *shímano*:

Aunque nosotros no tenemos un *shímano*, porque para nosotros un *shímano* es una persona que nos dirige en nuestros caminos. Actualmente lo único que estamos yendo nuestros planes es a través de nuestros sueños (Universidad Andina, Quito).

[Los sueños] son los que nos orientan, los que nos llevan a hacer el camino que queremos hacer nosotros en la selva (Congreso Nacional, Quito).

Con los sueños vivimos, con los sueños caminamos (Puyo).

Precisamente, la idea según la cual el sueño orienta los actos permite afinar este análisis. Los siguientes ejemplos son relatos de sueños cuyo contenido exige una atención particular y comportamientos adecuados:

- [1] Kiawka soñó que su cuñado [en ese entonces director de la Dirección de la Educación Sápara], ella y yo caminábamos desnudos, llenos de jabón –los tres estábamos blancos de jabón–, y llegábamos al río Conambo. El hermano difunto de Puruña, Roberto, que era *banku* –alto grado en la escala chamánica¹³⁷–, estaba ahí. Él se presentó como el compadre del difunto Imatini y quiso mostrarnos a Kiawka [la hija de su compadre] y a mí lo que sucedía en el agua. Yo me negaba. Ella, triste, entró. Cuando salió del agua, ella estaba vestida y muy triste de verme “miserable” con mi jabón. Ella lloró y me dijo que tenía que vestirme. El *banku* le dijo que fuera a hablarme y a decirme que no me dirigiera a los ríos grandes, que tuviera cuidado cuando estuviera en el agua. Al despertar al día siguiente, ella estaba triste y preocupada por mí.

En este sueño, el difunto *shímano* Roberto quiso ofrecernos a las dos que estábamos sin ropa y llenas de jabón (es decir sin saber), un saber del río. Sólo Kiawka aceptó. Salió del agua con un nuevo saber figurado por esa vestimenta, mientras que yo me quedé sin este saber acuático. Roberto le dijo que me hiciera recomendaciones, puesto que, al no poseer el saber acuático, yo sería vulnerable si cayese al agua.

Entre las actividades oníricas de los líderes záparas, varias son las que presentan al soñador contenidos sintomáticos de las relaciones

137 En lo referente a los grados, se puede consultar Chaumeil (1988 y 1992b). Los grados de *tabaquero* o *bancu* también existen entre los záparas. En cuanto a los *sume* o *sumi*, son los que poseen los saberes acuáticos obtenidos en Perú, y a menudo por los cocamas, de manera directa o indirecta.

interétnicas e inter-organizacionales. Ahí se pone de manifiesto la relación conflictiva entre los dos grupos, a menudo a través de dos protagonistas. En los siguientes sueños, las experiencias oníricas de Kiawka y de Twáru permiten establecer un diagnóstico de la situación (de la cual el contenido del sueño es el síntoma):

- [2] Sueño de Kiawka: su madre está enferma, escupe sangre.
- [3] En el sueño de Kiawka, yo la mato. Descubre que es un chamán enemigo que toma mi apariencia.
- [4] Kiawka sueña que la ONAZE se apropia de los locales de la ONZAE, por iniciativa de Patricio.
- [5] Kiawka soñó mal: estaba atada con una tela negra. La ayudé a quitársela. Ella sabe quién la ató.
- [6] En una canoa, Twáru se pelea con Patricio. Este le da un puñetazo. Twáru tiende la mano y dice: “Paz”. Patricio lo rechaza y saca un cuchillo, corta los dedos de Twáru. Twáru logra quitarle el cuchillo y corta el brazo de Patricio. Patricio dice que va a presentar una denuncia.

En los ejemplos anteriores, sólo se establecen hechos. La madre está enferma en el sueño [2], una situación considerada como vinculada con el conflicto que divide a las dos organizaciones, ya que cuatro de sus hijos son líderes, dos de ellos constantemente amenazados. En los casos [3] y [5], la soñadora sufre el ataque del chamán enemigo del pueblo emblemático de “la otra” organización. En el sueño [4] se disputa la sede de la organización, lo que significa que toda la gestión administrativa y política está bajo amenaza, así como las relaciones con los demás grupos locales y su propia identidad. Desposeídos de lo que hace de ellos una “nacionalidad”, los záparas dicen entonces “sentirse vacíos”. En el ejemplo [6], Twáru invita al presidente de la organización adversa a hacer las paces. Su propuesta no es aceptada, y además su adversario lo agrede, cortándole los dedos –que son útiles para sostener un lápiz y firmar acuerdos u otros documentos político-administrativos. Twáru responde a la agresión que luego toma un carácter judicial.

Las siguientes notas ya no conciernen a la colectividad sino al propio soñador o a sus allegados. Se trata aquí también de síntomas soñados que quedan por resolver.

- [7] Kiawka soñó con animales grandes que quieren matarla.
 –Ella dice que va a ir a la ciudad de Coca para ver a un chamán en Navidad. Piensa que el problema viene del hecho de haber comido tapir.
- [8] Cuando está a punto de ir a Perú, Kiawka tiene este sueño: viaja en piragua y le venden un mono.
 – *Es un mal sueño, ya que un mono es un runa. Se pregunta si debe viajar a Perú.*
- [9] Kiawka está aliviada esa mañana, cuando yo llego de Quito: soñó que dos personas me habían atrapado y me habían hecho caer al fondo de la quebrada en la vía Baños-Puyo. Yo gritaba, llamaba. Ella sufría por no saber qué hacer y luego logró ir hasta donde yo estaba. Me preguntó: “¿Quién hizo esto?”. “No sé, se fueron por ahí”. Entonces le pedí que se transformara en boa para poder buscarlos por tierra. Logró hacerlo pero no los encontró. Subimos, pero ella no consiguió convertirse de nuevo en “persona”. No quise moverme, ya que estoy sin ropa. Entonces ella se quitó su blusa y me la dio. Me salvó en su sueño. Este sueño se reprodujo una segunda vez esa noche.
 – *Se despertó y se dirigió a mi cuarto, pero yo no había regresado todavía. Yo llego sana y salva de Quito a la mañana siguiente. Logró controlar en dos ocasiones su sueño y también protegerme (al darme su ropa).*
- [10] Kiawka está muy preocupada. Soñó que ella y Twáru estaban juntos, preparándose para una reunión. Me vieron llegar en una canoa. Yo estaba cubierta de granos y con fiebre.
 –Kiawka me da varias recomendaciones porque ese día viajo en avión a Masaramu en el río Conambo. Ella teme que a mi regreso yo sufra una agresión o una enfermedad (que sería una agresión) y varias veces me recomienda no soltar la canoa durante mi estadía, pues esta nunca se hunde.

Sin embargo, algunas experiencias oníricas dejan desarmado al soñador. Es el caso en particular de los sueños en los que a uno se le caen los dientes o el cabello, donde uno es atacado y vencido. Estos malos sueños no son reversibles.

Los consultores del sueño

Algunos humanos dan sus consejos en la experiencia onírica. Son consanguíneos difuntos cuya posición está en G+1, G+2 o ancestros indefinidos, y también consanguíneos en G-1. A ellos se añade el etnólogo insertado en una familia zápara: además de los términos (hermana de hermana, hermana de hermano, hija, prima, tía, etc.) utilizados para nombrar en las conversaciones cotidianas, algunos sueños de los záparas confirman el parentesco. Aparezco en la fraternidad de Twáru, Kiawka y Saweraw; lo mismo con su madre Ishtiwara. No obstante, mi supuesto conocimiento de su historia me posiciona en su pasado. En los sueños de algunos záparas tengo un lugar con los *shímáno* difuntos (en algunos sueños de Kiawka yo tengo mi casa en la montaña sagrada y en la laguna verde; asimismo, ella y yo somos guardianas de la casa de las cerámicas). Al hablar de mí, que soy “historia”, Kiawka (quien me llama “hermana”) dice varias veces que soy “como su padre” o que me trata como a él. Por eso, su padre, en la experiencia visionaria de Kiawka, la noche en la cual incorporó a su abuelo, quería que yo lo incorporase también –lo que rechacé. Ahora bien, eso podría hacer pensar que mi posición está en G-1 o G-2 en relación al padre, y por ende en una relación oblicua u horizontal con Kiawka. A partir de estos enunciados, se vuelve difícil situarme. ¿Mi posición es horizontal con relación a Kiawka y a Twáru (relaciones de hermandad o de amistad) o a con relación a los abuelos, puesto que a veces aparezco en los mismos lugares y tiempos que ellos?

Sólo los consanguíneos parecen aconsejar a los soñadores vivos. En efecto, si bien los ancestros les entregan muchos conocimientos –históricos o descriptivos sobre lo que son los záparas, y también medios de ofensa o de defensa, para ser mejores agentes en el sueño y en la vigilia–, solamente el padre y el abuelo aconsejan a sus descendientes. Es además notable que en el caso de Kiawka –quien tiene la costumbre de soñar e incluso de convocar a los dos–, si ella necesita su asistencia, uno (el padre) propone esencialmente resoluciones pacíficas y consejos de defen-

sa, mientras que el otro (el abuelo) es más radical y recomienda eliminar los problemas matando a los humanos que los generan.

Por mi parte, aparecí casi diariamente en los sueños de los dos líderes durante mi estadía. En particular, les daba consejos cuando los intereses correspondían a asuntos internacionales.

- [11] Kiawka, Twáru y Carlos me soñaron en Veintiocho-de-Julio (Perú) cuando yo estaba en Francia. “Estabas con nosotros”. En los sueños de Kiawka, yo aparecía para “guiarla”. La víspera de la asamblea, ella soñó que yo le explicaba cómo presentar la situación y lo que se debía hacer entender a los záparas de Perú de manera positiva, con el fin de que comprendieran el desafío y aceptaran organizarse; esencialmente, le explicaba para qué sirve la organización en términos de derechos y de poderes.

Al siguiente día, al reunirse con Twáru y Carlos para discutir entre ellos el programa del día, ella les dijo que no estaba de acuerdo con la presentación y que había soñado que una “amiguita” le explicaba la necesidad de mostrar primero el interés de la organización. Entonces, cambiaron el programa al concordar con la propuesta hecha por Kiawka.

—Después de haberme contado esto, Kiawka me dijo que se había sorprendido al descubrirme en ese tipo de sueño. A menudo aparezco en sus sueños para guiarla. Añade que normalmente es más bien su padre quien la aconseja en sueño. Kiawka me pregunta una vez más si quiero “aprender”.

- [12] Twáru viaja a Washington para representar a los indígenas del Ecuador en la Organización de Estados Americanos (OEA). Me soñó esa noche y las noches anteriores.

El tercer tipo de personas que interviene en el sueño son los hijos (en G-1). Varios ejemplos etnográficos amazónicos describen la existencia de niños percibidos como hijos de padres no-humanos¹³⁸. La idea según

138 Ver en particular: Saladin d’Anglure y Morin (1998) sobre los shipibos; Carneiro (1964) sobre los amahuacas; Henry (1964) sobre los kaingang, y Kracke (1990) sobre los parintintin.

la cual una madre puede dar a luz sin haber tenido relaciones sexuales, por la voluntad de un no-humano, no es extraña para los záparas. En ese caso, parece difícil identificar la paternidad “espiritual” del niño. Pero estas situaciones se dan raramente. Kiawka tiene un marido no-humano, pero no tiene hijos con él:

[13] Kiawka cuenta que esa noche vino su “primer marido”¹³⁹, el que es “muy guapo”, con cabello largo. La buscó durante mucho tiempo, “por todas partes”, dice, y acaba de encontrarla. No podía encontrarla a causa de todos los “errores” que ella cometió. Le ofreció dos regalos y anunció que quería un hijo de ella, que iban a hacerlo “en una puerta de agua”.

—Ella me dice que va a ser difícil, ya que duerme con su marido. Van a concebir el niño en el agua, sin duda en una cascada.

Desde este relato de sueño, este niño no volvió a aparecer. Tener hijos oníricos es netamente más valorizado que tener un marido o una mujer no-humanos. Así, en cuanto al abuelo Ah pano, se dice que tenía una mujer, y hasta hijos. Ya evoqué la desaparición del hijo de Kiawka, Luis, cuando tenía ocho años¹⁴⁰. Un día, el niño había ido con sus abuelos, Imatini e Ishtiwara, y su tío Sawyeraw (también niño en esa época) a buscar frutas. Los pequeños se habían alejado un poco, cerca de una cascada. Sawyeraw regresó donde sus padres, pero Luis nunca volvió a aparecer. Todo el pueblo se puso a buscarlo, sin éxito. Ese día Kiawka no estaba en la comunidad. “Esta pérdida y este dolor habían sido anunciados”, afirma. Kiawka cuenta que cuando seguía su preparación chamánica, en una oportunidad, sus “amigos” no-humanos “lloraban todos de manera horrible. Le dijeron que un día [ella] lloraría así también, cuando [su] primer hijo iba a vivir con ellos”. Les respondió que no

139 Se menciona entre los interlocutores oníricos, en la categoría “de los espíritus y de los amos”.

140 Las desapariciones definitivas de humanos en la selva son extremadamente raras. No oí hablar de otros casos.

tenía ni hijo ni marido. Ellos añadieron que en el momento en que ella tuviera su primer hijo, eso le pasaría. Ella me contó también que cuando era joven y no casada (antes de que su hijo naciera), su padre le había hecho tomar ayahuasca tres veces en una misma semana, tres tomas cada vez. Entonces, ella vio el desarrollo de su vida: su primera unión, la existencia de un hijo, su segunda unión, la pérdida del primer hijo, y el encuentro con muchos extranjeros. Más tarde, cuando estaba encinta de seis meses de este primer hijo, ella dice que al haber tomado ayahuasca vio a su hijo, grande y jefe. Entonces ella había dicho a su padre: “Esa ayahuasca no vale nada. El *wantuk* puede mostrarme, pero no ese vegetal”. Luego se fue a acostar. Finalmente, después de la desaparición, Imatini culpó a Kiawka, ya que José no era el hijo de un mestizo, sino el de un no-humano. Se había unido con ese militar sin dejar de tener relaciones con los espíritus encontrados en los sueños y en las visiones inducidas.

Kiawka habla de él como un niño receptivo a los aprendizajes a través de las plantas y de los espíritus. Sólo a él le hizo ingerir la planta para soñar bien¹⁴¹. Esta se había revelado eficaz. Además, según Kiawka, el abuelo Imatini había mencionado su deseo de enseñar su arte a su nieto, quien era de la misma edad que Saweraw, preparado desde su nacimiento para que se convirtiera en *shímáno* y perpetuara la práctica chamánica en la descendencia. Imatini quería que Luis aprendiera “porque era [el] primer hijo [de Kiawka] y soñaba bien”. Hay que comprender, a través de estas palabras, que era el primer hijo, y no forzosamente un hijo totalmente humano. En el discurso de Kiawka se mezclan dos paternidades posibles. Si bien a veces ella habla del padre de su primogénito nombrándolo y describiéndolo –un mestizo con quien vivió en Shell–, a veces también hace pensar –sin enunciarlo claramente– que el hijo fue fruto de una unión espiritual.

Kiawka asegura que su hijo soñaba bien y que había sido preparado para ello. Tal capacidad es ya el signo de un poder y *a fortiori*, de predisposiciones al chamanismo. El niño poseía otras capacidades no totalmente humanas. A veces Kiawka sueña con este hijo. Es un jo-

141 Kiawka asegura que no dio esta planta a su segundo hijo ni a la hija que ella adoptó. Para ella, el hecho de haber preparado de esa manera a su hijo contribuyó a su desaparición.

ven con cabello muy largo, que se volvió “jefe” (*amu*) de un grupo de espíritus. Existe en efecto una jerarquía entre los espíritus, la que parece comportar sólo dos grados. El primero reúne una cohorte de espíritus y el segundo ya es representado por la figura del “jefe” que domina a los primeros. Algunos espíritus están excluidos de la sociedad, al permanecer sin jefe. En ese caso, tener a estos últimos como “amigos” es considerado de menor utilidad.

Los consejeros del sueño son entonces familiares consanguíneos muertos, buenos con el sujeto que sueña. Unos están afianzados en el pasado, pero actúan en el presente con consejos o actos (por ejemplo, Ah pano puede potencialmente matar a un humano vivo). Otros están asociados a no-humanos (es el caso de Luis, que no vive con los ancestros muertos pero es parte de un colectivo de espíritus) y tienen la capacidad potencial de ser agentes al servicio del soñador.

El sueño, un acto cognitivo

Algunos sueños “directos” o literales proporcionan informaciones o conocimientos al soñador. No se espera una interpretación de los mismos. Este es el caso cuando una persona sueña con la muerte efectiva de otra (confirmada más tarde en el día o en la semana), un encuentro próximo, una información (un hecho) del pasado –como el desarrollo de la manzana de Rukuguna–, etc. Los siguientes datos muestran lo que un sueño puede revelar en términos de informaciones diversas:

- [14] Twáru sueña que el presidente de la República del Ecuador, Lucio Gutiérrez, desaparece en la muchedumbre.
- [15] Kiawka cuenta el sueño que tuvo la víspera, en el cual encontró a su hija Sicha en un cartón en Puyo. En una casa vieja, una niña la llamaba y le decía que se moriría de hambre sin su ayuda. No tenía padres y quería el seno de una madre.
–El mismo día, su marido encontró a la recién nacida.
- [16] Kiawka sueña que su padre le describe el ayuno alimenticio del abuelo Ah pano y le recomienda seguirlo.
–No sigue la recomendación del padre.

Como vemos, en el sueño [14] se trata de una experiencia onírica que muestra algo. En el [16], Kiawka se entera de la dieta de su abuelo *shí-mano*. Es una información. El caso [15] tiene dos particularidades. La primera no está relacionada con el sueño, sino con el relato, formulado cuando ya habían transcurrido más de cinco años. Lo cuenta como respuesta a mi propio relato de sueño que significa, como ella lo indica, un próximo nacimiento —esa noche yo había soñado que alguien regalaba un cachorro a mi hermana. La otra particularidad es que el contenido del sueño la designa como madre, pero es su compañero el que encuentra a la niña, y entonces permite a Kiawka ser madre otra vez. La configuración resulta inédita: si bien es común que niños se críen en otras familias, adoptados por parejas estériles¹⁴², esta niña era realmente un bebé sin identidad en el momento en que la encontraron. Primero fue llevada al hospital, pues era demasiado menuda y delicada, nacida prematuramente. Luego, cuando la acogieron en su casa, declararon a la niña en el registro civil. Kiawka no pudo dar de lactar a la pequeña. Esto también significa que ella no pudo curar las enfermedades del bebé como lo hizo anteriormente con sus hijos. Como no es su hija biológica, la ingesta de plantas u otros remedios y el cumplimiento de un ayuno alimenticio de la madre a favor del hijo lactante no son eficaces, puesto que no era ni de su propia carne ni de su sangre. En definitiva, el sueño [16] sí se debía analizar literalmente.

Algunas experiencias oníricas son portadoras de conocimientos. Gracias a ellas, el soñador aprende cosas, o adquiere saber corporalmente. Así, es posible conocer la verdadera identidad de una persona humana, recibir regalos que son instrumentos de saber o “una comprensión”; una especie de “explicación de texto” se realiza de esta manera. Se da el caso cuando un interlocutor onírico procede de manera retórica para explicar a Twáru lo que es un “proyecto”. Durante su primer viaje a Europa, Twáru estaba preocupado debido a que por todas partes escuchaba hablar de proyectos sin saber de lo que se trataba. La inquietud desapareció gracias a su sueño. En él, un hombre

142 El único ejemplo del que dispongo es el de una niña, criada por la hermana de su padre y el marido de esta, en el pueblo de sus padres biológicos. Niños, huérfanos o nacidos de una relación efímera, consentida o no, son criados por los abuelos. Por ejemplo, Ishtiwara.

le dijo: “Coge dos machetes”. En cada mano Twáru tenía un machete. El de la derecha estaba sin afilar. “Ahora, corta ese arbusto”, le ordenó. Con el machete de la derecha no logró hacerlo. Con su mano izquierda y el buen machete, bastó con un golpe. Este intercambio retórico le permitió comprender lo que es un proyecto: es como una herramienta, “debe estar bien preparado para ser eficaz”¹⁴³. Así mismo, después de haberle regalado *El Contrato social* de Rousseau, soñó que “el espíritu del libro” con forma humana –probablemente el autor–, le recomendaba leer todo el ensayo y no la parte que yo le había sugerido. Entonces, cuando terminase la lectura, él podría discutir con el espíritu sobre las tesis de la obra. La actividad onírica permite además conocer el mundo y su diversidad. De tal modo, durante su primer viaje a Europa, Twáru visitó todo el continente, acompañado de su padre y de su abuelo, a través del sueño. Durante el periplo onírico, recibió conocimientos de los “chamanes” locales.

En 1970, G. Devereux escribía con respecto a los mohaves: “Todo conocimiento relativo a la creación es adquirido en sueño, y el mito de la creación es considerado como una guía del mundo de lo real, obtenida por medio de una revelación onírica” (Devereux, 1970: 327). La idea es cercana a la práctica de los záparas que consideran esta experiencia como una manera de aprender, a condición de saber dominarla. Para Twáru, “el sueño es como un libro”: de la misma manera como se aprende a leer, soñar necesita un aprendizaje de códigos y de técnicas. Para convertir esta experiencia en una forma alternativa de producción de saberes, primero hay que acordarse de ellos. Ese es el sentido de la cita: “Tenemos la costumbre de soñar, soñar, recordar, y vivir con eso”.

Varias metáforas aparecen en los discursos de los soñadores záparas que tratan de definir su teoría personal del sueño: libro, forma de trabajo, a veces hasta se considera como una disciplina, una materia escolar, y sería un medio o una práctica de conocimiento con fronteras sin delimitar:

143 A través de la analogía entre el proyecto y la herramienta preparada (el machete bien afilado), el sueño, al enseñar al soñador un aspecto del conocimiento, resulta “bueno”.

Es como un otro saber. Las matemáticas y hasta los estudios sociales, la historia, es organizado. [...] Ver tomando ayahuasca es estar en el otro mundo. No hay que decir: “Tomar esta ayahuasca, es otra *materia*”, o tampoco hay que decir: “Este sueño es otra materia, otra esencia, como la caza, otra materia, ya que para nosotros todo nuestro mundo, todo está mezclado, no es organizado, es todo, es de otra manera” (Twáru, en kichwa. La palabra en cursiva fue enunciada en español).

La atención que hay que prestar a la práctica onírica (por oposición al discurso sobre el sueño) muestra que el sueño, como proceso, consiste a la vez en un tiempo y en un lugar donde cosas, asuntos y actividades se realizan o se resuelven. Por un lado, los sueños a través de los cuales los záparas adquieren conocimientos, informaciones y consejos –que designo en su globalidad como sueños de conocimiento–, y por otro lado los sueños comunes relacionados con las actividades productivas (cinegéticas, haliéuticas, horticultura) –que a menudo requieren una interpretación analógica–, así como los que anuncian viajes o visitas, están todos marcados al despertar por ese sentimiento de haber efectuado un aprendizaje o un trabajo. Más exactamente, se trata de un logro cumplido: “En el sueño va a trabajar todo lo que tú quieres hacer. Va a funcionar o va a terminar ese trabajo, o se va a quedar por la mitad...”. Con respecto a problemas que se necesita solucionar, aparecen explicaciones y herramientas que se deberán recordar al día siguiente para poner en práctica la resolución. Lo que explica Twáru:

Yo trabajo muchísimo ahí. En el día paso muy tranquilo, porque ya sé que en sueño iba a pasar esas cosas. En el día espero eso, trabajo, espero no tener problema, siempre estoy con cuidado, cuidado, y acordando mi sueño porque esa parte más fuerte en vez de pasar de día, es de noche.

En el sueño yo estoy trabajando, resolviendo cosas, y mi pensamiento viendo esos lugares, a veces raros, a veces peleas. Pero al día siguiente amanezco con otro pensamiento, amanezco más tranquilo.

En los dos extractos precedentes, la experiencia onírica aparece a la vez como un “lugar” o un espacio (“en el sueño”, “yo trabajo muchísimo

ahí”) y también como un momento en el que se hacen las cosas: un proceso se desarrolla durante el sueño en este espacio que ya no necesita ser tratado en la vigilia. De hecho, hay dos posibilidades: o bien el sueño contribuye a informar y a proporcionar las herramientas de tratamiento de los asuntos en curso, o bien este “hace”, “trabaja”, “resuelve”, actúa de manera performativa para la vigilia.

La actividad onírica es funcionalmente un “acto cognitivo” movido por una intención y determinado por las capacidades del propio sujeto soñador. Permite la anticipación y la acción. *Muskusha kawsana*, “vivir soñando”, así designa Twáru el modo de vida de los suyos. El sueño hace e inventa al mundo, permite entenderlo y darle un sentido. Constituye un modo de producción del conocimiento cultural e histórico, que se incrementa simultáneamente al decaimiento del conocimiento que poseen los humanos vivos. En otras palabras, es un medio para aprender lo que ya no se sabe o lo que no se conoce, y también para considerar el porvenir. Lo propiamente zápara en dicha concepción cognitiva del sueño es que ellos lo consideran como un proceso visual cuyo origen se encuentra dentro de su substancia corporal. Y es que la experiencia onírica se considera como una visión “interna”, dado que es a la vez personal y corporal. Por ende, cada conocimiento incorporado, al ser una substancia que produce el sueño, ofrece un conocimiento subjetivo del mundo. Se debe sin embargo convenir que esta subjetividad pertenece a un “marco de referencia” zápara formado por su entorno, por conceptos de los cuales disponen¹⁴⁴, pero también relacionado con la corporalidad¹⁴⁵. Los aspectos señalados modifican la relación con el mundo, la misma que influye sobre este conjunto. Una paradoja surge aquí: mientras que cada uno crea y adquiere sus propios conocimientos a través del sueño, todas son personas constituidas corporalmente por

144 Es el caso, por ejemplo, del concepto de proyecto (sueño de Twáru) o del archivo y la memoria (sueño de Kiawka).

145 La relación con el mundo se afianza corporalmente. Con esto quiero decir que toda relación con el mundo es ante todo una interacción corporal “inmediata”: los procesos fisiológicos y físicos de la humanidad biológica (el hambre, la sed, el dolor, el cansancio, la aprensión...) desempeñan aquí un papel fundamental; y quiero decir que la percepción que tienen los záparas de la corporalidad ha de ser tomada en cuenta.

un conjunto de sustancias compuestas por otros seres, humanos o no-humanos, con diversas corporeidades. Es importante decir que se trata de una experiencia interna (corporalmente), subjetiva, personal... pero cuyo fundamento es colectivo.

Los tiempos del sueño

La actividad onírica se inserta en tiempos de la noche. Se prepara durante el crepúsculo y termina con el relato del sueño en la madrugada, eventualmente seguido de una preparación del cuerpo para que el beneficio sea incorporado. A los tiempos de la noche se superponen tiempos durante los cuales se duerme. Algunos záparas distinguen también tres tiempos en el sueño, que corresponden a tiempos del pasado que se pueden soñar. En efecto, soñar el porvenir o los tiempos futuros son experiencias que no parecen conocer los záparas. Es cierto que acceden por la experiencia onírica a hechos establecidos en el presente que permiten considerar o anticipar los tiempos venideros a corto o a mediano plazo, pero los sueños nunca presagian el futuro, contrariamente a ciertas visiones inducidas por la ingesta de vegetales. Llegar a los tiempos del pasado requiere preparación y conocimiento por parte del soñador. Twáru y Kiawka desarrollaron cada uno una concepción personal del desarrollo “temporal” del sueño, producto de su experiencia¹⁴⁶. Según Twáru, los sueños que llevan al pasado se desarrollan en tres tiempos, mientras que para su hermana mayor Kiawka, el acceso al pasado es una voluntad que requiere de algunos instrumentos para ser llevada a cabo.

Para el joven hombre, la primera parte del sueño es “ordinaria”, relacionada con las actividades cotidianas tales como la caza, la huerta, las visitas... Permite prever el transcurso del día siguiente. En este tiempo onírico, una persona entrega al soñador una vestimenta especial gracias a la cual va a poder “pasar” o atravesar el tiempo y la distancia. También va a guiarlo para continuar el sueño. Luego, “entra” en el segundo tiempo, el pasado reciente (“seis meses a un año”). Finalmente entra al tercer tiempo, cuando está bien y “profundamente” dormido,

146 Es poco probable que otras personas hayan desarrollado una teoría de este tipo, porque sólo ellos parecen soñar de la manera indicada, es decir en el pasado y en la distancia temporal en particular.

penetra “más adentro” y llega a los tiempos más antiguos. Cada paso se asocia con una velocidad comparable con el viento; primero es asombrosa y después el que conoce esta práctica se acostumbra. Durante los tres tiempos, la persona que aparece al principio guía sus desplazamientos y le da explicaciones sobre lo que encuentra.

También Kiawka distingue dos tiempos en el sueño, que son en realidad dos espacios a los que se accede: primero *yaku ukuy* (lit.: “el interior del agua”, el mundo acuático), y luego *urku ukuy* (lit.: “el interior de la montaña”). La primera parte de la experiencia onírica lleva al soñador al mundo acuático, espacio donde pueden desarrollarse interacciones con “la gente”, “hablando con ellos, visitando así todo eso, viajando en canoa”. Ella añade:

Después despiertas. Estás pensando, ¿qué sueño será? ¿Y cuándo puedes encontrar así con propio carne? Y después te duermes otra vez, te cambias. Ahí entras en la montaña. Entras adentro de la montaña, puedes caminar, hablar, todo... Si es que tú no estás bien preparado, no dejan pasar. Adentro hay una casa. Si estás preparada, tú quieres entrar, te piden todos tus papeles, tú les sacas, presentas, pero no vas a presentar papeles, presentarás piedras. Después, si es que tú tienes todo, vas a dar. “No paso”, si es que tú no tienes esas piedras, no puedes pasar. Como tu país, su frontera es una piedra muy grande. La frontera es como una puerta.

En el extracto anterior, Kiawka explica cómo hacer para entrar a la casa de la montaña. Así como cuando se atraviesan las fronteras geopolíticas, ella debe probar su identidad presentando una piedra¹⁴⁷.

Para acceder al pasado, Kiawka dispone de varios medios que tienen que ver con piedras. Al no existir personas que conozcan los episodios de la historia zápara y que puedan contárselos, su voluntad de experimentar el pasado de su pueblo a veces la llevó a descubrirlo en

147 En un artículo sobre los documentos de identidad y de identificación de los chamanes, M.A. Guzmán Gallegos (2009) realiza una comparación con las piedras y las flechillas mágicas con el fin de mostrar las semejanzas y diferencias en cuanto a la agentividad y a la subjetividad de los objetos. Este fecundo enfoque merecería ser profundizado a partir de datos záparas, donde la piedra aparece a menudo en los sueños como un documento de identidad.

el sueño. Cuando le pregunto sobre un pasado que desconoce, eso la anima a soñar cualquier periodo de la historia zápara. Los grandes soñadores como ella no conocen solamente el pasado viéndolo en el sueño. Su saber chamánico asociado a la voluntad de llegar a la historia, de “ser historia” (“soy historia”, dice), la llevó a “renacer” en el pasado. Así, una toma de ayahuasca permitió su nuevo nacimiento (“nacimiento de [su persona]”) incluso antes que el de su abuelo. Por lo tanto, ella puede presentarse como una persona mayor, que posee muchos conocimientos sobre el pasado y que además lo ve regularmente en sueño.

Los záparas me ven como una persona que ha adquirido gran parte de su historia. A veces, se dirigen a mí para preguntarme precisiones sobre una época, o se asombran de hechos sobre los cuales les hablo. También me preguntan cuáles eran las prácticas vestimentarias de sus ancestros. Algunos me presentan a mí con la frase: “ella es historia”, una manera de decir que conozco bastante su historia. Hasta el día en que Kiawka me preguntó: “Si tú eres historia, ¿cuántos años tendrás?”. De cierta manera, un verdadero conocedor del pasado forma parte del mismo. Tiene relaciones estrechas con él (por lo menos en el sueño), o relaciones con los seres del pasado, lo que lo autoriza a hablar de ello. A través del sueño, el zápara se comunica con sus ascendientes: el padre, el abuelo chamán, aconseja, alienta o impide. También enseña. Gracias a la comunicación onírica, la transmisión de la memoria continúa, por parte de los ancestros muertos, hacia los záparas que saben soñar. Entonces, a pesar de su débil demografía, los indígenas mantienen una continuidad entre los seres del pasado y los del presente. Se trata esencialmente de una continuidad en el chamanismo: los seres del pasado son *shímano* muertos, y los que los sueñan son chamanes en aprendizaje, *shímano* en ciernes. Los primeros pueden intervenir directamente en el sueño, o ser convocados por el soñador. A menudo, cuando aparecen por su propia cuenta, lo hacen para ayudar, asistir o aconsejar al soñador. Existen pocos záparas que saben convocar a sus ancestros *shímano*. Eso requiere frecuentemente de una preparación del cuerpo (dieta y abstinencia sexual) y del uso del tabaco. El encuentro se hace en sueño, o yendo a bañarse en plena noche al río. El agua parece “conductora” de la relación. En el sueño, Kiawka, continuamente en busca del pasado de su pueblo, siguiendo la recomendación de los ancestros, se tragó una piedra gracias

a la cual incorporó su acceso al pasado. Ahora, fruto de la experiencia onírica descrita, en su sueño ella puede llamar en cualquier momento al pasado, puesto que incorporó la piedra. Lo que hay que retener es el conjunto combinado de “materias” conductoras como el agua del río y la piedra ingerida, que, asociado a la voluntad de Kiawka, la conduce en sueño a encontrar primero al padre de su abuelo Ah pano y luego al mismo Ah pano cuando era joven. Ella quiere estar a su nivel (“llegar a punto de ellos”) para “ser la historia”. Para Kiawka, forman parte de la historia, como lo muestran algunos relatos que conoce sobre ellos. Extremadamente poderosos, ambos *shímano* generaron epidemias, rechazaron al Padre León, se burlaron de él, y sobrevivieron y resistieron a los kichwas y a los achuaras.

Las piedras, por su materia mineral durable, permiten traspasar las fronteras temporales y espaciales. Son soportes de identidad que autorizan al sujeto a la vez a presentarse frente a los guardias de fronteras multidimensionales y a intercambiar objetos de conocimiento con ellos para traspasarlas. Incorporadas por ingesta, también constituyen un medio para visualizar el pasado. Finalmente, materializan el conocimiento de los humanos, como cuando estos deciden ir a la casa de la memoria para buscar o dejar ahí un conocimiento o una “memoria”. El archivo es mineralizado, cada uno puede añadir su piedra al edificio y regresar con el conocimiento buscado, convertido en piedra y guardado en su *islambu*.

* * *

Más allá de los signos o síntomas, el diagnóstico e incluso la resolución de interrogantes o asuntos que tienen los záparas, se realizan plenamente; es decir que al despertarse en la madrugada, se acuerdan de sus sueños y constatan una resolución de lo que se debía terminar: encuentran respuestas a preguntas o preocupaciones, aprenden a conocer sus propios límites o los de sus allegados a fin de protegerse en el estado de vigilia. Para este fin, interlocutores consanguíneos no vivos, antiguos *shímano*, intervienen y aconsejan al soñador. Algunos no-humanos

traen y ofrecen conocimientos, a menudo materializados por un regalo onírico: piedra, tabaco, asiento o herramienta de comunicación y de mejor calidad, como “un tallo” que es un teléfono ultramoderno o una cámara de fotos.

A partir de los sueños en el presente, considerados como signos, los záparas se esfuerzan en concebir la inmediatez o el mañana, mientras que al experimentar ellos mismos el pasado a través del sueño, consideran el porvenir colectivamente. F. Santos-Granero (1991: 161) o L. Graham (1995) muestran cómo los días de los amueshas y los sueños de los xavantes, respectivamente, abren la vía hacia la inmortalidad. Para los primeros, durante el estado de vigilia del día, acumulan el conocimiento que los lleva hacia la inmortalidad. Los segundos hacen de sus sueños actuaciones que son los testimonios de la inmortalidad del soñador. En cuanto a los záparas, quienes desean ante todo su supervivencia cultural, sueñan con el pasado para no desaparecer colectivamente. Por eso, cuando los grandes soñadores estén muertos, todavía podrán manifestarse ante los vivos en las experiencias oníricas.



Capítulo 6 - Soñar la memoria, construir el patrimonio

“Es que yo quiero conocer cosas viejas; si no, ¿cómo voy a defender yo? Este mundo, en este mundo peligro, ¿entiendes? Único lo siento, nadie me está ayudando, aquí. Uno no me quiere dice ‘ah, ahorita voy a matar a Kiawka, que está haciendo tontería’. Tú tienes que defender eso, cuidar así, los viejos dicen ‘Kiawka, tienes que defender así, la persona que está amenazando tienes que cambiar su cabeza’ y cambia.

Yo con mi tabaco voy a defender.”

Kiawka

Para los záparas, el sueño es una manera de acceder a un campo de comunicación favorable para el encuentro con los ancestros. Con ellos se tejen relaciones duraderas a la vez interpersonales e intercorporales. El dominio de la actividad onírica y la voluntad de conocer la historia o de comunicar con los sujetos del pasado, permiten al soñador acceder “a los pasados”.

La relación entre sueño y memoria fue analizada por Bergson (1940) y luego por Halbwachs (1994). Para el primero, la memoria es una experiencia vívida de las imágenes del pasado almacenadas en el in-

dividuo, y es, igualmente, la materia del sueño. El segundo responde a la tesis anterior arguyendo que toda memoria no es una vivencia, sino que es al contrario una reconstitución racional del pasado, hecha a partir de los elementos y de los mecanismos presentes en la conciencia colectiva. Esta última propuesta podría encontrarse ilustrada en los datos záparas: encerrados en un presente poco controlado, no dejan de asociarlo con el pasado, el cual irrumpe en el presente, puesto que los záparas tienen una experiencia contemporánea “diacrónica” de su historia. Para ellos, la experiencia onírica es un motor alternativo a la producción de saberes sobre el pasado. Algunos soñadores construyen el pasado a través de su experiencia onírica, un pasado que sirve al presente, que lo explica, y que interviene en los procesos identitarios. Se transforman en testigos directos de una historia soñada. Algunos “renacen” en el pasado a través del sueño. Algunos conocimientos específicos y perdidos son encontrados o reinventados ahí. Fabricar la historia de la manera zápara es también recibirla del sueño, construirla en el sueño y a través del sueño.

Existe una antropología de la memoria a partir de objetos soporte¹⁴⁸, que trata sobre prácticas de memorización en las sociedades de tradición oral. Sin embargo, ninguna etnografía documenta el uso de los sueños para ir hacia el pasado y ser testigo de él, ni la manipulación de objetos híbridos, como lo hacen los záparas. Para ellos, objetos y sueños son soportes cognitivos ventajosos considerados como lugares del saber y como “lugares para la historia” (Farge, 1997).

Las vías del pasado

“El equipo cognitivo” zápara para ir al pasado consta de dos herramientas o medios técnicos distintos: el agua y el mineral tienen propiedades físicas que hacen de ellos medios de comunicación de las relaciones entre los seres del presente y del pasado. Para convencerse de lo indicado, basta compararlos en su substancia y materialidad¹⁴⁹. El uno, líquido, fluye y es transitorio, mientras que el otro, sólido, se considera por su

148 Por ejemplo: C. Severi (2003, 2004a/b); C. Fausto (2002); J.-P. Chaumeil (1997).

149 Se observará además que para G. Bachelard, agua y piedras tienen la facultad de provocar la imaginación creadora.

materia como estable y permanente. El mineral también es un elemento poroso para los záparas, sobre el cual soplan humo de tabaco o su propio soplo, y al cual untan con perfume y otras sustancias líquidas, para una buena caza o para una curación terapéutica. Los dos operan como conductores de la comunicación con los seres del pasado. Una propiedad los diferencia: el mineral ofrece a los humanos un medio no solamente de comunicar con los ancestros, sino también de ir al pasado. A ambas sustancias hay que añadir el tabaco y más generalmente las “plantas-que-hacen-ver”, es decir, lo vegetal.

El agua substancial

Durante la noche, algunos záparas saben llamar espíritus de muertos que visualizan claramente, al punto de poder afirmar: “Lo veo tal como te veo, está ahí, frente a mí”. Esto requiere fumar tabaco, cuando en plena noche la persona solicitante se levanta y se va al río. El agua actúa como conductora de la relación, de manera que en la ciudad, a falta de río, el solicitante se acercará a un lugar donde se encuentre una entrada canalizada de agua, con el tubo y los reservorios de plástico colindantes. Los espíritus de los chamanes muertos viven en las ciudades de las “lagunas verdes”, en el mundo subacuático. Por consiguiente, para comunicarse con ellos, el llamado debe resonar a través del agua, vehículo de la palabra enunciada o murmurada. De hecho, la sustancia misma del agua, de donde provenga o donde fluya, es lo que permite la transmisión, pues se trata de un elemento a la vez constante y transitorio¹⁵⁰, cuya materia sola basta para llevar estas palabras y estas relaciones. Además, J.-P. Chaumeil (2004) mostró que el espacio acuático puede parecer sin límite ni temporalidad: las voces percibidas bajo el agua son las de los ancestros. Este espacio se caracteriza por la ausencia de discontinuidades temporales y espaciales, y, en consecuencia, por la posibilidad entre otras de regresar al “punto cero” de la historia.

150 La contribución de G. Bachelard habla sobre la imaginación creadora de la materia. Ahora bien, de eso se trata, efectivamente: al considerar el agua como disparador de la relación con los seres del pasado, no podemos ocultar el papel esencial de la sustancia. Sucede lo mismo con la piedra: no es neutro escoger elementos tan distintos para acceder al pasado.

Hay que recordar que el agua también es el elemento que se lleva los malos sueños y que limpia a la persona que los experimenta, borrando así sus efectos nefastos. Constituye el lugar donde se encuentran los ancestros *shímano* que tomaron la forma de la anaconda. Sus propiedades son amplias, a imagen de las presentadas por Bachelard: “el agua vivaz, el agua que renace de sí, el agua que no cambia, el agua que marca con su signo imborrable su imagen, el agua que es un órgano del mundo” (1942: 16). Cerca del agua, la percepción visual del ancestro zápara se vuelve clara. Ahora bien, el epistemólogo, en su presentación de una metapoética del agua, se empeña en mostrar que esta es “un *soporte* de imágenes y muy pronto una *aportación* de imágenes, un principio que las funde” (Bachelard, 1942: 15-16)¹⁵¹. No hay un mejor concepto para definir lo que representa el agua cuando un zápara desea encontrar o ver a uno de sus antepasados: el substrato material de una percepción visual que responde de manera casi instrumental a una voluntad de ver que precede la visión, como para sondear el fondo de las cosas.

En una especie de teoría mediática del agua —donde esta es el medio de comunicación o la interfaz entre el presente y el pasado, la manera de lograr la dimensión temporal—, la persona en busca de relación con los seres del pasado se aísla de los demás seres vivos para dirigirse oralmente a los ancestros. Para ello también se debe estar “limpio” interiormente, por medio de un ayuno y de no haber tenido relaciones sexuales ese día; un estado que tiene que ver con la búsqueda de un buen olor para atraer a alguien. El procedimiento señalado permite el ingreso al campo de comunicación de los padres, abuelos y otros ascendientes muertos. Con el fin de obtener un consejo, una respuesta a una pregunta o enunciar un pedido, algunos humanos saben convocar de la manera descrita a sus ancestros conocidos, los cuales se manifiestan después, mientras el solicitante duerme y sueña, haciendo posible el intercambio dialógico.

