

Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño  
compiladores

# Etnohistoria: miradas conectadas y renovadas



© 2021 FLACSO Ecuador  
Septiembre de 2021

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador

ISBN: 978-9978-67-581-6 (pdf) (FLACSO Ecuador)  
<https://doi.org/10.46546/2021-21foro>

FLACSO Ecuador  
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador  
Telf.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803  
[www.flacso.edu.ec](http://www.flacso.edu.ec)

Ediciones Abya Yala  
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A  
Casilla: 17-12-719  
Quito-Ecuador  
Telf.: (593-2) 250 6267 / (593-2) 3962800  
[editorial@abyayala.org.ec](mailto:editorial@abyayala.org.ec) / [ventas@abyayala.org.ec](mailto:ventas@abyayala.org.ec)  
[www.abyayala.org.ec](http://www.abyayala.org.ec)

Imagen de portada:  
Eliana Ordoñez H., *El corazón de oro*,  
fundición en cera perdida y vaciado en oro. Video, 2018.  
Exposición Proyecto Waka, Arte Actual-FLACSO, 2018

---

Etnohistoria : miradas conectadas y renovadas / compilado por  
Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño. Quito-Ecuador :  
FLACSO Ecuador : Ediciones Abya Yala, 2021

xiii, 520 páginas : ilustraciones, figuras, gráficos, tablas.-  
(Serie Foro)

Incluye bibliografía

ISBN: 9789978675816 (pdf)  
<https://doi.org/10.46546/2021-21foro>

ETNOHISTORIA ; ETNOLOGÍA ; HISTORIA ; CULTURA ;  
COSTUMBRES Y TRADICIONES ; ECONOMÍA ;  
COMERCIO ; FRONTERAS ; DOCTRINAS RELIGIOSAS ;  
INDÍGENAS ; AMÉRICA LATINA. I. PRIETO, MERCEDES,  
COMPILADORA II. BRICEÑO, LUIS ALFREDO,  
COMPILADOR

302.30285 - CDD

---

Editorial  FLACSO  
Ecuador

  
ABYA  
YALA

# Índice de contenido

Agradecimientos .....	XI
Capítulo 1. Hitos en los estudios de la etnohistoria: una mirada desde los Andes .....	1
<i>Mercedes Prieto, Luis Alfredo Briceño y Abiud Fonseca</i>	
PRIMERA SECCIÓN	
ARCHIVOS Y CONEXIONES ETNOHISTÓRICAS	
<hr/>	
Capítulo 2. Cómo leer el archivo de Orlando Fals Borda: las huellas de la investigación-acción .....	46
<i>Joanne Rappaport</i>	
Capítulo 3. La etnohistoria surandina en el siglo XX a partir del Archivo del Curacazgo de Macha Alasaya (ACMA), provincia Chayanta Colquechaca, Norte de Potosí, Bolivia .....	65
<i>Tristan Platt</i>	
Capítulo 4. Fuentes orales andinas del Libro II de las Memorias <i>antiguas históricas y políticas del Perú</i> , de Fernando de Montesinos (circa 1644), llamado Manuscrito de Quito .....	99
<i>Frank Salomon</i>	
Capítulo 5. América, las Indias y el Pacífico en el siglo XVI.....	124
<i>Ricardo Padrón</i>	

SEGUNDA SECCIÓN  
PAISAJE ÉTNICO E IMPERIO IBÉRICO

---

Capítulo 6. Mitos primordiales en los escritos de Huarochirí:  
*Chawpiñamca* y *Cavillaca*. . . . . 158  
*Lorena Gouvêa de Araújo*

Capítulo 7. La nobleza aborigen de Quito aborda España.  
Genealogías cacicales en la temprana modernidad, 1580-1630 . . . . . 174  
*Hugo Burgos*

Capítulo 8. Las cofradías mixtas del nororiente neogranadino,  
un espacio de construcción de la otredad, 1650-1750 . . . . . 196  
*María del Pilar Monroy*

TERCERA SECCIÓN  
JUSTICIA Y GOBIERNO IMPERIAL EN NUEVA GRANADA Y QUITO

---

Capítulo 9. Las cacicas de la Audiencia de Quito ante  
los tribunales de justicia, siglo XVIII . . . . . 222  
*Paula Daza*

Capítulo 10. Un pacto tributario caritativo: las respuestas  
de los indios del norte de la gobernación de Popayán a los cambios  
planteados por la Corona y sus agentes a finales del siglo XVIII . . . . . 241  
*Héctor Cuevas Arenas*

Capítulo 11. “La provincia del exilio y el destierro”. Respuestas a  
las decisiones de justicia vinculadas al poblamiento español  
en el Darién, 1768-1810. . . . . 258  
*Daniela Vásquez Pino*

CUARTA SECCIÓN  
ORDEN URBANO Y ALTERIDAD

---

Capítulo 12. El trabajo indígena en la república de españoles:  
del desarraigo a la hispanización en el Nuevo Reino  
de Granada, siglos XVI-XVII . . . . . 279  
*Mauricio Alejandro Gómez Gómez*

Capítulo 13. Quito: ciudad de “españoles e yndios”, siglo XVII . . . . 297  
*Carlos Ciriza-Mendivil*

Capítulo 14. Comercio y abasto en la economía popular  
de Quito: tránsitos, tratos y relaciones, siglos XVIII-XIX. . . . . 313  
*Mireya Salgado Gómez y Eduardo Kingman Garcés*

## QUINTA SECCIÓN

### CONEXIONES FRONTERIZAS EN TIERRAS BAJAS

---

Capítulo 15. El territorio del Caquetá y la formación del estado  
en las fronteras del Putumayo-Aguarico, 1845-1874 . . . . . 332  
*Camilo Mongua*

Capítulo 16. Cotidianidad y ritual en el orfelinato de  
San Antonio en La Guajira, 1933-1935 . . . . . 349  
*Misael Kuan Bahamón*

Capítulo 17. Catequesis, civilización y la transformación  
de las territorialidades indígenas en Brasil, siglo XIX. . . . . 364  
*Marta Amoroso*

Capítulo 18. Memorias del pueblo siona sobre el período  
extractivo en el Alto Putumayo. . . . . 381  
*Esther Jean Langdon*

## SEXTA SECCIÓN

### CONVERSIÓN RELIGIOSA, RITUALES Y SUBJETIVIDADES

---

Capítulo 19. Intermediarios culturales, doctrina y lengua  
quechua en Cochabamba, siglo XIX. . . . . 401  
*Fernando Garcés y Alber Quispe*

Capítulo 20. Rituales andinos y católicos en las fiestas  
del Señor del Árbol . . . . . 417  
*Alexandra Martínez Flores*

<b>Capítulo 21. A propósito de la conversión. Misioneros, imágenes y transformación en la Alta Amazonía</b> . . . . .	439
<i>Julián García Labrador</i>	

SÉPTIMA SECCIÓN  
OBJETOS Y ESCRITURA

---

<b>Capítulo 22. La chicha sagrada de los inkas en las crónicas cusqueñas</b> . . . . .	458
<i>Felipe Vargas</i>	

<b>Capítulo 23. El arte de los queros y las pinturas murales en las “iglesias de indios” en el Perú colonial, siglos XVI-XVIII.</b> . . . .	471
<i>Manuel Lizárraga</i>	

<b>Capítulo 24. Proyecto Waka y espiritualidad andina: un ejercicio de curaduría y proceso de investigación-creación en Ecuador</b> . . . . .	494
<i>María Fernanda Troya</i>	

<b>Sobre la compiladora y el compilador</b> . . . . .	513
---	-----

<b>Autoras y autores</b> . . . . .	514
------------------------------------	-----

NOTA DE LA EDITORIAL

En esta compilación encontrarán diversas grafías para un mismo término, por ejemplo, inca (también inga, ynga e inka). La Editorial ha respetado el uso particular que cada autor o autora hace de estos vocablos.

