

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE RIO DE JANEIRO**  
**MUSEU NACIONAL**

**LINEA DE PESQUISA: Antropologia das minorias.**

**TESIS DE DOUTORADO**

**WARMIPANGUI KICHWA CANELOS (AMAZONÍA ECUATORIANA):  
MEMORIA, AFECTIVIDAD, CUERPO Y PERSONA.**

**WARMIPANGUI KICHWA CANELOS (AMAZÔNIA ECUATORIANA):  
MEMORIA, AFETIVIDADE, CORPO E PESSOA.**

**WARMIPANGUI KICHWA CANELOS (ECUADOR ANTISUYU  
MAMALLAKTAMANDA): YUYAY, LLAKINA, AYCHA RUNAPASH.**

**Autor:**

**Enoc Merino Santi (*Iru Aya*)**

**Rio de Janeiro**

**2022**

**WARMINAGUI KICHWA CANELOS (AMAZÓNIA ECUATORIANA):  
MEMORIA, AFECTIVIDAD, CUERPO Y PERSONA.**

***WARMIPANGUI KICHWA CANELOS (ECUADOR ANTISUYU  
MAMALLAKTAMANDA): YUYAY, LLAKINA, AYCHA RUNAPASH.***

**WARMIPANGUI KICHWA CANELOS (AMAZÔNIA EQUATORIANA):  
MEMORIA, AFETIVIDADE, CORPO E PESSOA.**

Enoc Merino Santi (*Iru Aya*)

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de  
Posgrado em Antropologia Social, Museu  
Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro,  
como parte dos requisitos necessários para obter  
do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. João Pacheco De Oliveira  
Filho

Coorientadora: Profa. Dra. Luísa Elvira Belaunde  
Olschewski

Rio de Janeiro

07 / 2022

# FOLHA DE APROVAÇÃO

ENOC MOISÉS MERINO SANTI

***WARMIPANGUI KICHWA CANELOS (AMAZONÍA  
ECUATORIANA): MEMORIA, AFECTIVIDAD, CUERPO Y  
PERSONA.***

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Rio de Janeiro 04 / 07 / 2022.

BANCA EXAMINADORA



Prof(a). Dr(a). João Pacheco De Oliveira Filho  
Orientador(a). PPGAS-MN, UFRJ, Brasil.

Participação por videoconferência

Prof(a). Dr(a). Luisa Elvira Belaunde Olschewski  
Coorientador(a). PPGAS-MN, UFRJ, Brasil.

Participação por videoconferência

Prof(a). Dr(a). Juan Álvaro Echeverri Restrepo  
IMANI, UNAL, Colombia.

Participação por videoconferência

---

Prof(a). Dr(a). Diego Madi Dias  
Faculdade de Saúde Pública, USP, Brasil.

Participação por videoconferência

---

Prof(a). Dr(a). Victor Sacha Cova  
Anthropology department, Aarhus University, Denmark.

Participação por videoconferência

---

Prof(a). Dr(a). Juana Valentina Nieto Moreno  
PPGAS/UFSC, Brasil.

## CIP - Catalogação na Publicação

S562w Santi, Enoc Merino  
Warmipangui Kichwa Canelos (Amazonia  
ecuatoriana): Memoria, afectividad, cuerpo y  
persona. / Enoc Merino Santi. -- Rio de Janeiro,  
2022.  
282 f.

Orientadora: João Pacheco De Oliveira.  
Coorientadora: Luisa Elvira Belaunde Olschewski.  
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio  
de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação  
em Antropologia Social, 2022.

1. Relações homoafetivas (warmipangui) do povo  
Kichwa canelos. 2. Sexualidade onírica indígena. 3.  
Etnografia no Alto Amazonas do Equador. I. Pacheco  
De Oliveira, João, orient. II. Belaunde Olschewski,  
Luisa Elvira, coorient. III. Título.

## **DEDICATORIA**

Este trabajo está dedicado a mi familia, a mi pareja, a mis amigos, a mi pueblo y a las personas que son marginadas por tener un sentimiento afectivo no aceptado y comprendido por la sociedad dominante que dicta las “buenas” normas de comportamiento social.

## AGRADECIMIENTO

Tengo a bien agradecer a mi abuela, a mi madre, a mi padre y hermanos, quienes me permitieron desarrollar mi sexualidad de acuerdo con mi sentimiento y comprensión, sin juzgarme.

A mi pareja Juan Silva que me dio su apoyo moral, confianza y amor incondicional para sentirme seguro dentro de la sociedad dominante.

A mi principal interlocutor Shawa por darme su amistad y aceptarme dentro de su círculo familiar y social; por permitirme compartir su vida personal y el mundo de los *warmipanguiguna* a través de las muchas conversaciones, risas y bromas. Sin su colaboración hubiera sido difícil culminar este trabajo.

A Pacífica Santi, Feliciano Santi y Tito Merino por compartir sus memorias e introducirme en el mundo de los *supayguna* a través de los *kachuguna* para entender las relaciones existentes entre todos los seres que habitamos la *pacha mama*.

A mi orientador Joao Pacheco de Oliveira y a mi coorientadora Luisa Elvira Belaunde, quienes con paciencia indicaron lecturas, guiaron la escritura, leyeron y aconsejaron para adecuarme en los parámetros académicos, cuyo resultado es este trabajo.

A todos los profesores que me dictaron clases en el Museo Nacional, al cuerpo administrativo, a los miembros que forman el equipo de la secretaria del PPGAS/MN/UFRJ como también al equipo de la biblioteca Francisca Keller.

A todos mis compañeros y amigos de estudio en el PPGAS/MN, como también a los amigos que me regalo la ciudad de Rio de Janeiro durante mi estadía.

A la institución financiera brasileira para la educación “Programa de Estudantes-Convênio e Pós-Graduação - PEC-PG” por su ayuda económica para soportar mis gastos estudiantiles y trabajo de campo.

A todos les quedo eternamente agradecidos.

*Wingunata yupaychani nini.*

## RESUMO

### **WARMIPANGUI KICHWA CANELOS (AMAZÔNIA EQUATORIANA): MEMORIA, AFETIVIDADE, CORPO E PESSOA.**

Enoc Moisés Merino Santi

Prof(a). Dr(a). João Pacheco De Oliveira Filho  
Orientador(a). PPGAS-MN, UFRJ.

Prof(a). Dr(a). Luisa Elvira Belaunde Olschewski  
Coorientador(a). PPGAS-MN, UFRJ.

Mergulhei na comunidade Pakayaku, para tratar nesta tese de um assunto pouco discutido na academia: as relações sociais *warmipangui*, termo pelo qual são conhecidas as pessoas que sentem atração pelo mesmo sexo neste povo. Este estudo não se concentra apenas nas relações *warmipangui*, mas vai além, a etnografia apresenta uma reflexão sobre a memória de um ser Kichwa canelos que construiu e vive sua sexualidade *warmipangui*. Também descrevo as relações sociais que os habitantes *runaguna* (humanos) desta comunidade constroem e mantêm com todos os seres que compartilham este planeta (*pacha mama*), incluindo seres oníricos e cosmológicos, como os *supayguna* (seres não corpóreos da selva). Lido com as concepções de *llakina* (sentir afeto, carinho, respeito, amor pelo outro), *chinnina* (sentir desprezo, rejeição, não aprovação ou negação) e *asina* (brincadeira). Este trabalho investigativo me dá a oportunidade de abordar, por meio de análise etnográfica, o ambiente global em que e como um *warmipangui* se desenvolve. Em muitos aspectos, meu retrato das relações Kichwa canelos é inseparável da autoetnografia que realizei a partir de minha posição de pesquisador antropológico, pertencente a uma família Kichwa canelos, falante do Kichwa amazônico e posicionada como *warmipanqui* Kichwa canelos. Este trabalho busca motivar o aprofundamento do estudo dessa questão pela academia e garantir que atores sociais indígenas e não indígenas incluam a discussão da sexualidade *warmipangui* em suas agendas políticas e sociais, para gerar discussão, reflexão e dar visibilidade ao polêmica da sexualidade dentro dos povos indígenas a partir da perspectiva que trato neste trabalho, uma vez que a forma de tratar, pensar e refletir sobre essa questão é diferente daquela dos pensadores, intelectuais e teóricos sociais que estudam "gênero e sexualidade" a partir do visã americano-europeia.

**Palavras chaves:** Povo Kichwa canelos, *warmipangui*, sexualidade, seres oníricos, afetividade.



## RESUMEN

### **WARMIPANGUI KICHWA CANELOS (AMAZONÍA ECUATORIANA): MEMORIA, AFECTIVIDAD, CUERPO Y PERSONA.**

Enoc Moisés Merino Santi

Prof(a). Dr(a). João Pacheco De Oliveira Filho  
Orientador(a). PPGAS-MN, UFRJ.

Prof(a). Dr(a). Luisa Elvira Belaunde Olschewski  
Coorientador(a). PPGAS-MN, UFRJ.

Me sumergí en la comunidad de Pakayaku, para tratar mediante esta tesis un asunto poco discutido en la academia: las relaciones sociales *warmipangui*, término con que se conoce a las personas que sienten atracción por el mismo sexo en este pueblo. Este estudio no solo se enfoca en las relaciones *warmipangui* sino va más allá, la etnográfica presenta una reflexión sobre la memoria de un ser Kichwa canelos que ha construido y vive su sexualidad *warmipangui*. También describo las relaciones sociales que se construyen y mantienen los *runaguna* (humanos) habitantes de esta comunidad con todos los seres que comparten este planeta (*pacha mama*), incluidos los seres oníricos y cosmológicos, como los *supayguna* (seres no corpóreos de la selva). Trato de las concepciones de *llakina* (sentir afecto, cariño, respeto, amor por otro), *chinnina* (sentir desprecio, rechazo, no aprobación, o negación) y *asina* (broma). Este trabajo investigativo me da la oportunidad de abordar, a través del análisis etnográfico, el entorno global en el que y el cómo se desenvuelve un *warmipangui*. En muchos aspectos mi retrato de las relaciones kichwa canelos son inseparables de la autoetnografía que realicé de mi posición como investigador antropólogo, perteneciente a una familia kichwa canelos, hablante del kichwa amazónico y posicionado como *warmipangui* kichwa canelos. Este trabajo busca motivar la profundización del estudio de este tema por parte de la academia y lograr que los actores sociales indígenas y no indígenas incluyan en sus agendas políticas y sociales la discusión de la sexualidad *Warmipangui*, para generar discusión, reflexión y dar visibilidad al tema controversial de la sexualidad dentro de los pueblos indígenas desde la perspectiva que manejo en este trabajo, ya que la forma de tratar, pensar y reflexionar esta temática es diferente a las de los pensadores, intelectuales y teóricos sociales que estudian “género y sexualidad” desde la visión americano-europea.

**Palavras claves:** Pueblo Kichwa canelos, *warmipangui*, sexualidad, seres oníricos, afetividade.

## SUMAMRY

### **WARMIPANGUI KICHWA CANELOS (ECUADORIAN AMAZON): MEMORY, AFFECTION, BODY AND PERSON.**

Enoc Moisés Merino Santi

Prof(a). Dr(a). João Pacheco De Oliveira Filho  
Orientador(a). PPGAS-MN, UFRJ.

Prof(a). Dr(a). Luisa Elvira Belaunde Olschewski  
Coorientador(a). PPGAS-MN, UFRJ.

I immersed myself in the Pakayaku community, to deal through this thesis with a very few discussed subjects by the academicians: the *warmipangui* social relationships, a term used by the people from this town referring to the individuals who feel attraction for same sex others. This study not only focuses on *warmipangui* relationships, but goes further; the ethnography presents a reflection about the memory of a Kichwa canelos guy, who has built and lives his *warmipangui* sexuality. I also describe the social relationships that the *runaguna* (human) inhabitants of this community build and maintain with all the beings that share this planet (*pacha mama*), including the dreamlike and cosmological beings, such as the *supayguna* (non-corporeal beings of the jungle). Also, I address the conceptions of *llakina* (feeling affection, respect, love for another), *chinnina* (feeling contempt, rejection, non-approval, denial) and *asina* (joke). This investigative work gives me the opportunity to address, through ethnographic analysis, the global environment in where and how a *warmipangui* develops. In many respects, my description of Kichwa canelos relationships is inseparable from the autoethnography I carried out from my position as an anthropological researcher, belonging to a Kichwa Canelos family, speaker of Amazonian Kichwa as my mother tongue and positioned as *warmipanqui* Kichwa canelos. This work seeks to motivate the deepening of the study of this issue by the academicians and to ensure that indigenous and non-indigenous social actors include the discussion of *warmipangui* sexuality in their political and social agendas, to generate discussion, reflection and give visibility to the controversial issue of sexuality within indigenous peoples, from the perspective that I handle in this work, since the way of treating, thinking and reflecting on this issue is different from those of notionalist, intellectuals and social theorists who study "gender and sexuality" from the American-European vision.

**Keywords:** Kichwa canelos people, warmipangui, sexuality, dreamlike, affectivity.

## CONTENIDO

PREÁMBULO .....	15
INTRODUCCIÓN.....	19
1.- Planteamiento de la investigación .....	19
2. - Lo que despertó mi interés sobre el tema .....	20
3.- Reflexionando sobre la categoría <i>warmipangui</i> .....	22
4.- La comunidad ancestral Kichwa de Pakayaku .....	24
5.- Ecosistemas donde obtienen alimento .....	27
5.1.- <i>Sacha</i> - el bosque .....	27
5.2.- <i>Chakra / chagra</i> - la chacra .....	29
5.3.- <i>Mayu / atún kayu</i> - el río .....	30
6.- La conformación del <i>ayllu</i> (familia) Kichwa canelos .....	31
7.- Experiencia de campo. Diseño metodológico .....	34
Capítulo: 1 Explorando literatura sobre sexualidad y género.....	40
1.1.- Reflexiones de autores contemporáneos .....	41
1.2.- Represión y reivindicación de la sexualidad y género .....	47
1.3.- Literatura sobre sexualidades indígenas <i>Warmipangui</i> .....	53
Capítulo: 2 Misiones religiosas en la Provincia de Pastaza.....	65
2.1.- “Curas y sus misiones” .....	65
2.1.1.- Misión de la Orden Santo Domingo / Dominicanos.....	65
2.1.2.- La Orden San Francisco de Asís / Franciscanos.....	67
2.1.3.- La Orden Compañía de Jesús / Jesuitas .....	69
2.1.4.- Los Jesuitas en el Napo y Pastaza.....	71
2.2.- Ancestralidad Kichwa Canelos.....	76
2.3.- Proceso de construcción de la identidad Kichwa canelos .....	78
2.3.1.- La lengua.....	80
Capítulo: 3 Sexualidad y género Kichwa canelos .....	85
3.1.- La vida sexual en la comunidad .....	86
3.2.- Niñez – <i>Wawapacha</i> .....	88
3.3.- Adulterio – <i>Rukupacha</i> .....	91
3.4.- Fidelidad e Infidelidad – <i>Ashiyana</i> .....	94
3.5.- La vida sexual y la construcción del cuerpo.....	100
3.6.- Alimentos y actividades que influyen en la construcción del cuerpo.....	102
3.7.- Expresiones de sonrisa y risa en la comunicación - <i>Asina</i> .....	104
3.8.- Religión, colonos y sexualidad Kichwa .....	104

Capítulo: 4 Convivencia con Shawa.....	113
4.1.- <i>Shawata riksina</i> - Conociendo a Shawa .....	113
4.2.- <i>Kayllanayankawa llankana</i> - Construyendo lazos de confianza.....	117
4.3.- <i>Shawa Irupashpash yuyay</i> - Memoria de Shawa e Iru .....	125
4.3.1.- Shawa.....	125
4.3.2.- Iru.....	128
4.4.- <i>Amulla yachana</i> – Secretos .....	132
4.4.1.- <i>Punda munay</i> – primer amor.....	135
4.4.2.- <i>Chiwasha munay</i> – segundo amor .....	136
4.4.3.- <i>Kinsa washa munay</i> – tercer amor .....	137
4.4.4.- <i>Upina uras kuyntarishka</i> - declaraciones en un día de fiesta.....	141
4.5.- <i>Llaki</i> – Amor / pena .....	142
4.5.1.- <i>Munashka karikunata llakina</i> – afecto hacia sus conquistas .....	145
4.5.2.- <i>Llaki</i> - Pena, tristeza.....	147
4.6.- <i>Chinnina</i> / discurso de no aprobación .....	148
4.7.- Meco y dañado, categorías que identifican comportamientos sexuales .....	153
4.7.1.- Meco .....	155
4.7.2.- Dañado .....	156
4.8.- Como ve Shawa la sexualidad <i>Warmipangui</i> .....	157
4.8.1.- La percepción de Shawa sobre la interferencia del estado en la comunidad con respecto a la sexualidad <i>warmipangui</i> .....	159
4.8.2.- La percepción de Shawa sobre la interferencia de la religión en la sexualidad de la comunidad .....	162
Capítulo: 5 Relaciones Oníricas con los <i>Supayguna</i> “seres no corpóreos de la selva”: <i>Sacharuna</i> (Personas de la selva) y <i>Yakuruna</i> (Personas del agua).....	166
5.1.- <i>Sacha ayllugunawan tapuna kuytanakunapash</i> / Escuchar y pedir permiso con los seres de la selva.....	168
5.2.- <i>Sacharunakunawan aylluyana</i> / Contacto y diálogo con las personas de la selva .....	171
5.3.- <i>Chikan laya supayguna</i> / Sobre los diferentes tipos de <i>supayguna</i> .....	175
5.4.- <i>Supaygunawan Yuyashpalla aylluyana</i> / Mesura y peligro en las relaciones que se mantienen con los seres de la selva .....	187
5.5.- <i>Sacha runa Yachay: asnay, uyararik, llaktagunapash</i> / Cosmovisión Kichwa: olores, sonidos y ciudades .....	198
5.6.- Relaciones oníricas .....	202
5.6.1.- Shawa y su romance con el <i>Sacharuna</i> .....	208
5.6.2 Anachu y su romance con el <i>Yakuruna</i> .....	216
5.6.3.- <i>Apamama</i> y su romance con el <i>Sacharuna</i> .....	222

5.6.4.- Feliciano y su mujer <i>Sachawarmi</i> .....	228
5.6.5.- Sobre la multiplicidad de género / sexo de estos <i>Sacharuna</i> .....	239
Capítulo: 6 <i>Asina</i> : Broma, tejedora de las relaciones y de control social .....	241
6.1.- <i>Asina</i> (broma) para estrechar lazos de amistad .....	244
6.2.- <i>Asina</i> (broma) para mostrar interés en la otra persona .....	248
6.3.- <i>Asina</i> (broma) para expresar ira.....	252
6.4.- <i>Asina</i> (broma) como control social.....	255
6.5.- Las insinuaciones sexuales a través del <i>Asina</i> .....	259
Capítulo: 7 Conclusiones.....	264
REFERENCIAS BIBLIOGRAFÍA .....	274

## **Índice de tablas**

Tabla 1. Cuadro de categorías de parentesco Kichwa .....	32
Tabla 2. Los supayguna del mundo indígena .....	185

## **Índice de imágenes**

Ilustración 1. Croquis de la Comunidad .....	27
Ilustración 2. Territorio de los Kichwa hablantes de la Amazonia del Ecuador .....	83
Ilustración 3. Territorio que comprende la Región Amazónica del Ecuador .....	84

## PREÁMBULO

Al ingresar a estudiar el doctorado en antropología social en el PPGAS/MN/UFRJ, comencé mi viaje hacia un mundo conocido pero intrigante en mi nueva etapa intelectual. Decidí estudiar a los *warmipanguiguna*<sup>1</sup> de la nacionalidad Kichwa Canelos. Tres son los motivos para escoger este tema nuevo en la discusión antropológica contemporánea. El primero, es mi inquietud por conocer como son vistos los *warmipanguiguna* entre los Kichwa Canelos, ya que en la sociedad mestiza hispanohablante ecuatoriana estos sujetos son discriminados por ir contra las normas de la heterosexualidad familiar y la visión cristiana religiosa dominantes. El segundo motivo, es que soy Kichwa Canelos y *warmipanguiguna*, y en mi relación con la sociedad mestiza ecuatoriana viví la discriminación impuesta por la heteronormatividad, en la cual un indígena amazónico que se sale de los patrones heterosexuales es visto como contrario a las “normas del buen comportamiento”, o, incluso, como un “enfermo mental”, sin derecho ni libertad a vivir su subjetividad propia en la construcción de sus relaciones familiares y sociales (AGUILÓ BONET, 2009). El tercer motivo, se da en razón a ser investigador antropólogo indígena Kichwa canelos, lo que me genera el compromiso de visibilizar a los excluidos de mi pueblo, para, por un lado, concientizar a la sociedad mestiza dominante, y por otro, fomentar la apertura de la organización indígena Kichwa canelos hacia la discusión sobre las sexualidades indígenas diferenciadas, de manera que estas, sean integradas a su agenda política y se evite caer en el mismo error de segregación como sucede en algunas sociedades no indígenas.

Con ese propósito, ingresé el 01 de abril del año 2019 a la comunidad de Pakayaku, con la firme determinación de explorar la sexualidad local, para fortalecer mi investigación mediante un trabajo etnográfico antropológico en dicha comunidad.

Llegó el día tan esperado, comenzó con una fuerte lluvia. Al escampar, la neblina cubría con un manto gris la casa de mis padres, que está ubicada en un sector rural de la ciudad de Puyo, capital de la Provincia de Pastaza. Pensé que el sol me iba a sonreír, pero no fue así, la lluvia paraba y volvía jugando conmigo.

Unos días antes, había hablado con mi prima<sup>2</sup> que vive en la comunidad Pakayaku, para que me lleve en su canoa, quien aceptó mi petición gustosa. Se puede decir que tengo una buena

---

<sup>1</sup> *Warmipanguiguna* es el plural de *wamipanguiguna*. Este término podría traducirse literalmente como “el que parece o actúa como mujer”. Su interpretación la amplíe en el numeral tres de la introducción. Esta tesis está enfocada a comprender lo que es ser *warmipanguiguna* de manera amplia y contextual en la vida cotidiana y ritual Kichwa canelos.

<sup>2</sup> Que viene a ser mi hermana (*pani*) que también es *warmipanguiguna*.

relación con ella, y, para ese entonces, era la única persona de Pakayaku que conocía que estaba en la ciudad. Habíamos acordado encontrarnos en la casa de su hermana para luego ir hacia el puerto de Canelos a las diez de la mañana, donde tomaríamos su canoa para navegar por el Bobonaza, río abajo hacia Pakayaku, mi destino final. La fuerte lluvia había vuelto, pero no me detendría; así que salí en su búsqueda.

Juan, mi *kari*<sup>3</sup> (pareja) se aprestó en llevarme en su carro hasta el puerto. Recogimos a mi *pani*<sup>4</sup> (prima) y su *munashka warmi*<sup>5</sup> (enamorada) para emprender nuestro viaje. Pero en ese momento me dijo que teníamos que esperar a su hermano biológico, quien había ido a Pelileo - pueblo que dista unos cuantos kilómetros -, para hacer unas compras, porque en el Puyo no conseguía ropa de su talla<sup>6</sup>. Al medio día, mi prima recibió una llamada en la cual le dijeron que mi *wawki*<sup>7</sup> (primo) había llegado, que fuésemos a recogerlo en la casa de otra *pani* (prima). Cuando llegamos mi prima me saludó refiriéndose a mi persona como prima, no me incomodó, solo me sorprendió, después de recuperarme del shock que duraría unos segundos le respondí el saludo. Charlamos animadamente para luego despedirnos. Subimos al carro y emprendimos el recorrido hacia el puerto. A medio camino mi *wawki*, pidió a Juan que detuviese el carro unos minutos. Bajándose del vehículo, compró trago<sup>8</sup> mezclado con jugo de caña y nos brindó una copa. Después, compró un litro más “para el frío del camino”, fueron sus palabras. Subimos de nuevo al carro, ahora si nuestra última parada sería el puerto donde mis primos habían dejado su canoa.

Llegamos al puerto a la una y media de la tarde. Cuando vi el río de color turbio reviví la primera vez que lo hice cuando salí hacia Pakayaku para visitar a mi familia, con quienes no tenía mucho contacto. Pues mi mamá huyó con mi papá (*yaya*) de esa comunidad hacia otra de nombre Curaray, donde fui engendrado. Allí residía mi *apamama*<sup>9</sup> (abuela paterna). Con ella

---

<sup>3</sup> *Kari* es una palabra Kichwa canelos que se utiliza para identificar a un hombre por su sexo biológico como al compañero de vida de una mujer (*warmi*). En este caso, la utilizó para identificar a mi compañero de vida.

<sup>4</sup> *Pani* es la palabra kichwa canelos con que un hombre llama a su hermana biológica, su prima paralela, y por extensión, a todas las mujeres de la misma generación que uno, con las cuales se tiene una relación de respeto, puesto que significa hermandad.

<sup>5</sup> *Munashka warmi* es una palabra Kichwa canelos que se utiliza para referirse a la mujer con quien se establece una relación afectiva.

<sup>6</sup> Mi primo tiene una estatura de 2,10 mts. por lo que se le dificulta conseguir vestimenta y calzado para su tamaño, anteriormente tenía otro hermano del mismo porte, pero lamentablemente había fallecido.

<sup>7</sup> *Wawki* es la palabra kichwa canelos con la que un hombre llama a su hermano biológico, su primo paralelo, y por extensión, a todos los hombres de la misma generación que uno, con los cuales se tiene una relación de respeto, puesto que significa hermandad.

<sup>8</sup> Bebida destilada de la caña de azúcar que es muy popular y comercial en la ciudad de Puyo y el Cantón Baños, esta bebida es muy apetecida en la comunidad de Pakayaku.

<sup>9</sup> Palabra Kichwa canelos que utiliza para referirse a las abuelas tanto maternas como paternas.



crecí bajo sus cuidados, hasta los seis años. El último viaje que hice por el para visitar a mi familia materna en Pakayaku, fue antes de ir a Rio de Janeiro para continuar mis estudios.

Mis primos (*ayllukuna*)<sup>10</sup> alistaron la canoa y le colocaron el “peque peque”<sup>11</sup>. Cuando todo estaba en orden me pidieron que embarcara. Me despedí de Juan, e iniciamos nuestro viaje río abajo por el Bobonaza. Al alejarme, vi a Juan que con la mano se despedía, al desaparecer su silueta me sentí triste pero excitado<sup>12</sup>; dos sentimientos se confrontaban, pero sabía que el también sentía lo mismo, ya que siempre, desde el día que nos conocimos me ha apoyado en todos mis proyectos.

Ya dentro de la canoa, mi *wawki* que iba manejando el motor, me pidió que me sienta a su lado para ir charlando. No podía negarme y acepté. Al sentarme, me entregó la botella que contenía el licor que había comprado, diciéndome: *upichi* (“da de beber”). Fuimos charlando, de rato en rato le daba un trago; después de beberlo me decía *kambas upingui* (tú también beberás). Durante el viaje en la canoa, me fue mostrando las *purinas*<sup>13</sup> y los límites entre las comunidades Kichwa canelos que íbamos recorriendo. Llegué a mi destino final a las cinco de la tarde, fui recibido por Shawa, quién al verme llegar a su puerto me saludó muy feliz, me ayudó a cargar mi equipaje y víveres que había llevado para mi estadía. Al llegar a su casa, me invitó a pasar a la cocina y me brindó *aswa*<sup>14</sup>. Posteriormente me ofreció un *maytu* (“envuelto de hojas”) de pescado, y nuevamente más *aswa*. Pasados unos minutos, escuché el sonido de los grillos y ranas. Supe que la noche estaba dando paso para que otros seres de la selva despertaran. Cuando bebí el *aswa*, me llevó a otra casa y me indicó la habitación que sería mi cuna, donde en las noches recuperaría las energías gastadas durante el día en el tiempo que viviese con él. Me sorprendió el observar que la cama tenía colchón. Estaba feliz porque iba a dormir cómodamente, aunque no me hubiera molestado dormir en la fría y dura tabla, como duermen con toda tranquilidad los Kichwas de la selva. Después de mostrarme la habitación me invitó de nuevo a la cocina a tomar *uku yaku*<sup>15</sup>. Shawa y su sobrino aprovecharon para preguntarme

---

<sup>10</sup> Palabra Kichwa canelos en plural, que literalmente significa familiares, la cual utilizo para denominar a primos en este caso.

<sup>11</sup> Motor fuera de borda utilizado para impulsar la canoa.

<sup>12</sup> Me sentí triste porque dejaba a la persona que siempre ha estado conmigo en los buenos y malos momentos y me ha brindado su apoyo incondicional. Me sentí culpable por no pasar mucho tiempo con él cómo quisiera, pero sabía que lo entendía y me apoyaba; y excitado porque emprendía una nueva aventura intelectual y no sabía que me esperaba en la comunidad.

<sup>13</sup> Son asentamientos temporales de las familias de las comunidades donde tienen sus cultivos, los que son ocupados por un tiempo prolongado en las vacaciones escolares.

<sup>14</sup> Bebida elaborada a partir de la mandioca cocinada, la cual se aplasta y mastica hasta obtener una masa que se deja fermentar en una vasija de barro o balde, que las familias kichwa canelos beben cotidianamente. También se le conoce como chicha.

<sup>15</sup> Bebida destilada de la *aswa*.

donde vivía, qué estudiaba, cuánto iba a ganar después de culminar mis estudios, en qué iba a trabajar, cómo es la vida fuera del país, y la razón de mi visita. Yo también aproveché para preguntar sobre su vida, sobre sus chacras, sus tiempos libres. Lejos estaba de mi mente que se convertiría en mi principal interlocutor y que construiríamos una bonita amistad. Así se inició mi investigación para conocer las relaciones que se construyen en torno a la sexualidad Kichwa canelos, en especial la *warmipangui*.

## INTRODUCCIÓN

Los que han tenido experiencia de culturas que se han desarrollado sin escritura, saben muy bien la gran diferencia que corre entre la lógica de una tradición oral y la de una tradición escrita, entre la tradición oral que vive y se transmite por medio de la palabra de una memoria “oral”, enriquecida y matizada según la historia, la personalidad de cada relator, y cualquier aproximada proyección de la misma a nivel de papel escrito (FOLETTI CASTEGNARO, 1985, pág. 17).

### 1.- Planteamiento de la investigación

Esta investigación trata sobre la forma de vivir la sexualidad indígena del pueblo Kichwa canelos. Parte de mi deseo de visibilizar y repensar la sexualidad *Warmipangui* a partir de la interferencia histórica de “factores culturales y religiosos coloniales” (MOTT, 1988, págs. 20, 21), que desde mi punto de vista desvirtuaron las concepciones indígenas, reprimiéndolas y penalizándolas a través de la imposición de conceptos externos de “pecado”, “civilización” y “desarrollo”. Muchos motivos se tienen para recuperar la historia de nuestro pasado, y que esta sea contada por sus protagonistas indígenas, dando de esta manera fuerza al discurso de reivindicación, como personas con plenos derechos a vivir su sexualidad de acuerdo con su concepción “creativamente elaborada por los sujetos delante de un corpus de sensibilidades” (TOTA, 2016, pág. 6).

En esta tesis, defiendo el argumento que las prácticas indígenas anteriores a la colonización fueron diabolizadas y sustituidas a través de costumbres aparentemente “civilizadas”, por los perseguidores de la libertad de la sexualidad, que estaban encarnados en los misioneros que se creían dadores de almas y salvadores de las mismas, validando sus afirmaciones e interpretaciones dentro del libre “albedrío” para educar a los “salvajes” (SCOTT, 2015, pág. 39); en las que, la desnudez de su cuerpo y el deseo sexual fueron asimilados al pecado. Distorsionando así toda forma de deseo natural de la persona.

Al exterminio de la población indígena del nuevo continente, a su deshumanización con las denominaciones de “inferiores”, “salvajes” y “pobrecitos” (MURATORIO, 1998, pág. 20) que establecieron los invasores y posteriores conquistadores, no se les ha dado la profunda significación, mucho menos al epistemicidio y a la aniquilación subjetiva de las concepciones de la sexualidad. Esto, ha permitido mantener el control sobre los territorios y cuerpos de los individuos del “nuevo mundo”, transfiriendo al estado la potestad de su control a través de su institucionalidad legal, con la que desde su surgimiento continúa alienando y convirtiendo a los

sujetos sociales en máquinas sin autonomía para pensar por sí mismos, como deduzco de la lectura de Pierre Bourdieu, el estado es el dios contemporáneo<sup>1</sup>.

Sin embargo, la imposición de normas sexuales ajenas no logró erradicar las concepciones indígenas sobre la diversidad de formas de expresión del deseo, dentro de una sexualidad más abierta, construida a través de las relaciones oníricas con seres de la cosmología indígena, la bebida de la chicha de yuca fermentada, el intercambio de bromas, la alimentación y uso de las plantas medicinales para estimular y regular la libido sexual. Actualmente estas concepciones indígenas coexisten junto con las ideas introducidas por los misioneros y colonos. Hoy, prácticas indígenas y no indígenas, hacen parte de la convivencia local en las comunidades y al mismo tiempo, hacen parte de los conflictos que se dan, suscitados por la interferencia externa pasada y actual. La sexualidad ancestral aún pervive en las *kachuguna* (historias orales), en las *kuyntanaguna* (narraciones) de experiencias vividas oníricamente, y en las *asinaguna* (bromas), con las que los miembros de la comunidad la expresan con mayor fuerza, dándoles diferentes significados de acuerdo con el momento y deseos de los que interactúan.

El objetivo general de esta investigación es conocer, describir, comprender y visibilizar la construcción de la subjetividad, cuerpo y sexualidad de un sujeto *warmipangui* kichwa canelos, y a través de su experiencia en la vida cotidiana y ritual reflexionar sobre la sexualidad vivida dentro de la comunidad Kichwa canelos de Pakayaku. Mi propósito es también motivar la profundización del estudio de este tema por parte de la academia y lograr que los actores sociales indígenas y no indígenas incluyan en sus agendas políticas y sociales la discusión de la sexualidad *warmipangui*. Para cumplir con el objetivo planteado consideré tres aproximaciones. Primero, la experiencia que he desarrollado en la construcción de mi cuerpo y subjetividad desde mi niñez, en la cual el miedo al rechazo social me forzó a adoptar el comportamiento impuesto por las normas sociales. Segundo, la investigación de literatura sobre el tema. Y tercero, la realización de trabajo de campo en la comunidad de Pakayaku durante los años 2015, 2019 y 2020, en el que recogí información y compartí muchas vivencias relativas a mi tema de investigación.

## **2. - Lo que despertó mi interés sobre el tema**

Esta tesis presenta una reflexión sobre la memoria de un ser Kichwa canelos que ha construido y vive su sexualidad *warmipangui* - categoría conocida por algunos pueblos indígenas de Ecuador como *kariwarmi* (hombremujer) dentro de los Kichwa Otavalo o *ishkay shungu* (dos

---

<sup>1</sup> Argumento que se encuentra en el libro “Sobre el Estado” (BOURDIEU, 2014).

corazones) en los Kichwa Kayambi (CAÑAMAR, 2020) -, estableciendo tanto sus lazos familiares como sociales dentro de su comunidad.

Abordo en ella las relaciones homoafectivas construidas dentro del pueblo Kichwa canelos y con otros seres oníricos y cosmológicos, como los *supayguna* (seres no corpóreos de la selva), por un *warmipangui*, prestando particular atención a sus concepciones de *llakina* (sentir afecto, cariño, respeto, amor por otro), *chinnina* (sentir desprecio, rechazo, no aprobación, o negación) y *asina* (broma).

El acercamiento a este tema se dio cuando estuve realizando mi trabajo de campo en la Comunidad Kichwa de Pakayaku para el desarrollo de mi disertación de Post Grado en Cartografía Social y Política de la Amazonía (PPGCSPA-UEMA). En esa ocasión, fui testigo de una situación particular relacionada al tema *warmipangui*. Viví entonces una realidad fuera del contexto en el que me había desenvuelto hasta ese momento. Se dio en una oportunidad en que estaba participando de una *aswata upina* (chichada, reunión para beber chicha de yuca fermentada). Llegaron a mis oídos carcajadas. Escuché a los amigos y a la mujer de uno de los participantes, a quien le conocen como *Awallakta*<sup>2</sup>, haciéndole bromas sin ningún tipo de recelo o incomodidad sobre la supuesta relación que mantenía con un profesor Kichwa *warmipangui* de otra comunidad. Esto despertó mi interés por conocer cómo se han construido las relaciones afectivas dentro de la comunidad, y en lo particular como teje dentro de ella su vida una persona *warmipangui*, sabiendo que el entorno social de las comunidades Kichwa Canelos de Ecuador han sido afectadas por normas externas, impuestas por la religión cristiana y el Estado. Las bromas que escuchaba consistían en llamar a *Awallakta* por el sobrenombre del profesor. Vi asombrado que *Awallakta* no se inmutaba ante esta situación, ni les prestaba atención. Su mujer al escuchar que se escapaban algunas palabras del grupo de hombres que hacían la broma exclamó “*chasna imawas angami*” (“quién sabe que sea verdad”). Esta experiencia me dio una sacudida para despertar de mi letargo haciéndome dar cuenta que este tema debía ser reflexionado académicamente, que la afectividad entre sujetos del mismo sexo dentro del grupo indígena debe ser discutida con el fin de visibilizarla ante la sociedad mayoritariamente de sexualidad binaria.

En mi estadía en la comunidad Pakayaku pude conversar diariamente con quien ha sido mi principal interlocutor, un *warmipangui* Kichwa canelos a quien llamaré Shawa. Con él he tenido mayor acercamiento al lograr crear un ambiente empático que ha generado un alto nivel de

---

<sup>2</sup> Para conservar el anonimato utilizo su sobrenombre, que en castellano significa “hombre de las alturas”.

confianza, permitiéndome conocer algunas de sus experiencias personales para mi investigación. Shawa es un padre de familia que la ha formado adoptando a sus sobrinos. El primero que adoptó fue el hijo de su hermana, quien en su lecho de muerte le entregó su hijo de nueve años; ahora ese muchacho tiene veinticuatro. Posteriormente, adoptó a la hija de dos años de su hermano menor, por el hecho de ser su compadre le pidió a su ahijada para criarla; ahora esa niña tiene siete años. Mas tarde amplió su familia al acoger a tres hijos más de su hermano cuando murió en el año 2020. Todos son sus hijos amados y consentidos.

### **3.- Reflexionando sobre la categoría *warmipangui***

*Warmipangui* es una categoría Kichwa canelos compleja en su interpretación, que se utiliza para identificar a *runakuna* (personas) que nacen con cuerpos machos, que al ir creciendo descubren y desarrollan pensamientos, deseos sexuales, actividades y comportamientos de hembras en ciertos espacios. Construyen su cuerpo, sexualidad e identidad que se desarrollan transitando la frontera entre el género masculino, el femenino, lo que se vive despierto y el mundo onírico. Este tránsito otorga una flexibilidad para que el *warmipangui* pueda circular por los espacios que son usualmente definidos para cada género, y también por los espacios del mundo espiritual y el cosmos. Un *warmipangui* puede construir redes de relaciones familiares de acuerdo con su interés personal y afectivo. Es quien, en la mayoría de las veces, se queda al cuidado de sus padres cuando estos son mayores. Puede construir su propia familia eligiendo como compañera de vida a una mujer heterosexual y procrear. Puede ocupar espacios políticos y sociales importantes dentro de la comunidad. Lo que importa, y por lo que será juzgado, es por sus acciones como persona, como pariente, como padre, como líder, y, en algunos casos, por los logros conseguidos como intermediador entre la comunidad y el mundo de afuera.

En algunos casos las personas, incluidos los *warmipanguiguna*, mantienen relaciones oníricas de afectividad y matrimonio con los *supayguna*. Este es un concepto kichwa muy complejo que incluye a los diferentes seres poderosos del cosmos que habitan en sus mundos del agua, del suelo y de los bosques, como los *sacharuna* (seres de la selva), los *yakuruna* (seres del agua) y *Amazanga* (madre o amo de los animales). Los indígenas Kichwa canelos entienden que la sexualidad es diversa. Para ellos, las relaciones que mantienen con los *supayguna* no solo se dan para recibir conocimientos, obtener poderes espirituales y acceder ritualmente a los recursos del bosque y los ríos. También en ellas se experimenta placer y se construyen lazos de parentesco. En la comunidad de Pakayaku, la sexualidad no está únicamente orientada a la reproducción, se vive conjuntamente con el deseo y goce del cuerpo, lo que permite la vivencia de una sexualidad permeable al disfrute de la compañía entre personas del mismo sexo, o entre

personas de sexo opuesto, o con los *supayguna* de la gran selva, los ríos y el cosmos Kichwa canelos.

El vocablo *warmipangui*, está conformado por un sustantivo y un lexema sufijoide que forma una palabra compuesta. *Warmi* que significa *mujer*, y *pangui* que da significado a la palabra en cuanto a las características relacionadas a sus comportamientos y actitudes. La traducción literal de esta composición al castellano es “el que parece, o actúa como mujer”. Mi propuesta en esta tesis, es que se puede entender la palabra *warmipangui*, como el ser que se construye en el tránsito entre la subjetividad de los dos géneros; alguien que siente, experimenta y se asume como tal.

Por medio de mi trabajo de campo, percibí que *warmipangui* debe ser entendido como un género diverso social que habita el espacio político, cultural, religioso y onírico. Que hace plenamente parte del tejido social y las actitudes culturales de una sociedad indígena que se desarrolla en estrecha relación con el cosmos de manera amplia, incluyendo el mundo interno / subsuelo (*uku pacha*), el mundo terrenal / superficie terrestre (*kay pacha*) y el mundo celeste (*awa pacha*) habitados por diversos seres. Profundizaré este tema en los capítulos cuatro y cinco que tratan sobre la vida de Shawa y sus relaciones oníricas.

En esta tesis argumento que el *warmipangui* en la comunidad de Pakayaku se construye a través de las relaciones familiares y sociales. Es reconocido como un ser que habita una identidad de tránsito, ni mujer ni hombre; como un cuerpo que vive en la frontera entre los dos géneros. Transita por los diferentes géneros y espacios sin sufrir rechazo por parte de los demás en la comunidad. Cuando habita esos espacios, actúa de acuerdo a las circunstancias del momento. Si está dentro de un grupo de mujeres se adaptará a ellas, ayudando y manteniendo conversaciones de acuerdo al interés y las actividades femeninas que se están llevando a cabo en ese preciso instante. Al terminar las actividades que se estaban realizando, pasa al grupo de hombres, tomando y compartiendo las actitudes de ellos.

Estos espacios que son característicos de cada género pueden ser habitados simultáneamente por el *warmipangui*, al tener la capacidad de asumir comportamientos, actitudes y tratar asuntos característicos de cada uno de ellos le otorga la empatía necesaria para obtener la aceptación en cada uno de los grupos, la cual se evidencia a través del respeto de su identidad como sujeto con libertad para transitar por diversos espacios. Además, mantiene fidelidad y discreción respecto a los asuntos de cada “*muntun*” (grupo) de género (UZENDOSKI, 2010, pág. 202). Si llegase a filtrar información de un grupo de género al otro, esta se usará para burlarse de manera

humorística durante los enfrentamientos de intercambios de bromas que son movilizados para fortalecer lazos de amistad dentro esta comunidad.

Mi etnografía muestra que el ser *warmipangui* se construye por medio del comportamiento social adoptado de acuerdo con los diferentes espacios, femeninos y masculinos, en los cuales se desenvuelve, permitiéndole obtener el reconocimiento sociopolítico dentro de la comunidad. Por ello, el *warmipangui* no ve necesario transformar su cuerpo con una apariencia más femenina, o asumir un rol definido de género (trans) para ser reconocido como *warmipangui*. Transita por el intermedio al habitar entornos tanto femeninos como masculinos, no tomando parte en la lucha entre géneros, su posición es móvil. Esta apertura al tránsito entre los géneros y la apertura a diferentes espacios también se da en lo relacionado a la sexualidad.

#### **4.- La comunidad ancestral Kichwa de Pakayaku**

Pakayaku, en Kichwa quiere decir río de las guabas. Este nombre le dieron los *punda kawsakkuna* (“los primeros habitantes”), ya que en este sector existía gran cantidad de árboles de esta fruta (DUCHE HIDALGO, 2005, pág. 58). Está ubicada en la zona del pie de monte andino en el Ecuador, situada al sureste de Puyo capital de la Provincia de Pastaza, en la Latitud 1°64'81.04"S y longitud S 77°59'63.52"W, en la ribera del río Bobonaza. Tiene una población aproximada de 1.500 individuos, se autodefinen como “runa” (persona) (MURATORIO, 1998, pág. 18) y hablan el *runa shimi* que se traduce como el “idioma de las personas”. En el presente se utiliza el término Kichwa para identificar tanto al idioma como a todos los sujetos que hablan el Quechwa de los Inkas<sup>3</sup>, por motivos de reivindicación política, social y de integración entre los tres países que hablan esta lengua, “Ecuador, Perú y Bolivia” (WHITTEN, 2008, pág. 13). La comunidad ya ha adoptado el sistema administrativo del territorio establecido por el estado, dividiéndose en barrios y centros, entre ellos están: San Vicente, Santa Rosa, Laguna azul, Putumayu, San Bartolo, Shiona y Wituk. Se encuentra a una altura de 450 m.s.n.m., en un clima cálido-húmedo con una temperatura promedio anual de 20,3°C a 23,9°C (DESCOLA 1988, 71), viento del SE de 5 km/h, con poca variación durante el día. Posee una topografía con característica Ondulado-quebrada, dentro del conjunto Pedo-Geomorfológico de Relieve de Mesas y su formación ecológica es de “bosque Húmedo-Tropical (bh-t)”, humedad del 68% ya que la “pluviosidad promedio anual alcanza de los 2.000 a 4.000 mm.” (WHITTEN, 1978, pág.

---

<sup>3</sup> La lengua Kichwa es la derivación del Kechwa el idioma de los Incas del Perú introducida en el Ecuador por la dominación Inca y posteriormente la hispana, en la colonia fue utilizada como lengua franca para poder ejercer control sobre los pueblos indígenas conquistados y la responsable de su expansión fue la iglesia, la cual solo permitía la utilización de esta lengua para poder comunicarse entre los diferentes pueblos subyugados (DUCHE HIDALGO, 2005).



838), (DESCOLA 1988, 63, 71). Aun se puede apreciar la conservación de los bosques que se dividen en bosque terciario y secundario, lo que permite que se dé una buena producción de yuca, maní, maíz y plátano. La fauna está en grave proceso de extinción por la intensiva caza, pesca y devastación del entorno necesario para su reproducción, reduciendo en consecuencia esta actividad, lo que hace necesario complementar la “alimentación con larvas de insectos, caracoles, crustáceos terrestres y acuáticos, la cría de aves de corral y la horticultura” (WHITTEN, 1978, pág. 838).

Los habitantes de esta comunidad se dedican en su mayoría a la “economía de subsistencia” (agricultura), los cultivos principales son la yuca, plátano, papa, caña, ají, frutipán, chonta, *laranka*, cebolla china, los que son consumidos en su dieta diaria (WHITTEN, 1978, pág. 838). Por su ubicación y falta de vías carrozables los excedentes no son comercializables en la ciudad, aunque existe alta demanda especialmente de la yuca y plátano, por ello están tratando de hacer circular la economía interna de la comunidad a través de la venta de productos de la chacra y bebidas de “*uku yaku*”<sup>4</sup> en los eventos organizados, ya sea estos congresos o actividades del colegio.

Otra forma de conseguir ingresos económicos para sus familias es mediante el trabajo de la palma de chili, ya que su cabello sirve para hacer las escobas. Es un trabajo pesado y peligroso porque pueden sufrir algún accidente con el machete o ser mordidos por culebras que se esconden en las matas para poder cazar ratas que se alimentan de esta fruta, además las palmas se encuentran a una distancia considerable de la casa por lo cual solo algunos lo realizan o cuando es imprescindible.

Solo algunos de los miembros de la comunidad tienen trabajo remunerado ya que se desempeñan como docentes de las escuelas y colegios dentro la comunidad, es por ello, que los padres depositan sus esperanzas en los estudios de sus descendientes, para cuando terminen el colegio puedan conseguir trabajo en el ámbito educativo dentro del centro, o puedan salir a la ciudad a trabajar. Además de lo descrito anteriormente reciben apoyo del Estado mediante “proyectos de desarrollo sustentable” como la piscicultura, cultivo de cacao, achiote. Los dos últimos son comercializados en la ciudad, solo los peces son comercializados dentro de la comunidad, pero no mantienen la producción constante.

---

<sup>4</sup> Una especie de licor que es el resultado de la destilación de la masa de la yuca, la preparación consiste en cocinar la yuca, aplastar y mascar para endulzar la masa haciendo que la masa fermente, en ocasiones se utiliza el camote para endulzarla.

Para poder salir a la ciudad de Puyo (Capital administrativa de la Provincia) pueden escoger dos opciones, caminando por el bosque o esperar a una canoa motor que los lleve hasta el puerto de Canelos. La canoa es una forma cómoda y rápida de viajar, el pasaje está en cinco dólares para las personas de tercera edad y de 10 a 15 dólares para los demás.

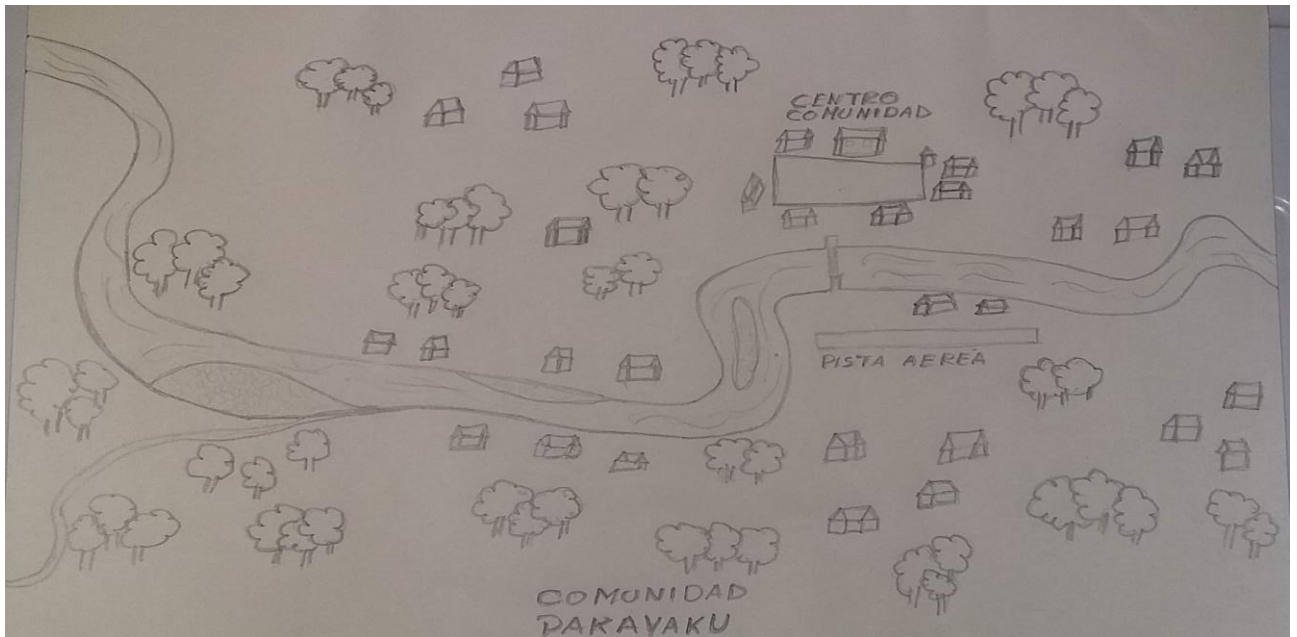
Si escogen ir por el camino deben atravesar quebradas y ríos, estar expuestos a sufrir algún tipo de accidente. El viaje a pie tiene una duración de cuatro horas hasta llegar al puerto, donde convergen ambas alternativas. Allí se debe tomar un taxi que los lleve a la ciudad con un costo del pasaje de cinco dólares por persona, o si pagan una carrera exclusiva el precio es alrededor de 25 a 30 dólares, o escoger por el transporte público que tiene un precio de 3,50 dólares.

En lo que se refiere a las casas de los indígenas, están esparcidas por todo el espacio donde se pueden construir, a una distancia aproximada de ciento cincuenta metros entre ellas, pero se da algunos casos en los que son construidas a una distancia de cincuenta metros, esto se debe a que el hijo o la hija la construyen próxima a sus padres.

La forma de la casa es cuadrada, las vigas son de árboles de *wanbula* (árbol maderable fuerte), y el techo de lisan (paja toquilla). En el pasado el techo era de *ucsha* (paja más duradera que la toquilla), no tenían paredes y el piso era propiamente la tierra, tan solo el *kayutu* (cama) era construido a una altura de un metro para evitar a los habitantes de la noche (hormigas, culebras, insectos). En el presente ha ido mudando el tipo de construcción, ahora cuentan con pisos altos de tabla donde colocan sus fogones, y el techo de zinc, esto se debe a las facilidades que ofrecen las herramientas como la motosierra, el clavo, el martillo, planchas de zinc entre otros que consiguen en la ciudad.

Además, el Estado mediante el programa socio vivienda ha venido interviniendo en la forma de construir las casas sin considerar las reales necesidades de la zona, ni los requerimientos de sus habitantes. Estas nuevas casas tienen paredes y cuartos que impiden la circulación de aire, y en los días de calor es imposible estar dentro de la misma. Estas incomodidades han generado la necesidad de construir sus casas mixtas entre paja y zinc. La cocina donde pasan la mayor parte del tiempo es construida de paja, mientras las casas entregadas por el gobierno son de zinc y son utilizadas para dormir. Para ser beneficiario de este programa se tiene que cumplir ciertos parámetros de evaluación, como ser madre soltera, anciano, poseer alguna discapacidad y no haber recibido anteriormente otro apoyo económico por parte del estado.

Ilustración 1. Croquis de la Comunidad



Fuente: elaborado por Miguel Santi, miembro de la Comunidad en el año 2019. il. p&b

## 5.- Ecosistemas donde obtienen alimento

### 5.1.- *Sacha* - el bosque

El *Sacha* (bosque) es donde habitan los *sacharunaguna* (las personas de la selva o guardianes de ella). También es habitada por los amos o dueños de los animales, el más representativo es *Amasanga* (protector o amo de los animales de cacería). Los *Pakayaku runaguna* (habitantes de Pakayaku) cuando ingresan en la selva, en busca de animales de caza, pesca o plantas, lo hacen con mucho respeto, para no ofender a los *supayguna*, *sacharunaguna* y *Amasanga*. La compleja historia y cosmología de los pueblos Kichwa amazónicos que habitan la región de frontera entre Ecuador y Perú ha sido estudiada por diversos antropólogos (WHITTEN, 1978, 2008; MURATORIO, 1998, 2005; GALI 2012; UZENDOVSKI, 2010; GUZMAN GALLEGOS, 1997; GUTIÉRREZ CHOQUEVILCA, 2016; KHON, 2021). Para los Kichwa canelos, así como para los Achuar y otros pueblos vecinos de esa región amazónica de frontera entre Ecuador y Perú, “todos los seres de la naturaleza poseen una personalidad singular que les distingue de sus congéneres y que permite a los hombres el establecer con ellos un comercio individualizado” (DESCOLA, 1988, pág. 113).

La comunidad Pakayaku está rodeada de selva verde que se pierde en el horizonte. A simple vista se puede llevar la falsa impresión que en ella habitan animales de gran porte y árboles que sirven de alimento a la población local, pero, cuando se permanece en ella por algún tiempo se

puede percibir la falta de vida silvestre para la caza y recolección de frutos. Solo impera el silencio. Los árboles frutales han desaparecido como consecuencia de cientos de años de tala para obtener sus frutos lo cual hace que los pocos animales migren a otros territorios. El bosque es la principal fuente de proteína, frutas y verduras. En la actualidad estos recursos están devastados. Diferentes han sido los factores que llevaron a esta situación, la proximidad a la ciudad, el incremento de comunidades, el mayor volumen de caza como consecuencia del aumento de la población, la explotación petrolera que causan contaminación auditiva, de aguas y suelos.

En la memoria de los ancianos viven los tiempos de cuando los animales abundaban en las selvas y los cielos. Ahora para conseguir algún venado (*Mazama americana*) o puerco saíno (*Pecari tajacu*), es necesario recorrer mayores espacios en su búsqueda. Los *Pakayaku runaguna* atribuyen la abundancia o escasez de animales de cacería a las relaciones que los humanos establecen con los *Sacharunaguna* y *Amazanga*, ya que mantienen la concepción de que estos seres, cuidan y protegen a los animales en sus corrales, que están dentro de las lomas y montañas donde habitan, y no les dejan salir a la superficie sino cuanto se les solicita con el debido respeto. Según su pensamiento cosmológico, la escasez de animales de cacería se debe a que están apresados dentro de las montañas por sus dueños / amos, como Felipe Santi narra: “*Urkunuybi wiwakunaga wakakta tyanaw, sacharunaguna kuyrasha mana llukshichinaw yachak malushkamanda*” (“en el interior de las lomas los animales están viviendo cuidados por los *sacharunaguna*, no les dejan salir porque un shaman malo ha obstruido la puerta”) (SANTI AGUINDA F. , 2019)

Felipe Santi, así como muchos otros miembros de la comunidad, guarda en su memoria lo transmitido por su padre y abuelos, y sostiene que el culpable de la escasez de los animales de cacería es un *yachak*, es decir una persona Kichwa canelos, un poderoso shamán, que tiene el poder de comunicarse con los *supayguna*, *sacharunaguna*, *amazanga* y demás seres del cosmos, la selva y los ríos. *Yachak* es un concepto clave del pensamiento Kichwa canelos que puede traducirse de varias maneras. Para Whitten es “el que tiene el conocimiento, el que sabe, el sabio, el poseedor del conocimiento para transitar entre el mundo terrenal y espiritual como también comunicarse con los seres oníricos, el guardián del conocimiento de los ancestros desde el inicio de los tiempos” (WHITTEN, 2008, pág. 12). El *yachak* puede tener dos acepciones, cuando las personas consideran que el *yachak* está usando sus poderes para el bien de los demás y la comunidad, se le considera como un *ali samayta yachak* (shamán curandero), y cuando las personas consideran que el *yachak* también tiene poderes para causar daño y enfermedades, se

le denomina como un “*mikuk brujo*” (brujo devorador de humanos), palabra que usan cuando hablan en español. En términos generales es quien tiene conocimiento de plantas medicinales y cura algunas enfermedades espirituales, para esto debe beber una infusión que le permita sensibilizar su cuerpo para que su espíritu tenga la capacidad de entrar en el mundo espiritual donde habitan estos seres, quienes le ayudarán a diagnosticar el tipo de enfermedad y como curarla, además de imponer la denta a cumplir.

Felipe explica que ese *yachak* con malas intenciones interfirió con sus poderes y conocimientos shamánico para que estos “seres de la selva” no dejen salir a los animales de sus casas que se encuentran dentro de las lomas, cerrando las puertas que dan el paso al mundo de las personas, porque tuvo celos de la abundancia que existía en estos territorios. Lejos está de su cosmovisión que la falta de animales de cacería se debe a la caza excesiva, deforestación, obstrucción de ríos a través de represas y contaminación de los hábitats que los hombres de las ciudades y el Estado realizan en nombre del desarrollo. Para Felipe Santi, es necesario entender las relaciones de poder entre los humanos y los demás seres del cosmos para comprender cómo se encuentra la selva, su flora y fauna.