El agua en su substancia fluida tiene entonces una función de conector entre el soñador vivo y el grupo de los muertos. Puede ser el punto de partida para ir al pasado.

151 Caracteres en cursiva de Bachelard.

Piedras oníricas

El deseo de conocer la historia llevó a Kiawka al pasado. Continuamente en busca del pasado de su pueblo, ella soñó con uno de sus ancestros *shímano*. Este le hizo tragar una piedra para que ella incorporase su acceso al pasado y vio el episodio tan contado de Rukuguna, donde un grupo de achuaras armados consiguió matar a los últimos grandes chamanes záparas¹⁵².

En el siguiente extracto, después de haberse quedado mucho tiempo cerca del río, Kiawka cuenta cómo soñó con lo que quería ver y conocer. Para ello, se sucedieron varias etapas: primero, hubo una voluntad de conocer, incluso hasta de recibir dentro de sí, como una incorporación, la historia (“que venga todo”), considerada como una necesidad y un sufrimiento:

Yo soñé una vez así, Ángela. Yo estaba muy preocupada, así. Es que yo quería que la historia que venga todo, no. Yo dije: ¿Cómo puedo recoger todo eso? ¿Cómo? ¿Quién me va a contar? Comencé a llorar por el río, solita, en Llanchama. Después me acosté, voy a dormir. Le dije a Miriam [mi cuñada]: “Voy a dormir sola. No necesito dormir con nadie”. Me acosté. Dormí. Bueno, cuando estaba durmiendo, comencé a soñar, *pak* así, llegó un viejo que era pariente de mis... abuelo de mi papá. Papá del Ah pano. Él asomó, me dijo: “Tú ¿quién eres, así?” Dije: “Mi papá es tal”. “¿Y tu abuelo?” “Ah pano”. Pero no ha sido Ah pano mi abuelo, tenía otro nombre. Ah, le dije: “Él es mi abuelo, sí”. Otro nombre, la misma persona. Y yo le dije: “¿Quién es ese hombrecito que traes para contar?”; él era mi abuelo. ¡Ah! ¿Yo?: “como hablamos Ah pano, o Manari”, así. “Bueno, él es Manari, su apellido es Manari, y su nombre es tal nombre”. ¡Ah! Yo digo: “Bueno...” es que yo dormí con esa pensamiento de preguntarlo. Yo dije: “¿Sabes qué?, yo quiero hablar con ustedes unas cosas que pasado”. “¿Tú quieres conocer pasado?”, “Claro”, “¡Oh! Todavía eres *wambra*, ¿cómo vas a llegar pasada así?” “Chuta”, yo le dije no, no. “Si soy madura, tengo cuantos años. Yo quiero llegar a punto de ustedes

152 Esta historia ahora contada por los záparas tiene otras versiones. Por una parte, ellos mismos indican a menudo la presencia de kichwas que fueron víctimas, como ellos, de los achuaras. Por otra parte, los achuaras acostumbran a narrar el mismo relato cuando explican cómo mataron a los chamanes kichwas (comunicación personal de Anne Christine Taylor).

para estar la historia". Y ellos me quedaron mirando, después dijo: "Ya vamos a tomar ayahuasca".

[...] Me llevaron a una casa, esa casa no era tan grandota, era chiquita, así no más. Era diferente tejida la casa. Y llegué allá. Sentamos. Después me dijo: "Alza la cabeza", yo estaba sentada así. *Chik*, le miré, era casa piedra, Ángela. Solo con piedra era esa casa. Casa con palo, así, el palo era sólo con piedra *chukchukchukchuk*, y todo era piedra, encima piedra, era puro piedra, y negras piedras, esas piedras eran bien negras. Y tomaron adentro, me hicieron tragar una piedra dentro de mi estómago, ha sido una piedra, no alcanzó esta parte, pero era muy chico. Yo les dije: "Está muy chico". Le soplaron como si fuera... como para que entre la piedra, me entró, sentí pesadísima, y después ellos me limpiaron, limpiaron, limpiaron para dar las pasadas. Ahí estaba así sentada. ¡*Puk!* Comencé a mirar así las pasadas, así, atrás, y miré pues todo eso, así como era antes. ¡Ah! Yo le dije: "¿Así era antes?" "¡Sí, claro! Este es pasado así". Yo le digo: "Yo quiero aprender ese pasado, para estar así igual como ustedes". "Hija, te va a costar muy duro para ti para hacer eso". Pero yo les dije: "Yo quiero saber toda la verdad que pasó". Ahí nos sentamos a hablar, porque ellos estaban con visión de ayahuasca. Yo no haciendo más, me hicieron sentar en un banco chico, con un tabaco. Estaba fumando un tabaco y yo tenía grabadora según yo. ¿Sabes qué era esa grabadora? ¡Esa era boa, pues! ¡Chiquita, así! Yo tenía eso, boca abierta, y grababa eso, grababa por la cola, entraba la boca, grababa por la cola, y con eso estaba grabando. "Tío", yo le digo, qué puedo decir: "Tío o abuelo, no sé qué". "¡Ah! ¡Tú dígalo, hermanos!" ¡Ah! ¡Eran mis hermanos todos! Estaba única mujer adentro con ellos. Ya. Yo le dije: "¿Cómo mataron? ¿Cómo llegaron ellos? ¿De dónde llegaron?" Ahí me dijeron que esos grupos achuaras vivían atrás de donde están... el río Bobonaza, por el Montalvo, por el Montalvo vivían por atrás a un río se llama... Mangayacu...

En su pueblo, sola cerca del agua, ella lloró e hizo un pedido para saber. Luego se fue a acostar, durmió y soñó. En el sueño apareció el padre del abuelo, desconocido pero ubicado en su ascendencia directa. La filiación es definida: es el padre de Ah pano, pero también de toda una fratría de *shímano*. Él le preguntó quién era y ella respondió de quién era la hija. Es más, se encontró inmediatamente frente al mismo Ah pano,

su propio abuelo, quien en el sueño era más joven que ella. Kiawka solicitó de nuevo conocer el pasado, para “ser historia”. En una casa de piedras negras, donde los ancestros toman ayahuasca, la hicieron sentar y le dieron una piedra para que se la tragase. Soplaron y le “dieron los pasados”. Enseguida, ella pudo ver, mirar, observar “atrás” “los pasados”. En respuesta a la petición de Kiawka que quiso “conocer el pasado”, para “llegar a punto de ellos”, le entregaron un pequeño banco, un tabaco, y ella se dio cuenta de que consignaba todo lo que oía gracias a una grabadora que era en realidad una anaconda pequeña.

Los *shímano* záparas eran conocidos por su poder. Al volverse su igual en el tiempo, Kiawka espera volverse su igual en fuerza. Sus ancestros se volvieron sus hermanos –ya no los llama “tío” o “abuelo”. Las implicaciones del nuevo estado son muchas. Primero, el fortalecimiento de la alianza chamánica en esta fratría de “súper chamanes” es considerable y permite tener una nueva mirada a las relaciones con los ancestros en las prácticas chamánicas. Se ve que al posicionarse en su tiempo (un pasado), reuniéndose con ellos, ella adquiere su edad, vale decir una edad de oro del conocimiento en comparación a la situación contemporánea. Pertener a dicha fratría asegura su cooperación en caso de necesidad. Además, Kiawka quiere ir al pasado para conocerlo, lo que le servirá para defenderse, porque le ofrece recursos importantes a través de los consejos y otras ayudas de los ancestros.

Para Kiawka, “llegar al punto de [ellos] para ser historia” constituye un medio de conocer el pasado y de poseer la memoria histórica y social del grupo. Volverse uno mismo un “antiguo” es también una manera de adquirir saber, poder chamánico. Recibirlo de la manera indicada, por incorporación de una piedra que muestra el pasado, es decir por incorporación de la memoria visual, da la certeza de conservarlo. El cuerpo, reservorio de múltiples saberes de diversos orígenes también es receptor de este conocimiento, igualmente instrumento, que es un *yachak*.

Desde el punto de vista zápara, el mineral es una sustancia que ante todo es vehículo: vehículo en el tiempo, vehículo de imágenes; una sustancia que transforma la visión. Los ancestros muertos aparecidos en el sueño sin haber sido formalmente convocados, decidieron ofrecer un acceso permanente a la visualización del pasado por medio

de la incorporación de la substancia mineral ingerida. Aquí, la visualización, casi en el sentido de “visionaje”, también incluye la audición. Se trata de observar eventos pasados e incluso relatos de la historia oral. Puesto que conoce las historias y ella misma las cuenta, Kiawka adquiere a través de la piedra onírica ingerida otro punto de vista (no necesariamente nuevo) sobre los elementos considerados, el de aquella que vio, o el que los testigos y actores de los eventos dejaron ver. Finalmente, ella quería que la historia viniera a ella. Ahora bien, gracias a la experiencia onírica descrita, la soñadora puede solicitar en cualquier momento la visualización del pasado. En esta *maïeutique rocailleuse* (Bachelard, 1947: 186) el pasado se deja aprehender visualmente. La materia mineral parece estar ahí para fijar la visión y entrar en ella: en tales circunstancias constituye la materia del sueño.

El agua y la piedra son dos vías privilegiadas para acceder a los seres del pasado. Estas substancias acompañadas del uso del humo de tabaco permiten tener visiones del pasado y de sus personajes. Si bien la percepción visual resulta preponderante en la búsqueda, otros soportes sensoriales emergen durante la actividad onírica y vuelven posible una audición de la memoria.

Recobrar la memoria

Los órganos sensoriales de la vista ofrecen una manera original de percibir informaciones y construir conocimiento: más allá de la inmediatez, la visión onírica, asociada a una “visión mineral” que proporciona la incorporación de una piedra, es una manera zápara de captar el conocimiento del mundo. A través del sueño, algunos záparas pueden entrar en una casa comparable con una biblioteca o un banco de datos interactivo entre los seres del pasado y los del presente. Quienes adquirieron los conocimientos necesarios para su penetración, logran un acceso potencialmente infinito a la información. Los soportes son diversos: dientes, hachas, papeles, grabaciones sonoras, documentos visuales. Se trata de una verdadera mediateca borgesiana donde las informaciones son archivadas, conservadas y actualizadas gracias al aporte de los vivos que ingresan y aportan su propia contribución: la memoria de sus sueños.

Kiawka explica dónde se encuentra la memoria y cómo se forma reuniendo conocimientos y sueños:

Este pensamiento [la memoria] está en el corazón. En la bola que palpita [el corazón]. Adentro, se reúnen todos nuestros pensamientos [yuyay]. Nuestros pensamientos de nuestro saber, entonces... los otros pensamientos llegan [ahí] también. Una vez adentro, también se reúne en uno solo. Entonces crece así. De esta bola, los ojos, la cabeza, todo nuestro cerebro, esta memoria del conocimiento, nuestros sueños se reúnen ahí y se vuelve muy grande así: todo este pensamiento se vuelve muy grande [*jatun ruku yuyay*].

La visión domina en la formación de la memoria. Al hablar de los ojos y de los sueños, la preponderancia de lo visual aparece. La memoria, una “bola” donde se concentran los conocimientos, está llena de elementos visuales. Precisamente se trata de esta “bola” en el relato siguiente, refiriéndose a la experiencia onírica de Kiawka de visita en la “casa de la memoria”. Situada en una laguna del alto Tigre, esta construcción grande, de hierro, tiene varios pisos y subsuelos. No hay humanos, pero en su puerta —una piedra— se observan záparas, kichwas, cofanes y cocamas (ni shuaras, ni achuaras, ni waoranis), guardianes de la casa de la memoria. El acceso se reserva a los chamanes vivos famosos, a quienes se les exige mostrar la piedra que materializa su identidad, y deben llevar con ellos su asiento mágico, gracias al cual pueden desplazarse en el lugar:

A mí me hizo entrar adentro de eso. Ese tipo vienen, que saca tu corazón, todo eso, tu saber que está ahí, como dices español eso, memoria en español, pasado, saca todo, coge así, con mano no más, te junta, te saca así, *chuuuuuu*, uno sola. ¡Se va! Y se va cargando. Lleva allá, va a poner en esa casa, casa grande. Esa casa es tremenda casa, ahí están diferentes sabios. Ahí preguntan: qué quieres con esa mochila, con esa mochila es lleno de eso [memoria], están hablando al frente, entre *sume*. Él va a decir: bueno, coge este, te entrega. Tú te cargas esa mochila. Pero lo que cargas, la mochila va a estar bien pesada. Para ti así. Pero cuando tú abras abriendo los ojos, no vas a tener nada mochila, entiendes. Esas son las cosas, lo que me indicó. Es tu pregunta. Todo lo que es pasado así, como diccionario, así, hay cosas, cosas viejas. Y tú vas a regresar atrás, así, y tomas ayahuasca, a

veces tomas y no llegues atrás, y tomas otra vez, ya quieres regresar ahí. Lo que tú vas a llegar donde tú naciste, cuando es pequeña, hasta allá llegas. Tú mismo vas a mirar, tu mamá está gritando, pero tú vas a estar asustado. ¿Cómo voy a nacer yo ahí? Estoy acá. Desde ahí tú vas a caminar por atrás. A ver a los viejos. Las cosas como escogen donde meten, único esta casa es todo lo que las cosas tienen ahí. Después tú vas a decir: como una cosa va a hablar, entiendes, como una grabadora, tal cosa, tal cosa, tal cosa, pero tú no puedes mirar. Sólo va a hablar así, no más, así como algo así, miras este, no vas a mirar como persona, no vas a mirar. Sólo vas a mirar así el alma no más, así. Y habla, habla, habla. Todo va a hablar ahí, él. Tú vas a estar escuchando. Grabando todo eso. Eso son viejos antiguos. Esta parte creo que son muy mezclados en esa casa grande, entiendes, esa mezcla de otros grupos también hay ahí...

[...] Tú te llegas allá, cuando conoces todo, entra no más, él te da como un documento, una piedra, más o menos ese color, como el foco, ese color de piedra, blanco hueso, un poquito verde va a estar así, a la cabecita va a tener verde, cositas verde, así. Con eso entras tú, es como tu cédula. Entras, indicas eso, entras, y después buscas, hablas así una cosa, tu asiento mismo, te sientas con ese asiento.

[...] Tu asiento está bien chiquito, va a estar bien pequeño, estás cargando atrás. Con una shigra estás cargando atrás, bien pequeña. Abres, tu asiento es grandote. Se hace grande, tu asiento va a caminar, todo los lugares va a caminar, te va a llevar donde tú necesitas, va a caminar. Como vivos son esos asientos. Caminando, estás encima sentada, como caballo. Tú pasas aquí, como una mesita, de la cabeza de las personas. Ellos mirando adentro, ¿no? Y mirando, tú preguntas, buscas, buscas a diferentes cosas, hachitas, hacha, pues, otras, y buscas, ahí, esa misma va a mandar: “Váyase allá, allá está eso”. Ahí buscas, ya como papeles viejos, botando, botando, botando, así vas a encontrar, a veces vas a encontrar dientes grandotes, así, sueltas. Mirando eso, ese diente te va a decir a ti: “Váyate acá”, ahí, siéntase, ahí te habla, ahí va a salir lo que tú estás buscando, las cosas pasadas.

[...] No vas a ver a la gente, sólo ellos mismos van a hablar. No estás mirando la gente. Va a decir: “Coge acá”. Esta cosa, este diente grande. Tú coges, caminas del otro lado... con ese asiento vas a llegar allá, te sientes ahí, ahí va a decir ya. Póngase ese diente, ahí

en la mesa. Ahí va a abrir. La cosa que vas a escuchar. Es que se abre como la puerta, así. Pero eso es como una piedra grande. Tú te sientas aquí con tu asiento, se va a abrir como una puerta, ahí vas a escuchar todas las cosas, ya. Mirando vas a estar. Es que quiere conocer quién está hablando, ¿no? Qué tipo de cara tiene. No puedes mirar la cara.

Esta descripción da cuenta de las características de una casa inmensa llena de archivos en la cual cada uno se desplaza entre los anaqueles gracias a su asiento, un animal. La actividad que se realiza ahí es investigación. Lo que está archivado y conservado corresponde a la memoria de los visitantes que aportan su contribución, permitiendo que una persona se lleve su corazón conocedor. El que acude ahí va a buscar una respuesta materializada por piedras entregadas al solicitante en su *shigra*. Estas representan diccionarios como “cosas viejas”, calificadas de “pesadas”. La casa está llena de ellas. También contiene dientes, hachas, papeles viejos, mesas de piedra, objetos que muestran y dejan oír grabaciones de conocimientos, guían al visitante en su voluntad de conocer. Es decir que ninguna figura humana transmite o entrega conocimientos verbalmente y de manera interpersonal; los conocimientos siempre pasan por un objeto que es un medio de comunicación y soporte, y cuya substancia está asociada a la permanencia. Esto también es válido para el papel, a través de la escritura que hay que adivinar.

Lugar de adquisición de saberes y de búsqueda, lo que la casa contiene puede ser comparado con lo que son los archivos, es decir un conjunto de documentos antiguos y clasificados para fines históricos. Los ancestros que los vivos encuentran ahí son archivistas expertos que autorizan el acceso a los documentos –respuestas a las preguntas sobre el pasado– y a la búsqueda. Guían al investigador y preparan su triunfo: después de haber evaluado su motivación y sus cualidades chamánicas, le cortan el cabello y las uñas, y le entregan una vestimenta verde, color del conocimiento. Con respecto a la organización, este espacio con pisos posee las propiedades de una mediateca, dada la diversidad de los soportes cognitivos y de la memoria: percepciones sensoriales, visuales y/o auditivas.

Por el solo hecho de haber alcanzado este importante lugar de la memoria, no se puede hablar de un “proceso de memorización” por

parte de Kiawka. De hecho, ella lo incorpora durante el sueño, ya que al despertar lo posee dentro de ella. Lejos de ser anecdótica, la grabación onírica que realiza con una pequeña anaconda es una manera de guardar personalmente un rastro de las palabras pronunciadas. Sólo ella podrá escucharla y aprovecharla. Conservando los conocimientos y grabaciones en su propio cuerpo, este se vuelve a escala personal un lugar de almacenamiento de archivos sonoros y visuales sobre el pasado.

El conocimiento del ayer que tienen los mayores se considera débil, con fallas¹⁵³. Páratu, el primo chamán del Perú, fue quien mostró a Kiawka cómo acceder a esta casa. Sólo los dos han ido a esta casa. Ahora bien, los záparas del Perú son considerados por los ecuatorianos como aun más desposeídos de conocimientos sobre su historia, sobre todo porque de ese lado de la frontera ya nadie habla zápara. Son hombres con el pasado olvidado, o sin pasado recordado. De hecho, resulta significativo que Páratu sea el que sabe acceder a la casa donde se conservan los conocimientos sobre el pasado. La mediateca constituye una respuesta original de los dos *shímano* a la necesidad de conocer elementos de los tiempos pretéritos o del conocimiento chamánico ancestral que de otra manera serían inaccesibles. Consiste en una “deslocalización” de la memoria o, en otras palabras, este espacio permite grabar y almacenar a distancia la memoria del grupo¹⁵⁴. Escoger archi-

153 En realidad, los mayores son pocos. Conocen y todavía cuentan los mitos. Sólo su conocimiento del pasado del grupo es considerado como deficiente. Por el contrario, lo que les queda de la lengua –para algunos sólo cantos y un vocabulario bastante pobre– resulta muy valorizado. Entonces, a pesar de estas debilidades que ocultan a sí mismos y a los demás, son proclamados últimos hablantes del idioma zápara.

154 Este confinamiento de la memoria evoca los procesos de tecnologías de la información y de la comunicación (TIC): las TIC reúnen un conjunto de recursos necesarios para manipular información y particularmente para convertirla, almacenarla, administrarla, transmitirla y encontrarla en las computadoras y programas. La memoria flash o instantánea no almacena datos; es lo opuesto al disco duro, que sí los guarda. En la versión zápara, el humano accede a la casa de la memoria que conserva las profundidades de su recuerdo, mientras que el mismo humano conserva pocos datos sobre el pasado. De hecho, hasta ha perdido la lengua.

vos para soñar es particularmente pertinente, ya que supone en primer lugar una experiencia privada, personal y directa de intercambio con “súper chamanes”¹⁵⁵, y, en segundo lugar, una experiencia irrefutable y real como lo es toda producción onírica: una astucia formidable cuando la transmisión del conocimiento se hace de forma oral y dado que existe una falla en la memoria del grupo. La pérdida de personas que sirven de vehículo causa la desaparición de elementos de la oralidad. Pero al escoger para esto seres del pasado, interlocutores oníricos, el riesgo desaparece. Así ya no hay que temer frente a la debilidad de la memoria de los mayores ni la de la transmisión, puesto que se puede acceder a un traspaso oral en un espacio onírico donde la memoria se materializa. Dicho de otra manera: los záparas reconstituyen a través del sueño el patrimonio inmaterial en juego.

Encontrar la historia

Se puede dar tres acepciones a la historia: la historia en el sentido de relato contado, la historia como disciplina¹⁵⁶ y la historia como actividad de los hombres. Es en esta última que inscribimos nuestras acciones. Los trabajos de los amazonistas en lo referente a la historia, sus representaciones y reinterpretaciones se han multiplicado en estos últimos años¹⁵⁷. En la región que nos interesa, N. Whitten y M.E. Reeve describen cómo los “tiempos” son determinados por los kichwas de Canelos y del Curaray, respectivamente. Los primeros evocan el tiempo por medio del sufijo *rukukuna* (lit. “viejos”, “antiguos”). Dis-

155 Los guardianes de la casa de la memoria son chamanes muertos que siempre fueron castos, al mismo tiempo que tuvieron una descendencia humana, lo que demuestra que están “fuera de categoría”. Además, Kiawka confirma que nunca tendrá este puesto delante de la puerta de la casa de hierro.

156 Ya sea la historia original (escrita por los contemporáneos del evento) o la historia reflexiva (escrita de segunda mano) o también la historia filosófica (la que trata sobre el proceso del espíritu en la historia): las tres formas que distingue Hegel (2003).

157 Ver especialmente: Hill (1988,1996); Scazzocchio (1979) sobre los lamistas; y sobre la Amazonía ecuatoriana: Hudelson (1987); Reeve (1988a, 1988b, 1993-94); Whitten (1976).

tinguen *kallari rukukuna* o los “tiempos antiguos”, el *alfaro rukukuna* o los “tiempos de la destrucción”, y el *apayaya rukukuna* o los “tiempos de los abuelos”. Luego viene el tiempo presente que se opone a los tiempos antiguos (Whitten, 1976: 46-51). Los kichwas del Curaray (Reeve, 1988a: 92) distinguen en cuanto a ellos: *unai* (espacio-tiempo mítico), *kallari uras* (lit.: “tiempo del principio de la historia”) y *kunan uras* (lit.: “tiempos presentes”)¹⁵⁸. Los cambios violentos ocurridos en las sociedades amazónicas a causa de las situaciones de contacto, el choque epidemiológico, el boom del caucho, se insertan en los tiempos míticos. Son los tiempos de la destrucción de los kichwas de Canelos, o los *kallari cauchu uras* de los kichwas del Curaray. Para estos últimos, es en los *kallari uras* que sucedieron las guerras intra e interétnicas, las migraciones, la era del caucho y las desapariciones de los gaes y de los záparas, transformando el “pasado genérico” en “pasado significativo”¹⁵⁹. Los iquitos, del mismo conjunto lingüístico záparo, ubican por su parte el “tiempo del caucho” después del de los ancestros y antes del de los incas (Chaumeil, 1992a). Se vuelve el punto de articulación entre el mito y la historia, “punto cero” de la historia que se encuentra en otras sociedades amazónicas afectadas por la era del caucho y de la esclavitud. Para los kichwas y los iquitos, el tiempo presente se constituye como la conclusión de los tiempos pasados por los cuales este se legitima.

Dos elementos son preponderantes en la constitución de la identidad colectiva: la lengua y la historia compartida. “*Individuals are alike if they share a common history, if they are ‘people who have the same story’*” (Howard, 1990: 263). A través de la historia se plantea la pregunta de la memoria, que cataliza y ordena los recuerdos de las experiencias vividas. Para la sociedad hawaiana, Wendt escribe: “*A society is what it remembers; we are what we remember; I am what I remember; the self is a trick of memory [...] History is an embodiment of [people’s]*

158 *Uras* se deriva del español *hora*.

159 La historia es lo que transforma el “pasado genérico” en “pasado significativo”, ya que es la “proyección de nuestros valores y la respuesta a las preguntas que nos planteamos, [esta] no es más que respuesta de nuestras interrogaciones”.

*memories/perceptions/and interpretations of the Pacific*¹⁶⁰. La memoria colectiva, común a todos los miembros del grupo, se reivindica y permite la construcción de la identidad del grupo¹⁶¹. Entonces, esta es una representación, puesto que se construye con interpretaciones, producciones y construcciones del pasado (presentes en las memorias). Una memoria particularmente fuerte en la construcción identitaria es la de las tragedias. Marcan por mucho tiempo las conciencias y las memorias individuales que las comparten y que se reúnen alrededor de un hecho doloroso. “La identidad historizada se construye en su mayoría basándose en la memoria de las tragedias colectivas” (Candau, 1998: 147). Actualmente los záparas se interesan en el “punto cero” de su historia moderna: Rukuguna, el fin de los grandes *shimano*, un pasado que no se acepta y sobre el cual vuelven a hablar, en una gran voluntad de ver el acontecimiento.

El sueño se traduce en un modo de producción de la historia. De esta manera, la fundación del pueblo kichwa de Sarayaku o la masacre perpetrada por los achuaras contra los antepasados –principal factor de la desaparición de los záparas, según ellos– son dos episodios fundamentales de su historia, conocidos también a través del sueño y de los cuales hablan a menudo para explicar su situación actual. Ambos momentos cruciales de su historia son el objeto de relatos orales. Por intermedio de sus ancestros, Kiawka pudo verlos en la experiencia onírica. Según uno

160 Citado por Friedman (1992: 854). Esta definición de la historia por Wendt es la representación de la historia de los hawaianos. Las memorias, las percepciones e interpretaciones formarían la etnohistoria hawaiana, es decir su propia concepción del pasado. J. Friedman (1992) en un artículo titulado “The past in the future: history and the politics of identity”, mostró cómo la auto-identificación (formación de la identidad) y la construcción del pasado están vinculadas entre ellas. Para ello, toma ejemplos griegos y hawaianos. En el primer caso, el autor muestra cómo el pasado, tal como es definido por el Otro (mundo romano), se utiliza para la creación de la “identidad cultural” en el presente, mientras que en el segundo, el pasado, definido desde el exterior (por Occidente), es repudiado y constituye la “identidad cultural” del presente que sirve de base para la construcción del pasado. La historia adquiere el valor de un “reto”: apropiársela significa también situarse en el tiempo y en el espacio, uno mismo y en relación a los demás. La identidad se construye alrededor de una memoria compartida.

161 Fentress y Wickham, 1992: 201; White, 1991.

de estos sueños, un día, en el territorio zápara, los záparas y los waoranis descubrieron tres casas. Dedujeron que pertenecían a gente que había venido a matarlos. Entonces los waoranis las echaron abajo. Cuando regresaron, había cinco nuevas viviendas. Los waoranis destruyeron de nuevo tres de ellas. Al regresar más tarde, “vieron muchas” construcciones. Los que habitaban en ellas hablaban otra lengua, venían de río abajo. Eran los kichwas. Luego los waoranis y los záparas se separaron. “Ese es mi sueño”, concluyó Kiawka después del relato, precisando luego que su padre, antes que ella, lo había soñado. Otra vez, me contó sobre una discusión mantenida con su abuelo Ah pano durante una toma de ayahuasca. Supo ahí que los waoranis, los cofanes, los secoyas y los záparas fueron los primeros ocupantes de la región, mientras que los kichwas llegaron más tarde. La masacre de Rukuguna también la vio en sueño. Después de aquel momento funesto perpetrado por los achuaras contra *shímano* záparas y familias kichwas, cuando los sobrevivientes se reunieron, cuenta ella, llegaron los kichwas de Sarayaku. Unidos en dicha experiencia, los záparas y los kichwas se juntan entonces contra los achuaras.

Hay que recordar que en el contexto pluriétnico contemporáneo, los záparas contraen alianzas matrimoniales mayoritariamente con los kichwas, y más globalmente con kichwahablantes, es decir kichwas pero también en menor medida kichwa-achuaras o kichwa-shuaras. Desde el punto de vista político, la organización zápara nació cuando esta dejó la OPIP kichwa (Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza). Mantienen relaciones de cooperación con la organización waorani, ya que los záparas no dudan en apelar a ellos para cualquier acción coercitiva, en particular contra los kichwas o los achuaras. Los primeros se sienten entonces amenazados en forma especial, pues desde hace casi una década, en el Curaray, los kichwas cuentan sus muertos, asesinados por waoranis.

Al recordar estos relatos orales que ella soñó en varias ocasiones, o sobre los cuales discutió con su abuelo sobreviviente de Rukuguna, durante sueños o tomas de ayahuasca, Kiawka inscribe a los záparas como los primeros en el territorio con respecto a los kichwas. Ella señala que los cofanes y secoyas decidieron alejarse para “escondarse”. La producción onírica participa activamente en la construcción de la memoria social, territorial, histórica y también geográfica. “Es así como me contó.

Todo esto lo vi. Es por eso que a veces explico [...] que no es una historia, es lo que vi con mi ojo, pero con otra visión”, concluye Kiawka. La visión del pasado le confiere una autoridad que nadie puede entonces poner en duda, sobre todo porque este medio está asociado a figuras del pasado como la del abuelo¹⁶². El sueño se vuelve desde ese instante un fundamento de la construcción de la memoria histórica, una hipótesis ya recalca por R. Bastide (2003), pero sobre todo por G. Devereux (1957) con respecto a los mohaves. Estos adquieren en la experiencia onírica poderes chamánicos, conocimiento de los mitos y de los cantos. Sin embargo, los que son designados como los próximos chamanes refuerzan los relatos de sueño con elementos culturales adquiridos en la vida de vigilia. Al respecto, resaltemos la acción inversa de Twáru, quien se encuentra actualmente redactando la historia “mítica”¹⁶³ de los záparas. Ahora bien, a veces sueña con momentos claves del pasado donde, guiado por su difunto padre, comprende aspectos que nunca preguntó antes y que incorpora a su manuscrito (al mismo tiempo que precisa, al parecer, la procedencia onírica cuando lo considera necesario).

Inventar su cultura

“Teóricamente, un elemento o un hecho nuevo se vuelve un elemento *cultural* mohave solamente si un mohave logra soñar que tal suceso ya estaba presente en el momento de la creación”¹⁶⁴ (Devereux, 1967: 197). La cita da cuenta de una situación ideal para los záparas: significa que los elementos culturales soñados en el pasado son integrados en el presente relatando el sueño y utilizándolo a veces para rituales contemporáneos. Califico la situación de ideal, porque tendrá el más alto nivel de “autenticidad” en comparación con sueños donde se descubren elementos culturales no necesariamente afianzados visualmente (oníricamente) en el pasado. La cultura zápara se nutre, en efecto, de sueños que

162 A menudo cuando yo presentaba a Twáru datos diferentes a los suyos, si él sabía que me habían sido proporcionados por Kiawka, me decía invariablemente: “Si ella te lo dijo, entonces debe ser verdad”.

163 Twáru refuta el término de mito ya que dice que los relatos hablan de una época caduca en la que vivieron los záparas. Para él no se trata de mito ni de ficción, sino de historia.

164 Caracteres en cursiva del autor.

son de preferencia “actuados” en un pasado. Tres ejemplos significativos permiten ilustrar esta idea.

Después de haberse enterado de mi sueño sobre un tipo de cerámica en dos partes y de dos colores (negro y rojo), varias personas empezaron a interesarse en el asunto, hasta entonces desconocido. Ellos lo soñaron, a su vez, y le atribuyeron nuevas funciones relacionadas con las antiguas prácticas mortuorias chamánicas. En el ejercicio de invención del pasado descrito, el motor fue el sueño de una persona que, a pesar de no ser zápara, está vinculada con los ancestros en los sueños (Kiawka y Twáru suelen soñarme entre ellos), pero fue sobre todo el valor del discurso que acompañaba mi visión onírica. Una silueta en la sombra, la de un interlocutor onírico que es un espíritu auxiliar, se dirigía a mí y me decía que para comprender quiénes son los záparas, yo debía previamente comprender lo que era esta *mukawa* y saber cuántos tipos de sueños existen. El enigma planteado suscitó muchas preguntas, hasta que se soñaron las respuestas. Ahora bien, estas últimas remitían a un pasado lejano, en el cual no sólo se vieron cerámicas, sino también ancestros desconocidos, sus viviendas, sus alimentos, su bebida y hasta su corte de cabello.

Después de la experiencia relatada, Kiawka soñó en varias ocasiones que nos íbamos juntas al pasado. Nos encontrábamos con el guardián de las cerámicas, quien conserva en una casa colecciones de cerámicas ordenadas por categorías. Se encuentra allí una serie de tinajas para conservar la chicha de yuca, pocillos para servir (*mukawa*), ollas para cocinar (*allpa manka*) y platos (*kallana*)¹⁶⁵:

- [1] En el sueño de Kiawka, llegamos juntas a una casa donde nos invita gente de otros tiempos: “Esta casa es la suya”. Nunca vino aquí alguien de carne y hueso... Entro y veo dos *mukawa*, una sobre la otra (ambas tienen el fondo rojo y el cuello negro). En el interior hay polvo. Me pongo en toda la cara. Kiawka me pregunta: “¿Qué haces? Es el corazón de los chamanes”. En la casa hay muchas cerámicas más. El viejo dice: “Llévense todo”. Hay estanterías con

165 Todas son fabricadas según la técnica de rodete: se forman chorizos de arcilla con la mano y se superponen de manera circular, formando las paredes de la pieza.

cuarenta tinajas, cuarenta *mukawa*, cuarenta *allpa manka*, cuarenta *kallana*... Kiawka dice: “No vamos a llevarnos nada, gracias. Sólo vamos a llevar estas dos *mukawa* de Anguila, vendremos para asegurarnos que todo esté bien, visitaremos, pero dejamos todo aquí. Es nuestra regla”. El viejo vive en una pequeña casa al lado, él es el guardián de esta.

Las *mukawa* que se me atribuyen son las que yo había soñado casi un año atrás. El guardián, al ofrecernos a ambas sus colecciones, nos hace las nuevas guardianas del lugar. Al terminar la narración, ella pudo indicar cómo eran “realmente” las cerámicas en los tiempos antiguos.

En 2002, de paso por Iquitos (Perú), tuve un sueño en el cual Kiawka y Twáru aparecían. Les conté algunas semanas después. Casi tres años más tarde, en la oficina de la organización, Twáru me pidió que lo expusiera al conjunto de nuevos dirigentes que debían ser investidos unas horas más tarde. Repetí mi relato tal como lo había escrito en 2002 al despertar, y narré cómo había entregado a Twáru y a Kiawka unas lanzas antes de entrar a un edificio para recibir un secreto¹⁶⁶. Después de escucharme, los dirigentes reunidos decidieron que, para marcar su investidura, iban a utilizar una lanza y que esta sería transmitida en el momento dado al nuevo presidente de la organización. Mi sueño, porque en él aparecían Kiawka y Twáru, propor-

166 Había anotado: “Estamos encerrados en un lugar (exterior) que conocía, al norte cerca de una frontera, hay que dar la vuelta a un caserón (un castillo en ruinas), un lugar con el que soñé a menudo y del cual sé cómo escaparme. Pero, esta vez, no lo puedo hacer ya que estoy con miembros de mi familia que están aterrorizados. Más lejos se encuentran Twáru y Kiawka, a quienes les doy, apresurada, una lanza. Ellos la cogen y corren despacio hacia la puerta, con su arma en las manos. También los llamaron, como a mí antes que a ellos. Pero yo tardo, ya que no estoy muy tranquila. Les doy lanzas y me quedo con una pequeña cerbatana. Ellos entran. Comprendo que fuimos “aceptados” para entrar en este lugar donde se nos va a revelar un secreto. Estoy insatisfecha ya que tengo una copia de cerbatana, doy vuelta atrás. Me dan un tricornio de cerámica: hay que entrar con objetos visiblemente evocadores de poder. Estoy nerviosa. No sé lo que me espera excepto que yo también fui aceptada. Estoy angustiada. Avanzo lentamente hasta la puerta. Me despierto”.

cionó ese día la base de una nueva forma de entrega de poderes. Sin embargo, no estaba afianzado en el pasado: al contrario, parecía ser contemporáneo, y en esa ocasión, el espacio onírico en el cual evolucionábamos los tres –Twáru, Kiawka y yo– en realidad correspondía al mío. El entorno que describía era conocido sólo por mí, y únicamente por la vía de los sueños.

Estas especificidades de mi experiencia onírica no pueden ser traducidas como la visualización de prácticas rituales del pasado; no obstante, contribuyen a alimentar la práctica moderna que no tiene referencias y sirven para “balizar” el campo onírico.

Después de los tres ejemplos transcritos, podemos citar de nuevo a G. Devereux y decir que, como los mohaves, los záparas “interpretan su cultura en términos de sueños, en vez de interpretar sus sueños en términos de cultura... al menos a nivel teórico” (Devereux, 1967: 197). Dicho de otra manera, se debe interrogar el sistema visual zápara, ya que tiene un papel central en su comprensión y organización del mundo. Este rige las relaciones entre las personas, los espacios temporales, y determina nuevas prácticas¹⁶⁷. Entre ellas, Twáru, quien está redactando la historia zápara, afirma que él no es el autor. Consigna en esta los mitos y los relatos que le fueron transmitidos. Ahora bien, a medida que escribe, surgen preguntas, y se vuelven problemas de la historia que se deben solucionar: “Cada noche que estaba preocupado, soñé”, dice. La visión onírica muestra al joven líder la respuesta a las preguntas, lo que pasó, acompañado para esto de su padre, quien le explica verbalmente lo que ven. Imatini le aconsejó en una de esas visitas que estuviera atento “para poder explicar a los demás”, convirtiendo de manera segura la visión en un conocimiento sobre la historia para compartir. Lo que él consigna es la historia que oye desde su infancia, frecuentemente durante la noche, pero también la que continúa recopilando según su voluntad de “grabar [la]” de los ancianos, y la que sueña.

167 Con la palabra “práctica” quiero decir una manera de actuar voluntaria, producto de una elección determinada a la vez por intenciones y por las capacidades de la persona o del grupo para realizar la acción (según su entorno, según su posición con respecto a las demás personas o grupos, según su preparación, etc.).

Los seres del pasado

La memoria y la historia continúan construyéndose hoy en día conjuntamente con los relatos orales y el sueño. En la actividad onírica, las relaciones interpersonales con sujetos del pasado son esenciales para la transmisión. Está en juego la continuidad, entre ellos y los vivos, de una “autenticidad” zápara cuyos garantes son los ancestros. El contacto puede darse como un acompañamiento en la adquisición de un conocimiento. Parece entonces que una colectividad de personas del pasado se manifiesta a través de una de ellas.

- [2] Esa noche Kiawka habló con su padre y su abuelo. Su abuelo quería que ella continuara su formación. Él le dijo “Nosotros, te vamos a ayudar de atrás”, desde los tiempos pasados.
- [3] Kiawka soñó: su padre Imatini le dijo que preparase su pequeño bolso *islambu*, porque iban a visitar al tío Guillermo, hermano de Imatini, “en el otro mundo”. El tío Guillermo era *shítmano*, se había enfrentado directamente con los kichwas. Ella dijo a su padre que no tenía *islambu*, ya que en esa época, no poseía uno todavía. Entonces su padre le dio un canasto *sáparo* muy grande. Lo llenó y se lo llevó. Se marcharon.
- [4] Recordemos el sueño de Twáru cuando fue por primera vez a Europa. Su padre y su abuelo lo acompañaron en un viaje onírico.

Los ejemplos anteriores muestran el empeño de los ancestros conocidos por enseñar a su descendencia los conocimientos necesarios para su liderazgo político y su posición de chamanes más o menos en ciernes. Cuando en el primer relato onírico, el abuelo le anuncia que va a ayudar “desde el pasado” (de atrás, dice ella en español), son en realidad todos los ancestros záparas que están dispuestos a contribuir en el aprendizaje de Kiawka, por esa doble posición de líder político y chamánico. Esta interpretación –que sigue la teoría de Grice (1979) de la pragmática– nace de mis intercambios cotidianos con Kiawka, y también de sus relatos oníricos. En el pasado, salvo tres ascendientes directos y conocidos, los

demás son llamados *ñuka rukukuna* o *ñukanchi rukukuna* (lit. “mis ancianos/ancestros”, “nuestros ancianos/ancestros”).

- [5] En Doce-de-October, Kiawka me contó su sueño de la noche anterior con los “antiguos”. Ella los describió “sin nada”: casas vacías, sólo hamacas; no había tinajas, no tenían nada que beber. Estaban vestidos con *llanchama*; los hombres llevaban una falda corta, las mujeres una túnica larga. Kiawka visitó dos casas: en una había un poco de carne; en otra, ayahuasca. Los ancestros le preguntaron por qué venía a visitarlos. “Y no sé por qué, les respondí: ‘Estoy en Perú. Vengo de Ecuador’. Qué chistoso, ¿no? Les dije que vine por una amiga que quiere saber cómo son ellos”¹⁶⁸. El más viejo le dijo que iba a “enseñarle”. Tenía un tabaco muy grande y también un bastón que iba a ofrecerle. Ella respondió: “No, estoy en Perú. Cuando esté en Ecuador”.
- [6] Twáru soñó que estaba en la playa de Rukuguna. Los ancestros lo llamaban y le decían qué camino tomar para llegar hasta ellos. Encontró el camino y llegó ahí donde vivían: “Era como ruinas”, de tierra, algunas de piedras, había un templo. Él comentó: “Mi padre decía que había una iglesia”. Tuvo cuatro veces el mismo sueño esa noche: los ancestros no querían dejarlo.

En el sueño [5] Kiawka viaja a un pasado lejano, a los *kallari uras*, el “principio de los tiempos”. Describe los interlocutores y su entorno: llevan vestidos de *llanchama*, no poseen “nada”. La casa tiene hamacas; hay carne y ayahuasca listas. Contrariamente al relato [6], es la iniciadora de este encuentro, puesto que les visita “para saber cómo son”. En sueño, los *rukukuna* están siempre asociados con la adquisición de un conocimiento o de un saber nuevo, ya que en otros

168 En la respuesta negativa de Kiawka a la invitación del más viejo de los anfitriones, se nota una incongruencia verbal. Además, al contar el sueño, ella misma encuentra esto “chistoso”.

tiempos eran todos *shímano*. Cuando quieren darle un saber (tabaco, bastón), ella responde que se encuentra en Perú. Esta incongruencia verbal es propia de los sueños. Así como existen mecanismos de distorsión visual en la experiencia onírica, los neuropsicólogos estudiosos del sueño también identifican distorsiones semánticas que se evidencian en la absurda inadecuación entre dos declaraciones, como en el caso presentado: a una pregunta, Kiawka “responde” de manera inadaptada.