# Ilustraciones

## Figuras

Figura 3.1. El archivo en 2013. . . . .	67
Figura 3.2. El curaca don Agustín Carbajal, en 1971, de cuclillas y con su <i>ch'uspa</i> de coca. . . . .	68
Figura 3.3. Invitación de Fausto Reinaga, escritor indio, a Agustín Carbajal a una audiencia con el presidente Obando. . . . .	69
Figura 3.4. Pronunciamiento Campesino de Macha, 1963 . . . . .	77
Figura 3.5. Mapa vertical de Macha y Pocoata. . . . .	79
Figura 3.6. El patriclán Carbajal en 1971 . . . . .	80
Figura 3.7. Congreso Indigenal de mayo de 1945 . . . . .	81
Figura 3.8. Una mesa tributaria con <i>pillpintu</i> (billetes) e <i>incas</i> (pisapapeles de piedra) . . . . .	81
Figura 3.9. Recibo por la contribución territorial del segundo semestre de 1937, Navidad . . . . .	82
Figura 3.10. El curaca recaudador Gregorio Carbajal certifica al cobrador del cabildo Pichichua Timoteo Ramírez con lista de sus terrenos, septiembre de 1984. . . . .	86
Figura 3.11. Los ayllus y sus cabildos, con los números de comunarios y montos tributados por semestre, 1978 . . . . .	87
Figura 3.12. Nombramiento de Hilanco Mayor de los siete cabildos de Alacoyana a Carlos Llave . . . . .	88
Figura 3.13. El “pacto de reciprocidad” entre los <i>ayllus</i> y el Estado . . . . .	89
Figura 3.14. Agustín Carbajal y Pedro Gómez calculan la primera contribución de 1937 . . . . .	91

Figura 3.15. Gregorio Carbajal . . . . .	92
Figura 3.16. Primer Congreso de Lengua Quechua: informe de Estanislao Ari dictado con grafofonémica quechua . . . . .	94
Figura 5.1. El mapa que “inventa” América . . . . .	126
Figura 5.2. Detalle de la <i>Carta marina navigatoria Portvgallen navigationes</i> . . . . .	127
Figura 5.3. <i>Carta Universal en que se contiene todo lo que del mundo se ha descubierto fasta agora</i> (Sevilla, 1529) . . . . .	128
Figura 5.4. El Nuevo Mundo y Asia aparecen como un solo continente continuo en Oronce Finé, <i>Recens et integra orbis descriptio</i> , París, 1534-1536. . . . .	129
Figura 5.5. Detalle del mapamundi de Caspar Vopel, copiado por Alessandro Vavassore . . . . .	130
Figura 5.6. Se trunca la geografía americana en el mapa de Diego Gutiérrez . . . . .	132
Figura 5.7. El Nuevo Mundo de Sebastian Münster, originalmente publicado en 1538. . . . .	134
Figura 5.8. El Pacífico de Münster, detalle de su mapa de Asia. . . . .	136
Figura 5.9. Mapa del mundo de estilo macrobiano . . . . .	140
Figura 5.10. Las partes del mundo como figuras alegóricas femeninas en la portada de Abraham Ortelius, <i>Theatrum Orbis Terrarum</i> . . . . .	143
Figura 5.11. El mapa oficial de las Indias españolas de Antonio de Herrera y Tordesillas, <i>Descripcion de las Yndias Occidentales</i> . . . . .	147
Figura 7.1. Teoría de Elman R. Service sobre la formación colonial de la población de Latinoamérica . . . . .	175
Figura 7.2. Vida familiar en las parcialidades de Colta, Chimborazo y construcción del ferrocarril Quito-Guayaquil, 1901 . . . . .	178
Figura 7.3. Genealogía abreviada de Hierónimo Puento . . . . .	185
Figura 7.4. Genealogía abreviada de Alonso Atahualpa . . . . .	187
Figura 7.5. Imaginario de noble indígena de Quito en traje de español, con daga y espada . . . . .	191
Figura 16.1. Zona de influencia del orfelinato de San Antonio . . . . .	353
Figura 18.1. El universo fractal siona . . . . .	384
Figura 18.2. Distribución actual de las lenguas tukano occidentales. . . . .	389
Figura 20.1. <i>Árbol de kishwar</i> . . . . .	420



Figura 20.2. Imágenes del “Señor del Árbol” esculpidas en el tronco de kishwar . . . . .	420
Figura 20.3. Banda de pueblo durante la procesión en Cuicuno, Cotopaxi. . . . .	424
Figura 20.4. Devotos tocando o colocando dinero a la imagen . . . . .	426
Figura 20.5. Capariche el domingo, día de la misa campal, 2017. . . . .	427
Figura 20.6. Danzantes en la procesión en honor al Señor de Maca, 2018 . . . . .	430
Figura 20.7. <i>Mamaco y pingullero</i> presiden la procesión en honor al Señor de Maca, 2018 . . . . .	431
Figura 22.1. OTABA CALLE, PVCLLACOC VAMRA. La “octava calle” o grupo de edad . . . . .	459
Figura 23.1. Influencia “mora” en espacios andinos coloniales . . . . .	473
Figura 23.2. Basilisco bíblico en pintura mural . . . . .	475
Figura 23.3. Basilisco medieval: monstruo e híbrido . . . . .	477
Figura 23.4. Par de queros incas con <i>tocapus Tambo Toqo</i> . . . . .	478
Figura 23.5. Dintel del Amaru Cancha, en Cuzco, con diseño esquemático serpentiforme . . . . .	480
Figura 23.6. <i>Iglesia de indios</i> , Templo de San Pedro Apóstol de Andahuaylillas, Cuzco . . . . .	481
Figura 23.7. <i>Uncus</i> incas decorados con <i>tocapus</i> cuadrados concéntricos <i>Tambo Toqo</i> . . . . .	483
Figura 23.8. Detalle de basilisco en un <i>llimpiscaquero</i> del siglo XVII . . . . .	485
Figura 23.9. Mujer con follaje vegetal en su mitad inferior, de clara inspiración grotesca, en pintura mural del Templo de San Pedro Apóstol de Andahuaylillas, en Cuzco . . . . .	486
Figura 23.10. Amaru dragontino reconfigurado en quero de madera policromado del siglo XVII . . . . .	487
Figura 23.11. “Centauro andino” sobre cabeza de otorongo desde donde sale un arco iris por su boca . . . . .	488
Figura 24.1. <i>El corazón de oro</i> . . . . .	494
Figura 24.2. <i>Lxs EnchaquiradxS de Engabao</i> . . . . .	496
Figura 24.3. <i>El corazón de oro</i> . Video instalación . . . . .	497
Figura 24.4. <i>RI RI RI RI RI RI</i> . Vasijas de piedra tallada con sistema sonoro (fragmento) . . . . .	505