Actualmente, como la comunidad de Pakayaku sufre de escasez de animales terrestres y aves para alimentarse, sus habitantes suplen esta falta con productos tales como enlatados, carne de res, huevos, arroz, y pollo que compran cuando salen a la ciudad, complementándolo con productos de la chacra.

## **5.2.- *Chakra / chagra* - la chacra**

Espacio dominado por el *supay*<sup>5</sup> *Nunkuli*, ama de la tierra y fertilizadora de los productos de la chacra. Se considera que es un espacio principalmente de las mujeres (GUZMÁN GALLEGOS, 1997). Pero en algunas circunstancias es compartido con el hombre. Cuando son recién casados, los hombres además de realizar el desbroce ayudan a las mujeres a preparar la tierra para sembrar, hacer el ritual de llamado con *Nunkuli*, mantenerla y cosechar; por ello considero que afirmar que la chacra es un espacio solo femenino es un error, para mí es un espacio permeable que puede ser utilizado por los dos sexos. En ella se siembra una gran variedad de productos que mayoritariamente planta la mujer en conjunto con sus hijos e hijas, los que serán consumidos de acuerdo con el tiempo de maduración de estos.

---

<sup>5</sup> Dentro de la cosmovisión Kichwa canelos el *Supay* es el ser no corpóreo que habita el planeta, es quien cuida el equilibrio entre el humano y los espacios de la tierra y las aguas. Cuando quiere hacerse presente ante una persona toma la forma humana o de un animal.

Aunque la tierra aún es fértil debido la formación de “aluviones lomorenosas antiguas” (DESCOLA, 1988, pág. 64), el uso intensivo está deteriorando la fertilidad del suelo; el aumento de la población y la falta de espacio para poder realizar nuevas chacras obliga a que los terrenos se reutilicen en un corto lapso, no dando el tiempo suficiente para que se regeneren como en el pasado. Es así, como se puede ver que las yucas no producen la misma cantidad de tubérculos que antes, a veces se pudren. Las plantas de plátanos se mueren después de la primera producción. Esto se observa en las chacras realizada cerca de la casa denominados por ellos “*wasipungu laruya chagraypi*” (chacras cercanas a la casa). Esto lleva a que los habitantes realicen desbroces para las chacras en los bosques primarios de sus *purinas*<sup>6</sup> que están a varias horas o días de camino.

Están conscientes algunos mayores, que la pérdida de costumbre en la comunicación con *Nunguli* para que fertilice la tierra, es la causante de la pobreza del suelo, de la mala calidad y cantidad con respecto a los tiempos de los *rukuguna* (mayores), cuando respetuosamente pedían a ella que fertilice el suelo y cuide del cultivo.

Para sembrar maíz y maní, buscan una tierra fértil a la rivera del río o en la loma donde aún existe humus. El tiempo perfecto para la siembra es en la época de poca lluvia y que hace más calor, desde julio hasta septiembre. Para ello escogen el lugar que desbrozan. Esperan a que el sol seque la vegetación cortada para prenderle fuego quemando toda la chagra, las cenizas sirven de fertilizantes, después de unos días cuando el suelo se enfría siembran. Si se cultiva el maíz, cuando este tiene unos 50 centímetros siembran la yuca, para que no interfiera en el desarrollo de este. En el caso del maní se cosecha y luego se siembra la yuca. El espacio desbrozado no se desperdicia. El maíz se utiliza para elaborar bebidas y como alimento de las pocas gallinas que poseen, mientras el maní lo es para colocar en la bebida *aswa* y el excedente se regala o vende.

### **5.3.- *Mayu / atún kayu* - el río**

El río es primordial en la vida y cultura de los Kichwa canelos. Es el hogar de los *yaku supayguna* y los peces. El agua es utilizada para el consumo y aseo personal, además sirve como la principal vía de comunicación con la ciudad. Allí habita *Sumi* el *kayu supay* (amo / dueño de las aguas) que cuida y protege a todos los seres que en ella habitan.

---

<sup>6</sup> Lugar ubicado en un río lejano donde tienen una casa y chacras para pasar temporadas permitiendo la recuperación el área donde habitan. En la actualidad son utilizados para ir a pasar las vacaciones cuando sus descendientes terminan el año escolar.

El río Bobonaza por estar próximo a la ceja de los andes y ser la cabecera posee piedras, lo cual hace posible que se dé un hábitat idóneo para la existencia de peces como el *shikli* (*Rhinelepis*), *challwa* (*Prochilodus magdalenae*), *muta* (*Calophysus macropterus*) *bagri* (*Pseudoplatystoma magdaleniatum*), *shiyu* (*Pseudorinelepis genibarbis*), entre otras especies que son muy apetecidas por los habitantes de esta región.

La mayor parte del tiempo su agua permanece turbia, pero en los meses de julio hasta agosto baja su cauce y su color toma un claro verdoso cristalino. Es la época esperada por muchos, en algunas ocasiones se realiza el “*atun yaku ambina*” (“la pesca del río grande”). Es un evento social, donde toda la comunidad es invitada a participar y colaborar con el barbasco para la pesca. Este acontecimiento también sirve para fortalecer lazos familiares y en algunos casos reunir a familias que estaban por mucho tiempo sin verse.

Actualmente, la presencia de peces cada vez va disminuyendo, esto se debe a las mismas causas antes mencionadas que junto con la contaminación de los ríos pequeños que alimentan el Bobonaza con desechos plásticos, aceites, gasolina y otros químicos por la población asentada en sus cabeceras, y por los que usan este cauce como vía de comunicación, hace que la reproducción de los peces decrezca, lo que junto con la pesca con barbasco (*Lonchocarpus utilis*) limita su repoblación. En la memoria de los ancianos vive el recuerdo de la abundancia de peces que el río Bobonaza poseía, pero ahora es un río que lentamente está dando sus últimos suspiros. Aún se puede ver a los habitantes de la comunidad pescando en las riveras con atarraya (red que se lanza para capturar) y anzuelo. La cantidad obtenida no se compara con la de otros tiempos.

La escasez también la atribuyen a un *yachak* (shaman) que intervino para que *Sumi* no deje salir a los peces encerrándolos en los túneles que existen en las partes profundas de los ríos, que son celosamente custodiados por *amarunguna* (anacondas).

## **6.- La conformación del ayllu (familia) Kichwa canelos**

En el pasado no tan remoto de la vida Kichwa canelos, el *ayllu*, se concebía como una casa compuesta por el pilar central que serían la pareja de ancianos en la mayoría de las veces *yachakkuna* (plural de *yachak*, persona masculina o femenina concedora del cosmos). Las vigas que complementan la casa serían los *churiguna* hijos de la pareja central con sus *warmiguna* mujeres, con las que se contrajo una relación reconocida por el grupo, e inmediatamente consideradas como parte integral de la familia al ser aceptadas como hijas de

este *ayllu*, las que a su vez llamaban a sus suegros como *yaya* y *mama* (padre y madre) y ellos como *ushi* (hija) o *kachun* (nuera).

Cuando estas llegaban a su nueva familia la *mama* les indicaba el lugar donde podían hacer su fuego para cocinar los alimentos provistos por su *kari* (marido), y posteriormente compartirlos con todo el *ayllu* integrado por sus nuevos *turi* (hermano) o *masha* (cuñado), *kachun* (cuñadas) y sus hijos *churi* (hijo) y *ushi* (hija).

Los primeros años la *kari mama* (suegra) con sus *kachun* comparten la chagra (huerta), hasta que la nueva pareja realice la propia, retribuyendo los favores recibidos. Que la mujer vaya a la casa del marido no es regla general, a veces el varón va a la casa de su compañera para formar parte de la familia de la mujer. En este caso sucede lo mismo, el suegro le ayuda los primeros meses compartiendo su *pukuna* (cerbatana) para que pueda ir de cacería, y el hacha para tumbar los árboles de la chagra. El también llama a sus suegros de *mama* y *yaya* de acuerdo con cada género respectivamente, a sus cuñadas de *pani* o *kachun* (hermana), a sus cuñados de *wuawki* o *masha* (hermano) y a los hijos de ellos *churi* (hijo) o *ushi* (hija). Esto permite el intercambio y transición de conocimientos entre el nuevo miembro y la familia que lo recibe (WHITTEN, 2008, pág. 13).

Cuando los pilares centrales mueren, la familia se abre como las ramas de los árboles y las raíces para formar otros núcleos (familia extensa), reproduciendo los mismos sistemas de integración de nuevos miembros a su *ayllu* mediante la réplica de afinidad que permite la absorción y elaboración de la cultura familiar (WHITTEN, 2008, pág. 13), y como estrategia para ampliar el espacio donde viven para proteger sus dominios territoriales.

El tronco representa la casa de sus ancestros de donde proviene su linaje, su *ayllu*, y se reconocen como tal.

A través del siguiente cuadro explico las categorías de parentesco que se dan entre los Kichwas canelos.

Tabla 1. Cuadro de categorías de parentesco Kichwa

N. <i>Kichwa</i>	N. Castellano	Relación de parentesco			
		Relación hombre x mujer	Relación mujer x hombre	Relación Masculino x Masculino	Relación Femenina x Femenina
<i>Yaya</i>	Papá	<i>Mama</i>	<i>Yaya</i>	<i>Awya</i>	<i>Awya</i>



<i>Mama</i>	Mamá	-----	-----	-----	-----
<i>Churi</i>	Hijo		<i>Churi</i>	<i>Wuawki</i>	
<i>Ushi</i>	Hija	<i>Ushi</i>			<i>Ñaña</i>
<i>Ayllu</i>	Familia, primos(as) paralelos y primos(as) cruzado(as)	<i>Ayllu o Pani</i>	<i>Ayllu o Turi</i>	<i>Ayllu</i>	<i>Ayllu</i>
<i>Apayaya</i>	Abuelo		<i>Apayaya</i>	<i>Wuawki</i>	
<i>Apamama</i>	Abuela	<i>Apamama</i>			<i>Ñaña</i>
<i>Achi</i>	Tío		<i>Achi</i>		
<i>Mikya</i>	Tía	<i>Mikya</i>		<i>Achi</i>	<i>Mikya</i>

En la cuadrícula que corresponde a *ayllu* se utiliza la misma palabra para identificar a la familia cercana o lejana – todos los que comparten la misma costumbre y lengua son *ayllu* -, como a los primos(as) paralelos y primos(as) cruzados, dependiendo de la cercanía de consanguinidad pueden ser llamados *turi* o *pani*, en las otras categorías se puede apreciar la distinción de género tácito de acuerdo a quién expresa y a quién va dirigido. Se puede llamar *ayllu* a una prima como a un primo, porque esta palabra no distingue género.

El *apayaya* y *apamama* (abuelo) y (abuela) llaman a sus hijos, hijas, parejas de los hijos e hijas y nietos como (*ushushiguna*) y (*churiguna*) según el género. Rara vez se expresa a la pareja de los hijos e hijas como cuñado y cuñada (*masha*) y (*kachun*). Los consuegros serán *awyaguna* y los hijos de ellos también pasan a formar parte de la familia por lo que se referirán como hijos e hijas.

Entre concuñados se identifican como *masha*, entre concuñadas como *kachun*. Los hijos de cada pareja serán llamados *churi* y *ushushi* hijos e hijas, independientemente de quienes sean sus padres.

Primos(as) paralelos y primos(as) cruzados(as) se identifican como *ayllu*, *turi* y *pani* dependiendo a quien se dirige, si un primo se refiere a su prima es *pani* y al revés será *turi*.

La muerte de uno de los pilares centrales del *ayllu*, no significa el desaparecimiento del linaje de los padres. Cuando esto sucede, uno de los hijos o hijas toma el lugar para así mantener los lazos de parentesco entre las diferentes casas que los hermanos y hermanas establecen.

De esta forma mantienen viva la memoria de los padres y la casa de donde proviene su linaje. Sí alguien pregunta a qué familia se pertenece, siempre nombrará a los padres, facilitando así la identificación. Los padres a través del tiempo forjaron una historia en la cual dejaron impreso los conocimientos, habilidades y destrezas que caracterizan su ascendencia, que con la adecuada transmisión de ellas a su descendencia obtienen el reconocimiento por otros grupos del *ayllu*, tales como ser buen cazador, realizar venenos efectivos, chamanismo, realizar cerbatanas, ser atento con las visitas. El lugar de asentamiento establece la identificación, pues solo al mencionarlo se reconocen su procedencia. En el caso de las mujeres lo que determina su linaje son las actividades sobresalientes que le dieron fama a las mujeres de esa casa, como cuidar bien de la chacra, elaborar buena bebida, realizar cerámicas de calidad, el que siempre se mantenga productos surtidos de la chacra en la casa, entre otras (GUZMÁN GALLEGOS, 1997) (GALI, 2012).

## **7.- Experiencia de campo. Diseño metodológico**

Cuando regresé a Ecuador en el 2019 con la firme convicción de realizar mi trabajo investigativo, que visibilice el tema *warmipangui* en este país, me enteré que la secretaría de educación bilingüe<sup>7</sup> había vuelto a funcionar, y estaba a cargo de su dirección Jaime Gayas, indígena Kichwa canelos de la comunidad de Pakayacu. Me comuniqué para tramitar una cita con él, con el objeto de lograr su ayuda para ingresar a la comunidad, ya que su sobrina era la presidenta en aquel entonces. Pensaba que su influencia me facilitaría el ingreso. El día acordado para la cita llegó, estuve puntual en la oficina de la secretaría que quedaba en el piso 8 del edificio del Ministerio de educación. Me atendieron amablemente. Me hicieron pasar y tomar asiento para esperar a que se desocupe. Al verme saludó amablemente preguntando el motivo de mi visita. Al exponer mi asunto dijo que iba a llamar a la presidenta de Pakayaku para comentarle si me permitiría ingresar con ese propósito. Hizo la llamada en ese instante en mi presencia, lo que me permitió escuchar toda la conversación. Ella le saludó amablemente diciéndole “tío”. Después del saludo le informó que yo estaba preguntando si podía ingresar a la comunidad ya que tenía el interés en realizar mi trabajo etnográfico para escribir mi tesis y así obtener mi título de doctor en Antropología Social en la UFRJ/Brasil. Al escuchar la razón de mi solicitud cambió el tono de voz, y respondió que iba a consultar con la junta directiva de

---

<sup>7</sup> Institución que se había logrado con años de lucha por parte de los indígenas, cuya función sería tener una educación propia que utilice la metodología de transmisión del conocimiento tradicional, ya que la educación formal occidental utilizaba metodologías que alienan la subjetividad de los niños indígenas. Pero cuando la Revolución Ciudadana encabezada por Rafael Correa asumió el poder en el año 2007, le fusionó con la estatal occidental, desconociendo el derecho de los niños indígenas a una educación dentro del entorno de sus costumbres y metodología.

la comunidad, ya que ella no tenía la potestad de decidir sobre esos temas. Después de efectuar la consulta le llamaría a Jaime para informar la decisión. Él, cerrando la llamada, dijo que teníamos que esperar a que ella dé a conocer la decisión. Me enteraría pasado el tiempo, que fue una estrategia que utilizó, ya que según Shawa, ella tenía poder de convicción sobre la junta directiva, la que decidía lo que ella proponía. Esperé una semana en la ciudad de Quito, al no tener respuesta llamé a Jaime de nuevo para preguntar si tenía alguna información. Me comentó que no había obtenido aún su respuesta, pero que esa misma tarde le iba a llamar. En la noche se comunicó, me dijo que ella había consultado con la junta y que no habían autorizado mi ingreso para realizar el trabajo de campo. Me entristeció la noticia. Todos mis planes se desmoronaban.

Hasta ese momento había estado feliz pensando que iba a hacer mi trabajo en esa comunidad, tenía recuerdos agradables del tiempo en el cual conviví allí realizando mi trabajo de campo para culminar mi maestría, en ese entonces no se habían presentado obstáculos. Además, ya había logrado entablar aproximación con la gente de la comunidad y me sentía identificado con ellos, porque mis familiares viven en ella. Más no me iba a rendir. Respiré para poder calmarme y pensar, se me vino a la mente lo siguiente: “me prohibieron ir como investigador lo que conlleva presentarse ante la comunidad explicando la razón de la visita, obtener la autorización correspondiente para efectuar las entrevistas, y a más de ello que definan un lugar para vivir. Habitualmente determinan este sitio en las instalaciones educativas, ubicadas en el centro de la comunidad. O eventualmente, en casa de alguna familia que acepte hospedar al interesado. Esto complicaría mi autonomía para decidir donde quedarme de acuerdo con mi interés, llevándome a empezar de cero mis relaciones para construir lazos de aproximación e intimidad, sin la certeza de saber, si ellos me iban a ayudar con el desarrollo de mi tema. Esta imposición me aislaría y pondría a la gente en previo aviso, induciendo posiblemente actitudes y comportamientos, que obstruyesen la validez de mis observaciones sobre su cotidianidad e interacción con las personas objeto de mi investigación, al mostrarme lo que ellos consideraran apropiado de acuerdo con sus intereses y no sus comportamientos naturales que quería observar.

Pensé, no me prohibieron ir a visitar a mis amigos y familiares. Así que tomé la decisión de ingresar a la comunidad como visitante, y no como investigador formal aceptado por la comunidad. Corría el riesgo de ser expulsado ya que la presidenta estaba prevenida y conocía mis intenciones. Sé que las comunidades tienen autonomía para no dejar ingresar a nadie a su territorio sin su previa autorización. Pero a mi favor jugaba la ancestralidad de mis parientes, quienes pertenecen a esta comunidad. Por lo que no podían prohibirme ingresar, si solo iba por

razones familiares. Podían sí expulsarme, si se enteraban de que estaba realizando mi trabajo de campo sin su aprobación y transgredía alguna ley de la comunidad. Planeé mi estrategia y metodología de recopilación de datos; si me inquiriesen sobre mi presencia en la comunidad diría que ingresé a visitar a mis familiares y amigos, así no tendrían motivo para limitar u obstruir mi estadía con el fin de recopilar información, observando, interactuando, conviviendo y participando en sus actividades, me insertaría en la vida social de la comunidad. Y así lo hice.

Antes de la pandemia del covid-19 mi propuesta de análisis abarcaba toda la comunidad. Para ello, había estado mapeando potenciales interlocutores. Algunos de ellos ya los tenía identificados. Pero la catástrofe sanitaria mundial que se esparció y paró al planeta en diciembre del 2019, arruinó mis planes y obstaculizó toda forma de acercamiento con todos ellos, forzándome a enforcar mi tema de análisis en un número menor de individuos, y a Shawa, como mi principal interlocutor, y a través de ellos analizar la vida sexual en su medio. Estoy seguro que mucha información escapará de mi reflexión, pero estoy consciente de que el aporte que Shawa me brindó ayuda a pensar sobre la construcción de la vida sexual y afectiva de un *warmipangui* dentro de la sociedad indígena.

Con este propósito, partí de la ciudad hacia la comunidad en un recorrido que me llevó no solo a la culminación de un trabajo científico investigativo, sino, también, en un recorrido personal de auto aceptación<sup>8</sup> de una sexualidad que motiva vergüenza personal, familiar y social.

Ingresé a la comunidad y me hospedé en la casa de Shawa. Algunos jóvenes, al verme en la comunidad y en compañía de Shawa en las *aswata upina uras* (días festivos cuando se toma mucha *aswa*, chicha de yuca fermentada), se aproximaron a preguntarme sobre el motivo de mi visita, y en la casa de quien me había ubicado para pasar la temporada. Como respuesta, les conté lo que había ideado, estaba visitando a mis familiares y me quedaba en la casa de Shawa, ya que con él tenía más proximidad, me iba a quedar por unos meses. Ya que siempre que podía, ingresaba a visitar a mis familiares. Satisfechos con las respuestas cambiaron de tema. A través de Shawa, me enteré de que los muchachos que se habían aproximado y hecho las preguntas eran los *juri juri* (guardianes comunitarios, que vigilan para que ningún intruso ingrese a la comunidad sin su autorización). En otra ocasión directamente el líder del grupo se me aproximó preguntando lo mismo, le di las mismas respuestas, su aptitud fue un poco autoritaria, se notaba

---

<sup>8</sup> La educación occidental me había llevado a dudar de mí mismo y hacerme ver como un ser “anormal” “enfermo” que no tenía derecho a formar parte de una sociedad, este sentimiento fue alimentado y permaneció latente hasta cuando descubrí mediante lecturas de autores que discuten sobre género y sexualidad el consecuente derecho que todos los sujetos sociales merecemos o deberíamos poseer.

en su voz y comportamiento que me estaba interrogando, no motivado por simple curiosidad, como algunos otros lo hacían. Después de un tiempo me gané la confianza del grupo de los *juri juri* y su líder volviéndonos buenos amigos.

La metodología que utilicé para aproximarme, con el fin de conocer y entender las relaciones sociales existentes, vinculadas en el tema de la sexualidad, se enfocó en las interacciones humanas, la comprensión de la complejidad de los procesos sociales, y, de las subjetividades e intersubjetividades de los involucrados. Por ello utilicé el método cualitativo, integrando la perspectiva personal de los sujetos, sus interpretaciones y sentidos de experiencias vividas (ARNAL, del RINCÓN, & LATORRE, 1992, pág. 193). Mi principal herramienta fue la observación participante porque me permitió participar reflexivamente de las relaciones sociales en la comunidad (ARNAL, del RINCÓN, & LATORRE, 1992, pág. 202).

Esta metodología, me permitió involucrarme íntegramente en su grupo. Dándome la posibilidad de aproximarme obteniendo su confianza al crear un lazo de amistad, lo cual conseguí con éxito. Tanto con mi principal interlocutor, como con los miembros de la comunidad, quienes a través del *asinakuna* (bromas) me evaluaron para ver si merecía ser considerado como uno más de su grupo. Aquello me dio la oportunidad de experimentar nuevas formas en la construcción de relaciones de amistad, en las que no importa la sexualidad, género, edad u origen. Lo significativo para ellos, fue saber si era un “*asik runa*” (bromista), es decir si sabía reír, ya que para esta cultura el “saber reír” es sinónimo de “felicidad” y sociabilidad. El permitir ser objeto de sus bromas, me facilitó el obtener su confianza, y, en consecuencia, la pertenencia a su círculo de amistades. También fue importante para este fin el participar en todas las actividades sociales desarrolladas en la comunidad, mostrando de esta forma que estaba dispuesto a integrarme a su grupo. Dentro de la familia de Shawa ayudé en todo lo que pude, las bromas que nos realizábamos permitieron ganarme su confianza. Shawa fue quien me dio a entender que la *asina* (broma) es una categoría importante en la construcción de la relación social y de aproximación dentro de esta comunidad.

Pero debo confesar, que el hecho de ser parte de este pueblo, y a la vez ocupar el lugar de investigador me colocó en una posición difícil, ya que si me expulsaban iba a poner en problemas a mis familiares e interlocutores, lo cual me generó un conflicto interno, por eso debí encontrar una manera sutil para tratar el asunto, y desarrollar la investigación con el debido cuidado para no exponerlos. Razón por la cual he decidido omitir sus verdaderos nombres para que no sean identificados afectando de alguna manera las relaciones que normalmente existen entre ellos y la misma comunidad.

La metodología cualitativa me ayudó a plantear preguntas para comprender la realidad de como observa y siente mi interlocutor. Esta investigación no pretende probar hipótesis, lo que busco en ella es describir cómo vive y se relaciona un sujeto *warmipangui* en la comunidad, pensando en lo que dice la siguiente cita “la realidad estudiada no es una realidad dada, sino que diferentes “actores” la construyen: que actor se considere crucial para esta construcción depende de la posición teórica tomada para estudiar este proceso de construcción” (FLICK, 2004, pág. 41).

La herramienta de la observación participante me permitió compartir junto a mi interlocutor su vida cotidiana, sus costumbres, experiencia y la relación que mantiene con los integrantes de la comunidad, facilitó el aproximarme al entorno social donde se desenvuelve y ayudó en la comprensión como en la reflexión de su construcción como sujeto *warmipangui*.

Cuando se me dio la oportunidad de interactuar con los habitantes de la comunidad en su cotidianidad, eventos y mingas observé las actitudes y comportamientos de los participantes, para en las noches decantar las vivencias realizando las anotaciones correspondientes. Como Malinowski aconseja, “las observaciones sobre la realidad existente (...) debe ser captada y relatada por el investigador sobre el terreno mismo de su investigación. Nadie es capaz de realizar esto después de partir de la tribu observada” (MALINOWSKI, 1932, xxxvii)

Otra herramienta a mi favor fue el manejo del kichwa, mi lengua materna, la cual me permitió entender y participar en los diálogos y bromas que se daban a mí alrededor, y también comprender el contexto de las interacciones sociales, aunque yo no estuviese conversando directamente con los participantes, ya que, “el investigador científico debe estudiar la cultura de su tribu en su propio idioma y dentro de su propio ambiente” (MALINOWSKI, 1932, xxxvii). Mas allá de un instrumento de investigación, el compartir la lengua materna con las personas de Pakayaku, me abrió la posibilidad de entrar en un terreno de investigación que no había anticipado. Prácticamente todas mis interacciones cotidianas durante el trabajo de campo fueron en kichwa, y también los testimonios que recogí y gravé de diferentes personas en la medida en que me fui ganando su confianza, en gran parte, justamente, porque podíamos conversar dentro de su propio ámbito natural, que difiere del arquetipo estructural en el manejo de las lenguas greco latinas, dándome así la posibilidad de comprender la relación gesticular y actitudinal vinculadas con la verbal en sus expresiones, a más de poder hacerme entender exactamente en su idioma nativo.

El trabajo de traducción de toda esta información recogida en la comunidad fue clave para el análisis y la redacción de la tesis y me llevó a un proceso reflexivo sobre cómo traducir no

solamente las palabras y frases, sino también las expresiones de humor que solo pueden entenderse dentro del contexto en que son realizadas teniendo en cuenta que la sintaxis difiere entre lenguas al momento de expresarlas, dificultando por lo tanto, la traducción y la escritura para construirlas adecuadamente en lenguaje académico gramaticalmente entendible para así transcribir el mensaje en toda su intención y significado. Como dijo Nadino Calapucha, indígena Kichwa, en el foro internacional Amazonía en común: Territorios, convivencia y sostenibilidad, llevado a cabo en la Universidad estatal Amazónica de la ciudad de Puyo el 1 de julio del 2022, “es difícil hacerse entender o transmitir un mensaje que se origina mentalmente en lengua nativa a los oyentes que lo interpretan dentro de otra lengua comprendida en un marco de referencia cultural diferente”.

Por esta razón, en esta tesis yo siempre intento colocar el contexto en el que el desarrollo de las interacciones verbales y los testimonios fueron recogidos. Realicé las traducciones del material lingüístico siempre teniendo en mente el momento, lugar y las personas que se encontraban interactuando, tratando siempre de encontrar las palabras en castellano más adecuadas para comunicar aquello que entendí en ese momento de interacción compleja. También, por medio del kichwa, he podido abordar de una manera personal el análisis etnográfico del ser *warmipangui*, puesto que en muchos aspectos mi retrato de las relaciones kichwa canelos son inseparables de la autoetnografía que realicé de mi posición como investigador antropólogo, perteneciente a una familia kichwa canelos, hablante del kichwa amazónico y posicionado como *warmipanqui* kichwa canelos.

## Capítulo: 1 Explorando literatura sobre sexualidad y género

Una de las razones que me aproximó a considerar el análisis basado en los parámetros de “género” y “sexualidad”, fue un libro clásico de la antropología social, recomendado por mi orientador, “La vida sexual de los salvajes del Noreste de la Melanesia” de Bronislaw Malinowski, traducido al español en 1973. Malinowski realizó este estudio sobre la sexualidad indígena sin muchas restricciones en una época en el que el tema sexual era controversial en la sociedad represiva imperante.

En su libro dice que la sexualidad “domina de hecho casi todos los aspectos de la cultura” (MALINOWSKI B. , 1973, pág. 7) de un grupo social. Realiza una descripción minuciosa más íntima de las relaciones sexuales que se dan dentro de la comunidad indígena objeto de su estudio, donde, desde la infancia los niños son autónomos para la elección de la construcción de su cuerpo, género y sexualidad a través de la experimentación de su cuerpo y sexo. No se someten, de acuerdo a su mirada, a un sistema de “coerción doméstica” o “disciplina regular”: ellos “disfrutan de una considerable libertad e independencia” (MALINOWSKI B. , 1973, pág. 49).

Desde mi punto de vista, la mencionada libertad que poseen los indígenas de esta isla para la experimentación del sexo ayuda a construir relaciones horizontales. Cuando menciono “relaciones horizontales”, quiero decir, sin la lucha por dominar el cuerpo y sentimientos del otro, permitiendo que las parejas estén juntas por la reciprocidad afectiva y proyectos de vida en común, no por el requerimiento exigido por normas sociales, familiares y religiosas establecidas por un sistema regulador de comportamientos y de reproducción.

Por ello me atrevo a manifestar que las categorías de género y sexualidad, en el grupo observado por Malinowski, poseen características propias en la construcción de los patrones de convivencia, en los que las relaciones de dominación y control del otro se dan bajo concepciones particulares del grupo, las cuales se practican en el ámbito social, de manera que “sea cual fuere el punto de observación, el problema sexual, la familia y el parentesco presentan una unidad orgánica imposible de romper” (MALINOWSKI B. , 1932, pág. xxviii).



Pero Malinowski, bajo su mirada alienígena<sup>1</sup>, busca inconscientemente una justificación para legitimar el poder del hombre sobre la mujer y los hijos como se da en algunas de las sociedades - los primeros antropólogos basados en la teoría de parentesco de Lévi-Strauss colocaban a las mujeres como objetos de intercambio pasivos –, cayendo en un error a mi parecer, al pretender encajar las relaciones sociales existentes dentro de los Trobriandeses, en categorías clasificatorias de lucha de poder y control del otro, bajo los términos del sistema heteropatriarcal, histórica y socialmente construido en el concepto de “género”, que es “una especie de modelo donde ya estamos contruidos predeterminadamente, regidos bajo prescripciones acordes a una estructura social y un tiempo” (SÁNCHEZ B. , 2016, pág. 700), esto permite según él, que haya conflictos con el matrimonio patrilocal al argumentar que la sociedad de los indígenas Trobriandeses es matrilineal y no patrilineal.

Aunque Malinowski realiza una descripción muy rica gracias al “método cualitativo” (ARNAL, del RINCÓN, & LATORRE, 1992, pág. 193) que utiliza para mostrar las costumbres sexuales que se dan durante la niñez, adolescencia, matrimonio y familia, lo hace bajo una mirada colonial y heterosexual que apaga las relaciones homoeróticas existentes dentro de grupo.

A diferencia del trabajo antes mencionado, mi estudio dentro de la comunidad Kichwa canelos, Pakayaku se construye en un contexto diferente a otras concepciones exógenas, busca generar discusión, reflexión y dar visibilidad al tema controversial de la sexualidad dentro de los pueblos indígenas desde otra perspectiva, ya que la forma de tratar, pensar y reflexionar esta temática es diferente a las de los pensadores, intelectuales y teóricos sociales que estudian “género y sexualidad” desde la visión americano-europea. En ella se reprime toda forma de expresión de amor, afecto y erotismo, estableciendo normas para la construcción del sujeto y su cuerpo “normales” en forma tal que encajen en la sociedad, donde el binarismo sexual y la familia tradicional es importante para la construcción de una sociedad considerada “civilizada”.

### **1.1.- Reflexiones de autores contemporáneos**

Para poder adentrarme en la discusión sobre la sexualidad indígena Kichwa canelos consideré importante conocer las discusiones sobre este tema en el ámbito académico no indígena, y cómo ellos interpretan y entienden los conceptos de género y sexualidad, para posteriormente, en la comunidad, observar la injerencia de estos conceptos dentro del grupo objeto de mi estudio, al

---

<sup>1</sup> Alienígena, vocablo proveniente del latín, *Alienus*: de otro. *Gen*: origen, nacer. Y el sufijo: *A* (agente). Esta palabra compuesta se utiliza para identificar a los originarios de otra tierra. Antónimo de indígena, aborigen. Según Ricardo de Madrid, los europeos en América y sus descendientes, son alienígenas (De MADRID, 2022).

cual pertenezco, ya que son construcciones exógenas que no necesariamente definen el comportamiento y entendimiento de las relaciones sociales de la sociedad indígena, para afirmar esto me baso en la definición de Haraway quien plantea que “género es una categoría enormemente compleja construida dentro de contestados discursos científico-sexuales y de otras prácticas sociales, experiencia histórica de las realidades sociales” (HARAWAY, 1984, pág. 9), y reafirmada por Judith Butler en su libro “género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad”, (BUTLER, 1999) donde sostiene que las categorías de “género, sexo y sexualidad” son construcciones sociales que reprimen la libertad de elección y experimentación del “placer, identidad y cuerpo”, a través de normas y prácticas de conductas que naturalizan el comportamiento mediante la implementación de conceptos vistos desde una perspectiva de dominación y control del otro.

Consideraciones que en el ámbito del desarrollo de la vida cotidiana de la comunidad no se observan. No pretendo realizar aquí un análisis o debatir las discusiones que llevaron a la construcción de estas categorías, pues se puede entender que estas derivan de las normas y prácticas de conducta establecidas dentro de aquella cultura.

Es por ello que en esta sección traigo textualmente algunas interpretaciones que diferentes autores realizan para definir y entender la compleja construcción de las categorías de género y sexualidad en la sociedad no indígena.

Es interesante observar, que para los autores Osborne y Molina, su visión de género afirma el pensamiento de Butler, respecto al carácter restrictivo que las construcciones sociales tienen con la libertad de elección y experimentación del placer, identidad y cuerpo; el género, según lo plantean ellos, se asigna de acuerdo a la función biológica de cada ser, dentro de los que tiene primacía el que fertiliza (esperma) sobre el receptor (óvulo) (OSBORNE & MOLINA, 2008, pág. 148).

En concordancia con los autores anteriores, Paulo de Tasio Borges da Silva señala que, “es en la cultura que la sexualidad se configura de acuerdo con sus cosmologías, reglas, pactos sociales (...) se encarga de modelar los cuerpos y las sexualidades, legitimando las identidades sexuales que deben aceptarse y determinando las que quedan marginadas” (BORGES da SILVA, 2016, pág. 66).

Lamas, por su parte, concibe en el mismo sentido que la definición del género se establece a partir de la función biológica del ser, para lo cual argumenta que, es el “conjunto de ideas, representaciones, prácticas y prescripciones sociales que una cultura desarrolla desde la

diferencia anatómica entre mujeres y hombres, para simbolizar y construir socialmente lo que es “propio” de los hombres (lo masculino) y “propio” de las mujeres (lo femenino)” (LAMAS, 2000, pág. 2).

Escandón igualmente considera que, las relaciones sociales que se establecen dentro de la normatividad en una cultura dada son determinantes en la construcción del género, la “producción de normas culturales sobre el comportamiento de los hombres y las mujeres en su interacción en las instituciones culturales, sociales, políticas y religiosas (...) es un fenómeno históricamente construido (...) es el sistema de relaciones sociales que organiza, legitima y reproduce la diferencia sexual” (ESCANDÓN, 1997, págs. 14, 24, 27).

De lo expresado por Hernández, Rodríguez y García de la misma manera se puede establecer que, la sociedad mediante las normas de comportamiento que imponen, construyen un determinado género que legitima la existencia del individuo, mediante “los aspectos suprapersonales, de origen social, lo que se espera de cada cual por tener una determinada forma corporal” [que se visibiliza través de la] “práctica del discurso, una práctica del cuerpo y una práctica de las relaciones y a través de ese hacer es como las personas adquieren inteligibilidad en el medio social (HENÁNDES, RODRÍGUEZ, & GARCÍA, 2010, págs. 80, 84).

También otros autores que a continuación menciono como Della Ventura (2015), Hernández y Quintero (2009), Preciado (s.f) y Barragán (s.f), opinan en concordancia con los anteriores que la construcción del género se naturaliza por la imposición de la estructura hegemónica social dominante sin darle valor a la subjetividad individual.

Della Ventura lo expresa de la siguiente manera, por “género se entiende el conjunto de aquellos valores y normas que normalizan a las mujeres y a los hombres respecto a los modelos femenino/masculino en un sistema binario” (DELLA VENTURA, 2015-16, pág. 5); mientras que para Hernández y Quintero (2009), “el género es consecuencia de un sistema coercitivo que se apropia de los valores culturales de los sexos” (HERNÁNDEZ & QUINTERO, 2009, pág. 49); Preciado (s.f) considera que, “género (masculinos y femeninos) que se considera naturales son el resultado de performances sometidas a regulaciones, iteraciones y sanciones constantes” (PRECIADO, pág. 5); y Barragán (s.f) dice que, “El género incluye un conjunto de manifestaciones comportamentales, nociones, normas y valores señalando contrastes entre hombres y mujeres diferentes de unas culturas a otras” (BARRAGÁN, pág. 16).

Melo considera que es un concepto construido para el análisis de los comportamientos sexuados en el ámbito social, que se dan por medio de relaciones de poder, como lo indica en el siguiente párrafo:

El género es una construcción conceptual, una herramienta analítica que nos permite aproximarnos de un modo particular a la realidad social; pero, al mismo tiempo, cuando utilizamos dicha categoría, también efectuamos un "recorte" analítico de dicha realidad. Por esta razón, el uso de la categoría de género nos hace ver y pensar la vida social de una manera particular (...) que pone de relieve las diferencias y especificidades sociales y culturales de los procesos por los cuales se llegan a nombrar y a organizar dichas "categorías sexuadas" de acuerdo con las relaciones de poder que estructuran la existencia social de los sujetos (MELO, 2006, pág. 33).

Esta cita resalta lo que yo pienso, que estas categorías se construyeron en función de dos razones sociales; una se generó a partir de los grupos femeninos que sufrían de opresión cognitiva, de valor social y económica es decir del menosprecio por parte de sus parejas de sexo opuesto que no les daban un valor igualitario, excluyéndoles de las actividades de poder y estatus en el grupo; la otra razón se da a partir de la aparición de comportamientos sexuales que no se ajustaban a los cánones conductuales establecidos y que por lo tanto debían ser conceptuados y categorizados de acuerdo a las lógicas académicas bajo “una serie de roles normativos y valoraciones, así como a las actividades sociales y expectativas que de estos miembros sexuados se espera lleven a cabo” (MEJÍA, 2015, pág. 249). Razones que no son compartidas en la comunidad en que realice mi investigación, ya que la mujer y el hombre se construyen como pareja bajo la concepción de complementariedad, están conscientes que los trabajos, el conocimiento, la voz y el cuerpo necesitan de la otra mitad para formar un solo conocimiento, una sola voz y un solo cuerpo, permitiendo que los conflictos de otras características se mantengan en equilibrio dentro de los miembros de la familia y el grupo.

Respecto a la sexualidad, los autores que traigo a continuación consideran que también se construye dentro de los mismos ámbitos sociales que el género, de acuerdo con las reglamentaciones y relaciones de poder que se dan dentro de las sociedades, es decir que, son histórica y socialmente construidas. Fegari la entiende como los “comportamientos, prácticas y relaciones de carácter erótico (...) que asume diferentes modalidades en diferentes tiempos y espacios culturales” (FEGARI, 16, 17).

Weeks tiene la misma concepción sobre la sexualidad que los autores que aquí menciono, pero su aporte consiste en que las “distintas posibilidades biológicas y mentales [para sentir y experimentar placeres] no necesariamente deben estar vinculadas y que en otras culturas no lo

han estado” (WEEKS, 1998, pág. 20), lo que quiere decir que cada grupo social construye su sexualidad de acuerdo a diferentes factores exógenos y endógenos que posibilitan el desarrollo de su cultura.

Amuchástegui y Rodríguez, argumentan que, lo llamado hoy como sexualidad, a pesar de ser sensaciones, emociones y experiencias individuales de cada cuerpo, es construida dentro de las imposiciones y reglamentos de un entorno histórico y cultural particular, por lo tanto, enseñan a nuestro cuerpo a sentir y practicar “deseos y placeres” como también direccionar las preferencias de acuerdo a las normas sociales establecidas dentro del grupo (AMUCHÁSTEGUI & RODRÍGUEZ, s.f).

A su vez, Men, resalta la importancia del carácter relacional de la sexualidad en los aspectos humanos de aceptación y pertenencia que le constituye como un ser humano racional que puede controlar sus instintos sexuales o de otra índole de acuerdo a las dimensiones “biológica, psicológica, cultural, histórica y ética, que compromete sus aspectos emocionales, comportamentales, cognitivos y comunicativos tanto para su desarrollo en el plano individual como en el social” (MEN, 2008) apud (GONZÁLEZ & LÓPEZ, 2015).

En el mismo sentido relacional de la sexualidad que plantea Men, Barragán (s.f) la explica en el nivel de interacción cognitivo al establecer que son gustos y preferencias aprendidos a través de las “relaciones personales entre géneros, las formas de organización social normativas o la regulación social de la reproducción” (BARRAGÁN, págs. 15, 16). es decir, es un comportamiento preestablecido que nuestros progenitores nos transmiten para redireccionar nuestra sexualidad de acuerdo con la norma establecida en el grupo.

Mientras que Stolke, plantea la posibilidad de que la sexualidad se construya dentro de un concepto de alteridad, en la que el individuo podría movilizar sus deseos y prácticas de acuerdo a su preferencia, en el cómo “las personas escogen y ejercen su sexualidad y cómo viven su identidad sexual” (STOLKE, 2004, pág. 100) dando así valor a la construcción individual de los deseos y placeres que se ejerce a través del cuerpo.

Para todos los autores mencionados, la sexualidad tiene en todo caso, un carácter histórico y simbólico, formada en el tiempo, en cada sociedad, de una manera específica a través de la experiencia del cuerpo, convirtiéndose en norma de conducta sexual. Guerra lo plasma de la siguiente manera, la “sexualidad aparece con gran fuerza en la experiencia y se expresa de modo histórico y simbólico” (GUERRA, 2015, pág. 152).

Sánchez complementa la discusión teórica de este capítulo planteando que los cuerpos desde su infancia son una masa susceptible de ser moldeados para sentir, experimentar y comportarse de acuerdo a la comprensión de ser masculino o femenino, señala que, aunque al inicio pueden resistirse sucumben a las formas culturales hegemónicas de cada sociedad (SÁNCHEZ B. , 2016, pág. 699).

Tomando las consideraciones de los anteriores autores, puedo establecer en términos generales, que las categorías de “género, sexo y sexualidad” son construcciones sociales, culturales e históricas, específicas para cada sociedad dentro de su propia cosmología, valores y normas de conducta formadas a través del tiempo. Pero hay que decir que dentro de los pueblos indígenas la comprensión de estas categorías está siendo analizada desde afuera alienando la concepción de la sexualidad nativa existente al pretender entenderlas de acuerdo bajo las normas culturales hegemónicas dominantes. Por ello comparto el argumento de Bru Ferreira, en la que plantea que para estudiar la sexualidad indígena se deben dejar guardadas en la ciudad o academia las concepciones preestablecidas de las categorías no indígenas, dando la oportunidad para que la convivencia dentro del grupo facilite una mejor comprensión de las concepciones nativas sobre la sexualidad, ya se debe considerar:

Diferentes componentes, diferentes articulaciones semiótico-materiales que diagraman, estructuran y estabilizan el uso de los placeres. Pero para que dicha tarea se realice, debemos deshacernos de un fantasma que atormenta las producciones sobre la sexualidad e insistir en que la experiencia de la sexualidad es una experiencia histórica occidental y moderna, traducción libre del autor (FEREIRA de ARAUJO, 2019, pág. 21).

Cuando ella expresa “deshacerse del fantasma”, se refiere al tabú y preconceito construidos alrededor de la sexualidad intrínseca del sujeto, impuestos a través de la religión y relaciones establecidas de buen comportamiento social movilizadas por el Estado, implantadas a través de la medicina y la estructura jurídico-legal para calificar las relaciones entre sujetos del mismo sexo como perversiones antinaturales, efecto de enfermedades mentales, catalogándolas de “comportamientos anormales” dentro de la construcción social binaria vigente, la que mediante esta justificación posteriormente se consolidó como la única relación válida, de carácter moral concebida dentro de los fines últimos de la procreación como objetivo humano.

Por ello, sostiene que cuando se investiga sobre las sexualidades nativas de América, se debe considerar el impacto de carácter emocional, cognitivo y conductual que generó ese choque cultural al cual hace mención Viveros:

Al hablar de género y sexualidad en América Latina, no podemos ignorar que estas construcciones se dan, en primer lugar, en el marco de una historia de colonización en la cual el patrón de dominación fue organizado y establecido sobre la idea de raza, y, en segundo lugar, en el marco de una dominación cultural que, por una parte, cohibió las formas propias de expresión visual, plástica y subjetiva de los grupos sociales dominados y, por otra, los hizo admitir o simular frente a los dominadores, vergüenza de su propio y previo universo subjetivo (VIVEROS, 2006, págs. 15, 16).

Hay que considerar que la colonización instauró la cosmovisión de los dominadores sobre los conceptos de los pueblos nativos respecto a territorios, lengua, cuerpo y amor, construyendo diferentes estrategias para su imposición en cada caso, para los pueblos se instituyeron los cabildos, para los territorios la comunidad, para la lengua una lengua franca y “civilizada” del dominador, para el cuerpo el matrimonio monogámico y el poder del hombre sobre la mujer y sus descendientes, para el deseo y amor la procreación.

Este proceso de control social y político, en consecuencia, también sucedió históricamente en el caso del pueblo Kichwa canelos, como muestro en el segundo capítulo. Y esto tuvo como efecto una cierta invisibilización de las relaciones homoeróticas y amorosas dentro de la comunidad de Pakayaku. Pero, como muestro en esta tesis, en esta comunidad, este control existe en una forma diluida. El pueblo Kichwa canelos, por medio de las personas *warmipanguiguna* y las relaciones cotidianas y rituales tejen con todos los miembros de la comunidad la reconceptualización de este control, generando estrategias sociales para permitir que las personas continúen disfrutando de la libre elección del cuerpo en lo que se refiere al deseo y sexo. Establecido lo anterior, en esta tesis yo doy el valor para tratar este tema considerado “tabú” cuando es visto desde la visión de afuera, de los no indígenas, determinada por la religión cristiana, el Estado y las nociones de desarrollo occidental. Mi propósito es colocarme en la perspectiva indígena Kichwa canelos, la cual me fue facilitada por medio de la integración en la comunidad de Pakayaku como hablante de la lengua kichwa, intentando aprender cada día de todas las interacciones que mantuve con las personas que me recibieron en sus casas y con las cuales compartí también muchas reuniones para beber juntos *aswa*, la chicha de yuca que nunca falta en estos eventos cotidianos y rituales Kichwa canelos.

## **1.2.- Represión y reivindicación de la sexualidad y género**

Para la comprensión del tema que esta investigación discute, pienso, cómo las categorías de género y sexualidad están envueltas en un campo de lucha entre conservadores y “marginados”,

lo cual causa confusión en la sociedad y en la academia, por lo que traigo una breve reflexión sobre ello.

La sociedad occidental desde el siglo XIX ha “reprimido y regulado” con mayor énfasis la libertad de expresión, práctica, “deseo y placer” del cuerpo (WEEKS, 1998, pág. 16), (LAMAS, 2000, pág. 4) (SÁNCHEZ B. , 2016, pág. 698) (AMUCHÁSTEGUI & RODRÍGUEZ, s.f, pág. 93), ha colocado una máscara que se quita en la sombra o privacidad de la habitación y atado el cuerpo con cadenas de normas conductuales que la religión, la salud, la hipocresía y la lucha por la subyugación del sexo y género del otro (relaciones de poder) imponen para evitar la liberación de ese cuerpo que siente, que vive, que se alimenta y crece a través de la experiencia de los sentidos y gustos particulares durante toda su vida.

Esta represión se justifica a través de la creación e imposición de categorías como la moral, salud, familia y reproducción (HENÁNDES, RODRÍGUEZ, & GARCÍA, 2010, pág. 77), que la “religión y el Estado” han movilizad para disciplinar los cuerpos y los deseos, refuerzan el control, la alienación de subjetividades y la no comprensión del cuerpo del otro, mediante dispositivos de poder como el simbólico, social y político; no otorgando la libertad para construir cuerpo, sexualidad, familia ni afectividad; haciendo que quienes transgredan sus principios sean vistos como “enfermos y pecadores” (AGUILÓ BONET, 2009). Sánchez enriquece lo anterior en el siguiente párrafo:

Dispositivo de poder que permitió a las sociedades modernas la regulación de los sujetos por dos vías: por un lado, la de los cuerpos individuales a través de la vigilancia que cada quien hace de su deseo, de su placer, de sus prácticas y de la sujeción a una cierta identidad, y por otro, la regulación de las poblaciones a través de la lucha por el control o la promoción de la natalidad (SÁNCHEZ B. , 2016, pág. 698).

Todo ello para imponer la concepción de una sociedad humana “normal y sana”, aliándose para este fin con el representante que detente en el momento el poder económico y político, sus leyes y mecanismos institucionales (GUTIÉRREZ - MARTÍNEZ & FELITTI, 2015, pág. 11), (BARRAGÁN, pág. 15) que rigen el comportamiento de una “sociedad disciplinaria (...) que calcula la vida en términos técnicos de población, salud e interés nacional. Foucault llamará biopoder a esa forma de poder productivo, difuso y tentacular” (PRECIADO, pág. 2) que está bajo el control en la mayoría de las veces del sexo masculino heterosexual, quien a la vez ha excluido del ámbito religioso, político y social a las del sexo femenino y a los cuerpos que se atreven a oponerse a las normas sociales impuestas por ellos; como son las de sexo femenino y



hombres y mujeres que buscan experimentar su cuerpo con libertad, vivir su sexualidad con plenitud de acuerdo a su concepción de placer y, ¿porque no familia?, sin ser juzgados como cuerpos débiles, incapaces (mujeres), enfermos y antinaturales (mujeres y hombres que sienten afecto por el mismo sexo).

Esta exclusión ha causado una reacción en los cuerpos marginados, invisibilizados, profanados y menospreciados, motivando la lucha por la reivindicación de los mismos derechos religiosos, políticos e igualdad de uso y disfrute del cuerpo similar a los hombres detentores del poder, deconstruyendo “la práctica regulatoria que produce los cuerpos de varones y mujeres como diferentes y complementarios, y que asume la heterosexualidad como la norma” (SÁNCHEZ B. , 2016, pág. 706), ya que, “durante siglos fueron los sacerdotes o los jueces los que “interpretaban” el deseo de “la naturaleza” o de dios para asignar correctamente un sexo” (HENÁNDES, RODRÍGUEZ, & GARCÍA, 2010, pág. 77).

Germinando por ello, para la “década de los setenta” grupos de mujeres organizadas que reivindicaban su presencia en el ámbito social, político, laboral y académico bajo la bandera del feminismo (LAMAS, 2000, pág. 4), (ESCANDÓN, 1997, pág. 16) (OSBORNE & MOLINA, 2008, pág. 147) y Lgbti, (SCOTT, 2015, pág. 39) (PRECIADO, pág. 2) (STOLKE, 2004, pág. 78), (VIVEROS, RIVERA, & RODRÍGUEZ, 2006, pág. 17), en busca de derechos igualitarios y liberación de los cuerpos encarcelados por el sistema impuesto desde una concepción dominante de las instituciones de poder controlados por hombres conservadores.

Estos primeros grupos, debemos decir, fueron hombres y mujeres que gozaban de ciertos privilegios en esa época de acuerdo con la raza, clase y poder económico que regía en aquel momento (HARAWAY, 1984), (VIVEROS, RIVERA, & RODRÍGUEZ, 2006, pág. 20) (STOLKE, 2004), (SCOTT, 2015, pág. 40).

Por ello, considero que los grupos contemporáneos que tratan de reivindicar derechos y liberar el cuerpo, caen en el mismo error que sus opresores, porque estos grupos aunque son marginados y sus derechos desconocidos comparten una sociedad, una cultura y una economía propia y occidental, lo que supuestamente les da una cierta autoridad, en su juicio, para hablar por todos los cuerpos movilizándolo un discurso igualitario para la comprensión del cuerpo, género y sexualidad, lo que los lleva de manera directa e indirecta a reproducir la violencia, represión y a desconocer los cuerpos de otros que se desarrollan en sociedades diferentes a la suya, como es el caso de los cuerpos de los indígenas y negros del mundo, imponiendo sus categorías analíticas y reivindicativas como si la construcción de cuerpos a través de la

experiencia se desarrolla en forma similar a las suyas (STOLKE, 2004, págs. 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96).

Me refiero al concepto de género, como “categoría analítica”, que se empieza a utilizar con mayor énfasis en aquel momento, para visibilizar las desigualdades y conflictos de relaciones entre los dominadores (hombres) y oprimidos (mujeres) (LAMAS, 2000, pág. 4), (ESCANDÓN, 1997, pág. 15), (LAMPERT, 2017), (OSBORNE & MOLINA, 2008, págs. 147, 148, 149), (SÁNCHEZ B. , 2016, pág. 697) (STOLKE, 2004, pág. 79) en la sociedad no indígena, movilizado en sus inicios por las feministas como la principal herramienta de reivindicación igualitaria para el disfrute de los derechos, la política, acceso laboral, educación y libertad de uso del cuerpo; pero las clases dominantes de “pensamiento conservador, han emprendido una vasta ofensiva contra los estudios de género amparados por instancias vaticanas en variadas organizaciones católicas que cuentan con «estudiosos» del tema (...) interesados en preservar y justificar un *statu quo* y la situación de sujeción de las mujeres” (OSBORNE & MOLINA, 2008, pág. 149), como sucedió en el siglo XIX:

James Stephen y John Stuart Mill escribieron ensayos muy convincentes sobre la cuestión de la igualdad que ignoraban a las mujeres o que esperaban que las mujeres quedaran incluidas dentro de la identidad colectiva de los hombres, sin detenerse a pensar, cómo entendían las mujeres involucradas en la vida política la cuestión de la igualdad, y sus perspectivas (LAMAS, 2000, pág. 4).

La clase dominante de pensamiento conservador ha empleado como categoría de identificación al cuerpo biológico, y no como un cuerpo subjetivado que se construye a través de la experiencia del cuerpo, como las feministas reivindican(ban), lo cual ha permitido que el género sea producido como un “imaginario social con una eficacia simbólica contundente dando a las concepciones sociales y culturales sobre la masculinidad y feminidad [un medio] para justificar la discriminación por sexo (sexismo) y por prácticas sexuales (homofobia)” (LAMAS, 2000, pág. 4). Ya que ambos por igual son los “soportes de un sistema de reglamentaciones, prohibiciones y opresiones recíprocas” (LAMAS, 2000, pág. 4)

La categoría de género ha sido apropiada por los sexos dominantes que son las mujeres y los hombres “heterosexuales”, que justifican el género binario basados en el discurso esencialista<sup>2</sup> religioso (AGUILÓ BONET, 2009) (FONSECA & QUINTERO, 2009, pág. 44), y refuerzan a través de comportamientos, discursos y restricciones aprendidos y transmitidos por la familia,

---

<sup>2</sup> Por esencialismo Stolcke entiende aquella doctrina que niega la temporalidad al atribuir una ontología primordial e inmutable a los que son productos históricos de la acción humana (STOLKE, 2004, pág. 81)

amigos y el entorno social específicamente dominado por el sexo binario. Como dicen las(os) autoras(es), han sido naturalizados por los procesos históricos y culturales que construyen comportamientos y reproducen preferencias de los cuerpos para formar parte de la mayoría heterosexual, y a través de esta imposición ejercida por comportamientos, discursos y restricciones excluyen y aprisionan la libertad de expresión y construcción de la preferencia sexual del nuevo ser.

A pesar de ello, se está teniendo un gran avance logrado por las feministas de la tercera ola, que incluye a las “mujeres de color y las lesbianas [que ponen] sobre el tapete sus propias experiencias de opresión que, más allá del género tienen que ver con la raza, con la clase social y con la orientación sexual” (OSBORNE & MOLINA, 2008, pág. 148). En conjunto con los intelectuales de la teoría Queer<sup>3</sup> (SÁNCHEZ B. , 2016, pág. 699), (HENÁNDEZ, RODRÍGUEZ, & GARCÍA, 2010, pág. 87) (FONSECA & QUINTERO, 2009, pág. 46), reconocen que “ni el género ni la sexualidad, son sistemas duales excluyentes, sino que el género y el deseo sexual son flexibles y flotan libremente dando lugar a múltiples posiciones de la identidad, que comprenden el cuerpo como expresión personal y la pluralidad de los géneros” (GARRIGA, 2011) apud (LAMPERT, 2017).

Este desarrollo está dando paso a la libre construcción e interpretación de identidades de los cuerpos de acuerdo con la subjetividad y experiencia de cada individuo, quien es el que vive su realidad. Esta interpretación y construcción se conoce como la identidad de género que puede tener variantes para identificar a personas transexuales y travestis que construyen sus identidades independientemente de la asignación de su sexo biológico, social o culturalmente impuesto (LAMPERT, 2017). Barragán ayuda a mantener un pensamiento positivo al decir que, con el tiempo las categorías de represión y alineación de los cuerpos van a ser deconstruidas dando un suspiro en la construcción de cuerpos, género y sexualidad individuales, como ha pasado con categorías científicas que han cambiado como el concepto de género (BARRAGÁN, pág. 22).

La interpretación de género, debe abrazar los diferentes cuerpos construidos de acuerdo a su experiencia personal y libre elección de los deseos, prácticas, preferencia de acuerdo al contexto

---

<sup>3</sup> Se toma como una categoría de análisis para denunciar los abusos que se presentan desde la misma ciencia, ya que los textos científicos han sido por lo general elaborados por personas de género masculino, de raza blanca, de preferencia heterosexual, de clase media y de religión cristiana. Dejándose invisibles a otros colectivos como las mujeres, los negros, los indígenas, los homosexuales, los transexuales, los pobres, los musulmanes, los panteístas, y un largo etcétera. Es por ello que la Teoría Queer intenta dar voz a estas identidades que han sido acalladas por el androcentrismo, la homofobia, el racismo y el clasismo de la ciencia (FONSECA & QUINTERO, 2009, pág. 44).

social y cultural de cada grupo que habita el planeta, respetando la autonomía subjetiva, con el fin de visibilizar y reivindicar la existencia afectiva de los sujetos diversos.

Por otro lado, la sexualidad nace en cuna de plata, se desarrolla en los hogares privilegiados, que para mantener su *statu quo* de raza y clase crean “dispositivos de poder” que permiten explotar la “fuerza de trabajo”, controlar y lucrar económicamente a costa de los menos afortunados, conservando la familia dominante y su descendencia “sanas”. “A finales del siglo XIX, se extiende a toda la sociedad, a través del control judicial y la medicina en nombre de la protección integral de la sociedad y la salud de la raza” (FIGARI, págs. 24, 25) diseminando “dispositivos de saber y poder como la “esterilización de la mujer”, el “niño masturbador”, la “pareja malthusiana” (régimen poblacional) y el “adulto perverso” (FIGARI, pág. 22).

Figari, a través de David Halperin, dice que no se puede hablar de sexualidad antes de la modernidad, porque para el autor que menciona la sexualidad moderna implicaría por lo menos tres novedades que antes no se daban: 1) un dominio de la sexualidad separado del resto de la naturaleza humana; 2) la demarcación de un dominio específico y conceptual de lo sexual desde un ámbito específico de la vida personal y social; 3) la identidad sexual, basada en los distintos tipos de sexualidades conformadas en la modernidad (FIGARI, pág. 25).