Twáru tuvo el sueño [6] al regreso de un viaje familiar de cinco días a la *purina* Tiawicachi, a dos horas en canoa de Llanhamacocha, donde Twáru creció y donde vive su madre, en el río Conambo. Durante el trayecto, evocó a los ancestros que vivieron en esa parte del río. Además, de joven, el abuelo Ah pano vivió en Rukuguna, antes de que el pueblo fuera abandonado luego del ataque. Varias casas o pueblos fueron recordados, señalados y localizados. Yo misma mostré a Twáru mi interés por los relatos acerca de la gente de Rukuguna durante las semanas anteriores. Tratamos juntos de comprender más precisamente de dónde venía la confusión entre Rukuguna¹⁶⁹, tal como los záparas designan al pueblo de los ancestros, víctimas de la masacre perpetrada por los enemigos achuaras, y Santa Rosa de Conambo, el nombre oficial, al parecer, del pueblo hoy en día desaparecido¹⁷⁰. Ahora bien, los dominicos de la región nombraron varias misiones de esta manera; de manera que cada vez que una desaparecía, al menos una nueva perpetuaba su nombre. Twáru, al querer inscribir históricamente su pueblo en la región, se encontraba muy interesado en el tema. En su sueño, los ancestros lo llamaron para

169 Los záparas llaman a este pueblo: *Rukuguna llakta* (lit.: “el pueblo de los antiguos”), o *Rukuguna* (lit.: “los antiguos”). Según Twáru, el nombre de Rukuguna fue dado después de la masacre. Antes de la tragedia, el lugar se llamaba probablemente Shukshukcocha; *shukshuk* designa los temblores sintomáticos de la gripe.

170 Al cruzar varias entrevistas y al remitirse a las crónicas de los dominicos publicadas en *El Oriente dominicano* entre 1929 y 1932, se trata de Santa Rosa de Conambo. Varios pueblos llevaron dicho nombre. El que fue objeto del ataque achuar estaba conformado por záparas y kichwas (o kichwas de Sarayaku).

que fuera hacia ellos. A ellos correspondió la iniciativa del encuentro, aunque Twáru lo provocó por su deseo y sus talentos de buen soñador. Tuvo que encontrar el buen camino, signo de su saber. Hizo una descripción de este: ruinas de piedras y de tierra, y un templo. En el relato, no describió ni nombró a sus interlocutores individualmente, pero pudo situarlos en el territorio (en el alto Conambo, en Rukuguna) y en el tiempo (eran los ancestros que vivieron ahí). Con respecto a sus intenciones, Twáru recalcó que los antepasados habían deseado su venida, pero también que no habían querido dejarlo ir, ni dejarlo tranquilo, como lo demuestra la repetición de la experiencia onírica en cuatro ocasiones la misma noche.

En su relato de sueño [5], Kiawka declara a los ancianos que efectúa una investigación retrospectiva para la etnóloga (la amiga). Las personas que encuentra no están precisamente situadas en el tiempo pretérito, aunque corresponden a ancianos, záparas del pasado (contrariamente al sueño [6] de Twáru). La imprecisión temporal en la cual se encuentran equivale a hacer de ellos unos záparas genéricos del pasado, ya que la intención de Kiawka no es fijarlos en una temporalidad histórica o contar una etnohistoria, sino más sencillamente encontrar personas “del pasado” para observar. Al confrontar este tipo de narración de sueño (y la intención de Kiawka de efectuar una investigación para una amiga y tratar de observar seres del pasado) y los discursos cotidianos sobre su voluntad de conocer la historia, los ancestros y su chamanismo, con relatos oníricos donde intervienen ascendientes directos y conocidos, se descubre una pragmática donde, a través del término ancianos, o “de atrás”, Kiawka habla de un colectivo de antiguos záparas, muertos, conocidos o no, todos garantes de la transmisión del patrimonio inmaterial zápara que periclita.

Al contrario, en el sueño [6], Twáru no busca a los ancestros. Los seres del pasado lo llaman y no quieren dejarlo ir. El sueño recuerda aquellos sueños en los cuales intervienen muertos recientes todavía “vivos”, tratando de llevarse con ellos a algunos vivos para no aburrirse. Sin embargo, los “antiguos” de los cuales habla son los del sitio de Rukuguna. Al afirmarlo, el narrador los sitúa temporalmente en G+3

y G+4¹⁷¹. Dos razones pueden retenerse en cuanto a la actitud de los ancestros de no querer dejar tranquilo al vivo. Por un lado, se puede suponer que todavía son muertos “vivos”. Fallecieron en los años 20 del siglo pasado, probablemente, es decir desde hace suficiente tiempo como para no tener nostalgia de los vivos. Además, cuando se encontraban “vivos” no conocieron a Twáru. Entonces no tienen ninguna razón para sentir esta ausencia. Sin embargo, tal vez nunca se habló tanto de estos muertos como desde el nacimiento de la organización, siendo esta la consecuencia de una voluntad de mantener y de reconocer la identidad, la cultura y la historia zápara. Recordemos que Imatini invistió a su hijo con esa misión. Los difuntos se “revivifican” y se manifiestan ante aquel que los puso de nuevo en la escena contemporánea. Su comportamiento demuestra probablemente que existe una falla cuando se pasa de muertos a ancestros. Si bien no capté la manera en que la transición se efectúa, hay que admitir que el modo a través del cual ellos se dirigen a los vivos y los molestan caracteriza a aquellos que todavía no superaron esta etapa ritual. Para los muertos de Rukuguna que sucumbieron luego del ataque de los achuaras, la transformación se realizó mal o permanece inconclusa¹⁷². Por otro lado, Twáru es un líder carismático y se puede presumir que los antiguos quieren transmitirle conocimientos para llevar a cabo su tarea, o para hacer de

171 Ah pano, el padre del padre, era un joven hombre todavía soltero, que huyó a la selva para escaparse de los achuaras. Entonces, son las generaciones +3 (como Ah pano) y +4, e incluso +5, que vivieron este acontecimiento. Se trata de aquellos de los cuales habla Twáru diciendo haber soñado ancianos de Rukuguna. La expresión equivale a decir “los que estaban en Rukuguna durante el ataque (ahora) epónimo”. Precisemos aquí que Rukuguna es un “punto de referencia” para la memoria (Th. Ribot citado por Marcel y Mucchielli, 1999), es decir que permite situar temporalmente y comparativamente otras situaciones. Halbwachs escribe que “estos acontecimientos definen nuestra situación, no solamente para nosotros, sino para los demás, en diversos grupos. [...] Es en calidad de miembros de estos grupos que nos representamos a nosotros mismos, y la mayoría de los puntos de referencia a los cuales nos remitimos son sólo los acontecimientos destacados de nuestra vida” (Halbwachs, 1994: 125).

172 Hablando del mismo sitio, Kiawka declaró: “Los muertos están aquí... Aquí murió un achuar, aquí un zápara”. Algunos de ellos fueron enterrados en el mismo lugar. Según ella, cinco chamanes murieron en el ataque. Espera algún día encontrar ahí una piedra, ya que “aquí, son poderosas”.

él uno de los suyos. Tales motivos permiten repensar la relación con los ancestros en la transmisión del conocimiento del pasado y la del patrimonio, para el porvenir cultural e histórico de los záparas.

En su búsqueda de historia, la organización zápara demuestra que está resuelta a tomarla en cuenta para afirmar su propia identidad, desde un punto de vista político. Se hallan dispuestos a “llevar la grabación de la historia [...] con eso [tratarán] de reactualizar”. “Documentar la historia”, no para aprender de ella, sino más bien para efectuar un trabajo de memorialista, para no olvidar, para evitar los “no-lugares” de la memoria¹⁷³. La comprensión de los hechos pasados debe conducir a comprometerse política y socialmente; el acto de memoria antecede a la acción política.

Del uso de las retrogresiones

Los ejemplos presentados anteriormente muestran el interés obsesivo de Kiawka por el pasado. La inquietud puede ser explicada en primer lugar por la voluntad de acrecentar sus conocimientos y desempeños como chamán, así como por la posibilidad de obtener asistencia, cooperación y consejos por parte de *shímano* necesariamente poderosos.

Las prácticas de Kiawka nos indican varios caminos de reflexión. Primero, las “retrogresiones visuales” que ella realiza son sorprendentes y no dejan de abrir una interrogante. En efecto, ¿por qué la necesidad de regresar hacia los ancestros? Se trata efectivamente de un regreso ya que ella “avanza” hacia el momento de su nacimiento para ir más lejos y acceder a periodos anteriores. Estos movimientos se acompañan de discursos y comentarios que no se pueden reducir a una acción puntual y no pensada, inconsecuente. En un segundo momento, se asiste con ella a una voluntad de construir socialmente una memoria individual y colectiva. Es ante todo una práctica personal que implica a otros seres con los cuales mantiene relaciones diversas. Dicha memoria es igualmente colectiva, puesto que Kiawka garantiza, a través de sus sueños, la validez de las informaciones que proporciona. Además, nos muestra un sistema

173 “Hasta reformulada, escribe A. Farge (1997), revisada sin cesar porque el presente la interroga, la historia es en cada época el relato razonado de los acontecimientos [...]”.

visual¹⁷⁴ fenomenal que nos permite abordar preguntas realizadas recientemente por la antropología visual. Cuando M. Banks y H. Morphy (1997: 21) proponen que este enfoque corresponde a “cómo las cosas son vistas, y cómo lo que es visto es comprendido”, la ejemplaridad del caso zápara y especialmente el de Kiawka se vuelve evidente. El sueño forma parte integrante del sistema visual zápara, al igual que la visión inmediata. Dos aspectos los diferencian. Por un lado, la capacidad en la actividad onírica de ver seres y cosas inaccesibles en la vida de vigilia, y cuya realidad es sin embargo evidente. Por otro lado, está la capacidad de recibir lo que constituye el patrimonio inmaterial del grupo y de asegurar su continuidad a través del sueño. Así opera el modelo del sistema visual zápara mediante el cual construyen ideas y conceptos, inventan la memoria, determinan su entorno (compuesto por ancestros, espíritus, sitios históricos, etc.) y entran en los campos de comunicación de cualquier otro que tenga un alma.

La voluntad de Kiawka de ir al pasado y de “ser historia” es tan fuerte que sus visiones oníricas o inducidas la hacen experimentar situaciones límites. Estas se revelan particularmente útiles para la comprensión de las estructuras de la memoria y de los desafíos políticos. Primero hay que señalar que a veces Kiawka hace alarde de ser una mujer de una edad improbable: declara en efecto tener 107, 115 o 130 años. Una vez dijo a su madre que nació antes que ella. La cifra corresponde a su edad soñada. La calculó en un sueño, sentada, contando con una niña el número de nudos de una cuerda. En kichwa, nudo y cuenta se dicen *kipu*. Ciento siete “nudos” es su edad. Los záparas tienen una relación difícil con el tiempo “real” cuando hay que determinar una duración en número de días, de meses o de años. En varias ocasiones, acontecimientos ocurridos con algunos meses de intervalo fueron recordados como si hubieran sucedido uno o dos años antes. Contar el tiempo se revela complejo. Ahora bien, contar su edad, como lo hace Kiawka en su experiencia onírica, también significa medir el tiempo. De ahí surgen otras preguntas sobre la percepción y la medida del tiempo, dependiendo de si el sujeto se encuentra en la experiencia onírica o no. Se puede

174 M. Banks y H. Morphy definen el sistema visual como los procesos a través de los cuales los humanos producen objetos visibles, construyen su entorno visual y comunican a través de medios visuales (1997: 21).

entonces oponer la avidez por recorrer el tiempo a través del sueño a la regularidad del tiempo real. El tiempo para realizar una acción es subjetivamente diferente dependiendo de si uno se encuentra en uno u otro modo temporal. Kiawka experimenta estos recorridos en los dos modos desde hace mucho tiempo. De niña, contaba “su historia” en la escuela o a sus hermanas. A los que le preguntaban cómo sabía todo eso, les respondía que era vieja, nacida en 1930. Les contaba lo que veía en sueño. En una oportunidad me declaró que había nacido en 1902. “No te ríes. Es que soy vieja”. Ella me precisó enseguida que conocía a su abuelo y también el pasado. Cuanto más se es buen soñador, más lejos se llega en el pasado. Fue lo que hizo mi anfitriona durante mi estadía. De hecho, cada vez tiene más poder. Lo que una vez llamó “el nacimiento de mi persona” le permite no sólo ir más allá de su nacimiento, sino también del tiempo. Nacer antes, se traduce en vivir, ver y conocer lo de antes. Posibilita acercarse a la existencia de los seres del pasado, un ejercicio de superación de sí mismo que permite igualar a los ancestros.

Las retrogresiones y renacimientos permiten “ser historia”, una expresión apreciada por Kiawka. Según ella, para conocer la historia, hay que haberla vivido. “Llegar a su punto para ser historia” también es un medio para ser igual a ellos; conocer el pasado, poseer la memoria histórica y social del grupo:

Yo quería [conocer] toda la vida de los rukukuna, los rukukuna del principio [Kallari rukukuna]. Obteniéndolo sola, aprendiéndolo sola, no recibéndolo de los otros, yo misma. Cómo veo, cómo voy a aprender la vida de los rukukuna, la vida de hace mucho tiempo. Es que yo quería ser, yo quería ser como piensa mi abuelo, lo que piensa mi abuelo, quiero hacerlo. (En cursiva, lo enunciado en kichwa; en letra normal, las palabras en español)

Volverse uno mismo un “antiguo” es también una manera de adquirir saber y poder chamánicos. Los *shímano* záparas eran conocidos por su poder. Al volverse su igual –en español ya no los llama “abuelo” sino “hermano”– en el tiempo, espera volverse su igual en fuerza. Ella se volvió historia, y sus ancestros se volvieron sus hermanos. Ser historia, permite de igual modo comprender las intenciones, el sentido de los acontecimientos. Twáru sueña con los libros para saber con qué espíri-

tu y con qué intenciones fueron escritos. Kiawka tiene el mismo deseo frente al pasado, lo cual ella designa de la siguiente manera: “ser huesos de [su] abuelo”.

¿Cómo llegar a este estado de mejor manera que incorporando lo más emblemático de ellos? Kiawka lo hizo, incorporó la memoria del pasado a través del cuerpo de su abuelo Ah pano. “Sí, los recuerdos de mi abuelo, sus recuerdos, estoy penetrada de ellos”, afirma. Su abuelo entró en ella durante una toma de ayahuasca a la que yo asistí. Me contó que en esa visión, su padre Imatini, su abuelo Ah pano y yo estábamos presentes. Nos encontrábamos en la laguna verde de la montaña Supay Urku donde viven los ancestros. Le trajeron dos personas vivas. Comió carne humana comenzando por el corazón. La sangre chorreaba por su boca. Una de las personas le suplicaba que no se la comiera. Ella misma no quería: “No, no quiero comer carne humana, no, no quiero ser como mi abuelo”. Precisó que al principio fue difícil, pero luego comió con ganas. Después de haber comido a dos personas (ingiriendo su corazón), su abuelo Ah pano se posó en su cabeza y de pronto entró en ella. Al terminar la incorporación, Kiawka debía hacer sonar las campanas *supay campana* con el fin de concluir el ritual.

Para incorporar al abuelo, Kiawka tuvo que tragar un corazón humano, es decir que respondió a la voluntad del abuelo de ser tan “roja” como él. Efectuó así una escenificación ritual de su propia identificación con el abuelo, cuya característica principal es la condición de “súper chamán”. Ah pano fue testigo del ataque más importante de los achuaras en Rukuguna. También se lo indica como responsable, según la historia oral, de la mayor epidemia de fiebre amarilla en Santa Rosa de Conambo, donde vivían kichwas, cerca de la desembocadura del río Tigre. Además, trató mal al famoso Padre León en los años 1930, un episodio del cual todavía se habla. Sin embargo, el de Rukuguna es el que más se destaca: acontecimiento traumático mayor, es el objeto de una elaboración ideológica cuyo recuerdo desempeña actualmente un papel importante en el campo social y político. Al haber incorporado a su ascendiente, Kiawka asegura la continuidad de la narración de la historia.

Si bien para Bergson el pasado es memorizado, acumulado en la conciencia, esta conservación es un elemento permanente en un universo que cambia. La idea resulta cercana a la concepción de los záparas,

para quienes el pasado puede ser una substancia permanente conservada en el cuerpo, impermeable al acontecer del mundo.

Si bien Ah pano contribuye a “individuar” el mundo zápara del Conambo¹⁷⁵, la participación activa de Kiawka es de co-individuación¹⁷⁶. Esta se realiza en un proceso de construcción psicológica, en interacción con la construcción social. Saberes, experiencias y memorias son todos llamados *yuyay*. Para nombrar la memoria del abuelo que lleva en ella, ella es la única persona que habla de *rikushka yuyay*, donde *rikushka* significa “visto” o visual. Por consiguiente, no sólo puede acceder a la memoria y experiencias visuales de su ascendiente, sino que ahora las posee corporalmente. Ella misma define la memoria como lo que posee en la cabeza (*ñuka umay chariuni*, lit.: “lo tengo en mi cabeza”): es *yariushka*, es decir lo que es conservado, pensado, sin ser escrito.

La voluntad¹⁷⁷ de conocer y la voluntad de ver son los motores de los “visionajes” ya señalados. Hubiera podido tratarse de otras percepciones, pero son visiones y sueños que muestran y por lo tanto cons-

175 En realidad se trata de una “micro-historia”: la memoria de Ah pano está viva en varios pueblos del Conambo donde se establecieron sus descendientes. En el Tigre, una vieja mujer se acuerda haber visto a Ah pano dirigirse río abajo para ir a buscar sal en el Huallaga.

176 El aporte de G. Simondon (2005) aclara el acto de incorporación del abuelo por Kiawka. Este filósofo de la individuación, pero también del ser-relacional o del ser-individual, nos permite analizar el acto de Kiawka desde otra perspectiva. A través del ritual de incorporación del ascendiente, representante de un pasado inmutable y permanente (a partir del momento en que es pasado), Kiawka entra en un proceso de co-individuación. E. Marty explica el proceso en un artículo sobre la individuación en el acto de conocimiento: “Todo ser, tejido en sus vínculos afectivos, amistosos y familiares y en sus tramas genealógicas, continúa, después de su muerte, participando en su mundo, con palabras, pensamientos, actos, emociones y sentimientos que puso en práctica y que, unidos a los de los demás, constituyen este mundo. [...] Presencia activa de una ausencia activa mientras existan vivos para que se dejen alimentar e inspirar en sus acciones y en su conciencia por ella, o para encontrarlos y tomar apoyo en este encuentro” (Marty, 2004).

177 Sobre la noción de voluntad en el alto Napo, se puede consultar Uzendoski, 2005, y Whitten, 1985. Asociada al corazón, la voluntad para los kichwas de Canelos está también relacionada con la belleza. Para los záparas, elementos corporales descritos como hermosos, incluso el cuerpo entero si es el caso, son cuerpos llenos de saberes (ver capítulo 1) y por lo tanto de “voluntad”, de “fuerza”.

truyen la narración del pasado. Se asiste aquí a un intento para revisitar, reconcebir, reconsiderar la memoria y la historia ante el presente que se desmorona.

* * *

A.C. Taylor mostró dos regímenes de historicidad contrastados en la región donde residen los záparas. Partiendo de los jíbaros –para quienes la narración de la historia está atravesada por una dialéctica de venganza y de olvido– y de las poblaciones kichwahablantes –que privilegian la elaboración de una etnogénesis híbrida, proveniente de grupos distintos–, ella cuestiona las formas de historicidad y también las opciones que tienen los indígenas: “*‘Being Jivaro’ or ‘being Runa’ (Quichua) are alternative choices, a matter of building up a certain kind of selfhood and engaging in the array of practices it is geared to, each one implying different ways of relating to the past*” (Taylor, 2007).

La categoría *runa* engloba las construcciones como Canelos, reducciones establecidas por los dominicos y que reúnen a záparas, quijos del Napo, jíbaros y kichwas de los Andes. Sin embargo, muchos de los jíbaros entraron en un proceso de kichwización: hablan la lengua, los inter-matrimonios son numerosos, y algunos se instalaron en pueblos kichwas o con dominante kichwa. Para A.C. Taylor, el modo jibaro de ser y de hacer la historia tiene que ver con lo que va a ser “recordado” y lo que va a ser olvidado y por quién. Ahora bien, esto tiene una conexión con los estados de salud vinculados con el entorno social y con las formas de relación. Por este motivo, las experiencias visionarias son portadoras de bienestar. Entre ellas, las *arutam* representan una puesta en perspectiva de la memoria. Se trata aquí de olvidar el nombre, la biografía del espectro que se presenta, de manera que no quede más que una especie de vacío “memorable”¹⁷⁸. “*This memory of memory is precisely what constitutes the arutam who confer to the living the ability to*

178 A.C. Taylor escribe: “*What remains of the dead is a kind of empty ‘memorability’ devoid of any visual or biographical detail that would allow reminiscence*” (1994: 13).

make history” (Taylor, 2007). Por otra parte, para los kichwas y también para los jíbaros que se encuentran dentro de un proceso de transculturación y que optan o casi optan por la identidad kichwa, existe una historia lineal narrativa según el modelo kichwa descrito anteriormente. Las dos concepciones, jíbaro y runa, son permeables y cada una ofrece ventajas para el individuo.

Los záparas tienen un enfoque del pasado y de su narración profundamente afianzado en el presente. M.E. Reeve (1993-1994) había descrito cómo los descendientes de záparas contaban el fin de su pueblo. Ella recopiló relatos de guerra chamánica y de combates entre guerreros, armados con lanzas y escudos. Con la ayuda de documentos de archivos, la autora muestra que las epidemias son esenciales para la comprensión de la situación demográfica y social de los záparas, sólo que están integradas en las narraciones de conflictos chamánicos. Actualmente, por razones a la vez políticas y económicas, los záparas recurren a la memoria del pasado para dominar el presente. Se hallan en un momento de su historia donde su futuro se ve cuestionado desde el exterior así como desde el interior. Entre el recuerdo y el olvido, los záparas producen una memoria externa y actualizable que les permite encontrar respuestas a las preguntas sobre el ayer. Las relaciones entre el presente y pasado se realizan por medio de retrogresiones llenas de implicaciones, puesto que transforman en el sueño términos vocativos o de parentesco, una manera de alcanzar el tiempo y el rango de los ancestros. Los seres del pasado hacen posible un porvenir zápara gracias a promesas de continuidad hechas a los vivos; estos estructuran la relación entre tiempo pretérito y futuro. Sueños, ancestros y objetos constituyen medios de comunicación que sintetizan y concentran conocimientos y relaciones. Su transmisión se realiza entonces en una relación de permeabilidad entre dos “cuerpos” o sustancias portadoras de memoria. Los mecanismos de memorización aplicados son el de la visualización y el de la incorporación. Se trata de una memoria incorporada y corporal, nacida de la experiencia personal, inscrita en la visión y luego en el cuerpo. Los procesos de inferencia que permiten hacer del conocimiento personal del pasado un conocimiento zápara compartido, es decir también una memoria colectiva, constituyen el propio proceso visual: contar lo visto crea lo verdadero.



Capítulo 7 - Una sociología del sueño

Aunque es una experiencia privada, la actividad onírica puede ser compartida con personas vinculadas al soñador. En el momento en que uno cuenta su sueño a otro soñador, la ayuda mutua y la cooperación asocian a ambos. Desde ese instante, pueden actuar juntos.

En nuestra descripción del “soñar” entre los záparas, la sociología del sueño sólo ha sido parcialmente abordada a través de la caracterización de los soñadores y de los contextos de enunciación de los relatos oníricos. En el presente capítulo se reflexiona sobre la respuesta a las preguntas: ¿quién sueña?, ¿con quién?, ¿cuáles son los humanos que sueñan juntos y cómo?, ¿qué significa “hacer soñar” a otro?

Para soñar al otro, los dos sujetos tienen que acoplarse y “conectarse”. Para ambos, las condiciones de la relación son la identificación del otro y la aceptación de la propia relación. Es factible que uno de los dos no la desee y por lo tanto la conexión no se produce. Así, en un sueño, el padre de Puruña le dijo: “Si te olvido, no te daré sueños”. Es la razón por la cual, me confiesa, ella no sueña con su padre. En varias ocasiones evocó el tema del alejamiento espacial y temporal, el de la frontera territorial y el de la frontera de la memoria, ya que estas distancias constituyen dificultades para soñarse mutuamente.

Con una sociología del sueño, R. Bastide quería “abarcara toda la otra mitad del hombre, tanto los estados crepusculares como los estados meramente nocturnos” (Bastide, 1967: 180). Cuando abogaba por este proyecto, preconizaba “una amplia investigación sobre las relaciones del sueño con los medios sociales” (Bastide, 2003: 31). Proponía “dos capí-

tulos” para realizar una sociología del sueño: “El primero estudiaría la función del sueño en la sociedad. El segundo, el de los marcos sociales del pensamiento onírico” (Bastide, 1967: 178).

La pretensión de este capítulo (que de ninguna manera es una sociología completa del sueño zápara) resulta más modesta: a través de las preguntas ya planteadas, mostraré que en la teoría zápara, soñar es recibir un sueño cuyo emisor (identificado) es el interlocutor onírico. Se trata en definitiva de una teoría onírica de la comunicación intrínsecamente vinculada con el cuerpo orgánico y con las apariencias corporales.

Al final del capítulo serán abordados “los arcanos del sueño” (*les coulisses du songe* de Bastide, 1967), es decir todo lo que concurre en el entorno del soñador para la producción de sus experiencias oníricas. Aquí se incluyen los espacios donde estas “se ubican” y que yo llamo los campos del sueño. También están constituidos por los elementos que contribuyen al surgimiento de nuevos discursos sobre el sueño y que lo contaminan, como las empresas de extracción que trabajan en la región o la religión llevada por los misioneros.

El soñador

Los que poseen buenos sueños (*ali muskuyuj*) a menudo recibieron una iniciación chamánica y están particularmente atentos a ellos, a su contenido e incluso a los interlocutores oníricos, que muestran y demuestran a porfía la amplitud de su saber.

Los hijos del difunto Imatini recibieron de su padre facultades suplementarias. Por ejemplo, Saweraw, el más joven, designado como el sucesor de este linaje de chamanes, o Twáru, que se volvió líder de su pueblo con el apoyo y el asentimiento paternos. “Mi padre sopló mucho, mucho, mucho sobre mi cuerpo, ‘para llevar de mi tierra’, me dijo. Es así como yo, en mi cuerpo, tengo muchos sueños, sueños poderosos”. Cuando Imatini decidió crear de manera estratégica una resistencia zápara, designó a Twáru para que hiciera nuevamente visible a su pueblo. Era el único hijo que fue al colegio en Sarayaku, el pueblo kichwa vecino, emblemático por la fuerza de las organizaciones indígenas. Al soplar sobre él para que tuviera buenos sueños, Imatini dijo en kichwa:

Ñuka llaktata apankawa (lit.: “para llevar de mi tierra”). *Llakta* puede designar el pueblo, el territorio o el país. Así envía a Twáru sueños afianzados en el territorio. Le transmite un saber-soñar para que lo conserve en el cuerpo y también le permita tratar los asuntos de la comunidad. “Llevar de su tierra” en los sueños del hombre que se volverá el líder, ofrece a este una aptitud superior para soñar para el pueblo zápara. En otras palabras, la orientación de sus sueños fue determinada, al menos en parte, por la bondad de su padre.

Los záparas son portadores del sueño. Sin embargo, ¿se puede decir que son los que sueñan? La pregunta sobre el sujeto debe hacerse: ¿quién sueña? ¿Acaso Twáru es sujeto de su sueño? O su padre, al enviarle el soplo de su territorio, ¿no hace de la sociedad zápara el sujeto que sueña?

Los relatos enunciados están en primera persona. Sin embargo, los *shímáno* muertos, los ancestros, espíritus y humanos vivos actúan en él. El sitio del interlocutor onírico es esencial y plantea la pregunta: ¿quién determina el sueño y lo “fabrica”, el soñador o el interlocutor? El primero a veces sirve de objeto a las realizaciones del segundo. Sin embargo, lo relata en primera persona. Entonces, ¿es el paciente del interlocutor onírico, o hasta de todo el pueblo zápara? Hacer la pregunta del sujeto que sueña remite a las siguientes interrogantes: ¿Quién es el agente del sueño? ¿Quién es el agente en el sueño? ¿Quién lo “hace” o lo “performa”?¹⁷⁹

A la primera pregunta, es tentador responder que el agente del sueño es el propio soñador. El sueño constituye una experiencia universal y personal que ocurre mientras se duerme. Durante su transcurso, una parte de control y de maniobra intencional es posible. Sin embargo, ¿qué pasa cuando dos personas experimentan al mismo tiempo una experiencia onírica similar? ¿Quién, en ese caso, puede considerarse el agente del sueño? Además, algunas técnicas permiten hacer soñar a otro, y algunos

179 Las actividades oníricas záparas son “performativas”. Como pacientes o agentes en el sueño, son *performers*, puesto que reaccionan a la experiencia del sueño, corporalmente, emocionalmente; la actividad onírica los envuelve y desde ese momento actúa en ellos. Al plantear aquí la pregunta “¿quién tiene el sueño o lo performa?”, no hay contradicción: se trata de encontrar el agente. En un sueño dado, ¿quién impulsa el contenido?

hasta logran soñar “para otro”, tantas situaciones que ofrecen formidables lugares de elaboración de las estructuras oníricas.

Soñar juntos

Existen dos instancias en las cuales unas personas pueden soñar juntas.

Durante cualquier aprendizaje chamánico, el aprendiz debe respetar un periodo de ayuno alimenticio y sexual¹⁸⁰. Al cabo de la formación, dando fin a la prohibición sexual, él y su pareja sueñan juntos, vale decir que tienen una misma experiencia onírica. Esta es particularmente importante ya que ofrece a ambos conocimientos o poderes elaborados. Más allá del sueño, el poder en gestación también es compartido¹⁸¹. Se produce entonces un vértigo (igualmente sentido por ambos) cuando el poder circula entre la pareja. El que aprende no pierde poder, sino que lo comparte con el otro. Al final del ayuno (*sasi*, en kichwa) se plantea la pregunta de saber a quién escoger como pareja sexual y no es raro que algunos aprendices soliciten otros aprendices de sexo opuesto para que su propio saber culmine. Algunos, al contrario, escogen un(a) aliado(a) que no tiene el olor del sexo, es decir una persona virgen, gracias a la cual no sólo no existe pérdida de saber, sino que también estará en una matriz favorable. Al final del ayuno, el que aprende debe realizar el acto sexual en buenas

180 Cuando una persona adquiere un saber gracias a su dieta, este es incorporado en el cuerpo del que aprende. El maestro proveedor del saber puede designar a una persona para acompañar al impetrante durante todo el tiempo que dura la adquisición y asegurarse de que la dieta se desarrolle bien. En el transcurso del aprendizaje, será probablemente el único interlocutor del aprendiz. También será el que, al cabo de la formación, dará la chicha de yuca con la cual se termina la dieta. Si compartieron los mismos alimentos todo ese tiempo, compartirán luego su primera comida. El hecho de compartir la dieta, asociado con la relación muy cercana de los dos sujetos debido a la experiencia vivida juntos, implica compartir conocimiento adquirido: el acompañante incorpora así este mismo conocimiento, en su totalidad o una parte de él.

181 Con respecto a Kirarusi, Twáru me contó que ella es una “soñadora” o una persona que tiene sueños (*muskuyuj runa*). Y añadió: “Ella quería ser *shímano*, pero el tío Joaquín le quitó su poder. Si no, hubiera sido mala, ya que su marido era Guillermo; él era chamán. Este espíritu [de Kirarusi] estaba produciendo poder. Es así como se aprende con su marido durmiendo: las dos almas están atadas, pegadas”.

condiciones para que el fruto de su aprendizaje sea a la vez reforzado y amplificado. A veces, de esta relación efímera, nace un niño, un *sasi wawa* (en kichwa), un hijo del ayuno. Seguramente él recibirá desde su propia concepción disposiciones favorables para la práctica tanto del sueño como del chamanismo. Si es un varón, también será buen cazador.

Durante el sueño después del coito que finaliza el ayuno, el agente del sueño es el aprendiz: él es aquel a través del cual el sueño llega y se realiza como un medio suplementario de conocimiento y de adquisición de poder. “Al tomar el conocimiento de otro que aprende, dos personas pueden soñar la misma cosa”, explicó Kiawka a Puruña. En el *sasi muskuy* (en kichwa, lit.: sueño de ayuno), el aprendiz puede encontrar a su amo o a espíritus auxiliares, humanos o no-humanos, vivos o muertos, quienes le ofrecen un regalo que es un poder: asiento, tabaco, poder “corpóreo”, es decir que forma cuerpo con el que aprende desde el momento en que se recibe y acepta. En el sueño, es paciente de estos espíritus benefactores que ayudó a reunir. En cuanto a la pareja del final de ayuno, él/ella experimenta y aprovecha el sueño del aprendiz, de manera que este es el agente de su sueño, en cierto modo orquestado por los diferentes espíritus tutelares.

La otra situación supone compartir un “secreto” o un poder. En el primer caso, la razón de sueños compartidos es un espíritu tutelar –no necesariamente materializado– proporcionado a las dos personas por un chamán¹⁸². Ahí no hay nada sistemático y los sueños inducidos por la posesión son extraordinarios. Cuando dos personas que poseen un mismo secreto sueñan juntas, el agente del sueño o el que lo provoca y le da su contenido es el propio secreto. En ese momento trata de poner a prueba al soñador (el que enuncia el relato onírico al despertar) y aparece como una silueta oscura cuando duerme. El agente aparece algunos días después de la recepción del secreto: puede intervenir una primera noche en los sueños del uno y al día siguiente en los del otro. Por consiguiente, su figura es a la vez el agente del sueño, y también agente en el sueño, puesto que él lo dirige. Más tarde, las dos personas podrán soñar al mismo tiempo, pero no necesariamente de la misma manera.

182 Se trata tanto de los “secretos” presentados (también), como de los interlocutores oníricos.

En el segundo caso, un mismo poder poseído por dos soñadores puede causar un sueño parecido, de manera simultánea o de manera diferida de una noche a otra. De hecho, compartir un mismo poder –proporcionado durante una visión o por un tercer chamán, incluso obtenido al cabo de un aprendizaje realizado conjuntamente– produce sueños similares o visiones conjuntas en estado de conciencia despierta. El agente es el poder que poseen las dos personas, o por lo menos este genera la visión onírica simultánea.

En las situaciones descritas, el conocimiento, el secreto o el poder son incorporados por el soñador, al igual que su saber-soñar instilado por el demiurgo. Esta substancia en el interior del cuerpo del soñador dirige y organiza la experiencia onírica. Entonces, compartida o no con un semejante que posee corporalmente los mismos elementos, para los záparas, esta experiencia constituye una producción interna animada por el saber o el poder incorporado que poseen.

De manera más general, la pregunta del sujeto soñador toma sentido en los sueños compartidos. En los relatos, el narrador es el soñador que se expresa en primera persona. De hecho, actúa como sujeto y paciente en el sueño “agenciado” por saberes y poderes incorporados. También, en otra medida, opera como agente de su sueño, dado que puede actuar sobre este.

Hacer soñar

Hacer soñar sobre sí mismo a los otros es considerado como un poder, aspecto que también es observado por B. Muratorio, quien lo llamó “el poder del *muskui*” (1987: 305). Ahora bien, cuando el secreto o el espíritu que lo anima se manifiesta a sus poseedores para ponerlos a prueba, se trata de lo mismo: al dejarse ver en los sueños de los otros (y al posicionarse netamente como agente, ya que examina), recalca el poder que posee.

Hacer soñar (*muskuchina*) a otra persona o enviarle un sueño (*muskuita kachana*) son –al parecer– prácticas reservadas a los buenos soñadores. Las experiencias oníricas recibidas por dicha vía provienen ya sea de un aliado onírico (relación recíproca de intercambio y de cooperación), o de un enemigo. Es el caso de los sueños evocados anteriormente, en los cuales se manifiestan personas que engañan al

soñador con su apariencia. Cuando Kiawka sueña en varias ocasiones que una persona que tomó mi apariencia la ataca, se da cuenta, al defenderse, de la verdadera identidad de su interlocutor onírico: un chamán enemigo (humano vivo y conocido). Ahora bien, ella explica la incursión del personaje como la voluntad propia de él para intervenir en el sueño, en el cual no se introduce personalmente, sino que le envía un sueño en el cual la pone a prueba.

Los datos presentados muestran que los emisores y receptores de estos sueños son humanos vivos. Sin embargo, las otras entidades, ya sea que se trate de espíritus tutelares, de ancestros o de secretos, también son emisores y receptores. Posicionados en el cuerpo del soñador, los secretos hacen soñar a sus poseedores, lo que también sucede con los espíritus o ancestros que son incorporados directamente o a través de un saber ofrecido.

En el relato del sueño que fue enviado por correo electrónico por Kiawka y que está transcrito en el capítulo 3, Kiawka hace escribir “¿mandaste algo para mí?” en el momento en que se pregunta acerca de la procedencia de su sueño; sueño en el cual participo. Parece importante hacer soñar a aquellos con quienes se desea mantener una relación durable y una buena comunicación, en particular cuando hay una gran distancia espacial. Los sueños enviados de esta manera son benévolos. Se trata de regalos ofrecidos, de una situación en la que se toma y comparte conocimiento. Una parte de mis informaciones sobre el tema fue obtenida luego de los agradecimientos de Kiawka, como consta en el siguiente extracto:

Kiawka irrumpe en mi cuarto alrededor de las seis de la mañana y me dice:

- “Gracias. Mi sueño fue muy bueno. Gracias.

Como no digo nada, añade:

- ¿No recibiste el mío?
- No”.

Ella soñó que una chica le regalaba una cámara de fotos. Tenía “como antenas”, unas manillas y un ojo grande. Se la puso alrededor del cuello, “contenta con esto. Era tan linda la cámara de fotos. Esta-

ba tan contenta. Yo reía”. La chica le regaló un pantalón y una camisa con mangas muy amplias. También le gustó mucho.

- “Me agradeces, pero no te envié eso. Ese sueño no es mío.
- Por supuesto que es tuyo. ¿De quién más? Y además te reconocí. Claro que no era tu cara, pero reconocí lo que tienes en la espalda”.

En el extracto señalado, una chica regala una cámara de fotos, un instrumento que permite captar e inmovilizar imágenes de manera duradera. Kiawka estuvo encantada con esta herramienta de visión que tiene un ojo, así como con la ropa que recibió después. Ahora bien, en el diálogo, la soñadora no hace caso cuando niego tener una responsabilidad en el sueño, porque lo observó realmente. Admite no haber visto mi cara, pero me “reconoció”. El cuerpo –incluye la cara– del interlocutor onírico no corresponde al que se aprecia habitualmente en una visión inmediata. En la visión onírica, un conjunto de elementos permite su identificación: colores, objetos o ropa portadores de poderes y de conocimientos resultan indisociables del interlocutor que sabe soñar. También puede tratarse de actitudes (por ejemplo, una sonrisa crispada muy amplia). El soñador identifica a los interlocutores a pesar de una distorsión visual característica del sueño. El síndrome de Fregoli, o “híper-identificación” fue descubierto por los neurofisiólogos. Se trata del procesamiento de la información visual (hemisferio derecho del cerebro) que se ve alterado y produce la distorsión¹⁸³. En tal circunstancia, la persona soñada será reconocida a pesar de la total ausencia de semejanza física. El caso zápara produciría una especie de variante, pues algunos aspectos corporales conocidos solamente en un estado de conciencia secundario (onírico o

183 Los neurofisiólogos pudieron distinguir seis distorsiones oníricas: la macropsia y la micropsia; la ilusión de Capgras (creer que las personas cercanas no son lo que parecen ser, una especie de paranoia); síndrome de Frégoli (una disociación entre la identidad de una persona y su apariencia física); acromatopsia (distorsión de los colores: no verlos o ver solamente una parte de ellos); palinopsia (reunión de imágenes oníricas incongruentes y desintegradas del plano espacio-temporal). También se añade una distorsión emocional: las emociones en el sueño son más intensas que en la vigilia. Cf. *Science et Vie*, Hors série “Le sommeil. Mécanismes du sommeil: des découvertes étonnantes”, 2002, N° 220.

inducido) son indicios para la identificación del interlocutor con una cara y un cuerpo diferentes de los que tiene en un estado de conciencia despierta.

Esa noche, Kiawka quiso que experimentásemos el envío mutuo de sueños, en previsión de mi partida a Francia y con el fin de mantener la comunicación entre nosotras. El envío incluye sistemáticamente la presencia del agente en la experiencia onírica del receptor. Para lograrlo, con la ayuda del soplo, eventualmente empleando el humo de tabaco, antes de acostarse, el primero dirige al segundo una intención de sueño formulando un pedido preciso en kichwa:

Juanta muskuchipanki, suuuu
Para hacer soñar a Juan, *suuuu*

En esta teoría onírica de la comunicación, a causa de la necesidad que tienen los humanos de vincularse con otros, hacer soñar a otro también favorece la certeza de encontrarse en una relación dialógica con un interlocutor escogido. Cuando mi informante desea que esa noche yo trate de hacerla soñar y que reciba su sueño, ella muestra su deseo de mantener una comunicación permanente a pesar de la distancia.

El ejemplo plantea varios problemas relacionados con contradicciones. Si se cree en las palabras de Kiawka, “yo” soy la persona que produjo el sueño. Yo sería entonces el agente del sueño. “Yo” soy también “la chica” que le regala una cámara de fotos. Ahora bien, la relación entre mi intención y lo que recibí parece bastante lejana¹⁸⁴. Vuelve a surgir la pregunta “¿quién hace soñar?” o “¿quién es el agente del sueño?”. Para mi informante, esta pregunta no tiene razón de ser, o por lo menos ya está resuelta: el agente del sueño es la persona reconocida en el sueño. Por consiguiente, soñar con un interlocutor onírico significa recibir un sueño emitido por esa persona. Dicho de otra manera, en virtud de la función de comunicación del sueño, la experiencia onírica resulta ser un

184 Al acercarse la tarde, a causa del motivo de este estudio, me esforcé por seguir la técnica enseñada por Kiawka para hacerla soñar un mapa geográfico o un posible avatar que le permitiera orientarse para ir a través del sueño hasta mi casa en Francia.

espacio en el cual se entablan y se mantienen relaciones escogidas, y en el cual las personas se turnan para ser emisor y receptor de sueño.

En su relato, Kiawka se revela sujeto de su propio sueño, en tanto receptora de un sueño en el cual le regalan un instrumento de visualización y de captación de imágenes y ropa. Su felicidad se manifiesta en la narración. Gracias a esta experiencia onírica, ella adquirió poderes. A partir de ese momento, ella posee definitivamente instrumentos de conocimiento suplementarios.

Vuelven entonces los diferentes tipos de interlocutores oníricos: humanos, no-humanos, secretos, amos o espíritus de las plantas y de los animales, ancestros... Todos serían emisores y agentes del sueño, sobre todo cuando su substancia incorporada en el humano soñador “produce” una visión onírica que los pone en escena. El ejemplo de los interlocutores que pueden ser incorporados en el cuerpo del soñador (relación intrapersonal) o que pueden ser un cuerpo visible no incorporado (relación interpersonal), muestra una situación ambigua, difícil de controlar. Es el caso de los secretos y también el de un ascendiente incorporado por Kiawka: el padre de su padre, Ah pano. Pero ella también tiene en su cuerpo el espíritu de una piedra mágica poseída por el abuelo en otros tiempos. Esta situación plantea un problema ya que se debió pasar de una relación interpersonal (entre Kiawka y Ah pano, y entre Kiawka y la piedra mágica) en el campo onírico y de las visiones inducidas, a una relación intrapersonal de Kiawka con los dos sujetos presentes en ella. Ahora bien, la nueva corporeidad del espíritu de la piedra impide algunas relaciones (en particular en las curaciones) y modifican el modo operativo del espíritu tutelar que perdió su condición de mineral, su materialidad y su calidad prensil. Sin embargo, la mujer y el espíritu de la piedra logran comunicarse en visiones inducidas y oníricas. La relación de los dos consanguíneos se caracteriza por su complejidad, ya que Ah pano ocupa por completo el cuerpo de su descendiente, Kiawka. Ella posee todo el conocimiento y el espíritu (*yuyay*) de Ah pano, quien la habita, y de cierto modo la comunicación entre ambos se traslada al organismo que comparten. De esta manera, ya no lo sueña, sino que intercambian directamente sus ideas. Hay que recalcar aquí una contradicción: aunque los saberes “personificados” y “secretos-sujetos” incorporados hacen soñar (y Kiawka los posee),

Ah pano, quien ocupa todo el espacio en ese cuerpo de mujer, sólo comunica fuera del sueño, espacio privilegiado de sus encuentros e interrelaciones en otros tiempos.