Figura 24.5. <i>RI RI RI RI RI RI</i> . Instalación + registro de acción ritual sonora . . . . .	506
Figura 24.6. <i>Umawaka</i> (detalle). Sofía Ferrín. Instalación con libros y papel . . . . .	508
Figura 24.7. <i>Lecturas, miradas y grafías</i> . Eduardo Kingman Garcés. . . . .	509
Figura 24.8. <i>Sinchi Wakañan, arte desde otro saber</i> . Caraguay . . . . .	511

---

## Tablas y gráficos

Tabla 1.1. Temas y localización de las ponencias presentadas al I Congreso Internacional de Etnohistoria, Buenos Aires, 1989 . . . . .	24
Tabla 1.2. Temas de las ponencias presentadas al X Congreso Internacional de Etnohistoria, Quito, 2018 . . . . .	25
Tabla 3.1. El primer período de la tributación bajo Agustín Carbajal, 1937-1954 (en bolivianos) . . . . .	83
Tabla 18.1. Diferenciación étnica a principios del siglo XX, según las narrativas de los siona de Buenavista. . . . .	390
Gráfico 8.1. Sistema de cargos en las cofradías de la Natividad y del Rosario, 1650-1700 . . . . .	203
Gráfico 8.2. Sistema de cargos en las cofradías de la Natividad y del Rosario, 1700-1750 . . . . .	204

## Capítulo 18

# Memorias del pueblo siona sobre el período extractivo en el Alto Putumayo

Esther Jean Langdon

Este texto surge de la colaboración y los intereses mutuos que Camilo Mongua y yo compartimos sobre la historia y las culturas de la región del Alto Putumayo-Aguarico en Colombia y Ecuador. En un artículo reciente Camilo Mongua (2018a) destaca la importancia de integrar la investigación histórica y antropológica de esta región, así que comenzamos un proyecto interdisciplinario e interinstitucional con el objetivo de examinar los archivos históricos y la memoria nativa. En calidad de historiador, en su tesis doctoral documenta el período entre finales del siglo XIX y la década de los años treinta, un tiempo marcado por renovadas actividades extractivas y misioneras (Mongua 2018b). Como antropóloga, he trabajado desde la década de los setenta con los siona, un grupo tucano occidental que habita la región del río Putumayo (Langdon 2014). Durante mi investigación inicial registré numerosas narrativas con el punto de vista de los indígenas sobre los acontecimientos de ese período, así como de los siglos XVII y XVIII, cuando se extrajo el oro del río y los jesuitas y franciscanos establecieron varias misiones de corto plazo en la región.

Tradicionalmente se pensaba que la violencia que caracterizó el auge del caucho en el Bajo Putumayo, Aguarico y Napo (Casement [1911] 1988; Taussig 1987) no llegó a las regiones altas, y que los grupos indígenas permanecieron en un aislamiento relativamente pacífico. El análisis de las ac-

---

Traducción de Juana Valentina Nieto Moreno.

tividades extractivas y misioneras del historiador Augusto Gómez López (2006) demuestra que no ocurrió así. La extracción de quinina empezó en la segunda mitad del siglo XIX y los viajes en barco de vapor comenzaron en 1870, con el propósito de transportarla por la vía del río Amazonas hacia los puertos de la costa atlántica. Wasserstrom, un antropólogo que ha estudiado las relaciones laborales y las poblaciones indígenas en el período extractivo entre 1870-1930, traza la historia de los capuchinos y sus esfuerzos frente al control que ejercían los barones del caucho sobre los grupos indígenas (Wasserstrom 2017; Wasserstrom y Bustamante 2015).

A comienzos del siglo XX, los misioneros reubicaron a los tucano occidentales y los cofán en asentamientos cerca de Puerto Asís, donde establecieron un orfanato y obligaron a los niños indígenas a ingresar a la escuela (Wasserstrom 2014). En 1923, una epidemia de sarampión se extendió desde Puerto Asís a las aldeas indígenas, lo que provocó la huida de los cofán hacia San Miguel y la reducción de las comunidades siona en el Putumayo. El autor argumenta que los tucano occidentales, así como otros pueblos indígenas de la región, estuvieron profundamente afectados; ellos se encontraban en un proceso de reorganización étnica, “retribalización” o etnogénesis (Wasserstrom 2017) cuando los antropólogos contemporáneos (entre ellos yo misma) empezaron a investigar a estos grupos, a finales de los años sesenta.

Mi intención aquí es iniciar un diálogo con los historiadores a través de la exploración de las narrativas de los siona que contienen referencias a eventos en la región Putumayo-Aguarico desde el inicio de la extracción de quinina. Quiero explorar las percepciones de los siona sobre los eventos de este período y cómo recuerdan el impacto de las actividades extractivas, a los capuchinos, las múltiples epidemias, así como la posterior reorganización étnica y los cambios territoriales resultantes de estos eventos. Esta es una reflexión inicial que pretende contribuir al diálogo sobre cómo antropólogos e historiadores participamos en la historia cultural y posiblemente podemos construir una cartografía de la región que revele las diferentes perspectivas de los actores. Mi interpretación se centra en los recuerdos de los siona sobre los eventos críticos y su impacto en la reorganización social y política, con especial énfasis en las prácticas shamánicas y el liderazgo.