A estas alturas, me atrevo a pensar en voz alta que, sin estas represiones se construirían cuerpos y sexualidades flexibles y diversas con fronteras sexuales permeables, ya que, si la historia y la cultura son las creadoras de géneros, en tiempos actuales se debería reconocer en la categoría de género a los sujetos que se identifican y construyen sus preferencias, gustos sexuales y cuerpos de acuerdo con su experiencia y subjetividad particular. Me refiero a cuerpos transexuales, travestis y ambiguos. Porque considero que el género debería ser utilizado para identificar las construcciones sociales diversas del cuerpo y de la sexualidad de cada uno, sin estar atado a interpretaciones y construcciones de las normas y “comportamientos de lo femenino y masculino” dominante que simplemente marcan la diferencia sexual en el ámbito social, laboral y familiar (ESCANDÓN, 1997, pág. 15) (LAMAS, 2000, pág. 6).

Es responsabilidad de los intelectuales contemporáneos liberar estos conceptos de la prisión interpretativa en la cual están, para abrazar todas las interpretaciones de los cuerpos construidos de acuerdo con su experiencia y subjetividad. Como investigador antropólogo Kichwa canelos, me embarco en esta tesis en un estudio donde intento dar a conocer las concepciones, vivencias, testimonios y expresiones lingüísticas por medio de las cuales el ser *warmipangui* hace plenamente parte de la existencia social cotidiana y ritual de la comunidad de Pakayaku.

### 1.3.- Literatura sobre sexualidades indígenas *Warmipangui*

Hasta hace unos años, la antropología y la etnografía sobre los pueblos indígenas amazónicos habían dejado de lado la discusión de la homosexualidad, género y sexualidad indígena y campesina rural de la Amazonía, no dándole la importancia necesaria al estudio del tema<sup>4</sup>. Entre los pueblos indígenas amazónicos, a excepción del trabajo de Clastres con los Guayaki (CLASTRES, 1995), y las referencias de Crocker entre los Canela (CROCKER, 2009, pág. 168), existen muy pocas menciones sobre el tema en las etnografías clásicas. El desinterés en profundizar la discusión, como argumentan Gontijo y Erick (2015), se debe a diversas razones y no solamente a “la supuesta incapacidad de los investigadores en percibir la importancia de las sexualidades indígenas y campesinas para comprender el conjunto de las relaciones sociales marcadas por las ruralidades, por la etnicidad o la regionalidad” (pág. 32). Según estos autores, en las “tradiciones intelectuales que buscan entender las sociedades indígenas y campesinas como sistemas sociales específicos, la economía se vuelve de dimensiones más privilegiadas que la sexualidad, entendida, esta última como secundaria” (traducción libre) (GONTIJO & ERICK, 2015, pág. 33). Es decir, la prioridad otorgada al estudio de la economía y las relaciones sociopolíticas ha sido uno de los factores que ha llevado a que el estudio de las sexualidades indígenas y campesinas hayan sido poco desarrolladas hasta la actualidad. João Pacheco, reconocido antropólogo brasileño, complementa lo anterior de la siguiente manera, “sé que existen sujetos homosexuales en los pueblos indígenas, por razones profesionales y porque no es mi campo de estudio y discusión antropológico no me aproximo a este tema” (PACHECO de OLIVEIRA, 2018).

Algunos autores del siglo XX, como el reconocido investigador Kurt Nimuendajú, niegan que la homosexualidad existe entre los pueblos de las tierras bajas de América del Sur y la califica de “perversión” (NIMUENDAJÚ, 1946), “demostrando que su visión como investigador no lograba despegarse de la proyección de sus conceptos cargados de sentidos moralizadores” (BELAUNDE, 2018, pág. 83). Como argumento en el segundo capítulo, la moral de la religión cristiana ha sido una de las principales protagonistas en la imposición de patrones de comportamiento externos sobre la vida social indígena contemporánea, como también la primera institución científico-religiosa que ha producido y recopilado información sobre las

---

<sup>4</sup> Mott, llama la atención en el mismo sentido, al referirse al escaso estudio de la “sexualidad negra” en Brasil (MOTT, 1988, pág. 17).

sociedades nativas a partir de la colonización (VIVEROS, 2006, págs. 15, 16). Aquí, cabe traer a colación el planteamiento de Michel Foucault, en el cual expresa que la civilización occidental desde el reconocimiento de la fe católica romana como única religión, y posteriormente el surgimiento del estado-nación, “a primera vista al menos, no posee ninguna *ars erótica* (...) es sin duda la única en practicar una *scientia sexualis* (...) durante siglos, para decir la verdad del sexo (...) opuesta al arte de las iniciaciones y al secreto magistral: se trata de la confesión” (FOUCAULT, 2011, pág. 56) que produce en el individuo una autculpa moral de sentir, expresar y practicar los deseos del cuerpo (VÁZQUEZ, COBA, VEGA, & YÁNEZ, 2021, pág. 23).

Las sociedades dominadas por religiones monoteístas “donde imponen, a los que las practican, obligaciones de verdad” (FOUCAULT, 2013, pág. 882), bajo “el discurso europeo produjo descripciones basadas en una perspectiva moral de la diversidad cultural (la práctica, condenada por la Iglesia, fue vista como clara prueba de la inferioridad de los nativos)”, traducción libre del autor (FERNANDES, 2015, pág. 277), desconociendo y condenando la práctica de relaciones sociales diferentes a la suya, argumentadas en una teología que reprime el comportamiento natural propio a los seres, en el que las prácticas sexuales de libre elección son consideradas como “pecado nefando, cuyo nombre no puede ser mencionado” (MOTT, 1988, pág. 20) y menos practicado. Esta libertad sexual “fue considerada como mucho más grave que los repugnantes crímenes antisociales, el femicidio, la violencia sexual contra los niños, el canibalismo y el genocidio” (MOTT, 1997, p. 124).

En este punto se puede establecer un parangón con lo que Foucault anota “que en la antigüedad griega y romana donde la sexualidad era libre, se expresaba sin dificultades y se desarrollaba efectivamente (...) hasta que intervino el cristianismo imponiendo prohibiciones morales sobre la sexualidad, negando el placer y de la misma forma el sexo (FOUCAULT, 2013, pág. 804). La falta de tolerancia y comprensión de las relaciones sociales en las que la sexualidad es intrínseca en la construcción de la identidad del individuo, quién en su búsqueda de la aceptación social dentro de la comunidad imaginada a la cual pertenece, fue impuesta por la estigmatización de libre expresión de la sexualidad por parte de la religión, proyectando así al indígena como enemigo de la “moral” y su dios; justificando de esta forma la evangelización mediante la represión de todos los nativos del “nuevo continente” ejercida a través de castigos, tortura y muerte en nombre de la “salvación espiritual”; llegando a extremos oprobiosos practicados por la iglesia y los conquistadores, como lo sucedido en 1513 en el istmo de Panamá, conforme narra Pietro Martire, “encontrando un numeroso séquito de nativos

homosexuales, atrapó a cuarenta de ellos que fueron devorados por perros feroces” (MOTT, 1997, p. 132), como puede visibilizarse también en el accionar del “imperialismo estadounidense contra los pueblos nativos buscando la forma de hacerlos "héteros" durante los últimos dos siglos, al pretenderles insertar en las nociones angloamericanas de familia, hogar, deseo e identidad personal. (Rifkin, 2011:9, tradução livre)” apud (FERNANDES, 2015, pág. 272) traducción del autor.

Este proceso de “limpieza de lo impuro y pecaminoso desde la visión eurocentrista, ha tenido consecuencias irreversibles, creando una forclusión que designa un rechazo más radical que la represión ya que es irreversible” (MOREL, 2012, pág. 79), al imprimir en la mente de los nativos del “nuevo continente”, que estas formas de expresión natural, son diabólicas y anti-natura, y en consecuencia ha llevado a la intolerancia de las personas que expresan estas formas de interrelación social.

Actualmente el poder de la iglesia católica en la Amazonía ecuatoriana se ha debilitado, abriendo el escenario idóneo para que otros grupos religiosos cristianos surjan llenando el vacío que dejó (WHITTEN, 1978, pág. 838). Hoy en día, los cultos protestantes evangélicos, en sus diversas expresiones e iglesias, han ingresado con fuerza a las comunidades indígenas para convertirlas en sus fieles, y en algunos casos son aún más intolerables hacia las personas que muestran comportamientos que trasgreden sus dogmas, como nos muestra Patricia Carvalho en el caso del pueblo ticuna de la frontera entre Brasil, Colombia y Perú:

Para algunos nativos, especialmente en las figuras de las "autoridades" de "pastores indígenas", las "parejas del mismo sexo", los "parientes homosexuales" son "parientes heridos"; aquellos que, en ciertas circunstancias, “necesitan ser reparados”, "curados", "salvados”. Ya que estos comportamientos homosexuales desestabilizan una serie de valores y códigos y se imponen como una gramática inmoral a los modos de ser de estos sujetos, traducción libre del autor (CARVALHO, R., 2016, pág. 76).

Igualmente, Diógenes Cariaga también estudia la influencia que las iglesias evangélicas neopentecostales ejercen sobre el pueblo Kaiowa del Brasil.

Al adherirse a las iglesias evangélicas y neopentecostales, que tienen muchos Fieles y producen ascendencia política sobre los residentes de desplazados internos, ya que hay muchas familias que siguen las doctrinas religiosas que tratan el tema como pecado o falta de conducta. Así, las narraciones evocan en gran medida un discurso religioso sobre el pecado, la desviación y las funciones reproductivas del cuerpo masculino y femenino. Traducción libre del autor (CARIAGA, 2015, pág. 446).

Los planteamientos de los autores antes mencionados, dan fuerza a los argumentos que desarrollo en esta tesis en el caso de la comunidad Pakayaku del pueblo Kichwa Canelos ecuatoriano, al establecer que, una de las razones más fuertes que han motivado el quebrantamiento estructural en las costumbres indígenas, ha sido la imposición de nuevas formas de relaciones y convivencia social dentro de sus comunidades. En este sentido hago hincapié en las normas de las diferentes iglesias de la religión cristiana y las instituciones del Estado que tienen que ver con el dominio del sujeto sobre su cuerpo, placer, goce y deseo, y en consecuencia el “ars erótico” indígena, y que imponen el concepto del pecado, la práctica de la confesión y el temor al “castigo divino y social” sobre las concepciones indígenas.

El trabajo de Fernandes es rico en recopilación de datos histórico-etnográficos relacionados a la homosexualidad indígena y resalta los discursos de los investigadores que resaltan los supuestos discursos anti homosexuales de algunos indígenas y no indígenas, como el que cita él mismo en el caso del pueblo Ticuna:

El científico social y profesor bilingüe (portugués y ticuna) de historia, Raimundo Leopardo Ferreira, afirma que, entre los Ticunas, no había registros anteriores de la existencia de homosexuales, como se ve hoy. Eso [la homosexualidad] es una cosa que mis abuelos decían que no existía, traducción libre del autor (FERNANDES, 2014, págs. 258, 259).

Ante la posición de este autor, el antropólogo João Pacheco de Oliveira también conocedor del pueblo Ticuna señala una posición diferente:

No creo que sea correcto atribuir las relaciones homoeróticas entre los Ticunas al contacto o la influencia de los blancos o los medios de comunicación. Los límites rígidos para la afectividad, especialmente entre los jóvenes, nunca fueron parte de la vida de los Ticunas. Lo que está afectando los lazos de amistad y afectividad entre las mujeres y también entre los hombres es el contacto con las costumbres introducidas (PACHECO de OLIVEIRA, 2019).

Vemos que el apagamiento de la discusión de género y sexualidad indígena no es solo una consecuencia de la falta de interés en el tema, o de la represión histórica llevada a cabo por la religión y el Estado, también es ejercida por la academia como nos muestra Fabiano Gontijo e Igor Erik, quienes fueron testigos cuando participaban del II Coloquio de Antropología de la UFMT, en Cuiabá, realizado en octubre del 2015, en el siguiente párrafo:

No se habla tanto de la sexualidad indígena porque este tema no es un tema considerado como relevante por los indígenas – en términos, por ejemplo, cosmológicos – para ser enfatizado en el momento de una investigación, pero eso no parece ser verdad para la totalidad de las etnias indígenas brasileñas, como se concluyó en la propia



programación del seminario realizado en junio del 2015 en el IFCS/UFRJ” traducción libre del propio autor (GONTIJO & ERICK, 2015, pág. 33).

Por ello es importante que los investigadores indígenas ocupen los espacios vacíos que van dejando los investigadores no indígenas, para realizar una discusión antropológica y etnológica desde el propio interés y perspectiva desde adentro. Tal resignificación ha llevado a que en estos días jóvenes indígenas estén tomando la posta para organizarse y plantear mesas de debate que incluyan la homosexualidad en los asuntos indígenas. Como sucedió en la quinta edición del Encuentro Nacional de Estudiantes Indígenas (Enei), realizado en Salvador de Bahía en septiembre del 2017.

Yo mismo soy un investigador antropólogo indígena, y estoy de acuerdo con estos planteamientos que tienen el propósito de liberarse de las expresiones canónicas heteronormativas, en las que la homosexualidad y género son movilizadas para relegar las reivindicaciones acerca del cuerpo de los *warmipanguiguna* del plano político, justificándose en los conceptos de familia tradicional y moral, desconociendo de esta forma, la construcción de las identidades sexuales y de género. Puntos centrales para la reflexión de este tema, en el que busco mediante la producción de una etnografía situada y el debate académico, la liberación del cuerpo *warmipanguí* Kichwa canelos que ha sido encerrado en un marco binario de sexo y género desde el choque cultural de la colonización.

Al mismo tiempo considero que es crucial mantener en vista que existen grandes diferencias entre los pueblos indígenas. No podemos hablar de categorías de sexualidad homogéneas que se aplican para todos los pueblos indígenas amazónicos. Además, existen variaciones dentro de un mismo pueblo y a lo largo de la historia. Cada cual ha vivido la colonización, la imposición de la religión cristiana y las instituciones del Estado de manera propia, y su historia propia se articula con conceptos también propios y diferentes de los demás pueblos indígenas. Como argumenta Cecilia McCallum:

Al utilizar categorías universalizantes (como el género) para hablar de prácticas y formas de pensar indígenas, no se puede decir lo mismo de las preocupaciones indígenas por sus propias categorías, elaboradas pragmática o discursivamente en la dirección opuesta, traducción propia del autor (McCALLUM, 2013, pág. 53).

Por ejemplo, Diógenes Carriaga sostiene que “la idea de que la homosexualidad es un “rasgo cultural” de los blancos, que no se puede ver como una práctica sexual común entre los kaiowa” traducción libre del autor (CARIAGA, 2015, pág. 446). Por tanto, es necesario entender lo que

el concepto occidental de homosexualidad significa para cada pueblo en el momento actual, de manera situada y en el contexto de su pensamiento social y cosmológico propio. También es necesario saber cuáles son los conceptos que se expresan en las lenguas originarias de los propios pueblos indígenas e intentar traducirlos al español de manera cuidadosa, tomando en cuenta los contextos y relaciones sociales en que estos conceptos son utilizados. Por eso, inspirándome en el caso de la comunidad Pakayaku del pueblo Kichwa canelos, yo prefiero hablar de sexualidades *warmipangui*, pero entiendo que cada pueblo tiene sus propias expresiones y significados.

En ese sentido, el estudio etnográfico en profundidad desarrollado por Diego Madi Dias entre el pueblo Guna de Panamá, analizando las relaciones de “economía afectiva” (MADI, D., 2018), es un ejemplo inspirador de una investigación que tiene el propósito de intentar adoptar el punto de vista indígena sobre sus concepciones y prácticas sexuales, donde las *omeggid*, una palabra que puede traducirse al castellano como “parece mujer”, hacen plenamente parte de la vida social y “construyen lazos de parentesco con sus amigos mediante el intercambio de sentimientos afectivos, comida y lugar” (MADI, D., 2018). Madi Dias analiza las relaciones de género y parentesco Guna a través de la manera como los hombres Guna se relacionan con el exterior productivo, “de una filosofía ética de Guna, es decir, en relación con el imperativo moral que corresponde al ideal del buen pescador: salir de casa: salir a pescar, salir a casarse” (MADI, D., 2017, pág. 78). Mientras las mujeres Guna permanecen cercanas a sus madres a lo largo de la vida, el destino de los hombres es salir de casa para casarse y vivir cerca a sus suegros. El autor muestra que las *omeggid* hacen parte de estos nexos residenciales en el sentido que, como las mujeres, permanecen en casa de sus madres. Su trabajo de campo con los Guna va siguiendo la línea abierta por Joanna Overing (1999) que mostró la importancia de la vida cotidiana para comprender las formas sociales amazónicas. Madi Dias también enfoca con particular detalle la vida cotidiana *omeggid*, los trabajos del día a día, la preparación y consumo de las comidas y bebidas, los sentimientos y afectos, la manera de hablar de las personas y también la importancia de los sueños y de los conocimientos y recuerdos personales. Su abordaje argumenta que para comprender el ser *omeggid* no se puede pensar solamente en su sexualidad, porque es necesario ver cómo las personas se posicionan y tejen relaciones sociales amplias. Además, el autor muestra que las *omeggid* son personas con subjetividades propias, sujetos creativos que llenan su vida y la vida de las personas que las rodean de sentidos y afectos personales:

La socialidad *omeggid* me llamó la atención hacia la manera como las personas en Gunayala están siempre produciendo modulaciones, manipulando los códigos hegemónicos, inclusive definiendo contextos fenomenológicos precisos – la embriaguez y el sueño- en que la “individuación creativa” (Gonçalves 2001, 2010) surge como modo privilegiado de hacer operar el *socius* (MADI, D., 2018, pág. 32).

El autor propone la idea de “parentesco transviado” para caracterizar la manera como las *omeggid* hacen parte de los nexos familiares y de género del ciclo de vida de las personas Guna, los cuales se manifiestan en la manera como las personas femeninas y masculinas hablan y utilizan apelativos. Muestra que las personas *omeggid* hacen un empleo estratégico de los términos de parentesco que “colabora hacia la producción de una personalidad específica, adquiriendo el sentido de una tecnología de subjetivación”, por medio de la cual se manifiesta el sujeto *omeggid* cuando habla con el marido, el hermano o la hermana, de manera como “actúa en la producción social de parentesco y al mismo tiempo, crea un espacio relacional que le atribuye al hablante una posición de género femenino” (MADI, D., 2018, pág. 32). “El parentesco transviado corresponde a una manera de tejer relaciones de mutualidad y producir 'modos de vida' a partir del idioma del parentesco” (MADI, D., 2018, pág. 46) en los que las relaciones de amistad son fundamentales, en la medida en que las *omeggids* se llaman entre sí de *iolo* “hermana mayor”.

El estudio de Madi Dias fue muy inspirador para mí porque desarrolla una etnografía que le presta atención al día a día, algo que yo también intenté hacer en la comunidad Pakayaku, ya que también entendí que para aproximarme al ser *warmipangui* Kichwa canelos era necesario incluir todo el contexto de sus relaciones, sus maneras de hablar y de soñar. Por eso, también intento mostrar sus expresiones lingüísticas en Kichwa durante las interacciones cotidianas en la familia, durante las festividades para beber *aswa* (chicha de yuca), y durante las narraciones de encuentros amorosos y los sueños. Especialmente, presto atención a las bromas que son intercambiadas y sus diferentes funciones sociales en diversos contextos cotidianos y rituales. Sin embargo, también considero que hay algunas diferencias importantes entre las *omeggid* del pueblo guna y los *warmipangui* Kichwa canelos, por ejemplo, en la medida en que en la comunidad Pakayaku, los *warmipangui* no producen una transformación de sus cuerpos hacia la feminización de su apariencia.

El caso de las *omeggid* es particularmente importante para la antropología amazónica porque el pueblo Guna de Panamá tiene una historia de migración que lo relaciona a los pueblos de los bosques de América del Sur. Por eso, el caso de las *omeggid* es como una situación intermediaria entre las formas de sexualidad amazónicas y las formas de sexualidad que se

encuentran entre los pueblos indígenas de América del norte, sobre las cuales hay más estudios. Por ejemplo, Estevão Rafael Fernandes, analiza como la colonización ha cambiado los patrones morales, y resalta que, para los pueblos indígenas norte-americanos la homosexualidad es considerada como un elemento de reivindicación cultural, argumentando su posición cita varios autores como Gabriel Soares, quién, “registró que el término *tibira* era aplicado a líderes espirituales que siendo hombres 'servían de mujer' en los actos sexuales”; y Chamorro acerca de los Guaraní comenta que, “cada hembra guerrera poseía una mujer para servirla, con quien dice que está casada, y así se comunican y conversan como marido y mujer” (FERNANDES, 2015, pág. 264).

En México tenemos la etnografía reciente de Lucas da Costa Maciel, quien estudió las relaciones entre cosmovisión, afectividad, conocimiento, sexualidad, violencia sexual y parentesco en la constitución del cuerpo y la persona *kuilot* del pueblo Nahuatl (Da COSTA MACIEL, 2018). Este autor argumenta que un “*kuilot* transita por categorías antropológicas: ni un hombre, ni una mujer, ni un homosexual, *kuilot* se encuentra en la intersección de estas categorías en la misma medida en que su estado varía del campo relacional en el que se coloca” traducción libre del autor (Da COSTA MACIEL, 2018, pág. 13). También muestra la manera como la persona *kuilot* está inserta en las relaciones de parentesco, producción de alimentos y trabajo remunerado cotidianas, y examina las concepciones en torno a las relaciones sexuales como relaciones entre personas necesariamente diferenciadas. Si la persona *kuilot* no encaja en ninguna de las categorías antropológicas preexistentes, me inspira a preguntarme, ¿será porque dentro de los pueblos indígenas no existen categorías construidas para explicar el comportamiento del otro? Esta interrogante, me lleva a explorar la concepción de género a través de las vivencias *warmipangui* Kichwa canelos. Otra inquietud surge de acuerdo con Lucas da Costa Maciel cuando observa que el “*Kuilot* es alguien que no cumple su función social, sexual, familiar, reproductiva y cosmológica del hombre” (Da COSTA MACIEL, 2018, pág. 14). Durante mi estadía en la comunidad Pakayaku pude presenciar *warmipanguiguna* casados; por ello me pregunto ¿los *warmipanguiguna* también son considerados dentro de esta comunidad como seres que no cumplen su función social, sexual, familiar, reproductiva y cosmológica del “hombre”?

Regresando a América del sur, el trabajo de Patricia Carvalho Rosa con las comunidades indígenas Ticuna de Brasil explora los dilemas a los que se enfrentan las parejas homoeróticas femeninas que, frecuentemente, migran a las ciudades, como Tabatinga, para poder vivir relaciones fuera de la presión ejercida actualmente en las comunidades Ticuna. Ella muestra el

rechazo a los sujetos homosexuales que no se someten al cumplimiento de las normas bajo un discurso que considera las relaciones entre el mismo sexo como “relaciones vacías”, “peligrosas” y “contaminadas”, no solamente porque son vistas como relaciones entre iguales del mismo sexo, sino porque en algunos casos se trata también de relaciones entre personas que pertenecen a la misma mitad matrimonial, lo que en el pueblo Ticuna va contra la idea que las personas deben casarse con alguien que pertenece a la otra mitad matrimonial (CARVALHO, R., 2016, pág. 75). Esta autora examina la manera como las parejas homoeróticas Ticuna encuentran en la ciudad un espacio para reivindicar sus derechos relacionándose con los moviendo de defensa de la libertad sexual y LGTBIQ+.

El estudio de Victor Cova con los Shuar de la Amazonía ecuatoriana, toma como punto de partida para su análisis la migración de personas indígenas con sexualidades diversas a las ciudades; dentro de ella en particular, los factores económicos que les permiten encontrar nuevas formas de vida fuera de la comunidad, como trabajadores asalariados. El autor muestra que, en este contexto, el género es conceptualizado en términos económicos y que la posibilidad de generar ingresos monetarios tiene algunos efectos emancipatorios, pero también introduce nuevas restricciones, puesto que “vivir como gay o trans restringe las posibilidades económicas a trabajar como un experto de belleza o un trabajador sexual” (COVA, 2018 p. 9).

Wilo puede vivir su vida siempre y cuando gane dinero, lo que nos trae a la provocación, ya que Wilo no puede ganar dinero de la forma que ella quiere. El mercado laboral de Macas está estructurado de cierta forma en la que los maricones y travestis son altamente valorados en la economía erótica y desalentados de realizar otras ocupaciones. La dominación social sigue ejerciéndose, pero por medio del trabajo asalariado (COVA, 2018, pág. 21).

Estas aportaciones alimentan la interrogante que fundamenta mi interés por discutir este tema controversial dentro de los grupos indígenas, y de ellas surge la siguiente pregunta ¿El sexo y la homosexualidad es un “tabú” dentro de los pueblos indígenas?, ¿Sí es tema tabú, existe discriminación de los sujetos homosexuales dentro de los grupos indígenas?, y si existe ¿será que es efecto de la transfiguración cultural por efecto de la injerencia de la moral y costumbres religiosas impuesta desde afuera?, en las que las expresiones de carácter sexual han sido categorizadas en conceptos como el de “género binario”, que no considera posiciones diferentes con respecto a la expresión libre del cuerpo. Por ejemplo, el antropólogo Pierre Clastres argumenta que, entre los Guayaqui, algunos hombres por ser homosexuales asumían el rol femenino por su libre elección mientras que otros eran obligados a cumplir una función

femenina simbólica por no encajar en los parámetros de conducta masculina establecidos por el grupo, como ser hábil en el manejo del arco y la flecha (CLASTRES, 1978, págs. 97, 100)

Ante estos cuestionamientos me apoyo en Morel Geneviève, ya que establece que “el género se distingue del sexo biológico y puede oponerse a él; introduce una bipolaridad masculino / femenina que nos es familiar en la lengua, porque nos permite clasificar las palabras, por su artículo, su terminación, etc.” (MOREL, 2012, pág. 76), lo que a mi parecer, genera el clivaje consecuente respecto al entendimiento del desenvolvimiento social existente dentro de las relaciones afectivas de los pueblos indígenas, creando en consecuencia una indecibilidad entre lo verdadero y lo falso, convirtiéndose mediante esta categorización y clasificación en una violencia epistemológica como lo describe McCallum. Además, es importante tomar en consideración que existen diferencias entre los pueblos indígenas y que las concepciones y actitudes hacia la sexualidad también varían según el contexto histórico.

Los aspectos lúdicos de las sexualidades amazónicas no han sido objeto de estudios en detalle, pero varios autores han subrayado que las bromas, el juego y el placer compartido son vivenciados en la vida cotidiana en casa, en la chacra, en el bosque y también de manera colectiva durante las celebraciones rituales en las cuales se suele compartir bebidas que congregan y fomentan la interacción social. Ese carácter lúdico, y la habilidad de intercambiar bromas y generar risas también manifiesta una apertura hacia lo otro y lo nuevo que despierta curiosidad. Lo mismo sucede actualmente con las actitudes hacia productos sexuales del mundo occidental, como la pornografía. Por ejemplo, McCallum describe una ocasión en el pueblo Huni Kuin, mostrando que antes de la inserción de los cánones morales impuestos por el cristianismo las relaciones sexuales no se alimentaban a través de experiencias motivadas por el morbo, como se puede apreciar en las siguientes citas:

Una vez un líder volvió de la ciudad con una revista pornográfica que fue escudriñada entre muchas risas por todos. Los niños terminaron rompiendo las páginas llenas de imágenes y durante una semana, innumerables fragmentos con fotos explícitas de los Nawa [blancos] practicando extraños actos sexuales, flotaron libremente en la aldea, ya sin interés alguno para los pobladores, traducción libre del autor (McCALLUM, 2013, pág. 54).

Luisa Belaunde en la siguiente cita, hace notar que el desarrollo de las tecnologías ha permitido que algunos pueblos indígenas tengan acceso a videos explícitos de prácticas sexuales. Lo interesante de ser rescatado de esta experiencia es que las imágenes de las prácticas eróticas no son vistas como algo nocivo, que merece ser restringido:

[están mirando porno], me dijo en castellano, con la mayor naturalidad. Nunca había imaginado escuchar estas palabras de la boca de una anciana aparentemente tan distante de las ciudades y que hablaba castellano con dificultad. Fuimos a ver lo que sucedía y encontramos a varias familias reunidas en la casa del jefe de la comunidad, quien acababa de comprar en la ciudad de Pucallpa un generador de electricidad, una televisión y un aparato de video. La película mostraba a una pareja con rasgos europeos desnuda. Sin ninguna señal de incomodidad, todos los presentes, hombres y mujeres, se reían a carcajadas mirando las repetidas escenas de penetración sexual, considerándolas claramente aptas para niños (BELAUNDE, 2018, pág. 101).

Esta cita nos lleva a pensar que la sexualidad en esa comunidad amazónica no es un tema “tabú”, en el sentido de que no es algo que se debe reprimir estrictamente en función de cumplir normas rígidas de conducta porque atenta contra la moral ética del grupo. Este aspecto lúdico y creativo también me fue expresado abiertamente por una indígena Ara Rete<sup>5</sup> de Mato Grosso do Sul, cuando expresó que ella podía mantener diálogos sobre el sexo y el placer inherente de forma libre, sin prejuicio alguno dentro de su comunidad, impactándose por el efecto de tener que inhibirse de expresarse de la misma manera dentro del ambiente social de la ciudad. Además, McCallum comenta las “personas nacidas y criadas en los llamados entornos sociales indígenas aprenden formas de pensar y hacer, abiertas a la innovación y la creatividad” traducción libre del autor (McCALLUM, 2013, pág. 55), lo que permite que sus relaciones no se basen exclusivamente con fines reproductivos, resignificando los comportamientos y las formas de mantener los tipos de relación castigados por la moral. Como plantea Belaunde, las sexualidades en la Amazonía hacen parte de sus concepciones de las relaciones de alteridad como constitutivas de la producción de personas, conectadas a los diferentes seres y modos de ser del entorno social y del cosmos. “La apertura a la sexualidad, por medio del erotismo, la atracción y el deseo, es un modo de estar en conexión con el espacio y el tiempo. El deseo sexual es deseo de historia, por tanto, deseo del otro y de lo otro, de cambio, de vivencias y de significados” (BELAUNDE, 2018, pág. 12).

La importancia del sentido del humor y las relaciones oníricas con seres del bosque y los ríos en las sexualidades indígenas es también algo que apareció muy fuertemente en mi etnografía. En la comunidad Pakayaku, las bromas siempre acompañan la interacción social de manera sutil, cumpliendo diversas funciones, especialmente durante los momentos festivos cuando las personas se reúnen a beber *aswa* (chicha de yuca). Con base en lo anteriormente descrito surge

---

<sup>5</sup> Estudiante de doctorado del PPGAS – MN, por razones que no afecten su integridad me abstengo de mencionar su nombre.

la preocupación por visibilizar las relaciones sexuales-afectivas propias del pueblo Kichwa canelos, en las que el sexo no se restringe a términos morales y de reproducción, sino en el concepto del deseo y goce, el rol que cumple dentro del grupo y las relaciones de micropoder que construye cuerpos y personas con subjetividades propias. Considerando lo expuesto por los autores anteriormente mencionados, esta investigación ve necesario establecer etnográficamente como los *warmipanguiguna* se autodefinen en la concepción de género, y cómo construyen sus identidades para transitar dentro de la comunidad.



## Capítulo: 2 Misiones religiosas en la Provincia de Pastaza

Los misioneros consideraban que su misión consistía en intentar transformar a los indígenas de “salvajes” infieles en gente civilizada. La labor civilizadora no solo consistía en el proselitismo religioso, sino también en inducir a los pueblos indígenas a vivir en asentamientos estables y en inducirlos a contribuir con su trabajo al mantenimiento de la misión (REEVE, 2002, pág. 71).

En este capítulo, relato el proceso de injerencia de las órdenes y congregaciones religiosas que actuaron en esta región, interfiriendo significativamente en la “cosmovisión como en el modo vida” de los nativos (REEVE, 2002, pág. 60).

La región del alto amazonas entre los países de Ecuador, Perú, Colombia y Brasil se repartió entre las escuelas religiosas de la Compañía de Jesús, Josefinos, Capuchinos, Carmelitas, Franciscanos, Dominicos, Mercedarios y Salesianos (WHITTEN, 2008, pág. 2), (GARCÍA, 1999, pág. 65), (JUNCOSA BLASCO & GARZÓN VERA, 2019, pág. 21)

La parte central de la Amazonía del Ecuador, que está ubicada entre las actuales provincias de Napo y Morona Santiago, en el siglo XIX se conocía según los datos informados por Villavicencio como el “cantón de Canelos” (VILLAVICENCIO, 1858, pág. 411), (WHITTEN, 2008, pág. 2). Este amplio espacio territorial, estaba habitado por clanes de familias Sapparas, Shuar y Andoas, algunos grupos convertidos al cristianismo controlados por un gobernador o capitán y los curas situados en las misiones de Canelos y Lliquino. Contaba en aquel entonces con dos poblaciones anexas, las comunidades ancestrales de Pakayaku y de Sarayaku, con una población aproximada de 700 individuos y 160 familias catequizadas, cuando Villavicencio visitó estos lugares.

### 2.1.- “Curas y sus misiones”

#### 2.1.1.- Misión de la Orden Santo Domingo / Dominicos

Un sacerdote dominico que en 1775 visitaba lo poco que quedaba de la misión de Canelos, preguntó a un anciano cómo se había producido el primer contacto de los nativos con los dominicos. El viejo relató que hace mucho tiempo, dos Gayes habían viajado a pie desde las inmediaciones de Canelos hasta Ambato para solicitar a los dominicos que fueran a visitar la región (REEVE, 2002, pág. 81).

Se presume que Canelos fue visitado por primera vez entre 1536-1538 por el capitán Gonzalo Días de Pineda, hallando una gran extensión de árboles de *ishpingu* (De los cuales se obtiene una especia similar a la canela, por lo que así fueron identificados por los españoles) en sus

bosques, por lo que le nombró como el país de la Canela al territorio que se extendía desde Macas hasta Quijos (REEVE, 2002, pág. 58), (GARCÍA, 1999, pág. 14), (WHITTEN, 2008, pág. 3), (VILLAVICENCIO, 1858, pág. 269). Pero la verdadera conquista de la Amazonía para García, la realizaron Gonzalo Pizarro y Francisco de Orellana, quienes a su vez llevaban para capellán al padre dominico Fr. Gaspar de Carvajal (GARCÍA, 1999, pág. 14), en esta visita a la Amazonía no se fundaría ningún pueblo español.

Para 1559 el capitán. Gil Ramírez Dávalos, fundaría el primer pueblo español en el territorio Quijos / Canelos con el nombre de Baeza, para el cual el Obispo de Quito García Díaz Arias nombraría como Párroco y Doctrinero al clérigo presbítero padre Manuel Díaz.

Los Dominicos, para ingresar a la parte central de la Amazonía ecuatoriana en su trabajo de evangelización, fundaron el pueblo de Baños de Agua Santa en las faldas del volcán Tungurahua en el año de 1570. De allí continuaron por el río Pastaza para fundar la Misión de San José de Canelos, logrando bautizar en 1631 a 35 indígenas Canelos, sus reducciones estarían en los ríos Pastaza, Tundanza, Canayumi, Casayumi y Huallaga (GARCÍA, 1999, pág. 76) (DESCOLA, 1988, pág. 35), (WHITTEN, 1978, pág. 839), mientras Reeve afirma que la primera misión se estableció en 1675 cuando fundaron la misión de Santa Rosa de Punday (REEVE, 2002, pág. 81). Para mantener la Misión y al doctrinero los indígenas debían pagar dos pesos al año.

Los Canelos según Reeve, fueron visitados en 1576 y posteriormente en 1580 (REEVE, 2002, pág. 81). García sostiene que tuvieron misioneros Dominicos desde 1624 y la región de los Mainas sobre el Marañón a los misioneros Jesuitas desde 1638. En esta región se repartió la labor de catequización de los “infieles” entre los religiosos de la Orden de San Francisco del Colegio Apostólico de Ocapa (Perú), los padres de la Compañía de Jesús, misioneros procedentes del Colegio de San Ignacio de Quito, los misioneros Salesianos, los Padres de la orden de Santo Domingo conocidos como Dominicos y Mercedarios, quienes luchaban entre sí para catequizar a la mayor población indígena de los territorios amazónicos (GARCÍA 1999, 26, 28).

Para mayor detalle García describe donde estaba ubicado el pueblo y la misión de Canelos para el año de 1777, cuando la expedición de la tropa española viajó rumbo a Mainas para la demarcación de límites territoriales entre las Coronas de España y Portugal (GARCÍA, 1999, pág. 77). Tal ubicación coincide con el pueblo en la actualidad.

El pueblo de Canelos tiene su situación sobre unas pequeñas serranías de piedra, su vecindario consta de solo veintidós varones, que, aunque fueron muchos más, se han pasado al pueblo de Andoas por no pagar los reales tributos; su templo es de mediana moderación; sus tierras, muy fecundas de cacao, maíz, arroz, yuca, vainilla, cera blanca y negra, resinas de copal, maní y de toda especie de frutas, siendo las de mayor aprecio en la sierra, las que allá son silvestres; sus comercios son: de canela, cascarilla, isturaqui, brea, y otras gomas aromáticas y medicinales (GARCÍA, 1999, pág. 77).

La fundación del actual asentamiento de Canelos se llevó a cabo según Duche por los misioneros dominicos en el año de 1581, trasladándole del antiguo asentamiento que quedaba a unas dos horas sobre la cuenca baja del río Bobonaza (DUCHE HIDALGO, 2005, pág. 55).

Por la situación casi despoblada de la Misión de Canelos, el Padre Manuel Bermeo pide al Sr. presidente de la Real Audiencia que adjudique a la Misión Dominica el pueblo de Santo Tomás de Andoas, ya cristianizados por los Jesuitas misioneros de Mainas, ya que estaba próximo a Canelos (DUCHE HIDALGO, 2005, pág. 24).

El control sobre las misiones de estas tierras e indígenas de esta provincia y otras, pasaría a mano de los Franciscanos en el siglo XIX, por la disputa entre las órdenes religiosas, y porqué se creó el obispado de Mainas de Ocopa en el Perú. Pasando en 1807 la misión de Canelos al cuidado pastoral de los padres Franciscanos de Ocopa.

La decadencia de la misión de Canelos iniciaría en 1814 cuando el padre Antonio José Prieto se trasladó a Logroño para fundar el pueblo de Gualaquiza, esto rompió la continuidad de dos siglos de permanencia de los religiosos en la misión de Canelos. Pasados veinte años de ausentismo de los Dominicos, el Diocesano restituyó a la Orden de Padres Predicadores la Misión de Canelos. Los adocrinadores de esta época formaron las poblaciones de Lliquino, Pindo y Pinduyaku, evangelizaron a los “infeles” de Arapicos y a los de la ribera del Pastaza.

### **2.1.2.- La Orden San Francisco de Asís / Franciscanos**

Se puede decir que esta orden fue más dogmática y estricta que la anterior en su misión de convertir a los indígenas a la religión cristiana, ya que en cada Parroquia / Curato disponían de un alcalde que a la vez tenía un alguacil de cada parcialidad encargado de traer a los que faltaban a los ritos religiosos, y de acusarles si se percibía su ausencia por pocos o muchos días. Si se rehusaban a participar, daba noticia a los religiosos quienes examinaban el caso, si en su criterio consideraban que habían transgredido sus normas, les castigaban por un día o dos en el cepo, en el caso que ameritaran un mayor castigo, según su parecer, el alcalde mandaba a dar dos o tres docenas de azotes. Si insistían en no acudir a la doctrina, siendo cristianos, se les cortaba

el cabello, porque sabían que era la mayor afrenta que se les podía hacer. Para no sufrir estos castigos los indígenas acudían a recibir la doctrina (GARCÍA, 1999, pág. 86).

Los Franciscanos, teniendo conocimiento de la gran cantidad de pueblos que habitaban la Amazonía, decidieron que tenían que enseñar el evangelio a los “naturales”, ingresando a Putumayo en el año de 1632, por la ruta Quito, Pasto, Ecija, la cual estaba situada en el territorio de la Provincia de Sucumbíos, región dominada por los pueblos Ceños y Becadas. Para llegar a su destino navegaron por el río San Miguel hasta llegar a Putumayo.

Los Becadas hicieron sentir su rechazo a la evangelización Franciscana con varios levantamientos, en los cuales salieron heridos los misioneros, después de varios intentos, y conociendo la dificultad de llevar a cabo su trabajo, “fue suspendida la evangelización” en esa región dirigiendo su mirada hacia el Napo, provincia que en ese entonces comprendía los territorios de los Quijos / Canelos en 1635 (GARCÍA, 1999, pág. 88), centrando su trabajo con los indígenas Encabellados / Iaguates moradores del río Napo, donde se fundó la ciudad española de “San Diego de Alcalá de los Encabellados”. Denominación que les dieron porque llevaban el cabello largo y suelto.

En 1636, a los cuatro meses de iniciada la colonia, los indígenas se rebelaron contra los colonos y misioneros por el abuso y autoritarismo que se estaba cometiendo contra ellos, lo que llevó al fracaso a la misión Franciscana en el Napo.

Los Franciscanos se unieron a los viajes de exploración junto con los españoles y portugueses. Después de varios viajes de reconocimiento de la realidad de la Amazonía, la corte de Madrid determinó que las misiones de las comarcas orientales se encargarían a los Franciscanos y a los Jesuitas, señalando los territorios en la “Cedula Real expedida el 21 de diciembre de 1642” para que los unos no inquieten a los otros (GARCÍA, 1999, pág. 91).

Recorridos los territorios de Sucumbíos y conocidos a los indígenas de los Seños, Becabas y Encabellados a lo largo del río Napo, se establecieron entre los Omaguas habitantes de las Islas del Amazonas en 1647, pero su misión acabaría en 1650 debido a la espantosa epidemia de viruela (DUCHE HIDALGO, 2005, pág. 23), las inundaciones periódicas, la alimentación y los mosquitos fueron suficientes para quebrar el espíritu misionero de los Franciscanos, pero regresarían en 1686 para sus faenas apostólicas sobre las riberas del Caquetá y del Putumayo.

Para 1693, habían establecido cuatro pueblos en las márgenes del río Putumayo. En 1694 fundaron a orillas del Acuyúa el poblado de San José y el de San Antonio, a los que redujeron

a los Biguajes, el San Bernardino de los Penes y el de San Francisco de los Piácomos prolongando al mismo tiempo su trabajo en la región de Mocoa y del Caquetá.

También participaron en las “pacificaciones” y reducciones de los indígenas Andoquíes, Yaguanonjas y Churubaes en la región de los Encabellados, sin resultado alguno por la rebeldía y furor de los indígenas. También intervinieron en la forma de vida de los indígenas errantes para volverlos sedentarios, fundando pueblos para reducir a los Ceones, Ocorazos, Piácomos y Encabellados entre otros en Sucumbíos.

Por ochenta y siete años los Franciscanos habían realizado su trabajo misionero, hasta que en 1731 los indígenas de aquellas comarcas se rebelaron, permaneciendo dos pueblos, el de San José de Guese y San Diego de los Yantaguejes en los cuales se refugiaron los misioneros que escaparon del levantamiento. Después de la revuelta y para recuperar los pueblos perdidos siete padres fueron enviados, uno murió perdido en la selva y los otros se volvieron comerciantes (GARCÍA, 1999, pág. 95).

### **2.1.3.- La Orden Compañía de Jesús / Jesuitas**

En 1616, entraron al territorio del Marañón algunos soldados en busca de rebeldes, realizando contacto con los Mainas, quienes estaban dispuestos a entablar comunicación con los blancos, manifestando los deseos de que se establecieran en sus tierras, según la interpretación que hicieron de aquel encuentro.

Los exploradores expusieron esto a Don Diego Vaca de Vega, quien supuestamente tenía derecho de conquista sobre estos territorios, quien se propuso reducir a su servicio a estos pueblos, extender la conquista española por esas regiones y fundar la nueva Gobernación de Mainas (GARCÍA, 1999, pág. 115). Con este motivo en 1619 partió para estas tierras, al llegar fue recibido por los indígenas con muestras de paz y amistad, reparó sorprendido que aceptaban las propuestas de obediencia al Rey de España y la ley cristiana. Estaba acompañado en esta empresa de conquista por dos religiosos, uno de la Orden de San Agustín y el otro de la Orden de la Merced.

Fundaron ese mismo año en las márgenes del río Marañón, entre los ríos Santiago y Morona la ciudad española de San Francisco de Borja en memoria al Virrey del Perú. Para 1620 habían reducido cuatro parcialidades indígenas, los Moronas, Pastazas, Jeveros y Mainas a quienes repartió entre los principales compañeros de expedición y estableció el sistema de encomiendas en aquel territorio, llamado Gobernación de los Mainas (GARCÍA, 1999, pág. 117) .

En 1623 ya tenían establecida una Parroquia, pero los curas no podían soportar la pobreza, las incomodidades diarias, el aislamiento y otros factores a las cuales no estaban acostumbrados, por eso fueron sucediéndose algunos sacerdotes seculares con mucha frecuencia. En 1637 por los abusos que se venían cometiendo por parte de los encomenderos (DUCHE HIDALGO, 2005, pág. 26), los indígenas Jeveros y Mainas se alzaron matando a algunos colonos. Pasados unos días enviaron a los soldados para “pacificar” el territorio y castigar a los “culpables”. El gobernador de Mainas se dio cuenta que lograría sumisión y subyugación por parte de los indígenas con una misión religiosa, más que por la fuerza, por eso pidió al Presidente de la Real Audiencia y al Obispo, misioneros del Colegio de la Compañía de Jesús para el territorio de Mainas. Misión que se inició con la partida de los misioneros en 1637 desde Quito y llegando a la ciudad de Borja en 1638 para dar comienzo al ministerio con los españoles y los indígenas tributarios. Establecieron en este pueblo el centro de operación, a la llegada construyeron casas y abrieron escuelas para los colonos y los hijos de los indígenas, reconstruyeron la iglesia para iniciar el culto y administración del sacramento, e introdujeron la lengua Kichwa del Inka (DUCHE HIDALGO, 2005, pág. 26). Además, estaba a su cargo visitar veintiún encomiendas de los españoles esparcidas por las diversas riberas del Marañón y sus afluentes. Los Jesuitas redujeron a los indígenas Jeveros, Pandabeques, Ataguates, Cutinamas, Cocamillas, Maparinas, Cocamas, Aguanos, Mayuruna, Parana, Jívaros (Shuar); en el río Pastaza redujeron a los Saporos y Roraimas, Andoas, Gayes, Oas, Payahuas, Icahuates; y otros pueblos como los Secoyas Chayavitas, Muniches, Roamainas, Chepeos, Maparinas, Otanavis, Jitipos, Panos, Cunivos, Mochovos, Conavos, Turcacuanes, Piros Cusitinas, Yameos, Omaguas, Yurimaguas, Lamas y Avijiras.

Como no podían conquistar a los Jívaros (Shuar) con la palabra de Jesús, ya que estos se resistían en abandonar sus costumbres y no permitían el avance de las misiones en sus territorios, los Jesuitas utilizaron como grupo de guerra a los indígenas cristianizados para atacar a esta nación. La campaña duró dos años, realizando ataques periódicos a los Shuar pero no consiguieron gran avance porque se defendieron con valentía.

En 1695 los misioneros se reunieron en Borja para tratar sobre al asunto de los Shuar decidiendo no persistir en la conquista a través de las armas, cambiando el foco de interés de conquista hacia las reducciones de los indígenas Cahuapanas y Chonchos, quienes vivían retirados en la selva próximos a Moyubamba y Lamas en la banda meridional del Marañón (GARCÍA, 1999, pág. 130).

Los Omaguas quienes habitaban el bajo amazonas, pidieron la intervención de las misiones Jesuitas para que los defendiesen de los soldados portugueses, quienes realizaban correrías en sus territorios para capturarlos y venderlos como esclavos en el Gran Pará. Los misioneros les chantajearon diciendo que solo enviarían misioneros si los indígenas aceptaban la ley cristiana. Fue así, que en 1686 los indígenas llevaron al primer misionero a las islas del amazonas, fundando el pueblo misionero de San Joaquín.

La orden de la Compañía de Jesús dominó por 130 años el territorio denominado de Mainas, que se extendía desde Borja hasta el río Negro, a lo largo del amazonas, desde Andoas en el Pastaza y el Napo hasta las vertientes del Huallaga y los primeros afluentes del Ucayali, y del Javará, se puede decir, desde la línea Ecuatorial al norte hasta el grado 8 de latitud meridional (GARCÍA, 1999, pág. 118), (DUCHE HIDALGO, 2005, pág. 24).

#### **2.1.4.- Los Jesuitas en el Napo y Pastaza**

Los Jesuitas empezaron su campaña de evangelización de forma definitiva en el año de 1656, cuando consiguieron “pacificar” a los indígenas Roraimas y a los Saporos y fundaron el pueblo español Santos Ángeles Custodio de Roraimas. Ampliaron sus misiones fundando el pueblo San Salvador de Saporos y el de Jesús de Coronados sobre el río Pastaza (GARCÍA, 1999, pág. 143). En 1665 incursionaron en el río Curaray encontrando a los Avijiras y fundando el pueblo de San Miguel. Avanzaron para conocer los territorios de los Semigayes, los Saporos y Oas cuando la misión del Marañón cumplía veintiocho años de su iniciación en Mainas. Los Avijiras se levantaron contra el misionero porque su prédica iba contra su concepción de matrimonio, ya que estos indígenas practicaban la poligamia, en el levantamiento asesinaron al misionero, pero los españoles se vengarían de esta afronta al ordenar el ahorcamiento de seis indígenas que consideraban las cabecillas de la insurrección.

Los Gayes habitaban las cabeceras del Bobonaza y del Tigre y para 1665 entró la primera misión, pero no localizó a estos pueblos ya que habían huido por el ataque de los españoles en 1661, buscaron los nuevos asentamientos hasta encontrarlos en el Tigre, logrando formar la reducción de San Javier de los Gayes en 1669, y otra a orillas del río Bobonaza en el año de 1672. Para consolidar la vida cristiana trasladaron a algunos Roamainas bautizados para que sirvan de ejemplo (REEVE, 2002, pág. 83), (GARCÍA, 1999, pág. 146) (DUCHE HIDALGO, 2005, págs. 23, 24).

Para aumentar la población los misioneros hacían incursiones y traían nuevas familias que se afincaban en torno de la iglesia, mientras ellos catequizaban a los indígenas de los ríos Tigre,

Bobonaza y Pastaza, los padres Dominicos entrando por Baños de Tungurahua misionaban a los indígenas Canelos y Saparos en la misma región despertando los celos de los Jesuitas, ya que creían que ellos debían ser los únicos catequizadores de los Gayes, lo que los llevó a poner una demanda ante el Real Consejo de Indias, consiguiendo el apoyo del Rey Don Carlos II ya que la Audiencia y el Obispado habían dado fe que la nación de los Gayes fue descubierta por ellos.

Fundado el pueblo de San Javier de los Gayes, pasaron a catequizar a los indígenas Pinches y Pebas, creando el pueblo de San José de Pinches y la Asunción de Nuestra Señora de Pebas. Por la exigencia al cumplimiento de la ley cristiana y de la vida social a la cual no estaban acostumbrados los indígenas, consiguieron el descontento y enemistad de los Caciques Gayes, lo que llevó al deceso del padre de esta misión y la desintegración de la reducción. Pero en 1708 otro misionero reunió a los Andoas dispersos, y próximo a una quebrada en el río Pastaza fundó el pueblo de Santo Tomás Apóstol de Andoas, llegando a ser en el transcurso del tiempo, uno de las más importantes de los fundados en la región del Pastaza por los Jesuitas, con 524 habitantes que eran indígenas Andoas, Semigayes y Canelos (DUCHE HIDALGO, 2005, pág. 24).

Ante el abuso y excesivo cobro de los tributos por parte de los cobradores de Quito para las cajas Reales, la mayoría de los indígenas Canelos del Bobonaza pasaron a refugiarse en Santo Tomás de Andoas, esta situación llevó a que los misioneros Dominicos, que tenían una misión en Canelos, se quejasen por la despoblación y abandono sufrido (DUCHE HIDALGO, 2005, pág. 29).

La lucha entre órdenes religiosas y las autoridades civiles se agravó, ya que, para García, los Jesuitas eran una misión benévola y luchaban por la causa justa de los indígenas, lo que no gustó a los otros interesados en dominar estos territorios. El obstáculo puesto por los españoles llevó a que la Escuela Misional se cerrase y los jóvenes sean llevados por los encomenderos a sus haciendas como peones (GARCÍA, 1999, pág. 150). La persecución llevada a cabo por los blancos menguó la misión con perjuicio de los indígenas cristianos y de los infieles desde el año 1674. Cuando los Diocesanos se dieron cuenta de que Archidona no era un Potosí, renunciaron al control de este curato lo que permitió que volvieran los Jesuitas pasados treinta y dos años.

Cuando retomaron el control de la misión de Archidona, empezaron la obra misionera reduciendo a los indígenas Payhuas e Icahuates que habitaban las riberas del río Napo. En 1732



hicieron contacto con una tribu similar a los Icahuates o Encabellados con variante en el idioma y que vestían una túnica<sup>1</sup> hecha de corteza del árbol de llanchama.

Mas abajo de la desembocadura del Napo, en el amazonas, cerca de los Omaguas habitaban los Pebas que para 1733 pidieron un misionero. A esta Reducción se unieron los indígenas Caumares y Cavaches.

Estos serían los últimos pueblos infieles cristianizados por los Jesuitas para luego dedicarse a retomar la restauración de las misiones abandonas por causa de levantamientos indígenas, desconociendo la expulsión que se les avecinaba, con pasión y dedicación emprendieron esta empresa. Los misioneros en su celo cristiano se interesaron por la conversión de los Jíbaros (Shuar) quienes se habían resistido a esta, al mismo tiempo que entraban a evangelizar a los Muratas, una parcialidad de los indígenas Andoas, en la cuenca del Pastaza en 1754, pasados dos años nombraron este asentamiento como Nuestra Señora de los Dolores de María de Muratos.

En 1767 recibirían el permiso para entrar en los territorios de los Jíbaros (Shuar) que vivían esparcidos por las márgenes del río Morona, en las cercanías del Santiago y en las montañas entre el Pastaza y Morona (GARCÍA, 1999, pág. 163). A la vez que estaban pensando en retomar el proyecto de restauración de la Misión del Curaray, las dos empresas quedarían iniciadas ya que al año debieron abandonar estos territorios para salir al destierro (WHITTEN, 2008, pág. 19).

La obra misionera de la iglesia se inició desde el siglo XVI, y los curas que ingresaron a la Amazonía eran conocidos como curas doctrineros (GARCÍA, 1999, pág. 18). Que aportaron a la expansión territorial como de súbditos indígenas cristianizados a la Corona Española, pero cuando fueron expulsados los Jesuitas, para cubrir las misiones abandonadas por esta orden, el prelado diocesano de Quito ordenó que se lo haga con sacerdotes Franciscanos, Clérigos, diocesanos y religiosos (DUCHE HIDALGO, 2005, pág. 30), a quienes Villavicencio los califica como personas jóvenes que no tenían congrua, sin mundo, ignorantes muchas veces, que siguieron la carrera eclesiástica, más como especulación, que por sentimientos de vocación verdadera (VILLAVICENCIO, 1858, pág. 363), quienes se aprovechan de sus curatos en las misiones para usufructuar del mecanismo del comercio conocido como “reparto”, el cual

---

<sup>1</sup> García describe esta prenda de la siguiente manera. Tejido no transparente de fibra vegetal, que es cosido para elaborar una túnica cosida a un costado con una fibra sacada de otra planta, tiene dos mangas de una cuarta y lleva pintada una orla con colores vegetales en el extremo inferior, mangas y cuello abierto en punta (GARCÍA, 1999, pág. 152).

consistía en repartir cosas occidentales a la fuerza a los indígenas convertidos al cristianismo para que les sea pagado con oro o pita en un determinado tiempo. También observa que los curas los trataban con bastante dureza y por motivos bien insignificantes acostumbran a azotarlos cruelmente, por lo que los indígenas obedecían más fielmente a los curas que a las autoridades civiles. Refuerza esta referencia en el mismo sentido García,

No entraban a servirlos como curas sino aquellos individuos que, a fuer de pobres y necesitados, se comprometían a pasar en las Misiones unos cuantos años, labrando merecimientos para obtener después un beneficio pingüe con que poder mejorar de condición social, redimiéndose de la penuria y de la escasez en que antes habían vivido (GARCÍA, 1999, pág. 174).

En Canelos los curas hicieron sentir más su despotismo por la sencilla razón de que obraban con entera independencia y lejos de la autoridad que pudiera contener sus excesos. Conseguidas las ganancias necesarias salían a los pueblos de la sierra dejando en total abandono las misiones en la Amazonía, lo que permitió que otros curas aprovecharan este vacío para apoderarse del trabajo de catequización. Como lo indica López, respecto a la presencia de un “cura de montaña<sup>2</sup>” peruano en la población de Andoas (perteneciente a Canelos) desde 1839, que “reclamaba beneficios eclesiásticos sobre territorios tradicionalmente ecuatorianos” (LÓPEZ, 2018, pág. 56), (DUCHE HIDALGO, 2005, pág. 31).

El abandono de la Amazonía ecuatoriana fue visible desde la expulsión de los Jesuitas hasta la época Republicana, cuando los misioneros de la Compañía de Jesús fueron aceptados de nuevo en el Ecuador que estaba bajo el gobierno de Gabriel García Moreno. Este gobierno dio todos los privilegios a esta Orden, como López hace alusión citando a Esvertit Cobes, desde 1870, “tenían todas las competencias de las autoridades civiles”. Ellos gozaban de la libertad de “nombrar y destituir a las autoridades locales que administraban justicia e imponían castigos”. También disponían de la autoridad para “expulsar del territorio del oriente a los ecuatorianos y extranjeros que, a su juicio, obstaculizaban las tareas de instrucción y evangelización encomendadas a la Compañía por García Moreno” (LÓPEZ, 2018, pág. 56), (VILLAVICENCIO, 1858, pág. 345). Corroborado por García con palabras suaves al mencionar que los Jesuitas también fueron colonizadores y tuvieron la facultad del Gobierno Nacional, para edificar iglesias y casas conventuales donde mejor les pareciera (GARCÍA, 1999, pág. 275).

---

<sup>2</sup> Con la denominación de “cura de montaña” se conocía a los misioneros criollos que se preparaban para realizar labores misionales en los territorios conquistados, obteniendo así reconocimiento y estatus.

Los conflictos por el control de la mano de obra barata, o sin ningún costo, entre los misioneros y los colonos, así como la resistencia de los indígenas ante el “disciplinamiento” impuesto por los Jesuitas y otras órdenes religiosas, precipitaron el abandono de las misiones hacia 1883 (LÓPEZ, 2018, págs. 56,57).