Soñar para otro

Soñar para otro es el arquetipo del sueño performativo. Se trata de una facultad que sólo los buenos soñadores, “suficientemente chamanes”, poseen, y que les permite realizar un acto –a menudo una curación terapéutica– para una tercera persona. El soñador es esta vez agente del sueño, y el paciente, su interlocutor onírico. A. M. Colpron señaló que entre los shipibos, “las destrezas de los chamanes les permiten aprender o efectuar curaciones (y otras actividades chamánicas) tanto en el estado de vigilia como durante los sueños”¹⁸⁵. Las mujeres záparas logran soñar con la ingesta de una planta que frena e incluso impide las menstruaciones, pero también pueden soñar que dan el vegetal a una mujer, quien constata enseguida el efecto positivo. Se puede entonces observar que el beneficio de soñar para otro se encuentra en el cuerpo del interlocutor onírico y ya no en su espíritu “actuado”: es en efecto el cuerpo del otro tal como existe y “funciona” (orgánicamente) en conciencia despierta (por oposición al cuerpo visto en sueño), que es actuado por el soñador a través del acto onírico.

En resumen, se consideraron varias situaciones: al terminar su formación, el aprendiz de chamán rompe el ayuno sexual y alimenticio, y sueña con su pareja sexual. En esta situación, el agente del sueño es el aprendiz, quien determina el contenido del sueño posterior al coito. Su pareja –paciente del impetrante– es sujeto de su propio sueño ya que él (o ella) podrá enunciarlo en primera persona y beneficiarse de la misma manera que el que aprende (algunos poderes son adquiridos). Un secreto o un poder pueden proporcionar una misma visión onírica a los diferentes hombres o mujeres por las cuales es poseído. En esa otra situación, el secreto o poder actúa como agente del sueño desde el propio cuerpo de cada persona. Entonces, el sueño viene orgánicamente del cuerpo del soñador, sin que este sea el agente. El soñador, relacionado con el secreto o con el espíritu tutelar que le dieron un poder, y con los

185 A. M. Colpron, comunicación personal.

cuales se comunica verbal y visualmente (intercambio de miradas), es sujeto de su sueño.

En una tercera situación, cuando un zápara hace soñar a otro, por la noche, envía un sueño a su destinatario, quien lo recibe mientras duerme y puede hábilmente determinar su procedencia. Para lograrlo, hay que reconocer al interlocutor onírico. Si no posee la apariencia física del día (la que se ve en estado de conciencia despierta), algunos atributos corporales o actitudes pueden ser reconocidos para identificarlo. Cuando un soñador escoge soñar para otro –sin necesariamente anunciárselo–, asume el rol de agente de sueño. El paciente es el otro, que no es necesariamente el destinatario y por ende el sujeto del sueño, especialmente cuando hay un desvío del sueño, por ejemplo. En este caso, el destinatario no enuncia un relato onírico porque no tiene memoria del sueño. Es legítimo preguntarse qué sucede con los sueños emitidos cuyo destinatario no tiene ni rastro ni recuerdo de ellos. ¿Hay interferencias en la comunicación? ¿Son defectuosos los captadores, o la persona receptora es momentáneamente inapta para recibirlo? Recordemos que algunas dietas son nefastas, como comer alimentos “pesados” (tapir, saíno, monos), muy dulces o picantes. La ingesta desmesurada de alcohol también impide el recuerdo del sueño. La distancia que separa al emisor del receptor está a veces delimitada por fronteras difíciles de atravesar.

In fine, el agente del sueño es el emisor onírico, y soñar equivale a recibir un sueño emitido por otro. El soñador es sujeto del sueño que recuerda al despertar y, según su aptitud para controlar la experiencia onírica, puede sacar provecho en términos de saberes corpóreos. Esto muestra hasta qué punto la teoría zápara es una teoría onírica de la comunicación.

Los campos del sueño y su contaminación

Los záparas conciben la realidad ante todo como una relación con el entorno. Ahora bien, la forma que toma el mundo se percibe de manera diferente según cada individuo. Cada uno se construye una idea en función de sus propias vivencias y establece diversas relaciones personales con el mundo. Las experiencias visuales de unos y otros,

tanto en la visión ordinaria como en las visiones inducidas y oníricas, están sujetas a requisitos previos contextuales y a condiciones de preparación. Dichas condiciones determinan en parte la percepción del mundo; los záparas que logran ver y ser vistos por los seres de la selva *sacha runa* en el día, no tienen la misma “aproximación” al mundo ni la misma relación con éste que los záparas que no perciben a dichos seres. La observación origina sentido. No existe un saber absoluto en el mundo, aunque se considere que algunos saben más que otros: algunos ancianos, los chamanes o los grandes soñadores. El conocimiento adquirido por uno no se considera necesariamente falso, aunque no haya sido corroborado por las experiencias y conocimientos de los demás. A pesar de ello, conciben el entorno como si estuviera constituido por múltiples realidades interconectadas, que tienen, sin embargo, un número finito: el mundo tiene límites, descritos diferentemente según las experiencias de unos y de otros. Desde una tierra redonda sostenida por un palo central mantenido en el espacio por Piatsaw el demiurgo, hasta un mundo plano, rectangular y finito, al borde del cual viven pequeños seres, ellos mismos en el límite de la humanidad, la idea que cada zápara tiene del mundo puede ser discutida, pero de ninguna manera puesta en tela de juicio, puesto que ha sido objeto de un relato creíble. Haber mirado a Piatsaw sosteniendo la tierra redonda en una visión inducida (de Yawricha) por *Datura* y haber observado en una visión onírica (de Puruña) un mundo plano y finito, son el producto de experiencias personales comprobadas por la naturaleza de la visión. Primero, es el amo de la *Datura* quien muestra el globo suspendido en las manos del demiurgo, durante una visión con propósito de enseñanza. Puruña, por su parte, asegura que contempló un mundo finito. Parece entonces que la visión constituye en sí una prueba de veracidad: toda vivencia con conocimiento resulta igualmente verdadera, con la condición de que el sujeto no haya sido engañado por su experiencia.

Al transmitir el sueño a los záparas, el demiurgo Piatsaw les dio la responsabilidad de asegurar el manejo del mundo. Para Twáru, que habla como líder político, hijo de un chamán y hombre cazador, esa responsabilidad de su pueblo existe. La dificultad está en transigir con el conjunto de las personas malintencionadas o con los que “quieren

hacer problemas”. Para él, el mundo no cambia, sino que la gente lo transforma individualmente. La actividad onírica se concibe desde ese momento como una apertura y una responsabilización de lo que se hace con el mundo¹⁸⁶.

En la experiencia onírica, los záparas pueden potencialmente ver todo. Pero la línea del horizonte se encuentra más o menos alejada según las capacidades del soñador. No todos sueñan ni saben soñar. Entonces, algunos ven más lejos que otros. Aquí, la distancia es a la vez geográfica, territorial, espacial, y también temporal e histórica. Por este medio, uno se puede desplazar en el mundo “tangible”, siguiendo un itinerario muy preciso. Uno también se puede mover dentro del territorio zápara o más allá, en lugares conocidos o susceptibles de serlo, que no están necesariamente abiertos, puesto que se hallan delimitados por fronteras. Se puede tratar de espacios diferentes a los conocidos en estado de conciencia despierta, ya que el sueño se desarrolla en el “mundo onírico”, el de los espacios sagrados donde viven los ancestros *shímano* de antaño, y también todos los espíritus, de los lugares sagrados, y de la familia espiritual para quien tenga una. A través de la distancia temporal e histórica, los záparas vuelven a encontrar o conocen, experimentan su pasado, regresando y descubriendo ancestros para construir relaciones a la vez interpersonales y “trans-temporales”. En cualquier caso, que se trate de distancia geográfica, espacial o temporal, la capacidad de ir lejos depende por una parte de la preparación chamánica recibida y del dominio de las técnicas del sueño, y por otra parte, de los campos del sueño o de los espacios accesibles al soñador.

Los clandestinos del sueño

Así como existen fronteras terrestres, otras deben traspasarse en el sueño para llegar a algunas destinaciones. Sin embargo, si bien estos dos tipos de fronteras tienen una incidencia en el modo del sueño, no se manifiestan de la misma manera. Durante su primer viaje al

186 Este discurso —que coincide con el del New Age— hace recordar los que son formulados por los líderes indígenas a través del mundo, queriendo atraer la atención sobre el futuro del planeta, incitados para ello por numerosas organizaciones, fundaciones y movimientos ecologistas.

otro lado del Atlántico y que lo llevaría a Francia, Twáru no pudo soñar durante la primera semana. Más recientemente, en su primer viaje a Estados Unidos para el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU, Kiawka, quien se iba por tres semanas, me hizo llegar un e-mail para que la llamase a Nueva York. Me dijo que desde que había llegado no dormía. También me contó que comía mucho y que se sentía vacía, a la vez refiriéndose a lo que ingería, y también hablando de las propias sustancias de su cuerpo. Le parecía que todo lo que ella poseía no estaba ahí, se sentía mal. No es necesario añadir que ella no soñaba.

La distancia geográfica no permite al alma que sueña ir tan rápido como el soñador. Se pueden formular dos hipótesis para explicar el fenómeno: o bien el alma se desplaza menos rápido que el avión, o bien el alma que sueña está dissociada del cuerpo. Las dos parecen ser válidas al considerar los datos. Por una parte, el alma no siempre tiene el tiempo de llegar cuando el soñador vuela hacia el extranjero, y necesita entonces cierto tiempo para reunirse con él. Por otra parte, el alma que sueña es viajera. Cuando duerme, el soñador se encuentra sin alma.

Para ir a Quito en sueño, no se pasan fronteras o controles: “hay un camino”, dice Kiawka. Sólo algunos chamanes conocen la ruta, la cual no sólo está controlada por un amo con aspecto clerical, sino que también está salpicada de muchos obstáculos: lagunas infestadas de serpientes y de caimanes que asustan e incluso comen a los viajeros no autorizados. Las fronteras terrestres e internacionales tienen su equivalente onírico, que incluye controles de identidad y pasos difíciles. En varias ocasiones, Kiawka trató de visitarme en sueño mientras yo estaba en Francia:

Para ir a tu país, sí [hay fronteras], pero en tu país había personas poderosas hace muchos años. ¡Antaño! Porque es difícil entrar. ¿Sabes por qué? Porque los antiguos, esa gente era más poderosa, por eso son como frontera, ellos. Y tapan así, dicen: “no, no puedes pasar”. Tú no puedes pasar, pero lo que tú sabes, puedes ser unos animales, puedes ser unos bichos, puedes ser lombriz, puedes ser serpiente para entrar escondido, pasar. Porque ellos están controlando aquí. Eso es el poder de tu país. Pero ahora no, para mí es fácil, ya conozco. Ahora me dejan pasar. Tanto molestar. De tanto

molestarles, se ponen furiosos, y dejan pasar. En el hueco. (Las frases en cursiva fueron enunciadas en kichwa y las demás frases en español).

A primera vista, el funcionamiento se compara al de las fronteras internacionales. Están resguardadas, pero hay clandestinos que a pesar de todo logran burlar las reglas, y otros que, de tanto perseverar, consiguen obtener la autorización para pasar. Como una visa, una vez que esta se obtiene, es más fácil volver a cruzar la frontera. En el extracto anotado, los guardias corresponden a ancestros poderosos (*sinchi runakuna*, lit.: “personas poderosas”); en términos generales, son *ruku*, a la vez antiguos, viejos y venerables. No obstante, la forma de los límites territoriales y hasta su situación en el espacio pertenecen a otro orden, que se conoce sólo en el sueño y en las visiones secundarias¹⁸⁷:

Las fronteras se parecen a piedras grandes, no son pequeñas piedras, los runa las encierran, tas, así, “como algo que cubre”, como una puerta. Los amos [amu] ven pasar. Se abre. Esa piedra es inmensa hasta el cielo. En vez de cruzar, ellos abren con su mano. Grande. Cuando no quieren hacer pasar, bien chiquito termina, [la puerta/entrada] se hace chiquitita. Tú también vas a cruzar en un camino tan pequeño. Tú tienes que hacer algunos animalitos para cruzar escondido. Yo, la primera vez, regalé a ellos un regalo para que me den espacio. Regalé una piedra. “Está bien, pasa”, dijo. Entonces dije: “Eh, yo dije que abran ese camino, [yo] no [dije] que lo cierren”, dije. “Ustedes pasaron, yo quiero pasar”... Ahí había dos personas, hombres altos, ruku [respetables] grandes, al venir, cruzamos nuestras manos y la piedra [que está atada ahí]. Aquí [en la palma de la mano], es el corazón [de la piedra]. Y aquí hay otro corazón¹⁸⁸.

187 Al respecto de esto, Kiawka me hizo otra descripción de las fronteras: “Si no estás preparada, quieres entrar, te piden tus papeles, los sacas, los presentas, pero no vas a presentar papeles, presentarás piedras. Luego, si tienes todo, [lo] vas a dar. Si no tienes estas piedras, no puedes pasar. Para tu país, la frontera es una piedra muy grande. La frontera es como una puerta. El amo hace así, el agua es como una nube, entras al interior, miras la nube arriba”.

188 Frente a frente, parados, el guardia y Kiawka tienden cada uno sus brazos hacia el otro, cruzándose (cada uno tiene un brazo sobre el otro a nivel del codo). Una de las personas tiene las palmas volteadas hacia el cielo, la otra inclinadas hacia el suelo, de manera que se efectúa el intercambio; Kiawka le ofrece la piedra.

Después de que les di, después de haberles regalado, les di otra piedra, rumi markay¹⁸⁹, obtuve mi piedra en mi sueño. Les di. Uno dijo: “No, no hagas eso. Muestra la mano”. Entonces mostré, mostró su mano así... Entonces dije: “Ay, sabes todo, tienes el saber de todo”. Entonces dijo: “Claro, ¿y tú?” “Yo lo tengo. Está ahí, como una imagen, tak”. De ahí, por primera vez entré, entré en la corona. Entonces ahora [lo] tengo, puedo presentarme ante ti, en tu país. Vaya a ver, pero ashhh un minuto después, ¡tak! ¡tak! Está hecho. (Las frases en cursiva fueron enunciadas en kichwa y las demás en castellano).

Como las comunicaciones internacionales, la forma de visita descrita tiene un costo muy elevado, a causa de la diferencia horaria: “Si es que te atrasas en este viaje, olvídense, le coge el día acá, entiendes, te coge allá la noche, te cortas, *chuuu*, tu camino. ¡Puedes morir, pues! Es peligroso”.

Las fronteras temporales no están ausentes de los discursos de los dos líderes, Kiawka y Twáru. Para pasarlas, se prevén varias técnicas. Kiawka afirma que en la experiencia onírica, los antiguos, conocidos o desconocidos, aparecen para llevarla al pasado (*wachama*, lit. “hacia atrás”). Una primera etapa es el regreso hacia el día de su nacimiento (“un grado”). Después, lo que importa es ir más atrás en el tiempo. “Pasas atrás cuatro abuelos”, explica. Para Twáru, es posible atravesar las fronteras del tiempo gracias a un vestido entregado por la persona que lo guía al principio de la experiencia onírica. La fuerza del que aprendió bien la práctica del sueño le permite ir así de un espacio temporal a otro, con mayor rapidez.

Las fronteras oníricas también son límites geopolíticos: separan los Estados, los territorios como los paisajes, pero son siempre franqueables. Hasta los límites temporales, a pesar de su naturaleza tan diferente, tienen esa propiedad: del otro lado se encuentran los ancestros poderosos, el poder que se busca obtener de ellos, pero también hay territorios amplios y diferentes de los del presente en la vida

189 *Markana* significa a la vez “tener en la mano” y “nombrar”. Aquí, *rumi markay* corresponde a una piedra que se “inserta” en la mano de manera definitiva. También es un instrumento terapéutico puesto que las personas que poseen una pueden utilizarla para curaciones (masajes, en particular).

de vigilia. Frentes y fronteras proceden de la misma raíz. M. Foucher (2006: 12) señala que “ir a la frontera” era dirigirse donde el enemigo surgiría. La frontera, si bien puede ser una línea de confrontación, también representa en el sueño la promesa de un encuentro o de una cooperación cuando se la atraviesa. Son demarcaciones fluctuantes al igual que muchos límites territoriales, puesto que se alejan a medida que se consiguen las autorizaciones, las cuales se pueden obtener por una pequeña corrupción, algo habitual en las fronteras que separan algunos Estados. Queda por saber quién las traza o las determina. Las fronteras terrestres siguen configuraciones hidro-topográficas o se establecen políticamente por medio de guerras (foto N.º 17). Otras son totalmente geométricas. M. Foucher (2006: 13) recuerda que “la primera gran división del mundo” en 1494 fue hecha por el papa Alejandro VI, mostrando así que los motivos religiosos contribuyeron desde hace mucho tiempo a la definición de los límites territoriales. En cuanto a las fronteras oníricas de los záparas, parece que siguen la geopolítica internacional. En efecto, existe un camino espiritual que lleva hasta Quito. Respecto a los límites de los países limítrofes o más lejanos, parece difícil franquearlos. Las fronteras oníricas reflejan las de los países, luego son moldeadas por los hombres: “la frontera alimenta el imaginario e invita a la diferenciación” (Foucher, 2006: 14). Espacios definidos por las relaciones que establecen con ellos algunos humanos, eso es lo que son los espacios oníricos. En otras palabras, se encuentran ahí donde existe una discontinuidad productora de límites; para ser atravesada se necesita construir una relación de intercambio. En el caso descrito por Kiawka, la relación se sella entre el soñador y el guardia con una piedra regalada, que también es un poder. Gracias a ello, el soñador queda autorizado a atravesar las fronteras. El camino que los ancianos tomaban para ir a Quito a través de una visión de ayahuasca es igualmente objeto de un control del cual algunos, según los relatos de Twáru y Kiawka, nunca volvieron. Atravesar y dejar atrás estas demarcaciones significa una prueba del dominio del proceso onírico y de la destreza en esa experiencia; tanto el uno como la otra son difíciles de alcanzar.

Fotografía N.º 17

Camión militar en la vía de Andoas a San Jacinto, Perú



Anne-Gaël Bilhaut

Sensibilidad alterada

En 2001, Twáru fue por segunda vez a Francia. En Paris, le preguntaron sobre la percepción de sus viajes a Nueva York, Paris o Barcelona. Él respondió que existen “dos mundos”, el de la selva (*sacha*), su entorno, donde creció, y el “de afuera”, el de otra parte, el de los extranjeros. Añadió que en el de la selva “es otra manera de ver y de pensar”; hermosa definición de lo que determina el límite: un modo de ser diferente. En efecto, cuando vuelve a entrar en la selva, sus sensaciones perceptivas parecen despertarse de nuevo. Recupera su oído y toda su vista, como si hubieran sido “contaminados” fuera del entorno silvestre. También adopta un pensamiento diferente en relación a lo que ve. En Paris el ruido del metro que entra a una estación evoca el de una horda de saínos que atacan (lo que sabe que no es). Cuando se encuentra en *purina* en el río Conambo, percibe conversaciones entre tucanes; o también se encuentra con el ancestro cuando ve un *yanapuma*. Las cosas suceden como si sus percepciones de los animales durante la caza revelasen su

verdadera entidad. Sin embargo, vemos cómo tal posibilidad se contextualiza espacialmente, pues sólo parece funcionar en la selva. Entonces, esta aprehensión zápara únicamente sería válida en el espacio en el cual los cuerpos son intercambiables, y donde las subjetividades permanecen siempre en forma humana. Para los záparas, el principio del perspectivismo podría estar íntimamente relacionado, por esencia propia, con un espacio en el cual las entidades de los seres animados o inanimados se caracterizan por la posibilidad de cambiar de cuerpo y de adoptar diferentes puntos de vista: el espacio de la selva. Con respecto al entorno urbano parisino, Twáru disfrutó un paseo en el bosque de Vincennes y en el lago de Saint-Mandé. Esperaba volver a encontrar esas sensaciones perceptivas que le hacían falta en las ciudades francesas. Se decepcionó, pero también se confortó al ver en la periferia de la capital algunos árboles con raíces que no estaban cubiertas de cemento, pájaros y algunos peces. Ahora bien, probablemente debe invocarse la noción de contaminación para explicar la ausencia, quizás la casi total desaparición de espíritus y de seres en los espacios urbanos franceses, donde los pájaros y los peces ya no tienen amos y están aislados. En la periferia de Puyo –zona periurbana netamente deforestada– como en Vincennes, los záparas lamentan no poder “ver bien”.

Existe efectivamente una frontera entre el espacio de la selva y el de la contaminación –silvícola o inscrita en la urbanidad. Lo que permite establecer dicha frontera son las religiones (a través de los misioneros, iglesias, hábitat agrupado y nuevo panteón, nuevos destinos post-mortem, prohibiciones...), los colonos y los que trabajan para las compañías petroleras, en el pasado o en el presente. Su presencia nefasta en el entorno físico y social zápara vuelve más difícil el dominio y el control de la actividad onírica. Por consiguiente, cada uno se acomoda a la disciplina y rigor necesarios para la producción del sueño. Ciertas prácticas personales o, al contrario, procesos externos a la voluntad del pueblo zápara, son irreconciliables con el ejercicio del sueño y la progresión en este campo. Por las mismas razones, hay cada vez menos chamanes. La causa es la alimentación más dulce que ingieren los niños. Comer muy dulce (alimentos azucarados y, en especial, gaseosas) resulta en extremo perjudicial, y su carne adquiere este sabor. Ahora bien, desde hace algunos años, particularmente para los colegiales que

van a estudiar a la ciudad de Puyo, el modo alimenticio, y en general el entorno, produce un efecto trágico para el establecimiento y el mantenimiento de la experiencia onírica en la forma que hemos descrito. En la ciudad se encuentran concentrados los contaminantes del sueño: la explotación forestal, las iglesias, los colonos y, en menor medida, las altas tecnologías. A través de los obstáculos indicados, voy a presentar los campos del sueño, es decir los espacios en los cuales el sueño se despliega. Estos están muy relacionados con el entorno de los záparas, el cual, al estar en peligro, amenaza toda la expresión del sueño.

Marea negra

Si bien el corazón del territorio zápara está ahora cristalizado en la unión de los ríos Pindoyacu y Conambo en Ecuador, y más abajo en el río Tigre en Perú, la población se encuentra extensamente diseminada en la provincia ecuatoriana de Pastaza, a lo largo del río que lleva el mismo nombre y hasta el Curaray. Algunos pueblos del Conambo y del Pindoyacu forman parte del bloque petrolero 10. Su concesión fue atribuida a la compañía estadounidense Burlington, que por el momento no lo explota. Los záparas del Ecuador tienen una posición firme contra la explotación del “oro negro” en la selva. Hay que señalar que en el bloque 23, donde vive el pueblo kichwa de Sarayaku, no muy lejano a Llanhamacocha, una lucha importante¹⁹⁰ se lleva a cabo contra las compañías petroleras que comenzaron en 2000 a realizar sondeos en su territorio, en las proximidades del pueblo. La situación preocupa a los záparas de la zona, que sufren indirectamente los efectos a causa de la vecindad territorial con los kichwas de Sarayaku. Desde 1983 los záparas peruanos se instalaron en la comunidad Doce-de-October. Antes, su hábitat se hallaba disperso en las riberas de los pequeños afluentes del Tigre. Ahora cohabitan záparas, kichwas y andoas. Los záparas y los kichwas cuentan que sus padres vinieron de los ríos Conambo o Bobonaza en la guerra de 1941. Deportados hasta aquí, nunca regresaron. Todos se presentan como *alamas*, una designación denigrada y reprobada por los ecuatorianos. Su establecimiento

190 El sitio <<http://www.sarayaku.com/oil/>>, elaborado por los mismos indígenas, muestra esta lucha.

en este lugar del Tigre fue motivado por la presencia de petroleros que ya se encontraban ahí, pues a media hora a pie del pueblo, en el campo de San Jacinto, hay un médico. Reciben ayuda material de la compañía petrolera: un local para la radio de telecomunicación, gasolina o aceite para aquellos que tienen un motor. Sólo un hombre en el pueblo fue antaño empleado por la compañía. Doce-de-octubre se encuentra dividido por el río, el mismo que está atravesado por el camino que va de San Jacinto a Andoas Nuevo (128 km), utilizado por los vehículos de la compañía que ceden el paso a los militares (foto N.º 18). Éstos controlan toda la zona fronteriza desde el Pastaza hasta el Tigre. El chamán peruano Páratu, al ser consultado, afirmó que la explotación no afecta sus sueños. Según él, efectivamente, los hidrocarburos contaminan el río¹⁹¹. Pretende que los residuos bordean el lecho de arena, dejando el “medio” del río (a lo ancho) suficientemente limpio para que los peces y otros seres acuáticos sigan viviendo ahí. Al contrario, para los záparas de Ecuador, la contaminación de la selva por las compañías petroleras ensucia el espacio del sueño. En una alocución en el Congreso Nacional en Quito en 2001, Twáru, como presidente de la asociación zápara, llamó la atención de las personas presentes sobre su realidad ambiental, preguntándose dónde iban a “ubicar sus sueños” si se destruía la selva¹⁹². Los sueños se encuentran “al interior de los árboles, en la selva”, sostiene Kiawka. Añade: “Porque los sueños, no los vamos a tener aquí al exterior. Hay otros sueños que son soñados al interior del río, es debajo del río. [...] Nuestra propia alma viaja al interior de la tierra, al interior del agua. De ahí, en la selva, viaja en segunda parte”. En el proceso onírico, el sueño lleva primero al sujeto hasta el interior de la tierra y del río. Para los záparas, algunas montañas tienen una historia propia y están habitadas por los espíritus de los ancestros, algunas lagunas son *sinchi*, es decir poderosas, caracterizadas por su fuerza in-

191 En 1996 el área del alto Tigre era considerada por la OMS como zona endémica del paludismo y de la hepatitis, a causa de las modificaciones ambientales relacionadas con las actividades realizadas por las compañías petroleras.

192 Se trata de la cita realizada en la introducción general: “En nuestro territorio, hay muchas plantas y animales sagrados, y, ¿qué va a pasar si es que entran las compañías petroleras? Nos van a destruir, y ¿dónde vamos a ir? ¿Dónde vamos a ubicar nuestros sueños?”

trínseca. Más globalmente, la selva está en el espacio del sueño, es un mundo lleno: ahí encontramos espíritus, con Amazanga (espíritu de la selva, amo de los animales), los *sacha runa* (espíritus de la selva), los *yaku runa* (espíritus del río), los *urku runa* (espíritus de las montañas), las plantas, los animales... Todos tienen la capacidad de hacer soñar a los humanos vivos.

Fotografía N.º 18

En la vía de Andoas a San Jacinto



Anne-Gaël Bilhaut (2002)

Aún cuando duermen en Quito, sueñan con o “en” la selva. Desde Badalona, en España, también: los sueños que Twáru tiene se terminan siempre “con la selva” y ofrecen correspondencias “diferentes”:

Por ejemplo, otro día, cuando yo iba a coger una piedra en el ojo, eso ya soñé, yo sabía que me iba a pasar eso. Pero era que un *izango...* *candilia* me entró en el ojo, y me dolía y no podía mirar y estaba llorando, llorando, me salían lágrimas. Eso era mi sueño. Y resulta de eso, era que el día siguiente saltó una piedra, cortando césped con una maquina, me saltó una piedra. Entonces, si es que sueño así es que sueña piedra, pues. Si es que no va a coger alguna piedra en

la selva, sueño otra cosa. Las correspondencias son diferentes. ...El alma mismo, y el sueño también no son igual, son diferentes.

En Badalona, como en París o en Francia en general, los sueños de Twáru también le muestran, en parte, otro aspecto del lugar donde se encuentra. Pero con frecuencia, en el sueño se encuentra directamente en este “otro mundo del saber”¹⁹³. Así, cuando Twáru vino a Francia, me dijo que conseguía soñar con el río Conambo directamente desde mi domicilio, cosa que sólo logra hacer sin dificultad desde su casa, en Badalona, o en Ecuador. Cuando fuimos a la bahía de Somme, soñó con una mujer guardiana del acantilado que habíamos visto la víspera. Su capacidad de soñar bien en “mi territorio” sería el resultado de la señalización del espacio onírico zápara –al cual pude contribuir con mis propias actividades oníricas.

Por consiguiente, una contaminación de la selva resulta fatal para el sueño zápara. En donde quiera que se encuentren, en donde quiera que duerman, la selva es lo que ven en el sueño, y son los que viven en ella quienes dirigen los sueños. Ahora bien, la deforestación aleja a los animales, destruye las plantas y los grandes árboles. En las montañas, los amos de los animales de caza, ancestros, cuidan la mitad de los animales. La contaminación del agua también refleja la devastación de las lagunas verdes que son accesibles a los que toman *Datura*.

La ciudad es un espacio considerablemente contaminado, donde además “la tierra cubierta por cemento” impide “respirar”. Los hoteles, puesto que constituyen lugares para dormir, se caracterizan por tener flujos de personas que vienen a pasar una o varias noches, en el mismo lugar, y también en el mismo cuarto y en la misma cama que otros, que vinieron o que van a venir. Estos lugares de paso y que sirven para dormir, conservan sustancias poco favorables para el sueño. “No puedo soñar claramente”, dice Twáru con respecto a los hoteles de Quito. Según Kiawka, igualmente acostumbrada a la ciudad y a los viajes in-

193 “Cuando tomas *Datura*, es otro mundo que ves. Ella [la *Datura*] es *runa*. En la visión del otro mundo, porque en los primeros tiempos, nuestros cuentos dicen, estamos en el cuento, en el mundo del principio de los tiempos [...]. Pero ellos, en esa época, era otro mundo, un mundo de saber [*yachay mundu*]”.

ternacionales, “al saber no le gusta la ciudad”: la contaminación estanca su crecimiento, y termina saliendo por la boca.

Luchas de poder

Los záparas consideran que sus prácticas oníricas están actualmente más desarrolladas que las de sus vecinos: “[los kichwas] no saben esto. Y los achuaras tampoco... Tienen un pasado demasiado largo, una historia demasiado extensa con las misiones para saber todavía”, dice Kiawka. De esta observación se desprende que la religión opera para los záparas como un freno al sueño: seguir las misiones y las iglesias, significa alejarse del sueño como proceso de adquisición de conocimientos, ya que ahí donde entraron, sembraron la confusión. Para los záparas de Ecuador, se tuvo que escoger entre el sueño y el miedo al pecado, una decisión que no fue unánime. Hasta ahora, las iglesias no entran en los pueblos del Alto Conambo (Llanchamacocha, Jandiyaku, Masaramu) ni a Cuyacocha. Los záparas de Moretecocha, por su lado, dan una acogida mucho más calurosa a las misiones, las cuales ofrecen la seguridad de una educación para los niños. El estudio del sueño de los záparas también aporta una clave para observar las fronteras que establecen entre ellos: algunos escogieron la religión, otros el sueño¹⁹⁴, como lo explica Twáru:

Por ejemplo, las religiones decían que los *shímáno*, los que vivían en la comunidad, no teníamos alma. Y el contacto que nosotros teníamos era con los diablos, con los malos espíritus. Entonces algunas personas

194 Los záparas del Alto Conambo suelen hablar del abuelo Ah pano cuando quieren hacer recordar su resistencia frente a las religiones. Es el principal protagonista de varios relatos, que hablan tanto de la famosa masacre de Rukuguna, como de las primeras alianzas matrimoniales con los kichwas de Sarayaku, o también de las reacciones y de las primeras burlas contra la religión. Ah pano tuvo la oportunidad de acompañar al célebre Padre Agustín M. León para llevarlo de “Santo Domingo del Tigre” a “Juanjiri”, el actual pueblo de Montalvo. Hasta ahora sus descendientes cuentan este episodio con mucho regocijo, puesto que la historia se termina cuando el abuelo hace caer intencionalmente al misionero, al que cargaba en su silla a través de la selva. Gracias a las crónicas dominicas que mencionan los nombres de los “conductores”, sabemos que Ah pano acompañó al Padre León en mayo de 1929 al río Conambo (*El Oriente Dominicano*, 1929: 94).

tuvieron miedo [...]. Entonces algunas familias porque no les gustó esa manera de vivir, cambiaron, aceptaron religiones, pues. Por ejemplo en Morete, en zona baja los achuaras en Conambo, así pasó pues. Vuelta en nuestra zona, mi padre escuchaba esas cosas, pero él sabía que era una explicación que dentro de una cultura tenían una religión, una creencia. Para nosotros es como el sueño, pues, una religión. Entonces él decía, si yo acepto esto, y me explicaba que hay dios, va a desaparecer el mundo, todos vamos a ir al infierno. El sueño va a cambiar, decía, no vamos a poder soñar, pero vamos a preocupar más de nuestros pecados, que ellos dicen que tenemos [...] porque más adelante sí así va a ir cambiando, cambiando, cambiando, y vamos a perder nuestro sueño, nuestro contacto.

Esta decisión eminentemente política dividió a los záparas entre los que aceptan las iglesias en su comunidad y los que las rechazan. El significado de los sueños evolucionó y, según los primeros, parece plantear un problema en cuanto a cómo comportarse. Twáru da cuenta de ello:

Algunas personas decían que soñaban ya con dios, no con las cosas de la selva. Por ejemplo, en Moretecocha, escuchábamos que arribaba un ángel... Un hombre oraba mucho, y soñaba con un ángel, pero después de una semana se murió su familia, porque soñar esas cosas... Por ejemplo, si es que viene un ángel, una persona con ala, es porque vas a asustar y ponerse triste, porque va a morir su familia. Es un malo sueño, ese, para el mundo de los sueños que nosotros entendemos. Pero para los religiosos ese sueño es que arriba el dios, pero se murió su familia. Y esos cambios de significado que uno va a ser otro, y otro va a creer otra cosa, esas dos cosas de creencia, a muchas personas eso no ha servido.

Al igual que sus nuevos modos de vida, la religión afecta a los sueños. Existe una confusión entre la religión y la práctica del sueño. Además de la iglesia católica de Puyo, se encuentran los evangélicos norteamericanos, que son muy eficaces para seducir a los indígenas. El servicio de ambulancia médica es, para muchos, una manera de atraer hacia ellos nuevos fieles que todavía no se han convertido. Los que no siguen las

creencias evangélicas se sienten en parte perjudicados al no acceder al vital servicio. Pequeños regalos favorecen las relaciones. La iglesia católica actúa, por su parte, en forma mucho más discreta. Los záparas tienen más bien buenas relaciones con esta, puesto que consideran que el respeto es mutuo entre las dos partes. Varios dirigentes záparas que viven en Puyo envían además a sus hijos a escuelas católicas privadas. Sin embargo, los que escuchan aplicadamente a los sacerdotes o misioneros, tienen una opinión diferente del sueño, desde ese momento considerado como una creencia de otros tiempos, incompatible con la vida moderna y con la religión cristiana. A veces, la comprensión del contenido onírico resulta difícil. Solamente los sueños de caza de los hombres parecen estar exentos de comentarios contradictorios. Los cazadores evangélicos están divididos entre dos concepciones o dos aspiraciones. Para el cazador, los dueños de la caza suministran los animales que se atrapan. Para los evangélicos, Dios es sin embargo el único amo, y no tiene la facultad de proveer a los hombres de animales de caza. Ahí también se observan avenencias personales gracias a las cuales unos y otros parecen convivir.

Interferencias

Además de estas contaminaciones que llegan hasta el espacio onírico, hay un cambio del modo de comunicación que contribuye a suscitar una especie de desafecto por el sueño, perceptible entre los más jóvenes. “Porque por ejemplo otras culturas ya están conectadas, ya no les interesa, no es lo mismo, no es como antes, dicen. Ahora ya estamos, tenemos la radio, podemos llamar cualquier día, ya está. No es importante” (Twáru). Como modo de comunicación entre dos humanos, la actividad onírica comienza a disminuir, reemplazada por las telecomunicaciones. Radios en los pueblos, teléfonos y hasta el uso (moderado) de e-mails en Puyo sustituyen a veces al sueño. Hay que señalar que el costo de los nuevos modos de comunicación resulta menos “alto” que entrar en el proceso onírico, el cual exige preparaciones del cuerpo apremiantes.

Tal como la religión provoca malentendidos en la comprensión de un contenido onírico, las nuevas tecnologías de comunicación parecen ser fuentes de otras desventuras. Así, al utilizar la comunicación por medio del correo electrónico, a veces al día siguiente de un envío,

es decir después de una noche dormida y soñada, Twáru se pregunta si efectivamente envió el mensaje electrónico o si soñó. O cuando Kiawka me escribe un e-mail para preguntarme si soy yo la que le envió un sueño, también se revela la nueva superposición que asocia las diferentes formas de comunicación. Como modo de visión, el sueño se ve asimismo afectado por la televisión. Los záparas que la poseen¹⁹⁵ la miran principalmente durante la noche, a la hora de acostarse, es decir en el momento más propicio para la comunicación interpersonal onírica o inducida por estados secundarios de conciencia¹⁹⁶.

Los sueños záparas son vehículos para comunicar. Su contenido está dirigido por un emisor a un receptor soñador. Esta teoría onírica de la comunicación implica dos tipos de relaciones. En la primera, los términos son el emisor (que dirige un sueño a una persona) y el receptor (que lo recibe a través de su experiencia onírica). Si bien el receptor es un humano vivo que se acuerda a la madrugada del contenido de su sueño, el emisor puede pertenecer a otra clase de seres. La relación emisor-receptor se sobrepone a otra, no necesariamente paralela, que asocia de manera cooperativa y co-operatoria al receptor/soñador de la relación anterior con la persona a quien cuenta el sueño. Puede suceder que las dos relaciones se confundan, es decir que el que dirige un sueño a una persona (o la hace soñar) al caer la noche sea receptor del relato onírico de la misma persona.

Los vínculos mencionados se producen en los “arcanos del sueño”. El sueño es un lugar: “...En el sueño, yo trabajo muchísimo ahí”. Es el sitio donde el soñador resuelve asuntos, aclara sus conocimientos. Existe un entorno “fuente” del sueño, el territorio zápara, en la selva amazónica. Estudios realizados por neuropsicólogos muestran que nuestros sueños (como contenido) se desarrollan en ambientes familiares. Cuando estamos “desarraigados” o de viaje, necesitamos varios días

195 En 2010, en Puyo, dos familias tenían televisión.

196 Todos estos casos aparecen en el siguiente extracto: “La televisión afecta muchísimo al sueño, no deja soñar. Internet, por ejemplo, eso vas escribiendo, escribiendo, vas a la casa, y quedas pensando, y dices ‘también yo mandé un mensaje, ¿no?’ Y el día siguiente, dices ‘creo que soñé así o no soñé’. Yo me voy a la computadora, abro la computadora, y veo ahí está escrito y digo ‘ah, no soñé’ sino escribí por Internet, me pasa a veces eso.”

antes de situar nuestros sueños en el nuevo entorno. Otros estudios, sobre los sueños de mujeres de sesenta a setenta y cinco años de edad, revelan, además, que en una segunda parte de la noche regresan al tiempo y al lugar de su adolescencia¹⁹⁷. He aquí, probablemente, una de las razones por las cuales los sueños de los záparas están “localizados” en el territorio ancestral. Cuando se alejan para ir a Quito o al extranjero, los viajes duran algunos días (menos de una semana), salvo para el foro permanente sobre los temas indígenas en la ONU (Nueva York), al cual acuden cada año dos dirigentes por dos o tres semanas. Otro se movilizó a la cumbre de Johannesburgo en 2002, donde tuvo una permanencia de dos semanas. Finalmente, el interesante caso de Twáru, que residió durante largos meses en Europa, revela que el proceso del sueño allá sigue siendo el mismo, y, después de adaptarse, incluso logra soñar tan “localmente” que hasta los guías del sueño son europeos.

* * *

El territorio zápara “sustenta” su vida cotidiana, social y política. Levantar una especie de cartografía espiritual u onírica del mismo sería extremadamente importante para la comprensión de los sueños. Las montañas esconden amos que cuidan a los animales de caza; las lagunas verdes al interior del monte son fuentes de saber donde viven los ancestros *shímano*. Los animales que viven en estos sitios, y también los árboles y las plantas, son todos, en el espacio onírico, emisores del sueño o interlocutores oníricos. Por lo tanto, una deforestación total de la zona –lo que implicaría que todas las entidades señaladas no podrían refugiarse más lejos, en lugares menos contaminados– implica destruir el aspecto propiamente comunicacional del sueño, y más globalmente todo el modo de vida zápara. No sólo ya no podrían estar en contacto con las entidades antedichas, sino que, adicionalmente, ya no tendrían acceso a los recursos alimenticios: ni dueño de los animales de caza, ni vegetales para “enseñar”. En cuanto a los *muskuy runa* (lit. “gente del

197 Koninck, 2002: 88-91.

sueño”) que también viven en la laguna verde de la montaña, su desaparición simbolizaría, por sí sola, el fin del sueño.

El espacio onírico se encuentra delimitado por fronteras a menudo isomorfas, con límites territoriales o geofísicos. Todas se pueden atravesar con la condición de hallarse suficientemente preparado y poseer documentos de identidad, que son en realidad *rumi markay*, piedras mágicas que forman cuerpo con la mano de su poseedor. Mientras más habilidad posea un soñador para atravesar los deslindes, siguiendo las reglas o burlándolas, más apto será para ir lejos. De tanto pasar este tipo de pruebas se vuelve cada vez más eficiente frente a ellas. Los guardias de las fronteras son los amos (*amu*) de los territorios definidos; también son *ruku*, personas venerables y mayores. Es posible lograr ir al otro lado después de un intercambio con ellos. Al contrario de lo que podríamos pensar, superar tal desafío no hace desaparecer la delimitación espacial. Esta permanece y, cada vez, habrá que presentarse ante los guardias. Sin embargo, se genera una relación continua entre el soñador y estos importantes interlocutores. En realidad, a cambio de una piedra mágica entregada a los amos de las fronteras, se consigue penetrar en todo un mundo que es fuente de conocimientos. Cuando los soñadores logran hacerlo, regresan de él equipados con nuevos instrumentos o saberes.

Los campos del sueño no son estáticos. Al ser permeables a las influencias, pueden modificar la comprensión del sueño. La presencia de las compañías petroleras, las diferentes religiones, así como la llegada de nuevas tecnologías de comunicación, participan en la desaparición progresiva del sueño. Un escenario catastrófico podría anunciar hasta la imposibilidad de seguir produciendo relaciones en el sueño e impediría a los záparas continuar viviendo como lo hacen actualmente. Si hoy en día “soñar, acordarse y vivir con [el sueño]” caracterizan la manera de ser zápara, una contaminación del espacio onírico sería fatal para su supervivencia cultural. Por consiguiente, al perder su “zaparitud” (o carácter zápara), se volverían indígenas genéricos.

Parte 3

Producir el patrimonio

Mientras algunos constatan la pérdida del valor del sueño en las jóvenes generaciones, para otros, parece haber un resurgimiento del pasado. Cuando la organización zápara se constituyó, el sueño surgió como su patrimonio propio: tomarlo en cuenta era como organizarse y trabajar de un modo propiamente zápara. Además, nació como su “manera de hacer” y su “manera de ser”.