La tradición oral de los siona está conformada por un amplio corpus de textos que se pueden relacionar con lo que llamamos el tiempo “histórico”. Los eventos relatados en estas narrativas se pueden correlacionar con la historia oficial de la región y también con los documentos de archivo, como los que actualmente analizan Mongua y otros investigadores. Sin embargo, la perspectiva de los siona sobre lo que ocurre en los eventos críticos difiere significativamente de los relatos históricos, dado que están profundamente entrelazados con otros protagonistas del universo relacional, que incluye fuerzas y realidades no humanas, que intervienen y afectan el resultado de los eventos. En otras palabras, lo que nosotros vemos como eventos cronológicos, que involucran a protagonistas humanos que actúan en un mundo físico y en una geografía unidimensional, para los siona están profundamente vinculados con una cosmovisión que invoca la participación de no humanos en un mundo multidimensional, no reconocido por la historia y la epistemología occidental (Langdon 2013; Cipolletti 2017). Esta perspectiva de múltiples mundos y de seres no humanos es característica de la mayoría de los grupos indígenas de las tierras bajas de Sudamérica; ha sido recientemente conceptualizada como animismo (Descola), perspectivismo (Viveiros de Castro) o cosmopolítica (de la Cadena) (Costa y Fausto 2010). Si bien mi interés no es participar en el debate sobre estos términos, considero importante señalar que la construcción de la etnohistoria siona se basa en una tradición oral en la cual han intervenido agentes humanos y no humanos en el desenlace de los eventos críticos. Las actividades shamánicas de los siona están dirigidas a percibir claramente estas fuerzas y negociar con ellas para influir en los resultados, no solo de las actividades diarias como la caza, la pesca o la horticultura, sino también en los dramas sociales que desatan conflictos humanos y trastornos de la vida social. A estos dramas sociales comúnmente los consideran ataques de hechicería.

Viví entre 1970 y 1973 en Buenavista, la comunidad siona más grande del río Putumayo, y he regresado a ella por cortos períodos hasta el presente (Langdon 2018a). Las narrativas orales que registré fueron contadas por ancianos siona, nacidos durante las dos primeras décadas del siglo XX, que mantuvieron contactos personales con los misioneros capuchinos y presenciaron las actividades extractivas. Una segunda



Figura 18.1. El universo fractal siona.  
Fuente: Langdon (2014, 127).

fuelle de narrativas proviene del intelectual indígena Luis Felinto Piaguaje (1944-2018), quien aprendió a escribir su idioma cuando trabajó como informante lingüístico de Manuel Casas-Manrique, en Bogotá, en los años sesenta. Cuando Luis regresó a Buenavista, registró una serie

de narrativas contadas por ancianos, varios de los cuales ya habían fallecido cuando comencé el trabajo de campo.

Ricardo Yaiguaje (1900-1986), hijo del cacique-curaca de la comunidad Comandante Playa, es mi fuente principal de las narrativas. Su padre, Leonides Yaiguaje, resistió a los esfuerzos de los capuchinos por enviarlo al orfanato fundado en 1914, por lo que Ricardo es el único de los narradores que logró seguir un amplio aprendizaje shamánico. Leonides Yaiguaje fue el cacique-curaca de Comandante Playa, y su hijo Arsenio, hermano mayor de Ricardo, asumió el cargo después de su muerte, cuando la comunidad se mudó hacia Buenavista. Mis otros narradores, Estanislao (hermano menor de Ricardo), Luis Paiyoguaje, Aurelio Maniguaje y Luciano Piaguaje, eran más jóvenes y pasaron un tiempo en el orfanato de Puerto Asís, donde los capuchinos les prohibían hablar su idioma y les comunicaban que estaban en contra de las prácticas y rituales shamánicos basados en el uso del *yajé*.

Estanislao dibujó los motivos de las visiones shamánicas para los capuchinos cuando estaba en el orfanato y lo más probable es que él fuera el artista de los dibujos recopilados por el Padre Calella, que aparecen en la foto de su artículo sobre shamanismo siona (Calella 1940, 737). Luis Paiyoguaje es uno de los sobrevivientes de la comunidad del grupo oyo (“murciélagos”) en Montepa, pues el cauchero Miguel Hidalgo envió a la mayoría de sus miembros como esclavos hacia el Perú. Laureano Piaguaje es descendiente del grupo macaguaje que vivía en los afluentes del río Putumayo, que casi desaparece en la década de los cuarenta, como consecuencia de las epidemias. Él recibió formación shamánica de su padre, quien fue un importante shamán.

Todos estos narradores eran hijos de curacas o shamanes, participaron en rituales shamánicos desde jóvenes, pero, por varias razones, ninguno de ellos realizó rituales de *yajé* en la comunidad después de la muerte del último cacique-curaca de Buenavista, Arsenio Yaiguaje, en la década de los 60. Durante mi trabajo de campo en los años setenta, ellos, con la posible excepción de Aurelio, efectuaron rituales menores de curación usando *yoco*. En los años ochenta, Laureano empezó a dirigir sesiones de curación con *yajé*. Luciano también comenzó a realizar rituales de *yajé* con su hermano a fines de los años setenta hasta su muerte aproximadamente en 1981. Su hermano Francisco (Pacho) Piaguaje

se convirtió en la figura principal en la recuperación de las prácticas shamánicas de los siona en la década de los 90.

## Período colonial y sus narrativas

Antes de la llegada de los españoles, los grupos tucano occidentales ocupaban un amplio territorio que abarcaba los ríos Putumayo, Aguarico y Napo, en Colombia, Ecuador y Perú, y habitaban en comunidades dispersas en toda la región, en grupos de entre 30 a 70 personas. Las tropas españolas llegaron a la región en el siglo XVI con el propósito de extraer oro de los ríos. Más tarde, los jesuitas y los franciscanos intentaron reunir a los indígenas en centros de misión, para controlarlos y convertirlos a la religión católica. Los grupos tucano occidentales se resistieron tanto a la evangelización, como a la agrupación forzada (Cipolletti 1999, 2011). Las misiones tuvieron corta duración y algunos sacerdotes fueron asesinados. El aislamiento, las epidemias y las resistencias de los nativos provocaron el cese de la mayoría de actividades misioneras entre estos grupos, a fines del siglo XVIII (Gómez López 2006). Gómez López caracteriza este período como de “inestabilidad”, en el cual las misiones desaparecieron debido a la resistencia y huida de los indígenas por temor a la esclavitud y a las enfermedades.

He analizado los relatos etnohistóricos de los siona de este período en otros artículos (Langdon 1990, 2014, 2018b), y he argumentado que el declive demográfico de los numerosos tucano occidentales que habitaron en el río Putumayo fue causado por las epidemias; la violencia colonial tuvo un impacto importante en la reagrupación de los sobrevivientes. La disminución poblacional y las redefiniciones territoriales transformaron la organización social y política de estos grupos. Presumo que el rol del shamán, que había sido el de líder ritual, se reconfiguró en el rol de liderazgo central como cacique-curaca. En las fuentes coloniales del siglo XVII se informa sobre la existencia de poderosos líderes ceremoniales que dirigían largos rituales nocturnos, en los que cantaban, bailaban y tomaban *datura* y *banisteriopsis* (*yajé*) (Cipolletti 2011, 466), pero sabemos poco sobre su influencia en la esfera política o si su rol se complementaba con otras formas de liderazgo (jefe secular



y guerrero), como ha sido descrito para los grupos tucano orientales (Hugh-Jones 1979). Lo que se sabe es que los misioneros jesuitas y franciscanos intentaron controlar a los grupos indígenas, con lo cual redujeron drásticamente la inmensa población tucano occidental. Cuando los franciscanos abandonaron la región, a finales del siglo XVIII, había aproximadamente 2000 tucano occidentales en el río Putumayo y sus afluentes.