Regresado el manejo de los territorios amazónicos a las autoridades locales, quienes al ver el beneficio económico que podían obtener, se aliaron con los colonos para explotar los recursos de la región controlando la mano de obra de los indígenas, pero sin pretensiones de colonizar el vasto territorio que ocupaban los indígenas sobrevivientes de las epidemias y correrías, esto llevó a que en el imaginario no indígena se considerase estos territorios como “periferia”, baldía y deshabitada, aunque como dice López estaba habitada por Yumbos, Saparas, Jíbaros (LÓPEZ, 2018, pág. 58) y Andoas (DUCHE HIDALGO, 2005, pág. 33), las grandes naciones dominantes de la Amazonía ecuatoriana.

Es conocido que las iniciativas gubernamentales de ocupación del oriente ecuatoriano (como es denominada la Amazonía ecuatoriana) fueron limitadas en los primeros años de exploración de los españoles como en la época republicana, por las dificultades que este gran espacio representaba para su colonización a través de la agricultura y la ganadería. Y como hemos descrito a inicios de este capítulo, fue territorio de los religiosos que luchaban para convertir a los indígenas a la vida “civilizada”. Las autoridades civiles solo le dieron el respectivo interés en la década de los años 60, cuando se tuvo conocimiento de la riqueza que albergaba por los yacimientos petrolíferos y que el vecino país estaba ocupando estos espacios que venían a ser de gran importancia para la economía del Ecuador.

Hemos visto como fueron reducidos los indígenas que habitaban la Amazonía y el proceso de adopción de las normas y costumbres impuestas por los no indígenas a través de la religión y la economía monetaria (uso del dinero a cambio del servicio de la mano de obra que prestaban a los colonos y religiosos).

En este proceso se perdieron lenguas, costumbres y cosmovisiones de los pueblos indígenas que sucumbieron al dominio de los religiosos y posteriormente de los blanco-mestizos. Proceso que se dio a través de la imposición de normas conductuales, matrimonio, afecto, pecado y demonio, conceptos que fueron movilizados como sinónimos de “civilización”, afectando irreversiblemente la forma de ver, sentir y vivir la sexualidad propia.

En consecuencia, la forma de expresar y relacionarse afectivamente entre personas del mismo sexo dentro de la comunidad ha sido coartada por injerencia de la sociedad dominante, lo que

lleva a que los sujetos que salen de las normas impuestas de comportamiento (me refiero a los sujetos que sienten afecto por el mismo sexo) tengan que vivir con temor de mostrar su verdadero ser.

En capítulos posteriores me introduzco en la discusión sobre la sexualidad y sus formas de expresión que no son vividas con libertad, pero que a través de una mirada crítica y analítica se puede visibilizar la memoria y vivencia del cuerpo.

## **2.2.- Ancestralidad Kichwa Canelos**

Para comprender la ancestralidad de los indígenas Kichwas Canelos, debemos revisar la historia registrada por los misioneros, quienes junto a civiles y militares españoles fueron los primeros colonizadores de la gran selva amazónica (LEHM ARDAYA, 1992, pág. 135).

Como se ha comentado en el numeral 2,1.1, los Dominicos, tuvieron la jurisdicción de la región de Canelos para convertir a los “infieles” indígenas a la vida “civilizada” a través la religión del hombre blanco (WHITTEN, 2008, pág. 4) (DESCOLA, 1988, pág. 37).

Según los autores que trato, la Misión Dominica<sup>3</sup> se posicionó en esta región por estrategia, constituyéndola como provincia. Canelos era el puerto principal sobre el río Bobonaza, afluente del río Pastaza, que fue utilizado para ingresar al río Marañón, y, por la importancia que se desarrolló con la comercialización de la canela en el siglo XVIII. Por ello, llamaron a los indígenas que habitaban esta zona como Canelos. (REEVE, 2002, pág. 82), (GARCÍA, 1999, pág. 278). Siguiendo las causas del río Bobonaza se encontraban las poblaciones de Pakayaku, Sarayaku, Juanjiris (Montalvo en la actualidad) (VACAS GALINDO, 1895, pág. 208) (MANRESA AXISA, 2019, pág. 44) y más abajo Andoas.

García como Reeve explican que esta zona, comprendida entre los ríos Napo al norte y Pastaza al sur, estaba habitada por diversos pueblos a los que los españoles los llamaron de Canelos, como los Peday; los Gayes en la proximidad del Bobonaza y los Coronados ubicados en su bocana; los Roraimas dispersos en los ríos que dan origen al río Tigre, Andoas en el Pastaza; y a los indígenas Ardas, Saporos, Ajiviras y Semigaes que habitaban en el territorio del Curaray (REEVE, 2002, págs. 81, 84) (GARCÍA, 1999, pág. 26). Villavicencio sostiene que, entre la provincia de Quijos (la actual provincia de Napo y Francisco de Orellana) y el río Bobonaza,

---

<sup>3</sup> Los límites de la Misión Dominica fueron por el norte y Nororiente desde la cordillera oriental hasta la confluencia del río Curaray con el Villano; por el Este y Sureste todo el curso del río Tigre hasta el Marañón y por el Oriente hasta la ribera izquierda del Upano y Morona (GARCÍA, 1999, pág. 279).

en el centro de la provincia de Canelos, estarían los núcleos de familias Saparos; desde ese sector hasta Macas eran habitadas por las familias Jíbaras (Shuar) (VILLAVICENCIO, 1858, pág. 411).

Mientras Whitten relata que la misión instalada en el pueblo de Canelos cubría los territorios y pueblos de tres familias distintas; los propios Canelos, los Jívaros avicinados en el país que habitaban en Sarayaku y Pakayaku, y los Saparos del Lliquino. Esta circunscripción territorial aún se mantiene en la actualidad (WHITTEN, 2008, pág. 5) (VILLAVICENCIO, 1858, pág. 414).

García (1999) explica que los habitantes de una y otra margen del Pastaza eran los Shuar y Saparos los que después tomaron el nombre genérico de Canelos (pág. 51). Los indígenas de Canelos vivían dispersos en la selva, García registra que hablan el idioma Kichwa y sus vecinos el Saparo y el Jívoro (Shuar Chichan), esta variedad de idiomas dificultaba la catequización (GARCÍA, 1999, pág. 282) (WHITTEN, 2008, pág. 5).

Villavicencio describe que los indígenas que habitan esta región conocidos como Canelos tienen las mismas costumbres y usos que los Quijos, su modo de vida, sus tambos, sus supersticiones y hasta sus viajes; solo difieren en su forma de vestir, ya que estos nativos se visten como los jíbaros (Shuar), un calzoncito ajustado hasta bajo de la rodilla y el pelo entero largo y hecho un moño muy ajustado (VILLAVICENCIO, 1858, pág. 412). También la diferencia está en que los Quijos eran enteramente pacíficos, pero no los de Canelos, que poseen un carácter fuerte ya que no pocas veces tomaron las armas para atacar o defenderse de sus vecinos los Jívaros (Shuar), con los cuales sostenían algunas veces luchas sangrientas.

Es por ello que Villavicencio tubo la teoría que los actuales Kichwa canelos son casi una raza mestiza entre los antiguos Yumbos y los Jívaros (Shuar), su argumento se basa en que, los Jívaros (Shuar) que vivían cerca de las orillas meridionales del Pastaza, perseguidos y hostigados por las tribus que estaban más al interior, posiblemente los Upanos, atravesaron el Pastaza para refugiarse en un territorio donde gozaban de más tranquilidad. Los Canelos les recibieron con hospitalidad; esta relación formó una sola familia, ya que a través de los matrimonios entre Jívaros (Shuar) y Canelos iban estrechando cada día más los lazos de estos dos pueblos creando intereses comunes para enfrentar a sus rivales (VILLAVICENCIO, 1858, pág. 413), lo que formó un pueblo unido y fuerte pero que mantenían sus diferentes lenguas y culturas respectivamente (REEVE, 2002, pág. 82).

Cuando Villavicencio anduvo por estos rumbos, la recién formada comunidad de Canelos contaba con 20 familias Jívaras (Shuar) (VILLAVICENCIO, 1858, pág. 416). Mas cuando García estuvo, para aquel entonces habitaban 30 familias, ya que, según él, hace veinte años los Shuar habían diezmado la población, cayendo por sorpresa en la noche; entre estas dos comunidades habitaban algunos indígenas Capahuaris, infieles pero pacíficos aliados de los Canelos (GARCÍA, 1999, pág. 282).

### **2.3.- Proceso de construcción de la identidad Kichwa canelos**

Retrocedamos un poco en el tiempo y recordemos que el proceso de “civilización” sufrida en la etapa colonial, afectó drásticamente a los pueblos de la Amazonía, y fue la causante de la construcción de una nueva cultura indígena que se denominaría como “*Canelos runaguna*” (personas de Canelos) o *Kichwa canelos*. Estamos claros que esto se dio porque los españoles y misioneros establecieron la diferencia entre “civilización y barbarie” (CLASTRES, 1995, pág. 91), lo que desencadenó una sed eurocéntrica en su afán de “humanizar” a los indígenas salvajes o “infieles” como fuimos denominados, para que abracemos una fe y rindamos pleitesía a un señor que se otorgaba el dominio sobre toda vida en la tierra representado en un poder simbólico a través de la corona; quien dio autoridad total para la explotación de los recursos que poseía, incluso los indígenas; permitiendo que los ambiciosos colonos pudieran disponer, hacer y deshacer pueblos, culturas y vidas de los nativos que habitaban estas tierras (WHITTEN, 2008, págs. 5, 6), (WHITTEN, 1978, pág. 308).

En este proceso los pueblos que vivían dispersos en su territorio fueron reunidos, como he mencionado, para formar pueblos a los que llamaron “reducciones”. En estos centros agruparon a varios grupos indígenas que tenían su propia lengua, cultura y visión de sociedad. Algunos más, se integraron a estas reducciones buscando protección en las misiones religiosas que dominaban la Amazonía, huyendo de la persecución que sufrían al ser considerados mercadería por parte de los colonos españoles y portugueses (WHITTEN, 2008, pág. 4).

En el imaginario local aún pervive esta realidad, los descendientes de los indígenas como los Saparos y Napo runa guardan en su memoria la conformación de este mestizaje, como se dio esta movilización, y como mantenían relaciones de amistad con los Andoas y Achuaras del bajo Bobonaza.

El colono español fue el principal motor de la mezcla de los pueblos que habitaban la vasta geografía amazónica, al utilizar a los indígenas como mano de obra barata y en algunos casos

esclava<sup>4</sup>, causando la diáspora de los nativos por todo el territorio donde desarrollaba actividad extractivista o comercial (WHITTEN, 2008, pág. 7). Pacífica Santi, perteneciente a la comunidad de Pakayaku, revive la memoria de su madre Segunda Aguinda, al contar qué en este proceso, sus ancestros fueron traídos por un colono como mano de obra desde Napo al territorio del Pastaza.

Cuenta mi mamá que mi abuelo fue traído por un colono del Napo para trabajar el caucho en estas tierras, a él le acompañaba su mujer, al morir mi abuelo, no se sabe la razón, mi abuela al quedar viuda fue dada en matrimonio a un nativo de Pakayaku por lo que se quedó a vivir aquí (SANTI AGUINDA P. , 2020)

En la narrativa de Pacífica se puede percibir como fueron tratados los indígenas por los primeros colonos, quienes disponían de la población indígena a libre voluntad, utilizándoles como instrumento de trabajo, y como tal fueron trasladados por todo el territorio nacional, en algunos casos perecieron en tierras desconocidas para ellos, ya sea a mano de sus crueles verdugos o por enfermedades adquiridas (WHITTEN, 2008, págs. 4, 6).

Otros habitantes de la comunidad afirman que sus abuelos eran Saparos, que vinieron por el río Bobonaza en busca de protección de la misión de Canelos y se quedaron en la comunidad de Pakayaku, o como el caso del abuelo de Pacífica fueron traídos como mano de obra por los colonos comerciantes y los misioneros que recorrían controlando sus reducciones.

A su vez Lehm (1992) señala que otros indígenas como los Gayes, que habitaron estas tierras, son considerados un pueblo extinto, otros casi desaparecidos o aculturados como consecuencia del “proceso colonial” civil y religioso (UZENDOSKI, 2010, págs. 37, 40).

La Gobernación de Mainas experimentó en toda su fuerza el impacto de la conquista, desapareciendo muchos de ellos (como los Gayes), disminuyendo drásticamente otros (como los Omagua), o sufriendo traumáticos procesos de aculturación (como la totalidad de los pueblos que sobrevivieron al período misional) (LEHM ARDAYA, 1992, pág. 149).

Como descendiente de la población de la comunidad de Pakayaku, puedo plantear una teoría al decir que los Gayes no se extinguieron, sino adoptaron como suya la cultura que el proceso colonial estaba construyendo (*Etnogénesis*) en la nueva identidad cultural, que sería conocida como el Kichwa canelos (WHITTEN, 2008, pág. 11), (REEVE, 2014, pág. 14). Me atrevo a decir esto, porque aún sobrevive el apellido Gayas en la comunidad, y sostienen que sus

---

<sup>4</sup> Wilson Gutiérrez hace alusión a que, en la colonia, los indígenas fueron presa fácil de caucheros y buscadores de cascarilla y que centenares de Yumbos fueron vendidos como animales en los mercados caucheros de Iquitos y Manaos (GUTIÉRREZ MARÍN, 2019, pág. 26)

ancestros fueron grandes guerreros que habitaron estas tierras y las riberas del Bobonaza, algunos se consideran de descendencia Saparos pero pueden ser Shuar, esta interpretación la mantienen y defienden al recordar a sus antepasados. En mi planteamiento puedo estar equivocado, ya que como se ha visto en este capítulo, la región conocida como Canelos fue habitada por familias Saparos y Shuar, y puede ser que la identidad Sapara predominó, pero sucumbió al poder colonial, cuando fueron forzados a asumir una nueva lengua, cultura, religiosidad y crear asentamientos fijos a los que llamaron comunidades.

Esto me lleva a proponer y teorizar que la comunidad de Pakayaku es una comunidad contemporánea, formada por varios pueblos que construyeron y adoptaron una identidad indígena nueva, como causa del efecto que se vivió en la colonia. Y en los días actuales se reconocen y reivindican como indígenas Kichwa canelos (WHITTEN, 2008, págs. 10,11, 19).

Esta identidad predomina en todo el territorio amazónico, en el cual intervinieron con mayor énfasis las relaciones de contacto con el civil español para el comercio, mano de obra o esclavitud como los misioneros en su búsqueda de transformación a la vida religiosa y “civilizada”, pero con características propias de cada sector a los cuales fueron confinados en áreas territoriales limitadas, lo que permitió el surgimiento de dos dialectos lingüísticos kichwa que delatan su procedencia, los Napo runas o kichwas del Napo y Canelos runa o kichwas canelos (WHITTEN, 2008, págs. 4,10,11).

Esta nueva identidad cultural se conoce hoy como Kichwa canelos, que según Whitten surgió por un proceso etnogénético, multicultural e intercultural en el proyecto de convertir a los indígenas a la vida “civilizada” para que adquieran la ciudadanía de un estado-nación (WHITTEN, 2008, pág. 20).

### **2.3.1.- La lengua**

El cambio sociocultural que sufrieron los diversos pueblos que habitaron la Amazonía no solo se dio en el aspecto cultural e identitario, sino también en el lingüístico, ya que todos los indígenas fueron obligados a aprender la lengua del Inka traída del sur, (WHITTEN, 2008, pág. 11), que se impuso como lengua franca para dominar y controlar a los nativos de esta región, facilitando así, a través de la unificación, la comunicación para impartir el evangelio, ya que los misioneros tenían dificultad para aprender tantas lenguas, lo que sucedía de igual forma con los civiles. Además del problema de comunicación que se les presentaba, también vieron esta lengua como inferior e incivilizada, y su concepción colonialista no permitió el mantenimiento de la cultura y lengua propia de los nativos. Esta imposición no solo exterminó la mayoría de



las lenguas nativas, sino que modificó toda la estructura y composición sociocultural, dotándola de una nueva identidad particular como se ha argumentado a inicios de esta discusión. Lehm establece al respecto:

En Mainas, la política lingüística de los misioneros se basó en la generalización del Quechua, la “lengua del Inga” (...) de acuerdo a las condiciones específicas de los pueblos a ser evangelizadas (LEHM ARDAYA, 1992, pág. 144).

Ante la resistencia en aprender y asumir la lengua por parte de los indígenas adultos, se buscó la manera de imponerla a través los niños que fueron fáciles de controlar y constreñir. Para esta misión, la República-estado delegó a las misiones la ardua labor de insertarlos a la vida “racional” y “civilizada” que representaba la cultura hispana a través de la enseñanza.

Se podría presumir que el punto de vista jerárquico de los misioneros limitó la visión de la riqueza cultural, social y lingüística que los indígenas poseían, lo que llevó a desconocer las costumbres propias de los pueblos, viendo en el bautizo y la instrucción académica el medio para “civilizar” y dar alma a las poblaciones de la selva amazónica. Se puede decir que “los conquistadores no supieron quitar el velo que permitía ver el mundo alzado; permanecieron así en su ignorancia” (VÁZQUEZ, COBA, VEGA, & YÁNEZ, 2021, pág. 26).

Con la responsabilidad adquirida, los misioneros crearon escuelas que, en sus inicios para Manresa “funcionaron como orfanatos, donde un número relativamente pequeño de niños asistieron para ser instruidos en alfabetización básica, matemáticas e higiene como complemento a las clases de catequesis” (MANRESA AXISA, 2019, pág. 45).

Me atrevo a deducir que antes que la mayoría de las culturas indígenas de esta región sucumbieran, lo primero que desapareció fue la lengua de los nativos, como consecuencia de los motivos que hemos venido tratando en este capítulo.

Aunque la lengua nativa se haya extinto siendo adoptada la lengua Kichwa del Inka, esta sufrió una adaptación al espacio en la cual fue implementada, se puede decir que la lengua también surgió como una nueva identidad lingüística, puesto que aún sobreviven algunas palabras de los diversos pueblos, el dialecto también difiere entre los Kichwa canelos, Napo runas y Kichwa de la sierra, esto se puede palpar con claridad en la utilización para identificar algunos objetos (UZENDOSKI, 2010, pág. 29), (WHITTEN, 2008, págs. 11,12) (MURATORIO, 2005), (FOLETTI CASTEGNARO, 1985, págs. 19, 255-259).

Ejemplo:

Español	Kichwa del Napo	Kichwa Canelos
Culebra	Machakuy	Palu
Árbol	Yura	Ruya
Caña	Iru	Wiru
Así es	Shinaray	Chashna man
crecer	Iñana	Wiñana
Comprar	Katuna	Randina

Estos vocablos pueden variar de acuerdo con cada comunidad indígena actual, ya que como hemos dicho, cada comunidad está formada por los antiguos pueblos sometidos, los cuales han adoptado la lengua Kechwa modificando las palabras.

Ejemplo:

Modificado	correcto
Tuta mono	tuta kushillu
Chonta kuro	tuku
Chonta	chunda
Canoa	kanwa

La modificación de las palabras en la pronunciación se está dando como consecuencia de la educación occidental dictada en castellano en la mayoría de las escuelas rurales y en las comunidades.

Ilustración 2. Territorio de los Kichwa hablantes de la Amazonia del Ecuador



Fuente: UZENDOSKI, Michael. Los Napo runa de la amazonia ecuatoriana. 2010, pág. 31. il. P&b.

Ilustración 3. Territorio que comprende la Región Amazónica del Ecuador



Fuente: UZENDOSKI, Michael. Los Napo runa de la amazonia ecuatoriana. 2010, pág. 32. il. P&b.

En esta segunda parte he realizado una aproximación para mostrar a través de la historia, el proceso que han sufrido los pueblos nativos de la región central de la Amazonía ecuatoriana, exponiendo las razones, según mi criterio, del surgimiento de una nueva identidad indígena Kichwa canelos, proceso que no solo causó la desaparición de varias culturas locales, sino también fue artífice del cambio o construcción de una cosmovisión cultural y religiosa, iniciada en el siglo XVI (WHITTEN, 2008, pág. 13), (FOLETTI CASTEGNARO, 1985, pág. 18).

Esta nueva identidad híbrida, que surgió como consecuencia de la mezcla entre la cultura occidental, Kechwa y local, transformó la forma de interpretar, experimentar, vivir el cuerpo, el sexo, la sexualidad y la familia.

### Capítulo: 3 Sexualidad y género Kichwa canelos

Creo no es delito dar el uso que yo quiera a mi propio cuerpo. Thomas Newton (f.s.)

En este capítulo, exploro la sexualidad y género que construyen los indígenas Kichwa canelos en la actualidad, desde la perspectiva local del propio pueblo y, dentro de las relaciones sociales que se establecieron a raíz de la injerencia de la religión y la institucionalización que impuso el estado a través de la apropiación del derecho de muerte y poder sobre la vida, derivado de la patria potestas, en la que “el poder era ante todo derecho de apropiación: de las cosas, del tiempo, de los cuerpos y finalmente de la vida; culminaba en el privilegio de apoderarse de esta última para suprimirla” (FOUCAULT, 2011, pág. 126), creando políticas administrativas y de gerencia, a las que los conservadores llaman “asuntos sociales”, para mantener “la santidad de la vida familiar, la hostilidad ante la homosexualidad y las “desviaciones sexuales”, la oposición a la educación sexual y la reafirmación de las fronteras tradicionales entre los sexos” (WEEKS, 1998, pág. 16), naturalizando así la violencia sobre los cuerpos que buscan vivir su sexualidad en libertad.

No pretendo juzgar el pasado ni traer un discurso victimizante, ya que entiendo que somos una sociedad en transición, que está en constante evolución; pero es necesario, y me siento en la obligación de mostrar el efecto que ha tenido en el mestizaje la incidencia de la sociedad occidental, y cómo este ha contribuido en la construcción de una nueva sexualidad, en una nueva forma de percibir y manifestar el deseo y afecto entre sujetos que lo sienten por otros del mismo o diferente sexo.

Belaunde abre una ventana para entender que el deseo sexual dentro de un grupo indígena específico, “puede ser comprendido a través de las vivencias y de significados a partir de los cuales los sujetos se constituyen intersubjetivamente, para poder contar sus historias, las propias y las colectivas” (BELAUNDE, 2018, pág. 13), permitiendo así entender las sexualidades amazónicas desde una perspectiva indígena, y “que el sexo siempre ha estado presente en su vida cotidiana” (BELAUNDE, 2018, pág. 13), pero, no ha sido explorada a profundidad su discusión en el ámbito académico de la antropología, consintiendo de forma indirecta el favorecimiento de la existencia de la represión y violencia de la sexualidad por parte de las instituciones que regulan el comportamiento sexual, familiar y de convivencia dentro de una sociedad indígena, como consecuencia del desinterés en la discusión científica de la sexualidad dentro de los pueblos nativos, ya que si existiesen investigaciones sobre este tema, estas

ayudarían a pensar como construyen y experimentan su sexualidad dentro del territorio en el cual se desarrollan, estimulando el desarrollo de una educación basada en el respeto, comprensión e inclusión de las costumbres, utilizando metodologías concordantes con su entorno, dentro de los procesos de aprendizaje ancestral, evitando así, en consecuencia, el encarcelamiento del individuo mediante el instrumento de la confesión para la negación del “acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie” (FOUCAULT, 2011, pág. 136). Dirigida e impuesta de la misma manera como se efectuó sobre los pueblos que hoy conforman las naciones católicas en occidente; estableciendo normas, comportamientos y sentimientos resignificando la experiencia de construir género, sexualidad y sexo.

### **3.1.- La vida sexual en la comunidad**

Durante mi estadía en la comunidad, pude percibir que los comportamientos y relaciones sexuales no son discutidos abiertamente dentro del núcleo familiar cuando están presentes los niños(as). Pero me llamó la atención, qué en los eventos sociales como las mingas, que familias o dirigentes de la comunidad organizan, están presentes los chascos con tintes sexuales, eventos en los que comúnmente si están presentes los niños que más frecuentemente acompañan a sus familiares, mientras las niñas comparten estos momentos con menor frecuencia, más esto no restringe a los adultos para realizar bromas expresando abiertamente las vivencias sexuales que experimentaron los contertulios, haciendo alusión jocosamente a las partes íntimas de ellos. Estos son momentos de fortalecimiento de los lazos sociales dentro de la comunidad, que pueden ser considerados como un lugar neutro en el que todos participan alegremente y se expresan a través de sus bromas, “es muy común escuchar que los hombres hagan bromas a sus compañeros y compañeras, cada persona asigna a las expresiones de humor un significado propio en su vida, según su interés del momento y la situación en la que se encuentre” (BELAUNDE, 2018, pág. 39).

Estos eventos, tradicionalmente utilizados como foros, también son utilizados para ponerse al día sobre acontecimientos que de una u otra manera incumben a la comunidad, o, donde se tratan asuntos que atañen a algunas personas. A veces las bromas son motivadas para mostrar el descontento con la acción o actitud de alguno de los presentes, o a través de ellos, se refieren a sus familiares o personas cercanas, lanzando indirectas que evidencien su disgusto. Este tipo de mensaje usualmente es respondido con otra “broma”, generando así, oleadas de risas y bromas (UZENDOSKI, 2010, pág. 34); más eventualmente, podría generar una riña, si el interpelado o sus allegados no son capaces de asimilar la afronta que recibe, en ese caso, el agraviado buscará defender su honor a través de la fuerza, lo que en general se da cuando están

bajo el efecto del alcohol y no pueden controlar sus emociones. Belaunde hace alusión a estos episodios así:

Estos juegos tienen un efecto catártico y permiten expresar resentimientos. También permiten entablar nuevos amoríos o enardecer una relación existente. El sentido del humor es particularmente importante en las relaciones de tono igualitario cargadas de deseo, como la relación entre esposos o amantes y la relación entre cuñados del mismo género (BELAUNDE, 2018, pág. 39),

o amigos con quienes se refuerzas lazos de amistad y pasión.

Los niños desde temprana edad están en contacto con el tema sexual, al participar activamente en estos eventos, mientras las niñas se quedan en las casas cuidando de sus hermanos menores y los quehaceres que están bajo su responsabilidad. Aunque la mayoría de las niñas no participan de este ámbito social comunitario, ellas entran en conexión con esta temática en otros entornos, como en la escuela en el presente, son sus compañeros varones los que entre bromas y juegos más comúnmente las inician en ese mundo. Así las crianzas van despertando, descubriendo y experimentando los deseos del cuerpo, fuera de la vista vigilante y alerta de sus padres.

Estas experiencias les permiten llegar a la madurez reproductiva con algunos conocimientos sobre su cuerpo, sexo y sexualidad, pero también con conceptos adquiridos de la educación recibida dentro de los cánones oficiales que pueden causar represión en la libre experimentación y goce de su cuerpo, o en el respeto a la sexualidad diversa del otro<sup>1</sup>, vista esta, como transgresora de las normas de buen comportamiento de la familia “tradicional” impuesta por la educación institucional y la religión no indígena.

La construcción y experimentación de la sexualidad dentro de esta comunidad no está desprovista de prohibiciones e implicaciones morales, la concepción manejada por los indígenas no se basa en la censura del placer sino en la necesidad de generar una protección del cuerpo adulto con el fin de evitar posteriores excesos y complicaciones.

Los padres se encargan de transmitir todo el conocimiento con el cual se construye la sexualidad tanto de los niños como de las niñas respectivamente, a través de consejos y directrices de todo

---

<sup>1</sup> Cuando me refiero a los conceptos aprendidos que causan represión, me refiero a los criterios de conducta, “morales” dentro de su concepción, que los maestros enseñan en las escuelas, o se podría decir la desinformación ya que los maestros no orientan sobre el sexo, la sexualidad y las consecuencias de una práctica sexual sin compromiso o responsabilidad. Es reprimido al no permitir hablar abiertamente o despejar dudas sobre los cambios que sufre el cuerpo y los deseos, ya que se considera una información personal e íntima. Que el sexo es para la reproducción y debe ser practicado después del matrimonio, que el deseo aceptado y “normal” es sentir por el sexo opuesto exclusivamente. En algunos casos los maestros omiten el tema sexual y reproductivo causando más daño.

lo que se debe saber acerca de su rol sexual, y la responsabilidad que conlleva el haber nacido con un sexo específico, con el objeto de lograr un cuerpo sano y fuerte. En los siguientes puntos explicaré como sé de este proceso.

### **3.2.- Niñez – *Wawapacha***

Sin salir del círculo de sus camaradas, muchachos y chicas tienen múltiples ocasiones de instruirse sobre las cosas sexuales (...) mucho tiempo antes de ser capaces de realizar el acto sexual, saben lo que es la vida erótica. (MALINOWSKI B. , 1932, pág. 52).

En esta comunidad es común ver que las niñas siempre están acompañando a sus mamás o hermanas, mientras que los niños a sus papás y hermanos mayores. Esto no quiere decir que cada sexo se excluye para hacerse compañía entre sí, se da porque cada sexo es responsable de transmitir los conocimientos que posee a su mismo género, es decir, “cada uno se reproduce a sí mismo la mujer produce hijas y los hombres hijos” (BELAUNDE, 2018, pág. 21) a través de la convivencia, diálogo y trabajo. Entornos en los que los niños(as) participan activamente en las actividades, poniendo en práctica los conocimientos que van adquiriendo en ese mismo momento de sus progenitores. Estos espacios considerados exclusivos de cada género no son únicamente para la transmisión del conocimiento relacionado a la actividad que debe desempeñar cada sexo, sirven también para construir sexualidades específicas de cada uno de ellos, ya que a través de la convivencia, los niños(as) van adoptando los “comportamientos, prácticas y relaciones de carácter erótico” (FIGARI, pág. 16) que la familia y el grupo impone.

La “reproducción paralela” (BELAUNDE, 2018, pág. 21) que construye cuerpos específicos de cada sexo en mi punto de vista, ayuda a la conformación de la sexualidad, el mantenimiento del “prestigio y del poder económico y espiritual entre personas que se distinguen unas de otras en tanto que hombres y mujeres” (BELAUNDE, 2018, pág. 21), ya que cada cuerpo específico aporta con su conocimiento y experiencia en la conformación de la familia. Entiendo que esta construcción o reproducción se da a través de la “complementariedad” entre las sexualidades (UZENDOSKI, 2010, pág. 185). Es decir, yo con mi sexualidad específica, codificada por un “conjunto de creencias, relaciones e identidades históricamente conformadas y socialmente construidas” (FIGARI, pág. 19), y, con mi conocimiento y experiencia complemento al otro sexo que se diferencia en los roles adquiridos por su cuerpo apoyándonos mutuamente. En otras palabras, se puede comprender que la pareja Kichwa canelos conforma un solo cuerpo al momento de adquirir compromiso con el otro, pero con dos partes independientes y autónomas



que permiten construir cuerpos, y sexualidades específicas regulados por “reglamentaciones sociales” (FIGARI, pág. 19).

El cuerpo y sexualidad “no tiene significados” (FIGARI, pág. 19) hasta cuando las madres y padres manteniendo su autonomía van llenando con significantes de normas conductuales y sociales a sus hijos, a través de la transmisión de todo el conocimiento acumulado de sus antepasados sobre los usos y dietas de plantas y alimentos que deben seguir durante su crecimiento hasta llegar a la vida adulta, en “conformidad a cada contexto sociocultural, [que] es siempre histórico” (FIGARI, pág. 20) corroborando la buena construcción del cuerpo en cuanto a la salud, trabajo y reproducción al momento de conformar y crear su propia familia, y se dé por lo tanto, el rompimiento del cordón umbilical<sup>2</sup> que mantienen con el sujeto que les crío.

Esta construcción específica del cuerpo referente a cada sexo, no limita la relación con el otro, es decir, el niño puede interactuar con la niña y compartir su aprendizaje y viceversa. Desde tierna edad van aprendiendo a través de la práctica de las actividades cómo complementarse el uno con el otro, pero siempre prevaleciendo la sexualidad en la cual fue instruido.

El padre enseña a su hijo cómo comportarse, cómo hablar, en qué momento ayudar, cómo satisfacer a las mujeres, y actitudes para ser considerados viriles; como también el arte de la caza, pesca, trabajo y medicina.

En tanto la madre, se encarga de la construcción del cuerpo y la sexualidad de su hija, enseñándole todo lo necesario para la vida adulta, cuidado de su cuerpo, del embarazo, higiene, salud reproductiva, alimentación, dieta y cómo dar a luz. Estas enseñanzas le servirán para construir su familia y complementar a su marido<sup>3</sup> con quién construirá un solo cuerpo desde el momento que decida unirse. Le enseña también lo necesario para mantener con salud ese nuevo cuerpo construido con su marido, consiguiendo de esta forma el reconocimiento social de la comunidad.

---

<sup>2</sup> El cordón umbilical es el medio por donde se alimenta el feto cuando está dentro del vientre de la madre, por ello los kichwas canelos consideran que sus hijos(as) siguen alimentándose de los conocimientos y alimentos que sus padres les proveen, y que solo se rompe cuando asumen un compromiso con el cual dejan de depender de ellos directamente.

<sup>3</sup> El fracaso de su matrimonio se deberá a que uno de los cuerpos no fue un complemento satisfactorio para el otro, y esto llevará al deterioro de su relación, y al momento del interrogatorio familiar y social, la parte afectada expondrá los argumentos por los que no pudo mantener su matrimonio y familia. Lo cual puede basarse en el desempeño de cada uno de ellos respecto a la caracterización de su correspondiente capacidad de desempeñarse adecuadamente en las respectivas habilidades que definen su género respectivo para complementarse entre los dos formando un solo cuerpo, obligando al otro a asumir las funciones de los dos, es decir desempeñarse en los dos géneros, “mitad hombre y mitad mujer”. (GUZMÁN GALLEGOS, 1997, pág. 60)

Si el padre o la madre es *Yachak* o *Pajuyuk*<sup>4</sup>, desde tierna edad le irá adiestrando en el uso de plantas, pócimas y cantos para cuando llegue a ocupar la posición de médico(a) de la comunidad, sea considerado(a) buen curador(a) y obtenga prestigio, y hasta temor de sus enemigos. Si tienen *paju*<sup>5</sup> permitirán intervenir en los momentos que esté haciendo la sanación para que sea transmitida su energía al aprendiz.

Whitten a través de su visión, lo expresa, “los niños aprenden, los jóvenes practican y experimentan, los padres enseñan, los chamanes saben y transmiten” (WHITTEN, 1978, pág. 842).

Figari Carlos, parafraseando a Weeks indica que:

La sexualidad se construye socialmente en base a ciertos factores que operan en y desde los sujetos: los patrones de parentesco y sistemas familiares que regulan las formas reproductivas en las sociedades, la organización social y económica, la reglamentación social, las intervenciones políticas y las culturas de resistencia (FIGARI, pág. 20).

Concordando con los factores expuestos en el anterior párrafo referentes a la construcción de la sexualidad, me gustaría adicionar que también se da “lúdicamente”. Los niños irán aprendiendo al escuchar a sus adultos realizar bromas referentes al sexo. También mediante los juegos que mantienen entre ellos, como a la casita donde imitan los comportamientos de las “actividades económicas y ceremoniales de los adultos” (MALINOWSKI B. , 1932, pág. 53), recreando los actos sexuales en algunos casos, y así experimentar la función de los órganos genitales y el erotismo. Cuando el deseo natural del cuerpo humano despierte al llegar a la pubertad estarán listos para gozar del cuerpo, momento en el cual serán considerados sujetos maduros para contraer matrimonio con la persona escogida.

Niños y niñas juegan desnudos en las playas de los ríos sin que los padres les repriman por mostrar su cuerpo naturalmente hasta los 8 años más o menos, en esta edad es cuando las madres y los padres les aconsejan cuidar su intimidad. Sin embargo, la educación escolar les inhibe el mostrar su desnudez inculcándoles desde temprana edad un sentimiento pecaminoso.

Cuando los niños son precoces y son descubiertos infraganti imitando el acto sexual de los mayores que ya han llegado a la madurez para este efecto son reprendidos.

---

<sup>4</sup> Es la persona que tiene poderes con los que puede curar daños leves como mal aire, picaduras de insectos y torceduras.

<sup>5</sup> Energía específica que se posee para poder curar una cierta dolencia o enfermedad leve a través del uso de las manos, limpiando el cuerpo con la ayuda de plantas o tabaco.

Durante el tiempo que pasé en la comunidad no escuché nada referido respecto a las relaciones eróticas de los adultos<sup>6</sup> con los niños, sin embargo, es sabido del respeto que existe en estimular la madurez previa para llegar a que se den relaciones sexuales de cualquier naturaleza, tema que será tratado en el numeral 3.5 de este capítulo. La existencia de algún tipo de unión de un adulto con una menor de edad es repudiada dentro de la comunidad, tema que no profundizare en este estudio. Escuché casos de enamoramientos entre adolescentes de 12 años en adelante. En la concepción indígena “cuando la niña menstrúa por primera vez se considera adulta”, en condiciones para ser dueña de su cuerpo y vida, ya que empieza a ser productiva sexualmente (MURATORIO, 2005, pág. 136), como Belaunde lo manifiesta, una “mujer en ejercicio de sus funciones reproductivas y productivas” (BELAUNDE, 2018, pág. 176).

### **3.3.- Adultez – *Rukupacha***

Cuando los niños(as) cumplen de doce a catorce años son considerados adultos. Significa que ya tienen responsabilidades y derechos que tendrán que demostrar en las actividades dentro del núcleo familiar y en la comunidad, poniendo en práctica los conocimientos adquiridos de sus padres. Se valen de estos espacios para presumir de las habilidades aprendidas y perfeccionadas. En el caso de los niños, el saber tumbar árboles, tener resistencia para trabajar varias horas, haber desarrollado destrezas para la caza y pesca, hacer bromas, ser sociable y cantar o tocar algún instrumento musical; respecto a las niñas, el buen manejo de las chakras, elaboración de las cerámicas, del aswa, *taki*<sup>7</sup> y demás labores complementarias a las del hombre para formar una adecuada complementaridad. Estas habilidades serán evaluadas y reconocidas por las familias de la comunidad, calificándoles o descalificándoles como posibles parejas para conformar parte de una familia a través de los lazos del matrimonio.

En la actualidad estas habilidades están siendo menos valoradas al estar siendo reemplazadas por otras, ya que la comunidad está ingresando al “mercado del trabajo” (MURATORIO, 1998, pág. 142), y la educación está cambiando la mentalidad de los jóvenes al ponerlos en contacto con la tecnología y aparatos electrónicos que les impresionan, motivándoles a migrar a las ciudades en busca de oportunidades laborales para tener acceso a ello. Es así como ahora los jóvenes, bien sean mujeres u hombres, que tenga un parlante, un motor fuera de borda,

---

<sup>6</sup> Cuando digo “adulto” me refiero a la edad establecida por la sociedad dominante, lo cual establece que para gozar de derechos y obligaciones como la toma de decisiones personales debe tener 18 años como lo establece la ley estatal, pero en esta comunidad el concepto de adultez ancestral es considerado cuando se llega a su primera menstruación en el caso de las mujeres y la eyaculación en el de los hombres.

<sup>7</sup> *Taki* son canciones sagradas poderosas que la mujer kichwa utiliza para comunicarse con *Nunguli* en el proceso de la siembra. También pueden ser utilizadas para atraer a los hombres y enamorarlos a través de sus energías.

motosierra, planta eléctrica, celular y se muestren a la moda, denotan haber alcanzado riqueza material, dándoles un mayor estatus, símbolo de poder impuesto por la sociedad no indígena, que se basa en el seguimiento de estereotipos propios del sistema consumista. Esta condición les otorga mayores posibilidades de ser aceptados por las familias que desean que sus hijos(as) contraigan una unión más interesante económicamente.

Esto impulsa a los padres a depositar todo su esfuerzo en la educación de sus hijos(as) para que, ellos a su vez, les apalanquen con mayores ingresos, y así, obtener prestigio simbólico por el estatus que la educación impone en la comunidad como sujetos “profesionales<sup>8</sup>”.

Los encargados en seleccionar al muchacho más interesante para que forme parte de la familia son los hermanos o los tíos de la muchacha, quienes cumpliendo el rol de cupido le transmiten todo lo que él necesita saber para llevar a cabo su conquista, ponderando a su vez las cualidades que ella posee.

Recuerdo un caso particular que sucedió conmigo, era una noche en la cual la comunidad estaba festejando el año nuevo y como es costumbre cada familia elabora la bebida que será servida a los visitantes durante todo el día y la noche, cuando estuvimos recorriendo diferentes casas, fuimos invitados a una de ellas - porque es hábito que cada familia que haya elaborado chicha invite a los participantes, de esta manera transcurre todo el día, de casa en casa -, cuando llegamos, la anfitriona que me brindó chicha exclamó: “lástima que no tengo hijas mayores porque si las tuviera te permitiría que te cases con una de ellas, y mostrándome a la infante que estaba en sus brazos me dijo, es la única niña que tengo por el momento y aún es bebé”, yo me quedé estupefacto, y no sabía cómo reaccionar, simplemente bebí toda la chicha y entregué la *mukawa* (vasija) haciéndome el desentendido. La forma directa de expresar su anhelo de que forme parte de su familia me sorprendió. Ya que en la comunidad soy conocido como un sujeto “educado” y “profesional” que estudió en el extranjero, por lo que me consideran un pretendiente apto para formar parte de alguna familia. Retomemos nuestra discusión.

Con este fin los hermanos o los tíos invitarán a los pretendientes “interesantes” a las diferentes actividades de la familia, como ir a las purinas, de pesca, mingas entre otras, permitiendo una cierta libertad para que el muchacho se aproxime a la joven y se conozcan, cuando esto se haya dado y lleguen al enamoramiento, los familiares, tíos y hermanos, buscarán la forma de presionar para que el chico se anime a hacer el pedido de la mano a sus padres.

---

<sup>8</sup> Con el término “profesionales” identifican en la Comunidad a las personas que han concluido el ciclo educacional secundario, que por lo tanto tienen mayor probabilidad de ingresar en la oferta laboral.

Si el hermano es influyente en la familia, ya habrá hablado anticipadamente sobre el muchacho y las cualidades de este, lo cual facilitará el ritual del pedido de la mano.

Los muchachos tienen más libertad de participar en las actividades organizadas por las diferentes familias o la comunidad, mientras ellas son controladas y sólo participan de ciertas actividades permitidas por sus padres, ya que deben estar cumpliendo con sus labores específicas, cualidades que las convierten en mujeres cotizadas para que las familias de los pretendientes deseen que formen parte de las suyas. Las características más valoradas por las madres de los muchachos son que sean trabajadoras, sepan elaborar cerámica, que sean agraciadas socialmente sin llegar a ser muy coquetas.

Dentro del círculo femenino en los eventos organizados por la comunidad o las familias son las madres y las tías de las muchachas las que se encargan de promocionar, ponderar y resaltar las cualidades de que gozan. Si las muchachas están presentes mantendrán un comportamiento prudente. La timidez que muestran puede ser considerada y calificada por las madres de los muchachos como una cualidad que demuestra humildad, decencia y obediencia a su marido y a su familia, mostrando que puede ser un buen complemento para quien se case con ella.

En los días actuales este comportamiento social está cambiando día a día, esto se debe a que la comunidad ha sufrido la intrusión de la educación institucionalizada, forzando a que las características de comportamientos sociales en el proceso de conformación de un núcleo familiar se vayan resignificando, construyendo “nuevas identidades” (UZENDOSKI, 2010, págs. 39, 40).

La religión y la educación oficial implantada por el Estado ha cambiado la forma de relacionarse entre parejas sexuales, asumiendo la responsabilidad de la educación homogenizada dentro de sus valores y normas, desconociendo los conocimientos transmitidos por los padres en cuanto a la construcción de la sexualidad responsable y de cada cuerpo para formar una familia.

Este sistema implantado por el Estado crea un entorno que da la oportunidad para que tengan varias parejas sexuales esporádicas sin compromiso.

La experimentación de los placeres del cuerpo a espaldas de los padres no está permitida, si se enteran que la hija(o) está saliendo con alguien que ellos no aprueban serán castigadas y/o retiradas de la institución educativa a la cual asisten. El motivo que justifica actuar de esta forma es que los padres buscan que sus hijos(as) sean “profesionales”, ya que si se llegan a comprometerse inadecuadamente serán un gasto y no una inversión según los parámetros de

evaluación que tienen que cumplir los hijos(as) en los días actuales, y sí llega a existir un embarazo traerá deshonra a las familias.

Un caso aislado de punición extrema del cual tuve conocimiento fue acerca de una adolescente castigada por su padre al haber ido a encontrarse con su novio sin su consentimiento.

Dicha adolescente había estado asistiendo al colegio, y un domingo le ha dicho a su madre que iría a misa a la plaza<sup>9</sup>. Los padres se han ido a sus actividades respectivas, y han pasado todo el día fuera de la casa. Cerca de las cuatro de la tarde la adolescente ha llegado y se ha dirigido a su habitación. Pasados unos minutos, habiendo llegado el padre, ha preguntado por ella y la hermana menor le ha contado que acababa de llegar y se encontraba en su habitación. Al escuchar esto el padre ha dicho: “espere que acabe de comer para castigarla”. Aquellas palabras le han producido tal temor que ha saltado fuera de la casa, y ha corrido a la selva para esconderse. Ha estado tres días escondida en la selva, hasta que la han encontrado bajo un ceibo. La madre ha querido capturarla, pero no ha podido. Al no lograrlo, han llamado a su vecino y a este tampoco le fue posible. Para la desdicha de la muchacha *un juri juri*<sup>10</sup>, la ha capturado llevándola con su padre. Este amarrándola en el poste central de la casa ha comenzado a castigarla, primero a puesto ají en los ojos, para posteriormente proseguir a ortigarla hasta que la planta se deshaga, luego ha tomado una manguera de agua para golpearla volviendo el material inservible, por último, le ha dado puñetazos hasta cansarse. No satisfecho con la paliza propinada ha decidido retirarla del colegio. La doncella ha resistido al castigo, pero su cuerpo no. Enfermándose.

Esta forma de castigo cruel fue ejecutada para cuidar el honor, pues, desde el punto de vista del padre, la hija transgredió su autoridad y causó la vergüenza de la familia ante la comunidad.

### **3.4.- Fidelidad e Infidelidad – Ashiyana**

Según cuentan los ancianos, la familia se regía por tres lineamientos básicos o normas conductuales *Ama Shua*, (No robar), *Ama killa* (No ser ocioso) y *Ama llulla* (No mentir) (SANTI ARANDA, 2019).

En la cultura indígena Kichwa canelos, la concepción de “fidelidad” e “infidelidad” dentro de los cánones religiosos occidentales, no existía. Como cuentan las crónicas de los misioneros,

---

<sup>9</sup> Lugar central donde están ubicadas las instalaciones de educación, la iglesia, subcentro de salud y la oficina administrativa de los dirigentes de la Comunidad.

<sup>10</sup> Espíritu de la selva que en la antigüedad era el guardián de la selva y los animales, en la actualidad se da este nombre a un grupo de sujetos que están encargados de cuidar el buen comportamiento de los miembros de la comunidad, se puede decir que son los protectores del cumplimiento de la ley.

los indígenas podían tener varias mujeres, el requisito indispensable para poder gozar de esta condición, era no ser *killa*, ya que esta era un requisito indispensable para ser considerado apto para construir una familia. Tanto el hombre como la mujer debían ser *kusi* (trabajador), pues de su propio trabajo dependía la supervivencia y el reconocimiento del grupo; si el hombre tenía dos mujeres debía realizar el doble de trabajo elaborando las chacras y abasteciendo de proteína a cada mujer. Solo los que podían satisfacer por igual a cada mujer podían tener varias, si una recibía mayor atención se generaba un conflicto dentro de la familia.

En el vocabulario Kichwa canelos existe la palabra *ashiyana*<sup>11</sup>, que se traduce como “hacerse de otro”, “aproximarse a otro”. Este término, por la injerencia de la religión en la actualidad, se entiende como “traición”; antes, cuando se hacía de otro o se aproximaba, era porque se tenían motivos; el que la mujer “se haga” de otro, se daba en circunstancias en que el hombre no era capaz de mantener a la mujer con su trabajo, era “*killa*”. Al suceder esto, la mujer podía regresar donde sus padres. Otra acepción de este vocablo se aplicaba cuando en las guerras intertribales los hombres invasores “se hacían de” o se “aproximaban a” las mujeres que perdían su complemento masculino. A la nueva mujer se le conocía como *ashiyashka warmi* (mujer “aproximada”), porque el hombre “se aproximó” o “se hizo de” esta para llevarla a su casa. Esto generaba una situación de descontento en las mujeres anteriores, pero solo hasta que ella se acostumbrara a la nueva familia. Este descontento era generado por la desconfianza en que tenían a la nueva mujer traída al hogar, ya que ella, al no querer formar parte de esta familia podía huir y dar la localización de sus raptos a los familiares, y estos vengarse, mientras ella se acostumbraba dormía con su raptor y, durante el día una mujer anciana se encargada de su cuidado para que no huyese, le instruía en la lengua y costumbres de la familia.

En el pasado el *ashiyana* impedía que los hombres “se aproximen” o “se hagan de” las mujeres sin asumir la responsabilidad debida. Las normas dictadas por la religión han cambiado la estructura de la responsabilidad con la pareja que adquirían al momento de *ashiyana*, y la construcción de la familia que se basaba en la poligamia, la que es mal vista por la sociedad actual, ya que es considerada una transgresión de las normas que rigen la estructura de la familia tradicional, y por lo tanto entra dentro de la clasificación de pecado. Foucault amplía esta explicación de la siguiente manera:

Romper las leyes del matrimonio o buscar placeres extraños significaba, de todos modos, una condena. En la lista de pecados graves,

---

<sup>11</sup> El *Ashiyana* antes del encuentro cultural, era una forma de relación en la que el hombre podía relacionarse con otras mujeres, relación que podría darse a través del rapto, por arreglos matrimoniales, o, en los casos que se asumía la responsabilidad por la mujer del hermano o de familiares cuando enviadasen.

separados solo por su importancia, figuraban el estupro (relaciones extramatrimoniales), el adulterio, el rapto, el incesto espiritual o carnal, pero también la sodomía y la “caricia” recíproca. En cuanto a los tribunales, éstos podían condenar tanto la homosexualidad como la infidelidad, el matrimonio sin consentimiento de los padres como la bestialidad. Lo que se tomaba en cuenta, tanto en el orden civil como en el religioso, era un ilegalismo de conjunto (Foucault, p. 38)

La imposición monogámica, ha forzado a que los hombres de la comunidad no puedan incluir dentro de la estructura de su familia a otra mujer, asumiendo el compromiso y responsabilidad sobre ella y su descendencia en los eventos que lo implicasen. Esto ha permitido que los hombres casados, en los acercamientos ahora considerados “extramaritales”, no asuman las responsabilidades consecuentes.

Cuando se sabe de algún caso de este tipo de relación “extramarital” la culpada generalmente es la mujer. La visión patriarcal introdujo una sociedad machista que da más libertad al hombre y subyuga a la mujer. Esto se percibe en refranes populares, tales como “el hombre propone y la mujer dispone”, o, “el hombre llega hasta donde la mujer lo permita”.

La palabra fidelidad dentro del vocabulario Kichwa canelos no existe, pero su significado se puede relacionar con la “verdad”. Como expresé anteriormente, dentro de los tres principios que rigen el comportamiento social, está el “*ama llulla*”, no mentir. Se considera que el indígena tiene el deber de hablar con la verdad porque es un valor que le hace persona, humano, racional, “*runa*”, ese valor da prestigio ante los demás, porque al no mentir se mantiene fiel a sí mismo y se transmite al grupo.

La concepción de “*ashiyana*” por la interferencia de la religión ha tomado matices diferentes. Ahora se considera *ashi* (infiel) a quien se involucra carnalmente con el otro extramaritalmente. Sea de género femenino o masculino. Más no se considera “*ashi*” cuando se cree que el contacto con un *Warmipangui* fue motivado por situaciones como la de estar bajo el efecto del alcohol.

Los encuentros extramaritales binarios no se permiten. Se considera que estos transgreden las leyes del matrimonio católico. No se justifica que efectos psicotrópicos o el deseo del cuerpo por la ausencia de su pareja den lugar a ello. Cuando los encuentros se vuelven más frecuentes, la persona afectada siente que su relación está en peligro y corre el riesgo de ser abandonada por su pareja, pues al ser mostrada abiertamente la nueva relación que se mantiene, está formalizándose ante la comunidad.

La implementación del matrimonio monogámico ha generado en hombres y mujeres sentimientos de celos que no permiten que su pareja cometa este desliz. Como sucedió una vez,



una pareja joven que tenía tres hijos en aquel entonces, habían ido a beber. El marido se había emborrachado cuando la mujer le dejó durmiendo en una casa mientras ella con sus amigas fue a beber en otra. Al día siguiente los rumores se esparcieron como pólvora, el marido de aquella mujer habría tenido sexo con la dueña de casa. Su mujer al no poder contener los celos le reclamaba todos los días. El marido se justificaba diciendo que al estar bajo el efecto del alcohol pensó que era ella quien le había despertado para llevarle a la cama, confiado que estaba en su casa fue a dormir. Esta no calmaba su ira, generando desentendimiento y violencia física. Pasados unos meses se separaron.

Otro caso peculiar que me llamó la atención es el siguiente:

En la comunidad vivía una pareja como cualquier matrimonio estable, en lo que concierne a una relación madura y sin celos. Ella cumplía con todos los requisitos para ser una buena mujer de familia y ser reconocida por el resto como una compañera sobresaliente, poseía todas las cualidades anheladas y el hombre también. Se percibía que el hombre amaba a su mujer y sobre todo la respetaba como parte que complementaba<sup>12</sup> su vida. Pero, llamaba mucho la atención en el pueblo su comportamiento, la vida sexual de la protagonista, era su gran pecado, ya que escapaba a las normas establecidas por la comunidad y la religión.

Había rumores que, cuando ella se emborrachaba no controlaba sus instintos sexuales y seducía a los hombres. Ellos ni cortos ni perezosos se entregaban a ella, claro, para los hombres era fácil disculparse ante su mujer con el típico discurso machista “soy hombre y si la mujer me busca, yo no soy maricón para no acostarme con ella”, de esta forma la única culpable era la desdichada mujer que por querer disponer de la libertad de su cuerpo y disfrutar de su placer, era tildada con todos los adjetivos descalificativos que podían existir en boca de las mujeres de los hombres con quien la desafortunada mujer había decidido acostarse.

---

<sup>12</sup> El concepto utilizado de complementariedad es explicado por Belaunde con quién comparto que, “la complementariedad y la diferenciación de género van a la par, ya que las tareas, las capacidades, los conocimientos y las responsabilidades de cada uno deben estar diferenciados previamente para poder entrelazarse en la relación de pareja” (BELAUNDE, 2018, pág. 27). Y Uzendoski que “las relaciones de género en Napo son complementarias en el sentido de que la vida no es posible sin combinaciones masculinas-femeninas. Las fuerzas masculinas y femeninas son contrarias, pero a su vez complementarias y juntas forman un gran todo” (UZENDOSKI, 2010, pág. 81).

Yo amplío este pensamiento al decir que, los atributos de conocimientos o experiencias no son fijos y exclusivos para cada género, en ciertos casos, estos escapan a las categorías fijas de género y pueden ser construidos y asimilados por personas *warmipangui*, quienes asumen el rol femenino o masculino independientemente del sexo con que se nace, construyendo una sexualidad con la cual se identifican para complementar a su pareja.

La supuesta vida sexual extramarital que llevaba la mujer de este fulano no parecía molestarlo, jamás se escuchó que le había golpeado o realizado escenas de celos por causa de los rumores, solo puedo afirmar que se veía muy enamorado de su pareja.

Las mujeres de “bien<sup>13</sup>” rechazaban la forma de vida que llevaba esta mujer, y un cierto día la habían denunciado a la autoridad de la comunidad conformada por una junta directiva. Ante esta denuncia, y el rechazo que sufría por parte de las otras mujeres, después de pasar la vergüenza de ser humillada ante la comunidad por la junta, inculpada a sufrir un castigo que cumplió dignamente, había pretendido acabar con su vida, ingiriendo barbasco<sup>14</sup>. Para su bien llegó al rescate oportunamente su marido, que con desesperación y cariño la llevó al centro de salud de la comunidad. Los asistentes de la escena cuentan que se le veía muy agobiado y desesperado viendo a su amada en ese estado, y había expresado con una voz que denota tristeza estas palabras: “si mi mujer muere no tendré motivo para vivir y correré su mismo destino”, una clara declaración de amor y fidelidad a su mujer. Así colocó en manos de sus opositores y verdugos la culpa de la muerte de ambos.

Al escuchar estas palabras la junta había organizado una reunión donde se había tomado la decisión de expulsarlos de la comunidad, con esta filosa y ponzoñosa expresión: “si quieren vivir su vida como desean es mejor que se vayan de la comunidad”. Dictaminado su destino por la mayoría, no les quedó otro camino que salir de la tierra que los había visto crecer y compartir una etapa de su vida llena de alegrías y tristezas que solo ellos experimentaron.

La mayoría de la población no aceptaba el amor y el compromiso que se tenían, porque para ellos la mujer denigraba la posición del hombre como autoridad y poseedor del poder y control dentro de la familia, las mujeres porque la consideraban que traía vergüenza para el sexo femenino tildándola de pecadora, bruja, porque según ellas había hecho algún hechizo para que su compañero no sea capaz de ejercer su autoridad y mantener la dignidad como tal, considerándole por ello débil y sin autoestima.

No fue suficiente mostrar su capacidad de mantener su familia y su virilidad, dentro de la comunidad. Era uno de los pocos que poseía una casa grande de paja – en los días actuales es difícil construir una casa grande de paja - y muchas chacras que eran cuidadas con esmero por su amada. La pareja aún no había procreado. Fueron más fuertes las normas impuestas por la

---

<sup>13</sup> Utilizo este adjetivo para referirme a las mujeres que supuestamente cumplen las normas conductuales impuesta por la sociedad y religión, y las que salen de este parámetro calificativo son juzgadas por las supuestas mujeres “buenas”.

<sup>14</sup> **Deguelia utilis**, planta venenosa de la que se utiliza la raíz en la pesca que asfixia los peces.

religión y tal vez por la propia sociedad indígena contemporánea que ha asimilado como suya algunas costumbres occidentales como consecuencia del largo proceso colonial sufrido, que considera que la mujer debe pertenecer solo a un hombre y reprimir sus instintos sexuales en lo íntimo y a la sombra. Se puede decir que aún no están dispuestos a deconstruir los pensamientos insertados en su cuerpo y mente, y reflexionar en que hay diferentes maneras y normas de construir una relación de amor, amistad y placer.

Cuando regresé a finales del dos mil veinte pregunté sobre la pareja y me dijeron que estaban viviendo en Puyo.

Mas si existe un evento similar con los *warmipanguiguna*, el hecho es visto desde otra perspectiva. Considero que los sujetos del sexo femenino no advierten un riesgo en ellos, ya que sus parejas nunca van a poder entablar una relación aceptada y reconocida por la religión católica que domina a este pueblo. Así que, aunque las mujeres lleguen a saber que sus maridos o hijos tienen sexo con ellos no hay razón para llevar en forma punitiva estos casos al ámbito social.

Sin embargo, no puedo afirmar que todas las familias piensan de esta manera, hay excepciones. Un ejemplo claro es lo que sucedió con uno de los *Yachachik* (profesor). Según mi interlocutor, él ya no se encontraba trabajando en la comunidad porque una madre de familia al enterarse de que su hijo estaba teniendo relaciones con él, puso un reclamo en la rectoría del colegio para que lo despidieran de la institución. La autoridad lo retiró de las funciones. Esto me lleva a pensar que, si no intervienen fuerzas externas, las relaciones *warmipanguiguna* pasan desapercibidas y se desarrollan tranquilamente en cuanto no se haga público dentro del grupo.