Sin embargo, los indígenas no sólo sueñan. Se puede observar otros regímenes de memoria. En su lucha por la supervivencia territorial y cultural, los záparas desean reconstituir su historia y su tradición. La producción de un metadiscurso sobre el patrimonio, estimulada entre los záparas por la proclamación de la UNESCO en 2001, contribuyó a desarrollar una nueva reflexión sobre lo que sería un “etnoarchivo de salvamento”. A través de la organización política, ponen en ejecución nuevas prácticas de conservación gracias a las cuales esperan “documentar” y “archivar” su patrimonio inmaterial, transmitirlo a los más jóvenes, al mismo tiempo que logran hacerse visibles ante el mundo como pueblo. Al haber sido proclamada su cultura “patrimonio de la humanidad”, ellos tienen la intención de mostrar y de valorizar lo que son. Un desafío difícil de cumplir para un pueblo desposeído de su lengua, que vive en un espacio multiétnico del cual hay que salir para dejar de ser un indígena genérico ahora que ya no son indígenas invisibles. Las etapas de una nueva “zaparaización” se estudian en los siguientes capítulos, a través de la descripción de las decisiones patrimoniales adoptadas por un pueblo que periclita.



Capítulo 8 - La memoria de los objetos

“...Así, la cultura empezó a desaparecer. Aunque desaparecerá la cultura zápara, se quedará escrito. Eso hemos pensado porque nuestro mundo es manejado más oralmente, porque nuestro conocimiento está allá, está en la selva.”

Twáru, 2004.

A pesar de su aprendizaje, realizado ahora en parte en su seno con una voluntad afirmada de zaparaización de la sociedad, ningún discurso ni práctica está vinculado a la cultura material para asegurar la continuidad del grupo. Los objetos presentados como propiamente záparas parecen poco originales, habida cuenta de las producciones regionales (vasijas de cerámica, hamacas y bolsos de *chambira*, canastos, *sáparo*, etc.), y no generan dispositivos de conservación o de protección a pesar del enrarecimiento de sus producciones –por ejemplo, sólo tres hombres siguen elaborando canastos *sáparo*.

Ahora bien, algunos objetos –piedras, libros, casetes, trozos de cerámica– hacen pasar a los humanos vivos del presente al pasado. Los záparas se apropian y comienzan en parte a producir estos materiales que son soportes de la memoria. Conservan con cuidado, en sus casas o dentro de la organización, los libros que nadie abre, puesto que la mayoría no sabe leer. No obstante, los záparas crean pasado con objetos híbridos que existen en el presente, y dichos artefactos aclaran el concepto de memoria.

La antropología del objeto¹⁹⁸, a la manera de Appadurai (1986) y de Kopytoff (1986), supone analizar el artefacto como una totalidad que se manifiesta por su forma, funciones, colores, significados. Una intención convierte la cosa en “objeto” que afecta a los sentidos y lo hace nacer como tal. También debe ser analizado en tanto contenido, el de una descripción y expresión de la cultura pasada y contemporánea.

Los vestigios de los ancestros

Entre los objetos portadores de memoria, se distinguen los fabricados o dejados por los ancestros, diseminados en el territorio, y los objetos híbridos de los blancos y mestizos. Todos ellos contienen informaciones sobre el pasado en las cuales los záparas encuentran un saber sobre ellos mismos. Algunos objetos se vinculan directamente con el tiempo del cual fueron testigos. Es el caso de las hachas de piedra, de los trozos de cerámica y de las piedras mágicas. El lugar de descubrimiento de estos objetos participa en la redefinición y en la reafirmación de las fronteras históricas del territorio de los záparas, pues se encuentran en sitios donde circulaban los ancestros y, por consiguiente, en un territorio que tienen derecho a reclamar.

Ya hablé de las piedras mágicas o chamánicas y de su estatus especial. Nada se ha dicho sobre las hachas de piedra, excepto que los záparas no las consideran, a la manera de sus vecinos kichwas, como objetos de poder (Whitten, 1976)¹⁹⁹. Sin embargo, cuando encuentran una, la cogen y la guardan. Al regresar al pueblo, muestran la herramienta a los demás y cuentan dónde la vieron y la cogieron. El lugar es enseguida objeto de una discusión: se rememora quién vivía ahí, si es el caso, o las

198 Pocos investigadores se dedican a la cultura material en la Amazonía. Hay que recalcar en particular los trabajos de D. y N. Whitten (1988, 1993) sobre los artefactos de cerámica kichwas, y también las obras *Beyond the visible and the material*, bajo la dirección de L. Rival y N. Whitehead (2001) o *The occult life of things*, bajo la dirección de F. Santos-Granero (2009), que dan a los objetos un lugar merecido como materia de estudio.

199 Además, Whitten (1976) incluye en las piedras mágicas de los canelos las hachas, llamadas *aya rumi*.

personas que acostumbraban detenerse en ese lugar durante las cacerías, por ejemplo. Se conserva la herramienta sin prestarle una atención particular. No tiene un puesto específico en la casa y puede que se pierda: no se le cuida para nada.

Sucede lo mismo con los trozos de cerámica²⁰⁰. Es posible que se los deje ahí donde están, sobre todo si los pedazos son pequeños y monocromos. Al contrario, un motivo o una forma específicos incitan al descubridor del objeto a conservarlo. Kiawka trajo de Supay Urku, cerca de Jandiayaku, dos trozos gruesos y monocromos. Supay Urku es la montaña donde viven los *shímano* muertos y los amos de los animales de caza. Se la califica unas veces de fuerte o poderosa (*sinchi* en kichwa), y otras de sagrada. Kiawka se tropezó y vio bajo sus pies los trozos: la vasija estaba, me dice, justo debajo. Se llevó los fragmentos que acababa de romper y dejó la jarra bajo tierra. En un sueño, preguntó a su abuelo qué eran aquellos restos. Había encontrado una vasija funeraria. Contenía el cuerpo de un *shímano*. “Mi abuelo me lo dijo en un sueño”, añadió. Cuando me relató el descubrimiento, me regaló una de las piezas, como si por haber contenido el cuerpo de un *shímano*, la vasija hubiese adquirido cierta fuerza. Puso los trozos que ella conservó en la estantería del cuarto que yo ocupaba. Justo al lado, ella había puesto otro objeto, encontrado el mismo día, cerca de la vasija. Era un objeto cilíndrico de unos quince centímetros, de barro, con una extremidad más estrecha. El cuerpo tenía un diámetro de unos 3 cm, más o menos, y se terminaba en 1,5 cm, en el cual se había hecho un hueco, como para pasar una soga. La parte gruesa se destacaba por tener mo-

200 Los ticunas, cuando encuentran trozos de cerámica antiguos, ven en ellos una “expresión de la contemporaneidad” (Goulard, 2006: 175). Goulard compara las versiones ticunas y las de los científicos en cuanto al material arqueológico y a los estratos geológicos. Para los indígenas, la superposición de los estratos de tierra con diferentes colores corresponde a cada una de las generaciones de humanos que se sucedieron a lo largo de los cataclismos míticos. Por eso, el material de cerámica que encuentran se asocia con su generación, es decir la contemporaneidad. Entre los chachis de la costa del Ecuador, I. Praet observó la utilización de material arqueológico (hachas de piedra, obsidianas) por una mujer chamán. Los indígenas piensan que los objetos en cuestión fueron dejados por los “*indios bravos*” (2006: 137). En ciertos ritos, cuando el chamán los tiene en sus manos, él se convierte en “indio bravo” (2006: 158).

tivos geométricos en relieve. Kiawka me contó que al mostrarlo a su tío Cesáreo, le dijo que los ancestros chamanes llevaban este tipo de objeto alrededor del cuello, para pintar las caras de las mujeres y de los jóvenes que enviaban a la guerra –lo más probable es que este objeto haya sido utilizado para pintar la vestimenta de *llanchama*. El objeto-sello encontrado en Supay Urku, del cual ya no recordaba el nombre, fue llevado y conservado con los trozos en el domicilio de Kiawka. Gracias al descubrimiento de la existencia de esta clase de objeto, ella conocía las prácticas guerreras de los ancestros.

La siguiente situación muestra un interés diferente por parte de Kiawka: en Veintiocho-de-Julio (río Tigre, Perú), después de una semana de caza, un hombre, Isidoro, regresó con una vasija para cocinar (*allpamanka*), de las que ya no se fabrican. Más pequeña de lo normal, se introducía en la tierra en medio de las brasas. Servía para preparar muy probablemente plantas y no para cocinar yuca o alimentos voluminosos. El cazador explicó dónde había encontrado la vasija: de Veintiocho-de-Julio hay que ir río arriba por el Tigre durante un día en canoa, luego seguir río arriba por el Awajuna tres días más. En aquel lugar hay muchas otras vasijas de la misma especie, a menudo rotas. Isidoro cogió con cuidado uno de esos vestigios para llevarlo a su casa, a pesar de la distancia y la molestia. No consideró que las vasijas que había visto eran las de los antepasados. Isidoro es zápara, y pensó que podían ser de los antiguos aguarunas.

Los dos ejemplos descritos ilustran la importancia de la procedencia territorial del objeto. Esta, a veces asociada a los motivos o formas del artefacto, permite juzgar si es o no zápara²⁰¹. Un artefacto realizado por los ancestros para su propio uso, es conservado e incluso puesto de relieve. A menudo, la atención prestada a un objeto del pasado es mínima: se trata de un vestigio, de una huella de los antecesores. Algunos de estos rastros materiales poseen una calidad de testigo (como en el caso del mineral o del sello cilíndrico) o de potencial agente (un

201 Para los jíbaros, el material arqueológico que encuentran en su territorio no procede de los ancestros sino de los “seres míticos, gigantes caníbales sin relación con la humanidad presente” (Taylor, 1997: 74).

trozo de vasija funeraria encontrado en Supay Urku es potencialmente un agente)²⁰².

Los exploradores, comerciantes o diplomáticos contribuyeron a la dispersión del material zápara fuera de las fronteras y de los continentes. Así, desde 2007, los záparas comienzan a descubrir la existencia de piezas en museos extranjeros. La mayoría de ellos nunca fue al museo de Puyo. Kiawka entró ahí para acompañarme: yo deseaba observar su reacción ante las grandes vasijas funerarias cuya descripción museográfica indica un origen zápara. Me afirmó que procedían de Rumi Urku, a treinta minutos a pie de Conambo, y lamentó que ya no estén bajo tierra. Rumi Urku es un lugar emblemático de la ancestralidad zápara. En su punto más alto se erigen tres piedras monumentales, a las cuales llaman puertas. Obstruyen un paso de jaguares controlado por los ancestros²⁰³. En 2005 invité a Twáru a la exposición “Brésil indien à Paris”²⁰⁴. Ahí observó con mucha atención las espectaculares urnas funerarias marajoaras (isla de Marajo, en la desembocadura del Amazonas) y la plumajería. Cuando en 2007 lo llevé a ver conmigo las piezas záparas del museo del Quai Branly, su interés fue evidente. Primero le di una ficha para cada pieza: ahí se encontraba el nombre del objeto, su procedencia, y una foto si la había. En definitiva, pocas informaciones habían sido proporcionadas por Charles Wiener, el coleccionista de dichos objetos en los años 1880. Al entrar en la sala de consultas (foto N.º 19), los dos nos sorprendimos: el lugar, como un laboratorio, se destaca por su blancura y su aséptica pulcritud. Había una cerbatana (que resultó difícil de identificar²⁰⁵), cuatro collares de dientes, un *islambu* y cuatro escudos

202 En la *purina* de *Tiawicachi*, Twáru soñó que, bajo su lecho, en la tierra, se encontraban cerámicas y piedras mágicas. Un sueño tanto más interesante, según él, en cuanto la misma noche yo también soñé con piedras y cerámicas. Para él, este lugar debía contener objetos arqueológicos záparas. Otra noche, en el mismo sitio, tuvo el sueño (ya mencionado) en el cual los ancianos de Rukuguna lo llamaban y no querían dejarlo ir.

203 En esta montaña también se encuentra la jarra funeraria del abuelo Ah pano.

204 “Brésil indien. Les arts des Amérindiens du Brésil”, del 23 de marzo al 27 de junio de 2005 en las Galerías nacionales del Gran Palacio de las Bellas Artes, París.

205 Los záparas las compran principalmente a los achuaras. Según Twáru, la que posee el museo podría ser secoya (tukanos occidentales).

(zápara: *ashiñwaka*). Le pareció muy bien que objetos de los ancestros záparas estuvieran en las reservas de los museos de Francia: ante todo, esto le daba la oportunidad inesperada de ver por primera vez escudos záparas²⁰⁶. Al acordarse de la exposición “Brésil indien” y al recorrer la sección de las colecciones del museo del Quai Branly, ubicó los artefactos záparas en el rango de las piezas más hermosas de la Amazonía.

Fotografía N.º 19

En la sala de consultas del Museo del Quai Branly, París



Anne-Gaël Bilhaut (2007)

Como en el análisis de A. Gell (1998) con respecto a los escudos asmat (región de Sepik en Papúa Nueva Guinea), la agencia de los escudos záparas en Twáru fue clara. Cuando los vio, los describió respirando aceleradamente, con sentimiento y convicción. Para él, los escudos, contrariamente a la cerbatana, eran efectivamente záparas, y de los cuatro, tres eran “poderosos” (*sinchi* en kichwa). Lo sintió al mirarlos. Estos objetos del pasado vinculados con los ancestros, le recuerdan

206 En un e-mail del 22 de junio de 2007, Twáru me escribió en respuesta al envío de una foto de un escudo conservado en el museo Dobrée de Nantes: “estoy muy contento de ver nuevos escudos, porque jamás en mi vida pensé ver escudos de nuestros mayores”.

discusiones con su padre sobre su elaboración. Algunos motivos de los escudos podrían constituir medios mnemotécnicos para evocar a la persona. En París, Twáru dibujó para mí un ser humano atado por hilos a sus espíritus auxiliares. Cuando al día siguiente vimos los escudos y los motivos triangulares coronados de finas líneas, declaró que las figuras representaban la fuerza de su poseedor, es decir en este caso el número de espíritus auxiliares. Sin embargo, al contrario de los escudos asmat, el objetivo de las figuras dibujadas en la parte visible para el enemigo no sólo es asustarlo (“cuando [el enemigo] ve esto, se asusta”, dice Twáru) sino más bien volverlo débil. De este modo, el diseño de la pata del kinkajú (*Potos caudivolvulus*), un mono nocturno conocido por el movimiento permanente de sus rodillas y patas, debe desviar de su blanco a la lanza del enemigo. De repente, este deberá adolecer del síndrome del kinkajú. Así mismo, el diseño de la anaconda tiene que hacer resbalar la lanza sobre el escudo sin penetrarlo, a causa del aspecto liso de la piel del animal. Twáru considera positiva la presencia de escudos y su conservación en un museo lejos de su territorio, siempre y cuando las piezas no permanezcan en las reservas. Para él, si son realizadas en una exposición o en colecciones, si ofrecen a los visitantes y a las personas interesadas un primer acercamiento a su cultura, entonces las piezas záparas deben quedarse ahí donde se las conserva, a veces desde hace más de un siglo²⁰⁷.

Si bien el lugar donde se encontraron los artefactos producidos por los ancestros permite reivindicar su presencia en los territorios que ocupan, los objetos siguen siendo portadores de argumentos aun cuando atraviesan las fronteras y los océanos para ser vistos y admirados por muchos. Que tengan un espacio en un museo de renombre internacional²⁰⁸ equivale a dar un lugar a su cultura en el mundo intercultural y también globalizado en el cual evolucionan ahora.

207 Un collar de dientes clasificado como zápara se puede ver en la exposición temporal “Qu’est-ce qu’un corps”, “Qué es un cuerpo” (del 23 de junio de 2006 al 23 de septiembre de 2007), del museo del Quai Branly. La descripción indica solamente “región del Napo”, sin precisar su origen zápara.

208 En su estadía en 2007, Twáru quedó impresionado por el museo del Quai Branly y la presencia de piezas záparas en las reservas, sobre todo porque pensaba, antes de venir, que se trataba de un museo “como el museo de Ambato”, el primero que él visitó en Ecuador.

En cualquier caso, operan como vehículos trans-temporales, dado que llevan a los humanos vivos hacia los tiempos de los ancestros. A veces, verlos debe estimular los sueños. Es así como después de haber observado los escudos, la misma noche, al momento de irse a dormir, Twáru me indicó que iba a soñar con ellos²⁰⁹.

Lo que hace lo escrito

Los libros de los exploradores y otros testigos del pasado, el diccionario de C. Andrade Pallares de la lengua zápara, materializan el discurso de los ancestros y de los ancianos. Son objetos del presente socialmente vinculados a la gente del pasado. Objetos híbridos, formados por elementos extraídos de tiempos diferentes y producidos “en otra parte”, su edad, el interés que suscitan y su temporalidad son diversos.

Abya Yala es una casa editorial asequible: los precios son abordables; la librería, grande, muy surtida; el consejo, serio y profesional; razones por las cuales algunos záparas suelen entrar en ella. Creada con la voluntad de constituir una enciclopedia sobre el pueblo shuar, por iniciativa del padre salesiano Juan Botasso, a partir de los años 1980 se volvió imprescindible para quien busca publicaciones sobre los pueblos y culturas indígenas de América del Sur. Además de nuevos textos, se han realizado numerosas traducciones y publicaciones de obras antiguas. Entre ellas, cuatro hablan de los záparas. La NAZAE las posee, compradas durante la elaboración del diccionario escrito por C. Andrade (financiamiento de Prodepine): *Exploraciones de las regiones ecuatoriales a través del Napo y de los ríos de las Amazonas. Fragmento de un viaje por las dos Américas en los años 1846-1848*, de G. Osculati; *Viajes por las selvas del Ecuador y exploración del río Putumayo*, de A. Simson (primera publicación en 1886); *Viaje de exploración al Oriente ecuatoriano, 1887-1888*, de F. Pierre; y *Los indígenas del Perú Nororiental. Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*, de G. Tessmann (1930).

Tres autores son exploradores, mientras que François Pierre es un dominico asignado a la misión de Canelos. Sin lugar a dudas, la

209 Hasta el día de hoy, “todavía no” ha soñado con los escudos. Al día siguiente de esta consulta, me contó que una discusión telefónica desagradable la noche anterior lo desvió del sueño que quería tener.

obra del italiano Osculati es la que tiene más éxito dentro de la organización. Además de varios capítulos que hablan sobre los záparas, existen algunas páginas sobre la lengua y una serie de grabados. Hasta la tapa posterior corresponde a una larga cita del autor sobre los záparas. A lo largo de los capítulos, se describen prácticas, danzas, impresiones. El capítulo 16 (Osculati, 2000: 139-144) está consagrado a las “Costumbres de los záparas. – Adornos. – Incursiones. – Alimentos extraños. – Poligamia. – Una danza nocturna. – Cantos. – El pueblo de Sinchichicta. – Evoluciones y caza”²¹⁰. Lo que más interesa a los záparas contemporáneos es la descripción de las vestimentas, adornos, coronas, herramientas, artefactos, o la cultura material que tratan de reproducir cuando están en representación.

El relato del viaje de Alfred Simson realizado entre 1874 y 1875 ofrece un panorama etnolingüístico de la región del Napo. Describe principalmente a los canelos y a los záparas (1993: 161-176), con un enfoque a veces impresionista. Seis páginas de vocabulario zápara constan como anexo. Al haber sido testigo de una gran epidemia de viruela, relata los desplazamientos de los indígenas en busca de zonas libres de la enfermedad y lo que ve con respecto a las relaciones desiguales entre ellos y los explotadores de caucho. El autor no se cansa de relatar la habilidad de los záparas en la caza, sus percepciones extrasensoriales, ya que le parece que ven, sienten y se desplazan como ningún otro pueblo en la selva. Al igual que Osculati (2000: 120-121), dice que suministran esclavos a los misioneros, que son raptos de mujeres, ladrones de niños, y que luego los venden o los vuelven sus “sirvientes”.

El dominico François Pierre, por su parte, cuenta su experiencia de viajero-misionero en 1887 y 1888. En 1887, tomó a su cargo la misión de Canelos, conjuntamente con el padre Sosa y el hermano Simón Hurtado. Sin embargo, antes de asumir su función, el padre Pierre hizo una exploración de tres meses que consignó después en una obra anónima publicada en Francia en 1889 y en español por Abya Yala casi cien años más tarde. En su relato, centrado en el estado de evangelización de los grupos encontrados (principalmente záparas, canelos, jíbaros), describe al cacique de Curaray, un zápara, como un “hombre santo”. El misionero habla de hombres “dóciles, hospitalarios y sensibles a las verdades evan-

210 El capítulo 18 cuenta el encuentro con los iquitos del congunto lingüístico záparo.

gélicas” refiriéndose a los záparas del Curaray, mucho menos numerosos según él que la otra fracción, más al norte, la de los infieles.

Finalmente, la presentación enciclopédica realizada por G. Tessmann de los pueblos del noroeste amazónico ofrece una gran cantidad de informaciones descriptivas, sociales, rituales de varios grupos del conjunto záparo. G. Tessmann proporciona para cada lengua un vocabulario poco abundante, más o menos válido según su propia opinión. Así, para la lengua zápara, dispuso de dos informantes que le parecieron de “poca confianza”.

Los datos proporcionados por los cuatro autores²¹¹ son útiles para los záparas contemporáneos en cuanto sirven para responder a las preguntas de los miembros de las ONG o a los periodistas. En efecto, consideran que lo que está escrito es un testimonio y lleva el sello de la verdad. Tanto a las personas cercanas a ellos, como a los investigadores en ciencias sociales, les aconsejan leer las obras, mostrando el armario donde se encuentran. Sin embargo, la única que ellos mismos a veces hojean es la de Osculati. La revisan, pero no la leen. A pesar de sus títulos de bachiller, para ellos la lectura resulta un ejercicio fastidioso. Se voltean las páginas, se observan las figuras o las fotos, pero en definitiva ninguno de los libros es leído. Su recurso a los textos es indirecto. Si es necesario, encargan a una tercera persona (los mestizos empleados en la organización o los cooperantes, estudiantes o investigadores de paso) para buscar la información requerida.

En el seno de la organización, a veces los líderes buscan o piden a un mestizo o a un blanco que encuentre en una obra informaciones precisas. Por ejemplo, en el cambio de dirigentes de la organización en 2004, me pidieron que buscara en los relatos de los exploradores cómo se vestían los záparas, y los tipos de corona que llevaban. En los libros, ellos esperan encontrar la confirmación de los límites de su espacio territorial, así como informaciones etnohistóricas.

211 Entre las obras o artículos correspondientes a la misma época y que la organización zápara no posee, se puede añadir los relatos de Charles Wiener (1883) publicados en *Le tour du Monde* con el título “Amazone et cordillères, 1879-1882” o la publicación de Abya Yala (1998 [1920-21]) de “Entre los indios de las selvas del Ecuador. Tres años de viajes e investigaciones”, escrita por Rafael Karsten con respecto a su viaje realizado desde 1916 hasta 1919 en Ecuador.

Los záparas poseen fotocopias de los artículos escritos por dos lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano (Peeke, 1959, 1962, 1991; Sargent, 1959) y dejados en sus oficinas por mestizos o blancos (lingüistas, turistas interesados, cooperantes españoles). Estos documentos no proporcionan ningún dato etnográfico, corresponden sólo a ensayos gramaticales del idioma zápara que poseen por el momento. Se indican las fechas en las cuales las dos especialistas recopilaron el material lingüístico (cinco meses en 1953 y seis meses en 1954), el nombre de sus informantes y el río donde se encontraban (Bobonaza y luego Conambo). Por su lado, los ancianos se acuerdan de su llegada. Sasiko, quien fue una de las informantes en 1954, durante la segunda estadía de las lingüistas, decía que en dos semanas, ellas ya hablaban la lengua. Se acuerda que le pagaron con ropa, bisutería de vidrio, perfumes, jabón, champú y ollas para “hablar la lengua”²¹². En cuanto a Puruña, ahuyentó a las dos mujeres, que no regresaron más. Como Puruña quiso más bienes, terminó diciéndoles de manera vehemente que se fueran, lo que todavía cuenta con mucho placer²¹³. La organización zápara también posee una copia del artículo de la lingüista L. Stark (1981), quien trabajó en el alto Curaray. En su artículo, cita y agradece a sus dos principales interlocutores, Pasiona Shiwango, su informante, y Donasco Pauchi – quien vive actualmente en Pitacocho, en el alto Curaray–, el hijo de la hermana de Pasiona, que comprende zápara y lo habla bastante bien. Después de una presentación de la familia lingüística záparo, ella realizó una breve biografía de la persona que le proporcionó toda la información sobre su lengua.

212 C. Andrade Pallares (2001: 104-107) recopila las informaciones y recuerdos de Sasiko sobre esta experiencia.

213 Ninguna de sus tres informantes vive. Anita murió hace unos quince años, Sasiko en 2001. En cuanto a la colaboración de Puruña, duró tan poco tiempo que ni siquiera se la menciona. Sin embargo, Sasiko dijo que una mujer andoa hablaba zápara (Andrade Pallares, 2001: 105-106). La mujer, sin duda alguna, es Puruña. El padre de Puruña era andoa-zápara; su madre, zápara. Como las lingüistas no lograban trabajar con ella –por falta de conocimiento de la lengua zápara, según Sasiko– dejaron de “pagarla”. La mujer, muy furiosa, les conminó a partir enseguida. Entonces, rápidamente, un hidroavión vino a buscarlas. El rechazo indicado marcó el fin de la colaboración entre los lingüistas del ILV y los záparas.

Estos documentos, muy técnicos, son conservados en la DIE-NASE. Se trata casi exclusivamente de lingüística, demasiado incomprendible para los propios záparas, quienes por una parte ya no hablan la lengua de origen, y por otra todavía no hablan inglés, idioma en el cual están escritas varias de las contribuciones. Sin embargo, algunos ejemplos provenientes de los documentos pueden servir para la misión de enseñanza del zápara.

Es totalmente diferente lo que sucede con el diccionario trilingüe zápara/español/kichwa editado en 2001. Mientras que todos los documentos anteriores –algunos de los cuales están en inglés– fueron totalmente producidos para la investigación lingüística gracias a la participación de mujeres záparas, sin que el conjunto del pueblo o de la comunidad se beneficiase de su trabajo, el diccionario escrito por C. Andrade Pallares responde a un pedido de los záparas. Por esta razón y para un resultado óptimo, los hablantes afiliados a la ANAZPPA participaron en el estudio, mientras que los niños contribuyeron con la ilustración del objeto. En efecto, puesto que los informantes de C. Andrade Pallares eran también profesores de zápara en las escuelas, la evaluación de los alumnos por el lingüista consistió en parte en pintar las palabras que conocían en esta lengua. El diccionario consta de una presentación del presidente de la ANAZPPA; un prólogo del lingüista que relata las etapas que convergieron hacia la obra, y la implicación de los diferentes actores; una presentación etno-histórica de los záparas; una reflexión sobre la desaparición de la lengua (ecología lingüística en su versión zápara); luego viene el diccionario con ejemplos tomados de las discusiones o de los mitos y las referencias a los lingüistas del ILV; las historias de vida de cinco informantes; tres mitos, de los cuales sólo uno fue recopilado por el autor y es reproducido en una versión narrativa. Cuando este terminó de escribirlo, presentó a la organización –su empleador– una primera versión, especie de “maqueta”. Las pruebas permanecieron varios días sobre un escritorio sin que nadie se preocupara. Editado por la ANAZPPA, cuando el diccionario se imprimió en un papel glasé grueso para que durase más, fue ampliamente distribuido a las ONG, a las organizaciones internacionales amigas y a cuatro pueblos en ese entonces afiliados a la ANAZPPA.

Los trabajos de los pocos investigadores en ciencias sociales que pasaron por ahí resultan más significativos para los záparas cuando están escritos en castellano. Ellos son los que anunciaron su extinción en 1975 (Costales y Costales, 1975) –los záparas lo saben por C. Andrade Pallares– y que luego intervinieron para ayudarlos a realizar proyectos. Primero, algunos antropólogos nacionales redactaron síntesis sobre la historia y la cultura zápara para que la ANAZPPA disponga de este tipo de textos cuando formule una petición a una organización. Los indígenas poseen varios “Informes” o “Síntesis” de donde extraen regularmente frases-clave para los “proyectos” que envían a las ONG del mundo entero. Los errores que pueden encontrarse ahí son difundidos sin discernimiento, ya que los líderes záparas confían mucho en estos estudios, y hasta el momento, nunca han tenido un resultado negativo que fuera causado por la negligencia presente en las informaciones.

Desde que fue redactada la candidatura para la UNESCO en 2001, este es ante todo, el documento en el que se fían. En él se relata que antaño existían treinta y nueve grupos diferentes de la familia lingüística záparo²¹⁴, un dato tomado de los proyectos y también de los discursos de los záparas. Ellos lo explican invocando la literatura gris que poseen, al mismo tiempo que reconocen que sólo escucharon hablar a los ancianos de cuatro o cinco grupos que hablaban una lengua cercana a la suya.

M. Viatori defendió en 2005 su tesis titulada: *The language of authenticity: shifting constructions of zapara identity, the politics of indigenous representation and the state in Amazonian Ecuador*. Redactada en inglés, es inaccesible para los záparas, como el artículo publicado en 2007 titulado “Zapara leaders and identity construction in Ecuador: the complexities of indigenous self-representation”. En cuanto a mis propios artículos u otros manuscritos, les entregué, ya que me lo pidieron, el resumen de mi proyecto de tesis en español en 2000, que perdieron rápidamente. Por otra parte, les di un artículo publicado en castellano sobre el sueño (Bilhaut, 2003). Lo recibieron con ambigüedad. Fui alentada a escribirlo (“Sólo tú puedes hacer ese trabajo”), pero cuando lo entregué y un equipo alemán de televisión les habló de este casi simultáneamente, percibí en Kiawka cierta confusión. Indicó que ella me autorizó a “escribir eso” y se mostró casi fatalista ante ese papel: “así es” añadió, como si

214 Referencia sacada de Beuchat y Rivet (1908).

hubiera sido desposeída. Finalmente, por pedido conjunto de la ONZAE y del CODENPE, redacté un informe sobre las organizaciones záparas en español (2005), que fue considerado de mejor manera²¹⁵.

La conservación de lo escrito

Los záparas se apropian de las obras de los exploradores, de los trabajos de los lingüistas, del diccionario trilingüe, de la literatura gris o de las tesis y artículos de los investigadores, de una manera que es primeramente facilitada por la lengua de redacción, luego por el propio contenido del objeto y por la parte activa que desempeñaron en la realización del mismo. En efecto, solamente los documentos en español son susceptibles de ser sacados de las carpetas y estanterías de la oficina de la NAZAE o de la DIENASE. Estos reciben poca atención, a menos que resulten accesibles para ellos en términos de facilidad de lectura. Los záparas siguen teniendo poca instrucción, y poseen débiles aptitudes para la lectura y para la comprensión de un texto escrito, especialmente cuando son largos. Por lo tanto, al coger uno de los libros de exploradores o de misioneros, no es frecuente que lo lean. En lugar de hacerlo, lo hojean rápidamente, sin consideración particular por los capítulos que hablan de los záparas, pero deteniéndose en las figuras, razón por la cual existe una preferencia por las obras de Osculati.

Las producciones “técnicas” de los lingüistas, por lo tanto, están destinadas a permanecer en las carpetas. Sin embargo, las conservan ya que contienen datos que también constituyen huellas de los ancianos o de los ancestros. Los exploradores, el misionero F. Pierre, describen encuentros con záparas, así como sus casas, su apariencia, las prácticas sociales, políticas, religiosas e incluyen un vocabulario. Lo que está escrito se considera como un testimonio de su propia existencia desde mediados del siglo XIX, de su modo de vida, y también de sus condiciones frente a los colonos y misioneros (epidemias, esclavitud por el auge del caucho). Así como guardan los artículos de los periódicos que se refieren a ellos, estas obras están ordenadas y guardadas como archivos escritos.

215 Con respecto a los “objetos textuales” se puede consultar Guzmán Gallegos (2009) sobre los documentos de identidad y de identificación de los chamanes kichwas, así como sobre los libros contables.

Las fotocopias de los artículos de las lingüistas tienen otro estatus: contienen la lengua zápara de otros tiempos, de los años 1950, todavía hablada de manera fluida por algunos. Se trata, entonces de una fuente esencial para la puesta en práctica de la revitalización lingüística, que solamente los lingüistas contratados por la organización saben consultar.

El diccionario trilingüe se destaca como la publicación más consultada, hojeada y mirada, sobre todo porque es “el más híbrido” de los libros sobre los záparas. Por un lado, corresponde a un objeto elaborado por un lingüista ecuatoriano que estudió en Francia, pero a quien ellos mismos contrataron para realizar el trabajo. Por otro, muchos participaron directamente en el estudio: son záparas los asistentes, coordinadores e informantes, y las ilustraciones del diccionario fueron realizadas por sus niños (Andrade Pallares, 2001: 1). La ANAZPPA actuó como editor, mientras que la impresión se confió a Abya Yala. Toda la cadena de producción del diccionario estuvo controlada por la organización zápara, que se apropió completamente del libro y lo distribuyó a todas las familias de los pueblos afiliados. Estas lo conservan como un artículo valioso, en especial porque se reconocen en varios acápite: casi todos los que recibieron el objeto son descendientes directos de por lo menos uno de los cinco informantes, cuyas fotografías e historias de vida se encuentran incluidas. Desde 1999, el proyecto de diccionario fue discutido en cada pueblo, donde el lingüista reunió a los habitantes para presentar el trabajo en curso. Todos participaron en un momento dado en la investigación. Son, en consecuencia, testigos participativos o actores en diferentes grados de la elaboración del objeto híbrido. El diccionario es, para cada hogar, la huella tangible de su implicación en el proyecto de la organización y en su realización.

Cuando la organización zápara o su Dirección de educación culminaron la cadena de producción y la distribución de los documentos escritos, el éxito se manifestó de inmediato. Hay que señalar que la DIENASE toma en cuenta las debilidades de su población ante la lectura. De esta manera, se editó en 2006 la historia de Tsitsano en versión trilingüe kichwa/español/inglés publicada por Kuri Ashpa y “la nacionalidad zápara”. Con el título kichwizado *Tsitsanu*²¹⁶, Luciano Ushigua firma el

216 Desde la instauración del kichwa unificado en Ecuador, la *o* se vuelve sistemáticamente *u*.

texto epónimo. Tsitsano, un hombre zápara, pide prestada la cerbatana a su suegro *shímamo* y la pierde. Rechazado por él, se marcha de la casa hacia la selva y se extravía. Cada día encuentra una nueva morada, duerme en la casa de sus anfitriones, adquiere nuevos conocimientos y enseña otros. Cuando reencuentra su camino y regresa donde su suegro, este lo espera con su hija. Gracias a su periplo, especie de epopeya, vuelve con un vasto conocimiento sobre los seres que habitan la selva. Él mismo es un *shímamo*. Al final del volumen hay cuatro páginas de imágenes didácticas, con seis palabras záparas ilustradas por página. Las últimas hojas presentan en las tres lenguas al pueblo zápara, al autor, al ilustrador y al editor Kuri Ashpa. En la segunda página de la obra se menciona a todas las personas que contribuyeron para su elaboración. Luciano “recopiló, interpretó y escribió” el texto “contado” por Juan Cruz, Ana María, Cesáreo y María Luisa, es decir cuatro ancianos. Todos son záparas. Los otros nombres corresponden a los del personal de la DIENASE para la edición en kichwa y el texto en español, así como los nombres de las personas externas a la organización o a la educación zápara, para la traducción y la edición del texto en kichwa de los Andes y en inglés, para la ilustración –encomendada a un pintor andino de Tigua, Alfonso Toaquiza– y para el conjunto de tareas del editor Kuri Ashpa (coordinación, grafismo). La elección del ilustrador designado por Kuri Ashpa los dejó perplejos, me contó Twáru. En efecto, si bien el pintor tiene talento, como lo reconocen los záparas, su estilo corresponde al de Tigua²¹⁷. La contribución de los záparas en la realización de este pequeño libro de ochenta y un páginas está en la creación y en la presentación del texto. El objeto fue distribuido en las comunidades y también se encuentra a la venta en librerías de Quito²¹⁸.

217 Según la nota del ilustrador, cada ilustración fue pintada con acrílico sobre cuero de oveja, como lo hacen los pintores de Tigua, provincia de Cotopaxi, Ecuador.

218 También se puede tomar el ejemplo de *Zápara, una cultura viva* (2004). Esta colección, editada por Petroecuador, consta de un libro, un CD y un DVD. El texto, escrito por gente de Don Bosco, antiguos estudiantes de la Universidad Salesiana de Quito, de comunicación y de antropología, se esfuerza por ofrecer a la vez una síntesis histórica sobre los záparas y una reseña de sus reclamos contemporáneos. Como Petroecuador financió el encuentro binacional en julio de 2004, la publicación también da cuenta de las resoluciones que fueron tomadas ahí.

Enfrentados a la cultura de lo escrito y al interés de archivar cosas tangibles que encierran un saber sobre la lengua y la cultura zápara, el libro, un material para consultar, para leer y para comprender, sigue siéndoles extraño, pero ahora logran apropiárselo. Al integrar la cadena de producción de las nuevas publicaciones sobre su pueblo, dan un nuevo espacio a este objeto híbrido. Ya no es un conjunto de hojas encuadernadas sino un documento de trabajo, de aprendizaje y de informaciones que pueden reivindicar como suyo. En cuanto a las obras más antiguas, como las de los exploradores, operan a modo de vestigios de una cultura que desaparece, huellas e informaciones sobre los seres del pasado.

El análisis realizado está ampliamente centrado en la ciudad de Puyo y en los dirigentes záparas que viven ahí. Ahora bien, los mecanismos de apropiación no son los mismos si se realizan en las ciudades (Puyo, Quito), consideradas como lugares de saber y de poder de los blancos, que si se realizan en los pueblos. En los cuatro primeros pueblos de la ANAZPPA, el diccionario trilingüe era el único libro que poseían las familias hasta 2004. Aunque nadie sepa leerlo, es conservado cuidadosamente en un lugar de la casa, a menudo poco accesible a los niños, quienes no lo reclaman. Cuando una persona lo tiene en las manos, es porque hay una discusión sobre la enseñanza de la lengua zápara o sobre el proyecto global de volver a hablar la lengua, documentarla y archivarla. El diccionario se vuelve entonces un “portador de la lengua”, un archivo de ella en curso de elaboración, un soporte del discurso de los ancianos.

En la organización, hasta 2000, algunos armarios de la oficina estaban llenos de informes y de documentos sobre el pueblo zápara proporcionados por varias personas. Conservar lo escrito significa crear una fuente tangible de su memoria. Los záparas critican ciertos autores, se sorprenden y ahora rechazan ciertas cifras (“treinta y nueve grupos záparas”) o conclusiones (“los záparas desaparecieron”). Si conservan todos los escritos, lo hacen también para demostrar su existencia, a semejanza de los otros grupos indígenas mediatizados, como los kichwas, los achuaras, los shuaras y los waoranis, sobre los cuales se encuentran numerosas publicaciones en la librería Abya Yala. Existe una voluntad de tener y de ver la cultura escrita, la que seguramente se vincula con su

perspectiva cada vez más cercana a los asuntos escritos, mediante documentos jurídicos y administrativos, en primer lugar, y luego mediante documentos informativos o culturales y “proyectos”. Que lo escrito no sea leído, sino sólo archivado, no causa problema: lo escrito está visiblemente ahí, como prueba de que el trabajo de documentación y de archivo se lleva a cabo.

El juego de imágenes

La organización zápara y ciertos líderes poseen casetes de audio y de video. La mayoría fueron dejados o regalados por blancos y mestizos. Como ya poseían una grabación sonora o audiovisual, algunos de ellos decidieron entregar una copia a sus interlocutores o a los dirigentes. Las cintas de audio provienen sobre todo de turistas motivados, y contienen mitos en kichwa o cantos en zápara. La llegada de lingüistas, de etnólogos y de periodistas que llevan por todas partes micrófonos y libretas, sensibilizó a los líderes záparas en la práctica de la grabación. Durante el año anterior a la muerte del *shímano* Imatini, Twáru, impulsado por cooperantes, realizó varias entrevistas a su padre. Kiawka también posee casetes en los que él habla del aprendizaje chamánico. Guardada en una banda magnética, la voz de los ancianos a veces muertos no es transcrita, y nunca encontré a alguien escuchándola.

Kiawka atesora su colección de cintas grabadas. Apiladas en un orden arbitrario sobre la estantería del cuarto con cerradura que yo ocupaba en su casa, quedaban fuera del alcance de cualquier otra persona que no fuese ella o yo. Kiawka las considera una herramienta para retener y contener el discurso de aquellos que ya no están, y aunque no los escuche, deben servir a la transmisión de conocimientos. Al mantenerlos así, Kiawka actúa como si estos soportes de la voz materializaran la palabra intangible. Tirarlos equivaldría a rechazar el conocimiento que contienen o destruir uno de los accesos al saber, para renunciar a la práctica chamánica.

Durante mucho tiempo, solamente la organización tenía un VHS. Ahora, unos dirigentes también disponen de uno en su casa. La NAZAE recibió las copias de las películas que se hicieron sobre ellos y últimamente unos DVD que coprodujeron, los cuales sólo se

pueden leer en las computadoras. Citemos principalmente la película de Rainer Simon, titulada *Hablando con peces y pájaros - Los indígenas záparas en la selva del Ecuador* (Alemania, 1999); la de Miguel Alvear, *Kuatupama sapara* (2001), producida por la UNESCO en el marco de la candidatura para esta organización internacional; y los videos que documentan los encuentros binacionales de 2000 y 2004: el primero, *Un solo pueblo, una sola selva*, fue producido por la ANAZPPA (2001, realización de Activa TV), y el siguiente, *Segundo encuentro binacional cultural de la nacionalidad zápara, Ecuador-Perú*, por Petroecuador, ONZAE y DIENASE (2004), en el marco del proyecto *Zápara, una cultura viva*²¹⁹.

La realización de R. Simon fue la primera verdadera experiencia con una cámara para los záparas: se volvieron los actores de la película, ubicándose en escena para responder a las necesidades de autenticidad del realizador. Se pusieron vestidos de *llanchama*, lo que sólo hacen durante las representaciones oficiales, y efectuaron las actividades sociales, rituales o económicas que él pedía. Se situaron ante el lente para explicar sus gestos o prácticas, como la manera en la que beben durante pequeños desplazamientos, imágenes que tienen poco que ver con la realidad.

Los otros tres audiovisuales citados fueron producidos por la organización zápara e incluyen varias entrevistas con el propósito de promover la política de salvaguardia de su lengua y de su cultura. En la realización de los dos videos sobre los encuentros binacionales, recurrieron a personas o a instituciones que son expertos en el arte de atraer la atención de los blancos o de los mestizos sobre el medioambiente y los pueblos indígenas. Se trataba de documentar el proceso en el cual se implicaban, y de registrar sus actividades por medio de objetos híbridos fáciles de ser apropiados.