En los documentos históricos escritos por viajeros, misioneros y antropólogos, que datan del siglo XIX, se mencionan a los cacique-curacas como los principales líderes de las comunidades dispersas, y se describen algunas comunidades organizadas alrededor de una plaza con una cruz en el centro. A fines del siglo XIX, estas comunidades siona, habían sido formadas por los sobrevivientes de las epidemias y de la actividad misionera, de lo que en otros tiempos fue la inmensa población que dominó el Putumayo (Gómez López 1998). La organización social y política basada en el parentesco fue afectada por las epidemias que acabaron con el 70 % de la población y el cacique-curaca emergió como el líder político-religioso de los asentamientos. Tal interpretación de las transformaciones del rol del shamán es apoyada por mis narradores siona, quienes no solo afirman que los curacas los defendieron contra las injusticias de los españoles, sino también que Dios dotó al curaca del mismo poder que al sacerdote entre los blancos. Él es el líder de la comunidad siona, quien a través de su contacto con los seres no humanos que afectan la vida cotidiana, guía a su gente, vela por su bienestar y les protege del mal.

Las narrativas etnohistóricas de los siona contienen descripciones de eventos críticos, desde la primera llegada de los españoles hasta finales del siglo XIX. Aunque ellos no relatan una historia unificada, en conjunto presentan una meta-narrativa del pasado y de cómo los siona llegaron a vivir en el río Putumayo, entre otros grupos étnicos y bajo el liderazgo del cacique-curaca. Hoy ellos han recuperado su historia de una forma condensada: “El árbol de guayusa”, usado en sus escuelas (Portela et al. 2003, 64). Esta meta-historia afirma que los pueblos indígenas de la región constituían una inmensa población multiétnica, concentrada en una gran ciudad y con un solo jefe (*jujaguè*). Su territorio era tan grande, que el jefe demoró el ciclo completo de una luna para atravesarlo.

Los primeros españoles fueron expulsados de la región usando la fuerza física. Más tarde, un sacerdote que hablaba su idioma estableció una misión entre ellos, pero lo asesinaron cuando comenzó a maltratarlos. Luego del asesinato, los shamanes volvieron invisible a la gran ciudad mientras los diferentes grupos étnicos huyeron. Los siona de Buenavista, que se identifican como *gantëya bain* (*gantëya* es el río de Caña Brava o Putumayo y *bain* significa gente, o sea la gente del río de Caña Brava), huyeron al río Putumayo; la gente de San Diego, hablantes siona que se distinguen de los *gantëya bain* por su forma de hablar, fueron al río Orito. Los oyo, que también hablan un dialecto ligeramente diferente, fueron más abajo del río de los *gantëya bain* para disputar el territorio con los uitoto, quienes también estaban en la ciudad. Los cofán fueron a San Miguel. Los ancotere, chufí, tama y coreguaje también son nombrados en esta redistribución territorial. A partir de este momento, los siona decidieron que defenderían a su gente a través de poderes shamánicos y no de conflictos armados.

Hay una serie de narrativas sobre las diferentes misiones en el Putumayo y su colapso, que siguen esta línea de razonamiento. Describen las injusticias de los sacerdotes, el trabajo forzado, el aislamiento de sus mujeres, el encarcelamiento de sus shamanes y la capacidad de estos de vengarse por los maltratos. Según los siona, las misiones fracasaron porque los poderes shamánicos influyeron en los *uati*, o espíritus invisibles, que atacaron a los sacerdotes y a otros a través de sus poderes mágicos.

## Período extractivo de 1870 a 1930

La extracción de quinina y la llegada del primer barco de vapor en el Alto Putumayo comenzaron en la década de 1870. Posteriormente, la extracción del caucho reemplazó a la quinina en importancia y continuó hasta aproximadamente 1930. En la década de 1890 los misioneros capuchinos ingresaron a la región con el encargo de civilizar a los indios, convertirlos al catolicismo y volverlos ciudadanos de la nación. Ellos hicieron varias excursiones en la región y elaboraron un mapa a inicios del siglo XX, que ubica a los grupos indígenas sobrevivientes (Gómez López 2006). La ubicación de los grupos étnicos

corresponde a la localización descrita para la dispersión de los diferentes grupos en el mito de Guayusa. Se indica que los siona viven en Orito, Cuembi, Comandante Playa, Buenavista, Montepa y Concepción, en comunidades de alrededor de 50 personas. Los asentamientos de los macaguaje y los coreguaje aparecen a lo largo del Piñuña Negro, un afluente del Putumayo, y los ankotere río abajo y en la región del Aguarico. El misionero y lingüista capuchino Castellví (1934) incluye a los grupos tukano occidentales en la región que se extiende hasta el río Caquetá: siona, macaguaje, oyo, ankotere (piojé), tetete, tama y coreguaje. Los tetete posiblemente sean un grupo de Concepción que huyó de los caucheros y de los misioneros (Gómez López 2006); son conocidos por su fiera y su resistencia a los intentos de cristianización, y vivían aislados en Ecuador. Epidemias y enfermedades redujeron aún más la población: malaria, sarampión, disentería, tosferina y luego tuberculosis. En particular, una epidemia de sarampión, en 1923, diezmó a varias comunidades siona, incluidas San Diego y San José en el río Orito, y provocó la huida de los cofán hacia la misión de Puerto Asís. Según documentos de los misioneros, la población de los

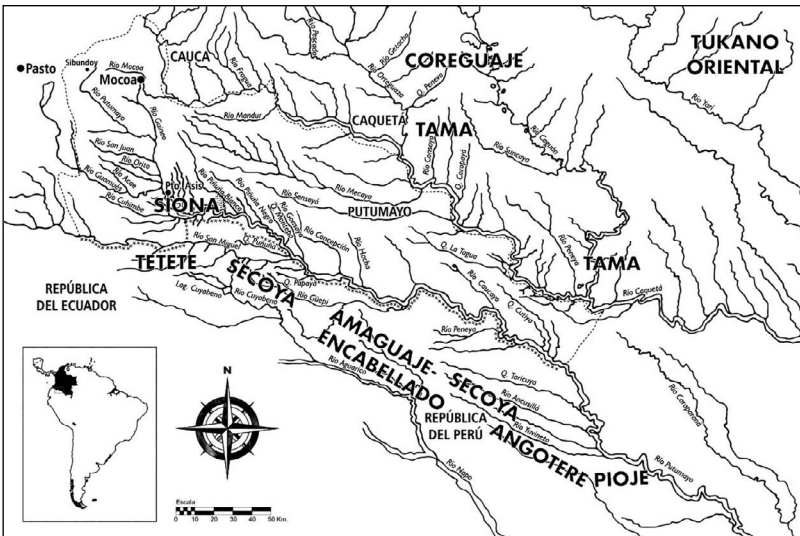


Figura 18.2. Distribución actual de las lenguas tukano occidentales.  
Fuente: Langdon (2014, 36).