Como dice Foucault la sociedad no está contra la homosexualidad sino contra la felicidad del sujeto, en consecuencia, no se debe mostrar la felicidad a los otros ya que las normas de comportamiento y atracción son impuestas por la sociedad mayoritaria que es dominada por la religión y heterosexualidad impuesta desde la intervención de la sociedad occidental<sup>15</sup>. Por ello la madre de este muchacho pensó que se estaba cometiendo un delito contra las normas sociales, dado que, como autoridad educativa un profesor tiene el deber de enseñar “buenas costumbres” y él no lo estaba cumpliendo al mantener relaciones afectivas o sexuales con sus alumnos. A más de ello estaba infringiendo las normas conductuales impuestas por la sociedad y el estado al tener relaciones con un menor de 18 años reglamentarios en ese patrón, que diverge con lo

---

<sup>15</sup> Ya que a la vista del Estado el sujeto es adulto cuando cumple los 18 años.

expresado al inicio de este capítulo, respecto a que los niños en el pasado remoto alcanzaban la adultez al llegar a la madurez reproductiva.

Como en todas las sociedades, la construcción y desarrollo de la cultura de esta comunidad está atravesada por diferencias y disonancias que van modelando concepciones de normas sociales, familiares, matrimoniales y sexuales propias del lugar. Con este trabajo etnográfico justamente quiero resaltar la sutileza de la vida social y reivindicar lo cotidiano para reflexionar las relaciones homoafectivas y al hacerlo muestro las sutilezas existentes en las relaciones heteroafectivas

### **3.5.- La vida sexual y la construcción del cuerpo**

La vida sexual y la construcción del cuerpo dentro de la cultura indígena Kichwa canelos está ligada a las creencias y prácticas rituales. Dentro de ellas está el *sasina*. Ritual propio de la ancestralidad particular de cada familia, transmitido de generación en generación, que consiste en la aplicación de dietas y restricciones que se deben cumplir para lograr un determinado fin.

Para poseer un cuerpo sano que permita gozar con plenitud una sexualidad placentera en la vida adulta, sin enfermedades y complicaciones al momento de procrear, se debe cumplir con un *sasina* específico de acuerdo con el género. Algunas dietas de este *sasina* tienen que ser cumplidas durante toda la vida para lograr tener al cuerpo en el mejor estado físico y mental, dado que a través de la fecundación se transmite a través de la sangre las características personales “físicas, morales y espirituales” (BELAUNDE, 2018, pág. 135) de los padres al feto.

Desde el momento del alumbramiento, y conocido el sexo del nuevo miembro de la familia, los padres seguirán el *sasina* para que desde la tierna edad el nuevo ser vaya construyendo un cuerpo sano, creando así, las condiciones óptimas que le permitan asimilar su papel y rol que debe cumplir en la vida adulta.

Como el crío se alimenta a través de la mamá, la que debe cumplir el *sasina* con más énfasis es ella, pero esto no desliga la responsabilidad del padre que también debe cumplir con el suyo.

Durante los primeros días de haber dado a luz ella cuidará de su propio cuerpo con la atención y vigilia de su esposo, suegra, mamá o algún familiar próximo. Para no tener complicaciones de salud debe evitar levantarse de la cama y consumir alimentos restringidos por el *sasina* durante siete días. Al finalizar este periodo, se lleva a cabo un ritual llamado “*atarina*”, que textualmente se traduce como “levantarse”, pero no se debe llevar por la interpretación textual de la palabra, en la cultura indígena esta palabra tiene un significado más amplio. *Atarina*, no

solo es levantarse de la cama para continuar con su vida cotidiana, está impregnada de símbolos e interpretaciones que son relativos a la regeneración del cuerpo, del resurgimiento espiritual y a la capacidad de volver a ser el complemento de su marido.

Cuando una mujer da a luz se considera que se causó una herida en su cuerpo, perdiendo por lo tanto sangre, energía y vitalidad, exponiéndose que a través de la herida entren espíritus malignos que puedan causar su muerte o la del niño. A su vez se considera que al nacer no se es aún humano, el espíritu no ha entrado en el cuerpo, lo cual hace que ese ser *llullu* (tierno) sea apetecible para los *supayguna* que quieren aprovechar la oportunidad para absorberlo. Por esa razón es imprescindible cumplir rigurosamente con el *sasina*, tanto para recuperar su salud, la energía que se tenía antes de engendrar y proteger al *llullu*.

Por ello en su alimentación está restringida, la sal, ají, dulce y algunos animales de caza como el jabalí, danta, mono, charapas y peces como la piraña, bagre y la manta raya, que poseen espíritus fuertes que puede ser transmitidos por su *yawar* (sangre). Durante el *sasina* solo se puede comer algunas aves consideradas de espíritu y sangre liviana como el paujil y la gallina de granja que deben ser cocidas sin ningún condimento.

A su vez, el padre debe tener cuidado durante el *sasina*, no puede comer ciertos animales y matar otros, como culebras, porque se cree que el supay de la culebra puede poseer al cuerpo del niño causándole la muerte si no se hace el ritual indicado en caso de que esto suceda, el transgresor de la *sasina* se debe encargar de hacer el ritual de la *pichana* (limpieza).

También se debe evitar durante los primeros meses torcer los pañales del bebe, ya que como aun es tierno su energía queda impregnada en el pañal, y al momento de torcerle se estaría torciendo su pequeño cuerpo. La mamá debe evitar bañarse con agua fría porque el frío puede entrar al cuerpo, afectado no solo su salud sino también la de la criatura.

Cumplido el reposo al séptimo día, se realiza un ritual de limpieza, sanar heridas y cerrar el cuerpo, el cual difiere cada en grupo indígena y familia.

Dentro de los kichwa canelos, un día antes del ritual, el padre en compañía de la madre, que ya puede hacer ciertas actividades, van en busca de una planta conocida como *sikta*, de la cual todo es utilizado, las hojas, la corteza y la raíz. Las hojas sirven para realizar una infusión y bañar a los integrantes de la familia, la corteza junto con la raíz rayada se cocina al fuego envueltas en una hoja (*maytusha*) que se dejan al sereno.

Al canto del primer gallo, los padres se levantan para preparar todo. Posteriormente a las cuatro de la mañana despiertan al resto de la familia, en especial a sus hijos(as). Uno por uno desfila ante la olla donde está la infusión, para que los padres les bañen fregando el cuerpo con las hojas. A continuación, la madre toma un poco de la raíz preparada, con ella elabora una bola que introduce en sus gargantas, retirándola a continuación. Finalmente deben ir a tomar un baño con agua fría antes que amanezca. Los padres también deben cumplir con el mismo ritual.

A través de esta ceremonia se limpia de las malas energías y purifica el cuerpo de todos los integrantes de la familia para que estén en condiciones óptimas de convivir con el nuevo miembro. Si no se efectúa este ritual de limpia pueden contaminar al niño(a) creando la posibilidad de contraer alguna enfermedad que le lleve a la muerte.

Como mencioné anteriormente, los padres mantienen el *sasina* hasta que el niño(a) cumpla cierto tiempo en la tierra, y entre en la transición de llullu a runa, lo que se identifica al mantener una mirada curiosa y pensar objetos con sus manos. En este momento la madre, las tías y otras mujeres que hayan participado de estos hechos expresarán “*runayashka man*” (se ha convertido en humano).

Los padres deben cumplir con el *sasina* de no tener sexo extramarital hasta que el niño se valga por sí mismo, pueda caminar y expresar algunas palabras. De lo contrario el niño(a) puede contraer el *tzintzu*, enfermedad cuyo síntoma común es la diarrea. En este caso él o la causante debe hacer el ritual de la limpia a la creatura. Si el padre no reconoce que mantuvo relaciones sexuales con otra persona, aunque la mujer afirme que él es culpable, y el causante del mal del niño(a), la madre acude a una persona que tenga el *paju* para curar este mal, el que si no se le trata a tiempo puede causar la muerte.

### **3.6.- Alimentos y actividades que influyen en la construcción del cuerpo**

Hasta el tiempo que duró mi estadía en la comunidad y durante toda mi vida, no he escuchado algo referente a que un niño pueda sentir atracción sexual por el mismo sexo por causa de no cumplir una dieta específica por parte de los padres, se puede entender que la sexualidad se va construyendo con la experiencia y los sentimientos que va despertando cada ser.

Según la tradición algunos alimentos contribuyen a desarrollar características en los cuerpos específicos de cada género, por ello se debe tener mucho cuidado con la alimentación de los niños(as) e incluso con algunos productos durante toda la vida.

Para las mujeres está restringido el consumo de huevos de gallina, porque se cree que el consumo excesivo puede afectar su equilibrio orgánico volviéndolas más propensas al placer del cuerpo, en otras palabras, su cuerpo sentirá incontrollables deseos de experimentar placer sexual, y para satisfacerse buscarán parejas sexuales precozmente, y si fuesen casadas lo harán fuera de la relación.

El consumir algo quemado o pegado en el interior de la olla afecta el desarrollo del cuerpo de la mujer, lo cual se hace visible en el momento de dar a luz, ya que la placenta no saldrá con facilidad en el alumbramiento. Las mujeres mayores dicen que esto sucede cuando se incumple este *sasina*.

A las niñas no les está permitido utilizar los instrumentos masculinos como la cerbatana, o, aprender a tejer cestas, ya que se consideran actividades exclusivas de los hombres. La cerbatana no puede ser tocada por la mujer porque la energía y humor que su cuerpo posee es diferente a la del hombre, y ello puede hacer que los animales perciban al cazador. También les está vedado elaborar *shikra* (bolsa elaborado a partir de chambira, tucun) y *lika* (red de pesca), porque se tiene la creencia que cuando la mujer está en la labor de parto, el bebé no va a salir fácilmente del vientre, se quedará atrapado como el pez. Por eso las familias kichwa canelos no permiten que las niñas desarrollen estas actividades.

Los niños deben evitar comer frutas y miel en exceso, porque esto obstruye y debilita la energía que el cuerpo masculino desarrolla, lo que traerá consecuencias en la vida adulta, ya que, al no desarrollar un cuerpo sano lleno de energía, no tendrá la habilidad en la manipulación ni la puntería al momento de usar la cerbatana para la cacería.

Tampoco deben manipular la arcilla porque afecta su virilidad, la madre del barro (*manga allpa mama*) es celosa. Así que cuando un hombre la toca lanza un hechizo afectando su líbido sexual, lo que tendrá efectos negativos cuando contraiga compromiso, por ello esta labor se considera exclusiva de la mujer.

Sin embargo, al no existir el complemento del otro género las actividades vedadas podrán ser desarrolladas por quien precisa de esa actividad para su supervivencia.

La flexibilidad que se puede dar dentro del desarrollo de las actividades cotidianas de cada género da lugar a un espacio permeable donde los *warmipanguiguna* encuentran su lugar sin sufrir discriminación dañina dentro de la comunidad donde efectué el estudio.

### **3.7.- Expresiones de sonrisa y risa en la comunicación - *Asina***

La “sonrisa” es una expresión ambigua que las mujeres kichwa canelos dibujan en su rostro para comunicar, aceptación, complicidad, picardía, duda, o nerviosismo. Es por ello que se debe aprender a interpretarla con certeza para no caer en un error que daría lugar a una buena reprimenda por parte de ellas (MURATORIO, 2005, pág. 130).

Cuando los hombres tienen interés en alguna mujer, no pierden oportunidad de usar expresiones que lo demuestren. Si ella está acompañada de sus padres o algún pariente adulto, tímidamente responderán con una sonrisa, pero esto no quiere decir que esté aceptando su *munachina* (coqueteo), sino que puede ser que la sorpresa de ser abordada de una manera directa o indirecta le causó nerviosismo o dudas de sus intenciones. Si este fuese el caso, se apartarán de él colocándose detrás de sus acompañantes para sentirse seguras y evitar interactuar con él.

Cuando la insinuación es aceptada, ella responderá con una sonrisa pícaro y una mirada dulce, indicando de esta manera, que su interés es correspondido, actuará de la misma manera ubicándose detrás de sus acompañantes para ocultarles el interés que se ha despertado en ella, a la vez, con la intención de prevenir un posible rechazo del flirteo por su familia.

Si la expresión es la risa, estará indicando que él no ha despertado ningún interés en ella. Por lo tanto, no está dispuesta a retribuir sus coqueteos. O como rechazo ante aquella actitud que consideró indecorosa, usando entonces un sonido característico en su risa que da a entender el fracaso del intento. Ante esta situación, el desafortunado se alejará utilizando como estrategia de defensa sonidos también característicos en su risa para este tipo de situación, complementando su respuesta con una exclamación aguda, usada para demostrar virilidad en diversos momentos. Aunque haya fracasado en su primer intento, continuará intentando lograr conquistarla si tiene mucho interés.

Estas expresiones de *munachina* (coqueteo), también son utilizadas por personas que tienen una relación formal, pero quieren aproximarse a otras por interés sexual, o para reafirmar el romance oculto que tuvieron antes de formalizar su relación actual.

### **3.8.- Religión, colonos y sexualidad Kichwa**

Según la memoria de los ancianos y algunas crónicas, la familia estaba constituida por un hombre y varias mujeres, como he mencionado anteriormente. La conformación de este núcleo se puede entender por dos razones que sucedieron en esa época.



La primera, se debe a las luchas que se daban entre familias. En el asalto, se asesinaba a todos los hombres, niños, ancianas y mujeres que tuviesen varios hijos(as). Las niñas y adolescentes eran capturadas por los guerreros vencedores para llevarlas a su clan y hacerlas sus mujeres. Las que hubiesen tenido una sola descendencia podían salvarse y ser capturadas junto con su hija si no se resistían. En todos los casos, los hijos varones eran asesinados (SANTI AGUINDA P. , 2020). Esta forma de relaciones a través de la violencia permitía el matrimonio exógamo, lo cual permitía a las mujeres capturadas resignificarse como integrantes de las familias de sus raptos, adoptando nuevas formas de vida. Lo que Belaunde entiende como “procesos de producción de las personas” (BELAUNDE, 2018, pág. 33). Esto permitía la circulación de conocimientos y costumbres entre diferentes nacionalidades, a través de las mujeres. El hecho de que varias mujeres compartiesen a un hombre dio lugar a interpretar a las sociedades indígenas como polígamas patriarcales. Y así lo han hecho ver algunos estudios etnográficos basándose en la economía del trabajo, estableciendo que las mujeres estaban subyugadas a su marido, padres o hermanos, como sujetos pasivos de intercambio. Pero las relaciones de pareja observadas que se construyen en la actualidad, al interior del hogar, ayudan a repensar esa idea, deconstruir aquella visión y compartir algunas reflexiones. La antropóloga Belaunde, a través del análisis de la categoría de complementariedad reflexiona sobre la relación que se construye entre dos sujetos, y sustenta que aunque el género y las actividades específicas sean marcantes van a la par, y que las tareas, “las capacidades, los conocimientos y las responsabilidades de cada género deben estar diferenciados previamente para poder entrelazarse en la relación de pareja, así como dos hilos diferentes se entrelazan en un tejido para formar un diseño” (BELAUNDE, 2018, pág. 27). Y Uzendoski manifiesta que las “relaciones de género son complementarias en el sentido de que la vida no es posible sin combinaciones masculinas-femeninas. Las fuerzas masculinas y femeninas son contrarias, pero a su vez complementarias y juntas forman un gran todo” (UZENDOSKI, 2010, pág. 81). Lo anterior me lleva a deducir que no se debe relegar a la mujer al plano de la subyugación masculina, porque ellas también son sujetos sociales activos en la formación y manutención de la familia Kichwa canelos (GUZMAN GALLEGOS, 1997; MURATORIO, 2005).

La segunda, pudo haberse dado porque los hombres se exponían en los conflictos y a los peligros que abundan en la selva, pudiendo perecer en las garras de algún felino, devorado por una anaconda, perdido en la selva, mordido por una serpiente o atacado por sus enemigos (UZENDOSKI, 2010, pág. 191), estas causas pudieron ser el motivo para que un hombre se hiciera de varias mujeres, para de esta forma engendrar a varios sucesores que asumieran la

responsabilidad de velar por el bienestar de la familia si sucedía alguna de estas desgracias y la supervivencia de su *muntun* (grupo familiar) (MURATORIO, 1998, pág. 92).

Los religiosos vieron esta conformación de familia poligámica como algo reprobable, que iba contra las normas religiosas que establecen la familia binaria, sin detenerse a interpretar y pensar los motivos, responsabilidades y deberes que conllevaba construir una familia en la sociedad indígena. Penando esta concepción de familia, bajo un discurso de rechazo a las costumbres que no se circunscribían en su concepto de sociedad “civilizada”. Impusieron así su visión de familia monogámica, destruyendo el concepto de familia existente, y en consecuencia la responsabilidad que asumían los hombres al momento de hacerse de varias mujeres. A más de ello establecieron el concepto de sumisión y obediencia a un líder o representante de la corona, lo que posteriormente fue transferido a los representantes del Estado, concepto que no existía en las sociedades indígenas:

Los curas, están obligados a enseñar a los indios que vivan políticamente como hombres y no como bestias; que limpien y adornen sus casas, que no duerman en el suelo, que se amen y honren los casados entre sí y a sus hijos; que los inferiores obedezcan a los superiores (GARCÍA, 1999, pág. 66).

Esta cita explícitamente expone cómo eran, y en algunos casos, aún son considerados los indígenas. En el momento que se utiliza el sustantivo “bestia”, están deshumanizando y afirmando que los indígenas por mantener su propia cultura no deben ser considerados humanos o civilizados. Para ser considerados como tales, en la visión no indígena, se debe humanizarlos a través de la educación e imposición de normas conductuales de la sociedad occidental, una clara prueba del sentimiento de superioridad que una civilización asume al menospreciar a otra que no se rige a los parámetros conductuales de la sociedad a la cual pertenece el opresor. Como Gray asevera, “los indígenas fueron percibidos por los blancos como inferiores que aterrorizaban, lo cual provenía de un racismo profundamente enraizado” (CRAY, 2005, pág. 45).

El impactó que tuvieron los colonos y misioneros al verse frente a los pueblos del nuevo continente que vivían bajo sus propias visiones de sociedad, con cosmovisión y valores totalmente diferentes a sus conceptos, y la incomprensión e ignorancia al tratar de interpretarles, pudo ser lo que les motivó a calificar a los nativos como no humanos. Y a estas sociedades y culturas como incivilizadas. No se detuvieron a pensar que toda sociedad humana tiene normas de comportamiento diversas que rigen sus relaciones sociales y construyen sexualidades específicas.

O puede ser que su ego de sociedad autodenominada “civilizada”, fue motivo suficiente para menospreciar a las otras que no compartían sus mismos parámetros sociales y adelanto tecnológico, como lo indica el sermón predicado en la Encarnación México en 1886 por el R.P. Fr. Pedro Moro S. O. P.

Yo creo, que la raza europea nació predestinada para dominar el resto del mundo (...) porque creo que los chinos, los indios y los pueblos todos aborígenes de América están destinados a desaparecer; una sola es la raza que dominará en el mundo (VACAS GALINDO, 1895, pág. 179).

Concepto qué a lo largo de la historia, algunos jefes autócratas han aplicado para justificar la opresión y exterminio de otras religiones y pueblos.

Otros aspectos inconcebibles para la civilización europea que ingresó al mar verde de la selva amazónica, representada por los misioneros y primeros colonos, fueron las costumbres naturales que los indígenas tenían con su cuerpo, quienes lo adornaban con pinturas y en algunos casos con cortezas extraídas de un árbol llamado *llanchama* (tururi); así como la “edad temprana de inicio de las relaciones sexuales, la transitoriedad de las parejas, como fueron referidas repetidamente por los cronistas para calificar la sexualidad indígena de exacerbada y pecaminosa” (BELAUNDE, 2018, pág. 96).

Por la moral establecida en sus normas conductuales, especialmente en materia sexual, creían que el mantener el cuerpo expuesto a la desnudes provocaba al sexo opuesto, sin detenerse a pensar que para estas sociedades el tener el cuerpo desnudo era natural y por lo tanto no provocaba morbo en el otro, supongo que por ello los misioneros y colonos, quienes no estaban acostumbrados a ver un cuerpo desnudo, considerándolo pecaminoso, hicieron lo imposible para cubrir los cuerpos con trapos como lo señala García:

Sería muy preciso mande cuatrocientas varas de lienzo para honestar a muchos hombres y mujeres, que se hallan impuros por falta de con qué cubrir sus carnes, y el lienzo es género que se usa por estos países que son ardientes (García, 1999, pág. 82).

Puede ser que los misioneros imbuidos de sus creencias pensaban estar haciendo lo correcto. Pero esta imposición encarceló la libertad de expresión natural del cuerpo, colocándole una etiqueta de vergüenza y pecado. Tener el cuerpo desnudo era una marca de incivilización y falta de pudor. Pero si nos detenemos a reflexionar, sería lo contrario, era la sociedad occidental la que aún no había creado ese respeto por el cuerpo del otro para verlo sin morbo, entonces son

ellos los que aún no se habían “civilizado” en el ámbito de la desnudez y por ello debían cubrir su cuerpo, encarcelándolo en el campo de lo privado, de lo oculto y de lo prohibido; como si sentir y mostrar el cuerpo desnudo fuese algo maléfico. Impregnaron en la mentalidad de la sociedad, que la desnudez del cuerpo incita al placer del sexo, violando su función para efectos de la procreación, por lo tanto, es pecaminosa; que el matrimonio adjudica la posesión del cuerpo al esposo(a), convirtiéndolo en un objeto; que el deseo de disfrutar el cuerpo, experimentar placer y satisfacción era una tentación diabólica; y, que para ser considerado una persona de bien se debía reprimir los sentimientos de goce.

La población indígena tenía respeto hacia el cuerpo y lo que ello representaba, no era considerado un objeto de pecado sino un cuerpo creador de nueva vida que sentía placer. Mediante los fluidos en el sexo se transmitía el conocimiento del hombre que se complementaba con el de la mujer para crear un nuevo miembro de la familia permitiendo así la preservación de la cultura, lo que Belaunde interpreta como, “la sangre corre de generación en generación, y por medio de sus sangres y sus derivados, semen y leche, los hombres y las mujeres transmiten a sus hijos de ambos géneros sus características” (BELAUNDE, 2018, pág. 135), la ancestralidad plasmada en la sangre.

Toda sociedad para dominar a otra usa todos los medios a su alcance para justificar su accionar al atropellar los derechos de la que quiere subyugar, por lo que el desarrollo de discursos que sirvan a sus intereses políticos e ideológicos que justifiquen su interferencia no es de extrañar. Como sucedió con los indígenas, para quienes movilizaron un discurso de salvación y civilización. Para los colonos blancos, los nativos poseían atributos negativos como los mencionadas por Cherif y Whitten: “brutos, ignorantes, crueles”, “sucios”, “vagos, “desenfrenados, estúpidos y traicioneros” es decir, “salvajes” (CHERIF, 2005, pág. 67), (WHITTEN, 2008, págs. 20,21,22), que solo podían ser salvados de esa vida bárbara a través de la civilización y la acción benévola de los misioneros y los colonos, que poniendo en riesgo su seguridad se atrevieron a ingresar a estas tierras plagadas de seres sin “raciocinio”.

Uno de los defensores de los genocidios que cometieron los colonos blancos y en especial los caucheros es Carlos Rey de Castro, cuando trata de desmentir el informe de Geo B. Michell, cónsul de S.M.B. en Pará en 1913. En defensa de los genocidas acusa a los propios indígenas de cometer asesinatos entre sí, al practicar castigos de muerte por motivos de robo de gallinas. Pudo ser que en esa época las palabras de este señor tuvieron efecto, pero su argumento enflaquece porque los indígenas no tenían gallinas y a más de ello no tenían necesidad de robar, ya que abundaba la caza en los bosques y ríos, si acaso sucedieron estos hechos de robo

seguramente fue por motivos de fuerza mayor, como por estar cautivos en las haciendas de los caucheros sin libertad para salir de cacería y así proveer de alimento a su familia. Y para justificar su argumento cita algunas narraciones de los viajeros de esa época como J. Crevaux, Teodoro Koch Grumberg y Eugenio Robuchon a quienes este señor, les califica con “el distintivo de hombres de ciencia que no buscan beneficios personales ni perjudicar a nadie” (REY de CASTRO, 2005, pág. 95).

En su Carta enviada al cónsul con fecha 6 de septiembre de 1913, se ve claramente la intención de defensa de los caucheros que explotaban los recursos naturales de la Amazonía a través de la mano de obra esclava de los indígenas, que para el efecto fueron tratados como objetos sin valor y menos aún como humanos, porque el aceptar la humanidad de los nativos perjudicaba los intereses de las empresas caucheras y la libertad con que gozaban para la disposición de ejercer la esclavitud de los diferentes pueblos que habitaban la Amazonía.

Descaradamente Carlos Rey de Castro se atreve a afirmar que el carácter moral e inofensivo atribuido a los indígenas por parte de Geo Michel, se los debe a los colonos blancos y “demás ciudadanos” que se atrevieron a “civilizarlos”:

Hablar de singular moralidad y del carácter inofensivo de los indios habitantes del Putumayo. No significa lo anterior una negativa total a lo dicho por usted, pues si no puedo subscribir la opinión de que aquellos indios sean, por naturaleza, por índole, mansos y morales, estoy obligado a reconocer que hoy, merced a la acción civilizadora de sus compatriotas, los demás peruanos, viven y se conducen como si lo fueran (REY de CASTRO, 2005, págs. 95, 96).

Rey de Castro asevera que, los diversos pueblos indígenas que habitaron la Amazonía y la habitan hasta nuestros días, eran sociedades que no conocían la moral, en otras palabras para él, y atreviéndome apuntar más alto, para la sociedad no indígena a la cual pertenecía, los nativos no eran “civilizados” desde su perspectiva, y, que si en los tiempos actuales actúan bajo parámetros morales se debe no solo a la acción del estado, sino refuerza que se lo deben única y exclusivamente a la acción industrial de la casa Arana y sus ayudantes, pero precisamente ellos fueron unos de los principales criminales de la época, según los informes de Roger Casement y Geo Michel.

También sostiene que las misiones religiosas deben servir al desarrollo y progreso del país, para que eso suceda estas instituciones deben ayudar a convertir a los indígenas en seres

“civilizados” y fieles servidores de la causa patriota, y del interés de los políticos y poseedores de grandes capitales económicos que contralan al país.

Que los indios conozcan al dios de los cristianos, y lo sirvan, no han de considerar menos indispensable que amen a su patria y estén dispuestos a servirla, hasta el sacrificio si fuere necesario (...) catequizar al indio en el sentido de que sea un buen patriota y soldado (REY de CASTRO, 2005, pág. 131).

Como vimos en el primer capítulo los religiosos cumplieron y siguen cumpliendo su papel de convertir a las personas en fieles servidores de las leyes “divinas” y las del hombre, el efecto negativo en mi perspectiva, no está en que aquellos enseñen e induzcan a cumplir normas de convivencia y respeto social, “esparciendo el amor entre nosotros”, con lo que no comulgo consiste en la conversión de los humanos en sujetos alienados que dependan de un ser superior que defina que está bien y que mal, de acuerdo a sus valores e intereses.

Mi punto de vista es, que para que exista respeto entre sociedades, debemos asumir nuestra responsabilidad como actores sociales y con nuestro propio yo, comprendiendo que, si se causa daño al prójimo, o peor aún, se destruye una civilización en nombre de la salvación y adopción de las leyes de un dios cualquiera que fuese, o de la supremacía racial, se está incurriendo en un daño contra natura ya que se impone a otros por medio de la violencia, lo que para unos es correcto, como las normas morales, la forma de vida y lo que se considera es civilización bajo la perspectiva del detentor del poder. Lo cual en términos pragmáticos es una simple justificación que es utilizada para controlar, alienar y convertir sujetos sin responsabilidad y respeto verdadero entre humanos.

No es mi intención imponer mi pensamiento, y plantear que se deje de profesar lo que otros crean justo y les llena como personas, considero es mi responsabilidad llamar la atención para que seamos más críticos con nosotros mismos, con nuestras vidas, con la función que cumplimos en la sociedad, ser conscientes del daño que hacemos al otro al imponer en forma violenta nuestras creencias, nuestra visión de vida.

Tampoco quiero romantizar a la sociedad indígena y decir que tienen la solución para construir una sociedad perfecta, sabemos que como todo humano han cometido errores y la historia lo cuenta, en el pasado vivían en conflictos interfamiliares como se ha dado en toda sociedad que habita el planeta, conflictos que se basan en razones religiosas o morales, como queramos llamarlas.

Esa subyugación cambió las estructuras que regían las normas conductuales de las sociedades indígenas, y el pueblo kichwa canelos, que es mi campo de estudio. Resignificó la forma de ver y construir la sexualidad de los cuerpos, impuso las normas que debían seguir para construir cuerpos específicos, la sexualidad binaria excluyente y el matrimonio monogámico, la sumisión de la mujer y los hijos al marido y padre como también la obediencia al estado.

Las normas morales impuestas por la iglesia desde afuera, que obliga a aceptar en el ritual del matrimonio el concepto de fidelidad y posesión sobre el otro, en lugar de ayudar a construir el sentido de responsabilidad y deber del sujeto con la relación que asume al momento de contraer la unión entre las personas que se quieren, estableció el sentido de culpa y negación de los sentimientos naturales de atracción permeables y expresables dentro de la comunidad, induciendo al uso del engaño, cimiento de la corrupción, para mantener un statu quo que evite el ser juzgado socialmente, y que en consecuencia lleve al deterioro de la relación por efecto de la inseguridad que alimenta los celos. Para Belaunde “mientras los misioneros católicos reprimieron la exuberancia sexual, los civiles y sus descendientes, exaltaron e hicieron de las nuevas ciudades, lugares de homenaje a la satisfacción sexual del colonizador” (BELAUNDE, pág. 97), usando a las mujeres indígenas a su antojo para satisfacer su apetito sexual sin responsabilidad.

En algunos pueblos indígenas como Belaunde explica, las mujeres para la procreación podían tener diversas sexuales parejas, ya que se pensaba que el nuevo miembro del grupo debía ser formado por los genes sobresalientes de los individuos que ella escogía libremente para concebir el cuerpo de su hijo, con ello se pretendía construir en comunión un cuerpo sano y fuerte que adoptara las habilidades de los padres:

La paternidad múltiple es aceptada en mayor o menor medida, y hasta activamente fomentada, por lo que no suscita celos entre el esposo y los amantes de una mujer, ya que la unión del semen de varios hombres es considerada positiva para la formación de un feto sano (BELAUNDE, 2018, pág. 49).

En los días actuales esta práctica es penada, y lleva al ámbito de la deshonra a la mujer que se atreva a mantener varias parejas sexuales, será tildada con varios adjetivos descalificativos y vista como pecadora, relegándola a la oscuridad de la noche y al silencio de los amantes por el miedo y temor a las represalias morales de las nuevas normas adoptadas en la sociedad actual, excluida por lo tanto del grupo de algunas mujeres que piensan que tienen el derecho a juzgar a quien disfruta de su cuerpo sin saber que en el pasado este comportamiento no era rechazado

dentro de la sociedad indígena. La influencia occidental cambió la comprensión que tenían sobre el tema, al imponer la concepción que habían desarrollado sobre la sexualidad, Foucault lo explica de la siguiente manera: “No hay que imaginar que todas esas cosas, hasta entonces toleradas llamaron la atención y recibieron una calificación peyorativa cuando se quiso dar un papel regulador al único tipo de sexualidad susceptible de reproducir la fuerza de trabajo y la forma de familia” (FOUCAULT, 2011, pág. 47).

Estas distorsiones de las bases culturales dan para pensar como las normas impuestas sin llegar a comprender la concepción del otro, lleva a cometer errores y dañar otras sociedades que poseen valores que podrían contribuir con un desarrollo social más armónico.

Reflexionar a partir de la mezcla cultural que viven los pueblos indígenas, para bien o para mal, ayuda a comprender el surgimiento de nuevas sociedades indígenas contemporáneas en lo que tiene que ver con las normas de conducta, religión, lucha de género, y, por supuesto, la sexualidad de los individuos que se construyen en el presente en las comunidades amazónicas. Es insostenible hablar de una sociedad sin interferencias, ya que la relación entre ellas lleva a la construcción de “nuevas identidades” (UZENDOSKI, 2010, pág. 40) gracias al “movimiento de apertura y la pluralidad de las realidades indígenas, y sus múltiples y muchas veces contradictorias y fluctuantes identidades” (BELAUNDE, 2018, pág. 32).



## Capítulo: 4 Convivencia con Shawa

Las identidades y las memorias no son cosas sobre las que pensamos sino con las cuales pensamos (MURATORIO, 2005, pág. 133).

Me sumerjé en este capítulo para enfocarme en la discusión de la vida y memoria de mi principal interlocutor, con quien durante mi estadía en su casa intercambié momentos de risas, bromas y vivencias que solo dos amigos cercanos pueden compartir. A través de él, pensar cómo se vive y se experimenta tanto la sexualidad como el género no binario dentro de esta comunidad

Su nombre oficial no lo citaré en este texto ya que él no quiere exponerse, por lo que me permitió utilizar el nombre de su tatarabuelo con la cual a veces es conocido.

### 4.1.- *Shawata riksina* - Conociendo a Shawa

Shawa nació en el año de 1971 como el séptimo hijo de los nueve que tuvieron sus padres. En la convivencia que tuve con él para realizar esta etnografía reflexiva tenía 49 años. Hombre de tez clara, movimiento grácil, voz suave, mirada fija y vivaz, aunque tuviese visión en un solo ojo, su cabello negro corto se estaba tiñendo de gris, vestía con pantalones cortos cuando estaba en casa, pero cuando salía a la chacra utilizaba un jean y camiseta maltratada por el tiempo. Tanto la ropa como su cuerpo mostraban las marcas del trabajo, pero su espíritu se mantenía alegre y jovial.

En su infancia tuvo que trasladarse de la casa de sus padres a la de su hermana mayor en otra comunidad. Ella había “*mitikusha rishka*” (huido) con su pretendiente ya que los padres no aceptaron el cortejo del joven. Cuando se fugaron no le llevaron causando una gran tristeza en el niño que se había encariñado con ella, pues desde tierna edad había estado bajo su cuidado. Un día aquel pretendiente, ahora ya cuñado de Shawa, había ido a visitar a sus familiares y al enterarse de la pena del niño pidió a sus padres que le permitieran llevarlo con él a ver a su hermana. No regresó a casa de sus padres por largo tiempo.

Se levantaba todos los días a las 5:30 am, prendía fuego para preparar el desayuno de sus *wawakuna*<sup>1</sup> (hijos), barría la casa mientras una *iru manga* (olla) de yuca o plátano hervía abrazada por el fuego de color rojizo dorado, retiraba la olla cuando percibía que estaba lista, y

---

<sup>1</sup> Wawa es la palabra utilizada para identificar a niños y niñas sin distinción de género. Y kuna es para identificar el plural.

colocaba otra que contenía alguna carne producto de la caza o pesca que su hijo mayor había efectuado el día anterior, parte de la cual guardaba para el día siguiente.

Antes que la segunda *iru manga* esté lista tomaba un *pilchi* (cuenco de calabaza), se lavaba las manos, abría el balde donde guardaba el *aswa*, la yuca fermentada para la chicha – la que en momentos de fiesta guardaba en la tinaja que había heredado de su mamá difunta - y con el agua recogida en otro balde de la manguera que estaba junto a su cocina, preparaba la chicha y le brindaba a su hijo mayor. Cuando la carne estaba lista le servía.

Al terminar de desayunar, le servía de nuevo chicha, ya satisfecho con el segundo cuenco el joven daba un abrazo a Shawa diciéndole que se cuide, para posteriormente perderse entre los árboles que cubrían el camino que llevaba a la plaza donde estaba ubicado el colegio.

Después despertaba a los otros para que se alisten para ir a la escuela, realizando el mismo proceso. A continuación, servía el desayuno a su *Yaya* (Papá) que tiene unos 90 años, cuando terminaba le brindaba chicha. Ya satisfecho afilaba su machete para ir a desyerbar y otros días cogía su anzuelo e iba al río a pescar.

Yo me levantaba cuando sabía que los niños no estaban para poder conversar tranquilamente, me daba recelo conversar y realizar bromas con él en presencia de ellos.

Al verme entrar en la cocina me recibía con una sonrisa diciendo “ña *ataringuichu churi*” (ya te levantaste, hijo). Yo respondía “*atarinimi achi*” (ya me levanté tío); mientras me aseaba, servía mi comida que consistía en huevos cocidos, pescado acompañada de alguna bebida, hasta quedar satisfecho. Mientras me alimentaba exclamaba “*mikungui, mana llakiringuichu*” (comerás no te pondrás triste), a lo que le respondía “*mana llakirinichu*” (no estoy triste).

Terminando de desayunar y lavar mi plato, me sentaba en una banca para conversar tejiendo lazos de confianza, mientras él se dirigía a un estante a procurar una “*mukawa*” (cuenco de barro) para servirme *aswa*.

El *aswa* es el alimento y bebida que no puede faltar en ningún hogar Kichwa, es el elemento esencial alrededor del cual se comparten momentos coloquiales en los que se crean, fortalecen y mantienen los lazos sociales existentes o nuevos. Con el ritual que se da en estos momentos se expresan sentimientos de disgusto o felicidad al momento de ofrecerla. Estos se expresan con diversas actitudes. Si una mujer no ofrece chicha cuando se le visita significa que está molesta, o si al momento de servir la *mukawa* no da la cara está dando a entender que está ofreciéndola sin placer, solo por obligación y no por amistad (GUZMÁN GALLEGOS, 1997).

En el “*aswa upina uras*” (momento de beber chicha) es cuando se tratan o discuten diferentes asuntos personales, sociales o sueños. Es el momento de la socialización, por lo que este espacio es muy valorado dentro de la cultura Kichwa canelos. Si la persona que la está ofreciendo quiere mantener el diálogo, más y más chicha será servida con el fin mantener la presencia de los visitantes. También la chicha puede ser utilizada como herramienta de confrontación. Cuando se está molesto con alguien y se le quiere humillar, se le brindará hasta cuando no pueda tomar un trago más, la ingestión en grandes cantidades puede emborrachar o causar vomito, si esto sucede quien la ofrece se sentirá triunfante y el otro avergonzado. El primero contará su éxito a todos los contertulios para legitimar su proeza burlándose de aquel.

La elaboración del *aswa* es el momento en que se demuestra la reciprocidad, la buena fe y la amistad sincera entre los integrantes del *ayllu* (familia). Este momento especial une a las mujeres alrededor de la batea en la que se deposita la yuca una vez que se encuentra ya cocida, con un mazo se aplasta para hacer la masa que es masticada por todas ellas, incluidas las niñas presentes, todas se alimentan unas con otras simbólicamente entre sí con la masa que contienen sus salivas y así fortalecen sus lazos familiares.

En la cultura Kichwa canelos la madre mastica la comida con la que alimenta a su hijo que está aprendiendo a comer, con ello a más de transmitir sus defensas, fortalece su lazo relacional, esta es una forma inconsciente de fortalecer los lazos familiares a través de la comida. Pero no acaba ahí, este alimento cuando está listo para el consumo se ofrece a los hombres y otras mujeres como bebida. Este acto cotidiano puede considerarse fundamental para la cohesión familiar y social de los Kichwa canelos.

Este festín no solo es exclusivo de las mujeres, en algunas ocasiones, en especial cuando la pareja es recién casada, el hombre ayuda a masticar la masa de yuca a su mujer, si tuviesen hijos menores también contribuyen en esta tarea, mientras van creciendo y su género se va fortaleciendo van dejando de ayudar en su elaboración, labor que puede retomarse cuando se casan. También puede darse cuando el hombre se encuentra solo, bien porque no tiene a su pareja o está fuera del hogar.

Regresando a nuestra discusión, Shawa tomó la *mukawa* que estaba en el estante, le lavó y se dirigió al balde donde tenía guardada la chicha probándola para sentir si no se había vuelto amarga su masa, cogió un poco y con la mano le amasó con agua que tomó de otro balde que siempre estaba junto a la misma. Al estar pronto el líquido blanco me lo sirvió, mientras extendía su mano para entregarme la *mukawa* expresó “*upingui aswallawas*” (bebe aunque sea

solo chicha), esta expresión se utiliza cuando no se ofrece carne, ya que es costumbre “ofrecer alimento” (UZENDOSKI, 2010, pág. 189) antes de servir la chicha. Ahora por la escasez de animales rara vez se cumple este ritual. En el pasado la complementariedad que existía en la pareja se mostraba a través de esta ofrenda, él se hacía presente con la presa capturada la cual era preparada y servida por la mujer, mientras su compañera complementaba este ritual con el *aswa*. Aquella expresión aún sobrevive y se utiliza para disculparse si antes de brindar chicha no se ofrece carne de monte o pescado. Shawa utilizó esta expresión conmigo al no disponer de caza abundante para ofrecer en ese momento.

Tomé la *mukawa* para beber con gusto. Desde que tengo noción me encanta la chicha, recuerdo que mi mamá cuando era niño me decía *aswa buchi* (goloso de chicha), porque la disfrutaba más que mis hermanos.

Mientras yo bebía, él limpiaba alrededor del balde la masa que se había pegado, lo hacía ya que si no se limpia la chicha se vuelve “*awru*” (amargo) y daña el resto. Había visto hacerlo a mi mamá, por lo que pensaba que solo lo hacía la mujer, pero ahora veía que un hombre ponía el esmero y cuidado como lo hacía ella.

Aprovechábamos estos momentos para planear el día, dependiendo del clima y la cantidad de *aswa* que teníamos íbamos a la chacra a desyerbar, sacar yuca para elaborar chicha, hacer leña, cortar troncos para el fogón o nos quedábamos en la casa para lavar la ropa a causa de la lluvia. Siempre había actividades para realizar.

Después de decidir la actividad me pedía que me quede en casa, no quería que alguna “*palu / machakuy*” (serpiente) me muerda o me pique alguna “*yuturi*” (conga); a esto replicaba que le acompañaría, él aceptaba gustoso, estando cerca de él podía ganarme su confianza para conocer cómo vive y crea lazos con su familia y la comunidad.

En la tarde cuando regresábamos, me ofrecía nuevamente *aswa*, después que me la tomaba prendía el fuego mientras él pelaba la yuca o plátano para cocinar y tener listo el almuerzo de sus hijos. Le ayudaba en todo lo que podía, lo que le fue despertando cariño hacia mí. Un día cuando estuvimos camino a la chacra me dijo “*ñuka sapallami chakrama purik ani, kan rischa washaga sapallachari kutillata pusrisha*” (“siempre voy solo a la chacra, cuando tú te vayas otra vez me tocará andar solo”). Sabía que mi visita era temporal, pero en ese corto tiempo estábamos creando un lazo de cariño, volviéndonos más cercanos, y con mayor compenetración para contarme su vida.

El tiempo que estuve en su casa, las actividades que compartimos y la relación que observé él tenía con su familia, me permitió reflexionar sobre mi pasado y contrastar nuestras vidas. El medio donde me construí como persona me llevo a ocultar, a tener miedo, y sentirme culpable de mi sexualidad; por el contrario, su vida era tranquila, placentera, rodeado de su familia y amigos cercanos, nadie le cuestionaba por su soltería y su hogar.

Shawa no tiene un género definido dentro de su casa, él se mueve dentro de los dos ámbitos de la sexualidad femenina y masculina (mitad hombre y mitad mujer), ejerciendo una total alteridad, lava la ropa de sus hijos, va todos los días a limpiar la chacra o traer yuca para hacer *aswa*, desbroza para hacer chacras, tumba los árboles con ayuda de su hijo (*churi*) mayor, van de pesca, construyen su vivienda, hace leña, prepara la comida y brinda *aswa* a sus visitas más cercanas como a sus hijos y sobrinos (*ayllu - wawakuna*) cuando llegan de la escuela, barre la casa y como todo padre (*yaya*) se preocupa de ellos.

Más cuando sale de su casa cuida mucho su imagen y lo que la gente puede decir de él en relación a su sexualidad, casi nadie sabe que es “*warmipanguí*”, o, ¿será que simplemente a la gente no le interesa su vida personal y su sexualidad?. Cuando se encuentra con personas conocidas, que no son pocas, lo saludan y mutuamente se hacen bromas siempre haciendo referencia a los amoríos que tuvo con mujeres. Dentro del grupo en donde se desenvuelve todos lo tratan con afecto.

El vivir esta realidad me llevó a que cuando el sol se ocultaba y la noche llegaba, mi mente volara pensando en un mundo sosegado donde la sociedad acepte las diversas formas de construirse como persona, de mostrar afecto y construir familias. Creo que esta sociedad en esta comunidad donde la sexualidad binaria y normas de comportamiento social encuentran un equilibrio para su convivencia está en peligro, lentamente la influencia occidental como una anaconda que abraza a su presa va ingresando en ella para construir una nueva “identidad cultural”, una nueva subjetividad para sentir y entender las relaciones homoafectivas y relaciones no binarias, una “transculturación” social y afectiva (UZENDOSKI, 2010, págs. 38, 39).

#### **4.2.- *Kayllanayankawa llankana* - Construyendo lazos de confianza**

Conozco a Shawa desde hace mucho tiempo. En el 2015, cuando tuve la oportunidad de convivir con él para realizar mi trabajo de campo para mi maestría, escuché que el *churi* (hijo adoptivo) a veces le hacía bromas diciendo “*kanbak wakra*” (tu ganado), refiriéndose al apodo del muchacho sobre él cual efectúo un relato posteriormente en el punto “*amulla yachana*”

(“secretos”). Como siempre se hacían bromas, en aquel momento pensé que lo hacía para molestarlo (*killachingawa*). Shawa reaccionaba persiguiéndolo para jalarle de la oreja, el hijo soltando carcajadas corría para ponerse a salvo. En ese tiempo otro era mi interés, por lo que no le di importancia a este hecho, además aún no tenía la confianza suficiente para preguntarle al respecto.

El verbo “molestar”, en Kichwa “*killachina*”, no se debe entender desde el punto de vista occidental como una forma de incomodar, irritar o enojar. El *killachina* se utiliza para llamar la atención de alguien con el propósito de incentivarlo para que participe del momento que se está dando. Los Kichwa canelos también utilizan este verbo para despertar el interés de alguien que no presta atención a la disposición de establecer una relación afectiva, de amistad o de carácter sexual.

Siempre se va a escuchar la expresión “*killachiwara*” (me molestó) cuando una persona muestra interés en establecer la comunicación a través de expresiones físicas o bromas con la persona deseada. La mayoría de las veces esta acción es llevada a cabo por los hombres, quienes utilizan este medio para llamar la atención de la mujer anhelada con el fin de aproximarse con expresiones o gestos cuando las encuentran en el camino, chichadas o colegio.

Esta forma de expresión la pude entender con claridad cuando un día Shawa y yo estábamos yendo a la plaza (centro de la comunidad), en busca del servicio de internet para comunicarme con mis familiares en la ciudad a través de las redes sociales. En el camino encontramos a un muchacho que le hizo una broma expresando “*pita kanda ordenara plazata ringawaga*” (“quien te dio la orden para que vayas a la plaza”), Shawa respondió “*mana piwas*” (“nadie”), y seguimos nuestro camino. Cuando ya él se había alejado lo suficiente y no podía escuchar, me dijo que aquel muchacho siempre le molestaba. Después me enteraría de la relación que existió entre ellos.

Ya al regresar en el 2019 con interés en el desarrollo de esta investigación, busqué la forma de aproximarme a Shawa para obtener su confianza y así conversar sobre el asunto de la sexualidad warmipangui, dado que había escuchado bromas referidas al tema como lo menciono en el punto de “antecedentes” de este trabajo.

Con el fin de lograr su confianza, y como agradecimiento por haberme aceptado para convivir en su hogar dedicándome todo su tiempo, comencé a ayudarlo en todas las actividades que realizaba. Decidí acompañarlo a donde quisiese o requiriese ir en sus momentos de reposo o de trabajo. En los primeros días me hacía preguntas sobre mi vida en la ciudad y mis estudios. A

su vez yo lo hacía sobre sus aspectos familiares, sus gustos y placeres cotidianos. En las tardes en compañía de sus *wawakuna* (niños) nos distraíamos nadando en el río o yendo a visitar a sus sobrinos que vivían cerca con su propia familia.

En lo único que no le ayudaba era en masticar la masa de yuca, sentía vergüenza y pensaba que mi acto le iba a incomodar porque aún nuestros lazos no se habían estrechado. Un cierto día Shawa se dio cuenta que se estaba acabando el “*aswa pikak*” (masa de yuca para hacer chicha), fuimos entonces a la chacra a traer yuca para hacer chicha, cuando retornamos a la casa los niños aún no habían llegado de la escuela para ayudarlo en las labores diarias. Por ello opté por ayudarlo. Lavé la yuca que habíamos traído, él la puso en una olla con agua para cocinarla, cuando estuvo lista retiró la olla del fuego. Me pidió el favor de alcanzar la batea en la que se aplastaba la yuca mientras él acercaba la olla, a continuación, sacó una por una las yucas con una cuchara, cuando había sacado todas empezó a aplastarlas, después tomó con la mano un poco de masa metiéndola en su boca para masticarla, pasados unos minutos soltó el líquido espeso encima de la masa y lo mezcló; sabía que lo hacía para “*mishkiyachingawa*” (“endulzar”) la masa. Estaría pronta cuando se espesara. En la infancia había visto realizar el mismo proceso a mi mamá. A Shawa le tomaría mucho tiempo conseguir esa masa final. Como iba a demorar para *mishkiyangawa* la masa, me agaché para tomar un pedazo de yuca y con recelo me metí en la boca para masticarla, levanté los ojos y me encontré con una mirada desconcertada, pero a la vez agradecida. No se me pasó por la mente que este acto rompería el hilo que nos separaba. Considero que, como lo he descrito al inicio de este capítulo, los dos nos alimentamos<sup>2</sup> a través de la masa. Desde aquel momento empezó “*asingawa*” (“a hacer bromas”) y *mandangawa* (pedirme ayuda), como atizar el fuego, ver la olla que estaba hirviendo o proveer agua para la cocción de los alimentos entre otras actividades de la casa.

Otro día, estuvo elaborando nuevamente la chicha, al verme tan presto para ayudar, me dijo en tono de broma para mí asombro: “*kuti shamushkay kan kikin aswata rurani angui*” (En tu próxima visita elaborarás tu propia chicha). En esta oportunidad no podía porque no tenía suficiente yuca. Para aquel entonces trabajaría varias chacras para tener la cantidad necesaria, y, de esta forma los dos tengamos nuestra propia *aswa* para ofrecer a nuestros visitantes. Sin embargo, me sorprendió en otra ocasión que me dijera, ya no en broma: “*kunanga kanmi churangarawgui shuk tinajata upingawa*” (“ahora tú vas a elaborar la chicha para beber en la

---

<sup>2</sup> Utilizo como metáfora para hacer alusión al acto de masticar el alimento que las madres proveen a sus hijos. Asimilándola al hecho de intercambiar la saliva a través de la masa masticada, generando así una comunión entre quienes lo realizan.

fiesta”). Estaba llegando una fecha especial, para la cual toda la población elabora chicha. Shawa no podía dejar de ofrecerla ya que es miembro de la comunidad, por lo que debía aportar con su bebida. Aunque podía justificarse diciendo que no tenía mujer, asumía su deber social de ofrecer también la bebida, adquiriendo así el derecho a participar de la fiesta, y disfrutar de las bebidas ofrecidas en las demás casas. Sabía que las mujeres que no ofrecen su propia *aswa* son objeto de críticas, junto con sus maridos, por las demás mujeres.

Cuando me pidió que elaborara *aswa*, no me quedó otra opción que aceptar. Sabía que no la elaboraría solo. Tendría su ayuda, y así fue. Él realizó casi todo el trabajo, ir a la chacra, sacar la yuca, cocinarla, aplastarla y preparar la tinaja para colocar la masa. Yo simplemente ayudé a pelar la yuca, hacer leña, cargarla, atizar el fuego y ayudar a masticar. Pero si alguien llegara a preguntar quién elaboró la chicha, él diría que fui yo. Así me convertiría en el *amu* (dueño) de la chicha, obteniendo tanto los elogios como las críticas por su sabor y fermentación. También sería juzgada mi habilidad al servirla, logrando que sobre *aswa* suficiente para el día siguiente (*kunchurayku*). Solo las *aswa mamaguna* (las madres de la chicha) tienen la destreza de elaborar una excelente *aswa* que satisfaga el paladar y sea lo suficientemente embriagante, y de administrarla en debida forma para que al día siguiente aún tengan un remanente de la bebida, lo cual genera reconocimiento dentro del grupo social.

Llegado el día, yo estaba nervioso. Para mí fue como el ritual de iniciación en el que Shawa, me presentó como *warmipangui* ante la comunidad. Me dijo que debía ofrecer la bebida a los invitados, que no eran pocos. La casa se llenó de personas. Los que no consiguieron entrar se ubicaron afuera. Los hijos de Shawa me ayudaron a ofrecerla. Pero no éramos suficientes para brindarla a todos. Al ver esto, Shawa nos ayudó. Cuando las invitadas observaron que no había ninguna mujer que cumpliera la función de anfitriona, comenzaron a preguntar quién había elaborado la chicha. Shawa respondió que era mía; lo que despertó curiosidad entre ellas porque no me habían visto antes. Preguntaban de qué familia provenía. Con las respuestas que daban Shawa y algunas mujeres que nos conocían saciaban su curiosidad.

Este acontecimiento duró unos quince minutos, ya que otra persona tomó el turno al invitar a todos a ir su casa para continuar bebiendo. “*Kariguna, warmiguna shamunguichi ñuka wasimai, shuk tinajata upingawa*” (“Hombres y mujeres vendrán a mi casa también, tengo una tinaja para beber”).

Al escuchar la invitación, poco a poco fueron saliendo algunos contertulios despidiéndose para continuar el recorrido, quedándose los amigos más cercanos de Shawa. Yo tenía que continuar



ofreciendo mi *aswa* hasta que el último saliera. Exhausto me senté a descansar. Shawa acercándose me propuso que nos uniésemos a la procesión. Sentí que estaba feliz con mi presentación y el desenvolvimiento que mostré al brindar la chicha; no hubo quejas ni críticas por el momento y, creo nunca vamos a enterarnos si las hubo. Él satisfizo su deseo de integrarme a la comunidad, presentándose ante ella.

Después de descansar un rato, y por la insistencia del hijo de Shawa, emprendimos el camino para llegar a la siguiente casa donde fuimos invitados. Llegamos un poco tarde. La gente ya estaba saliendo, pues otro integrante de la marcha a su vez había invitado a la suya. Allí fuimos recibidos atentamente, nos hicieron entrar y tomar asiento. Me sorprendí cuando una señora me llamó por mi nombre y preguntó por mi familia, me contó que conocía a mis padres a quienes les envió sus saludos.

Estando sentados bebiendo, se acercó un conocido de Shawa invitándonos a la siguiente casa. En el camino encontramos a otros muchachos quienes saludándome por mi nombre se acercaron a preguntar curiosos por mi procedencia, la de mis padres, de la relación que tengo con Shawa, el motivo de mi visita, el tiempo que estaría en la comunidad y mi vida personal. Todo este evento se convirtió en el palco que me permitió conocer más personas y sentirme aceptado dentro de la comunidad. A partir de ese momento, cada vez que nos encontrábamos en las chichadas se acercaban a saludarme preguntando cómo me encontraba. Siempre estuvieron pendientes de cuándo partiría, y cuándo retornaría en una próxima visita.

Ese día no me llevé el reconocimiento de *aswa mama* (madre o dueña de la chicha), ya que no logré distribuir la chicha en forma tal que quedará un residuo para el “*kunchu*” del día siguiente. Por ello, Shawa me dijo que tenía “*punchana maki*” (mano de guatusa), haciendo referencia a una historia oral que sucedió en el “*kallari pacha*” (inicio del tiempo). Cuando la guatusa era mujer humana, llegado el día de las fiestas de la fertilidad de la pacha mama, elaboró la chicha usando las semillas de Chambira (*Astrocaryum chambira*) como recipiente, por lo que no alcanzó la chicha para el “*kunchu*”. Esta comparación nos obligó a huir al día siguiente hacia la chacra para evitar las visitas que vendrían demandando el “*kunchu*”.

Cuando llegué a la comunidad, tenía miedo de que mi sexualidad fuese un obstáculo para relacionarme; ya que en la ciudad donde me crié mi actitud delicada alejaba a todo niño; no se me acercaban para evitar la vergüenza de que la gente les viera conmigo; lo cual me hacía sentir mal. Pero, en esta comunidad sucedió lo contrario, los muchachos se me acercaron para conversar, me incluyeron en sus grupos haciendo bromas, me invitaron a beber en otras casas

sin sentir vergüenza de que la gente los viera conversando conmigo. En el lapso en que estuve allí, hice varios amigos con quienes conversé, reí e hice bromas. Después de mi retorno a la ciudad todos ellos me han agregado en Facebook. Desde ese momento frecuentemente converso con ellos. Al despedirnos preguntaron cuándo los volveré a visitar.

En otra ocasión, una tarde en que hacía mucho calor habíamos regresado de trabajar en la chacra cansados y sudados. Propuse entonces ir al río a nadar. Shawa aceptó con gusto mi propuesta. Cuando ya estuvimos disfrutando de la frescura del agua, me preguntó *¿yuyaringuichu, kan punda shamushkay sacha wagrata pukllashkata?* (¿recuerdas cuando nos visitaste una vez jugamos a la *sacha wakra*<sup>3</sup> [tapir])?

“Yuyarina” (recordar), es el tiempo que habita en la memoria. Cuando se expresa “yuyaringuichu” (“¿te acuerdas?”, indicativo presente del infinitivo “acordarse”) no se está preguntando si recuerdas; el significado de esta pregunta va un poco más allá, contiene una connotación más vivencial. Se podría interpretar como si aún viven en la memoria los momentos experimentados, sean estos de tristeza, de alegría, placer o aprendizaje; que mediante la recordación de las vivencias compartidas se les mantiene vivos, aunque físicamente ya no lo estén. Se considera que la persona se mantiene viva por los recuerdos. El olvidarse de los momentos compartidos, causa su muerte tanto en el mundo terrenal como en el espiritual y, por lo tanto, se dará por entendido que esas vivencias no aportaron al desarrollo de su ser.

Al hacerme Shawa aquella pregunta, entendí que se estaba refiriendo a la experiencia que vivimos con un muchacho, con quien jugando al “*sacha wagra*”, construimos un lazo de amistad en mi infancia, cuando con mi mamá visité a la familia en esta comunidad, pero que ya había fallecido. Sorprendido y con cierta timidez, le respondí que lo recordaba. Vi que su rostro expresaba picardía al decirme “*ñuka mashi man, ñuka wawkiwas paywan alilla kushita kawsaranchi*” (es mi mejor amigo, mi hermano con quien compartí momentos de alegría).

Comprendí entonces, que conocía lo que me había sucedido con aquel muchacho en el pasado, que estaba abriendo la posibilidad de interiorizar en la intimidad de nuestros mundos, creando la permeabilidad necesaria para construir lazos de confianza.