José Luis Goyes y Enrique Bayas, ambos profesionales de la televisión, realizaron el primero en 2000. El primero había recibido el año anterior un premio internacional de periodismo en España; el segundo, el premio del Festival Internacional de Cine de Medio Am-

219 Desde 2006 la organización zápara dispone de un DVD de la película de Pierre Bessard titulada *La prophétie de Piatsaw* (Francia, 2005, 54 minutos) en versión en castellano. Sin embargo, no puedo analizar su percepción en Ecuador, ya que no he regresado desde entonces.

biente (Barcelona) en 1997. El tono y los comentarios del documento eran a la vez alarmistas, benévolos, ligeramente paternalistas y llenos de impresiones subjetivas. Kiawka, quien formaba parte de la comitiva del viaje, y la secretaria mestiza de la ANAZPPA, tenían una cámara de fotos compacta. Sin embargo, la asociación se dejó convencer fácilmente por las fundaciones que financiaban el encuentro de la necesidad de tener buenas fotos, que podrían luego ser utilizadas en cualquier circunstancia, tanto para los periodistas como para ilustrar folletos de “proyectos” dirigidos a las organizaciones internacionales que los solicitaban. Una fotógrafa que los záparas conocían por su trabajo para la CONAIE, fue elegida para acompañarlos y para realizar un álbum con cincuenta fotos. De esta manera, se documentó el encuentro de 2001 sólo visualmente²²⁰.

En 2004, el equipo de Don Bosco se encargó, a nombre de Petroecuador, del segundo encuentro. Se trataba de un grupo de jóvenes antropólogos y videastas formados en la Universidad Salesiana de Quito, activo en el seguimiento de las reivindicaciones de los pueblos indígenas. Tres meses después del evento, lanzaron la colección *Zápara, una cultura viva*, un “proyecto de comunicación” que consta de un libro, un CD de cantos y los DVD disponibles a la venta con el fin de “valorizar las identidades locales ancestrales y participar en la construcción de la identidad nacional ecuatoriana basada en la interculturalidad”²²¹. La organización zápara miró el DVD y revisó el libro antes de dar su acuerdo para la impresión.

Su última visión sobre la producción de documentos que los presentan como un pueblo que lucha para salvaguardar su cultura y su lengua muestra el lugar en el cual los záparas logran posicionarse ahora en la producción de soportes audiovisuales.

Se puede percibir a través de los dos documentos cómo evoluciona la manera de actuar de los záparas. En *Un solo pueblo, una sola selva*, de 2001, la voz *off* habla en primera persona del plural y relata

220 La secretaria de la ANAZPPA redactó un informe para los auspiciadores del encuentro. Se trata de un documento interno sobre las personas presentes, las actividades, algunas frases intercambiadas. Las fotos que lo acompañan son las de la secretaria. Este documento nunca es mostrado.

221 *Zápara, una cultura viva*, 2004: contratapa.

la separación del pueblo zápara por una frontera rígida. Se observa el reencuentro, los abrazos, las lágrimas de los que se encuentran, así como algunas imágenes de la asamblea reunida. Ahí, Twáru anuncia la voluntad de “recuperar nuestra lengua y nuestras costumbres que estamos olvidando, el uso de las plantas medicinales [...]”. En el registro efectuado durante el segundo encuentro, en 2004, un peruano habla de “rescatar” las familias záparas, mientras que Twáru insiste en que la ineluctable desaparición de su cultura se debe “escribir” (“aunque la cultura zápara desaparezca, quedará escrita”). En otras palabras, en cuatro años, los záparas del Ecuador pasaron de una voluntad de revitalización étnica y cultural afirmada a la de documentar su cultura que desaparece, mientras que los peruanos recién comienzan a entrar en el proceso. Porque no conocen bien este proceso, sus expresiones son a veces desatinadas, como el que habla de “rescatar familias”.

La película de Miguel Alvear que acompañó la candidatura de los záparas para la UNESCO, debía ilustrar la vida cotidiana de un pueblo cuya lengua muere. Con entrevistas a los últimos hablantes de zápara, y a Twáru y Kiawka sobre la pérdida de su lengua, muestra en realidad un pueblo en representación o puesto en escena para las necesidades de un reconocimiento internacional. Todos, excepto Twáru, se pusieron la túnica de *llanchama*. Hasta se ve un grupo de hombres, de mujeres y de niños correr hacia la pista vestidos así para recibir un avión. Coronas de plumas en la cabeza, pinturas faciales: atuendos realmente inhabituales en los pueblos²²². La elaboración de la chicha de yuca y su servicio fueron grabados, la de cerámicas también. Tres personas comen larvas crudas. Algunas mujeres cantan en zápara. Un anciano enseña el idioma. Twáru habla de la función de *shímano*. Su hermano menor, Saweraw, anuncia que será, como lo quería su padre, el que cuide de su pueblo. Las últimas imágenes muestran a la vieja Sasiko en un monólogo en zápara sin subtítulos. Las palabras de esta mujer son enigmáticas, manera de mostrar el desamparo de los que hablan una lengua que ya nadie comprende. El espectacular enfoque debe sensibilizar a los miembros del jurado internacional para la primera proclamación de las obras maestras del patrimonio oral e

222 Solamente los líderes en representación regional, nacional o internacional se ponen a veces el vestido de corteza.

inmaterial de la humanidad, por la UNESCO. El esmero estético del realizador (primeros planos de las caras y de los gestos técnicos, escenografías del agua, etc.) asociado a las declaraciones conmovedoras, debe suscitar una emoción en el espectador. Aquí, hasta el discurso político tiene que ser completamente descartado: la candidatura binacional por una parte debe anteponer la voluntad de reunir a un pueblo dividido y, por otra, exaltar ante todo la dimensión inmaterial de su cultura²²³.

En las actividades descritas, los záparas se encuentran ante la experiencia visual de personas que quieren defender la causa del “buen salvaje”. Como su intención se asemeja a la de los indígenas, estos aceptan de buena gana, sabiendo que los productos responden a las expectativas de las ONG y de las organizaciones internacionales, como parte del juego, ampliamente dominado por las imágenes, que vincula a los záparas con sus potenciales proveedores de fondos.

Producir sus archivos

A través de las experiencias señaladas de grabación sonora o audiovisual, los záparas aprenden a ponerse en escena para seducir al conjunto de organizaciones susceptibles de ayudarles a realizar su proyecto político, el cual incluye la revitalización lingüística y cultural. Se graban, se fotografían, se filman. Saben lo que debe ser visible –la cultura material y el discurso sobre la lengua– y lo que no debe serlo –los conflictos con los demás záparas del Conambo.

En 2001, los profesores de las escuelas se encargaron de recopilar los relatos de los ancianos. Se les dio casetes, pilas y dictáfonos a fin de proceder a la grabación de mitos para que pudieran ser transcritos y conservados por la organización. Desde 2002, Kiawka tiene en su oficina una grabadora. Durante los encuentros importantes – como la recepción de un líder adverso –, no duda en registrar las discusiones, para poder recurrir a ellas si fuese necesario, especialmente en caso de conflicto. También lleva a menudo su material para ir a

223 Desde la proclamación de 2001, en la sede de la UNESCO, no se deja de insistir en que las organizaciones záparas deben reunirse para el plan de acción.

las comunidades donde viven ancianos o hablantes de zápara. Lo que aprende de ellos en su deseo de documentar la historia, lo “consigna” en la cinta.

Cuando las cámaras llegan o cuando se acerca un día especial – el 12 de mayo, la fiesta de Puyo que celebra la diversidad étnica, o durante un cambio de dirección–, los záparas se preparan y acentúan su visibilidad: se pintan las caras, se ponen vestidos de *llanchama*. Esta práctica no es propia de la ciudad. En los pueblos también se lleva a cabo cuando llegan los dirigentes, cuando hay visitas especiales o durante las fiestas. Cuando los visita la Dirección de Educación, netamente asociada a la revitalización de la lengua, se instaura un clima “pro-zápara”, donde se narran mitos, se recuerda a los ancianos o se habla del territorio, más de lo acostumbrado. Actualmente, estas manifestaciones son captadas visualmente en fotografías o de manera sonora por grabaciones de audio. A veces se realizan breves videos, forma de guardar en la memoria particularmente apreciada, pero que requiere de conocimientos técnicos que hacen difícil la operación.

En 2004 los záparas compraron una cámara digital gracias a la UNESCO, argumentando la necesidad de producir un máximo de archivos sobre la cultura zápara. Su tradición oral desaparece y la selva –el espacio generador de conocimientos– se ve amenazada, por lo que la alternativa ante el desmoronamiento de lo inmaterial consiste en materializar la cultura. A ello los alientan intensamente las ONG, fundaciones y organizaciones internacionales. Desde que los záparas se volvieron en 2001 una especie de etiqueta o de marca de los pueblos indígenas que desaparecen, paralelamente al surgimiento de una sociedad globalizada, los financiadores de los proyectos saben muy bien lo que ellos representan: la imagen prometedora de resistentes dinámicos que saben comunicar. Ahora bien, en la búsqueda de salvaguardia del patrimonio inmaterial, lo que los záparas y los financiadores preconizan es ante todo una colección de documentos para archivar. Esta no se parece a un inventario, puesto que nadie trata de “hacer una lista” de los elementos de la cultura zápara. La organización escoge y determina el objeto de la colección, correlativamente con las expectativas de los financiadores. Por consiguiente, se encuentran ahí las actas o declaraciones políticas,

las resoluciones tomadas durante los encuentros binacionales, más que la elaboración de un canasto *sáparo*.

En la colección de fotos disponible en la oficina de la organización en Puyo, salvo las instantáneas de los encuentros binacionales, probablemente las más valorizadas, las de las competencias deportivas interétnicas están muy presentes, así como las de los animales silvestres o de productos záparas tales como la *llanchama*, los *sáparo* y las cerámicas. Las fotos de los últimos hablantes de zápara son mostradas a quien desee informarse sobre su pueblo. Como si lo que más los representara fuese la pérdida de la lengua, se muestran vestigios de ella.

La ANAZPPA fue reconocida por la CONAIE como organización indígena en 2000. Más que eso, se jugaba el reconocimiento de su existencia como pueblo indígena distinto. Para su primera oportunidad de participar en el congreso de la Confederación en 2000 (Santo Domingo de los Colorados) y con el fin de tener más posibilidades de ser aceptados como miembros, una delegación zápara acudió. En el evento, todos los ancianos de los cuatro pueblos estaban presentes, acompañados de hombres y de mujeres záparas, quienes en su mayoría salían por primera vez de la provincia de Pastaza. Vestidos con *llanchama*, usando coronas y cintillos, llegaron en grupo al son de la flauta, llevando en la mano fibras de chambira hiladas (foto N.º 20).

Ese día, su identidad visual no fue suficiente. Se generó un debate para determinar si se trataba realmente de un grupo indígena original no representado en la CONAIE. En efecto, hablaban kichwa y vivían en un territorio donde las identidades múltiples hacen que la determinación de algunas identidades particulares sea difícil. Cuando la vieja Sasiko se levantó, su monólogo en zápara dejó a la sala sin voz. Si bien el vestido de *llanchama* manifestaba una eventual “identidad visual” evidente, era poca cosa ante el argumento incomprensible de esta vieja mujer que se expresaba en una lengua que sus propios hijos no comprendían. Su intervención unió al conjunto de los presentes a su causa. La ANAZPPA pudo afiliarse a la CONAIE, organismo que autentifica quién es indígena y quién no lo es, una etapa necesaria para que los desafíos de la organización zápara (territorio, financiamientos para la educación) coincidan con las expectativas de las ONG, fundaciones y organizaciones internacionales.

Fotografía N.º 20
Delegación zápara yendo al congreso de la CONAIE



Anne-Gaël Bilhaut (2000)

Archivo sin uso

Aunque muchos no saben leer, los záparas almacenan datos escritos como lo hacen las administraciones ecuatorianas. Los reproducen en varios ejemplares, sellan los documentos con la fecha de recepción y/o de elaboración. Imitan la costumbre de los blancos y convierten sus datos en documentos oficiales archivados. Aunque no los utilizan directamente, los poseen y los conservan, ya que deben poder referirse a ellos, sobre todo porque las administraciones locales, regionales y nacionales siempre les piden documentos, copias, certificaciones.

Curiosamente, sucede lo mismo con los diferentes tipos de grabaciones realizadas, cualquiera que sea el soporte. Lo que es sonoro no es ni escuchado ni transcrito; a los documentos audiovisuales se los mira poco.

Si bien lo que archivan parece no usarse, los záparas saben sin embargo globalmente lo que cada una de las obras y casetes contiene. Los sacan rara vez de su estantería, prefiriendo decir a los interesados

que miren si algo puede servirles. Esto sucede regularmente con los periodistas, quienes anotan la información proporcionada oralmente por los záparas, la misma que ellos saben por lo que les han dicho de una obra, o de una redacción de síntesis, o de artículos a veces erróneos.

Los záparas no son lectores, pero sí soñadores. Los libros que poseen sin leer, las cintas que conservan sin escuchar, estimulan nuevas experiencias oníricas. A Twáru lo que le importa más en un libro es la intención con la cual fue escrito y el estado de ánimo del autor en su redacción: “No leo el mensaje, lo que me interesa es cómo fue escrito este libro”. Cuando luego de una discusión le regalé *El contrato social*, de Rousseau, no lo leyó sino que tuvo un sueño donde él discutía con el espíritu del autor. El sueño es además para él un acto cognitivo comparable a la lectura:

El sueño es como aprender a leer para ustedes. Sigues leyendo, leyendo cosas y aprendes, pero ahí [para nosotros], sueñas y sigues aprendiendo las cosas [...]. Yo valorizo más mi sueño que este aprendizaje que hago todos los días. Cojo un libro y leo, leo, leo y no aprendo. Esto [el libro] es de otro mundo y esto [el sueño] es de mi mundo, para mí.

En el extracto anterior se comprende por qué la lectura no es más valorada²²⁴. No obstante, conservan los documentos híbridos cuyo modo de elaboración no comprenden, porque constituyen la materialización de un pasado caduco que deben preservar. Mostré en el capítulo 5 cómo algunos recurren a una memoria accesible a través de una mediateca onírica. El archivo de las publicaciones que los conciernen contribuye con otro soporte de la memoria, el cual se distingue no solamente por su naturaleza híbrida vinculada con la exterioridad, sino también por el tema del sujeto poseedor de esta memoria. Así, las obras de los exploradores conforman un registro de viajero con una mirada subjetiva sobre los indígenas.

224 A. Guzmán Gallegos (2009: 278) indica que para los kichwas del Napo, el dominio de la lectura y de la escritura es a la vez deseado, ya que permite defenderse, ya no ser explotado, y también temido, puesto que puede ser el origen de un cambio del modo de vida *runa* en los niños.

Cuando informaba a Kiawka y a Twáru sobre mi descubrimiento de una mención acerca de su abuelo Ah pano en un número de 1929 de la revista *El Oriente dominicano*, pude constatar que su interés no residía tanto en el motivo por el cual él era mencionado, como en la figuración misma de su nombre. En el texto se leía que había sido parte de los acompañantes del Padre Agustín León, entre Santo Domingo del Tigre y el pueblo de Juanjiri, hoy en día llamado Montalvo. El antecedente confirmaba un relato que narran a veces para mostrar la malicia del abuelo: cuando llevaba en sus hombros la silla del Padre León, al darse cuenta de que este no era tan ligero como el aire, que como todo hombre se alimentaba y orinaba, hizo caer repentinamente la silla. La breve noticia del periódico dominicano, aunque no relataba el hecho, lo volvía sin embargo más verídico, pues Ah pano efectivamente llevó (cargó) al Padre León.

Desmaterializar el material

La red informática mundial Internet abre otro espacio donde el conjunto de los datos escritos o audiovisuales podría ser almacenado y también comunicado. En el sitio de las obras maestras del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad de la UNESCO ya se presenta un diaporama de fotografías. Otras informaciones con referencias a la historia zápara se encuentran en libre acceso en el *Correo de la UNESCO*, en los portales sobre la educación en Ecuador (como Edufuturo) y en el del Ministerio de Educación. Están disponibles algunos artículos de periódicos ecuatorianos, así como algunos textos de M. Viatori. En Europa, el nombre zápara se halla vinculado a una asociación francesa que propone “salvar la lengua zápara”. Incluso hay una petición para donaciones de apoyo al proyecto. Los záparas de la NAZAE o ex ANAZPPA piensan desde hace varios años en construir una página web porque no quieren ser confundidos con este proyecto en particular²²⁵. Esta idea surgió durante una discusión en la UNESCO (Paris) entre Twáru y un responsable de

225 En 2006, esta asociación todavía se presentaba como representante en Europa de los záparas. En 2007, se precisó que “es el actual representante para Europa de la Junta Parroquial río Tigre”, es decir una división administrativa del Pastaza pluriétnico.

la División del Patrimonio Inmaterial. Por el momento no han encontrado el financiamiento para su realización.

Twáru me pidió que me encargara de preparar un proyecto para presentar a potenciales proveedores de fondos. Debía reflejar las necesidades en cuanto a la imagen de los záparas, para que su nombre, convertido para algunos en una marca a la que añaden el logo de la UNESCO, no fuera utilizado por otros. Decidió que su sitio requería presentar ante todo lo que son y lo que hacen, mediante informaciones sobre su territorio, su organización social, económica y política, así como el avance de sus proyectos en curso de financiamiento o de ejecución. En términos de contenido, la prioridad debía darse, por un lado, a la cultura zápara, conforme a la información proporcionada en su candidatura a la UNESCO, y, por otro, a una página sobre la actualidad donde aparecerían las noticias a nivel político, económico y social, mostrando en filigrana las necesidades y por lo tanto los proyectos que necesitan ser financiados. Como este portal debía ser accesible a un máximo de personas en el mundo, se precisaba su versión en varios idiomas, incluyendo el francés y el inglés, además del castellano, con una versión kichwa, tal vez, si la DIENASE estaba dispuesta a traducir los textos.

Por supuesto, yo me interrogaba sobre este pedido. Si Twáru me solicitaba que redactase el proyecto, era en primer lugar por haber sido testigo de la discusión en la cual surgió la idea de crear la página en Internet. En segundo lugar, él consideraba que, al encontrarme en París y al beneficiar de comunicaciones permanentes con la organización, podía participar de manera importante en la elección de temas para publicar en la red.

Al tener su propio portal, que manejarían y actualizarían ellos mismos, los záparas podrían escoger en tiempo real los aspectos de su patrimonio que quisieran compartir con la humanidad: ¿qué cantos, qué imágenes, qué datos archivados? Se trata de comunicar su patrimonio a través de una herramienta que también opera como un almacén de información. La arquitectura de la red en archivos (contenedores) o sub-archivos (contenidos) deberá ser revisada cuidadosamente. Los contenidos habrán de ser clasificados. Hasta el día de hoy, el portal no existe y regularmente se discute sobre lo que será. Esta reflexión muestra cómo pretenden volver de nuevo “inmaterial” al conjunto de los obje-

tos híbridos digitales o digitalizados que materializan una parte de la memoria colectiva. Su voluntad de dar a conocer y de volver accesibles estos antecedentes a la mayoría, es el signo de una apertura de los “intangibles”, por oposición al pueblo “invisible” que quería hacerse olvidar a principios de los años 1990.

La memoria de los objetos

Para T. Todorov (1995: 101), “la memoria es la facultad humana de retener elementos del pasado; por esta razón toda relación con el pasado se basa en la memoria”. Esta definición nos lleva a tres preguntas: ¿estimulan los objetos de los ancestros la memoria de los vivos? ¿Modifican su relación con la memoria los objetos híbridos portadores de conocimiento sobre el patrimonio inmaterial zápapa? Finalmente, ¿cuál es el papel de estos objetos en la voluntad de los zápapas de asegurar la continuidad del grupo y de construir la memoria social?

Primero, la memoria, “una reflexión de sí mismo sobre sí mismo extendida en el tiempo”, (Ricoeur, 2000: 68) cataliza y ordena los recuerdos de las experiencias vividas. Es ante todo una elaboración individual y eminentemente subjetiva, producida a partir de recuerdos personales. Los miembros del grupo reivindican la memoria colectiva –de la cual se nutre en parte–, la cual sirve para la construcción de su identidad (Fentress y Wickham, 1992: 201; White, 1991). En las sociedades con tradición oral, como la construcción del pasado no pasa por lo escrito, las imágenes, la iconografía y la cultura material son los elementos que permiten dar continuidad a lo inmaterial. Los artefactos de los ancestros y algunos objetos híbridos interrogan la temporalidad y la memoria,²²⁶ sin que uno se desprenda del paradigma visible/invisible vinculado con la materialidad de los objetos y con el aspecto intangible de lo que “dicen” y “hacen”.

En efecto, los vestigios de los ancestros se asocian a las nociones de territorio, pasado y memoria. Materializan una relación con una tierra para la continuidad territorial entre los ancestros y los vivos.

226 D. Miller (1987: 397 *sqq.*) muestra que gracias a los artefactos se accede a la comprensión de las abstracciones.

Tanto las cerámicas como los escudos son objetos que coexisten temporalmente con los vivos. La posibilidad de observarlos, tocarlos, poseerlos y manipularlos genera un acercamiento con quienes los produjeron. Emocionados cuando los encuentran, los záparas esperan de ellos una fuerza o un poder (en el caso de los trozos de cerámicas), nuevos conocimientos sobre su uso (en el caso de los escudos parisinos), y se interesan por la historia o por la biografía del artefacto que hace tangible al pasado. Cuando Twáru se pregunta cómo los escudos záparas de finales del siglo XIX viajaron hasta Francia, estas muestras museísticas se vuelven soportes de la memoria de las relaciones con los patrones y los blancos durante el periodo del caucho. Mientras revisaba las piezas záparas del museo del Quai Branly, Twáru, al ver los collares, comenzó a precisar didácticamente las especies animales proveedoras de dientes. Otros collares eran de bisutería de vidrio. Recordó entonces los modos de obtención del producto: los comerciantes mestizos y blancos vendían las perlas y compraban a los záparas los collares de dientes. F. Yates (1975) explica que desde la antigüedad, la construcción de la memoria implica ordenar datos en una arquitectura imaginaria. Al asociarlos con imágenes organizadas en un lugar, la memorización se ve facilitada – una idea se asocia con una imagen– y resulta más sencillo acceder a los recuerdos –se debe deambular entonces por el espacio donde están ordenados. Este es el modelo de la estructura de la casa de la memoria soñada por Kiawka y Páratu (capítulo 5). En cuanto a las imágenes, pueden substituir artefactos que recuerdan o que apelan al recuerdo y a la memoria colectiva. El objeto lleva con él su historia, unida a la de los záparas. También sirve de testigo de prácticas rituales o sociales. Los trozos de cerámicas son el testimonio de las prácticas funerarias pasadas, mientras que las huellas de las lanzas visibles en los escudos recuerdan el pasado guerrero de los záparas, los desafíos que se lanzaban entre ellos durante las visitas²²⁷ y los conflictos con los waoranis.

Entre los artefactos soñados, los objetos de los ancestros y las herramientas contemporáneas poseen nuevas elaboraciones cognitivas. Los primeros aparecen en pueblos de antaño, a veces difíciles de determinar temporalmente. Es el caso de los trabajos en cerámi-

227 Las pruebas de lanzas se practicaban entre los arabelas (comunicación personal de Filip Rogalski), así como entre los iquitos.

ca. Después de que soñé con una *mukawa* de dos colores constituida por dos partes, otros soñaron con la función del objeto. Enseguida se añadió esta *mukawa* al “almacén” de la memoria como un objeto vinculado con los ritos funerarios de los chamanes. Al soñar que nos comunicamos con tallos que son teléfonos, Kiawka reinventa la comunicación, simplificándola, y produce herramientas oníricas. Así mismo, ella posee en el mundo onírico una tosca cámara de fotos mediante la cual capta imágenes, y una grabadora que es una pequeña anaconda. En su sueño, ella está contenta de poseer estos objetos. Los relatos de sueño que refieren la existencia de herramientas para archivar datos y para comunicar producen un gran entusiasmo. Al despertarse, su felicidad resulta notoria, ya que donde quiera que esté, en un momento de visión secundaria, se beneficiará de la tecnología de estos objetos, corporalmente poseídos con el fin de “retener elementos del pasado”²²⁸.

El sueño permite identificar el objeto y darle una autenticidad zápara. Así, Kiawka logra soñar con su abuelo para comprender lo que son los trozos de cerámica. También consigue soñar con objetos híbridos, como grabadoras, volviéndolos instrumentos záparas. Ahora bien, parece que solamente los objetos záparas (o que se volvieron záparas) logran ser soñados, mientras que objetos que no se dejan soñar completamente muestran de esa manera que no son záparas, que no son “de ellos”. El modo de identificación se realiza por varios medios. Primero está el momento del descubrimiento del objeto, luego el conocimiento que tienen de él los ancianos, y el último recurso, onírico, consiste en soñar con el objeto o con un ancestro que, por definición, como *shímano* completo, será apto para autenticar el artefacto y describir su uso si fuera necesario. Una prueba de ello sucedió durante una visita en julio de 2002 a Andoas Viejo (Perú). Ahí, unos hombres kichwas de un pueblo vecino, Capawari, nos invitaron a observar huellas en el suelo de su terreno de vóley: se distinguían a simple vista, leve pero distintamente, varios círculos. Eran las marcas de los bordes de unas vasijas grandes de

228 Por supuesto, estos objetos, poseídos oníricamente y que forman cuerpo con ella, ya que la “prolongan”, no sólo graban el pasado, sino todo lo que Kiawka decide conservar visualmente (fotos) o de manera sonora (grabadora).

cerámica, un cementerio de *tinaja*, nos dijeron²²⁹. Había unas diez, una al lado de otra, con un diámetro aproximado de 25 cm cada una. Semanas más tarde, de regreso en Ecuador, Kiawka tuvo un sueño:

Soñé que entramos. Dormía, y llegué. Había un viejo que estaba ahí delante de la casa. Estaban todas esas cerámicas tras de él. Todo eso era su casa de él. Me preguntó: “¿por qué vinieron?” “Yo quería conocer las vasijas”. Eso es lo que le dije. Nos llevó adentro. Pero llegó un hombre. Dijo: “váyanse”. Y ahí me desperté.

Ante la imposibilidad de determinar a qué corresponden las vasijas, y si efectivamente son záparas o no, Kiawka considera desde ese momento que no lo son. Soñar un objeto híbrido o un objeto del pasado dejado por los ancestros permite identificarlo y darle una existencia zápara. Sin embargo, no pueden penetrar en el campo onírico objetos del pasado que no sean los de los ancestros. De hecho, los pocos que logran ir al pasado a través del sueño se quedan en un campo onírico territorializado, circunscrito, y que abarca principalmente los ríos Conambo, Pindoyacu y Tigre²³⁰. Es más, Kiawka trató en varias ocasiones de soñar con mi propia abuela sin lograrlo, ya que mis ancestros son también muy fuertes según ella, y no la dejan pasar. Lo que quiero sugerir aquí es que objetos que no se dejan soñar tienen poca oportunidad de ser identificados como záparas, mientras que los que forman parte de una visión onírica revelan su potencial zápara.

229 Añadieron que los *sumi yaku*, seres del río, los llevaron al lugar para mostrar su trabajo a los seres de la tierra.

230 Navegando sobre el Pastaza de noche, Kiawka soñó que el amo del río quería casarse con ella. Ella se rehusó, mostrando que era “hueso de su abuelo”, y se convirtió en hombre. Varios sueños que tuvo ahí la pusieron en peligro. Existen caminos del sueño, si se cree en la experiencia europea de Twáru. Desde su cuarto en Badalona o desde mi casa cerca de Paris, Twáru logra soñar directamente con el río Conambo. Los caminos se crean de tanto pasar, como si se tuviera que desbrozar el espacio para hacer un sendero y luego un camino. Además, Twáru piensa que él encuentra el camino de su sueño rápidamente desde mi casa tal vez porque Kiawka hace a veces el esfuerzo de venir hasta mí en sueño o gracias a la ayahuasca, y porque yo misma sueño a veces con los záparas.

Los libros de los exploradores, de los lingüistas o de los etnólogos, y las grabaciones audiovisuales, generan una nueva relación con la memoria. Esta ya no se constituye sólo interior e íntimamente como una relación directa con el pasado. De la misma manera, se nutre de la existencia de los objetos híbridos citados: son un aporte exterior, un punto de vista sobre ellos que incluye nombres, frases, palabras záparas, así como descripciones de pueblos, de personas, de caracteres, de intercambios comerciales, de alimentos... Porque contienen datos záparas o sobre los záparas, se pueden archivar y se conservan. Entonces, así como los artefactos dejados por los ancestros, estos se vuelven lugares de la memoria (Nora, 1984), objetos materiales o inmateriales “donde la memoria trabaja”. Generan afectos y emociones. Estos “lugares” remiten a la historia colectiva. Por consiguiente, conservarlos es un acto de memoria. Que otros hayan impreso y escrito los libros, y que los záparas sean solamente los receptores, produce una situación “consumidora”: el objeto integra un corpus de elementos semejantes y permanece ahí. La lectura o la escucha no realizadas no son contraproducentes para el proceso de construcción de la memoria del pasado, puesto que los datos están efectivamente ahí y a buen recaudo.

No sucede lo mismo con los objetos fabricados por ellos mismos para consignar su cultura y su idioma. Su producción es en sí un acto de memoria marcado por intenciones. Primero hay que escoger un tema “memorable”, grabable y vendible, algo que merezca ser conservado, por su valor intrínseco o por la familiaridad del tema o del objeto, que sea técnica y humanamente elaborable a pesar de la pérdida de la lengua zápara y del pasado, que resulte atractivo para la humanidad. Estos productos de promoción de la memoria colectiva se distribuyen entre los propios záparas y al mismo tiempo son accesibles para otros.

En definitiva, la materialidad de los objetos híbridos, portadores de conocimiento, aparece como problemática. A la vez visible y legible, pero ni vista ni leída, constituye ante todo una presencia, la de un objeto portador de relaciones con el pasado. Es agentiva, dado que su sola existencia ya crea una relación con la “memoria externa” de los záparas –la que producen los no záparas y que se re-apropian. Finalmente, dicha materialidad vale por su contenido, el cual puede tomar diversas formas, hasta las de los flujos digitales que transitan por In-

ternet. Es lo que sucede cuando Kiawka me hace enviar por e-mail el nombre zápara de los escudos, habiendo preguntado previamente al tío Rodrigo; o cuando la DIENASE me envía un conjunto de documentos (textos, fotos, videos, mapas del territorio) en CD ROM para construir su sitio web. La posibilidad para los objetos híbridos de cambiar de forma sin modificar el contenido alarga su tiempo de vida y multiplica su difusión. En cuanto a los artefactos de los ancestros, al fotografiar los escudos, Twáru tiene la posibilidad de mirarlos de nuevo, mostrarlos a los suyos en Ecuador o a cualquier otra persona en el mundo si envía la imagen por correo electrónico²³¹.

Al producir y conservar objetos portadores de la memoria en diferentes escalas, los záparas empiezan una nueva fase en la construcción de ella y en su voluntad de continuidad con los ancestros. Primero, consideran como lugares de memoria todo lo que se dice o escribe sobre ellos, y lo conservan. Algunos de los datos son enviados de nuevo bajo otras formas y hacia otros receptores internos (la organización, las escuelas, los hogares) o externos (las ONG, las organizaciones internacionales, las fundaciones y toda persona interesada, vía Internet). Se posicionan colectivamente como herederos de las personas descritas en las obras de los exploradores o de aquellos que elaboraron las cerámicas antiguas o los escudos que descubren. No hay que olvidar la importancia del espacio territorial en la apropiación de los objetos del pasado. Puesto que el lugar del hallazgo del objeto que lleva memoria se reivindica como territorio propio, en este espacio, la memoria territorializada se re-trabaja y reinterpreta a partir de los objetos encontrados.

Aunque no elijan los datos producidos sobre ellos, los záparas no se construyen sólo exteriormente, es decir con la ayuda de la “memoria externa”. La memoria se construye mediante los sueños y en el sueño (capítulo 5), además de construirse mediante los relatos orales y sus recientes producciones de obras. La transmisión inter-generacional se efectúa entre *shímano* muertos y *shímano* en aprendizaje. Encontrar jóvenes voluntarios para seguir un aprendizaje y ser *shímano* re-

231 Apenas esbozado aquí, un trabajo sobre las técnicas indígenas de fabricación de soportes (libros, DVD, soportes informáticos y otros), teniendo en cuenta el público al que se destina, permitiría comprender profundamente la producción patrimonial y de la memoria.

sulta cada vez más difícil. Hasta Saweraw, designado por su padre al final de su vida, rehúsa continuar su aprendizaje. Piensa que se trata de una función arriesgada: los *shímano*, incluso novatos, vale decir vulnerables, son siempre más o menos pacientes. Ahora bien, el estado de paciente, en constante peligro, los desanima y los atemoriza, tanto más en cuanto su “potencial de agentividad” se subordina a su “potencial de pacientividad”. Por esta razón, para la formación de jóvenes chamanes se necesita un maestro. Uno de ellos es Páratu, de Doce-de-October (río Tigre, Perú), un zápara que aprendió con un lamista y con un coca-ma. Saweraw, por su parte, también recibe las enseñanzas de su padre Imatini, durante visiones inducidas y oníricas. Esta relación condiciona ahora la formación propiamente zápara del chamanismo. Gracias a ella sigue existiendo no solamente la transmisión de la memoria chamánica, de los muertos a los záparas que saben soñar, sino también una continuidad entre los seres del pasado y los del presente. La continuidad del grupo está doblemente construida: por un lado, los objetos mediatizan relaciones entre los seres del pasado y los del presente, y por otro, la continuidad del saber chamánico, considerado como la quintaesencia de su identidad, se ve asegurada por una relación directa con los *shímano* del pasado. Este es el precio de la construcción de la memoria colectiva zápara, si quiere proporcionar a sus miembros más jóvenes cierto número de conocimientos útiles para la negociación de su identidad en los años venideros.

Museografiar el patrimonio

A través de las operaciones cognitivas y de las decisiones cruciales acerca de lo que desean conservar y transmitir a las próximas generaciones, los záparas definen, revalorizan y exponen su propio patrimonio. El surgimiento de un metadiscurso sobre el patrimonio, acrecentado por la proclamación de la UNESCO y articulado al fuerte deseo de reconstituir su historia, crea un contexto favorable para una nueva reflexión sobre un “etno-archivo de salvamento”, es decir un archivo construido por los propios indígenas. Con el afán de conservar y salvaguardar elementos patrimoniales materiales e inmateriales, se convierten en archivistas y museógrafos. En su caso, se trata de una “patrimonialización”

desde el interior, una reflexión que construyen y sobre la cual debaten. En otros continentes, como en América del Norte y en Oceanía, especialmente en Australia, se acepta que los indígenas opinen sobre su “puesta en museo”; no actúan como testigos sino como actores esenciales de lo que quieren mostrar. El caso zápara propone una tercera vía: sin pasar por el museo, develan lo que sería una etno-etnografía, un etno-archivo y una etno-museografía realizados por un pueblo que desaparece. El enfoque empuja los límites tradicionales de la antropología hacia una comprensión de las prácticas museográficas contemporáneas de los pueblos indígenas.

Una reflexión más extensa sobre los sistemas indígenas de conservación del patrimonio pasa por un cuestionamiento acerca del papel de los museos en la representación de los pueblos indígenas y la colaboración entre comunidades, curadores e investigadores. Este tema particularmente fértil muestra prácticas muy variables de un continente a otro.

Los sistemas museográficos indígenas

La definición normativa del patrimonio inmaterial por la UNESCO y luego la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial del año 2003, fueron reproducidas en las organizaciones internacionales. La jornada internacional de los museos del ICOM (Consejo Internacional de los Museos) en 2004 tenía como tema: “Museos y patrimonio inmaterial”. Debía permitir establecer elementos para responder a la siguiente pregunta: “¿Qué papel puede desempeñar el museo en la recopilación, la conservación, la presentación y la interpretación del patrimonio inmaterial?”. Cuando se trata del patrimonio inmaterial de los indígenas, también se plantea la pregunta de la reapropiación de la cultura material e ideal, incluso de su restitución, así como los soportes de salvaguardia y de transmisión, tradicionales y de alta tecnología. Un coloquio internacional bajo el auspicio de la UNESCO trataba dichos temas en vísperas de la primera proclamación de las Obras maestras del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad (2001): “Identidades autóctonas: Palabras, escritos y nuevas tecnologías”, que congregaba antropólogos, la voz de los de autóctonos –ya que la mayoría de ellos se expresaba a través de textos leídos por investigadores– y curadores de

museos. Revistas²³², números especiales²³³ y varias obras publicadas en América del Norte o en Australia presentan contribuciones esclarecedoras respecto de los pueblos indígenas y de las reacciones del público frente a las exposiciones sobre ellos²³⁴, acerca de la implicación y la colaboración de los autóctonos en las actividades museísticas²³⁵ y la manera en que proyectan o establecen sus propios museos²³⁶. *Le musée cannibale* (Gonseth, Hainard y Kaehr, Comp., 2002), publicado paralelamente a la exposición del mismo nombre en el museo de Etnografía de Neuchâtel, pone en tela de juicio la manera en que el museo etnográfico se nutre de los demás y hasta cuestiona la práctica museística, la naturaleza y el origen de las colecciones, así como el rol de las comunidades –las cuales suministran las colecciones²³⁷. La relación entre memoria y museo es descrita, analizada y evaluada continuamente (Ames, 2005; Murphy, 2005). La revista *Museum Internacional* de la UNESCO organizó un debate público que reunía a directores de museos universales, representantes culturales de los países que suministran las colecciones, representantes del ICOM e investigadores, para debatir sobre “Memoria y universalidad”²³⁸. Durante el encuentro, K. Pomian explicó que “toda obra ilustra tradiciones, se vuelve soporte visible de la identidad del grupo concernido, [...] sobre todo cuando el grupo está privado de memo-

232 *Museum Anthropology, Journal of Museum Ethnography*.

233 Musées et premières nations, en *Anthropologie et sociétés*, 2004; Musées d’ici et d’ailleurs, en 1998 ; Collectes, collecteurs, collections, 2001, y Le commerce des cultures, 2006 en *Gradhiva*; La nouvelle muséologie autochtone, en *Muse*, 2006.

234 Fienup-Riordan, 2005; Colwell-Chanthaphonh, 2004; Bubba Zamora, 1997.

235 Hedlund, 1994; Kreps, 2003; Peers y Brown, 2003; Phillips, 2003; Janes y Conaty, 2005; Harrison, 2005; Simpson, 2001; Barcelos Neto, 2006; Fiorini y Ball, 2006.

236 Kreps, 1998; Rosoff, 1998; Lee, 1998; Roué, 2004; Kaine, 2004

237 Ver en particular Muller, 2002.

238 El debate público tuvo lugar el 5 de febrero de 2007 en la sede de la UNESCO (*Mémoire et universalité. De nouveaux enjeux pour les musées*). El tema del acceso de los pueblos indígenas a los bienes de los cuales fueron privados se abordó en varias ocasiones y se encuentra actualmente en el centro de la reflexión sobre la universalidad y la repartición del patrimonio.

ria”. La afirmación transcrita se ilustra en varias instituciones donde está expuesta la cultura del otro, sobre todo cuando es indígena.

Progresivamente, la nueva museología reflexiva se asienta. Al integrar la visión de las comunidades que suministran las colecciones, la memoria y sus puestas en escena, se recuerdan más que nunca. En Canadá, se han creado varios programas de colaboración comunitaria. El cambio no se debe tanto a la voluntad de los responsables de los museos como a las luchas de los autóctonos, que se asocian ahora con las instituciones descubriendo y conociendo las reservas. “Definir su pasado, controlar la representación de su identidad, permitir proyectarse en el futuro”, son los motores de la creación museística autóctona (Dubuc, 2006: 31). Sin embargo, estas acciones también son una manera de reappropriarse de la tradición. Además, se debe señalar la fundación en Canadá (Longford Mills, Ontario) del Grupo de los Curadores Autóctonos en el año 2006, para proteger y promover el arte y la cultura aborígenes a través de adquisiciones, trabajo de conservación, interpretaciones y exposición de los curadores indígenas. Un conjunto de contribuciones sobre estos profesionales fue publicado en el número titulado “Indigenous curation” en *Museum Anthropology*²³⁹.

El panorama señalado da poca cuenta de los diferentes enfoques en este campo. La implicación de los indígenas en los museos es diversa. Su colaboración con los curadores se articula observando términos y medios que varían sobre todo según la “ubicación continental” del edificio que alberga las colecciones de objetos. Así, Estados Unidos, Canadá y Australia desarrollan prácticas de cooperación mucho más intensas y más extensas que las instituciones europeas. El National Museum of the American Indian (Estados Unidos) adopta métodos descritos como indígenas para la manipulación de los objetos, la documentación, la conservación y la presentación de las colecciones, y al mostrar exposiciones sobre los indios, las asocia especialmente a la museografía. Después de haber colaborado de manera informal durante más de setenta años, los hopis y el Museum of Northern Arizona han firmado un protocolo de acuerdo que permite a los primeros “hacer oír su voz”. El representante indígena afirma: “Podremos representar mejor al pueblo hopi”, una declaración que refleja cómo el museo se convirtió en un

239 1998, vol. 20, n°1.

espacio estratégico para los pueblos originarios, donde se expresan y se vuelven visibles. El acuerdo incluye el establecimiento de programas de formación sobre los estudios museísticos para los hopis y su ayuda para crear un museo hopi²⁴⁰. Como curador, Bernstein (1992) presenta las ventajas que tienen los museos al cooperar con los pueblos indígenas (mejor conocimiento de las colecciones y museografía) que se vuelven entonces actores de la valorización de su patrimonio.

A través de las experiencias norteamericanas y de Oceanía, la contribución de M. Simpson (2001) abarca un campo de análisis más extenso. Después del examen de las formas coloniales de exposición de la cultura indígena, se analizan los cambios recientes: pedido de restitución de objetos, relaciones de colaboración con las comunidades, creación de museos o centros culturales indígenas por las propias comunidades. Se muestra cómo el museo se transforma en un espacio político para reivindicar identidad y derechos, después de haber sido un instrumento de dominación colonial. En cuanto a los museos indígenas, también ofrecen recursos para preservar y volver a encontrar el pasado, así como para educar a los más jóvenes en temas religiosos, lingüísticos y artísticos de la cultura.

Un ejemplo francés es descrito por Athenor y Trannoy: con el fin de volver a crear un vínculo entre las poblaciones de origen y el objeto que se volvió “silencioso” (2006: 9), se llevó a cabo una misión del Museum de Lyon en Madagascar para completar las fichas de inventario de una serie de talismanes, usando fotografías. Observaciones y conversaciones con personas que tenían un conocimiento diferente del objeto –desde los adivinos hasta los misioneros, pasando por los universitarios– permitieron “volver a ubicar estos objetos en un contexto actual determinado por las prácticas contemporáneas en sus caracteres visibles y dinámicos. Pero el contexto antiguo pudo igualmente ser evocado por estos mismos interlocutores” (Athenor y Trannoy, 2006). Si bien la experiencia no fue tan fructífera como se esperaba, a causa de la imposibilidad de manipular o percibir completamente los objetos en su dimensión real, de todas maneras fue una primera etapa para entenderlos y conocerlos mejor.

240 Sobre una colaboración entre los zunis y otro museo de Arizona, el Arizona State Museum, ver Colwell-Chanthaphonh, 2004.