Tabla 18.1. Diferenciación étnica a principios del siglo XX, según las narrativas de los siona de Buenavista

San Diego y San José bain: en el Río Orito, se distinguen de gantëya bain por hablar diferente
Gantëya bain: en el río Putumayo, siona de Cuembí, Comandante Playa, Buenavista; Santa Elena
Oyo bain: Angostura ( <i>Cruzu Tubë</i> ); Montepa
Macaguaje: región del interfluvio entre los ríos Caquetá y Putumayo
Tama y coreguaje: principalmente en el río Caquetá y en la región entre el Caquetá y el Putumayo
Ancotere: Angustilla, Ospina a Leguísamo, San Miguel, Aguarico
Cofán: Río San Miguel
Uitoto: en el bajo Putumayo
Chufi bain o tetete: entre el río Putumayo y el Aguarico

tucano occidentales, en el río Putumayo, se redujo de 1000 o 1500 a finales del siglo XIX a, aproximadamente, 300 en 1925 (Langdon 2014, 50).

Basados en documentos históricos, tanto Gómez López como Wasserstrom argumentan que las actividades extractivas, durante el siglo XIX, establecieron una amplia variedad de relaciones laborales entre los grupos indígenas del Alto Putumayo, aunque las atrocidades de la Casa Arana, en la parte baja del río, no se extendieron hasta esta región. Las formas laborales iban desde la esclavitud y contrato de servidumbre hasta formas menos coercitivas. Según Wasserstrom (2014), los grupos tucano occidentales y los grupos cofán tuvieron una activa participación en las tareas de recolección de goma y, en el siglo XX, estaban acostumbrados a usar machetes, escopetas, ropa, cuentas y otros objetos industrializados.

Ricardo me contó que su padre, Leonides Yaiguaje, recolectaba caucho cuando vivía en Angostura y él mismo llevaba la goma entre el Aguarico y el Putumayo, cerca de Ospina. Él me relató sus aventuras, así como las de los cofán, oyo y coreguajes. En lugar de resaltar las crueldades de los patrones, sus narrativas se centran en los encuentros con los espíritus malignos (*uati*) mientras andaba en la selva cargando caucho. Ricardo todavía llevaba en el cuello collares con delicadas cuentas de

vidrio que se había ganado en ese trabajo. Las actividades extractivas causaron nuevas oleadas de epidemias, así como la circulación y reubicación de los grupos indígenas de la región.

## Narrativas siona que datan de finales del siglo XIX

Los siona me contaron en una serie de narrativas personales y colectivas, sobre las actividades extractivas y la llegada de los capuchinos. Estas historias están generalmente contextualizadas por referencias a las ubicaciones geográficas, a la etnicidad de los actores involucrados y a períodos cronológicos. Este último aspecto se indica por las terminaciones verbales que distinguen entre el tiempo antiguo, el pasado y el reciente. También se indica cómo el narrador conocía la historia que contaba, ya sea por rumores, porque le fue contada por otra persona o por experiencia personal. Esto puede ser considerado una continuación de la meta-narrativa del período colonial, que destaca la transformación del rol del shamán en cacique-curaca. En las narrativas se relatan eventos críticos desde el siglo XIX hasta la década de los 50. Se centran principalmente en guerras shamánicas como la causa principal de las epidemias y las enfermedades que se extendieron en este período. En ellas se argumenta que el declive de los curacas fue el resultado de la exacerbada rivalidad shamánica que llevó a la situación de 1970, después de la muerte del último cacique-curaca, en 1962, cuando ya no tenían curacas, ni realizaban rituales shamánicos.

En las narrativas hay evidencia de conflictos armados interétnicos, probablemente debidos a las reubicaciones territoriales, luego de que los grupos indígenas huyeran de los abusos de los caucheros y de las epidemias que destruyeron sus aldeas. Los siona de Buenavista se autodenominan gantëya bain, el grupo que descendió el Putumayo después del abandono de la ciudad interétnica de Guayusa. Sus narraciones se refieren a conflictos interétnicos y armados con los oyo bain y los chufí bain más abajo del río. No es clara la identidad de los chufí bain, pero son descritos como incivilizados, desnudos y feos. Ricardo los identificó como macaguaje, pero otros se refirieron a ellos como aucas, sugiriendo a los tetete. También se mencionan conflictos armados con los

uitoto y los tetete. Wasserstrom, Reider y Rommel (2011) documentan varias batallas entre los tetete y los siona en la región del Aguarico, en Ecuador.

Pocas narrativas se refieren a la crueldad de los caucheros. Manuel Hidalgo, mencionado por los misioneros capuchinos (Wasserstrom 2014), es el más recordado por su presencia entre los oyo. Leonides Yaiguaje, casado con una mujer oyo, le contó a su hijo Ricardo que fue testigo del evento en el que las mujeres oyo fueron enviadas a Perú y recordaba cómo lloraban mientras se las llevaban a la fuerza. Ricardo también contaba que Manuel Hidalgo se llevó hacia el Perú a cuatro hombres oyo y describía sus extraordinarias aventuras hasta que lograron huir y, finalmente, años más tarde, regresar al Putumayo, escondiéndose en medio de la selva, de la vista de los soldados armados.

No obstante, la mayoría de eventos críticos recordados en las narrativas de este período destacan el protagonismo central de los shamanes frente a las epidemias y enfermedades. Motivados por los conflictos interétnicos, entre aldeas o entre personas, ellos “dejaban” o enviaban substancias patogénicas a sus enemigos.

Los patrones caucheros y los capuchinos no son percibidos como los actores principales del declive poblacional siona ni de extinción de los curacas en 1962. Las narrativas no se centran en las actividades extractivas en las que participaban los pueblos indígenas. Tampoco interpretaron la escolarización forzada o la interferencia de los capuchinos como causas del fin de las actividades shamánicas. Según estos narradores, cuando los capuchinos llegaron, los siona ya sabían acerca de Cristo y Dios, a través de sus shamanes. Los siona se consideraban orgullosamente como “civilizados”, a diferencia de los aucas o tetete que vivían escondidos en la selva. Y, según se mencionó anteriormente, ellos veían a los shamanes como encargados de Dios para guiar y cuidar a su gente. Los sacerdotes capuchinos que trabajaron entre ellos durante la primera parte del siglo son recordados por sus visitas a los curacas siona en procura de sesiones de curación.

Los detalles sobre ubicaciones y actividades extractivas, así como acerca de la presencia de los misioneros u otros no indígenas en el área son datos de fondo que ofrecen un contexto temporal y espacial de los eventos, que no solo tienen lugar en la esfera de la realidad visible, sino

también en una realidad paralela, invisible. En las narrativas se cuentan eventos críticos que son principalmente epidemias o enfermedades individuales, en las cuales los curacas son los actores clave que causan estas desgracias. Ellos usan el poder shamánico para negociar con los invisibles *uati* y otros seres que intervienen en los infortunios. Los conflictos interpersonales e interétnicos generan hostilidades que toman la forma de ataques shamánicos.