---

<sup>3</sup> Juego que los niños y adolescentes realizan cuando se reúnen para nadar en el río. Consiste en dividirse en dos grupos según la afinidad o entre sexos. Un grupo asume el rol de perros y los otros de *sacha wagra* (tapir). El juego inicia cuando los que decidieron ser tapires se alejan de los perros. El área por donde pueden circular las presas será el río a una distancia corta de la playa. El juego termina cuando todos los tapires son cazados, al haberles topado la cabeza.

A continuación, me preguntó si tenía alguna relación amorosa. Afirmé tímidamente con la cabeza. Mirándome me inquirió, ¿quién es? Sentí que el temor me embargaba al no saber cómo iba a reaccionar cuando confesara que era un hombre.

Por ello, pensé en atribuir el género femenino a mi pareja. Empecé a relatar nuestras vivencias. Pero me hacía más preguntas, notaba su interés en saber más detalles sobre aquella persona, y qué aspecto de él había despertado en mi ese sentimiento de atracción. El diálogo se tornó más y más fluido, hasta que sin darme cuenta expresé su nombre: Juan. Sentí por un instante que abruptamente caía agua helada sobre mí. Rápidamente volteé a mirarlo, noté que su expresión no había cambiado, era como si siempre lo hubiese sabido. A continuación, salió de su boca: “*¿masa watatata Juanwan kawsangui?*” (“¿cuánto tiempo llevas con Juan?”). Esta pregunta me alivió al tener la seguridad en que no sería juzgado o cuestionado por mantener una pareja del mismo sexo. Me abrí, y cambié el género femenino que había asignado hasta entonces a mi pareja. La charla continuó hasta que los grillos iniciaron su cántico. La tarde había llegado, cuando decidimos regresar a casa.

Lo acontecido me ofreció la oportunidad para iniciar con confianza un diálogo abierto y sin prejuicios sobre el tema *warmipangui*. Al día siguiente caminando hacia la chacra fuimos conversando y haciendo bromas. Me llené de valentía y pregunté: “¿Por qué hacían bromas a *awallakta* con Anchundia?”, noté que mi pregunta no causó incomodidad y me comenzó a contar sobre el asunto. Aprovechando la apertura que me había dado, indagué si conocía a otras personas *warmipangui*. Me dijo que sí. Conocía a varias personas dentro de la comunidad casados y solteros.

Un caso particular me llenaba de curiosidad y quería saber por qué un muchacho siempre hacía bromas cuando pasábamos por su casa. Su respuesta me dejó impactado: “*ñukawan kawsak asha*” (“porque tenemos una relación”). Me contó lo que habían vivido. Desde ese momento me fue más fácil preguntarle aspectos de su vivencia y que así me contara sus experiencias. A raíz de aquello iniciamos una agradable y sincera amistad. Nos preguntábamos detalles íntimos o bromeábamos sobre diversos aspectos.

Cada pregunta que hacíamos rompía más la pared de la desconfianza y estrechaba los lazos. Lo corroboré cuando llegamos a la chacra y me dijo: “*kayta allmangui ushi*” (“desyerba por este lado hija”). Durante todo el tiempo que había vivido con él, jamás me había atribuido un rol femenino. Al movilizar la categoría de este género me estaba liberando del papel masculino para otorgarme uno flexible. Estaba iniciando la construcción de una nueva subjetividad

reconociendo mi identidad *warmipangui*, e invitándome a entrar en su mundo personal e íntimo; liberándose de las normas sociales que debía adoptar con algunos miembros de su familia, y en la comunidad. para mantener su imagen acorde con los comportamientos católicos. Conmigo manifestaba sus expresiones libremente.

Desde aquel día, cada mañana cuando yo estaba sentado cerca del fuego, se acercaba y me decía en broma: “*¿kambak karimandachu llakiringui?*” (“estás triste por tu pareja”), o “*¿kambak runatachu musckusha pagaringui?*” (“¿soñaste con tal fulano?”). Yo le respondía sus bromas con otras del mismo talante: “*¿kanka kakbak munashka karita muskushaku kushi pagaringui?*” (“¿tú estás feliz porque soñaste a tu amante?”). Estas bromas siempre se hacían en voz baja para que su padre no las escuchara.

Una forma que él tenía de hacer sus bromas cuando llegábamos a la chacra consistía en preguntarme: “*¿imatata rawgui, lumutachu apawgui?*” (“¿Qué haces, estás llevando yuca?”), a lo que le respondía: “*inda lumuta apawni*” (“sí, estoy llevando yuca”) y continuaba: “*kan sapallachu purik ashkangui, ¿mana imatabas manchak angui?*” (“Has sabido andar tu sola ¿no tienes miedo a nada?”), “*¿kan kari ga?*” (“¿Y tu marido?”). Yo respondía a su juego con frases como: “*inda, sapallami purik ani*” (“sí, se andar sola”), “*imatata manchasha*” (“a que voy a tener miedo”), “*puringawa rira*” (fue de cacería). Nuestras risas retumbaban en la selva.

Cuando realizábamos estos juegos transformábamos la realidad, transmutando los cuerpos para habitar el de una mujer; a través de la escenificación vivíamos la existencia femenina. Para ello él traía la memoria de su *mama*, imitando así la conversación que ella mantenía con otras mujeres cuando se encontraban en el camino o la chacra, ya que la mujer es la que más contacto tiene con el huerto, desyerbando, cosechando yuca o sembrando semillas de plátano. Reviviendo esta memoria, Shawa, a través de su juego, permitía que habitáramos la sexualidad femenina, que en otras circunstancias no se podría; ya que, aunque él fuera en compañía de otras personas a la chacra para realizar las actividades requeridas, jamás podría mantener este tipo de bromas con ellas.

Siempre que íbamos a alguna parte, ya sea a la chacra, a nadar al río, o al centro de la comunidad para las mingas, Shawa y yo conversábamos sobre su vida y romances que había tenido. En algunas oportunidades, él me preguntaba si alguno de los chicos me gustaba. Ante mí negativa, decía: “*imashinata mana pitawas munangui*” (“¿cómo no te va a gustar nadie?”). Escuchando estas conversaciones el Churi (hijo) decía: “*kangunamanda wañushkay rupangarawni*” (“por ustedes cuando muera voy a arder en el infierno”). Shawa le respondía: “*chashna manga,*

*¿kanka mana yachachikwak purik angui?*” (“así ha de ser, ¿acaso no mantienes romances con tu profesor?”). Shawa hacia las bromas delante del hijo sin ningún recato, por lo que me di cuenta que su vida íntima era conocida en su círculo cercano, incluso por sus hermanas y cuñada (*panikuna*). Esto lo digo porque un día pude presenciar las bromas que su cuñada le hacía.

### **4.3.- Shawa Irupashpash yuyay - Memoria de Shawa e Iru**

Shawa y yo somos dos cuerpos con pensamientos individuales, pero con una sexualidad que nos une e identifica como seres acallados sobre nuestros deseos y sentimientos. Construidos independientemente en el tiempo como en el lugar, con “historias de vida” (MURATORIO, 2005, pág. 131) que cada uno va tejiendo a través de sus vivencias únicas e imborrables, interpretadas y sensibilizadas de manera diferente, de acuerdo con su propio entorno y desarrollo sensorial, que van siendo archivadas en la memoria.

#### **4.3.1.- Shawa**

Cuando Shawa fue a vivir con su hermana en la comunidad de Curaray, su cuñado le hizo ingresar a la escuela donde era profesor. Allí creció rodeado de otros niños, con uno de los cuales tuvo su primera experiencia erótica. Habiendo transcurrido un tiempo, su hermana y su marido decidieron viajar para vivir en la ciudad, y Shawa retornó a su comunidad natal. Siempre les recuerda con cariño y agradecimiento por el cuidado y educación que le dieron. En su memoria mantiene vívidos momentos sobre su infancia con nostalgia.

De vuelta en su comunidad, ingresó nuevamente a la escuela siendo uno de los mejores alumnos de su curso gracias a lo aprendido con su cuñado, profesor estricto, quien, siguiendo los modelos educacionales de las misiones religiosas en las que fue educado y del cuartel, aplicaba castigos severos a los que no cumplían las tareas o no estudiaban las lecciones por él ordenadas.

En la vida familiar, fuera del ambiente académico, la relación con su cuñado se desarrolló dentro de un ámbito cercano y amistoso, convirtiéndose por ello en el mensajero y cómplice de su maestro, para el que llevaba recados y presentes a sus conquistas amorosas.

Estando sentados en la cocina conversando sobre este tema, de repente Shawa gira la cabeza en dirección al río, que con su sonido acompañaba nuestra charla, y con voz melancólica me dice: *“tukuy tutamanda chimba ñambita purik arari, chaybi ñuka mashiwan tupanakuk arari pariwk yachana wasima ringawa”* (“caminaba todas las mañanas por el sendero que queda al otro lado del río, ahí me encontraba con mi amigo y juntos íbamos a la escuela”). Su voz y su mirada al vacío me trasladan al pasado. Le veo cruzar el río cristalino en la canoa. Al llegar a la otra rivera

asegura la canoa para subir una loma que da paso a la selva espesa y verde. Me es fácil imaginar esta escena ya que conozco la ruta a la que él hace referencia. Su voz rompe mi transe y me veo junto a él; ya no es un niño sino un adulto, y, ahora nosotros estamos construyendo una relación de amistad y complicidad.

Shawa terminó la primaria con éxito, pero al no existir niveles secundarios en la comunidad no pudo continuar sus estudios. Esto le llevó a dedicarse en la ayuda a sus padres con las labores pertinentes de la chacra, más, un cierto día percibió que le faltaba ropa para vestirse y cubrirse en las noches. Esto le hizo decidir salir a la ciudad en busca de trabajo. Desde aquel día siempre que necesita cosas que no puede encontrar en la comunidad, sale a la ciudad.

Ya, con sus 49 años no se lamenta de la vida que ha forjado. Creció rodeado de amigos con quienes aún mantiene buenas relaciones. Sus familiares y hermanos nunca le cuestionaron, ni presionaron para casarse.

Fue el único que permaneció con sus padres cuando sus hermanos construyeron sus familias. Sintió que era su responsabilidad cuidar de la mujer que le dio la vida con quién tenía más proximidad, hasta que la madre tierra reclamó su cuerpo y sus ancestros su *aya* (alma).

En su juventud tubo varios amoríos. Sus relaciones con mujeres eran conocidas por toda la comunidad, todos sabían de sus andanzas y le animaban a casarse considerando que ya era hora de que tuviese una pareja que le ayude con las responsabilidades del cuidado de sus padres; pero nunca pensó en ello ya que la madre a quién amó y respetó no estuvo de acuerdo. Siempre escuchó los consejos que ella le dio. Considera que no falló como hijo.

Es consciente de la responsabilidad que conlleva una pareja en la actualidad. En su discurso siempre está presente que la mujer necesita vestirse y alimentarse, también los hijos requieren de cuidados, además estos necesitarán de educación para poder desenvolverse en el mundo que está en constante cambio, y donde los sistemas sociales externos amenazan cada día en ingresar con más fuerza a las comunidades cambiando las formas de vida. También piensa en los problemas que conlleva tener una pareja, y la posible incomprensión que se puede generar en la convivencia.

Se siente conforme con su vida de soltero, dice: “ñuka munashkata rurani, ñuka munashka shina ñuka munashkawanpash, chirayku warminwan watarinata man munani” (“siempre hago lo que quiero, como quiero y con quien quiero, por eso no me veo en una relación con una mujer”). Después de expresar lo anterior sonrío y dice que llegó a enamorarse de una mujer con la que

estuvo a punto de casarse, desarrollaron una relación en la que vivían como pareja, pero cada quien, en su casa. En los tiempos libres y fines de semana siempre le iba a visitar a su *tambu*. Los padres al verlo llegar le recibían brindándole todas las atenciones.

La relación fue interrumpida por un mal amigo, quien interfirió en ella. Me llamó la atención que en su expresión no se percibe rencor, por el contrario, agradece el haberse librado de la situación a la que hubiese llegado si se hubiera casado.

Después que termina su relato me arriesgo a preguntarle: “*kariwanga kawsanguimachu*” (“¿y formalizarías tu relación con un hombre?”), sonrío y dice: “si consigo a alguien que me quiera y acepte relacionarse conmigo, si lo haría, pero no viviera aquí para evitar las habladurías y las miradas de reprobación, me iría lejos, donde nadie nos conozca a vivir nuestra vida tranquilamente trabajando en alguna hacienda o finca. Como ya lo he hecho antes”. Mis ojos se expanden y mis oídos se agudizan para escuchar bien y pido que repita. Me entero en ese momento que también ha tenido enamorados. Este asunto será tratado en el siguiente punto.

A medida que conversamos, voy descubriendo que su vida y su sexualidad no encajan en las normas de conducta o de identificación usuales en otros entornos, como en el que me crie. Le pregunto si sabe sobre lo que es ser bisexual. Me responde que no.

Le pregunto en palabras coloquiales cómo se identifica así mismo con su sexualidad, cómo se ve a sí mismo. Responde: “*runa*” (persona). Esto me lleva a entender que para él la sexualidad no define a la persona en su construcción como sujeto social activo de la comunidad. Su respuesta me electriza y surgen interrogantes que revivo en mi mente, en la ciudad me hicieron sentir un ser extraño y no una persona, lo que me lleva a cuestionar mi propia experiencia en la sociedad no indígena: ¿soy un sujeto enmarcado en un rótulo social, alienado para pensar que sólo debo cumplir un rol pasivo?; ¿por no vivir la sexualidad mayoritaria me imponen normas de conducta sexual sumisa, relegándome al menosprecio?; mi mente me da vagas respuestas: mi actitud, mi deseo el cual no concuerda con mi cuerpo macho ha dado motivos para que la sociedad no indígena me induzca a asumir un rol y papel definido por ellos como una persona imperfecta, por lo tanto a ser excluido del ámbito social por ellos definidos como lo correcto, sano y normal, que por mi sexualidad no lo soy.

Por otro lado, pienso que el entorno permeable donde se desarrolló Shawa le ha dado libertad para construir su cuerpo y sexualidad de acuerdo con su experiencia personal, lo que le lleva a posicionarse como *runa* (persona) que siente, desea, sueña y teje los hilos de su vida de acuerdo

con su percepción personal, fuera de las categorías clasificatorias e identificatorias con las que somos señalados en el sector rural y urbano, lo cual rige nuestra conducta en el entorno social.

Después de esto le pregunto si sabe el significado de maricón. Me dice que sí, que son las personas que se visten de mujer, que se maquillan y mantienen relaciones eróticas con otros hombres. Al preguntarle dónde aprendió el significado dice que en la ciudad, cuando los amigos o patrones le mostraban hombres vestidos con ropa femenina y maquillados burlándose de ellos.

Los maricones a quienes se refiere Shawa, son los primeros transexuales indígenas kichwas canelos que crecieron en la ciudad, y asumieron con valor su sexualidad dentro de una sociedad represiva.

#### **4.3.2.- Iru**

A continuación, traigo mi *yuyay* (memoria), para mostrar como nuestros cuerpos y sexualidades han sido moldeados de acuerdo con el entorno donde nos desarrollamos. Y aunque tengamos con Shawa una misma sexualidad, nuestra forma de sentir, vivir y experimentar nuestros cuerpos son determinados por el marco social circundante en el cual crecimos.

En ocasiones mi mente revive momentos que viví con mi abuela en la comunidad de Curaray. Me veo allí, jugando con Yadira mi hermana menor, persiguiendo a las gallinas y patos, o corriendo bajo la sombra de matas de cacao en busca de las frutas maduras cuando mi abuela iba a cosechar. Escucho su voz diciendo “*yuyasha ringuichi*” (“vayan con cuidado”), siento que ella está sonriendo al verme recordar mi niñez. Abruptamente regreso al presente para chocarme con la cruda realidad.

Me sentía el ser más feliz de la tierra. Tenía todo lo que necesitaba, una mamá cariñosa que nos cuidaba con amor y paciencia, un gran espacio para correr y jugar, mascotas de diferentes tamaños y especies, río donde nadar y lo más importante, estaba creciendo, siendo yo mismo, rodeado de seres muy diversos en formas, tamaños, colores, olores y funciones. No me preocupaba por el futuro, vivía intensamente el presente. No me detenía a pensar en lo que me depararía la vida adulta. Para mí, esta continuaría del mismo modo, lleno de felicidad en la tierra donde había nacido, gozaría de la paz y de los recursos que por siempre la selva me brindaría.

No imaginaba que mi papá tenía planeada mi vida; que mi mundo y el entorno donde se estaba desarrollando mi cuerpo y espíritu cambiaría radicalmente a los cuatro años cuando fui llevado



contra mi voluntad a la ciudad<sup>4</sup>. Me alejé de mi *Sumak Kawsay* (buen vivir), de la seguridad que me brindaba mi *apamama* (abuela). El día que anunció que nos llevaría a la ciudad a vivir con él, vi la tristeza que esto le causó, y creo esto fue el inicio de su ocaso.

Cuando embarcamos en el bote para emprender el viaje por el río Curaray recuerdo que lloré al comprender que me estaban alejando de mi abuela. Ella disfrazó su dolor con frialdad, pero estoy seguro de que se quebró después de nuestra partida<sup>5</sup>.

Cuando llegamos a la nueva casa en la ciudad, Anachu nos recibió. Sabía que era la mujer de mi papá, pero no estaba consciente que era mi mamá biológica. Tan solo pasado unos días me enteraría cuando mis hermanos me dijeron que era mi mamá y la llamaban cariñosamente “mamita”. Mi hermana y yo nos resistimos a creerlo. Yo no quería tener dos mamás. Mi *mama* se había quedado en la selva, por eso llamábamos Anachu a la mujer de mi papá.

Después de la separación con mi abuela pasaron unos años. Una noche desperté sobresaltado con una inmensa tristeza que se apoderaba de mí. No le hallaba sentido. Sentía que me hacía falta algo muy importante en mi vida y empecé a llorar sin consuelo. Anachu me preguntaba qué me sucedía, pero yo no sabía que responder. Solo sé que las lágrimas fluían de mis ojos sin parar. Días más tarde, mis padres dijeron que mi abuela estaba en la ciudad, había salido de su entorno porque estaba enferma.

Por el pedido de mi abuela, un día me llevaron a visitarla. Cuando llegué a la casa de mi tatarabuela donde ella se encontraba hospedada, entré en su habitación, era oscura. Ella estaba recostada. Al acercarme y sentarme en el filo de su cama, me acarició preguntando cómo estaba. “Bien”, respondí, abrazándola fuertemente. Fue el último día que la vi. Después de esto no se nos permitía entrar en su habitación o estar cerca.

Mi llanto acontecía todas las noches, solo se detuvo cuando mi *mama* se fue a reunir con nuestros ancestros. Nada me podía consolar. Mis hermanas y mamá intentaban todas las formas para que parase de llorar, pero nada me calmaba, solo rendido del cansancio me quedaba inconsciente.

Recuerdo que una noche faltando unos días antes del deceso de mi abuela, mi padre cansado de mi llanto me expulsó de la habitación para que llorara en la sala. No sabían el sufrimiento por

---

<sup>4</sup> Para una mayor ilustración leer la tesis “ALLPAMANDA, KAWSAYMANDA, JATARISHUN ALLMPAMANDA MUSKUYKUNA TUPARISHKA” pagina 29.

<sup>5</sup> Revisar la tesis “ALLPAMANDA, KAWSAYMANDA, JATARISHUN ALLMPAMANDA MUSKUYKUNA TUPARISHKA”

el que estaba atravesando. El vacío que sentía en mi interior era algo inexplicable, para lo cual no tenía palabras.

Compartía el dolor y sufrimiento que ella sentía a través del lazo que nos une. Mi madre nos contó después de su muerte que el dolor físico que ella sentía era insoportable, y que lloraba todas las noches igual que yo. Murió de una enfermedad inexplicable. Algunos de los familiares dijeron que había muerto de cáncer al útero, otros que fue por causa de brujería. Anduvo de hospital en hospital, de *yachak* en *yachak*, pero todo el esfuerzo que hicieron sus hijos no la salvo.

El último recuerdo que tengo de su imagen fue verla en una caja, pálida pero tranquila. No salieron lágrimas de mis ojos, me invadió una sensación de paz y sentí que la tranquilidad invadió mi cuerpo. Su presencia me acompañaba. Estaba diciendo que no me preocupé, que estaba libre del dolor que había padecido en vida. Mis padres y otros familiares me juzgaron como insensible y falto de amor hacia la mujer que me había cuidado y criado. Pero no sabían que junto a ella había padecido por varios meses derramando mis lágrimas, compartiendo su dolor, falta de sueño y ahora, igual que ella, estaba descansando en paz.

La vida tenía preparados golpes que me enseñarían a ser fuerte. La lección inició al llevarse a mí abuela al “*uku pacha*” (mundo subterráneo). Su muerte me dio fortaleza para enfrentar la soledad, el rechazo y el dolor que sentiría en la construcción del cuerpo, sexualidad y en el proceso de hallar un lugar en una sociedad mestiza que discrimina lo que no comprende, lo que no encaja en las normas y parámetros que impone.

En el transcurso de mi niñez a la vida adulta tuve que pasar por muchos obstáculos personales, en la escuela en la ciudad fui obligado a aprender normas de parámetros de conducta social binaria e intentaron aculturizarme. En el círculo social era visto como raro por mi actitud y comportamiento que asumía, por lo que evadían acercarse. Esto me llevó a encerrarme en mí mismo por miedo al rechazo. En los sentimientos fui obligado a ocultar mis deseos y placeres.

Fue duro lo que experimenté, hasta que comprendí que debía encontrar el equilibrio entre dos concepciones de vida. La que conlleva el pertenecer a un pueblo indígena que se ve obligado a insertarse en un mundo mestizo al cual no pertenece, pero en el que se tiene que estar dentro para ser reconocido como un sujeto social, al cual el Estado le da existencia, ya que si no se es considerado como un ciudadano reconocido por el Estado no se existe, y si se es indígena se es considerado como “no humano”, sin derechos. Ese mundo de la sociedad no indígena, que

legítima al sujeto socialmente aceptable, normando y restringiendo los comportamientos, al inhibir la expresión del cuerpo y sus sentimientos.

Cuando fui creciendo y mi *aya* (alma) se fue desarrollando, se despertaron en mí sentimientos que no conocía hasta entonces, el de rebeldía y rabia por no poder ser el que yo quería ser, por no tener libertad para mostrarme como soy, por la fuerte presión que la sociedad y la religión me imponían para construirme como un ser social que debe cumplir las funciones de nacer, crecer, trabajar, reproducir y morir con el fin de mantener la supervivencia institucional, sus leyes y a la especie humana. No estamos hechos, ni considerados para poseer sentimientos. Nos convierten en una “máquina” (HARAWAY, 1984). Los cuerpos de carne, hueso y sangre a través de la escuela se transforman en implementos vacíos de metal, para seguir manteniendo el *statu quo* dominante, que hasta los días de hoy continúa bajo diversas formas ejerciendo su función con toda arbitrariedad.

Esta visión occidental mestiza de la ciudad, se podría decir, no encajaba con la visión que yo poseía de libertad y poder de decisión que mi abuela me había inculcado en mi niñez, y, que posteriormente fue reforzada por mi madre al darme autonomía sobre mi cuerpo y *aya*: era yo quien tenía el derecho de elección; nadie podía imponerme algo que iba contra mi voluntad o mi felicidad. Pero la autoridad que ejerce el profesor de escuela y la presión que se sufre por parte de la sociedad en la ciudad llevan a la desestabilización emocional y la duda sobre uno mismo<sup>6</sup>.

Esto dio lugar a que se genere una lucha interna entre la visión no indígena e indígena por el control de mi cuerpo y espíritu. La una me imponía obediencia al poder dominante mientras la otra me inducía a no traicionar mi raíz, mi esencia. No debía olvidar las enseñanzas de mi abuela y la selva. Conseguí controlar mis instintos malvados de rebeldía y rabia pacificándoles gracias al recuerdo y ejemplo de mi abuela y mi madre. Me refiero con esto a lo que anteriormente mencioné, me alejé de toda interacción social con otros niños y niñas de mi edad, me aislé en mi mundo de dudas e inquietudes. Me llenaba la cabeza con pensamientos grises<sup>7</sup>, pero mi madre, hermanos y hermanas me daban valor para continuar luchando para aceptar y respetar mi ser. Siempre me sentí identificado con la sexualidad femenina.

---

<sup>6</sup> Si no hubiera tenido el apoyo de mi familia y las personas con quién me rodeé tal vez no estuviese en el presente escribiendo este texto y realizando la investigación referente al tema de la “homosexualidad” indígena.

<sup>7</sup> Al referir pensamientos grises quiero decir a pensamientos tristes, me sentía infeliz y solitario en este mundo, que era un ser raro, mi cuerpo no me pertenecía, porque dios me castigaba (en mi niñez creía ciegamente en el dios occidental).

Cuando fui creciendo y adquiriendo conocimientos, entendí que lo que me habían enseñado en la escuela sobre la función de género y sexualidad binaria no era válida. Podía escoger lo que yo quería ser siempre, en tanto que existiera respeto por el otro en la convivencia social. De esta forma nació el interés por conocer si la situación en la que estaba envuelto era “normal”, o sufría de alguna deficiencia en mi ser. La educación y la presión de mi entorno me habían llevado a dudar de mí mismo y hacerme sentir como un ser “anormal” que no podía formar parte de una sociedad binaria. Este sentimiento permaneció latente hasta cuando descubrí mediante lecturas de autores que discuten sobre la naturaleza y consecuente derecho de los sujetos sociales, logrando el autorrespeto, originando fundamentos para la reivindicación del sujeto ante el Estado. Mis estudios en el Programa de Post Grado en Cartografía Social y Política de la Amazonía (PPGCSPA-UEMA) me abrió el escenario para discutir sobre la problemática territorial generada por el conflicto Estado – Pueblos indígenas por el control y manejo del espacio, y su consecuente proceso de reconceptualización identitaria y cultural, el desconocimiento de los derechos inherentes a los pueblos indígenas y su reordenamiento político y social en busca de su visibilización.

Y es así que en el doctorado encontré la oportunidad para reflexionar y pensar sobre el tema de la sexualidad no binaria dentro de mi propio pueblo. Por ello, como dice Muratorio “incorporo mi propia voz etnográfica” (MURATORIO, 2005, pág. 132) y la voz de Shawa para discutir la sexualidad que se vive dentro de la comunidad en la que hice mi trabajo de campo, él aportando su experiencia de vida desarrollada en la comunidad, y yo como investigador autorizado para convertirlo en conocimiento académico legitimado.

#### **4.4.- *Amulla yachana* – Secretos**

Desde el día en que llegamos con Shawa a la chacra, bajo un sol ardiente de verano, comenzamos a tejer una nueva historia en la comprensión de la sexualidad *warmipangui*. Al tratarme de *ushi* (hija), entendí que me había adoptado como parte de su familia y, lo más importante que me otorgaba un cuerpo de género fluido<sup>8</sup>, más no lo percibí en aquel momento.

---

<sup>8</sup> El concepto “genderfluid o género fluido en español se aplica a la persona que no se identifica con una única identidad de género, sino que va fluyendo entre ellas, según define la Fundación del Español Urgente (Fundéu), asesorada por la Real Academia Española (RAE). Con respecto a este tipo de identidad de género, psicólogas del Grupo de Psicología y Sexología de la Delegación de Sevilla del Colegio Oficial de Psicología de Andalucía Occidental (COP-AO) suscriben a CuidatePlus que “el género fluido es una identidad que se caracteriza porque la persona va variando, es decir, fluyendo entre dos o más identidades, por ejemplo, bigénero y ágnero, o pueden ser identidades dentro del binarismo hombre/mujer o bien fuera de la idea normativa de hombre y mujer”. (MARTÍNEZ ARREDONDO, 2021, pág. s.f.)

Con el tiempo fui comprendiendo que, al tratarme de él o ella, me identificaba en un determinado rol dependiendo de las circunstancias y el entorno dado.

Siempre había querido que me reconozcan por lo que sentía y expresaba a través de mi cuerpo. Jamás pensé que, en una comunidad en la selva, Shawa reconocería mi sexualidad dándome la oportunidad, para junto con él, entender la concepción que se tiene de cuerpo sexualizado y cómo se expresa en el entorno donde vive.

Antes de ese acontecimiento, Shawa siempre me había tratado por mi nombre. Las conversaciones que teníamos eran relacionadas a sus amoríos con algunas muchachas, familia, trabajo y asuntos que sucedían en la comunidad. Nunca se me pasó por la mente que al abrirme con él, se daría la oportunidad para conocer sus más íntimos secretos guardados con celo en el fondo de su memoria, tornándome en su confidente, amigo y cómplice.

Había encontrado otra persona que sentía, pensaba y gustaba de otros hombres, con la que podía hablar tranquilamente sin ser juzgado, compartir momentos, y, recordando el pasado volverlos a vivir. No sabía que asumir mi sexualidad ante él, me había dado la llave para abrir la cerradura donde guardaba sus secretos a los que solo él tenía acceso. Poco a poco me fue dando su confianza. A continuación, comparto algunos de ellos con ustedes.

No sé con exactitud a qué edad empezó a descubrir su sexualidad, pero su primera experiencia sexual con el mismo sexo la tuvo en su niñez en Curaray mientras vivía con su hermana y cuñado, pero, según sus confidencias ha tenido varios amantes en el transcurso de su vida y con mayor intensidad los ha vivido en su comunidad.

Cuando íbamos a la chacra y el sol llegaba a su cénit, el fuerte calor hacía sudar el cuerpo atrayendo a las abejas que se nos pegaban en los brazos, la cara y en algunos casos entraban a los ojos extasiadas por el sabor de la sal. Al verme luchando con ellas, condescendentemente Shawa decía “*Ñukaga chaupi punchagamalla llankak ani*” (“yo sólo trabajo hasta el mediodía”). Se levantaba de la posición en cuclillas en la que estaba desyerbando, buscaba un tronco seco. Le cortaba para cargarlo al hombro y emprendíamos la caminata de regreso. Habiendo llegado a casa, se lavaba las manos, tomaba el balde para recoger agua que siempre mantenía al lado de la tinaja de chicha, mientras yo prendía el fuego.

Eran estos los momentos que aprovechaba para hacer bromas y reír. Esa tarde hablábamos de los vecinos que vivían al otro lado del río, y que hace 35 años tuvieron ganado. La muerte del

señor había llevado a que los hijos vendan todas las cabezas de ganado, originando la decadencia de la finca.

“*Llakiwak mara chi apayayaga*” (“el señor me quería”), continuó Shawa, “*pay ushigunawan churigunawanpash alilla apanakuk aranchi*” (“tenía buena amistad con las hijas e hijos”). “*Pay ushushi wiñashkay apinakunata munak ara*” (“El señor anhelaba que me case con una de sus hijas cuando crezca”) dijo, y “*chimanda pay punda churi ñuka mashi mara yachana wasipi, pay chapawak ara chimba ñampipi, parywk vultyamuk aranchi*” (“el hijo mayor era mi compañero de escuela, me esperaba siempre en el camino al otro lado del río, íbamos y regresábamos juntos”).

No imaginaba lo que estaba a punto de confiarme, con una voz calma me dijo: “*yapa killahiwak ara, ñuka warmi nisha, chimandawas siki paktawak ara, imashinaybiga pay pingayta rikuchiwak ara*” (“él siempre me molestaba, me decía “mi mujer”, me golpeaba la nalga y a veces me mostraba sus partes íntimas”). ¿Tú que hacías?, le pregunté, “*asisha killachinata sakiway nik arani, chasna apiwas mana sakik chara*” (“reía y le decía que deje de molestar, pero no paraba de hacerlo”) dijo.

La amistad entre ellos continuó y aunque el muchacho siempre hacía esas bromas, Shawa no se sentía incómodo. Iban juntos todos los días a la escuela. Era el único niño que vivía en la dirección en que Shawa vivía, por eso andaban juntos y por seguridad, ya que la selva, aunque muestre una imagen pacífica, tranquila y bella, oculta peligros mortales. Es posible encontrar una serpiente, un jaguar hambriento o el supay (ser de la selva) que pueden hacer daño.

Shawa veía todo como una broma del amigo, pero en su interior fue despertando un sentimiento de gusto por esas bromas, aunque tenía miedo de expresarlo ya que pensaba que su amigo se alejaría de él.

Estuvieron por varios años juntos, hasta que cierto día cuando regresaban de la escuela, el amigo le pidió que le acompañe a orinar, Shawa se negó. Le rogó y como no accedía, le abrazó y le introdujo en las matas, ahí le tumbó. Shawa ya en el suelo no se resistió. El amigo le empezó a tocar. Los manoseos le gustaron y sintió temor. Después de un rato el amigo se levantó, le extendió la mano para ayudarlo y, como si nada hubiera acontecido continuaron caminando y conversando hasta que llegaron al punto donde se separaban.

Las bromas continuaron hasta el día en que se graduaron de la primaria. Los encuentros subsiguientes fueron las chichadas. Pero la amistad no acabó, continuó igual. Hasta que un día,

por necesidad Shawa entró a trabajar en la finca del papá de este chico. Nunca imaginó llegar a tener una hermosa experiencia afectiva con el hermano menor de este amigo.

#### **4.4.1.- *Punda munay* – primer amor**

La primera relación, que duró varios años según los recuerdos guardados en su memoria, fue con *Wira*<sup>9</sup>, el hijo del patrón, cuando trabajaba cuidando el ganado en la finca de aquel señor que era muy condescendiente con Shawa. Para evitarle cruzar el río y las caminatas por los senderos en la oscuridad todos los días, su patrón le invito a vivir con ellos, para que a su vez le hiciera compañía a su hijo menor. En su relato, Shawa cuenta que el adolescente, cuando tenía tiempo libre o salía del colegio, iba al potrero<sup>10</sup> donde Shawa trabajaba. Al encontrarse le saludaba “*chiga warmi*” (“hola mujer”). A veces le sorprendía dándole un abrazo por detrás. En un comienzo pensó que lo hacía para bromear, ya que es usual que entre amigos se hagan ese tipo de juegos, y por lo tanto no le prestó mucha atención. En ocasiones retribuía estas chanzas, pero con el tiempo se fueron haciendo más frecuentes.

Surgió la amistad. Siempre que había festejos o mingas en la comunidad y eran invitados, iban juntos, pues el padre de *Wira* le solicitaba a Shawa que cuidara de su hijo para que no le dejara beber demasiado. Por varios años salieron a las chichadas y otros eventos. Shawa llegó a ser su fiel compañero, hasta que cierto día cuando estaban bebiendo en una de aquellas chichadas, Shawa salió a orinar. Vio acercarse a *Wira*, cuando estuvo junto a él, también se puso a orinar. Se acercó un poco más y empezó a tocarle las nalgas a Shawa, quien no se resistió. La bebida le había hecho más susceptible a estas insinuaciones. Allí surgió un romance que duraría casi cinco años.

Desde aquel momento comenzaron a tratarse con más intimidad, y el potrero llegó a ser su sitio de encuentro predilecto. Cobijados por la sombra de algún árbol, fuera de toda vista, disfrutaron de su sexualidad. Libres, sin restricciones. Fueron testigos de su pasión el ganado y la selva.

Otras noches, el adolescente le invitaba a pescar. En la playa se entregaban para disfrutar del afecto que sentían el uno por el otro. En otras ocasiones, cuando iban a beber en otras casas, en el camino *Wira* le llevaba al bosque para dejarse llevar por el placer de sus cuerpos. Luego se integraban en el festejo sin levantar sospechas. Todos sabían que Shawa era empleado del padre de *Wira*, y les conocían como buenos amigos.

---

<sup>9</sup> Nombre ficticio, asignado al hijo del patrón.

<sup>10</sup> Campo de pasto para el ganado vacuno

Al llegar el día en que *Wira* terminó la primaria, pidió a *Shawa* que también ingrese a la secundaria para así continuar juntos. Él no aceptó en razón a que tenía que trabajar para obtener sus ingresos, con los cuales requería cubrir sus necesidades básicas, tales como sal, fósforos y gasolina para la lámpara. Después de un tiempo de que *Wira* ingresó al colegio, *Shawa* se enteró que él estaba saliendo con una compañera de clases. En ese momento se alejó, y salió del trabajo con el fin de evitar problemas. Ese fue el final de su amorío, aunque hasta el día actual, a pesar de haber contraído matrimonio su amigo, continua su buena relación en la que comparten bromas recordando los momentos vividos.

#### **4.4.2.- *Chiwasha munay* – segundo amor**

Otro romance que duró un largo periodo, y del que guarda todo lo vivido con cariño, sucedió cuando tenía una pequeña tienda que su cuñado le ayudó a montar. En ese tiempo conoció a *Wagra*, otro muchacho que siempre iba a su casa a visitarle con el pretexto de comprar algo. Se hicieron amigos. *Wagra* le invitaba a beber en su casa o en las fiestas. En una de esas noches surgió el romance, con el mismo esquema que el anterior. Cuando se encontraban para ir juntos a las chichadas<sup>11</sup>, en el camino se escapaban para poder pasar un rato a solas fuera de la mirada de la gente, y así evitar tanto posibles bromas como la vergüenza de ser expuestos ante la comunidad.

Como la atracción llegó a ser intensa, y no siempre se encontraban en las chichadas, ya sea porque *Shawa* no asistía, o *Wagra* iba a beber en otras casas, lo cual imposibilitaba el verse, acordaron un día y lugar en el que se encontrarían. El lugar escogido fue la chacra de plátano, donde vivieron todos los romances rodeados de estas frutas. Cuando llegaba *Wagra*, con un silbido denotaba su presencia. Dado que *Shawa*, para aquella época, aun residía con su madre, se veía obligado a fraguar alguna estrategia para salir de su casa cuando escuchaba la señal. En algunas ocasiones decía que iba a la chacra para traer plátanos, o al río para hacer sus necesidades. No aceptaba la compañía de nadie. A veces intuyendo la llegada de *Wagra*, se adelantaba a esperarle en el lugar acordado. Si aún no había llegado, *Shawa* arreglaba la cama colocando las nuevas hojas de plátano sobre las que se acostarían con comodidad. Al llegar su compañero se entregaban a disfrutar de los placeres.

A través del tiempo su cariño y amistad continuaba. Mas a partir de cierto día las visitas de su compañero comenzaron a ser menos frecuentes. A *Shawa* no le molestaba, ya que sabía que no

---

<sup>11</sup> Fiestas con motivos diversos como minga de chacra, cancha, caminos comunales, bautizo o fiesta de navidad donde se bebe mucha aswa (chicha).



podía exigirle nada. Cuando se encontraban en las chichadas siempre se escapaban a deleitarse del momento a solas. Con el tiempo Shawa se enteró que su amante había establecido una relación con su sobrina. Después de unos meses esta se formalizó. Desde ese día Shawa dio por terminado su romance. Aunque, como en el primer caso aún siguen siendo amigos y se hacen bromas sin intenciones ocultas.

#### **4.4.3.- *Kinsa washa munay* – tercer amor**

Este caso tiene las mismas características que los anteriores. Según la información que me ofreció Shawa, este chico estaba en el colegio y, cuando se encontraban en las chichadas le hacía bromas jocosas. En una cierta noche estando en una casa libando, tuvo la necesidad de orinar. Se dirigió al monte; de pronto sintió que alguien le abrazó por detrás. Al voltearse para ver de quién se trataba, se sorprendió al darse cuenta que era *Machay*, el chico que siempre le hacía las bromas. Ante sus insinuaciones eróticas, Shawa se resistió. Pero sucumbió al encanto del *Machay*. Aquella noche se dio origen a este nuevo romance. Siempre que se encontraban en las chichadas, *Machay* guiñando el ojo le invitaba a su encuentro furtivo. Usaban como pretexto ir al baño. Él salía primero y después de unos minutos salía Shawa para no levantar sospechas.

El romance continuó por varios años. No era tan intenso como los anteriores. *Machay* no tenía el hábito de visitarle, pero cuando se encontraban en las chichadas siempre buscaban un lugar apropiado para su idilio. Pasaron los años, un día llegó a la comunidad un profesor con el que *Machay* se relacionó. Al enterarse de esto, Shawa se alejó. Después de unos años *Machay* se casó con la sobrina de Shawa, y esto creó un mayor distanciamiento.

Al preguntarle qué le motivó a alejarse de sus relaciones, me respondió que son tres las razones. La primera, porque no quería que la gente se enterara y le comience a hacer bromas. La segunda, porque no quería que las mujeres de los chicos se enteren y le reclamen, y se cree un ambiente perturbador. Además, en los dos últimos casos las parejas de sus amantes eran parientes, sería una deshonra tener relaciones sexuales con ellos. Y la tercera, porque sentía celos, me dijo en palabras textuales: “*ñukayawan kawsana anawn, mana shukwan tukuna chanawn, paykuna shukwan tukupiga sakik mani*” (“solo quiero que sean míos, no me gusta compartirles y por eso les dejo”). Pero la amistad sigue latente y hasta el día de hoy se saludan, conversan y se hacen bromas, el pasado no es obstáculo para ello.

Shawa es una persona que evita los problemas y confrontaciones con otros. Mantiene un discurso de no violencia con hombres y más aún con mujeres, pero esto no quiere decir que

cuando le hacen enfadar no discuta. Está consciente que las mujeres ocupaban un lugar muy importante en la sociedad Kichwa canelos. Son las que mantienen unida a la familia, por eso Shawa no está buscando compararse con una mujer. Diría que no está queriendo ocupar el espacio y lugar que la mujer posee, las respeta y tiene pleno conocimiento que la vida de una mujer no es fácil. Trabajan todo el día sin parar, más que los hombres, desde que canta el primer gallo hasta que se oculta el sol, no se detienen. Rara vez una mujer encuentra tiempo para descansar. Están en constante movimiento, siempre hay actividades para hacer, cocinar, barrer, ir a la chacra, cuidar de los niños como de los animales, lavar la ropa, elaborar cerámica, entre otras; mientras el hombre, después de alguna actividad, se sienta o se recuesta en la hamaca para elaborar *biruti* (flecha), tejer cestas o redes para la pesca. Por eso las admira. Claro, hay excepciones como en toda sociedad. A las que no realizan las actividades como debería ser, a las que no cuidan bien de la chacra, de la casa, de los hijos, del marido y no tiene *mukawaguna* buenas para brindar *aswa*, se les conoce como *killá* (perezosa).

Aunque Shawa ha construido relaciones *warmipangui* duraderas con sus amantes, la mayoría de ellos no lo ven como una persona para formar una familia, ya que para los Kichwas canelos los hijos son importantes para ser reconocidos dentro del grupo. Además está la iglesia que presiona a través de la imposición de normas para la construcción de una familia binaria. La comprensión de las características antes mencionadas lleva a Shawa a no competir por el afecto de un hombre. Sabe que las relaciones que mantiene no tienen futuro, por lo menos dentro de la comunidad, y que no puede suplir la esencia de la mujer. No se ve como mujer ni como un hombre. Se ve como un humano que goza de una cierta libertad en los días actuales para disfrutar de su cuerpo y su vida de acuerdo con las experiencias que aportan a su felicidad. No quiere competir con las mujeres porque ha sentido las promesas vacías, los placeres fugaces y el dolor de un amor no correspondido. Sabe que vendrán otros que suplirán el vacío que dejó el que se casó. No pretende competir porque su cuerpo está hecho de amores efímeros y amistades duraderas. Valora más vivir una amistad en el día que los placeres prohibidos en la oscuridad de las noches y en el silencio de la selva. No quiere competir porque sabe que los muchachos, aunque estén casados, lo buscarán para vivir y experimentar el sabor del cuerpo prohibido. Cuando esto suceda sabrá elegir con quien vivir una vez más la experiencia del placer penado. Ha despertado su conciencia para actuar de acuerdo con lo que él considera correcto, buscando su tranquilidad y la forma de llevar su vida y sexualidad con libertad sin exponerla ante la comunidad. Se ha ganado el respeto de los demás al mantener un “buen comportamiento”, que es evaluado en las reuniones llevadas a cabo para beber chicha, en las que, tanto mujeres como

hombres, están pendientes del comportamiento personal como sexual, ya que saben que bajo el efecto de la bebida embriagante afloran los sentimientos y rencores que se guardan, expresándolos, en algunas ocasiones, agresivamente. También se debilita el control sobre los deseos sexuales, siendo más propenso a demostrarlos sin temor.

En estos ambientes de las chichadas, Shawa ha sabido controlar sus sentimientos, lo que ha llevado a que la gente de la comunidad no cuestione su vida privada al considerarlo “*alilla upik*” (“bebe bien”, expresión que hace referencia a un sujeto que sabe comportarse al momento de beber”), legitimando de esta forma su sexualidad *warmipanguí*. Como anteriormente he mencionado, cuando Shawa desea vivir su sexualidad, lo hace sin despertar sospechas y en momentos oportunos. Siempre espera pacientemente que los muchachos sean los que lo busquen.

Esta manera es particular de Shawa. Otros *warmipanguiguna* de la comunidad muestran su sexualidad más abiertamente, es decir, toda la comunidad conoce sus preferencias sexuales y con quienes mantienen sus relaciones, sin que ello conlleve a que estos *warmipanguiguna* sean excluidos del grupo de hombres en los eventos sociales. En las reuniones, no se intimidan para hacer escuchar su voz en caso de ser necesario. Son oídos atentamente y con respeto. Mas no se les permite inmiscuirse en el ámbito moral de otras personas, pues algunos hombres y mujeres piensan que no tienen la autoridad moral para opinar sobre aspectos relativos a la familia, ya que ellos transgreden las normas morales impuestas, como sucedió cierta vez con un *warmipanguí* que tiene una posición respetable dentro de la comunidad (por preservar su integridad no voy a nombrar su profesión y menos aún su nombre).

Una noche de fiesta, ya bajo el efecto de la chicha, ese *warmipanqui* había ido con su amante a la casa en construcción de otra persona. El dueño, al descubrir que su casa estaba siendo utilizada para actos “inmorales”, había cuestionado al *warmipanguí* y su profesionalismo, alegando que una persona con sus estudios y profesión no puede cometer actos que falten el respeto de los demás. Queriendo dejar un precedente por lo acontecido, el afectado lo había denunciado ante las autoridades de la comunidad, pidiendo que se lo demita del cargo que poseía; pero no tuvo trascendencia la acusación ya que el implicado había sido familiar del presidente de la comunidad. Sintiendo que sus derechos fueron vulnerados, el demandante había decidido no cumplir algunas leyes y normas que la comunidad posee. Pensaba que las leyes debían ser para todos y no solo para algunos, además desde aquel día el afectado había dejado de dirigirle la palabra al *warmipnagui*.

Los *warmipanguiguna* en la comunidad, aunque viven su sexualidad con cierta libertad no tienen interés en transformar su apariencia masculina en femenina. No porque no puedan transformar su cuerpo, simplemente no ven la necesidad de hacerlo, no buscan llamar la atención de esa manera para ser visibilizados como *warmipanqui* y ser tomados en cuenta para ser partícipes en la vida política y social de la comunidad. No están buscando el reconocimiento de ciertos derechos o demandas, como pasa en las ciudades. No están luchando por lograr el respeto de su sexualidad y forma de vida, porque, aunque su sexualidad no es expresada abiertamente, la ejercen y son vistos con respeto en la comunidad. Este respeto se puede ver en la forma en que son tratados, y por la vida que llevan construyendo lazos de parentesco y de relaciones con otros hombres y mujeres con normalidad, por ejemplo, cuando son escogidos para ser padrinos, o, cuando participan de la vida política. Algunas personas cuestionan su moralidad porque consideran que los *warmipanquiguna* están transgrediendo las normas religiosas y de comportamiento impuestas por la iglesia y la educación occidental. Dicen que deberían comportarse como todos los hombres y mujeres “heterosexuales”, ya que las leyes están hechas para todos independientemente de su sexo, género y sexualidad. Pero muchos los respetan y tejen relaciones sociales con ellos. Lo anterior, me lleva a entender que los *warmipanguiguna*, sin importar su sexualidad, son miembros activos y actores directos del desenvolvimiento social del grupo, vistos y tratados con los mismos deberes y derechos dentro de la comunidad.

Los *warmipanguiguna* están conscientes que son un cuerpo donde habitan dos *ayaguna* (almas), que pueden gozar del placer de la vida como del erotismo de acuerdo con la experiencia que viven, ya sea con hombres como con mujeres. No tienen necesidad de transformar su cuerpo. Al cambiarlo estarían transgrediendo su sexualidad *warmipanqui*, ya no serían vistos como un ser con una sexualidad específica, sino como alguien común, lo que permitiría entrar en una confrontación directa con el sexo femenino, ya que las mujeres pensarían que su estatus, su lugar en la sociedad está siendo disputado por el *warmipanqui*. En la comunidad kichwa, cada sexualidad ocupa su espacio y lugar, lo que permite el relacionarse sabiendo que existen diferentes vivencias, intercambiando experiencias entre ellos. No se ven como definidos por una sexualidad simplemente binaria, porque saben que existen diferentes formas de vivir y expresar la sexualidad. La relación que las personas mantienen con los seres oníricos los convierte en poseedores de una sexualidad diversa.

#### 4.4.4.- *Upina uras kuyntarishka* - declaraciones en un día de fiesta

Era un día en que el *churi* (hijo) de Shawa estaba terminando el curso de “Participación ciudadana” en el colegio; por ello le pidió a Shawa que haga *aswa*, para compartir con sus amigos. Cuando llegó el día del evento fuimos al colegio en la mañana a ver las exposiciones sobre las actividades que habían desarrollado durante el curso. El tema de ese año estaba referido a la “recuperación de los instrumentos musicales y armas ancestrales” para los alumnos del sexo masculino, y “recuperación de la cerámica” para las del sexo femenino.

Terminado el evento en el colegio, volvimos a la casa. Al llegar los tres amigos invitados, Shawa me pidió el favor que le ayude a brindar el *aswa*. Accedí a ofrecerles la chicha. El tiempo seguía su rumbo, ellos conversaban de las dificultades que habían tenido en el curso y las notas que habían obtenido. Uno de ellos dijo: “El *Yachachik* a sus *kariguna* (maridos) les ha de dar una buena nota”. El hijo de Shawa dirigiéndose al que había dicho esto, le respondió, “a ti”, y se soltaron a reír. El muchacho le retribuyó diciendo “tú eres el que pasa en la oficina de él, ¿acaso no te acuerdas que una vez saliste de ahí arreglándote los pantalones y con la camisa al hombro?”. Las risas se escucharon en toda la casa.

Llegó la tarde, y, como no venían más invitados, decidieron ir en su búsqueda, porque pensaban que estaban bebiendo en otra casa. Fuimos por ellos hasta que los encontramos libando en una casa. Llegó la noche, y a eso de las diez le dije a Shawa que quería ir a descansar. El, llamando a su *churi* que estaba sentado junto a sus amigos manteniendo una conversación amena, le pidió que los invite a nuestra casa a beber. Hecha la invitación, nos despedimos y salimos con unos cuantos acompañantes que nos siguieron. Cuando llegamos, Shawa se puso a ofrecer *aswa*. Al verme cansado me pidió que aún no vaya a dormir, que le acompañe hasta que se vayan los invitados. Ya ebrios se despidieron y se fueron, pero el *churi* de Shawa se había quedado dormido junto a un amigo en el tablón en que estaban sentados.

Shawa despertó al hijo, fuimos a la cocina, comimos porque estábamos sin merienda. Luego el *churi* se fue a dormir mientras nosotros lavamos los platos. Después, sirvió un plato de comida, llevándoselo al adolescente que estaba durmiendo. Como él estaba en el área de visitas y nosotros en la cocina, me solicitó que le llame para que venga a tomar *aswa*, al hacerlo, se levantó y se dirigió a la cocina. Shawa tenía lista la *mukawa* de *aswa*. Una vez que terminó la chicha, le dijo que vaya a dormir a la sala, pero el muchacho entró en la habitación donde dormía Shawa y sus hijos. Fuimos a dormir.

Al amanecer escuché que Shawa estaba en la cocina, me levanté y como todas las mañanas me puse a barrer la cocina. De repente salió el muchacho de la habitación y se sentó en la cocina. Shawa le sirvió una *mukawa* de *aswa*. Después de haberla bebido se despidió y se fue.

Al encontrarnos solos, le pregunté: “¿*allitachu puñurangui?*” (“¿dormiste bien?”). Me respondió: “¿*munaytami puñurani!*” (“¿dormí muy bien!”). Contó lo que había sucedido en la oscuridad de su habitación. Al estar durmiendo sintió que le tocaba los pies el muchacho, preguntó qué quería, obtuvo como respuesta que deseaba que se acercara para conversar. Eso fue todo para que se diera el encuentro erótico.

Más tarde la cuñada (*kachun*) de Shawa, de paso por nuestra casa dijo que iba a visitar a su hermana, madre de este muchacho. Cuando regresó entró en la casa cargando a su hijita, y Shawa tomó a su sobrina para jugar. Ella empezó a morderle los pezones. Al observar esto su madre, exclamó: “¿*Ay!, mana ñuka sobrino sungasha pagarishka chuchuta amulichupaychu, malagri tukupanga*” (“¿Ay! No des el seno que ha amanecido mamando mi sobrino, le va a dar mal de aire”). Nos reímos. Pregunté como sabía que alguien durmió en la casa.

La cuñada (*kachun*) de Shawa contó que la mamá del muchacho, cuando le ha visto llegar en la mañana, ha cogido un leño y le ha preguntado a su hijo dónde durmió. Por miedo a llevar una paliza ha dicho que lo ha hecho donde el *achi* (tío) Shawa. Así se salvó del castigo. Desde ese día le hacía bromas con su sobrino.

#### **4.5.- *Llaki* – Amor / pena**

Palabra Kichwa canelos que expresa sentimiento de afecto, cariño, respeto y amor. También puede denotar pena, impotencia y tristeza. Conviven ambos conceptos en armonía en el interior de la persona. Dependiendo del contexto de la oración puede indicar sentimientos positivos o negativos. Por ejemplo:

*Payta yapakta llaki - ni*: Le amo.

*Pay mañushkata uyasha llaki - rini*: Al escuchar sobre su muerte me entristezco

En la concepción Kichwa canelos son dos fuerzas, constructora o destructora del humano, que se deben aprender a controlar, ya que si no se llega a dominarlas pueden llevar a cometer errores fatales que afectan a la familia y el grupo. Estos sentimientos toman fuerza y vida de acuerdo con la pulsión motivada por las circunstancias que atraviesa el cuerpo.

A través de Shawa quiero mostrar la ambigüedad de esta palabra. Cómo él expresa el sentimiento de *llaki* en su familia, con sus amigos y amantes. Cuál es el sentimiento que con mayor frecuencia expresa en las relaciones que construye en su entorno.

Su rostro dibuja rasgos tranquilos y serenos, es recíproco con las personas que le tratan con amabilidad, respeto afecto y cariño, con amigos y familiares próximos a él. También manifiesta su reciprocidad por los presentes con los que le muestran gratitud, que pueden ser yuca, plátano, sal y fósforo; o una invitación a beber, a una minga, a pescar o cazar. Esta es una forma de expresar el *llaki*, demostrando sentimientos afectivos de diferentes características.

“*Llakinakusha kawsanchik*” (literalmente traducido significa, “vivimos amándonos”) es expresado cuando se vive tranquilamente, compartiendo momentos o productos de la chacra y de la selva, invitando a las mingas y bebidas. Sin rumores y desentendimientos. Shawa tiene un grupo selecto con quién utiliza esa expresión, su hermano menor, su hermana mayor, sus dos sobrinos casados, y algunos primos con quienes no son muy próximos, pero con los que mantiene amistad y respeto del uno por el otro.

Uno de los sobrinos que demostraba la relación de *llaki* con mayor fuerza a Shawa era Tuntun. Al preguntar el porqué de este apodo, me dijeron que se lo asignaron por la estatura. Tuntun vive al otro lado del río Bobonaza. Tiene tres hijos, dos niñas y un niño. Su mujer es de San Bartolo, barrio que está ubicado río abajo, donde él vivía desde el momento en que se unió con su mujer. Solo hace unos años viven en *Wituk*, en el terreno del abuelo paterno que era colono.

El día que llegué a la casa de Shawa, habían estado bebiendo el “*kunchu*” (“bebida que sobra del día anterior”), me invitaron a unirme. Después de un rato llegó la noche. Se despidieron, pero antes de salir de la casa Tuntun y su mujer le invitaron a su chacra al día siguiente para cosechar yuca. “*Kaya chakrama ringawa shamungui*” (“vendrás mañana para ir a la chacra”) le dijo la mujer de Tuntun, quien lo afirmó de la siguiente manera “*Shamunguichi, Puyukpi kawsakta apamungui*” (“vendrán, traerás al que llegó de la ciudad de Puyo”).

En el ambiente se podía percibir la buena relación que tenían. Desde aquel día siempre que se visitaban o reunían para beber *aswa* invitaban, para el otro día ir a la chacra de Tuntun. Tuntun reforzó el afecto recíproco que se tenían una noche cuando estuvimos reunidos bebiendo. Me estaba contando donde había vivido antes de trasladarse a este lugar, y la relación que tenía con los familiares de su mujer, los cuñados no le querían y siempre que bebían en las chichadas terminaban en problemas. Cansado de esto y que se aprovechen de su trabajo decidió trasladarse a este sector.

“*Kaybi ñuka achiwan llakinakusha kawsanchik*” (“aquí vivo con mi tío con cariño”), decía que estaba agradecido con su tío porque en la niñez les cuidó cuando perdieron a su padre y le causaba molestia la actitud que su medio hermano tenía con él. Aquel, según Tutun, no valoraba el esfuerzo que había realizado para cuidarles y criarles.

Cuando en algunas tardes no teníamos nada que hacer, me preguntaba si quería ir a visitar a Tuntun, yo aceptaba. Nos dirigíamos a su casa. Al llegar nos invitaba a pasar y sentarnos, luego la mujer nos brindaba chicha, y si tenía carne de caza nos daban de comer. Lo mismo hacía Shawa expresando (“*llakinakusha kawsak pura*”) (“entre quienes vivimos dándonos cariño”), cuando llegaban otros amigos y familiares.

Otro con quien vivía en esa relación de reciprocidad era su hermano menor, que murió en el 2020 por una enfermedad. A finales del 2019 cuando yo estaba con ellos se le veía que estaba enfermo. Le pregunté qué tenía y me dijo que no era nada grave, solo una vieja enfermedad mal curada que de vez en cuando volvía. Se resistía a ir al médico alegando que los médicos no curan, solo hacen gastar dinero y él no tenía para salir a la ciudad, comprar medicamentos, pasaje y hospedaje.

Este hermano vivía a 50 metros de la casa de Shawa. En la noche iba a cazar o pescar, cuando amanecía, si veía que estábamos en la cocina, venía con una olla en la que había depositado lo obtenido en la caza o pesca, expresando “*kaywallas kamaychi*” (prueben este poquito). Shawa en troca le daba chicha, después de beberla se despedían y retornaba a su casa. En otras ocasiones nos llamaba a su casa a través de silbidos o gritos. Cuando llegábamos la mujer servía algo de comer en la “*kallana*” (plato de barro en forma de copa), después nos daba chicha. Mientras estábamos allí se dedicaba a tejer la red para la pesca. Era el hermano más próximo con quien había construido una relación fuerte. Cuando murió, Shawa se enfermó por *llaki* (tristeza).