La visita al museo del Quai Branly para examinar piezas záparas con Twáru fue muy provechosa. Disponíamos no sólo de las fichas de inventario, sino que también podíamos ver, manipular, fotografiar cada uno de los objetos. Yo trataba sobre todo de observar la reacción de Twáru ante los objetos de sus ancestros. ¿Los reconocería como záparas? ¿Qué opinaría de ellos? ¿Iba a generar un discurso, emociones, una sorpresa? Fue todo esto a la vez y también la posibilidad de completar las fichas de los mismos, e incluso otras. Una caja de donde se sacaron los collares estaba afuera y atrajo la mirada de Twáru, quien comenzó a describirlos y a inferir su procedencia. Así, entre varios peines, designó uno zápara, al igual que conchas para collares. Mientras lo hacía, nombraba a las personas que todavía podían fabricar dichos artefactos y nos contó historias relacionadas con algunos de los objetos²⁴¹. Además del proceso de fabricación, habló de sus usos o de su manifestación en los mitos. Evidentemente, las fotos solas no habrían suscitado tantas explicaciones. Twáru los manipuló, les dio la vuelta, los olió, los tocó para verificar la materia prima, para estimar el peso, para distinguir la precisión en el caso de una cerbatana... Se fue de Paris con las fotos que tomamos. Más allá del descubrimiento de estas piezas, y en particular de los escudos, ese día fue para él un medio para volver a dar un contexto ritual y social a artefactos que retornaban a las reservas. Sintió una gran emoción al ver los escudos, cuya fuerza podía sentir, y que iban a permanecer dentro de cajas en el subsuelo²⁴². En otras palabras, la experiencia creó un espacio de diálogo sobre el objeto y la memoria del mismo.

241 Por la tarde, una persona encargada de las colecciones “América” del museo se unió a nosotros.

242 La obra *The Occult life of things*, bajo la dirección de F. Santos-Granero (2009) trata sobre la subjetividad de las cosas. F. Santos-Granero (2009/b) propone cinco maneras de ser una cosa “inanimada” a partir del caso yanesha: por auto-transformación, por metamorfosis, por mimetismo, por subjetivización (*en-soulment*) al estar en contacto con una persona y con los objetos ordinarios que nunca fueron sujetos. Los escudos, todavía bajo el efecto de la subjetivización de los fabricantes, entran en la cuarta categoría. El objeto se vuelve animado, subjetivizado, gracias a la acción de su fabricante y luego de su dueño (activación del objeto o contacto con él).

A pesar de la abundante literatura sobre las relaciones entre museos y comunidades de origen, no se ha escrito prácticamente nada en torno a lo que sería un lugar de archivo de la memoria indígena que no pase necesariamente por la edificación de un museo. Se debe tener presente el artículo de J. Galinier (2004) sobre la “imaginación museográfica” otomí en México, basado en lo que todavía no es un museo comunitario pero que se le asemeja cada vez más: para asegurarse de la eficacia del rito realizado por el chamán, los otomíes deben destruir ciertos objetos rituales, que se esparcen en los museos extranjeros. Sin embargo el pueblo de San Pablito sufrió una transformación después del desarrollo turístico regional, gracias a una valorización cultural o patrimonial. Es un “reservorio de curiosidades indígenas” donde la voluntad de atraer al turista consumidor con una multitud de objetos que son copias de los artefactos chamánicos, se mezcla al esfuerzo de pensar una museografía. San Pablito comienza a sentir la pérdida de su patrimonio, que se parece al proceso de destrucción necesario de los objetos rituales que es percibida como una descontaminación y regeneración del espacio. Galinier refuerza una reflexión sobre lo que sería una visión centrada en la del indígena, invitando a cuestionarse acerca de lo que sería una “museografía *emic*”. Los debates respecto de los museos universales y la relación con los pueblos de origen están centrados en la colaboración y en el lugar de los autóctonos con relación al museo que expone su cultura. Pero nada se dice en cuanto a los indígenas no expuestos y que no se exponen en los museos o las galerías de arte, sobre los indígenas cuyas voces son las más silenciosas en las instituciones culturales y museísticas.

Los museos son generalmente vistos como lugares de elaboración de la memoria colectiva y como lugares de “reconstitución de historias”²⁴³. Los ticunas, al fundar el primer museo indígena en Brasil en 1986, decidieron, según J.-P. Goulard (2006: 185), mostrar a los blancos que ellos también, como todos los demás pueblos, tienen una historia. En Benjamin Constant, en la frontera brasileña, peruana y colombiana, para los ticunas, el museo Magüta también debe ser un lugar de conservación de la cultura orientada a los más jóvenes. Reúne los

243 Françoise Rivière, durante el debate público sobre Memoria y universalidad, organizado por la UNESCO.

objetos recolectados por los indígenas y las películas que realizaron, y alberga una biblioteca y un taller de artesanía. Sin embargo, parece que ya no existen actividades de recolección ni producciones audiovisuales hechas por los propios ticunas. Entonces, el museo ya sólo sería un lugar de conservación y de exposición²⁴⁴. A causa de su territorialización, J.-P. Goulard (2006) añade:

La apropiación de estas “huellas” permite a los ticunas reivindicar y determinar un territorio étnico [...]. En el área local, construida sobre todo usando referencias simbólicas, el museo sirve de límite temporal para los habitantes de las casas plurifamiliares de la zona interfluvial, lugar donde se instaura la afirmación de un territorio definido según los criterios de un nuevo entorno social, económico, político y religioso.

Los ticunas, a través del museo, tratan de volverse visibles. Por su parte, los záparas no tienen espacios de este tipo. Sus obras no están expuestas en los museos ni en las galerías. No guardaron escudos²⁴⁵, ya no tejen tan delicadamente los bolsos *islambu* de chambira. Las piezas originales que existen –los escudos pintados– permanecen invisibles en los museos y en las galerías de arte. Su cultura material más rica –la de los ancestros, los escudos, los collares, y los *islambu*– no se presenta y se desestima, abandonada en las reservas de los museos²⁴⁶. Sin embargo, los indígenas recolectan objetos, los reúnen. No se muestran cosas que concentran la mayoría de los datos de memoria (piedras mágicas), mientras sí se enseñan elementos híbridos y contemporáneos.

244 Comunicación personal, J.-P. Goulard.

245 Según Twáru, su padre tiró los escudos en el río Conambo.

246 Sólo sé que existen piezas záparas en las reservas del museo del Quai Branly (París), en el museo Dobrée (Nantes), en el museo etnográfico de Viena (Austria) y en el museo Luigi Pigorini de Roma, el cual posee *islambu* y asimismo una hama-ca, bandejas de cerámica, dos lanzas, dos vestidos de *llanchama*, un cintillo tejido y peines. Por otro lado, mi análisis da cuenta de lo que saben los záparas, y por el momento, no tienen conocimiento de las piezas, excepto las de París. Osculati (2000: 219, n°25) menciona en su catálogo, entre otras piezas záparas, un escudo de cuero de tapir.

El etno-archivo zápara o los curadores de lo inmaterial

Hasta ahora, los záparas lograron transmitir lo esencial de la cultura, la esencia de la identidad: la práctica del sueño, el conocimiento del territorio y, por lo tanto, de la fauna y de la flora. En cuanto al idioma, se encuentra en el momento más crítico de su ciclo vital y todos se esfuerzan por encontrar nuevas formas de transmisión. Un etno-archivo zápara sólo existe si se trata de una iniciativa a la vez voluntaria y consciente de conservar objetos, documentos, cosas materiales cuyo contenido o esencia resulta inteligible y justifica su conservación e incluso su salvaguardia.

Para hablar de una etno-museografía zápara, se debe asegurar previamente no sólo el archivo, sino también la producción de objetos, la recolección, la conservación²⁴⁷, la presentación y la interpretación de su patrimonio. ¿Qué papel juegan los záparas en todas las tareas señaladas y cómo quieren contar su historia, tomando en cuenta que el museo constituye un lugar donde se pone en escena la memoria?

En capítulos anteriores mostré que los záparas producen y archivan sus propios datos: dirigentes de la organización cogieron la costumbre de grabar, como lo hacen los etnólogos. Varias veces, Kiawka interrumpía mis entrevistas para preguntar a mis interlocutores otras cosas que debían, según ella, sustentar mi trabajo²⁴⁸. A veces grababa a los ancianos y me entregaba las entrevistas, transcritas por un joven zápara bilingüe, sin que yo las hubiese pedido. Toman como modelo a los que realizan la recolección de datos y en primer lugar a los lingüistas y a los etnólogos. Un trabajo de este tipo supone escoger a los interlocutores (los ancianos y de preferencia los que tienen un gran conocimiento de la lengua) y, para asegurarse de adquirir nuevos conocimientos, buscarlos fuera de las comunidades záparas. Así, durante una feria comercial en Quito, Kiawka se encontró con una mujer mayor que le contó sus recuerdos de cuando ella era joven, y a veces veía záparas en Quito, que venían a vender sus productos. El encuentro con Alejo, un zápara de

247 En realidad, hablar de conservación es casi una exageración. Estos bienes son descritos como parte del patrimonio zápara y valiosamente conservados. Pero esto no incluye acciones protectoras contra la humedad y el calor del ambiente.

248 Esta actitud es ampliamente comentada por M. Viatori (2005).

Pitacocho, y las visitas al Perú, son fuentes de conocimientos sobre el pasado, que complementan las de los záparas del Conambo y de la organización. Solamente se graba una parte de las producciones. Sin ser transcritos ni escuchados, los casetes se conservan y a veces se muestran.

En resumen, los datos son producidos por grabaciones (recopilación de vocabulario, de mitos y de historias que tratan del periodo del caucho y de la guerra de 1941, principalmente), recolección de objetos (los del pasado hallados en el territorio, fotos de los objetos que no se pueden transportar), y también por el sueño y el acceso a los datos interactivos del espacio de memoria (lo que hacen Kiawka y Páratu), y por las informaciones proporcionadas por los ancianos o los ancestros, vivos o no, en la vida de vigilia o en el sueño. Los viajes a Perú, inicialmente motivados ante todo por una búsqueda de informaciones originales²⁴⁹, muestran la intención recolectora de un pueblo que trata de emerger.

Los lugares de conservación de las informaciones son diversos. El cuerpo concentra primero un conjunto de conocimientos sobre el pasado y el presente, cuyo mejor ejemplo es el de Kiawka con el ancestro incorporado. Una casa de la memoria permite ordenar datos producidos visualmente y que incluyen el sueño. En cuanto a los objetos que llevan memoria, descritos en el capítulo anterior, se los encuentra en dos espacios de conservación.

En 2004, en el seno de la organización zápara, Kiawka disponía de una oficina que era a la vez la Dirección de las mujeres, de la cual estaba a cargo, y su agencia de viajes. La existencia legal de esta no debe hacer suponer una gran actividad. Cuando en 2004 la agencia cumplió tres años, Kiawka tuvo la oportunidad de facturar a un sólo turista. Su experiencia en el turismo comunitario, cuando a principios de los años 1990 llevó grupos a Llanchamacocha, y la de “jardinera-guía zápara” en el Parque Etnobotánico Omaere de Puyo, hacen de Kiawka la persona idónea para los periodistas y los extranjeros, con quienes se vincula rápida y a veces duraderamente. En su oficina se encontraba lo que podía agradar a los turistas y lo que se les podía vender: cerámicas realiza-

249 Los záparas de Ecuador esperaban encontrar ahí chamanes záparas, hablantes de la lengua y un conocimiento de la historia. Se encontraron con un chamán zápara instruido por un lamista y un cocama, ningún hablante del zápara y relatos de la guerra de 1941 diferentes a los suyos.

das por mujeres, collares y otras joyas hechas de granos, de plumas y de coleópteros, a veces una hamaca de chambira, una flauta fabricada y comprada a Alejo, de Pitacocha. Algunos de los objetos no estaban destinados a la venta. Era el caso de la cerámica realizada por Puruña bajo pedido, trozos de cerámica, fotografías. Todos estaban colocados en un mostrador, así como videocasetes y el diccionario trilingüe. En el cajón de su escritorio, su material de grabación y su cámara de fotos se encontraban siempre disponibles. Sobre los muros había mapas turísticos regionales y hasta uno de Cuyacocha, pueblo en el que una familia construyó cabañas para alojar a los turistas. Ahora bien, a Cuyacocha se accede por avioneta, después de cincuenta minutos de vuelo, lo que representa un alto costo para los turistas. Afiches con Twáru y Kiawka vestidos con *llanchama*, el uno con un cintillo y una cerbatana y la otra con un canasto *sáparo*, promocionan el “Patrimonio de Pastaza” al lado de algunos pedazos de corteza golpeada. Sobre la mesa, Kiawka todavía conservaba las fotografías que ella misma toma en las comunidades záparas y ahora también en las reuniones internacionales. La oficina nunca era presentada como un museo, ni siquiera como un centro cultural. Era el lugar donde Kiawka exponía su cultura a los que querían saber más acudiendo a la organización, el único sitio en la ciudad de Puyo donde se podía obtener informaciones sobre ellos.

En los armarios de la oficina aladaña, de la secretaria de la organización, se conservan los libros de los exploradores y de los misioneros al lado de las carpetas de archivos administrativos. En la oficina del presidente, hay diplomas o reconocimientos oficiales entregados por la CONAIE, el Congreso Nacional, Prodepine y la UNESCO, enmarcados o colocados sobre el escritorio. Son trofeos, testimonios oficiales de los logros de la organización, y por esta razón deben ser visibles y ser realzados.

El otro espacio principal de conservación se encuentra en la casa de Kiawka, en la periferia de Puyo. En un cuarto desocupado antes de mi llegada, el único con cerradura, Kiawka conserva sobre una tablilla varios objetos y sustancias: fotos de sus hijos, de su difunto padre, de Kiawka y de mí; apilamientos de cintas de audio que contienen discusiones, historias, cantos, mitos en kichwa y en zápara contados por los ancianos, varios de los cuales ya murieron; tabaco y una lámina de

madera de su padre para cortarlo; agua de colonia; pequeña botella de ayahuasca cubierta con la calabaza en la que se sirve y que está decorada con grabados; pirámide de cristal multicolor y brillante regalada por una amiga extranjera; una pequeña escultura de piedra negra que representa una anaconda debajo de un jaguar, en el dorso del cual está posada un águila, obsequio traído de los Andes peruanos; trozos de cerámica; cilindro de barro, sin nombre, para pintar la cara –me dice Kiawka que lo encontró con los trozos en Supay Urku. Esta última pieza es la única que vi de su tipo y seguramente servía para pintar tejidos.

Encontrar esta tablilla en casa de Kiawka muestra su exigencia de conocer el pasado y su necesidad de continuar indefinidamente su formación chamánica. En esta repisa alta, los objetos están ordenados. Se yuxtaponen substancias que sirven de vehículo a intenciones (tabaco, perfume) y visiones (ayahuasca), objetos considerados portadores de energía y de una fuerza propia (pirámide, escultura), otros asociados inexorablemente con los ancestros *shímano* (trozos y cilindro de barro). Los casetes conservan y materializan palabras de los ancianos y en particular las del padre. Cuando una noche, Kiawka, furiosa contra él, quiso llevárselos para quemarlos, comprendí que aunque estén apilados sobre una repisa, eran todavía una fuente de conocimientos, los materializaban. La foto del padre con un marco dorado es la única que ella posee. Él tiene un espacio esencial en la vida espiritual de Kiawka: aprendió con él, y sigue desempeñando un papel casi cotidiano en su formación, dándole consejos y también posicionándose como su defensor. La foto en la cual estamos juntas delante de la selva no **debe** sorprender: mi puesto al lado de Kiawka obedece al deseo del primo peruano Páratu y también a la recomendación de unos chamanes de Napo y de los ancestros. Durante mi estada y mucho tiempo después, yo aparecía en sus visiones oníricas en donde a veces yo tenía mi casa entre los ancestros *shímano*. Progresivamente, fui la que acompañaba a Kiawka en sus aprendizajes, al mismo tiempo que ella me presentaba como “la historia” (“Ella es historia”). Después de haber tomado ayahuasca y luego tabaco, Kiawka recelaba regresar a Puyo ya que temía que hubiese conflictos. Me encargó, si “algo” le pasaba, que escribiera todo lo que yo sabía sobre ella para que su hijo comprendiera. Ahora bien, acababa de contarme una parte de su vida centrada en su aprendizaje chamánico y la pérdida de

su primer hijo. Entonces entendí que ella hacía de mí la memoria de una versión del chamanismo zápara. Semanas más tarde, me dijo que uno de los chamanes de Napo le había aconsejado que me contara todo, a mí, “la chica que la acompañaba” ese día en su búsqueda regularmente repetida de su hijo desaparecido. Finalmente, en el cuarto existen películas y DVD sobre los záparas, el diccionario trilingüe y algunos libros o revistas acerca del parque Omaere. Varias páginas se consagran a los záparas.

Tanto en la sede de la organización como en la casa de Kiawka, se debe cuestionar la manipulación y el uso con otros fines de objetos colocados sobre las estanterías o mostradores. Se los encuentra al lado de otros bienes valorados y considerados como poseedores de una fuerza propia. Se trata, por ejemplo, de la foto del padre chamán fallecido, de objetos que sirven para rituales de curación, de regalos “secretos” ofrecidos por aliados, de trozos de cerámica funeraria antigua. La puesta en escena donde se mezclan objetos de poder y/o soportes de saberes sobre el pasado, debe compararse con una presentación en vitrina de objetos que tienen sentido: algunos záparas, “cazadores-coleccionistas”, se vuelven museógrafos al establecer y organizar en estanterías sus propias colecciones.

Sin embargo, hay que distinguir los dos espacios de conservación. Uno tiene la finalidad de ser visto y apreciado por los no záparas, sobre todo por los blancos y los turistas. En la organización, los objetos que están juntos se encuentran visibles y deben verse. La abundante documentación referente a ellos tiene formatos y contenidos diversos. Se considera que los documentos escritos, fotográficos, sonoros o audiovisuales, poseen un contenido indiscutiblemente verdadero. No pueden modificarse, los contenidos son estáticos. No se los colecciona por su forma sino por su fondo. Además, sucede lo mismo con la cerámica realizada por Puruña: roja, no muy redonda, esta *mukawa* no tiene nada que ver con las de los vecinos kichwas o achuaras, y la vieja mujer afirma que su madre y sus tías la hacían así. Los artefactos záparas contemporáneos que se encuentran a la venta ofrecen múltiples usos. En manifestaciones culturales regionales o nacionales, pueden complementar su vestido; se utilizan las *mukawa* para el servicio de la chicha y los *sáparo* para transportar un conjunto de objetos destinados a ser mostrados o vendidos. Es raro que los propios záparas fabriquen las joyas. Su presen-

cia se debe más al propósito de realizar una buena venta. Este espacio en el seno de la organización, lugar de exposición, de venta de recuerdos y de copias de objetos, se parece entonces, por las prácticas de Kiawka, a una etno-museografía en la cual existirían las mismas imperfecciones que en nuestros museos. Al consagrar el sitio a su representación material, se vuelve un espacio oficial de su cultura, ya que la organización es el lugar de concentración del poder zápara. En cambio, la colección ordenada sobre la tablilla en casa de Kiawka no tiene como finalidad ser vista. Se trata de una colección privada. No hay nada que ver, nada está a la venta, no hay copias de objetos. Desde los casetes hasta las fotos, pasando por el tabaco, todos los objetos están íntimamente vinculados con su búsqueda de conocimiento chamánico e histórico.

Tanto los objetos dejados por los ancestros en el territorio o que viajaron fuera de las fronteras territoriales, como los objetos híbridos descritos, constituyen lugares de la memoria. La alimentan y le dan forma debido a varias razones y en diversos grados. Actualmente, los propios záparas producen objetos, a veces oníricos, a través de los cuales registran y consignan datos memorables y materializados que desean conservar, construyendo memoria. Así como los sueños son reciclados en la memoria (que contribuyen a producir), los objetos híbridos descritos son guardados y clasificados en la oficina de la organización. La demanda de productos sobre el pasado muestra el interés de los záparas por “documentar la historia” y remitirla a los buenos oficios de la humanidad. Están resueltos a ser cada vez más conocidos y reconocidos en una situación de urgencia, a causa de su demografía y de la pérdida del conocimiento histórico, cultural, chamánico y lingüístico: una situación límite que justifica las ayudas institucionales y financieras para llevar a cabo su política cultural y lingüística.

* * *

Había establecido en los capítulos anteriores el sitio de la visión en el enfoque del conocimiento y, más precisamente, su relación con la memoria. El tratamiento de los objetos de los ancestros y de los objetos

híbridos, su exposición en dos lugares distintos, me llevaron a pensar sobre lo que sería una museografía zápara, o un ejemplo de una etnomuseografía realizada por un pueblo que pierde su patrimonio. Es precisamente lo que vuelve interesante al caso zápara. Dentro y fuera del sueño, los objetos encuentran una fuerza propia sobre todo porque están reunidos. Al producir colecciones de objetos que son soportes cognitivos sobre el pasado, los záparas dan un ejemplo edificante de lo que un pueblo que desaparece escoge conservar, decide lo que es patrimonio y cómo mostrarlo, volviéndose a la vez archivistas y museógrafos. En otros continentes, como en América del Norte y en Australia, se acepta que los indígenas opinen sobre su “puesta en museo”; no son testigos sino actores esenciales de lo que quieren mostrar. Primero proceden a una “etnografía de salvamento” y conservan el material recopilado y registrado. De esta manera, constituyen colecciones heterogéneas que reúnen objetos fabricados por los ancestros y encontrados en el territorio, fotografías, obras y literatura gris, objetos contemporáneos záparas, y otros kichwas... Cada uno de estos elementos tiene su lugar en un esfuerzo museográfico. En una oficina de la organización zápara, las paredes, un mostrador y un escritorio están arreglados y ordenados para atraer el interés de las personas que pasan por ahí, sean záparas o no. Otro espacio privado, en la casa de Kiawka, junta una segunda colección, fuera del alcance de las miradas; objetos reunidos que fueron progresivamente “subjektivizados” por ella, a causa de la relación que mantiene con ellos, ya sea por la co-presencia, ya sea por su soplo enviado hacia los trozos y el sello cilíndrico. De manera más global, cada uno conserva lo que encuentra en su domicilio. Algunas proposiciones de compra se hacen para ciertas piezas, que pueden ser vendidas o no. Así, una vieja mujer del Curaray, “que aprendió un poco”, es decir que recibió una instrucción chamánica, rehusó vender a Kiawka un mortero de piedra esculpido.

Kiawka, figura carismática que M. Viatori clasifica entre los “intelectuales záparas” (Viatori, 2005), es la persona encargada de la museografía “oficial”, la cual se realiza en el espacio político de la organización. Si bien ella no pretende ser la especialista de su memoria, es sin embargo quien más habla de esta. Durante mi estadía, se mostraba obsesionada por su reconstitución, razón por la cual tenía experiencias

oníricas en el pasado o en la casa de la memoria, por ejemplo. La idea de dedicar un espacio a la visibilidad de los záparas en la oficina viene de ella, al igual que la elección de los objetos y su puesta en escena. Esta procede del deseo de ser visible, atrayente y favorable para la venta. El espacio elegido ciertamente no corresponde a un museo, pero está regido por prácticas museísticas que no tienen nombre. Sin un sistema museográfico coherente, los záparas realizan prácticas museísticas difusas y flexibles basadas también en las expectativas de los demás en cuanto a ellos y a este espacio, y se diferencian del conjunto regional al mismo tiempo que muestran su inscripción territorial.



Conclusión

“Se réveiller, c’est se mettre
à la recherche du monde”.

Alain (extracto de *Vigiles de l’esprit*).

Aunque mi interés inicial era trabajar sobre la construcción de una historia zápara a través de la gente, en pos de visibilidad y de legitimidad, me encontré rápidamente atrapada por los sueños donde los záparas querían llevarme. Ya sea durante la recolección de datos que nutrieron este estudio o después, durante su escritura, la importancia de la experiencia onírica en el manejo de los asuntos corrientes o particulares fue creciendo, puesto que el sueño es movilizado para explicar lo cotidiano, para dar un sentido a los acontecimientos contemporáneos, y también para asegurarse del pasado y producir su patrimonio.

El conocimiento y el pensamiento “hacia el pasado” son probablemente los elementos más destacados del sueño entre los záparas. Para ellos, tanto la memoria como el saber en general (del pasado, del presente, de las plantas, de los animales) resultan esenciales para su propia realización y para su propósito colectivo. Es así como ellos explican su supervivencia. Aun cuando están desapareciendo del planeta, se encuentran siempre guiados e instruidos por sus sueños. Esta fuerza también constituye un poder: cuando uno de ellos alcanza la memoria en o a través del sueño, también obtiene una capacidad de conocimiento. Para M.E. Reeve, al compartir el conocimiento —siendo el pensamiento histórico una de sus formas—, la identidad colectiva de los kichwas del Curaray emerge (1988b:

21). Según ella, la identidad colectiva también es una fuente de poder que puede presentarse como contra-discurso ante el sistema dominante ecuatoriano. Los záparas obtienen muchos saberes del sueño. Disponen de una educación primaria permanente y regular en sus pueblos sólo desde que se organizaron (1999). También toman las decisiones políticas en el seno de las organizaciones indígenas por medio del sueño. La construcción y la rememoración de la historia colectiva conforman un elemento preponderante en la constitución de su identidad. Conscientes de ello, los záparas buscan constantemente su pasado, con el cual cuentan para justificar demandas o reafirmar su demanda de territorio. Sin embargo, no hay que desestimar “el peso de los demás”, que modifica las relaciones con los otros grupos. El peso cada vez más importante de los záparas en las asambleas regionales llama la atención de los kichwas y especialmente de los achuaras, ya que los medios y los métodos establecidos por sus organizaciones difieren ampliamente de los que son usados por los záparas en su estructura, en su manera de actuar y en sus financiamientos. Aunque sean los últimos en llegar a la escena política regional, los záparas se han mostrado como verdaderos artífices de los proyectos que llevan a cabo. La identidad zápara se construye y se nutre de la vida y de los desafíos políticos locales, nacionales e internacionales. La historia de las organizaciones indígenas ecuatorianas, con las que primero estuvieron en contacto dentro de la OPIP, y luego el proceso que emprendieron hace diez años, alimentaron esta construcción. Paralelamente, la multiplicación de las relaciones con la sociedad nacional —en primer lugar a través de la educación, pero también de los servicios de salud, del conjunto de administraciones constantemente interpeladas, de las instancias jurídicas, políticas, en resumen, cierta “ecuatorianización”— contribuyó a edificar su nueva identidad.

Los záparas se encuentran en un momento decisivo de su historia. El frente de explotación petrolera parece acercarse cada vez más y una mayor cantidad de hombres se marcha a la ciudad, de manera que sienten peligrar los límites de su territorio. Acorralados entre la necesidad de recuperar una indianidad propia que se deshilacha y la asimilación cultural que se teje alrededor de ellos, para no desaparecer deben reafirmarse y mostrar su existencia a los demás. Para este fin, los záparas decidieron “re-zaparaizarse” desde el interior, mediante el cuerpo mis-

mo. La decisión de re-investir para ellos mismos y en ellos mismos el sueño, no sólo es una manera de reforzar durablemente lo que se disgregó; también es un acto de supervivencia.

Las experiencias oníricas personales se generan dentro del grupo cuando el sueño lleva al sujeto hasta los seres del pasado. Sin embargo, al determinar quién es el agente del sueño y en el sueño, mostré que en la teoría zápara, soñar significa recibir un sueño cuyo emisor es el interlocutor onírico. También examiné los límites del espacio onírico, constituidos por fronteras territoriales o geofísicas franqueables, que al ser atravesadas garantizan un saber por adquirir. El espacio del sueño se encuentra progresivamente debilitado por modos de contaminación: empresas de extracción en el territorio, religiones y nuevas tecnologías disminuyen la facultad de soñar y también la voluntad de acordarse de los sueños. Ahora bien, ya que el sueño es lo que los hace propiamente záparas, tanto porque lo poseen corporalmente como porque les permite tomar decisiones cotidianas, esta coyuntura amenaza con volverlos indígenas genéricos, es decir con desaparecer como pueblo o nacionalidad.

Los espacios de producción de la memoria

Tres tipos de espacio pueden distinguirse en la producción del patrimonio: el espacio territorial, los espacios de la memoria y el espacio onírico, los cuales no se excluyen entre sí. El primero está señalizado por los objetos (piedras, trozos de cerámica, hachas, etc.) que autorizan a los indígenas a reivindicar el territorio. Los segundos, reservorios de la memoria, son a la vez pueblos emblemáticos donde viven los últimos hablantes, la organización, la Dirección de Educación Sápara y sus escuelas, donde intervienen los padres de los alumnos para enseñar la confección de canastos *sáparo*, la realización de cerámicas, el uso de plantas medicinales, la lengua y sus cantos. La práctica del sueño –que guía su existencia individual y colectiva– no permite responder a su necesidad de visibilidad para atraer las ayudas institucionales y financieras que deben contribuir con su supervivencia cultural. Por esto y para no permanecer invisibles ni “genéricos” con respecto a ellos mismos y a los demás, los záparas concibieron su sistema de educación. La escuela se volvió el

mejor instrumento de la zaparaización de su sociedad, pero también se convirtió en uno de los otros lugares donde su sociedad se construye culturalmente. La nueva forma de transmisión del conocimiento a través de la escuela permite transformar a los alumnos en záparas. El proceso experimental es considerado por ellos como un logro a pesar de que existen varias debilidades. En particular, no incluye los conocimientos adquiridos durante el tiempo del sueño ni el aprendizaje chamánico. Sin embargo, estos saberes, transmitidos corporalmente, son los más valorados. En cambio, este proceso experimental tiene el mérito de mostrar cómo un pueblo de tradición oral trata de centralizar y de definir una transmisión “de salvamento” a través de los campos de enseñanza escogidos, el lugar y la temporalidad de la escuela. Añadamos a estos espacios de memoria los ríos, que estimulan los relatos, y los santuarios, ya sea que se trate de piedras grandes poseedoras de secretos escondidos (como Rumi Urku en el río Conambo) o de montañas donde viven las almas de los grandes chamanes muertos. La voluntad de revalorización de su patrimonio lleva a los záparas a producirlo ellos mismos a partir de los sueños, a partir de los objetos dejados por los ancestros en el territorio y de los escritos entregados por los investigadores a los dirigentes de la organización. Interesados en las prácticas de registro, documentación y materialización de lo intangible, los záparas, desde el año 2000, son los artífices de las producciones más recientes sobre sí mismos. Su papel en la elaboración de productos culturales que los conciernen es determinante en su difusión y en su recepción dentro de las familias. A través de su “etno-etnografía”, etno-archivo y hasta etno-museografía, muestran lo que constituye su patrimonio: objetos –materiales o inmateriales– que entran en su campo onírico o que ellos mismos producen.

El espacio onírico es el mismo al cual acceden al ingerir plantas (ayahuasca, estramonio y tabaco), y donde los záparas adquieren nuevos conocimientos. En la noche, el sueño ofrece soluciones a la vida de vigilia. Porque saben que los tiempos del sueño son tiempos de aprendizaje, es considerado como un acto cognitivo: se busca, desea y motiva por la voluntad de captar un saber. En la experiencia onírica las decisiones se orientan, el soñador se instruye y recibe los consejos de antepasados, de descendientes y de otros soñadores vivos aliados. La voluntad de supervivencia cultural de los záparas se ve enfatizada en su búsqueda

de conocimientos del pasado a través del sueño. Gracias al sueño que les sirve de vehículo hacia el pasado, esperan no desaparecer y preparar el porvenir. Para esto, retrogresiones oníricas o idas en dirección del ayer (capítulo 5) permiten proyectar una continuidad: los seres antiguos desempeñan aquí un papel fundamental para dirigir a los vivos en su organización. Ancestros de orígenes étnicos diversos son los guardianes de una memoria colectiva, accesible oníricamente para personas experimentadas. Como una mediateca desmaterializada, esta prefigura el patrimonio zápara: un conjunto de datos archivados, ordenados, conservados y consultados.

En Ecuador, su territorio limita con la frontera peruana. Tierra de chamanismo, desde el punto de vista de los záparas, ahí vive Páratu, *shímano* formado por un cocama y un lamista. Los záparas del Ecuador han infundido progresivamente a sus primos peruanos el deseo de reunir los dos territorios para formar un espacio “intangible”. Esta voluntad se funda en su necesidad de preservar los espacios de memoria y los espacios oníricos. La deforestación causada por la explotación petrolera reduce su facultad de soñar en estos espacios y, con mayor razón, la de vivir según sus sueños. ¿Será todavía accesible la casa de archivos onírica establecida en una laguna del alto Tigre si la contaminación afecta su entorno? Por las razones indicadas, los záparas asocian al sueño con los espacios territoriales. Los lugares del pasado –siendo los objetos y los sueños los vehículos hacia el ayer– que se encuentran dentro y fuera del territorio, no son accesibles para todos: el sueño permite una entrada a la vez privilegiada e íntima.

Los espacios territorial, de la memoria y onírico, se encuentran y se superponen, como la casa de los archivos, accesible a través del sueño, y que también es un espacio de la memoria ubicable en el territorio. Para salvaguardarse, los záparas deben estar atentos ante la contaminación. Tanto los sueños como la selva sufren por lo que trajeron los misioneros, los blancos, la religión, y también las ciudades, lo dulce, las compañías petroleras. Incluso lejos de su casa, los záparas sueñan con su territorio. Para esto hay que ser experimentado en las técnicas y en la práctica onírica. Además, explican su capacidad de soñar por la señalización de las vías oníricas. De tanto coger el camino que lleva del lugar en donde duermen y sueñan hacia el río Conambo, se encuentra como

señalizado por los buenos soñadores, exploradores pioneros que abren la vía para los otros soñadores.

Una “antropología de la memoria”

Al fundamentar su porvenir en lo que aprenden durante la experiencia onírica, los záparas reactivan el modo de relación que representa el sueño, y escogen, antes que cualquier otro medio, el menos accesible y el menos visible para los demás. Se aseguran del apoyo activo de los seres del pasado que les muestran los caminos que hay que seguir para triunfar en su empresa de reconquista de la identidad. La continuidad inter-generacional no solamente está asegurada, sino que también es activa. Una de las razones de esta inversión que llega hasta la saturación del campo psíquico reside en la necesidad de encontrar un modo alternativo de adquisición y de transmisión del conocimiento, al no existir personas vivas que puedan transmitirlo. Puesto que los mejores conocedores son los ancestros, *shímano*, comunicarse con ellos a través del sueño se convierte en el medio más directo y menos costoso para aprender o comprender. Por otra parte, determiné regímenes de historicidad mostrando cómo los záparas articulan su presente y su pasado a través del sueño, mediante retrogresiones. Estas les permiten considerar el porvenir colectivamente, ya que obtienen de sus interlocutores oníricos del pasado los medios para realizar el presente y preparar el porvenir.

Para los záparas, el sueño constituye un formidable motor: favorece, crea, conserva un sistema de representaciones. Sus campos son porosos; las fronteras, franqueables: seres vivos y objetos pueden introducirse. Además, los objetos o los conceptos (el de “proyecto”, por ejemplo) soñados pueden ser apropiados enseguida, identificados como záparas. La entrada de objetos materiales e inmateriales en el campo onírico zápara marca su “subjetividad relacional” (Santos-Granero, 2009: 15) con los vivos e induce su identificación. El proceso onírico representa un modo de identificación de los objetos záparas.

Las relaciones entre estructuras de memoria y sistema de objetos conforman ante todo un estado de visión. Sueños y artefactos soportes de la cognición (piedras u objetos medios de comunicación,

archivos soñados...) estimulan mutuamente sus propiedades. El objeto –gracias a su agencia y a su agente– puede provocar el sueño o hacer soñar, mientras que el sueño muestra su verdadera naturaleza para poder identificarlo. Durante la experiencia onírica, el objeto soñado resulta susceptible de transformación por incorporación. En este caso, es la prolongación del cuerpo del sujeto soñador.

Un primer aspecto de la construcción de la memoria a través del sueño es la posibilidad de ir hasta la memoria colectiva, cuya representación puede ser una casa de hierro onírica que encierra el conjunto de los conocimientos y funciona como una mediateca. Algunos también aportan su memoria individual hecha de recuerdos visuales y también pueden consultar saberes custodiados por ancestros cuyos cuerpos humanos no se ven. Un chamán de Perú mostró a Kiawka cómo acceder a este lugar controlado, como si los que acuden allí fueran los más desposeídos de conocimientos. Un segundo aspecto consiste en realizar retrogresiones en el pasado en busca de un conocimiento preciso o de un hecho que se desarrolló en el pasado, con el fin de vivir o de ser testigo y de esta manera incorporarlo a la memoria personal del soñador. Se trata entonces de extraer fragmentos de la memoria colectiva para conocerla y, por tanto, reactivarla.

Puesto que logran recuperar, encontrar y crear la memoria, y como quieren conservarla, los záparas tomaron decisiones en cuanto a la manera de salvaguardar el patrimonio intangible. Después de haber constituido una organización, fundaron su sistema educativo trilingüe, mediante el cual los alumnos aprenden a volverse záparas. Esta zaparización institucionalizada no basta, dado que no incluye el conjunto de conocimientos que deben incorporar en el transcurso de su vida. Sin embargo, se trata de la primera etapa en la tentativa de producción y de transmisión de su patrimonio. Los conocimientos también se vuelven tangibles mediante el registro y el archivo de datos sobre su cultura, así como mediante la producción de libros y películas que promueven la originalidad de su pueblo o su zaparitud dentro y fuera del territorio. La recopilación de objetos dejados por los ancestros en el territorio aporta otro medio para aprender.

El patrimonio de los záparas reside en su manera de soñar y de ver los objetos. Desde la experiencia psíquica individual hasta el co-

nocimiento compartido, el proceso de inferencia utilizado va indisolublemente unido a la visión. Ya que lo visto es lo verdadero, relatarlo significa difundir el conocimiento. Por esta razón, el estudio conjunto de los objetos y de los sueños de este pueblo se inscribe dentro de una antropología de las artes inmateriales, cuya meta apunta a formar el pensamiento para que el hombre adquiera el saber y capte la realidad.

El sueño, una visión interna

Entre otras cosas, su constitución corporal distingue a los záparas de los demás grupos de la región pluriétnica. Poseen en ellos el sueño o una facultad de soñar que les puso en el cuerpo el demiurgo Piatsaw para que los humanos puedan continuar comunicándose con él, a pesar de su transformación en viento. Desde entonces, el sueño, incorporado, aporta un modo de comunicación que los záparas optimizan gracias a un conjunto de técnicas y de preparaciones de su cuerpo. Es un modo de relación. Mostré a partir del análisis de los interlocutores oníricos y de su forma de aparición, de su comportamiento y lenguaje, que se trata de una relación cuando el modo de comunicación está caracterizado por principios de humanidad. Dicha relación se duplica fuera del sueño, entre el soñador y el receptor del relato, quien es a menudo el interlocutor onírico del primero. Contar un sueño no representa un discurso neutro. Compromete a las dos personas, al emisor y al receptor del relato, en un vínculo de ayuda mutua y de reciprocidad, dentro y fuera del sueño.

La manera de ser zápara consiste en ser y actuar a través del sueño. Permite abordar el mundo con cierta perspectiva, tomar decisiones juiciosas sabiendo lo que se trama, adquirir conocimientos por intermedio de los interlocutores oníricos. Es un vestigio que resistió a las religiones y a la contaminación moderna, pero que se encuentra amenazado: hay que elegir entre el sueño y el pecado, entre el sueño y lo dulce, a riesgo de “perder nuestro sueño, nuestro contacto, pero sobre todo nuestro sueño”, fuente de saberes y de aprendizaje.

Los invariantes de la corporalidad humana de los záparas son la posesión de las dos almas (*kikin alma* y *ayak alma*) así como el *muskuy*, el sueño o la facultad de soñar. Visiones inducidas y oníricas permiten

adquirir nuevas almas gracias a los no-humanos, mientras que la práctica del sueño impone su dominio, a tal punto que algunos desarrollan teorías personales sobre el proceso onírico. Estas no se confrontan, puesto que cada teoría constituye el fruto de un aprendizaje visual personal. Ahora bien, la visión autentifica el conocimiento.

Presenté en el presente estudio el esbozo de una etno-teoría de la persona mediante un enfoque comparativo entre los záparas humanos y los objetos que manipulan. A través del estudio de las piedras mágicas y de los artefactos soñados, se observan relaciones inter-subjetivas e inter-corporales que se vuelven intra-corporales. Ahora bien, los objetos subjetivizados se vuelven interlocutores oníricos que "hacen soñar" al soñador. Luego, en los sueños de los chamanes, soñadores por excelencia, los cuerpos humanos son puestos al desnudo: ahí ven los conocimientos, su localización, sus formas y colores. Estos elementos desembocaron en una reflexión sobre los componentes del cuerpo, los colores y las relaciones intra y extra-corporales, indisociables de los temas de lo visible y de lo invisible. Entonces pude, a partir del sueño, observar un tipo inhabitual de relaciones con los ancestros en la Amazonía, donde a menudo no están "en continuidad". Aquí, al contrario, en y a través del sueño, los vivos se contactan con sus pares, otros vivos, humanos y no-humanos, tanto del presente como del pasado, en una comunicación ideal porque directa.

Los záparas consideran al sueño y a la capacidad que cada uno tiene de movilizarlo, como un elemento crucial, que permite definir entre ellos quién es zápara y quién no lo es. El sueño que forma parte de su ser también sirve de instrumento mediante el cual eligen o producen datos históricos o contemporáneos, cotidianos, que ordenan su manera de ser y de actuar. Encuentra su origen en el cuerpo del soñador. Además de la inserción original de esta capacidad, los saberes incorporados, en su conjunto, son agentes del sueño, dado que permiten soñar. Soñar, un acto cognitivo para los záparas, es también ver un conocimiento "subjetivo" del mundo cuyo origen (o emisor) se debe buscar en la substancia corporal, constituida por substancias que provienen de otras personas²⁵⁰.

250 La contradicción entre la visión subjetiva e interna del sueño por un lado, y su fundamento colectivo por otro, requeriría de más datos para ser aclarada.

Invertir en el sueño

Profundamente afianzados en lo contemporáneo, los sueños modulan las decisiones tomadas para la colectividad a través de la organización. Su manera de articular el sueño entre su presente y su pasado, y también en el mismo presente –finalmente su forma de existir en la actualidad a través del sueño– fundamenta la manera de actuar zápara. Los movimientos identitarios indígenas tratan de distinguirse unos de otros. Sucede lo mismo con el de los záparas. Sin embargo, puesto que están demasiado asimilados a los otros grupos regionales, hasta cuando tratan de diferenciarse por su apariencia sólo logran hacerlo con dificultad. Primero, porque hablan kichwa; luego, porque se los confunde a veces en Quito con los jíbaros; e incluso porque en la capital se los llama aucas, es decir que no se los distingue bien de los waoranis. Hubieran podido comenzar tratando de diferenciarse visualmente, llevando el vestido de corteza golpeada también fuera de las representaciones nacionales o internacionales. Sin embargo, escogieron el proceso onírico como modo de recuperación de la producción del patrimonio, e igualmente para re-zaparaizarse desde el interior.

Un panorama sobre el sueño en la Amazonía²⁵¹ permite situar comparativamente las competencias oníricas de los záparas y constatar que este caso sintetiza todas las funciones atribuidas al sueño, y todavía más. Las descripciones de curaciones realizadas por los curanderos a menudo evocan la actividad onírica, quedando sin embargo claro que todos los humanos pueden soñar, y hasta que toda persona que sueña sería “un poco chamán” (Kracke, 1990: 146). Esto caracteriza al chamanismo horizontal de la alta Amazonía, donde el chamanismo del sueño parece relativamente difuso. Para Kracke (1992), quien asocia dicha práctica con el poder, un soñador es forzosamente un potencial chamán. Varios son los casos donde la vocación chamánica tiene como origen un sueño (ver especialmente: Chaumeil, 1983; Perrin, 1976, 1992; Albert, 2003), el cual a menudo sólo se limita a una secuencia en la práctica indicada. Especie de supra-visión, durante estas curaciones la experiencia onírica muestra el diagnóstico y a veces también las prescripciones necesarias para el restablecimiento. Tal tipo de sueño puede ser la exclu-

251 Ver especialmente *para una introducción a la antropología del sueño* de Tedlock (1987).

sividad de un personaje, el chamán²⁵², o una aptitud que todos pueden desarrollar.