La comunidad de San Diego en Orito fue diezmada por una epidemia de sarampión, posiblemente la de 1923, por la venganza de los shamanes de la gente de Gantëya (del río Putumayo). Una mujer borracha empujó por un barranco a un shamán gantëya que vivía en San Diego, después de una fiesta. Truenos, vientos y relámpagos alertaron a los habitantes en el Putumayo de la muerte, pero fueron las personas oyo —que transportaban *balata*— quienes se enteraron de que el shamán había sido asesinado. Los shamanes del Putumayo viajaron a San Diego y dejaron en el puerto del río una sustancia shamánica (*rau*) que causó fiebre alta y locura. La fiebre alta ocasionó que la gente de San Diego corriera locamente, sin ropa, en el bosque o hacia el río y se ahogara. Este ataque fue seguido por una serie de represalias que propagaron el sarampión a San José y a otras comunidades a lo largo del río.

En otra historia, los shamanes oyo estaban recolectando caucho y pararon en Angostura, un pueblo siona en el Putumayo, donde vivía Leonides Yaiguaje. Las jóvenes los miraban a escondidas, lo cual los enojó y por eso dejaron una sustancia shamánica en el puerto del río, causando una epidemia en el pueblo. En represalia, los shamanes siona también dejaron una sustancia patogénica (*rau*) en el puerto del río. Se dice que uno de los shamanes era tan poderoso que su mirada mataba; este fue engañado por un *uati* que, en forma de pecarí, le provocó una herida en la rodilla. Antes de morir, el shamán se vengó, así que su atacante también murió.

Las epidemias que destruyeron estas comunidades se atribuyen, entre sí, a los ataques de los shamanes de las diferentes aldeas de la región, identificadas como los grupos oyo, macaguaje, San Diego bain o coreguaje. Las narrativas que se refieren al período entre los años treinta y los sesenta, después de que la población siona se estabilizó en alrededor de 300 personas, destacan los dramas sociales alrededor de la

muerte o las desgracias individuales, revelando como causa subyacente la rivalidad shamánica entre las diferentes aldeas. No siempre se nos explica la causa exacta del conflicto, pero la más común es la rivalidad por las mujeres o por el poder shamánico. Además, las descripciones de las enfermedades y los intentos de sanación apuntan a una red shamánica que vincula a los diferentes shamanes en la curación y otras actividades rituales. Era evidente que los grupos siona, oyo, macaguaje, ancotere y cofán mantenían relaciones de intercambio shamánico. Las referencias multiétnicas contenidas en estas narrativas hablan de una situación que indica un proceso de reagrupamiento étnico y recuperación social, ya que los siona fueron reducidos a un poco más de 300 personas y los pocos sobrevivientes de los pueblos macaguaje y oyo se casaron o se fueron a vivir entre ellos. Los sobrevivientes ancotere huyeron hacia Aguarico.

El período comprendido entre las décadas de los años 20 y los 60, se puede considerar como de recuperación, tal como sugieren Wasserstrom y Bustamante (2015), y de inicio de un cambio político en que el cacique-curaca pierde poder. Las actividades extractivas comenzaron a cesar y la colonización en el área creció lentamente hasta la década de los 60, cuando empezó la extracción de petróleo cerca de la comunidad remanente de San Diego en Orito. Los colonos ingresaron a la región en gran cantidad y rodearon a las comunidades indígenas. Los jóvenes siona dejaron de aprender las enseñanzas shamánicas. Ricardo, que aspiraba a convertirse en un cacique-curaca, fue afectado por ataques shamánicos que destruyeron su poder. El tema de las narrativas de 1940 a 1960, cuando los curacas murieron por una secuencia de ataques shamánicos, revela que su red se caracterizó por momentos de cooperación en rituales de curación, pero también que sus encuentros fueron una fuente de peligro potencial de ataques entre shamanes que intentaron socavar el poder del otro a través de la brujería.

A fines de la década de los 40, ocho curacas vivían en Nueva Granada, Buenavista y Piñuña Blanco, las últimas comunidades en el Alto Putumayo. La mayoría de ellos fueron identificados como siona, pero también hubo descendientes de los macaguaje y oyo. En un período de aproximadamente diez años todos ellos fallecieron. Mis narradores atribuyeron sus muertes a una secuencia de represalias que comenzó con un



malentendido y algunas rivalidades que llevaron a terminar los rituales de *yajé* en Buenavista. Hoy en día, los siona llaman a estos eventos la “gran guerra shamánica” e indican que el final de los curacas se produjo por su propio orgullo y maldad, que los llevó a atacar y contraatacar a sus vecinos shamanes.

En los años sesenta murió Arsenio, el último de los shamanes practicantes, las pocas comunidades siona que quedaron fueron rodeadas por una creciente población no indígena que fue ocupando las tierras a lo largo del río. El “gobernador” electo, un cargo creado por el Departamento de Asuntos Indígenas, se convirtió en el líder político, cuya función era la de mediar entre el gobierno y la comunidad. Esta situación dio origen al corpus de narrativas que fueron grabadas por Luis Felinto Piaguaje y le fueron contadas por ancianos que vivían en Buenavista, en la década de los 60. Estas narrativas no tratan de batallas shamánicas, sino de actividades de la vida cotidiana y de la vida bajo el cacique-curaca, en la primera mitad del siglo XX.

Recuerdan con nostalgia un pasado perdido en el que las comunidades vivían en paz. Describen las actividades diarias y sus ritmos de acuerdo con los ciclos estacionales: cómo se cultivaba, se cazaba y se pescaba. La alegría de las celebraciones festivas se recuerda con visitas de otras comunidades o de los capuchinos. Los caciques-curacas lideraban las comunidades y organizaban celebraciones de Semana Santa y del día de San José. Organizaban los preparativos para estas festividades: las mujeres hacían chicha y los hombres cazaban. Los visitantes llegaban elegantemente vestidos y adornados. Todos bebían chicha y bailaban durante el día y la noche, hasta que el cacique-curaca anunciaba que la chicha se había acabado y todos regresaban contentos a sus casas. En estas historias no solo se nombran los lugares y las aldeas, sino que se recuerda con nostalgia un pasado lejano. A menudo terminan con el lamento del narrador, refiriéndose a la ausencia del cacique-curaca para guiarlos, a la falta de la esencia de la cultura y la lengua siona y a la desaparición de su gente.