Por último, tenía una hermana mayor que es la madre de Tuntun y del otro sobrino, que no es tan recíproco al amor de su tío, aunque siente mucho afecto por él. El *llaki* con ella no era tan fuerte pues habían tenido problemas en el pasado. Era viuda de dos maridos, con el último no tuvo hijos, solo con el primero. Lo interesante era que ella siempre visitaba a Shawa cuando se dirigía a su chacra. Al llegar, Shawa le daba de beber chicha y conversaban un poco, a veces le daba de comer o le regalaba algunas frutas que tenía. Siempre le daba un trago de caña de azúcar destilado, que yo le servía en una copa que compartía con nosotros, alegando que se iba a emborrachar y si llegaba a la casa de su hija con olor a licor le iba a regañar.



Cuando íbamos a su casa a visitarla, ella también nos daba de comer y chicha, costumbre que ahora se mantiene solo entre personas que son más próximas “*llakinakusha sawsak pura*” (“entre quienes vivimos dándonos cariño”). Rara vez nos regalaba yuca o plátano de su chacra. La forma de mostrar cariño de parte de ella no era a través de productos de la chacra, lo mostraba regalando algún trozo de carne o sirviéndolo durante nuestra visita.

Shawa era quien más compartía su *llaki*, demostrándolo en diferentes formas, regalando productos de la chacra, dando de comer, compartiendo licor y chicha cuando las personas más próximas le visitaban. Con esta expresión, se fortalecen los lazos de amistad y relaciones duraderas que se construyen a través de hilos sociales muy frágiles que pueden romperse en cualquier momento.

#### **4.5.1.- *Munashka karikunata llakina* – afecto hacia sus conquistas**

El carácter gentil, alegre, bromista y respetuoso que posee Shawa, incita a los muchachos a que se acerquen para conversar. A todos presta la atención debida, permitiendo así construir un ambiente propicio para iniciar la amistad y confianza suficiente, para que los muchachos, si sienten atracción por él, lo muestren a través de la broma. Nunca insinúa su interés por el chico. El acercamiento puede darse solo para conversar en ese momento sin pretensiones. Por ello, espera que el muchacho dé el primer paso. En los primeros encuentros se resiste a caer en el juego de sus bromas, hasta poder establecer si las intenciones del muchacho son para tener un acercamiento de carácter afectivo, o se trata simplemente de crear un lazo de amistad, pues es normal hacer bromas de tipo erótico entre hombres simplemente como un juego del momento. En estas bromas es usual utilizar expresiones como: “*kamba chuchuta llapichipay*” (“déjame tocar tus senos”), “*warmi kari mayambi tyarik shami*” (“mujer ven a sentarte junto a tu marido”), “*muktichipay marmi*” (“déjame darte un beso mujer”), “*munay sikitachu charingui*” (“tienes unas bonitas nalgas”), estas expresiones van acompañadas de acciones correspondientes a las frases utilizadas. Shawa no corresponde a estas. Más si las bromas son persistentes, cede sutilmente para así demostrar que acepta el coqueteo.

Cuando está seguro que el muchacho pretende tener una relación íntima con él, accede a sus insinuaciones, dando así lugar al inicio de su romance. Desde aquel momento despierta el “*llaki*” (en este caso, aquel sentimiento que conlleva al amor) que se demostrará sutilmente en el ámbito social. En la intimidad su trato es cálido y cariñoso. Cuando se encuentran en caminos, fiestas o reuniones, se saludan de mano, como si fuesen buenos amigos; y se sientan juntos para conversar de asuntos cotidianos, familia y mujeres, dando cabida a que otras personas cercanas

participen en la conversación. Intercambian pequeños gestos afectivos que escapan a la mirada indiscreta de los asistentes. Justo en el momento en que se están dando la mano para saludarse, se hacen caricias en las palmas con el dedo del medio mostrando de esta manera el afecto e interés que sienten entre sí, lo que a simple vista no se percibe. Cuando se encuentran en los caminos y están acompañados, se saludan, y con la mirada intercambian confianzas que solo ellos entienden; conversan tranquilamente, se despiden y continúan su trayecto.

Si su nuevo compañero llega de visita, Shawa servirá la chicha y dará de comer, creando las condiciones propicias en las que puedan aflorar actitudes que demuestren el afecto que se ha ido consolidando. Cuando la visita se va, los hijos de Shawa bromean diciendo “*kamba kari*” (tu marido). Ellos conocen algunos de sus romances. Dentro de su casa, vive tranquilamente su sexualidad *warmipangui*. Los niños, están conscientes de la sexualidad de su *achi* (tío). No divulgan lo acontecido. Siempre tratan a su *yaya / mama* (padre / madre) utilizando términos masculinos. Su tío ha cubierto el vacío que han dejado sus padres, en él encuentran el cariño y protección que pueden dar el padre y la madre.

En algunas ocasiones los muchachos con quienes se relaciona utilizan la palabra *warmi* (mujer) en son de broma, pero si se encuentran en presencia de otras personas, no allegadas, siempre utilizan su nombre oficial. Si se les escapa esta expresión delante de la gente, Shawa responde diciendo “*mana kamba warmichani*” (“no soy tu mujer”). Si la madre del muchacho escucha estas bromas, llama la atención a su hijo diciéndole “*achita mana rikungui*” (respeta al tío).

Cuando está ilusionado por una relación, o esta se ha consolidado, su actitud cambia. Sus ojos brillan, realiza alegre sus actividades; lleno de energía espera pacientemente el día en que lo volverá a ver, que en la mayoría de las veces es en las chichadas. Si el amante está presente evita crear intimidad con otros chicos. Se sienta y bebe *aswa* relajadamente, hasta cuando el enamorado le invite a beber en otra casa. Entonces Shawa, levantándose, se despide del anfitrión para seguirle. Si no pudiera hacerlo, por alguna razón, en la próxima chichada en que se encuentren, su compañero le reclamará o le ignorará. Shawa a su vez explicará los motivos excusándose.

Shawa siempre está dispuesto a dar todo de sí para que la relación perdure. Por lo que no intimará con otros pretendientes, aunque tenga la oportunidad, valorando de esta manera según su criterio la relación, aunque se desarrolle a escondidas. Si no tiene noticias de su compañero, se preocupa. Teme que algo pudo haber acontecido. Tal vez enfermó, perdió el interés, o se casó. Para despejar las dudas que le atormentan, envía a sus hijos que averigüen con sus

compañeros. Los niños vivaces, alegres e inquietos van al día siguiente a la escuela y como buenos mensajeros traen la respuesta, al recibirla despeja sus inquietudes.

Si se entera que el chico con quién tiene el romance está coqueteando o cortejando a una chica, Shawa se alejará y dará por terminado la relación sin reclamos. Si el chico después lo busca y no está casado, recordarán los viejos tiempos, pero ya no con el compromiso que había asumido al inicio. Si está en otra relación, evitará cualquier insinuación o coqueteo. Si aquel insiste amenazará con cortar la amistad que tienen. Shawa por su actitud cariñosa, amable y recíproca, firme en sus convicciones cuando toma una decisión sobre los asuntos de sus amantes no retrocede, ya que, ante todo, busca respeto por su sexualidad y sus sentimientos. No está dispuesto a que se aprovechen de él o lo consideren como algo casual, si él no lo permite.

#### **4.5.2.- *Llaki* - Pena, tristeza**

Como todo humano Shawa ha sentido tristeza y pena. Sentimientos que vivió en diferentes etapas de su vida. Los experimentó cuando la hermana huyó con su enamorado dejándolo con sus padres, de adulto cuando sus hermanos mayores y su mamá murieron, recientemente, su hermano menor. También ha sentido *llaki* cuando sus amantes le han traicionado, casándose con otros u otras. Pero, analizando las circunstancias, comprendiéndolas y entendiéndolas, siempre se ha recuperado.

Cuando está triste su actitud cambia, su mirada pierde luz, su voz se vuelve más suave, no sonrío, solo habla lo necesario. Al preguntarle: “*¿ima tukungui?*” (“¿qué te pasa?”), evadiendo la respuesta, dice: “*mana imawas*” (“no pasa nada”). Si su tristeza es muy fuerte no se alimenta o se enferma por el dolor.

Si sus amantes le traicionan no llora. No manifiesta su tristeza porque sus hijos y familiares preguntarán sobre lo que le acontece. Oculta su estado, esforzándose en realizar las actividades normalmente, pero su hijo mayor al darse cuenta le pregunta sobre que le agobia, recibiendo como respuesta: “*ali mawni*” (“estoy bien”). Con el sanar de su dolor, a través del tiempo, entiende que al ser un sentimiento prohibido, su amor no puede ser expresado en la comunidad. El dolor lo transforma en fuerza de voluntad, llevándolo a tomar la decisión de no volver a mantener relaciones con quien le produjo su malestar. Sin embargo, está dispuesto siempre a mantener esa amistad. No guarda rencor por el daño que le han causado, y, sonriente dice: “*ñuka puchu man*” (“es mi sobra”).

En ocasiones recordando el pasado siente *llaki* (tristeza). Su memoria guarda momentos vividos, compartidos y disfrutados, que en las tardes afloran cuando está solo en la casa sin compañía de los niños. Al tener conocimiento que su examante tiene problemas en su nueva relación que ha formalizado ante la comunidad, siente *llaki*. Sabe que las mujeres en estos casos, en lo general, adoptan ciertas actitudes, tales como, no dar chicha o comida a su pareja, dado que ellas controlan los alimentos en su hogar. En la relación hogareña el hombre tiene control sobre la presa que caza hasta el momento que la entregan en manos de su mujer, desde ese instante ya no le pertenece. Desde ese momento es la mujer quien dispone de ella.

#### **4.6.- *Chinnina* / discurso de no aprobación**

Dentro de la comunidad Pakayaku, las personas utilizan la palabra “*Chinnina*” para identificar el sentimiento de “no aprobación” de algún acontecimiento, lenguaje o comportamiento, que hacen sentir que las normas morales y de comportamiento establecidas dentro de la comunidad son agredidas.

Las normas morales y de comportamiento son establecidas socialmente por decantación de las costumbres que se van asentando a través del tiempo en una sociedad dada. La que por el uso cotidiano va consolidando las formas de actuar dentro de ella, estableciendo un modelo de validación en el actuar de sus integrantes que no rompa el equilibrio comportamental dentro de ellos. Laura Cubino va al campo “socio emocional” (LIRA, VELA ALVAREZ, & VELA LIRA, 2015), habla de la “aprobación social” de la persona, y dice que es el:

Deseo de ser validado, de que los demás aprueben, consientan o valoren como pensamos, lo que hacemos o las decisiones que tomamos (...) hasta el punto de cambiar nuestros pensamientos, valores o gustos simplemente por ver que estos no son compartidos por los demás, porque son considerados raros o atípicos (CUBINO, s.f.).

En la lengua española la “aprobación” es un término que procede del “latín *approbatō*, mientras que el verbo aprobar refiere a dar por bueno o suficiente algo o a alguien, la acción y efecto de aprobar se conoce como aprobación. (...) La aprobación también consiste en asentir a una doctrina o coincidir con una opinión o propuesta” (PERÉZ PORTO & MERINO, 2014).

Para Florencia Ucha la palabra aprobación “permite dar cuenta del consentimiento, conformidad o asentimiento que un individuo da o sostiene sobre determinada situación o cuestión o también sobre un individuo” (UCHA, 2011).

Mientras que Aumann Aso, Josefina; Lanzguerrero González, Sofía; Velasco Matus, Pedro Wolfgang; Domínguez Espinosa, Alejandra del Carmen se refieren a la “deseabilidad social”

que son “las conductas culturalmente aprobadas con baja probabilidad de ocurrencia en un principio, aunque después de haber construido una escala y validarla, la redefinieron como la necesidad de obtener aprobación al responder de una manera aceptable y culturalmente apropiada” (AUMANN ASO, LANZGUERRERO GONZÁLEZ, VELASCO MATUS, & DIMÍNGUEZ ESPINOSA, 2017).

Con base en los conceptos de los autores anteriormente mencionados, se puede definir que la “aprobación” se da cuando existe el consentimiento sobre una opinión o deseo concordante con lo que exige el marco social en el cual se encuentra sumergido el sujeto, cuando se actúa de una manera aceptable para ser validado y aprobado dentro del grupo; por lo que el concepto de “no aprobación”, se puede entender como la represión, limitación, coerción, discordancia respecto a una conducta, un deseo, un sentimiento, una expresión del cuerpo, consideradas transgresoras de las normas culturales de un grupo determinado.

Aunque exista la no aprobación de algunos sobre la forma de vivir la sexualidad *warmipanqui*, dentro de la comunidad Pakayaku, esto no lleva a la mayoría a rechazar o excluir a los *warmipanguiguna* de la vida política y social del grupo. Prevalece en la comunidad el respeto, de tal manera que “*Chinnina*” no tiene la misma connotación que discriminación. A la discriminación Jesús Rodríguez la define como:

Una conducta, culturalmente fundada, y sistemática y socialmente extendida, de desprecio contra una persona o grupo de personas sobre la base de un prejuicio negativo o un estigma relacionado con una desventaja inmerecida, y que tiene por efecto (intencional o no) dañar sus derechos y libertades fundamentales (RODRÍGUEZ ZEPEDA, 2007, pág. 67).

Para la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, discriminar significa “seleccionar excluyendo; dar un trato de inferioridad a personas o a grupos, a causa de su origen étnico o nacional, religión, edad, género, opiniones, preferencias políticas y sexuales, condiciones de salud, discapacidades, estado civil u otra causa” (Comisión Nacional de los Derechos Humanos Mexico, 2012, pág. 5).

CONAPRED<sup>12</sup> (Consejo nacional para prevenir la discriminación) dice que la discriminación “es una práctica cotidiana que consiste en dar un trato desfavorable o de desprecio inmerecido

---

<sup>12</sup> El Consejo Nacional para Prevenir La Discriminación, CONAPRED, es un órgano de Estado Mexicano creado por la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación (LFPED), aprobada el 29 de abril de 2003, y publicada en el Diario Oficial de la Federación (DOF) el 11 de junio del mismo año. El Consejo es la institución rectora para promover políticas y medidas tendientes a contribuir al desarrollo cultural y social y avanzar en la

a determinada persona o grupo, que a veces no percibimos, pero que en algún momento la hemos causado o recibido” (CONAPRED, 2003).

De los conceptos revisados anteriormente se entiende que la discriminación es la exclusión, desprecio y trato desfavorable que algunas personas y grupos sufren por transgredir los parámetros de comportamiento impuesto por personas que comparten mayoritariamente creencias, normas, o también políticas de estado.

En el caso de la comunidad kichwa en que desarrollé mi trabajo de campo, el “*chinnina*” es la “no aprobación” de ciertos comportamientos que suscitan conflictos en las relaciones entre personas o grupos familiares, expresada a través de palabras, gestos y actitudes que evidencian la insatisfacción de la persona o grupo que la manifiesta. Aplicada también, para demostrar la “no aprobación” respecto a la convivencia de dos personas del mismo sexo. Sin embargo, esto no significa que las personas que tienen sexualidad *warmipangui* sean “discriminadas” o rechazadas por el grupo.

En la vivencia relatada a continuación, describo lo anteriormente planteado. En ella muestro que existe el “*chinnina*” (“no aprobación”), pero no la “discriminación”. Actitudes y discursos movilizadas por algunas personas de la comunidad hacia personas *warmipangui*, me dieron a entender que no aprueban su sexualidad y, por lo tanto, tampoco la conformación de parejas entre ellos, ni la construcción de una familia, porque creen que va contra las leyes naturales dentro del concepto de familia cristiana heterosexual. Sin embargo, esto no los lleva a excluirles o rechazarles de las actividades sociales y religiosas de la comunidad. Me atrevo a afirmar que no existe una discriminación como se puede dar en algunos grupos no indígenas.

La comunidad estaba realizando la vara “*mingay*”; se denomina así a las actividades organizadas para realizar trabajos comunitarios, como el mantenimiento de los senderos vecinales de la comunidad. Los *varayuk* (los que tienen la vara) se encargan de organizar estas actividades, tradición impuesta por la iglesia en la colonia que aún pervive. Después de la minga los participantes son invitados a beber *aswa* en sus casas. Con Shawa fuimos partícipes de esta actividad, por ello fuimos a la casa donde nos invitaron a beber el *aswa* ceremonial. Posteriormente llegó otro grupo, entre ellos venía un *warmipangui*. Saludaron a todos los hombres apretando la mano, a las mujeres solo con la voz. Pasados unos minutos pusieron

---

inclusión social y garantizar el derecho a la igualdad, que es el primero de los derechos fundamentales en la Constitución Federal. Para mayor información visitar:

[https://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=pagina&id=38&id\\_opcion=15&op=15](https://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=pagina&id=38&id_opcion=15&op=15)

música para bailar. Motivados por el ritmo salieron a buscar pareja para bailar. El *warmipangui* también lo hizo justo donde estábamos nosotros, viendo al hijo de Shawa, le empezó a incitar para que también salga a bailar moviendo todo su cuerpo con más ánimo, al tiempo que decía: “*kasna tushuna an Luis*” (“así se baila Luis”).

Cuando llegó la noche fuimos a otra casa, al estar allí vimos llegar al *warmipangui* mojado. Pensé que se había mojado para recuperarse de su borrachera. Sin prestarle mayor atención después de un rato retornamos a la casa a descansar. Al día siguiente vinieron las sobrinas y la hermana de Shawa. Cuando estuvimos conversando salió el tema de discusión sobre lo que había sucedido la tarde anterior. Las mujeres empezaron a decir que el *warmipangui* estaba deseando a Luis, que por eso le estaba estimulando a bailar. Que no se comportó como hombre ya que movía las nalgas de aquí para allá, según ellas para seducirlo de esa manera. Continuaron que, cuando él está borracho busca a los hombres y eso no era normal, ya que la iglesia dice que los hombres tienen que casarse con mujeres para tener hijos y no para acostarse entre ellos. Que iban a ir al infierno por no cumplir los mandamientos de la iglesia y “*yaya dios*” (papá dios), que no aprobaban el comportamiento de su sexualidad ya que eso era cosa del diablo.

La prima continuó diciendo que, en la noche, ellos estaban cruzando el río en una canoa y el *warmipangui* se atrasó y no retornaron en su búsqueda, por lo que le tocó hacerlo nadando, pero el agua estaba crecida y la corriente le empezó a arrastrar. Pidió ayuda y el sobrino de Shawa quiso auxiliarle pero su mujer le regañó diciendo que no estaban para ayudar a un demonio, “*waytachun, kariga mana warmishina kawsana chan, armasha kawsarisha wasima puñungawa richun*” (“que nade, un hombre no tiene que vivir como una mujer, es mejor que el agua le ayude a recuperar la cordura para ir a su casa a dormir”). El *warmipangui*, consiguiendo atravesar el río, continuó bebiendo.

Al día siguiente, en el *kunchu*, las mismas personas de la canoa, que no aprobaron su comportamiento, se acercaron al *warmipangui* para conversar y bromear con él sobre lo sucedido. Él no expresó rencor alguno con quienes no le ayudaron.

Cuando se da el “*chinnina*”, entre mujeres es más expresivo. Cuando ellas se sienten ofendidas porque alguna mujer esparció rumores sobre ellas, le buscan para confrontarla. En ese momento dicen cosas que piensan las unas de las otras o que otras han expresado sobre ellas. A través de fuertes expresiones buscan humillar al contendiente, queriendo salir victoriosas. Es el escenario idóneo para expresar lo que perciben sobre la conducta, el trabajo, el cuidado de la familia y la calidad del *aswa* entre contendiente. Después de lo acontecido, si se llegaran a

encontrar, no se saludan y mediante gestos transmiten que su molestia aún persiste. También pueden darse estas situaciones, cuándo las madres no aceptan que sus hijos e hijas se relacionen creando lazos de parentesco con una familia no deseada. Si se da este caso, las madres resaltaran las habilidades que su hijo o hija posee, su moral, su habilidad en el trabajo y actualmente es muy valorado los estudios que ostentan, comparándolas con las que su pretendiente puede demostrar. Buscan así menospreciar a la otra familia y que sus padres intervengan en la decisión de su hijo o hija para continuar con la relación. Pasado el tiempo, los involucrados se vuelven a reconciliar y mantener las mismas relaciones que tenían antes del enfrentamiento. No se piden disculpas solo dejan que el tiempo sane las ofensas.

Algo así sucedió con *China*, sobrina de Shawa. Ella tenía amistad con el hijo de *Nuspa*, señora mayor de la comunidad. *China* nos había comentado que este chico (de quien se decía era *warmipangui*) estaba interesado en ella. Los comentarios de que la madre no aprobaba la supuesta relación que su hijo mantenía con *China*, ya que era divorciada, llegaron a sus oídos. *Nuspa* expresaba que, si no dejaba tranquilo al hijo, cuando la encontrara, le iba a lanzar *aswa* a la cara, y ponerle *uchu* (ají) en los ojos y sus partes íntimas. *China* no le prestó atención, ya que aseguraba que no tenía interés en él. Un día fuimos invitados a una minga que estaba realizando la hija de *Nuspa*, a la que *China* también fue invitada. Llegamos a la casa de la anfitriona, *Nuspa* y su hija estaban brindando chicha, todo transcurría normalmente, el yerno al vernos nos vio nos invitó a entrar, mientras *Nuspa* a viva voz hacía bromas con los hombres y mujeres presentes. Entré con temor ya que estaba enterado de los comentarios, siempre me hacían partícipe de estos, e imaginaba que iba a cumplir lo expresado, por eso, estaba pendiente de las actitudes de ella. Las mujeres estaban sentadas en una banca al otro extremo de la casa, lo que me permitía tener una buena visión. *Nuspa* iba brindando *aswa* a las mujeres que estaban en fila, mientras reía y bromeaba con los invitados. Llegó el momento esperado, el turno de atender a *China*. En su presencia *Nuspa* fingió que se le había acabado el *aswa* que tenía en su *mukawa* y fue a poner más en ella, cuando regresó, evitó brindarle a *China* sin mirarla, ignorándola por completo. Todas se dieron cuenta. Durante todo el día y noche lo hizo. Tan solo la anfitriona le brindaba. Al día siguiente, cuando estábamos comentando lo sucedido, *China* dijo que *Nuspa* “*chinnisha*” (expresando su reprobación) no le brindó *aswa*, agregando que si no hubiera sido mayor de edad le hubiera dado unas cachetadas por la humillación que la hizo pasar delante de la gente.

Los hombres no intervienen en estos conflictos, consideran que son cosas de mujeres. Ellos siguen manteniendo su relación sin la interferencia de estos acontecimientos. Creen que, al



involucrarse en asuntos de las mujeres, les feminiza. Entre ellos conversan de asuntos que tienen que ver con la cacería, pesca, elaboración de cestas, curare, y otros aspectos concernientes a su género. Cada grupo respeta el espacio social del otro. Las mujeres en su grupo transmiten conocimientos sobre la chacra, cerámica, medicina, se transmiten noticias, hablan de familia y, por supuesto, comentan sobre la cotidianidad en la comunidad. Los hombres tan solo escuchan, y, rara vez intervienen complementando lo expresado por su mujer, cuando el tema es referente a conocimientos que ambos comparten.

#### **4.7.- Meco y dañado, categorías que identifican comportamientos sexuales**

Un día, cuando estuvimos en casa porque estaba lloviendo, llegó la hermana de Shawa a visitarle, se pusieron a conversar sobre las actividades que habría en la comunidad ese fin de semana. Era la fiesta de la *Pacha mama*. Ella comentó, que algunos iban a bautizar a sus hijos, y salió a colación el tema de un vecino que vive al otro lado del río Bobonaza, quien también iba a bautizar a su hijo. “¿*Markachingarawchu chi Yachachik?*” (“¿Le va a hacer compadre al *Yachachik*<sup>13</sup>?”) preguntó Shawa. Ella continuó: “*mana yachanichu payllatachu anga rawn imachari, pay mama pay markayaya meco apishi ungupak an nira, mana achanichu, shuk kumba tachu apingarawguna imachari*” (“no sé si será el mismo porque la madre había dicho que el hijo había enfermado porque el *markayaya*<sup>14</sup> [padrino] es “meco”, no se si van a cambiar de *Kumba*<sup>15</sup> [compadre]”). Este comentario no indicaba que se diera en razón a su sexualidad, sino porque los padres creían que su *kumba* (compadre) tenía mala voluntad en desempeñar su función como padrino del niño (GUZMÁN GALLEGOS, 1997, pág. 58).

En otra ocasión estuvieron hablando y quejándose de *Yachachik*, que es profesor en el Colegio de Pakayaku, quien ponía muchas tareas a ser realizadas en un plazo muy corto, y de un momento a otro comenzaron a hacerle bromas al hijo de Shawa, ya que era su profesor. La *pani* (prima) comenzó diciendo que el “meco” *Yachachik* le trataba de una forma especial a su *turi* (primo), y que siempre le trataba de una manera que llamaba la atención. El primo se defendió diciendo, que él no tenía nada que ver con *Yachachik*, y siempre se portaba de una manera poco amigable con él.

<sup>13</sup> No mencionaré el nombre del involucrado por mantener su privacidad.

<sup>14</sup> Palabra Kichwa compuesta de dos vocablos: *Marcana* de cargar y *yaya* de papá que se traduce como padre que cargó en brazos, y asume la responsabilidad sobre el niño. Esto se impuso en la colonia cuando los misioneros establecieron esta forma de responsabilidad individualizada, ya que en el pasado no se necesitaba definir cargos simbólicos para asumir las responsabilidades sobre todo su Ayllu, sin distinción.

<sup>15</sup> Esta palabra deriva de compadre, ya que los indígenas no realizaban este acto religioso simbólico de hacerse cargo de solo un hijo, y como no podían expresar bien el castellano se transformó en *kumba* (compadre).

Me llamó la atención escuchar la palabra “meco”, la expresión no denotaba repudio, no era utilizada para menospreciar o humillar a *Yachachik*, era accionada para identificarlo por su sexualidad, lo que le llevaba a no poner en práctica las normas morales y de comportamiento de acuerdo a su falo impuestas por la iglesia.

Shawa, en otra oportunidad, me dijo que le acompañe a la plaza porque tenía que hablar con la rectora del Colegio Pakayaku, donde estudia su *churi* (hijo). Le habían informado que le iban a suspender por no cumplir con la obligación de asistir al congreso de la Comunidad. Además, tenía que tratar con *Yachachik* ciertos asuntos relacionados con su hijo.

Cuando llegamos a la plaza, Shawa me dijo que le espere en un espacio cubierto, para guarecerme del sol, mientras iba a la rectoría a tratar de solucionar los problemas suscitados. Él andaba de un lugar a otro buscando al profesor. En ese preciso momento llegó un señor con su mujer saludando de una forma muy cálida a Shawa. Yo estaba de espectador. Ya solucionado su problema emprendimos el retorno a casa. Fue ahí, que escuché la expresión “dañado”, me llamó la atención cuando Shawa la utilizó para contarme lo que había sucedido hace tiempo. Un grupo de hombres había ido de caza a la selva para la *jista / ista* (evento conmemorativo de la navidad en la actualidad), entre ellos había ido un *warmipangui*. Según su relato, cuando estaban en el campamento provisorio el *warmipangui* comenzó a jugar agarrando las partes íntimas de sus compañeros; entre risas ellos se defendían cubriendo con la mano sus partes. Uno de los integrantes cedió a sus insinuaciones, sin darle importancia a la presencia de sus compañeros. Al llegar la noche durmieron juntos. Ante mi sorpresa, expresó: “aquí son dañados, si permites esos juegos contigo, no te van a respetar”. ¿Aunque tengan mujeres? pregunté. “Si, aunque tengan mujeres. ¿Viste al señor a quien saludé?, de él te estoy hablando” me respondió. Adicionalmente, me contó que el *warmipangui* en cuestión ha tenido romances con casi todos los hombres de la comunidad de Pakayaku.

Shawa afirma que toda la comunidad tiene conocimiento de la vida sexual de los *warmipanguiguna*. A través de bromas, estos tipos de acontecimientos se esparcen cuando están tomando en las chichadas. Los protagonistas no se incomodan, y el auditorio exclamando que se continúe con la narrativa, llena el espacio con sus carcajadas. Las mujeres que están en su respectivo grupo no prestan atención a la conversación que mantienen los hombres, ellas están inmersas en sus propios asuntos. Si alguna escucha lo que están comentando los hombres, agregará algún comentario para luego retomar su participación dentro su grupo.

Cómo podemos interpretar, las palabras “meco” y “dañado” son utilizadas para referirse a los sujetos *warmipangui*. A continuación, realizo una interpretación de estos términos:

#### **4.7.1.- Meco**

La sociedad mestiza ecuatoriana (entendiéndose esta, a partir del mestizaje colonial) ha sido machista, represiva y violenta. Lo pone en práctica en su forma de expresar y actuar en lo cotidiano, dentro de la familia, en el trabajo, en las instituciones educativas y en los sistemas jurídico-políticos. Inconscientemente la ejercemos al usar modismos como “pareces mujercita”, “habla como hombre”, “las mujeres deben estar en la cocina”, “no puedes salir porque tienes que ayudar a mamá”, “párate como varón”, “las mujeres no saben conducir” entre otras. Estas expresiones son vistas como algo normal, no nos damos cuenta que estamos reproduciendo una forma de violencia y la perpetuación de ella en la sociedad. Es la herencia que aun sobrevive de la cultura externa y la religión impuesta en el proceso colonial.

Estas expresiones tienen como fin cimentar la cultura hetero patriarcal, en la que el “hombre” “macho” y dominante, goza de plenos derechos y libertades tanto culturales como políticas. En contrapartida, convierten al otro cuerpo en “hembra”, “débil”, “heterosexual”, otorgándole un espacio socialmente inferior y dependiente, que debe subyugarse al dominante, con derechos y libertades limitadas.

Entiendo que, en la sociedad ecuatoriana, los cuerpos que salen de las categorías interpretativas de comportamiento dominante son juzgados y perseguidos para no perder el poder y control que se ejerce sobre los cuerpos sometidos. Para ello utilizan algunas palabras descalificativas como “meco”, “marica” “raro” “loca”, “puta”, “marimacha”, entre otras, ejerciendo esta violencia epistémica como una forma de castigar los cuerpos que se atreven a tomar rumbos no aceptados por la sociedad dominante.

Pensaba que estas palabras eran utilizadas solo en la ciudad hasta que, como mencioné anteriormente, las escuché en la comunidad cuando las mujeres de la familia de Shawa expresaron la palabra “meco”. Me impactó en aquel momento, pero la convivencia y la información que obtuve, me ayudaron a entender que esta palabra no está cargada de las mismas características identificatorias urbanas.

Bernardo Peñaherrera, hombre “heterosexual”, nos da a entender que “meco” es una palabra ecuatoriana utilizada para identificar a todos los hombres que no cumplen las normas establecidas, “significa gay o afeminado” (PEÑAHERRERA, 2020).

Edison Lanas, hombre gay “el chullita” como se presenta, dice que “meco” es “una palabra de uso popular, usada de forma peyorativa para referirse a un hombre no heterosexual, de uso cada vez menos frecuente en las zonas urbanas” (LANAS, 2020).

Se puede establecer, entonces, que “meco” se utiliza de manera despectiva, descalificadora y desvalorizante, para identificar a las personas que sienten atracción por el mismo sexo, o se salen de las normas establecidas de lo masculino y femenino en la sociedad no indígena. Actualmente está siendo utilizada por los indígenas que han entrado en contacto con las ciudades, para identificar a los *warmipanguiguna*.

En la comunidad de Pakayaku esta palabra se está utilizando para identificar a los sujetos de sexo masculino que tienen construida su sexualidad como no binaria y, qué, a través de sus expresiones, se presentan como *warmipangui* ante el grupo. Mi argumento es que esta palabra, aunque puede parecer que tiene el mismo significado que en la ciudad, en la comunidad no tiene la misma intención al momento de movilizarla para referirse a una persona. No se utiliza en forma despectiva, discriminatoria o constructora de la sexualidad binaria a través de la violencia epistémica como en las urbes.

Durante el tiempo que conviví en la comunidad de Pakayaku, no escuché o vivencié este tipo de represión hacia los niños, niñas o adolescentes por parte de los padres, ni entre amigos. Percibí que los padres, no utilizan violencia verbal para construir sexualidades, cuerpos y mentes fuertes, expresan palabras como *ushanguimi* (tú puedes), *sinchi* (fuerte), *ursangui* (esfuérate), *kati* (avanza). Son expresiones para dar motivación y valor para que continúen con la actividad que están realizando y el desarrollo intelectual.

#### **4.7.2.- Dañado**

Es otra de las palabras utilizadas para referirse a individuos del sexo masculino que tienen vida sexual con el sexo opuesto o con el mismo sexo. Shawa la utiliza para identificar a los hombres que tienen relaciones eróticas entre el mismo sexo, ejerciendo el rol sexual que se conoce dentro del grupo gay como “activo”.

La real academia española manifiesta que proviene del latín *damnātus* (de dañar) y define como: 1. adj. Malo, perverso. 2. adj. Dicho de la fruta o de algún otro comestible: Corroído por un insecto (RAE, 2014). Otra acepción hace referencia a una “persona mala, pervertida, maléfica, canalla, perversa, maligna e infame” (Definiciona, 2015).

Si aplicamos estas definiciones al campo de las relaciones humanas, se puede hacer una fusión entre la primera y la segunda para entender cómo la persona que, por influencia de factores externos, adopta comportamientos que transgreden las normas morales y de buen comportamiento establecidas para regir una sociedad. Su interpretación varía de acuerdo con el entorno y el contexto del grupo social que lo enuncia.

Cuando Shawa expresa esta palabra, sin embargo, no la usa para indicar que algo está mal o descompuesto en el ser, sino que la persona aprovecha de las oportunidades que se le presentan para tener experiencias eróticas. La utiliza para referirse a alguien que no se complica al momento de disfrutar de los placeres del cuerpo, o en algunas ocasiones, creando el ambiente propicio para que se den encuentros con ese fin.

Esto me llevó a deducir que las relaciones sexuales dentro de este grupo indígena no son enfocadas solo a la reproducción, sino que, también existe una cierta libertad para experimentar a través del cuerpo el goce y placer sexual. Me arriesgo a pensar que las relaciones sociales no solo se refuerzan a través de intercambios de productos y ayuda, sino, también, a través del intercambio del placer sexual. Además, creo que las categorías de género, sexo y sexualidad, aunque están socialmente construidas y dirigidas para cumplir una determinada función, no son tan rígidas en su aplicación como en otras culturas dominadas por la religión y el estado. Considero esto porque, según los relatos que he expuesto, existen “*warmipanguiguna*” que disfrutaban de su cuerpo tanto con hombres solteros como casados, que no tienen problema alguno en tener con ellos relaciones sexuales, siempre y cuando actúen como “activos”.

#### **4.8.- Como ve Shawa la sexualidad *Warmipangui***

Según lo entiende Shawa, la sexualidad “*warmipangui*” se vive en una forma semiabierta siempre y cuando no transgreda los parámetros de buena convivencia del grupo. Las actividades consideradas específicas del sexo femenino, como hacer chicha, cocinar o ir a la chacra, pueden yuxtaponerse con las masculinas, cuando el momento y las circunstancias así lo ameriten; lo mismo pasa en el sentido inverso, las mujeres pueden ir de pesca, tejer canastas, usar la bodoquera o escopeta. Pero según pude apreciar tiene más libertad el sexo masculino, ya que no es visto como algo fuera de lo común el que desempeñen actividades femeninas; mientras que, entre ellas, existe una mayor coerción en la libertad para realizar actividades diferentes a las femeninas. A mi parecer, las mujeres tienen una concepción social de las normas de comportamiento social diferente a las del sexo masculino. Cuando ven o se enteran de que un

hombre hace actividades femeninas sienten pena por él; mientras sucede lo contrario con las mujeres, dicen que solo por pereza no realizan las actividades que les corresponden.

Shawa se refirió a dos *warmipanguiguna* que viven su sexualidad de la siguiente manera. Uno de los ellos tiene mujer y varios hijos, todos los integrantes de la comunidad conocen de sus preferencias sexuales y los encuentros que ha tenido con varios hombres de la comunidad. Sin embargo, eso no es motivo para sufrir discriminación o rechazo en las reuniones y chichadas, como lo pude presenciar en una oportunidad en que llegó a una minga. Todos los participantes le saludaron amablemente y con bromas. Shawa me comentó que cuando va a las mingas, de pesca o de cacería, casi siempre tiene sexo con sus acompañantes. Pregunté si no lo han rechazado, me respondió que es aceptado ya que algunos hombres de la comunidad son “dañados”, si se les da la oportunidad no dudan en tener relaciones sexuales.

Lo mismo pasa con las mujeres que sienten atracción por el mismo sexo. Una ocasión, en una minga, pude escuchar que la mujer que brindaba *aswa* dijo, que dos mujeres borrachas habían estado bailando juntas y abrazadas, pero en un tono que mostraba *chinnina*.

Aunque existe un mayor constreñimiento entre las mujeres, en ocasiones escapa a sus miradas, como lo pude corroborar en el festejo para recibir el año 2021. Una chica a quien no conocía, pero de la cual sabía que era pariente de *Machay*, siempre que iba a la plaza me saludaba y amablemente me preguntaba cómo estaba. En la noche que estuvimos recibiendo el año nuevo en la casa de su tío, nos pusimos a conversar como buenos amigos, como si nos conociéramos hace mucho tiempo. Me contó que estaba separada del marido por causa del maltrato que sufrió, su rostro tenía la marca del calvario que había vivido con ese mal hombre, había perdido un ojo.

Al cabo de un rato, me pidió que le acompañe a comprar cerveza ya estaba cansada de la chicha. Al regresar me invitó a bailar, indicándome a una muchacha que estaba sentada me dijo, ¿ves a esa chica que está con el niño en brazos?, afirmé con la cabeza, “fue mi novia” susurró, no me sorprendió porque su forma de actuar me llevó a sospechar que le gustaba el mismo sexo. Me interese por la historia y le pedí que me contase al respecto. Se habían conocido en el colegio, cuando eran compañeras, desde que se vieron surgió su mutua atracción. Al terminar sus estudios, planearon ir a vivir juntas en otro lugar, ya que no querían exponer su relación en la comunidad.

El plan consistió, en que ella saldría a la ciudad en busca de trabajo, para cuando estuviese estable regresar en búsqueda de su pareja. Logró encontrar trabajo como profesora, pero le

mandaron a otra comunidad, por lo que se demoró en cumplir lo prometido. Pasados unos años logró regresar muy ilusionada pensando que su plan se iba a concretar, más se llevó una gran sorpresa al llegar a la comunidad. Su novia se había casado con un hombre. Decepcionada pretendió olvidarla en los brazos del hombre que posteriormente marcó su rostro para siempre.

“Aun la amo”, exclamó con voz triste continuando su relato: “cuando me encontré con ella, en el camino a solas conversamos y le pregunté como vivía con su marido, me comentó que estaba bien, y que recuerda con nostalgia los momentos que vivieron juntas, pero que ahora no puede dejar a su marido porque también lo ama”.

Bebimos por varias horas. Se acaba la música, y nos sentamos a tomar una cerveza más. Ella, ya bajo el efecto del alcohol me pidió que le lleve una a su expareja. Sintíendome halagado por la confianza que me otorga cumplo su pedido, pero con temor a que la rechace o el marido se dé cuenta y nos cause problema. Al llegar donde su expareja, le ofrezco la cerveza diciéndole al oído quien se la envía, ella acepta y agradece.

Llega la hora de la quema del monigote, nos llaman para que nos acerquemos al lugar donde el viejo año va a morir. El muñeco representa todas las cosas malas que se ha vivido en el transcurso del año. El fuego es utilizado para limpiar la transición al nuevo año, quema, mata y purifica las energías negativas, evitando que las malas experiencias vividas continúen en el nuevo año. Simbólicamente se vuelve a nacer. Un ciclo muere y otro inicia. Ante el muñeco se hace promesas de cambio para no cometer errores nuevamente.

Vienen los abrazos, se desean dichas, algunos lloran de emoción por terminar el año junto a sus familiares, otros se piden disculpas, recuerdan a quienes no están con ellos. Este ritual fortalece los lazos de parentesco y reafirma la unión tanto con los vivos como con los muertos.

#### **4.8.1.- La percepción de Shawa sobre la interferencia del estado en la comunidad con respecto a la sexualidad *warmipangui***

En Ecuador hasta 1997 la homosexualidad, o como yo le llamo “la libertad del uso y disfrute del cuerpo”, era criminalizada y castigada con la privación de la libertad por un término desde cuatro a ocho años (RAMOS BALLESTEROS, 2019, pág. 1), (COVA, 2018, pág. 13)

Se pensaría que con la despenalización de la homosexualidad el problema y la persecución se acabaría, pero la realidad es otra. El movimiento LGBTIQ+ (Gay, Lesbianas, Bisexuales, Transexuales, Intersexuales, Queer, +) sigue luchando por la igualdad de oportunidades laborales, educación, salud y familia.

El Estado asumiendo la función de guardián de las normas sociales, la familia y el orden social establecido no reconocía los derechos exigidos por este movimiento hasta junio del 2019, fecha en la que la Corte Constitucional del Ecuador reconoció el “matrimonio entre el mismo sexo” (BBC news mundo, 2019), logro que dentro de la comunidad de Pakayaku fue interpretado de manera negativa, al considerar que esta ley transgredía los dogmas religiosos, procediendo a denegar su aplicación, y consecuentemente determinaron coartar la conformación de parejas del mismo sexo.

Cuando la comunidad se enteró de esta ley, la junta directiva organizó una reunión con el fin de discutir este asunto considerado de relevancia. La presidente abrió el debate para establecer si se acataba o rechazaba la aplicación de esta ley dentro de la comunidad, alegando que las comunidades indígenas tienen autonomía para autogobernarse, acotando que se respetaría la decisión que tomase la mayoría a través de esta consulta.

La gente que se había reunido para tal efecto quedó en silencio. Algunas voces empezaron a murmurar, sin atreverse a expresar claramente sus opiniones. Solo un minoritario grupo de mujeres y hombres sentenciaron que aquello no era “normal”, para ellos, el matrimonio instaurado por la iglesia, única base para la conformación de la familia, debería ser efectuado exclusivamente entre un hombre y una mujer. La conformación de parejas no binarias es considerada como afronta a las leyes divinas, lo que en consecuencia “dios” castiga condenando al infierno. Otros argüían que por estos atropellos estaba próximo el fin del mundo.

Entre los muchos asistentes, solo pocos emitieron sus opiniones, la mayoría no se pronunció, al no haber oposición o argumento que contrarreste la decisión que se iba a tomar se dio por aceptada por unanimidad.

Antes de registrar la decisión tomada como unánime en el acta de la reunión que se tornaría en ley, la presidente con voz firme y cortante expresó: “la comunidad decidió no aplicar la ley promulgada por el estado”, y adicionalmente agregó otro ítem más a la resolución: “los miembros de la comunidad están en la obligación de denunciar si se enteran o saben de algún caso en que se dé una relación entre el mismo sexo” ya que “no se permitirá que esas personas vivan en la comunidad, serán expulsados para que vayan a vivir a otro lugar”. Esa manifestación discriminatoria institucional que regiría a partir de ese momento en la comunidad, marcó un hito importante en el quebrantamiento de la armonía existente hasta ese momento.

Antes de esa reunión, había una pareja de hombres que me llamaba la atención, por lo que pregunté a Shawa si eran hermanos, ya que frecuentaban siempre juntos todas las actividades



comunales, mingas, chichadas, clases en el colegio, la chacra. Me respondió que son primos y vivían juntos, por lo que la gente murmuraba que son pareja por la integración que existía entre ellos.

Cuando regresé en el año del 2020, me di cuenta que aquella pareja que me había llamado la atención, ya no estaban juntos. Recurrí a Shawa para entender lo que estaba sucediendo, me explicó que desde la aprobación de la ley comunal de expulsión de parejas *warmipangui*, se habían separado y que el tampoco entendía el motivo. A su parecer era verdad lo que la gente comentaba sobre ellos.

Para que los miembros de la comunidad se hayan plegado respecto a aquella ley comunal, desde mi punto de vista, se dieron dos factores que influyeron en la toma de la decisión discriminatoria: una, la más trascendente, se dio por la subyugación de la mayoría ante el poder ejercido por la directiva de la comunidad, que en forma arbitraria, desconociendo los valores y principios básicos de su propia cultura, imponen modelos de conducta externos, adquiridos en sus procesos educativos y de lucha por el poder; y la otra, se dio por la interferencia de la religión, que está activa desde los inicios del primer contacto con los misioneros, como vinos en el primer capítulo, y que aún domina entre los colonos en la región. Las familias mestizas que migran a la zona, en busca de sustento a las áreas rurales o la ciudad, lo que se viene dando desde la colonia, traen ese “modus vivendi” de la religión, la sociedad mestiza y el Estado, costumbres y discursos que alienan las propias de las poblaciones indígenas kichwa. Este proceso de circulación entre la comunidad y el occidente cristiano vive en la memoria de Feliciano Santi de 80 años, quien recuerda que:

Venían comerciantes blancos de la sierra, costa o del Perú, recuerdo que una vez un comerciante me llevó como remero al Perú, donde vi personas quemadas por el calor del sol y vivían en las playas grandes de los ríos, cuando la tela, la sal, fosforo y anzuelo se terminaba íbamos con mis amigos a la costa a trabajar en las fincas de palma africana (SANTI ARANDA, 2019)

Los mayores de 50 años guardan en la memoria los viajes realizados como peones de los no indígenas a las diferentes regiones, algunos se han casado con mujeres de esas zonas. Esta forma de circulación aún se mantiene en los días actuales, la diferencia entre ayer y hoy se basa en que no son llevados por los comerciantes, sino que van por su propia cuenta en busca de trabajo a las fincas donde por su resistencia al trabajo duro y mano de obra barata son codiciados. En estos ambientes, las prácticas tanto positivas como negativas son absorbidas por los indígenas las que posteriormente son llevadas a las comunidades.

#### 4.8.2.- La percepción de Shawa sobre la interferencia de la religión en la sexualidad de la comunidad

Los discursos religiosos están intrínsecamente relacionados con lo social y lo cultural, y dan forma a la percepción sobre el género, la sexualidad, los cuerpos, la división (hetero)sexual del trabajo, y las expectativas de los roles de género (CÓRDOVA QUERO & PANOTTO, 2015, pág. 2).

Shawa creció en un entorno donde la educación, las normas morales y el concepto de familia eran impuestas por las misiones. La religión tenía mucho poder en el siglo XVII y XVIII en las colonias (REEVE 2002, 53), y aun posteriormente en los “países latinoamericanos donde la iglesia tenía un papel hegemónico religioso y cultural” (BLANCARTE, 2015, pág. 167) con el que subyugó e inculcó en las nuevas generaciones una profunda obediencia a sus conceptos y normas a través de la instrucción escolar, desplazando la propia. Todos los pueblos que tuvieron contacto con los europeos acoplaron su cultura local a la externa, de esta unión surgió una nueva, la “cultura mestiza”.

En los días actuales las “políticas públicas de gobiernos”, y “las iglesias cristianas” (SÁNCHEZ M. , 2015) se disputan esa hegemonía para educar los cuerpos de hombres y mujeres bajo su propia perspectiva. En este punto no pretendo discutir el conflicto entre ellas, sino exponer como aquellos cultos y la educación, imbuida por ellas, construyeron con su influencia el cuerpo y sexualidad de Shawa.

Recuerda que su mamá le contó que lo bautizó a los pocos días de nacido, el nombre lo decidió el mismo cura. Cuando creció le enviaron a la escuela, donde todas las mañanas, antes de iniciar clases, dentro de una formación militar, rezaban. Los fines de semana era obligatorio asistir a la misa. El párroco obligaba a los padres que los hijos tomen su primera comunión y cumplan con otros ritos eclesiásticos.

Estas enseñanzas se insertaron en la mente de Shawa. Adoptó, en consecuencia, la religión cristiana, olvidándose de las vivencias cotidianas y ritos a través de las cuales sus ancestros profesaban la veneración de sus propias deidades, de las montañas, lagos, animales sagrados y *supayguna* con quienes compartían su existencia, manteniendo el equilibrio natural; conocimientos y ceremonias que fueron demonizados al ser relacionados con el diablo cristiano. Shawa ahora en su mayoría de edad, se considera buen cristiano, dice creer en ese dios. Para él es suficiente la fe. Aunque la misma religión juzgue su sexualidad, y condene su práctica, la vive, la disfruta en su intimidad.

En las noches antes dormir siempre se le escuchan barrullos, es como si estuviese recitando un mantra, el silencio de la noche no ayuda entender lo que está mascullando entre dientes, terminada su oblación conversa hasta que el sueño lo vence.

Cuando despierta, antes de levantarse, se santigua. En algunas mañanas reza. Cuando le pregunto el por qué, responde que tuvo un mal sueño, reza para alejar malos augurios. Si sueña con su mamá, piensa que quiere comunicarle algo, o tal vez, está sufriendo en el otro mundo, y entonces recuerda que no se le ha hecho la misa, le dice a su *churi* que deben ir el domingo al culto y pedir que el catequista la realice en nombre de su mamá.

En su mente existe el infierno, y siempre que los niños no le hacen caso, o escucha rumores de infidelidad, expresa que van a ir al infierno porque cometieron actos pecaminosos, desobedecieron a los padres y normas morales establecidos por la iglesia.

Cree que el diablo está rondando alrededor de las personas en busca de cualquier deseo que transgreda u ofenda las normas impuestas por dios, intentando que se cometa la falta. La única forma de evitar caer en la tentación es rezar para que los ángeles acudan en su ayuda y alejen al demonio.

Para él, el pecado está relacionado al mantenimiento del sexo fuera del matrimonio, la unión de parejas sin estar casados, la desobediencia a las autoridades locales, religiosas y padres de familia, aunque la mayoría no cumple estrictamente estos mandatos.

Comprende que el ser *warmipangui* también es castigado, pero en su concepción no es tan grave como las citadas anteriormente, se justifica diciendo que no está traicionando a nadie porque es soltero, y en lo referente a la desobediencia de las autoridades dice que cumple las normas impuestas y toma mucho cuidado para no exponer su sexualidad.

El temor que tiene es ser expuesto ante la comunidad a través de las bromas que los hombres realicen cuando conozcan de sus amoríos, y esparzan estos comentarios por toda la comunidad, haciendo posible que su familia se entere que le gustan los hombres, también que las mujeres desconfíen de la amistad que puede tener con sus maridos o hijos. Esto lo lleva a tener cuidado para no exponer su sexualidad, y no defraudar a su *churi* quien le ha pedido que viva su sexualidad secretamente, ya que no quiere que su *achi* sea el centro de las bromas.

Hasta le han propuesto tener aproximaciones carnales con él, como consecuencia de un supuesto comentario del marido de su sobrina. El ex marido de su sobrina había comentado en una chichada a sus compañeros que había tenido sexo con él. Fue así como un día lo

confrontaron y preguntaron si lo que había contado el marido de su sobrina era verdad. Al negarlo rotundamente, le dijeron que sea sincero y que si fuese *warmipangui* también les dé la oportunidad. “*Cierto apiga ñukanchitawas yukuchingui alá*” (“si es verdad nos tienes que permitir a nosotros también”) (SHAWA, 2019). Este temor interno le ha causado auto represión para no expresar su sexualidad abiertamente, aunque las narrativas expuestas anteriormente dan a entender que la sexualidad *warmmipangui* se vive dentro de la comunidad.

Aunque la religión represora está presente en su vida cotidiana, aún está vivo en su pensamiento la concepción de la cosmología kichwa que los *supayguna*<sup>16</sup> de la selva y animales son *runaguna* (personas). Esto ha prevalecido por la estrecha relación que vive con la selva. La trascendencia de las enseñanzas de sus abuelos, que fueron transmitidas e inculcadas en su mente a través de las leyendas, perduran en su subconsciente.

Entre muchos jóvenes, el respeto y cuidado de la selva como morada de los *supayguna* se está perdiendo a causa de la intromisión de las actividades extractivas descontroladas en la comunidad de Pakayaku. Esto se ve a través de la tala para su comercialización con el objeto de obtener ingresos que son necesarios para acceder a ciertos elementos, como herramientas, productos básicos o dispositivos electrónicos que están en auge dentro de la población juvenil en la comunidad.

Sin embargo, Shawa aún tiene gran respeto por los *supayguna* que habitan en las plantas, a los que se les conoce como *Amu* (dueño), gracias a quienes es posible curar ciertas enfermedades o adquirir su poder. Cuando se le pregunta si “creer” en los *supayguna* es permitido por la religión, dice que sí, ya que “dios” es el creador de todo lo que tiene vida en la tierra y que los *supayguna* también son creados por ese dios. Dependiendo de la intención que tenga, Shawa, emplea a su favor discursos religiosos o de los *supayguna* de la selva, para él los dos conviven dentro de su subjetividad. Para él el dios cristiano no es contrario a los *supayguna* de la selva en el control del cuerpo y salvación de las almas como los misioneros hacen creer. No siente rencor por los daños morales y aculturación sufrida por la religión, lo ve como un proceso que el humano tiene que vivir.

Para él, dios es un padre que acepta a todos independientemente de su sexualidad, creencias, sentimientos y pecados cometidos. Los humanos al morir adoptan su verdadera *aya* (alma) que

---

<sup>16</sup> Los *supayguna* cuidan del equilibrio de la selva y son transmisores de enseñanzas morales y espirituales a la sociedad indígena, además, de ella obtienen todo lo necesario para su pervivencia en las comunidades.

puede ser de diferentes animales. En el capítulo que denominé “Relaciones oníricas de Shawa”, voy a discutir sobre las relaciones que existen entre los *supayguna* y los humanos.

## Capítulo: 5 Relaciones Oníricas con los *Supayguna* “seres no corpóreos de la selva”: *Sacharuna* (Personas de la selva) y *Yakuruna* (Personas del agua)

La gran sabiduría es posible solo a través del reconocimiento de la reciprocidad entre cuerpos-espíritus diversos, animales, vegetales, gente humana, piedras y seres protectores inmateriales que se encuentran en combinaciones insólitas de animal y sonido (VÁZQUEZ, COBA, VEGA, & YÁNEZ, 2021, pág. 24)

Cuando el sol se pone tras las arboledas de las lomas que circundan a Pakayaku, los seres de la selva empiezan a tomarse la noche con su croar y melódicos cantos. Las primeras en anunciarse son las cigarras, después los grillos, seguidos por las ranas y sapos, uniéndose al coro por último algunas aves nocturnas, con sus entonaciones arrullan al humano haciéndole caer en profundo sueño. Antes de ello hay un lapso donde los “abuelos, padres, madres y abuelas” (CLASTRES, 1995, pág. 98) reunidos alrededor de la fogata, o recostados respectivamente en sus camas, ante el pedido excitado de los niños acceden a contar *kachu* (“historias orales antiguas”) de aquellos tiempos cuando los humanos y los no humanos mantenían relaciones próximas en las que intercambiaban conocimientos sobre medicina, alimentos, técnicas y manejo de cultivos, en un entorno de respeto entre los seres que habitaban la *pacha mama* (madre tierra). Era el “inicio del tiempo” (*kallari pacha*) (REEVE, 2014, pág. 16).

El *kachu* es utilizado para transmitir conocimientos a través de parábolas a las nuevas generaciones, con el que se enseñan las normas de comportamiento que rigen a la sociedad indígena en su relación con los animales, plantas y *supayguna*. Con estas narrativas se resalta que toda acción que se realiza tiene su efecto y retribución en el mundo, y que de ello depende la supervivencia del humano en la naturaleza. Varios etnógrafos han estudiado la oralidad de los Kichwa canelos y de sus vecinos los Jíbaroanos, en especial con los Achuar, revelando que la oralidad de estos pueblos que habitan la cuenca del Bobonaza tienen fuertes semejanzas. El *kachu* viene siendo usado con menor frecuencia en la actualidad (FOLETTI CASTEGNARO, 1985, pág. 117).

Los habitantes de esta cuenca consideran a la selva la gran casa que “representa un universo social” (DESCOLA, 1988, pág. 153) en el que aprenden a mantener relaciones respetuosas entre todos los *aylluguna* (familiares) que le habitan; los humanos, los no humanos y los *supayguna*; manteniendo una relación recíproca y familiar, pero aunque habitan la misma casa,

poseen sus propias especificidades, sus memorias, sus costumbres, sus alimentos y perspectiva de vida que desarrollan de acuerdo con el lugar que habitan dentro de esa casa. Esta es la razón por la que vive en la memoria del Kichwa canelos la concepción de que todos somos *aylluguna* (familiares), abuelos, abuelas, padres, madres, hermanos, hermanas, tíos o tías, y por ello nos debemos tratar con respeto, como cuando la “*pacha mama*” era joven (*kallari pacha*) (SANTI AGUINDA P. , 2019). En aquella época los humanos, los no humanos y los *supayguna* mantenían un contacto directo, pero con el pasar del tiempo se fueron separando ya que los primeros fueron incumpliendo algunas normas de buena convivencia, afectando por ello el equilibrio natural existente hasta ese momento en el “*ñawpa pacha*” (“espacio – tiempo mítico”) (SANTI AGUINDA P. , 2019), (REEVE, 2014, pág. 16) de los Kichwa canelos. Los humanos mantenían relaciones sociales de acuerdo con la afinidad y el respeto a los “tres principios fundamentales: “*ama killa*” (“no ser ocioso”), “*ama llulla*” (“no mentir”) y “*ama shuwa*” (“no robar”)” (SANTI MERINO, 2016, pág. 103) lo que era primordial para mantener el equilibrio del “*kallari kawsay*” (“inicio de la sociedad”). El desobedecer estos principios causó la separación entre especies, y con el tiempo “algunos humanos avergonzados se fueron transformando en diferentes animales y plantas que existen ahora” (SANTI MERINO, 2016, pág. 104), (FOLETTI CASTEGNARO, 1985, pág. 21) (REEVE, 2014, pág. 17), cuya función deben cumplir en su respectivo hábitat en la “*kay pacha*” (“superficie de la tierra”). En consecuencia, se dividieron en cinco grupos, los que permanecieron como “*runaguna*” (“humanos”), los “*rinrayukguna*” (“los que tienen alas”), los “*makiyukguna*” (“los que tienen brazos y viven las copas de los árboles”), los “*allpata purikguna*” (“los que tienen cuatro patas”) y los “*yakuy kawsakguna*” (“los que viven en el agua”). Los *supayguna* (“seres de la selva”) a su vez, se distribuyeron para habitar el *uku pacha* (interior de la tierra), el *yaku* (agua), algunos *ruyaguna* (árboles) y las *kachiguna* (minas) (SANTI, 2019) (SANTI AGUINDA P. , 2019).