Comúnmente, los sueños se presentan como viajes gracias a los cuales el soñador se desplaza y conoce diferentes mundos, con espacios y tiempos diversos. C. Fausto define el sueño paracaná como un modo de comunicación entre diferentes “planos de realidad” y “campos de cosmología distintos”. Para los paracanás, el sueño constituye ante todo el medio de la interacción con el conjunto de los entes considerados como personas, humanos o no-humanos, gracias a los cuales reciben cantos de los enemigos. Considerados como enemigos, en el sueño actúan como aliados, y al dar cantos, ofrecen una “parte” del enemigo soñado, un trofeo (Fausto, 2001: 344). El sueño aporta un modo de relación con los demás, enfocados hacia los otros que son sujetos, y con los cuales la comunicación resulta directa. Numerosos ejemplos muestran que en y a través del sueño los vivos se comunican con sus pares, otros sujetos, humanos y no-humanos, del presente y del pasado. Entre los kichwas de Avila en Ecuador, E. Kohn (2002, 2007) estudió meticulosamente la actividad onírica y sus técnicas, las relaciones entre los individuos dentro y fuera del sueño, a partir de los sueños de los perros, para presentar el sueño como un medio de comunicación entre los diferentes seres que poseen una conciencia de sí mismos.

El sueño es a veces también un instrumento de conocimiento a través del cual uno se entera de la llegada de un visitante: amigo, enemigo, persona poderosa o débil; se puede ver una enfermedad que llega, la lluvia, o también un encuentro de buen presagio para las actividades cinegéticas (Muratorio, 1987; Descola, 1986). Ahí se aprende la función de una piedra mágica (Whitten, 1976; Brown, 1985b; Descola, 1986: 254), ahí uno se encuentra con entidades espirituales, no humanas y ancestros muertos que a veces visitan a los hombres (Storrie, 2003; Fausto, 2001; Descola, 1986). El sueño da un acceso privilegiado a un espacio-tiempo que de otra forma sería inaccesible, ofreciendo a los chamanes la posibilidad de encontrar una parte del saber perdido que poseían los ancianos de los tiempos pasados (Whitten, 1976). Esta última función de la experiencia onírica kichwa es el ejercicio difícil y valorizado de los buenos soñadores záparas. “Creador de lo real”, como en el edificante

252 Por ejemplo, Siskind, 1973: 155-163, con respecto a los Sharanahuas.

ejemplo de los mohaves de las llanuras de América del Norte (Georges Devereux, 1970: 326-327), el sueño es “productor” (Bastide, 1972: 44). Varios investigadores analizan su aspecto performativo. Es el caso de los sueños de los kichwas de Ávila, que operan como “orientaciones performativas” –relacionadas con objetivos y miedos– que sobrepasan las fronteras temporales y los estados conscientes, puesto que se remiten indiferentemente al pasado o al futuro (Kohn, 2002: 187). Los kichwas de Ávila no los interpretan; más que comentarios, son experiencias que tiene el soñador, mediante las cuales puede además ampliar su campo de conocimiento.

Finalmente, B. Muratorio mostró que el *muskuy* es para los kichwas del Napo un poder, el “de soñar o hacer soñar a alguien”. Quienes lo tienen poseen un *sinchi muskuy* (1987: 305), *muskuy* poderoso, y saben hacer soñar o “hacerse soñar”. Esta fuerza se adquiere gracias al *samay* (lit. “soplo, fuerza del espíritu”) que fortalece y anima el alma de una persona: “Estas almas también pueden comunicar su fuerza haciendo soñar a otras personas. Este poder se conoce como *muscu* (del quichua *muscuna*, soñar)”²⁵³. *Muskuna*, para los kichwas de Canelos, remite a la vez al acto de soñar y a la obtención de una experiencia visionaria (Whitten, 1976), lo que incluye a la vez las visiones inducidas por la ingesta de plantas (tabaco, ayahuasca o *Datura*) y las experiencias oníricas. En otras palabras, se da preponderancia al sentido visual.

Los datos záparas convergen con la mayoría de los análisis citados: también conciben la experiencia onírica como un modo de relación, de producción del conocimiento, un vehículo para ir al pasado y a los espacios y tiempos diferentes, territorializados. Si para algunos la visión entrega la clave del saber (caso de los canelos), para los záparas es también lo que funda la memoria, es un productor de patrimonio. Por todas las razones señaladas, el caso zápara resulta edificante. Sin embargo, la facultad de algunos de ellos para movilizar el proceso y la producción oníricos con el fin de construir la tradición, sorprende igualmente.

Todas las sociedades modernas están en un proceso de esencialización de la identidad, tratando de fabricar autoctonía. Esto se ve en América en los pueblos indígenas y también en la sociedad nacional, del mismo modo en Europa que en todos los continentes. Estos

253 Traducción mía. Sin embargo, conservo la grafía del kichwa del autor.

“neoindios”²⁵⁴ fabrican tradición con documentos antiguos, basándose en archivos escritos u orales. Los záparas no escogieron dicha vía. Primeramente, no tienen los medios, por falta de recursos humanos vivos y en menor medida por falta de lectores záparas. Sin embargo, el trabajo que realizan sobre la memoria les proporciona un arma de extrema eficacia, ya que no solamente el sueño es un reservorio infinito de memorias, sino que además el reservorio de sueños no se agota. La actividad onírica actúa a la vez como un apoyo y como el lugar de la memoria.

Este trabajo va más allá de una instrumentalización del proceso onírico. Es también para algunos de ellos una búsqueda personal de conocimientos que los conduce a preguntarse sobre el sueño y describir sus etapas y su funcionamiento de manera muy elaborada. Para Twáru en particular, como líder indígena, muestra la historia y la tradición de los záparas, constituye el armazón del discurso y proporciona los argumentos que deben defenderlo.

La extraordinaria capacidad de soñar los distingue corporalmente de los demás. Pero no está asegurada para siempre, ya que el entorno económico, religioso y alimenticio contamina progresivamente los campos del sueño y también la facultad de soñar. Al experimentarlo cada vez más, al alimentarlo, también pretenden salvar al *musku*y continuar existiendo como záparas.

Al invertir en el campo onírico, los záparas salen de los clichés sobre los “verdaderos” y los “falsos” indígenas en el contexto de aculturación en el cual se encuentran, acorralados entre la pérdida de su lengua y el uso del kichwa, y sin ritos o cultura material suficientemente espectacular como para ser tomados en cuenta en la definición del zápara contemporáneo. Lo que poseen, incluso corporalmente, es una manera propia de pensar y de actuar en el mundo gracias a una “visión interna” que se basa en las relaciones intersubjetivas y por ende en la colectividad.

En definitiva, este libro quiere comprobar que la antropología puede reapropiarse del sueño como un campo de estudio. Mediante un enfoque de la memoria o patrimonial, o cuando el sueño se vuelve la piedra angular de un pueblo, se muestra que es un terreno fértil.

254 Galinier y Molinié (2006) sobre los neoindios en México y en los Andes.

Acrónimos y abreviaciones

A lo largo del texto, utilicé varios acrónimos, especialmente al nombrar las organizaciones y federaciones indígenas.

AIDSESP	Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana
ANAZPPA	Asociación de la Nacionalidad Zápara de la Provincia de Pastaza
CODENPE	Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador
COICA	Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica
CONAIE	Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CONFENIAE	Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Ecuatoriana
DIENASE	Dirección de Educación de la Nacionalidad Sápara del Ecuador
DINEIB	Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe del Ecuador
FEBPZEP	Federación Binacional del Pueblo Zápara de Ecuador y Perú
NAZAE	Nacionalidad Zápara del Ecuador
NASE	Nacionalidad Sápara del Ecuador
ONAZE	Organización de la Nacionalidad Zápara del Ecuador
ONZAE	Organización de la Nacionalidad Zápara del Ecuador
OPIP	Organización de los Pueblos Indígenas de Pastaza
UCTZE	Unión de Centros del Territorio Zápara del Ecuador

Bibliografía

- Albert, Bruce (2003). *Yanomami. L'esprit de la forêt*. Arles/Paris: Actes Sud/ Fondation Cartier pour l'art contemporain.
- Andrade Pallares, Carlos (2001). *Kwatupama sapara, palabra zápara*. Quito: Prodepine/ANAZPPA.
- Appadurai, Arjun (1986). "Introduction: commodities and the politics of value". En *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Arjun Appadurai (Comp.): 3-63. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archibald, Robert R. (2006). "Lieux réels dans un monde virtuel". En *Museum International* N.º 231: 7-15.
- Bachelard, Gaston (1942). *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*. Paris: Librairie José Corti.
- _____ (1947). *La terre et les rêveries de la volonté. Essai sur l'imagination de la matière*. Paris: Librairie José Corti.
- Banks, Marcus y Howard Morphy (1997). "Introduction". En *Rethinking visual anthropology*, M. Banks y H. Morphy (Comps.): 1-35. New Haven/Londres: Yale University Press.
- Baptandier, Brigitte (1996). "Entrer en montagne pour mieux rêver. Le mont des pierres et des bambous". En *Terrains* N.º 26: 99-122.
- Barcelos Neto, Aristoteles (2006). "Des villages indigènes aux musées d'anthropologie. De la propriété et la vente des objets rituels amazoniens". En *Gradhiva* N.º 4 (NS): 87-95.
- Bastide, Roger (1967). "Sociologie du rêve". En: *Le rêve et les sociétés humaines*, R. Caillois y G.E. Von Grunebaum (Comps.). Paris: Gallimard.
- _____ (2003) [1972]. *Le rêve, la transe et la folie*. Paris: Éditions du Seuil (Points Essais).
- Bellier, Irène (1991). *El temblor y la luna. Ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai huna*. Quito: Abya-Yala (Vol. 2).
- Bergson, Henri (1940) [1919]. "Le rêve (Conférence faite à l'Institut général psychologique le 26 mars 1901)". En *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*. Paris: PUF.

- Bernstein, Bruce (1992). "Collaborative Strategies for the Preservation of North American Indian Material Culture". En *Journal of the American Institute for Conservation* N.º 31(1): 23-29.
- Beuchat, Henri y Paul Rivet (1908). "La famille linguistique zaparo". En *Journal de la Société des Américanistes de Paris* N.º 2: 235-249.
- Bilhaut, Anne-Gaël (2002). "La connaissance dans le corps. L'usage du minéral chez un guérisseur d'Iquitos (Amazonie Péruvienne)". En *Idées à bouturer. Ethno-écologie amazonienne*, Ph. Erikson y M. Lenaerts (Comps.): 259-270. Nanterre: Labethno.
- _____ (2003). "Soñar, recordar y vivir con eso... Los sueños de los záparas en la construcción del pasado (Amazonía Ecuatoriana)". En *Estudios Atacameños* N.º 26: 61-70.
- _____ (2005). "Situación de la nacionalidad zápara y sus organizaciones, Ecuador y Perú". Manuscrito no publicado, 17 p.
- _____ (2006a). "L'adieu aux Zapara". En *La pirogue ivre: bières traditionnelles en Amazonie*, Ph. Erikson (Comp.) : 87-90. Paris/Saint-Nicolas-de-Port: Universidad Paris X-Nanterre/LESC/EREA/Musée Français de la Brasserie.
- _____ (2006b). "Biographie d'un esprit au corps brisé. Les pierres magiques des ancêtres zapara d'Amazonie: des sujets du passé". En *Journal de la Société des Américanistes* N.º 92 (1-2): 237-254.
- _____ (2007). "Le réveil de l'immatériel. La production onirique du patrimoine des Indiens Zápara (Haute Amazonie)". Disertación doctoral, Universidad Paris X – Nanterre.
- Bordin, Guy (2006). "Dream narration among Eastern Arctic Canadian Inuit". Ponencia presentada en la 15th *Inuit Studies Conference* en Paris.
- Brown, Michael (1985a). *Tsewa's gift. Magic and meaning in an Amazonian society*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- _____ (1985b). "Individual experience. Dreams and the identification of magical stones in an Amazonian society". En *Directions in cognitive anthropology*, J.W.D. Dougherty (Comp.): 373-387. Urbana: University of Illinois Press.
- Bubba Zamora, Cristina (1997). "Collectors versus native people: the repatriation of the sacred weavings of Coroma, Bolivia". En *Museum Anthropology* N.º 20 (3): 39-44.
- Cabodevilla, Miguel Ángel (1994). *Los Huaorani en la historia de los Pueblos del Oriente*. Quito: CICAME/COCA.

- Candau, Joël (1998). *Mémoire et identité*. Paris: PUF (Sociologies d'aujourd'hui).
- Carneiro, Robert L. (1964). "The Amahuaca and the spirit world". En *Ethnology* N.º 3 (1): 6-11.
- Chapuis, Jean (1998). "La personne wayana entre sang et ciel". Disertación doctoral, Universidad de Aix-Marseille.
- Charuty, Giordana (1996). "Destins anthropologiques du rêve". En *Terrain* N.º 26: 5-18.
- Chaumeil, Jean-Pierre (1983). *Voir, savoir, pouvoir, le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est Péruvien*. Paris: Éditions de l'EHESS.
- _____ (1988). "Le Huambisa défenseur. La figure de l'Indien dans le chamanisme populaire (région d'Iquitos, Pérou)". En *Recherches Amérindiennes au Québec* Vol. XVIII (2-3): 115-126.
- _____ (1992a). "La Légende d'Iquitos (version iquito)". En *Bulletin Français d'Études Andines* N.º 21(1): 311-325.
- _____ (1992b). "Chamanismes à géométrie variable en Amazonie". En *Diogenes* N.º 158: 92-103.
- _____ (1997). "Les os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire en Amazonie". En *Journal de la Société des Américanistes* N.º 83: 83-110.
- _____ (2004). "Perception and appropriation of a space without frontiers. An indigenous perspective from the Amazon Trapecio". En *Kultur, Raum, Landschaft, Jahrbuch des Österreichischen Lateinamerika-Institutes*, E. Mader y E. Halbmayr (Comp.): 123-135. Frankfurt: Brandes und Apsel/Südwind.
- Cipolli Carlo, Igino Fagiolo, Paolo Baroncini, Angela Fumai, Bruno Marchio, Marco Sancini, Giovanni Tuozi y Piero Salzarulo (1992). "Recall of mental sleep experience with or without". En *American Journal of Psychology* N.º 105 (3): 385-407.
- Cipoletti, María Susana (2002). "El testimonio de Joaquina Grefa, una cautiva quichua entre los huaorani (Ecuador, 1945)". En *Journal de la Société des Américanistes* N.º 88: 111-135.
- Colwell-Chanthaphonh, Chip (2004). "Remembrance of things and things past: museums as memorials and encounters with native american history". En *Museum Anthropology* N.º 27 (1-2): 37-48.
- Costales, Piedad y Alfredo Costales (1975). "La familia etno-lingüística zápara". En *Ethos* N.º 1: 3-30.

- Descola, Philippe (1986). *La nature domestique. Symbolique et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Éditions de la MSH.
- _____ (1989). "Head-shrinkers versus shrinks: Jivaroan dreams analysis". En *Man* N.º 24 (3): 439-450.
- _____ (1993). *Les lances du crépuscule, Relations Jivaros, Haute-Amazonie*. Paris: Plon (Terres humaines).
- _____ (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Devereux, Georges (1957). "Dream learning and individual ritual differences in Mohave chamanism". En *American anthropologist* N.º 59 (6): 1036-1045.
- _____ (1967). "Rêves pathogènes dans les sociétés non occidentales". En *Le rêve et les sociétés humaines*, R. Caillois y G.E. Von Grunebaum (Coord.): 189-204. Paris: Gallimard.
- _____ (1970). *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris: Flammarion.
- Dubuc, Élise (2006). "La nouvelle muséologie autochtone". En *Muse* (noviembre – diciembre): 28-33.
- Erikson, Philippe (1996). *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquage ethnique chez les Matis d'Amazonie*. Paris: Éditions Peeters.
- _____ (Comp.) (2006). *La pirogue ivre. Bières traditionnelles en Amazonie*. Paris/Saint-Nicolas-de-Port: Universidad Paris X-Nanterre/LESC/EREA/Musée Français de la Brasserie.
- Espinosa Pérez, Lucas (1955). *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano*. Madrid: CSIC/Instituto Bernardino de Sahagún.
- Espinosa, María Fernanda (1997). "Conquistas territoriales, identidad y etnicidad en la Amazonía ecuatoriana". En *Tierras y áreas indígenas en la Amazonía*. Tratado de Cooperación Amazónica (TCA). Lima: Secretaría Pro Tempore Tierras y Áreas Indígenas en la Amazonía TCA.
- Esvertit Cobes, Natalia (2005). "Incipiente Provincia. Incorporación del Oriente ecuatoriano al Estado nacional (1830-1895)". Disertación doctoral, Universidad de Barcelona.
- Farge, Arlette (1997). *Des lieux pour l'histoire*. Paris: Seuil.
- Fausto, Carlos (2001). *Inimigos Fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

- _____ (2002). "The bones affair: indigenous knowledge practices in contact situations seen from an Amazonian case". En *The Journal of the Royal Anthropological Institute* N.º 8 (4): 669-690.
- Fentress, James y Chris Wickham (1992). *Social Memory*. Oxford/Cambridge: Blackwell.
- Fienup-Riordan, Ann, Comp. (2005). *Ciuliamta akluit. Things of our ancestors: Yup'ik elders explore the Jacobsen Collection at the Ethnologisches Museum Berlin*. Seattle: University of Washington Press.
- Fiorini, Marcelo y Christopher Ball (2006). "Le commerce de la culture, la médecine rituelle et le Coca-Cola". En *Gradhiva* N.º 4 (NS): 97-113.
- Foucault, Michel (1994) [1954]. "Introduction". En *Le rêve et l'existence*, L. Binswanger : 9-28. Paris: Desclée de Brouwer.
- Foucher, Michel (2006). "Frontières et géopolitique". En *Frontières. Image de vie entre les lignes*, M. Foucher y H. Dorion (Comp.) : 10-17 Lyon: Éditions Museum/Musée des Confluences/Aedelsa/Glénat.
- Friedman, Jonathan (1992). "The past in the future: History and the politics of Identity". En *American Anthropologist* N.º 94 (4): 837-859.
- Galinier, Jacques (1997). *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*. Paris: PUF.
- _____ (2004). "Détruire pour conserver. Notes sur l'imagination muséographique en Mésoamérique". En *Anthropologie et Sociétés* N.º 28 (2): 101-119.
- Galinier, Jacques y Antoinette Molinié (2006). *Les néo-indiens. Une religion du II^e millénaire*. Paris: Odile Jacob.
- García, Lorenzo (1999). *Historia de las misiones en la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- GEF/PNUD/UNOPS (1997). *Amazonía peruana: comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas. Atlas y base de datos*. Lima: GEF/PNUD/UNOPS.
- Gell, Alfred (1998). *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Gonseth, Marc-Olivier, Jacques Hainard y Roland Kaehr, (Comp.) (2002). *Le musée cannibale*. Neuchâtel: Museo de etnografía de Neuchâtel.
- Goulard, Jean Pierre (1998). "Les genres du corps. Conceptions de la personne chez les Ticuna de la haute Amazonie". Disertación doctoral, EHESS, Paris.

- _____ (2006). "De una a otra arqueología". En *Pueblos y paisajes antiguos de la selva amazónica*, G. Morcote Ríos, S. Mora Camargo y C. Franky Calvo (Comp.): 171-185. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Taraxum.
- Graham, Laura (1995). *Performing Dreams: Discourses of Immortality Among the Xavante of Central Brazil*. Austin: The University of Austin Press.
- Grice Herbert, Paul (1979). "Logique et conversation. En *Communications* N.º 30: 57-72.
- Grohs, Waltraud (1974). *Los Indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII, poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*. Bonn: Bonner Amerikanische Studien.
- Guss, David M. (1980). "Steering for dreams: dream concepts of the Makiritare". En *Journal of the Latin American Lore* N.º 6 (2): 297-312.
- Guzmán Gallegos, María Antonieta (1997). *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonia Ecuatoriana*. Quito: Abya Yala/Cedime.
- _____ (2009) "Identity Cards, Abducted Footprints, and the Book of San Gonzalo: The Power of Textual Objects in Runa Worldview". En *The occult life of things. Native amazonian theories of materiality and personhood*, F. Santos-Granero (Comp.): 273-297. Tucson : The University of Arizona Press.
- Halbwachs, Maurice (1994) [1925]. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Editions Albin Michel (Collection Poche).
- Harrison, Julia (2005). "What matters: Seeing the museum differently". En *Museum Anthropology* N.º 28 (2): 31-42.
- Hedlund, Ann Lane (1994). "Speaking for or about others? Evolving ethnological perspectives". En *Museum Anthropology* N.º 18 (3): 32-43.
- Hegel, Georg (2003). *La raison dans l'histoire*. Paris: 10/18.
- Henry, Jules (1964). *Jungle people: a Kaingang tribe of the Highlands of Brazil*. New York: Vintage Books.
- Herd, Gilbert (1987). "Selfhood and discourse in Sambia dream sharing". En *Dreaming. Anthropological and psychological interpretations*, B. Tedlock (Comp.): 55-85. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hill, Jonathan (1988). "Introduction". En *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, J. Hill (Comp.): 1-20. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

- _____ (1996). "Introduction". En *History, Power and identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, J. Hill (Comp.): 1-19. Iowa City: University of Iowa Press.
- Howard, Alan (1990). "Cultural Paradigms, History, and the Search for Identity in Oceania". En *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, J. Linnekin y L. Poyer (Comp.): 259-279. Honolulu: University of Hawai Press.
- Hudelson, John Edwin (1987). *La cultura quichua de transición: su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas*. Quito: Abya Yala.
- Hunt, Harry T. (1989). *The multiplicity of dreams: memory, imagination, and conciousness*. New Haven: Yale University Press.
- Hurtado, Simón (1927). "El Oriente Dominicano". En *Revista Misional del Vicariato Apostólico de Canelos* N.º 2: 45-46.
- Janes, Robert P. y Gerald T. Conaty (Comps.) (2005). *Looking reality in the eye: museums and social responsibility*. Calgary: University of Calgary Press.
- Kaine, Elisabeth (2004). "Des expériences communautaires de mises en exposition en territoire inuit". En *Anthropologie et Sociétés* N.º 28 (2): 141-154.
- Karadimas, Dimitri (2005). *La raison du corps. Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*. Paris, Dudley (Mass.): Peeters/Selaf.
- Karsten, Rafael (1935). *The head-hunters of Western Amazonas: the life and culture of the Jibaro indians of Eastern Ecuador and Peru*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.
- _____ (1998) [1920-21]. *Entre los indios de las selvas del Ecuador. Tres años de viajes e investigaciones*. Quito: Abya Yala.
- Kilroe, Patricia (2000). "The dream as text, the dream as narrative". En *Dreaming* N.º 10 (3). Disponible en <http://www.asdreams.org/journal/articles/10-3_kilroe.htm>
- Kohn, Eduardo (2002). "Natural Engagements and Ecological Aesthetics Among the Avila Runa of Amazonian Ecuador". Disertación doctoral, Universidad de Wisconsin-Madison.
- _____ (2007). "How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement". En *American ethnologist* N.º 34, 1: 3-24.
- Koninck, Joseph de (2002). "De quoi rêve-t-on ?" En *Science et Vie* N.º 220, "Le sommeil. Mécanismes du sommeil: des découvertes étonnantes": 88-91.

- Kopytoff, Igor (1986). "The cultural biography of things: commoditization as process". En *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, A. Appadurai (Comp.): 64-94. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kracke, Waud H. (1987). "Myths in dreams, thought in images: an amazonian contribution to the psychoanalytic theory of primary process". En *Dreaming. Anthropological and psychological interpretations*, B. Tedlock (Comp.): 31-54. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1990). "El sueño como vehículo del poder chamánico: interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los Parintintin". En *Antropología y experiencias del sueño*, M. Perrin (Comp.): 145-157. Quito: Abya Yala.
- _____ (1992). "Myths in dreams, thought in images: an Amazonian contribution to the psychoanalytic theory of primary process". En *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, B. Tedlock (Comp.): 31-54. Santa Fe: School of American Research Press.
- Kreps, Christina (1998). "Museum-making and indigenous curation in central Kalimantan, Indonesia". En *Museum Anthropology* N.º 22 (1): 5-17.
- _____ (2003). *Liberating culture: Cross cultural perspectives on museums, curation and heritage preservation*. London: Routledge.
- Lavelle, Sylvain (2004). "Les actes de connaissance: La pragmatique de la cognition et le problème épistémique de la justification". En *Revue Philosophique de Louvain* N.º 102 (3): 477-504.
- Lee, Molly (1997). "Ugtarvik and the Yup'ik Piciryarait Museums: a case study in comparative anthropological museology". En *Museum Anthropology* N.º 22 (1): 43-48.
- Luna, Luis Eduardo y Pablo Amaringo (1991). *Ayahuasca Visions, The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Magalli, Joseph (1890). *Colección de cartas sobre las misiones dominicanas del Oriente*. Quito.
- Magaña, Edmundo (2000) [1990]. "Zarigüeya, Señor de los sueños. Una teoría taréno". En *Antropología y experiencias del sueño*, M. Perrin (Comp.). Quito: Abya Yala.
- Marcel, Jean-Christophe y Laurent Mucchielli (1999). "Un fondement du lien social: la mémoire collective selon Maurice Halbwachs". En *Technologies. Idéologies. Pratiques. Revue d'anthropologie des connaissances* N.º 13 (2): 63-88.

- Maroni, Pablo (1988) [1738]. *Noticias auténticas del famoso río Marañón*. Iquitos: IIAP/CETA.
- Marty, Emilia M. O. (2004). "Simondon, un espace à venir". En *Multitudes* N.º 18. Disponible en <http://multitudes.samizdat.net/article1577.html>
- Métraux, Alfred (1948). "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian montaña. The Zaparoan tribes". En *Handbook of South American Indians*. Vol. 3, J. Steward: 628-651. "The Tropical Forest Tribes". Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology (Bulletin N.º 143).
- Miller, Daniel (1987). *Material Culture and Mass Consumption*. New York: Basil Blackwell.
- Muller, Jean-Claude (2002). "Rester sur sa réserve ou en sortir ? Dans le ventre du musée cannibale". En *Le musée cannibale*, M.O. Gonseth, J. Hainard y R. Kaehr (Comp.) : 111-129. Neuchâtel: Museo de etnografía de Neuchâtel.
- Muratorio, Blanca (1987). *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo, 1850-1950*. Quito: Abya Yala.
- Murphy, Berenice (2005). "Mémoire, histoire et musées". En *Museum International* N.º 227: 66-74.
- Naranjo, Marcelo (1977). "Zonas de refugio y adaptación étnica en el Oriente. Siglos XVI, XVII, XVIII". En *Temas sobre la Continuidad y Adaptación Cultural Ecuatoriana*, M. Naranjo, J. Pereira y N. Whitten (Comp.): 107-168. Quito: Ediciones de la Universidad Católica.
- Nora, Pierre (Comp.) (1984). *Les lieux de mémoire*, vol. 1, La république. Paris: Gallimard.
- Orr, Catherine y Betsy Wrisley (1965). *Vocabulario quichua del Oriente del Ecuador*. Quito: ILV/Ministerio de Educación Pública.
- Osculati, Gaetano (2000) [1854]. *Exploraciones de las regiones ecuatoriales a través del Napo y de los ríos de las Amazonas. Fragmento de un viaje por las dos Américas en los años 1846-1848*. Quito: Abya Yala.
- Peeke, Catherine (1959). "Shimigae, idioma que se extingue". En *Estudios acerca de las lenguas Huaorani (Auca), Shimigae y Záparo*: 18-28. Quito: Publicación científica del Ministerio de Educación del Ecuador.
- _____ (1962). "Structural summary of Zaparo". En *Studies in Ecuadorean Indian Languages I*, B. Elson (Comp.): 125-216. Norman: Summer Institute of Linguistics of the University of Oklahoma.

- _____ (1991). “Bosquejo gramatical del záparo”. En *Cuadernos Etnolingüísticos* N.º 14. Quito: ILV.
- Peers, Laura y Alison K. Brown (Comps.) (2003). *Museum and source communities: a Routledge reader*. Londres/New York: Routledge.
- Perrin, Michel (1976). *Le chemin des Indiens morts. Mythes et symboles goajiro*. Paris: Payot.
- _____ (1992). *Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*. Paris: PUF.
- Phillips, Ruth B. (2003). “Introduction: community collaboration in exhibitions: toward a dialogic paradigm”. En *Museum and source communities: a Routledge reader*, L. Peers y A. Brown (Comps.): 155-170. Londres/New York: Routledge.
- Pierre, François (1983) [1889]. *Viaje de exploración al Oriente ecuatoriano, 1887-1888*. Quito: Abya Yala.
- Porras, Pedro I. (1979). “The Discovery in Rome of an Anonymous Document on the Quijo Indians of the Upper Napo, Eastern Ecuador”. En *Peasants, Primitives, and Proletariats*, D.L. Browman y R.A. Schwarz (Comps.). La Hague: Mouton Publishers.
- Praet, Istvan (2006). “Courage and Fear. An Inquiry into Chachi Shape-Shifting”. Disertación doctoral, Universidad de Oxford, Institute of Social and Cultural Anthropology.
- Reeve, Mary-Elizabeth (1988a). *Los Quichua del Curaray. El proceso de formación de la identidad*. Quito: Abya Yala/Banco Central del Ecuador de Guayaquil.
- _____ (1988b). “Cauchu Uras: Lowland Quichua Histories of the Amazon Rubber Boom”. En *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, J.D. Hill (Comp.): 21-34. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- _____ (1993-1994). “Narratives of catastrophe: the zaparoan experience in amazonian Ecuador”. En *Bulletin de la société suisse des américanistes* N.º 57-58: 17-24.
- Rich, Rolland (1999). *Diccionario Arabela-Castellano*. Lima: ILV (Serie Lingüística Peruana 48).
- Ricœur, Paul (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil.
- Rival, Laura y Neil Whitehead (2001). *The Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Riviere*. Oxford/New York: Oxford University Press.

- Riviale, Pascal (2003). Charles Wiener o el disfraz de una misión lucida. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 32 (3): 539-547.
- Rosoff, Nancy (1998). "Integrating native views into museum procedures: Hope and practice at the National Museum of the American Indian". En *Museum Anthropology* N.º 22 (1): 33-42.
- Roué, Marie (2004). "Une réunion de la Confédération crie à Chisasibi (Baie James): réunion politique, lieu de mémoire ou naissance d'un musée ?" En *Anthropologie et sociétés* N.º 28 (2): 121-139.
- Saladin d'Anglure, Bernard y Françoise Morin (1998). "Mariage mystique et pouvoir chamanique chez les Shipibo d'Amazonie péruvienne et les Inuit du Nunavut canadien". En *Anthropologie et sociétés* N.º 22 (2): 49-74.
- Santos-Granero, Fernando (1991). *The Power of Love: The Moral Use of Knowledge Amongst the Amuesha of Central Peru*. Londres: Athlone Press.
- _____ (1994). *Ethnohistoria de la Alta Amazonia, siglos XV-XVIII*. Quito: Abya-Yala.
- _____ (2009/a). "Introduction: Amerindian constructional views of the world". En *The occult life of things. Native amazonian theories of materiality and personhood*, Santos-Granero F. (Comp.): 4-37. Tucson: The University of Arizona Press.
- _____ (2009/b). "From Baby Slings to Feather Bibles, and From Star Utensils to Jaguar Stones: The Multiple Ways of Being a Thing in Yaneshá Lived World". En *The occult life of things. Native amazonian theories of materiality and personhood*, Santos-Granero, F. (Comp.): 151-174. Tucson: The University of Arizona Press.
- Santos-Granero Fernando (Comp.) (2009). *The occult life of things. Native amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Sargent, Mary (1959). "Vocabulario Záparo". En *Estudios acerca de las lenguas Huaorani (Auca), Shimigae y Záparo* N.º 43-48. Quito: Publicación científica del Ministerio de Educación del Ecuador.
- Scazzocchio, Françoise (1979). "Ethnicity and Boundary Maintenance among Peruvian Forest Quechua". Disertación doctoral, Cambridge University.
- Schwartz, Sophie (2000). "Matière à rêver. Exploration statistique et neuropsychologique des phénomènes oniriques au travers des textes et des images de rêves". Disertación doctoral, Universidad de Lausanne.

- Sébag, Lucien (1964). "Analyse des rêves d'une indienne guayaki". En *Les Temps Modernes*. N.º 19 (217): 2181-2237.
- _____ (1965). "Le chamanisme ayoreo 1". En *L'homme* N.º 5: 5-32.
- Severi, Carlo (2003). "Warburg anthropologue ou le déchiffrement d'une utopie. De la biologie des images à l'anthropologie de la mémoire". En *L'Homme* N.º 165: 77-128.
- _____ (2004a). "Capturing imagination: a cognitive approach to cultural complexity". En *Journal of the Royal Anthropological Institute* N.º 10 (4): 815-838.
- _____ (2004b). *Il Percorso e la voce: un'antropologia della memoria*. Torino: Einaudi.
- Simondon, Gilbert (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Paris: Million Jérôme Éditions.
- Simpson, Moira (2001). *Making representations. Museums in the post colonial era*. Londres/New York: Routledge.
- Simson, Alfred (1877). "Notes on the Zaparo". En *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* N.º 7: 502-510.
- _____ (1993) [1886]. *Viajes por las selvas del Ecuador y exploraciones del río Putumayo*. Quito: Abya Yala. [Traducción de: Sampson Low, Marston, Searle y Rivington (1886). *Travels in the wilds of Ecuador, and the exploration of the Putumayo river*. Londres]
- Siskind, Janet (1973). *To hunt in the morning*. New York: Oxford University Press.
- Stark, Louisa R. (1972). "Indigenous Languages of Lowland Ecuador: History and Current Status". En *South American Indian Languages. Retrospect and Prospect*, Klein H. Manekis y L. Stark (Comp.): 157-193. Austin: University of Texas Press.
- _____ (1981). "La lengua zápara del Ecuador". En *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana* N.º 1: 12-29.
- Storrie, Robert (2003). "Equivalence, personhood and relationality. Processes of relatedness among the Hoti of Venezuelan Guiana". En *Journal of the Royal Anthropological Institute* N.º 9 (3): 407-428.
- Taylor, Anne-Christine (1986). "Les versants orientaux des Andes septentrionales: Des Bracamoro aux Quijos". En *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages: rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XV^e au XVII^e siècle*, F.M. Renard-

- Casevitz, Th. Saignes y A.C. Taylor (Comps.) : 213-352. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- _____ (1993a). “Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar”. En *L’Homme* N.º 126-128: 429-447.
- _____ (1993b). “Remembering to forget. Identity, mourning and memory among the Jivaro”. En *Man* N.º 28: 653-678.
- _____ (1994). “El Oriente ecuatoriano en el siglo XIX: el otro litoral”. En *Historia y región en el Ecuador: 1830-1930*, J. Maiguasca (Comp.), 17-68. Quito: FLACSO/CERLAC.
- _____ (1996). “The soul’s body and its states. An Amazonian perspective on the nature of being human”. En *Journal of the Royal Anthropological Institute* N.º 2,2 (NS): 201-215.
- _____ (1997). “Une courte histoire de l’oubli. Perspectives jivaro sur la mémoire des morts et la destinée des vivants”. En *Ateliers* N.º 17: 73-82.
- _____ (1998). “Corps immortels, devoir d’oubli: formes humaines et trajectoires de vie chez les Achuar”. En *La Production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, M. Godelier y M. Panoff (Comps.): 317-338. Amsterdam: Éditions des Archives Contemporaines.
- _____ (1999). “The western margins of Amazonia from the early sixteenth to the early nineteenth century”. En *The Cambridge history of the native peoples of the Americas*, F. Salomon y S.B. Schwartz (Comps.), Vol. 3, parte 2: 188-256. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- _____ (2007). “Sick of history. Contrasting regimes of historicity in the upper Amazon”. En: *Time and memory in Indigenous Amazonia: anthropological perspectives*, C. Fausto y M.J. Heckenberger (Comps.): 133-168. Gainesville: University Press of Florida.
- Tedlock, Barbara (1987). “Dreaming and dream research”. En *Dreaming. Anthropological and psychological interpretations*, B. Tedlock (Comp.): 31-54. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1994). “Rêves et visions chez les Amérindiens: ‘produire un ours’”. En *Anthropologie et sociétés* N.º 18(2): 13-26.
- Tedlock, Dennis (1979). “The analogical tradition and the emergence of a dialogical anthropology”. En *Journal of anthropological research* N.º 35: 387-400.
- Tessmann, Günter (1999) [1930]. *Los indígenas del Perú Nororiental. Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*. Quito: Abya-Yala.

- Thual, François (1999). *Le désir de territoire. Morphogénèses territoriales et identités*. Paris: Ellipses.
- Todorov, Tzvetan (1995). "La mémoire devant l'histoire". En *Terrain* N.º 25: 101-112.
- Uzendoski, Michael (2005). *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.
- Valladares, Álvaro (1912). *Cartas sobre las misiones dominicanas en la región oriental del Ecuador: segunda serie*. Quito: Imprenta de Santo Domingo.
- Viatori, Maximilian (2005). "The language of 'authenticity': shifting constructions of zapara identity, the politics of indigenous representation, and the state in amazonian Ecuador". Disertación doctoral, Universidad de California, Davis.
- _____ (2007). "Zápara leaders and identity construction in Ecuador: the complexities of indigenous self-representation". En *Journal of latin american and caribbean anthropology* N.º 12 (1): 104-133.
- Viatori, Maximilian y Gloria Ushigua (2007). "Speaking sovereignty: Indigenous languages and self-determination". En *Wicazo Sa Review* N.º 22 (2): 7-21.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1992). *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago/Londres: the University of Chicago Press.
- _____ (1996). "Os pronomes cosmologicos e o perspectivismo amerindio" En *Mana* N.º 2 (2): 115-144.
- _____ (1998). "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism". En *Journal of the royal anthropological institute* N.º 4, 3 (NS): 469-488.
- _____ (2002). "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". En *A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- White, Geoffrey (1991). *Identity through History: living stories in a Solomon islands society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whitten, Dorothea S. y Norman E. Jr. Whitten (1988). *From Myth to Creation: Art from Amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- _____ (1993). *Imagery and Creativity: Ethnoaesthetics and Art Worlds in the Americas*. Tucson: University of Arizona Press.
- Whitten, Norman E. Jr. (1976). *Sacha Runa, Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana/Chicago/London: University of Illinois Press.

- _____ (1985). *Sicuanaga Runa, The other side of development in Amazonian Ecuador*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.
- _____ (1996). "The Ecuadorian Levantamiento Indígena of 1990 and the Epitomizing Symbol of 1992. Reflections on Nationalism, Ethnic-Bloc Formation, and Racist Ideologies". En *History, power and identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, J.D. Hill (Comp.). Iowa city: University of Iowa Press.
- Wiener, Charles (1883). "Amazone et cordillères, 1879-1882". En *Le Tour du monde*. Paris.
- Yates, Frances A. (1975). *L'Art de la mémoire*. Paris: Gallimard.
- Yvinec, Cédric (2005). "Que disent les tapirs? De la communication avec les non-humains en Amazonie". En *Journal de la Société des Américanistes* N.º 91 (1): 41-70.
- ONZAE (2004). *Zápara una cultura viva*. Quito: Petroecuador/DIENASE/ONZAE.

Números temáticos en revistas

- Anthropologie et sociétés* (1990). 14, 2 "Les cinq sens". Bajo la dirección de David Howes.
- Anthropologie et sociétés* (2004). 28, 2 "Musées et premières nations". Bajo la dirección de Élise Dubuc y Laurier Turgeon.
- Gradhiva* (1998). 24 "Musées d'ici et d'ailleurs"
- Gradhiva* (2001). 29 "Collectes, collecteurs, collections..."
- Gradhiva* (2006). 4 (NS) "Le commerce des cultures"
- Muse* (2007). "La nouvelle muséologie autochtone"
- Revista iberoamericana de educación* (1997). 13 "Educación intercultural bilingüe".
- Science et Vie* N.º 220 (2002), fuera de serie. "Le sommeil. Mécanismes du sommeil: des découvertes étonnantes"

Películas citadas

Alvear, Miguel (realizador) (2001). *Kuatupama sapara*. Producido por UNESCO/ ANAZPPA (16 min.). Ecuador.

Bessard, Pierre (realizador) (2005). *Prophétie de Piatsaw (La)*. Producido por Générique Productions (54 min.). Francia.

Goyes, José Luis (realizador) (2001). *Un solo pueblo, una sola selva*. (Activa TV). Producido por ANAZPPA (22 min.). Ecuador.

Simon, Rainer (realizador) (1999). *Dialogues avec la nature. En compagnie des Indiens Záparas dans la forêt équatoriale* (43 min.). Alemania.

_____ (2004). *Segundo encuentro binacional cultural de la nacionalidad zápara, Ecuador-Perú*. Producido por Petroecuador, ONZAE y DIENASE (20 min.).

Notas al pié (cuadros)

- * Es interesante señalar que sólo conocen el nombre zápara de esta planta usada para al aprendizaje de los sueños.
- ** Soñar con comer arroz también puede ser de mal augurio. El arroz remite, por la proximidad visual, a los gusanos y por ende a la muerte.

El aporte de Anne-Gaël Bilhaut es mostrar cómo el saber a través del sueño en la cultura Zápara constituye el eje organizador e interpretativo de su proceso de etnogénesis. Tal como lo expresa en el prólogo Jacques Galinier: “en el momento de globalización de lo étnico, etapa histórica de la cual los záparas no pueden escapar, una tradición cultural se reinventa pasando por el filtro organizativo de lo onírico”.

Continuando con la tradición etnográfica amazonista iniciada por Philippe Descola y Anne Christine Taylor, para la nacionalidad Achuar, y Laura Rival, para la nacionalidad Waorani, la autora nos ofrece una riquísima y detallada etnografía sobre la nacionalidad Zápara de la Amazonía ecuatoriana. Se trata de una cultura que también está asentada en la Amazonía peruana y que estuvo a punto de desaparecer. Sin embargo, debido a la declaración de patrimonio de la humanidad por parte de UNESCO en el año 2001 y sobre todo al proceso de etnogénesis llevado adelante por los miembros de este pueblo y sus antepasados, actualmente se encuentran en un proceso de revitalización e identidad cultural.

Fernando García,
Profesor –investigador
FLACSO – Sede Ecuador

“Este libro trata sobre los modos de comunicación onírica y explora la producción del conocimiento a partir del sueño. La autora se enfrenta al sueño bajo casi todos sus aspectos: los componentes de la persona, las técnicas del sueño, los interlocutores oníricos, los modos de comunicación, el aprendizaje del pasado a través de los sueños, la sociología del sueño, la construcción del sueño como un lugar de memoria, sus contenidos y los riesgos de “contaminación”. Es una significativa contribución a la antropología del sueño y también a las discusiones acerca de la constitución de la persona en el contexto amerindio”.

Carlos Fausto
Museo Nacional, Universidad Federal de Rio de Janeiro

“La descripción propuesta por Anne-Gaël Bilhaut de la emergencia concomitante del poder, de la identidad y de la sociedad – aun a la escala de un grupo reducido como los záparas- es rica en implicaciones para la antropología de la Amazonia”

Anne-Christine Taylor,
Centre national de la recherche scientifique
Museo del Quai Branly