## Conclusiones

En este capítulo expongo un panorama general de las narrativas etnohistóricas recolectadas, en un intento por presentar la perspectiva de los siona sobre los eventos ocurridos desde el contacto, destacando el período extractivo entre 1870-1930. Apoyo las observaciones de Gómez López, de que las enfermedades y la violencia fueron los principales motivos del desplazamiento poblacional. También respaldo la observación de Wasserstrom, de que las poblaciones indígenas que vivieron en esta región, en la primera mitad del siglo XX, se vieron afectadas drásticamente por las actividades extractivas, por lo que deben reconocerse como producto de la recuperación de esta historia violenta y no como grupos aislados viviendo un pasado tradicional. Las rupturas causadas por las actividades extractivas y los esfuerzos de los capuchinos para contrarrestar sus abusos llevaron al declive de la población indígena y a cambios territoriales, unidos a procesos de reagrupación étnica. En particular, la escolarización forzada y el aumento de la población no indígena llevaron al colapso del sistema político-religioso, el del cacique-curaca, que surgió en respuesta a los intentos de control de los franciscanos.

Las narrativas de los siona corresponden, en gran parte, a la información demográfica, los nombres de lugares y las identificaciones étnicas presentes en los documentos misioneros. Sin embargo, ellos han construido su propia historia, en la que no se consideran a sí mismos como víctimas pasivas ante la violencia colonial, sino como protagonistas en un universo múltiple, habitado por humanos y no humanos. Ellos no han olvidado la violencia y las epidemias. Desde la llegada de los franciscanos, los curacas defendieron a los indígenas por medio de sus poderes mágicos y emergieron como poderosos líderes políticos y religiosos. El poder del cacique-curaca se consolidó con las actividades extractivas y la llegada de los capuchinos, a fines del siglo XIX. Podemos suponer que los esfuerzos de los capuchinos para obligar a los niños a ir a la escuela y el incremento de las relaciones con los no indígenas (Langdon 1996) fueron las causas principales de que los jóvenes siona dejaran de aprender el shamanismo. Sin embargo, los siona cuentan una historia diferente, y creo que un posible diálogo con la historia oficial permitiría reconstruir una cartografía étnica

de la región del Putumayo, en la que se ubiquen los eventos críticos mencionados en los documentos históricos y en las narrativas etnohistóricas de los siona. El desafío sería cómo coordinar las diferentes ontologías que conforman las perspectivas históricas.

## Referencias

- Callela, Plácido de. 1940. "Apuntes sobre los indios siona del Putumayo". *Anthropos* 35 (enero): 737-749.
- Castellví, Marcelino de 1934. "Investigaciones lingüísticas y etnográficas en la Misión del Caquetá". *Senderos*, 2: 172-176.
- Casement, Roger. (1911) 1988. *Putumayo. Caucho y sangre: relación al parlamento inglés*. Quito: Abya-Yala.
- Cipolletti, María. 1999. "Dos escritos inéditos del jesuita Pablo Maroni sobre el Noroeste amazónico (indígenas Encabellados, Tucano, 1739-40)". *Jahrbuch für die Geschichte Lateinamerikas* 36 (1): 151-171. <https://doi.org/10.5771/0257-9774-2017-2-429>
- 2011. "¿Hacia un shamanismo 'light'? Cambios y adaptaciones en procesos religiosos en la Amazonía peruano-ecuatoriana (siglos XVI-II al XXI)". *Anthropos*, 106: 463-473.
- 2017. "Shamanes defensores y antiguas guerras según la perspectiva secoya (Tucano occidental; Alto Amazonas, Perú y Ecuador)". *Anthropos* 112 (2): 429-442.
- Costa, Luiz, y Carlos Fausto. 2010. "The Return of the Animists: Recent Studies of Amazonian Ontologies". *Religion and Society: Advances in Research*, 1: 89-109. <https://bit.ly/2YHVk7u>
- Gómez López, Augusto. 1998. "Amazonia colombiana: contacto-contagio y catástrofe demográfica indígena". *Maguaré*, 13: 133-163. <https://doi.org/10.15446/mag.v0n13.10755>
- 2006. "Fragmentos para una historia de los Siona e de los Tukano Occidentales". *Revista Inversa* 1 (2): 80-107. <https://bit.ly/3iaZjRM>
- Hugh-Jones, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades*. Nueva York: Cambridge University Press.

- Langdon, Esther Jean. 1990. "La historia de la conquista de acuerdo a los indios siona del Putumayo". En *Los Meandros de la Historia en Amazonia*, compilado por Roberto Pineda Camacho y Beatriz Alzate Ángel, 13-41. Quito: Abya-Yala.
- Langdon, Esther Jean. 1996. "Poder y Autoridad en el proceso político siona: desarrollo y muerte del shaman". En *Antropología Política en el Ecuador: perspectivas desde las culturas indígenas*, compilado por Jeffrey Ehrenreich, 161-188. Quito: Abya-Yala.
- 2013. "La visita a la casa de los tigres: La contextualización en narrativas sobre experiencias extraordinarias". *Revista Colombiana de Antropología* 49 (1): 129-152. <https://bit.ly/2Zs6DA6>
- 2014. *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo*. Popayán: Universidad del Cauca.
- 2018a. "The Value of Narrative: Memory and Patrimony among the Siona". *Revista del Museu de Antropologia*, 11: 91-100. <https://bit.ly/3dIPwin>
- 2018b. "Dialogicalidad, conflicto y memoria en etnohistoria siona". *Boletín de Antropología* 33 (55): 56-76. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/331146/20787358>
- Mongua Calderón, Camilo. 2018a. "Caucho, frontera, indígenas e historia regional: un análisis historiográfico de la época del caucho en el Putumayo-Aguarico". *Boletín de Antropología* 33 (55):15-34. <https://www.redalyc.org/jatsRepo/557/55755367001/html/index.html>
- 2018b. "Formaciones estatales en las fronteras amazónicas: religiosos, comerciantes e indígenas en el Putumayo-Aguarico 1845-1904". Tesis doctoral, FLACSO Ecuador.
- Portela Guarín, Hugo, Tulio Rojas, Claudia Astaíza y Franco Yaiguaje Payoguaje. 2003. *Plan de Vida del Pueblo Siona Ga'n'tëya bain*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Taussig, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wasserstrom, Robert. 2014. "Surviving the Rubber Boom: Cofán and Siona Society in the Colombia-Ecuador Borderlands (1875-1955)". *Ethnohistory* 61 (3): 525-548. <https://doi.org/10.1215/00141801-2681786>

- Wasserstrom, Robert. 2017. "‘Yo fui vendida’ Reconsidering Peonage and Genocide in Western Amazonia". *Advances in Anthropology*, 7:35-54. doi.org/10.4236/aa.2017.72004
- Wasserstrom, Robert, y Teodoro Bustamante. 2015. "Ethnicity, Labor and Indigenous Populations in the Ecuadorian Amazon, 1822-2010". *Advances in Anthropology*, 5: 1-18. <https://bit.ly/2YGGX3o>
- Wasserstrom, Robert, Susan Reider y Lara Rommel. 2011. "Nobody knew their names: The Black legend of Tetete Extermination". *Ethnohistory* 58 (3): 422-444. <https://bit.ly/2VuN5tn>