La relación que he tenido con mi “*apamama*” (abuela) y *mama* (mamá) me ha introducido al mundo de las historias orales antiguas (*kachu*). A través de las narraciones y la comprensión de mi lengua “*runa shimi*” (“lengua de las personas”) me he hecho poseedor de la oralidad Kichwa canelos, con la que he podido adquirir estos conocimientos que han quedado impregnados en mi *yawar* (sangre) y mi *ñuktu* (mente) permitiéndome así, comprender diferentes expresiones que la *sacha* (selva) y sus habitantes mantienen para comunicarse con los humanos, y con ello, reflexionar en mi etnografía sobre algunos rasgos que no habían sido considerados por los etnógrafos no indígenas circunscritos mentalmente a valores, relaciones y percepciones de otras culturas cimentadas en normas sociales que derivan en conductas y apreciaciones que

desarrollan una visión muy diferente sobre la concepción de la selva y su relación con ella, en la que nadie tiene poder o control sobre otros seres, todos tienen el derecho de vivir, habitar y compartir la *pacha mama*. En ella todos mantienen una relación de reciprocidad, nadie puede tomar más de lo que requiere, nadie tiene el derecho de dominar al otro. El humano como guardián del “*kay pacha*” (“superficie de la tierra”) tiene que cumplir la función de cuidar su hábitat para que todos vivamos en paz y armonía, lo que se entiende como el “*Sumak kawsay*”, concepto Kichwa canelos que ha sido desarrollado por los intelectuales indígenas de este pueblo para definir el “Principio esencial que orienta la vida en armonía en el *ayllu* (familia), *ayllukuna* (familiares de la comunidad), comunidades, pueblos y otras culturas” (Consejo de Coordinación de Pastaza , 2010, pág. 22), (OPIP, 1992, pág. 4), (SANTI MERINO, 2016, pág. 107). Santi Merino lo entiende como el equilibrio sustentable que se debe dar en:

toda dimensión humana, espiritual y natural, donde exista el respeto por el otro y la comprensión de su identidad para que la relación con el “*awa pacha*” (“biosfera”), “*kay pacha*” (“superficie terrestre”) y *uku pacha* (“subsuelo”) le brinde la capacidad de comprender la relación que el hombre tiene con estos ecosistemas para llegar al *Sumak kawsay* (“buen vivir”) en un *sumak allpa* (“tierra sin mal”) (SANTI MERINO, 2016, pág. 162).

De estas citas se puede entender que es una experiencia, una forma de vida de los Kichwa canelos para conseguir el equilibrio entre los *aylluguna* (familias), entendiendo estas como el conjunto de todos los seres que comparten la *pacha mama*, y el espacio territorial que habitan a través del uso racional de los recursos que ella ofrece.

### **5.1.- *Sacha ayllugunawan tapuna kuytanakunapash* / Escuchar y pedir permiso con los seres de la selva**

En la concepción Kichwa canelos todos los seres tienen “*aya*” (alma) (FOLETTI CASTEGNARO, 1985, pág. 87), “*aycha*” (cuerpo), “*yuyay*” (“capacidad de raciocinio / conciencia / pensamiento”) y desarrollan la comunicación entre todos ellos mediante un “*shimi*” (lenguaje / boca) ancestral cifrado a través de sonidos que se puede captar y entender si se les presta atención y se agudiza el “*rinri uktu*” (oído).

El saber escuchar es crucial en la concepción de la formación como persona Kichwa canelos y su oralidad, ya que a través del oído se capta la información que la mente percibe, procesa y la materializa a través de la boca. Por ello los Kichwa canelos dan mucha importancia al oído por ser el principal sentido que les pone en alerta y les permite acceder a la información que está presente en la selva, escuchar los llamados de los seres que quieren entablar comunicación, los



posibles peligros y a los animales de caza. El “*uyana*” (escuchar) para este pueblo significa la vida o la muerte, como también abrirse al mundo de las interpretaciones y aprendizajes que la selva ofrece, se puede decir que es el ojo que todo lo ve en la selva, por eso desde la tierna edad los padres cuando entran en la selva enseñan a sus hijos “*uyasha puringuichi*” (“andarán oyendo”). Esto permite afinar el sentido del oído para estar atento al sonido de una pisada en las hojas secas, al del viento que llega antes que la lluvia y los que hacen los animales en las ramas como en el suelo. Solo escuchando los sonidos pueden identificar de que animal se trata, si es de caza o representa un peligro, a través del sonido calculan la distancia a la que puede estar, lo que les da tiempo a prepararse para la caza o ponerse al resguardo.

El “*uyana*” también es utilizado dentro del grupo social para “*kunangawa*” (“dar consejo”) sobre el buen comportamiento y las buenas relaciones. El “*uyanguí*” (“escucharás”) se va a repetir durante todo el proceso de “*kunana*” (“aconsejar”) a la persona, bien sea a un niño, adulto o a la pareja que se está uniendo para compartir la vida juntos. Conciben que quienes cometen errores y faltas son “*mana uyakguna*” (“las personas que no saben escuchar”), por eso los kichwa canelos valoran el “*uyana*” (“el saber escuchar”), cuando alguien posee atributos sobresalientes y realiza las actividades con entusiasmo expresan “*uyasha wiñak mashkanguí*” (“has crecido escuchando”), consideran que solo el que sabe escuchar puede comunicar la verdad y transmitir el conocimiento a los otros a través de un lenguaje vivo y expresivo, haciendo de fácil comprensión la información, para que quien la reciba lo haga con agrado, de forma tal que sea retenida en su memoria.

Con quienes tienen mayor comunicación los humanos es con la *allpa* (tierra) al momento de hacer uso de ella, y los seres que se desarrollan allí, la vegetación y animales. Antes de usar alguna parte del cuerpo de la planta o del árbol se “*tapuna / mañana*” (“pide permiso”), informándole que se precisa de su ayuda para “*unguyta ambingawa*” (“curar alguna enfermedad”), “*ursata apingawa*” (“adquirir su fuerza”), su “*yachay*” (“sabiduría”) o “*kuytanakungawa*” (“comunicarse”) con los seres de la selva; esto permite que la planta o el árbol acceda a prodigar su favor. Lo mismo sucede con los animales, antes de cazarlos se pide a los “*aychamamaguna / sacharunaguna*” (“amos y guardianes de los animales”) que se les permita matar algunos, como también agradecer a los animales por su “sacrificio” (CLASTRES, 1995, pág. 100), esto se hace en silencio con la “*uma*” (mente) y el “*shunku*” (corazón), se sabe que ellos están presentes observando y escuchando. Los Kichwa canelos conciben que estos seres saben escuchar el “*yuyay*” (“capacidad de raciocinio / conciencia / pensamiento”) y el latido del *shunku* (corazón).

Ilustro como ejemplo el pedido que se realiza antes de desmontar la selva. Antes de hacer una chacra se escoge el lugar, y para comprobar si su tierra es fértil con el machete se saca una porción, al palpar su textura y observar su color se sabe que producto se dará mejor en ese lugar. Una vez escogido el espacio apropiado, se pide permiso en voz baja a la *pacha mama* (tierra), luego a las plantas y árboles que van a sacrificarse en beneficio del humano. Los grandes árboles pondrán a prueba a los humanos (“*atún yuraguna ursata kamanawga*”) (SANTI AGUINDA P., 2019), mantendrán una contienda para ver si el humano merece cultivar el espacio que habita, si el humano es capaz de vencerlo con un grito (*kaparisha*) entregará su vida, este grito es el sonido que realiza el árbol cuando está cayendo, cuando el cuerpo del titán golpea el suelo un eco retumba en la selva, así expresa a los seres de la tierra que fue vencido y que el *runa* tiene su permiso para usar ese espacio. El hombre a su vez emitirá un grito agudo (*¡Uuuuay!*) que denota respeto por el árbol caído y su triunfo. El ritual ha concluido.

La oralidad no solo se limita a las palabras sino a muchos sonidos y expresiones que son parte inherente de la comunicación con los seres del entorno. Cuando los productos agrícolas no dan buenos resultados los Kichwa canelos consideran que su pedido no fue del agrado de la *pacha mama* (tierra), o que los árboles como la “*allpa*” (suelo) no fueron tratados con respeto. Una forma de agraviar rompiendo esta línea de comunicación en la actualidad es la utilización de las botas de caucho, ya que aísla del contacto con la tierra; y también las facilidades con que se cuenta en el momento de batirse con el árbol, como la motosierra, que da mayor ventaja al humano.

Los “*rukuguna*” (mayores) kichwas canelos están conscientes de estas transgresiones, por ello evitan usar estas herramientas, pero los *maltaguna* (jóvenes) no hacen caso a los mayores, prefieren las comodidades y las facilidades que la modernidad industrial les ofrece.

Otro ejemplo que va más allá de las palabras se da con las aves, las cuales se comunican a través de los gorjeos. La que más contacto tiene con los humanos es el *chikwan* (*Piaya cayana*), que particularmente se encuentra en los senderos que conducen a las chacras, no teme a los humanos ya que no es agredido al no ser comestible. Las mujeres Kichwa canelos le consideran mensajero de comentarios que pueden existir sobre ellas, por eso cuando alguien cuenta algún rumor y no le creen, solo se quedan calladas, si el portador es algún familiar, de confianza, le dicen “*llulla kallu chikwan*” (“tienes la lengua mentirosa como el *chikwan*”), el sonido que emite esta ave es algo como “*chiiiiiii..., chikwan*”.

A su vez, para los hombres esta ave es un compañero de caza, ya que ayuda a ubicar a los animales de gran tamaño, como el tapir o pecarí en la selva. En este caso el sonido es más directo y corto ¡*chikwan!*. Esta ave también se comunica con los animales, informa a estos que hay peligro asechándoles, pueden ser los humanos, los tigres o anacondas, por eso al escucharla los animales se detienen y prestan atención, si se sienten seguros continúan en sus actividades cotidianas.

Estos son otros ejemplos de como el *uyana* (escuchar) es importante para dar significado a los sonidos que se escuchan en la selva, dando sentido a los medios que se utilizan para transmitir mensajes. Los seres de la selva constantemente están comunicándose entre ellos y con los humanos, todo depende del sonido y el saber escuchar para interpretar lo que cada ser transmite. Para las mujeres esta ave a través de su entonación emite una advertencia para tener cuidado y no creer fielmente los comentarios, mientras para los hombres es un alivio escuchar a esta ave porque ayuda a ubicar al animal de caza y para los animales es la advertencia del peligro que está acechando.

## **5.2.- *Sacharunakunawan aylluyana* / Contacto y diálogo con las personas de la selva**

Además de la flora y fauna, con las cuales se puede tener comunicación si se sabe interpretar el lenguaje, también se puede lograr comunicar con los seres que normalmente evitan mostrarse directamente a los humanos, permaneciendo invisibles a la vista. En castellano algunos investigadores como Uzendoski, Foletti Castegnaro, Guzmán y Whitten los llaman “espíritus” (UZENDOSKI, 2010, pág. 191), (FOLETTI CASTEGNARO, 1985, pág. 33), (GUZMÁN GALLEGOS, 1997, pág. 22) (WHITTEN, 1978) pero según los Kichwa canelos son todos “*runaguna*” (“personas / gente”) que viven en la selva, por eso son conocidos como *sacharunaguna* (“personas de la selva”). Habitan variados entornos, son de diferentes tipos y con variadas formas de actuar e interactuar con los humanos. Yo prefiero referirme a ellos como “*sacharunaguna*” (“personas de la selva”), manteniendo el lenguaje que mis *rukuguna* (mayores) han utilizado siempre para identificarlos. Mis ancestros han mantenido relaciones recíprocas con ellos desde que tienen conciencia, y en su memoria viven los contactos y momentos compartidos. Como mostraré a continuación cada cual tiene su propio nombre que le identifica como *runa* (gente). Los *sacharunaguna* son considerados seres poseedores de grandes poderes, lo que les permite controlar el clima, agua y animales como también hacerse invisibles cuando están en el mundo de los humanos.

¿Como se comunican y mantienen contacto con estos seres? En la concepción Kichwa canelos los *sacharunaguna* (“personas de la selva”) habitan los interiores de las colinas cultivando y reproduciendo los animales que luego son liberados en la selva; y los *yakurunaguna* (personas que habitan en el agua) cuidan de ella y sus especies. Tanto los *sacharunaguna* como los *yakurunaguna* también son llamados *supayguna*; este es un concepto que reúne a estos seres del interior de la selva y el agua. Los que viven en la superficie de la tierra haciendo casas de paja, cultivando y usufructuando de los recursos naturales que la selva ofrece son los “*runaguna*” (“personas / humanos”), es decir, los kichwa canelos. En ocasiones, los Kichwa canelos se pueden encontrar con los *sacharunaguna* y los *yakurunaguna* cuando frecuentan la selva y las colinas en busca de animales o frutas, o bien en los ríos y lagos cuando van de pesca. Cuando los *supayguna* salen a pasear no son vistos por los *runaguna* kichwa canelos, pero ellos sí ven a los kichwa canelos. Cuando ellos tienen interés buscan la forma de hacer notar su presencia, de crear un vínculo para poder comunicarse, si están en un lago o río lanzan algún objeto, causan movimientos en el agua, o atraen gran cantidad de peces; si están en el bosque murmuran, silban, hacen notar sus pisadas, golpean alguna raíz, hacen que los animales sean mansos y esparcen sus fragancias. Al ver o escuchar los humanos sus pisadas o ruidos, se cercioran de que no sea un tigre o anaconda. Descartado el peligro asumen que están siendo observados por los *supayguna*. Este primer contacto abre la brecha permitiendo crear un vínculo con el pretendido. Cuando se asume la presencia del *sacharuna* se está dando permiso para traspasar la línea que separa los dos mundos. Cuando esto sucede, los hombres tienen que “*sasina*” (“ayunar / dieta”), para hacer posible la comunicación, porque saben que relacionarse con una *sachawarmi*<sup>1</sup>, es decir con una mujer *sacharuna* trae beneficios personales, desde conseguir animales de caza mansos hasta poderes shamánicos. El *sasina* (dieta) consiste en limpiar, purificar la sangre, el olor a humano, ya que los *runaguna* (humanos) tienen una dieta alimenticia diferente a los *sacharunaguna* que causa un olor que no les agrada. Para conseguir un olor casi neutro o soportable para el *sacharuna* tienen que realizar el *sasina*. Este consiste en tomar agua de tabaco y también “*shingalina*” (“absorberla”) por la nariz y dormir sin probar bocado, solo bebiendo *aswa* o agua.

En la tarde o en la noche, después de hacer la dieta, la *sachawarmi* se hará presente. Vendrá de la dirección en la cual se hizo el primer contacto, ya que ella habrá seguido al *runa* (humano). La *sachawarmi* se aproximará a la casa esperando que el “*kari*” (hombre) le invite a entrar.

---

<sup>1</sup> Término utilizado que se asigna al *sacharuna* cuando aparece en forma de mujer para atraer a los hombres. *Sacharuna* es un concepto que no tiene género, pero que también es utilizado cuando este aparece bajo la apariencia de hombre para atraer a las mujeres.

Cuando esto sucede, la *sachawarmi* brindará la bebida que trajo, para que beban y conversen. Cuando ella termina de ofrecer el *aswa* que trajo, le invitará a su mundo a pasear. De esta forma la *sachawarmi* hace que el *kari* vaya perdiendo el olor a humano y pueda vivir en su mundo.

A los *sacharunaguna* les toma más tiempo conquistar a las *runa warmiguna* (mujeres humanas), ya que ellas, aunque escuchan los sonidos no les prestan mucha atención. Cuando esto sucede, se considera que los *sacharunaguna* no se rinden hasta crear un lazo que les permita acercarse a ellas, para conseguir su cometido. Las visitan constantemente en la chacra haciéndose notar a través de golpes en alguna raíz, imitando animales o caminando alrededor del “*chinda*” (borde de la chacra). En el camino liberarán su fragancia o silban para que la mujer humana note su presencia y se sienta así atraída por ellos. Cuando lo consiguen, le visitan en la casa. Primero conversan y luego le invita a pasear por su mundo. Con el tiempo se van fortaleciendo los lazos, ya que el *sacharuna* siempre le acompaña a la chacra donde conversan tranquilamente. Ella no sentirá miedo de nada ya que sabe que su *sacharuna* siempre la estará protegiendo. Este acercamiento hace que la *runa warmi* (mujer humana) vaya perdiendo el olor a humana.

Las mujeres jóvenes tienen que hacer las chacras a una gran distancia de la casa. No es bien visto que tengan chacras cerca, ya que consideran que la “*killa*” (pereza) les lleva a elaborarla cerca. Los espacios cercanos están reservados para las “*ruku warmiguna*” (“mujeres mayores”). Para facilitar la aproximación de los *sacharuna*, deben realizar el mismo procedimiento de purificación de la sangre que los hombres. Que una mujer use tabaco no llama la atención, ya que no es una actividad específica de los hombres. Esta práctica empezó a cambiar cuando la religión interfirió la cultura Kichwa canelos. Los Kichwa canelos consideran que el uso del tabaco fortalece el “*aya*” (“alma/espíritu”) y purifica el cuerpo. Es común que cuando los niños y niñas de un año en adelante están con gripe o son muy consentidos, se les dé tabaco en agua para beber o se les “*shingalichina*” (“introduce por la nariz”). Las mujeres y hombres lo fuman en las tardes para relajar su cuerpo y para que su olor a humano no sea muy fuerte, por si hubiese algún *supay* queriendo entablar comunicación.

Los antropólogos que han realizado su investigación con los Kichwa canelos, como (WHITTEN, 1978), con los Napo runas / Kichwas del Napo (UZENDOSKI, 2010) o con los Kichwas del Aguarico y San Miguel (FOLETTI CASTEGNARO, 1985) han introducido el concepto de “espíritu” para denominar a los seres que viven en la selva, con quienes los ancestros kichwas han venido manteniendo relaciones sociales y de parentesco según la narrativa de Feliciano Santi. Como mencioné anteriormente siendo sucesor de la cultura

Kichwa canelos pretendo utilizar las palabras nativas *supay* (ser de la selva), *sacharunaguna* (“personas de la selva”), “*aychamamaguna*” (“madre de los animales”), *yakurunaguna* (personas que habitan el agua) y “*yachachik supayguna*” (“seres que enseñan”) cuando me refiriera a los seres que habitan el planeta y con quienes los *runaguna* (personas) mantienen relaciones afines y de convivencia. Todos los habitantes de la selva que no comparten la materia humana son conocidos como *supayguna* (seres de la selva). Esta palabra “*supay*” ha sido traducida por los misioneros como diablo (FOLETTI CASTEGNARO, 1985, pág. 87), en su búsqueda para denominar a un ser malvado que agrupe a todos los seres en una sola palabra dándole una semejanza al concepto de diablo concebido en el occidente cristiano.

No debemos considerar que *supay*, *sacharuna*, *yakuruna* o *aychamamaguna* tienen el mismo significado. Para los Kichwa canelos hay una clara separación entre estos seres, por lo que no mantienen relaciones de parentesco con todos los *supayguna*. *Supay* agrupa o identifica a todos los seres no corpóreos que habitan la selva. Con los que se relacionan los kichwas canelos para crear lazos de parentesco, son los *sacharunaguna* y *yakurunaguna*, ya que son seres que adoptan o mantienen apariencia humana, mientras los *aycha mamaguna* (“madre o guardián de los animales de caza”) (DESCOLA, 2001, pág. 110) reproducen y protegen a los animales, solo permiten la cacería para la subsistencia y exigen que sus restos sean tratados con respeto ya que son sus animales. Los “*yachachik supayguna*” (“seres que enseñan”) como la palabra lo denota, son seres que enseñan a los humanos a utilizar los recursos naturales como el barro, las lianas, plantas, árboles, pinturas, a cultivar, reconocer frutos comestibles o medicinales entre otros.

Para los indígenas no existen *supayguna* malos o buenos, existen seres con voluntad propia igual que los humanos, por lo que actúan de acuerdo con su juicio. Castigan a los que incumplen las normas de buen comportamiento establecido dentro de la sociedad de la selva, también ayudan a los humanos a fortalecer sus espíritus, sus cuerpos, energía y ampliar sus conocimientos en medicina, espiritualidad, manufactura y cultivo.

Algunos *supayguna* no están a salvo del control de los humanos que durante un largo proceso de aprendizaje han obtenido el conocimiento necesario para ejercer control sobre ellos, estos humanos son los *yachak* (shamanes) quienes los utilizan como peones usando sus poderes para hacer daño a otros seres. Estos *supayguna*, como los humanos tienen sentimientos, deseos y placeres. Un *supay* bueno puede hacer mal si lo desea o si no se le pide permiso antes de usarle. Puede suceder lo contrario con los catalogados como malos, ya que pueden actuar benéficamente. El Shaman puede usarlos como *Viruti* (flecha) para hacer daño a las personas

con quien tiene diferencias o, porque fue *Mingashka* (pedido por alguien) para este fin. Cuando está bajo control del Shaman el *supay* ataca a la primera persona que se cruza en su camino.

Estos *yachak* que aún no tienen el conocimiento y el poder suficiente para poder transitar entre los mundos y dominar a los *supayguna*, utilizan medios ofrecidos por otros seres de la selva para transitar entre estos espacios y controlarlos. Para cruzar al otro lado utilizan como mediador al *supay* del “*aya waska*” (MURATORIO, 1998, pág. 365) (“liana de los espíritus o muertos”) y al “*wanduk*” (planta espiritual), estas plantas abren o indican el camino para que el *runa* (humano) pueda ingresar al mundo de los *supayguna* como también le dota de ciertos poderes al *yachak*.

Cuando ingresa al mundo de los *supayguna*, el humano shaman debe aprender a controlar y dominar a los *supayguna* a quienes los utilizará de acuerdo con su necesidad, y al efecto benigno o maligno que quiera causar tanto en el mundo humano como en el de los *supayguna*. Si el shaman no les puede dominar y amansar, el *supay* terminará dominando y controlando al shaman, consiguiendo de esta forma el acceso al mundo humano donde puede actuar de acuerdo con su voluntad causando mal y asesinando a los humanos para alimentarse. Por eso cuando una persona muere y le culpan a un shaman utilizan la palabra “*mikushka*” (“devorado, alimentado”), “*yachak mikushka*” (“el shaman se ha alimentado”).

### **5.3.- *Chikan laya supayguna* / Sobre los diferentes tipos de *supayguna***

He regresado de uno de mis viajes después de pasar un tiempo en Pakayaku realizando mi trabajo de campo y estoy en mi casa pasando unos días con mi familia. Una mañana escucho a mi madre despertarse a las tres de la mañana, pasados unos minutos me doy cuenta de que está en la cocina prendiendo fuego, parece que va a preparar el desayuno, pero es muy temprano pienso, vuelvo a cerrar los ojos. A las cuatro de la mañana mi madre me despierta, es una mañana fría y esta lloviznando, me levanto y me dirijo a la cocina, cuando llego veo a mi padre sentado junto a la fogata con una olla de donde sale humo y un “*pilchi*”<sup>2</sup> (*Crescentia cujete*) pequeño en la mano. “*Wayusata upikshami*” (“ven a beber wayusa”) me dice cuando le saludo. “*Ari*” (bueno), le respondo y me siento en una banca que mi madre me alcanza. De pronto aparece un puerco saíno (*Tayassuidae*), la sorpresa me hace preguntar “*¿ima tan?*” (¿Qué es?), “*sacharuna uyba*” (“mascota del hombre de la selva”) me responde a la vez que me muestra al niño que le ha tomado como suyo para criarlo, haciendo alusión a que es su mascota. “*¿Chashna*

---

<sup>2</sup> Vasija hecha de la corteza seca del fruto del pilche, los indígenas kichwas canelos lo utilizan para beber el *aswa* y manipular el agua.

*man cumba?*” (“Es verdad no compa”) le pregunta al niño, quien sonríe y muestra con el dedo al animal que está merodeando por la cocina. Cuando escucho *sacharuna* mi mente se transporta al pasado y recuerdo las historias que mi mamá nos contaba cuando éramos niños y nos familiarizó con los *sacharunaguna*, explicándonos que no somos los únicos habitantes del planeta por lo que debemos usar correctamente los recursos que ella nos ofrece y cuidarlos, porque en cada espacio, en cada entorno, en cada hábitat viven personas como nosotros con cuerpos que sienten y expresan alegrías y tristezas, que se enamoran para formar familias y sufren al ver su entorno maltratado por el uso irracional o excesivo de la selva y los animales, que también afecta su entorno y salud.

Mi padre interrumpe mi transe al ofrecerme un *pilchi* de *wayusa* (*Ilex guayusa*), expresando “*kayta upishamimi alita sacharunagunashina kawsana kan*” (“esta bebida nos ayuda a tener una buena salud y vivir como los *sacharunaguna*”), sabe que la *wayusa* ayuda a cuidar nuestro cuerpo, se debe beber hasta que cause el vómito, desechando así de nuestro estómago los restos de la comida del día anterior que no ha sido asimilada, efectuando de esta manera la limpieza de nuestro organismo evitando que trabaje en exceso y la procreación de parásitos intestinales.

Después de ofrecerme el *pilchi* de *guayusa*, toma el “*ulawatu*” (flauta) que está a su lado y expresa que va a entonar la historia del puma, cuando acerca a sus labios el *ulawatu* empieza a soltar sonidos que acompañados de las gotas de lluvia crean en un ambiente agradable y mágico.

Mi madre complementa el momento al comentar “*kallari pachay, sacharunaguna kasna tutamandashi purik anawra*” (“en el inicio del tiempo los *sacharunaguna* salían cuando el clima se presentaba de esta forma). Hace referencia a la madrugada lluviosa y fría”. Se que cuando ella dice *sacharunaguna* se está refiriendo a los *supayguna*, a todos los seres que habitan la selva; antes de la interferencia de la religión, los indígenas llamaban *supayguna* a todos los seres de la selva, pero los misioneros satanizaron esta palabra relacionándola con seres malignos originarios de su biblia. Por esta razón, actualmente cuando se refieren a todos los seres de la selva, se les dice *sacharunaguna*, dejando el término de *supayguna* para los seres diabólicos. Anteriormente expliqué que no existía discriminación entre seres malos y buenos como lo conceptúa la religión occidental, todos los *supayguna* podían actuar como los seres humanos, haciendo el bien o el mal de acuerdo con las circunstancias. “*¿Maykan sacharunaguna?*” (“¿cuáles *sacharunaguna*?”) le pregunto, cuando está a punto de narrar, mi hermanito le pide que le de *aswa* y mi madre se pone a atenderlo mientras nosotros seguimos tomando la *guayusa*.



Mi padre<sup>3</sup> al notar mi interés coloca el *ulawatu* a su lado y dice que me va a contar sobre estos seres, pero antes me pide el *pilchi* que aún tengo en mi mano, lo introduce en la olla sacando el líquido oscuro de la *wayusa* y bebe, después me ofrece, e inicia su relato manifestando que algunos de los *supayguna*, los más representativos son los que a continuación mencionaré, pero antes, dice que me va a contar un *kachu*.

“*Kallari pachaybishi shuk malta* En el inicio del tiempo en una selva lejana vivía  
*warmi kawsara pay ayllawan karu* una joven con su familia. A esta joven le  
*sachaybi. Kay warmiga kuru illu* encantaba el gusano. En el tiempo en que el  
*shara. Kuru pacha urasga maytawashi* gusano se reproducía andaba buscando por  
*waskasha purik ara. May runaguna* todos lados. Iba hasta donde las personas  
*kuytashkaybishi pakatak ara kuruta* indicaban que había gusanos para recogerlos.  
*pallangawalla. Kasnashi kawsak ara.* Esta era su forma de vida. Un cierto día el  
*Kasnaybishi pay turi, sachama* hermano que fue de cacería regresó, después de  
*puringawa rik paktamura, aychata* colocar la caza en el suelo, estaba bebiendo la  
*allpay shitashkawasha pay mama* chicha que la mamá le había servido. En ese  
*aswata kushkata upiwra. Chibishi pay* momento contó a la mamá que vio gusanos en  
*mamataga rimara chay ñambibi* el camino, que estaban bajando de la copa de  
*kuruta rikurani mama, mana kayllachu* un árbol en gran cantidad, que si desease podía  
*ruyamanda raykunnawra, kuruta* ir a recoger al día siguiente.  
*munasha kaya pallakrikgui.* La hermana que estaba escuchando le dijo a la  
*Pani uyawga mamataga nira,* mamá, que podían ir a recogerles cuando  
*chakramanda shamushkay* estuviesen regresando de la chacra, que estaba  
*pallakringama mama, aychallata* harta de comer solo carne de caza. Ante la  
*mikuksha amishkamani. Chasna* propuesta de la hija la madre aceptó, ya que era  
*nipiga mamaga ña nira, pay* la hija consentida. Al día siguiente fueron  
*llakiwshka ushu api. Kayandi* temprano a la chacra. Cuando estaban  
*tutamandata chakrama rishka* regresando la hija le dijo que quería ir a recoger  
*washashi shamuknawra. Chaybi* los gusanos que el hermano había comentado,

<sup>3</sup> Tito Merino Gayas, nacido y criado en la comunidad de Pakayaku, descendiente de los Gayes que habitaron la cuenca del río Bobonaza, mantiene vivo el conocimiento transmitido por sus ancestros y los diferentes seres de la selva que rigen el mundo espiritual y natural transmitido por sus antepasados. Desde su niñez tuvo contacto con el mundo no indígena y la interferencia del supuesto desarrollo occidental, lo que le llevó a entender que el mundo estaba cambiando y que los espacios territoriales donde viven los *supayguna* estaban siendo alterados. Al percibir el peligro que se avecinaba para los territorios habitados por los *runaguna* y los *supayguna* fue motivo suficiente para unirse a los grupos indígenas que se estaban organizando para luchar por el reconocimiento legal de los territorios habitados por los diferentes indígenas de la Amazonía.

*ushushiha nira, turi nishka kuruta  
 pallakrina mama, kurunayawanmi,  
 mamaga mana munawshallatashi rira.  
 Paktasha rikupika mana kaylla kurushi  
 ruyaybi llutarishkara, chita rikushaga  
 ushiga pangata pallashaga machu  
 machushi pallara ashanga  
 undanagama. Kuruga mana  
 tukurirashi, ushiga pallawrashi,  
 mamaga ushitaga mana munawktashi  
 apara. Paktashaga chi warmiga  
 takasha maytu maytushi rurasha  
 muntunara, kusashkawasha  
 munaytashi mikura ninangata.  
 Kasnashi chi warmiga kuruta pallasha  
 maytusha mikusha kawsara.  
 Chasnaybishi shun tuta muskura,  
 mana kaylla ichilla runagunashi  
 kipirinawra payta muktingawa  
 kallarinawra. Tutatamanda atarisha  
 mamata kuytara, mamaga mana  
 imatawas shinira. Chi puncha mana  
 chakrata rinawshkachu, ushiga ali  
 tiwashkamandashi mamata kuruta  
 mikunayawan mama nira, pallangawa  
 riwni shina rira. Mamaga mana  
 katisha rirashi. Kuyrarisha puringui  
 nishallshi kachara.  
 Chi warmi paktasha rikupishi mana  
 kaylla ruyaybi kipirishkara,  
 kayllayashaga pallangawa apinakura.  
 Chashnallatashi machu machu rasha  
 muntunara. Tutamanda rikga puncha*

que tenía antojos de gusanos, la madre no quería, pero aceptó acompañarla. Cuando llegaron observaron que había gran cantidad pegados en la parte baja del árbol, la hija cortó unas hojas de bijao y recogió los gusanos e hizo muchos *machuguna* (envueltos) que llenaron la canasta. Los gusanos no se vieron afectados en su cantidad, la hija seguía recogiendo, la madre tuvo que llevar casi a la fuerza a la hija. Cuando llegaron la joven trituró los gusanos e hizo gran cantidad de *maytu* (envuelto en hoja de bijao para poner al fuego), después de asarlos comió hasta que se empalagó.

Su vida continuó, la joven recogía y consumía haciendo *maytu* de gusanos en temporada. Una cierta noche tubo un sueño en el que una gran cantidad de personas de baja estatura la abrazaban y la besaban. En la mañana cuando despertó le contó a la mamá el sueño que tubo, la madre solo la escuchó y no comentó nada. Ese día no fueron a la chacra, estaban tranquilas en la casa, cuando de repente la hija le dijo a la mamá que le dio antojos de comer gusanos, que iba a recogerlos. La madre no la acompañó esta vez. Solo le dijo que vaya con cuidado.

Cuando llegó la joven vio que había gran cantidad de gusanos pegados en el tronco del árbol de nuevo, se acercó y comenzó a recogerlos. Como siempre hizo gran cantidad de *machuguna*. Desde la mañana hasta al atardecer recogió sin cansancio. De repente los gusanos empezaron a saltar para pegarse en su

*chishaktashi pallara. Kasnaybishi rikupiga kuruga payma llutaringawa kallarir. Chashna apiwas chi warmiga mana sakirashi pallanataga, ruya awamanda urmashawas paymashi llutarinawra. Kurugunaga llutarishaga chi warmita migungawa kallarinawra. Tutayara, mamaga ima tukushashi mana rikurin nisha yuyarisha tawshi puñura. Puñushkay ushushiga, shamusha mamata nira, kuru illumanda mana alichu tukuni, chashna nisha kipirisha wakara, chi washa nira, kunan karu llaktatami riwni kuru mama tukusha. Alilla kawsangui. May kuruta rikusha tupushpalla pallasha mikungui. Tutamanda atarisha mamaga ushita rikungawa rira ruyaybi, paktasha ricupiga tullullashi siriwkra. Maykan kurugunaga chara tulluybishi kipirisha awnawra. Chi warmi urmashaka mayanga chuklla pichashkashina mikushka shara. Yawar masarishka pangaga sapi mikushka shara. Mamaga wakasha shayawkshi ushi tulluta pangay machusha wasita apara. Wakasha paktamupishi pay churiga tapura, ¿imawata wakamungui mama? mamaga nira kan mana imatawas rikusha chun purikmandami ñuka ushita chingachini. Chashna nishka*

cuerpo. Aun así, ella no paró y continuó recogiendo, hasta de la copa empezaron a caer y trepar a su cuerpo. Empezaron a devorarla. Anocheció, la mamá al ver que no llegaba preocupada se durmió.

Cuando estaba durmiendo soñó que la hija vino, al llegar le dijo a la mamá, “por golosa me ha sucedido algo”, después de decir eso abrazó a la mamá y lloró, a continuación, le dijo, “ahora me voy a tierras lejanas, me he convertido en la madre de los gusanos”. Vive tranquila. Cuando veas gusanos solo recoge lo necesario para comer. En la mañana al despertar la mamá fue a buscar a su hija en el árbol, al llegar solo encontró sus huesos. Algunos gusanos aún estaban pegados en ellos. Alrededor del cuerpo el suelo estaba limpio, habían devorado hasta las hojas en las que había salpicado gotas de sangre. La mamá se puso a llorar al ver tan cruel escena. Después de un rato recogió los huesos para envolverlos en hojas y llevarlos a la casa. El hijo al verle llegar llorando preguntó ¿Por qué vienes llorando mamá? Respondió “porque no sabes guardar las cosas que ves y cuentas todo, he perdido a mi hija”. Después de decir esto abrió las hojas y regó los huesos para que él los viera. En el inicio del tiempo quienes eran golosos eran devorados por los animales, de esta forma les convertían en sus madres/amos o dueñas(os).

Traducido por Enoc Merino Santi

*washa panga machuta paskasha  
tulluta ki talira turi ñawipi. Kasnashi  
kallari pachaybiga aycha mamaguna  
tukukanawra.*

*Kay yapakta illutaga payguna amu,  
mamatashi rurak anawra  
wiwagunaga”.* (MERINO GAYAS,  
2020)

El *kachu* narrado por mi padre tenía como fin enseñarme como se originan los *aychamamaguna* (las madres de los animales de caza) o *amuguna* (dueños) (UZENDOSKI, 2010, pág. 197). Por eso los Kichwa canelos consideran *runaguna* (personas) a las *aychamamaguna*, ya que antes de convertirse en diferentes *mamaguna* (madres) de los animales fueron humanos y como toda madre cuidan y protegen con mucho entusiasmo y esmero a sus animales y se ponen tristes cuando son cazados en exceso o por deporte. Cuando los Kichwa canelos se refieren a “madres o dueñas” no lo hacen porque ellas engendren a los animales sino porque se encargan de la reproducción, alimentación y cuidado de sus animales de corral. Esta concepción no tiene género, la *mama / amu* puede ser hombre o mujer.

Al terminar de narrar la historia, me pide nuevamente el *pilchi* que aún sostengo, para tomar otro poco de *wayusa*, después me ofrece, mientras bebo, empieza a narrar sobre cada uno los diferentes *supayguna* que habitan la selva, que a continuación comparto con ustedes:

*Amazanga.* - Es el gran guardián de la selva que tomó como su hogar a la misma, mantiene en buen estado y en equilibrio el ambiente, la diversidad biológica y los recursos naturales, e hizo su hogar en los troncos y árboles con agujero. En algunas ocasiones baja al suelo para hacerse presente ante los humanos en forma de lagarto arborícola (*anolis trachyderma*). Cuando este ser aparece, los humanos creen que se están entrometiendo en un área prohibida, evitan hacer daño al animal por temor a represalias cuando toma su verdadera esencia que es espiritual. Si apareciese este ser cuando se tumba un árbol, se le pide disculpas y se justifica su tala ya que es necesaria para elaborar una chacra u obtener sus frutos.

*Uchuputu supay.* – Convirtió su cuerpo en árbol de ceibo (*Ceiba pentandra*), el árbol más grande de la Amazonía con la finalidad de tener acceso al mundo terrenal como al subsuelo y así circular los dos mundos con facilidad y proteger a los seres de ambos ecosistemas. Habita las selvas y su presencia se da a notar a leguas cuando alcanza su madurez. Es un árbol muy

importante porque de él se obtienen conocimiento y además brinda el algodón para los *virutiguna* (flechas) que son utilizados con la cerbatana.

*Urku supay*. - Es uno de los seres guardianes de la puerta hacia el mundo interior de la tierra donde habitan los *sacharunaguna*. Vive en las lomas y montañas, especialmente donde exista un deslave, que es el acceso a su morada. Permiten que los animales salgan y que los humanos no se aproximen demasiado a sus puertas. Cuando esto sucede, lo advierten con temblores y lluvia, por lo que los humanos deben abandonar con prisa el lugar. En caso de desobedecer estas advertencias serán devorados por tigres, anacondas o perecerán en las propias manos del guardián. Los *yachak* acuden a él para adquirir el conocimiento sobre las montañas.

*Kushillu supay*. - Guardian de las manadas de monos chorongos (*Lagothrix poeppigii*). Habita junto a ellos cuando salen a pastar en la gran selva. Cuando se caza excesivamente o por deporte, se hace notar tomando la forma de un mono de gran tamaño, si se hace caso omiso de su advertencia, asesina al cazador.

*Chuba supay*. - Guardián de la especie de mono araña (*Ateles*). Para permanecer dentro del grupo toma el aspecto de este animal y así pasa desapercibido ante la vista de los humanos.

*Munditi supay*. - Guardián del paujil nocturno (*Nothocrax urumutum*), camina y vive junto a ellos en la selva. Quienes han salido ilesos del encuentro con este ser, cuentan que tiene la apariencia de un fraile. Lo que le diferencia de aquellos son las patas. Imita el canto de esta ave en las tardes para atraer a la persona que no les respeta y así asesinarlo.

*Wakra supay*. - Provee de sal mineral al *sacha wagra* (tapir), viven en las minas donde se reúnen gran cantidad de estos animales para alimentarse de la misma. Actúa igual que los anteriores seres, en caso de que el cazador peca de vanidad al creerse buen cazador y lo haga en exceso.

*Juri juri / wiri wiri supay*. - Su función consiste en observar que los humanos utilicen correctamente los cuerpos de los animales cazados, manipulen sus restos con respeto, no se burlen ni menosprecien a los caídos. En caso de que los despojos sean tratados irrespetuosamente los *supay juri juri*, los grandes devoradores, saldrán de los troncos donde habitan para castigar a los humanos que osaron menospreciar a los animales. La leyenda cuenta que tienen apariencia humana, con delicada belleza, cabello negro que llega a la cintura, cuerpo atlético, los rostros pintados con finos trazos, estos seres que a simple vista parecen inofensivos, tienen un hambre voraz; lo que les diferencia de los humanos es la belleza, la tez de la piel y la boca que la tienen en la nuca cubierta por el cabello, poseen dientes afilados que se asemejan a

las tijeras y cortan todo lo que prensan. Esta versión difiere un poco con la de los Achuar que Descola (1988) describe, este autor manifiesta que su figura es la de un “blanco barbudo caníbal y políglota que reside en familia bajo la tierra, lleva un atuendo que evoca al de los conquistadores – morrión, coselete, botas y estoque – y su boca devoradora está situada en la nuca, disimulada por el pelo” (DESCOLA, 1988, pág. 348).

Esta divergencia de versiones pudo haberse dado porque los Achuar, corporificaron al *juri juri* en el hombre blanco, que hambriento por dominar la naturaleza y a los seres que habitan la misma, persiguieron y asesinaron a los humanos como a los animales sin piedad, causando un exterminio considerable en la fauna local y población nativa. En la concepción local esto no podía ser llevado a cabo por un humano, crecido dentro de las normas que rigen la sociedad natural no tendría motivo para realizar tan graves destrozos, faltando al respeto para con los otros seres, solo un espíritu sobrenatural lleno de ira por alguna falta cometida por el ser humano podría llegar a motivar el desencadenar tales acciones castigándoles con la muerte.

*Nunkuli*. – Es la madre de la fertilidad. Donde se da buena cosecha se piensa que habita *Nunkuli*. Para que ella no se vaya del lugar donde se va a hacer la chacra se le pide permiso, al no hacer esto, ella abandonará el lugar y como consecuencia no se obtendrán buenos frutos. Cuando ella quiere hacerse presente ante los humanos toma forma de sapo apareciendo en la chacra. Si se le encuentra bajo esta forma o se escucha su croar se interpreta que habrá buena cosecha.

*Mankallpa mama*. – Es la madre o ama de la arcilla de barro. Benefactora y protectora de la dignidad de las mujeres. Maestra que enseña la elaboración de finas cerámicas como también las habilidades para realizar los finos trazos que vestirán las *mukawas* y a sus propios rostros. Habita en las minas de arcilla, tiene apariencia de una mujer de avanzada edad. Antes de recoger la arcilla se le debe pedir permiso, al no hacerlo *yuminga* (hechiza) a la mujer para que no pueda elaborar buena cerámica, es celosa con la arcilla que emanade su cuerpo, por ello no permite que ningún hombre la toque manipulando su masa, solo le está permitido ayudar a la mujer al obtenerla de la mina.

*Pasu supay*. – Mujer bella y encantadora, vive en las áreas donde hay gran cantidad de árboles de *pasu* (*Gustavia macarenensis Philipson*). Castiga a los que realizan un mal uso de su entorno, por eso es necesario transitar por el lugar con cuidado cuando se va a cosechar la fruta, o a cazar los animales que se reúnen cerca de los árboles para alimentarse de ella. Los ancianos cuentan que ella dio a luz al hijo de todos los *supayguna* de la selva quien estaba destinado a ser el amo de todos ellos, e iba a dominar la tierra, más fue asesinado por un humano. Los

padres del niño enojados por lo sucedido la castigaron encarcelándola en las montañas. Se le considera mujer de todos los *supayguna*.

*Yana Supay*. – En el proceso colonial tomó el nombre de “*negro supay*”, vive en la inmensidad de la selva, ya que es su hogar. Ser humanoide negro que deambula por los bosques, buscando a las personas para matarlos obedeciendo las órdenes del *yachak*, o a personas de sentimientos negativos.

*Tunchiri*. – Habita la selva, es un ser de las noches que toma la apariencia de un misionero. Protege a todos los animales nocturnos. Cuando los humanos salen de caza en la noche, al encontrarlos se alimenta de ellos.

*Titipuru*. – Los Kichwa canelos y Achuar los consideran ayudantes o “auxiliares” de los shamanes (DESCOLA, 1988, pág. 135). Cuando el *yachak* quiere causar la muerte de sus enemigos acude a este *supay*, quien toma la apariencia de un padre con un cinto en la cintura. Deambula en las noches en búsqueda de la familia que debe eliminar. Extrae el alma viviente de los seres humanos que quiere eliminar. Siempre ordenados por un *yachak*. Sin la interferencia de estos, ellos procuran no mantener contacto con los humanos, solo cuando cumplen ordenes andan en la búsqueda de la víctima, no distingue a la presa, atacan a quienes se crucen en su camino.

*Uchutikan*. – Ser que habita las profundidades de la tierra, tiene la apariencia de un humano con sombrero. Por su identidad con la misma tiene conocimiento de los fenómenos naturales a suceder. Canta para comunicar a las personas que lo merecen sobre los fenómenos naturales que se avecinan.

*Shullan*. – Protector del bosque que lo habita. Tiene apariencia humana de color verde, con lo cual se mimetiza. Se alimenta de los humanos.

*Tiriri*. – Existen dos versiones sobre este *supay*. La una relata sobre un ser que habita en las montañas cuya apariencia es de una roca que posee brazos, se alimenta de sus entrañas que producen la vida, esto da sentido para explicar la muerte inesperada de los árboles y plantas al podrirse sus raíces. Se dice que cuando los humanos se tornan malvados o locos, es por haber sido poseídos por este ser. Como explicación mitológica y semiótica se representa a este ser sobrenatural con energía negativa que consume la esencia de la vida, desde el interior para el caso de la naturaleza y para el humano su pensamiento, su sangre (MERINO GAYAS, 2020).

La otra, habla de un niño que cazaba aves con su hermano, a quien se las entregaba para desplumarlas, pero este se las comía, al ser cuestionado decía que solo se comía las tripas. Un día cazó muchas aves *puskuyu (leptotila rufaxilla)*, entregándolas a su hermano, este se las comió todas. Ya cansado el niño, para castigar a su hermano le pidió que se sienta sobre las plumas que había pelado. Obedeciendo lo hizo, entonces sopló y aquel fue alejado flotando por el aire hasta el mar donde se convirtió en roca (SANTI AGUINDA P. , 2019).

*Kakun supay.* - Dos seres deformados por su pecado de incesto padre-hija o madre-hijo, que viven unidos por los órganos genitales y nunca se separan el uno al otro en carne con la forma de perros salvajes. Cuando aparece este ser frente a un hombre o una mujer o cerca de una casa los indígenas asimilan que a quien se apareció vive en incesto o en aquella casa se da este hecho. Es por ello por lo que a los Kichwa canelos no les gusta presenciar el apareamiento de los canes.

*Yaku supay.* – Protector de las aguas y los seres que habitan la misma, vive en cavernas en las profundidades de los ríos.

*Sumi.* – *Supayguna* que adoptan cuerpos de anfibios para poblar el mundo de las aguas, transmiten su poder y conocimiento a los *sasi runaguna* (personas que están en proceso de aprendizaje por lo cual deben realizar resguardo y dieta). Mora en las aguas y en la superficie de la tierra, cuando quiere aparecerse a los humanos toma la apariencia de una salamandra.

*Uwas.* – *Supay* que habita son las ciudades construidas por ellos mismos junto a otros seres en las profundidades de los ríos. Aparece como humano en los peñascos, y al verse descubierto se introduce en las aguas.

*Purawa.* – Reencarnación de las especies de serpientes gigantes que poseen varias cabezas, que vivieron cuando la tierra era joven, perviven en la actualidad en forma de leyendas y testimonios, testifica la existencia de otros mundos.

*Atacapi.* – Especies de gran tamaño que existen desde antes del diluvio universal, cada pueblo tiene su propia concepción de *Atacapi*, puede ser en forma de tortuga, de cangrejo y de raya o las tres juntas. Son seres mitológicos que perviven en la mnemotecnia de los hombres y mujeres amazónicos.

Ambos seres, viven en las zonas lejanas de la selva en la parte profunda de los grandes ríos, pantanales y lagunas no exploradas. Al percibir que un humano se está acercando a sus dominios lanza sus advertencias en forma de lluvia y truenos. Si no se le hace caso a la advertencia alejándose devora a los intrusos.



El siguiente cuadro muestra la clasificación de estos seres de acuerdo con las actividades que realizan, lugar donde habitan y por la relación de ayuda que mantienen con los humanos.

Tabla 2. Los supayguna del mundo indígena

<i>Supayguna</i> Seres que habitan espacios de la selva y la tierra	Características
<i>Amazanga</i> – Guardián de los animales y cazadores	Guardián y protector de la selva, transmite los conocimientos a los seres humanos que viven en armonía con la selva, su respeto, el cuidado, el buen uso de sus recursos, el manejo correcto de todas las formas de la vida
<i>Uchuputu supay</i> – madre o dueña del árbol de ceibo	Transmite fuerza y poder a las personas si le buscan, protege a los seres terrenales como a los del subsuelo ya que tiene su cuerpo desarrollado en la superficie y sus pies dentro de la tierra.
<i>Urku supay</i> – guardián de la loma	Protector de las colinas y sus entradas por donde salen los animales, proveedor de sabidurías y energías de poder a los <i>yachak</i> (chamanes).
Cuando los <i>sacharunaguna</i> dejan salir de los corrales (UZENDOSKI, 2010, pág. 197) que están en el interior de las lomas a los animales, encargan su cuidado a los siguientes <i>supayguna</i> guardianes.	
<i>Kushillu supay</i> – madre/adueño de los monos	Se encarga del cuidado y pastorea la especie de chorongó.
<i>Chuba supay</i> – madre o dueño del mono araña	Se encarga del cuidado y pastorea a la especie de los monos arañas ( <i>Ateles</i> ), actúa igual que el anterior.
<i>Munditi supay</i> – madre o dueño del paujil nocturno	Cumple las mismas funciones que las anteriores cuida y pastorea a la especie del paujil nocturno.
<i>Wakra supay</i> – madre o dueño del tapir	Cuida y pastorea a las dantas ( <i>Tapirus terrestris</i> ).
<i>Juri juri / wiri wiri supay</i> – protector de los restos de los animales de caza	Protector de todos los animales, el más temible de los <i>supayguna</i> , castiga severamente a los humanos cuando estos tratan irrespetuosamente a los animales, cuando cazan por deporte y se burlan de sus restos.
<i>Supayguna</i> que se relacionan más con las mujeres	
<i>Nunkuli</i> - madre de la fertilidad	Sabia y maestra de la abundancia, de la diversidad productiva de la selva, enseña a las mujeres a cultivar las chacras. Hace florecer y fructificar los árboles y los cultivos.
<i>Mankallpa mama</i> – madre del barro	Sabia y maestra de la cerámica, el arte, la belleza espiritual, de las pinturas faciales femeninas, protectora de la dignidad de las mujeres.

<i>Pasu supay</i> – madre de <i>pasu</i>	Inteligente, bella y letal. Cuida y fructifica la especie de estas frutas. Mujer de todos los <i>supayguna</i> .
Seres usados por los <i>yachakguna</i> (shamanes) como <i>viruti</i> (arma).	
<i>Yana supay</i> – Ser negro	Supay que mata a personas de sentimientos negativos o por mandato de un <i>yachak</i> .
<i>Tunchiri</i> – Ser nocturno	Protector de los animales nocturnos.
<i>Titipuru</i> – extractor de almas	Extrae el alma para eliminar a las víctimas encomendados por un <i>yachak</i> .
Seres que afectan y anuncian acontecimientos naturales	
<i>Uchutikan</i> – anunciador de catástrofes naturales	Con su canto anuncia los fenómenos naturales, flagelos, terremotos, inundaciones, que afectarán en gran medida a los indígenas.
<i>Shullan</i> – Guardian del bosque	Protector del bosque. En caso de agravio se alimenta de los humanos.
<i>Tiriri</i> – devorador de la esencia de la vida	Devorador de las entrañas que producen la vida, tanto en los humanos como en la tierra.
<i>Kakun supay</i> – Anunciador incesto	Anuncia en caso de una familia vive en incesto.
<i>Supay</i> que habitan el mundo de las aguas	
<i>Yaku supay</i> – madre o dueño del agua	Protector de todos los sistemas del agua, de los ríos, lagunas, pantanos, cascadas.
<i>Sumi</i> – Ser del agua	Protector de los seres que se desarrollan y viven en el agua.
<i>Uwas</i> – constructor / albañil	<i>Supay</i> que se encargan de la construcción de los pueblos y ciudades bajo el agua.
<i>Purawa</i> – ser que sirve de puente entre mundos	<i>Supay</i> que habita desde el inicio del tiempo y es el puente entre los mundos <i>awa pacha</i> , <i>kay pacha</i> y <i>uku pacha</i> .
<i>Atacapi</i> – Anaconda gigante	Protector de la selva y la vida que en ella se desarrolla, igual que las anacondas actuales.

Fuente: Ruku Tito Merino Gayas

Elaboración de la tabla y clasificación: Enoc Merino Santi

Es interesante destacar que entre los Kichwa canelos cuando hablan en castellano para tratar de transmitir el conocimiento a los no indígenas utilizan la palabra “madre” o “dueña”, pero llama la atención que investigadores no indígenas muchas veces lo han traducido en masculino, dando una cierta relevancia al género. Los debates sobre la importancia de los “dueños” de la flora, fauna, formaciones geológicas y líquidas de la amazonia han sido explorados por otros autores como (UZENDOSKI, 2010), (FOLETTI CASTEGNARO, 1985) en varias oportunidades. No pretendo profundizar esta discusión, pero es importante subrayar la femineidad de la “*mama* /

*amu*” (“madre / dueña”) como personaje sin género en el pensamiento Kichwa canelos por ser el que se encarga del cuidado y protección de los animales.

Todo lo que mi padre me recuerda, me ayuda a reflexionar sobre la importancia de los *supayguna*, el carácter fundamental que se les otorga dentro de esta cultura con el fin de mantener el equilibrio en la relación del humano con su entorno por medio del establecimiento de una mutua ayuda y protección recíproca, en la que se consideran *ayllu* (familia). Estas concepciones están basadas en que en el inicio de los tiempos fueron personas, y por lo tanto su esencia es humana, lo cual nos une y permite crear lazos de parentesco; unión que se fortalece aún más al compartir la misma “*jatun sacha wasi*” (“la gran selva-casa”).

Con la metáfora del *kachu* y la narración sobre los *supayguna* mi padre trae a mi mente tres cosas importantes de nuestra cultura. La primera es no ser impaciente, la segunda no ser ambicioso y la tercera, que los *kachuguna* siempre enseñan normas de comportamiento de nuestra sociedad. Mi padre observa que me encuentro algo perturbado, percibe que estoy perdiendo las enseñanzas recibidas de ellos debido al largo tiempo que he convivido en la sociedad no indígena. A su parecer me estoy convirtiendo en aquella joven golosa que no logra saciar el hambre de lo que desea; en mi caso, él ve que no logro saciar el hambre de la información que deseo obtener.

#### **5.4.- *Supaygunawan Yuyashpalla aylluyana* / Mesura y peligro en las relaciones que se mantienen con los seres de la selva**

La historia oral de los del *Juri Juri*.

Es un día de lluvia normal en Puyo<sup>4</sup> (ciudad capital de la Provincia de Pastaza), hace mucho frío lo que me obliga a acercarme a la cocina en busca de calor, ahí encuentro a mi mamá sentada en una banca junto a la fogata, está elaborando una *mukawa* entonando una canción que muy difícilmente escucho, al verme pregunta: “*¿mayma ta shamungui churi, aswatachu nigui?*” (“¿porque vienes hijo, quieres beber chicha?”), para no interferir su trabajo le digo que solo voy en busca de calor porque hace mucho frío. Cuando me siento en el tronco a calentarme, aparece de nuevo el puerco saíno, le llamo para darle yuca, cuando se acerca le acaricio el lomo, pero no le gusta y me quiere morder. *Yuyanguí* (cuidado) dice mi padre: “*kanishaga sauli shinami pititukungui*” (“si te muerde te ha de cortar como el machete”), mi madre continua “*pukri kayga kiru illak ashawas sapi riruwanmi kanitukungui*” (“pobre, este no tiene los

<sup>4</sup> *Puyu*, escrito correctamente, es una palabra Kichwa canelos que significa neblina.

colmillos felinos, pero con los molares te ha de morder”), “¿*imawata kiru illak kan?*” (“¿por qué no tiene los dientes?”) pregunto: “*Ñawpa pay mishu amuguna surkushkanawra*” (“los anteriores dueños blanco-mestizos le sacaron”); “*mishuguna llakita wiwagunata ruranaw nunan pachaypi*” (“los blanco-mestizos tratan muy mal a los animales en este tiempo”); “*kallari pachay chashna rurashka apiga pay amuguna, payta chashna rurakta wim mikusha apanawmara*” (“si se hubiera hecho esa maldad en el inicio del tiempo los dueños / amos del animal hubieran devorado<sup>5</sup> a quienes le causaron el daño y le hubiesen rescatado”). “¿*Kan ñukanchi wawa ashkay kuyntashka amuguna?*” (“¿los dueños / amos que nos contaste cuando éramos niños?”) le pregunto; *Ari* (sí) me responde; “*mana alita yuyarinichu chi kachuta mama*” (“no recuerdo bien esa historia oral”) le digo; “*Kan yapa mishuguwan kawsashami kungariwngui*” (“porque vives mucho con los blancos-mestizos, te estás olvidando”) me dice. Con lo que me acaba de decir siento que recorre todo mi cuerpo una corriente eléctrica y me deja mudo, tiene razón. “¿*Yuyarichway, mama ima shina man?*” (“¿recuérdame, mamá como es?”) cuando le pido que me recuerde, empieza a contar la siguiente historia.

Sus palabras me transportan al pasado, y me veo recostado en mi *kayutu* (cama) en silencio, listo para vivir el *kachu* (historia oral) con toda su intensidad a través de las expresiones, sonidos y detalles, ser participe del momento, ver y sentir la historia que al mismo tiempo despierta sentimientos de miedo y temor por las consecuencias que podemos sufrir al no acatar las reglas existentes de no respetar a los otros seres. Mi madre creció dentro del entorno de estas experiencias, ella nos inculcó su conocimiento de la misma manera, transmitiéndonoslo a través de sus *kachuguna* (historias orales), lo que nos permitió aprender con agrado las normas de buena relación que se debe mantener con el entorno que nos rodea, la reciprocidad que debe existir con el. Con el *kachu* del *Juri juri / wiri wiri supay* – Guardián juri juri/ wiri wiri que narro a continuación traigo a escena la enseñanza que se transmite al respecto.

*Kichwa shimipi killkashka*

(Escrito en lengua Kichwa)

*Ñawpa rukukunashi, rayminkapa  
kallarirkakuna paykuna llaktay.  
Shukka warmi raymi, shukka kari  
raymi niskata rurak karkakuna.  
Chaymantapash tunkuyraymita*

Mishu shimima pasachishka

(Traducido al castellano)

En el inicio de los tiempos, en el pueblo de los  
ancestros, han llegado los días de festejos  
anuales. En ellos se realizaban celebraciones en  
honor de las mujeres y los hombres. Por esta  
razón las festividades se denominaban *warmi*

<sup>55</sup> Todo el diálogo se lleva a cabo en Kichwa ya que mi madre no habla el castellano.

*rurasha kawsarkakuna. Tuky raymi* (fiesta de las mujeres) y *kari raymi* (fiesta de los hombres). Sin falta se celebraban *chayukyaya apirkakuna yanapak karikunata, chayukmamaranti* anualmente. Ya en proximidades del día de la *apirkakuna yanapak warmikunata* celebración, los *chayukyayakuna* (priostes<sup>6</sup>) *paykuna raymi rurayta yanapankapa.* escogían a sus ayudantes y las *Karikunata aychankapa, warmikunata* *chayukmamakuna* (priostes mujeres) a la suyas *aswankapa apirkakuna. Chayukkuna* para que ayudaran con el desarrollo de las *karu sachakunama, karu mayukunama* festividades. *apasha rirkakuna paykunata yanapak* Los hombres se han ido de cacería, las mujeres *runakunata. Warmikunarantika* se han quedado en sus casas para preparar los *atunlla wasi tantarisha paykuna* ingredientes con que se elaborará el *chayuk mamata yanaparkakuna,* (chicha de yuca). Los *chayukyayakuna* (priostes) han llevado a sus ayudantes a selvas *puruta, kallanata, mukawata,* y ríos lejanos, mientras las mujeres se han *pukunapuruta awasha tiyarkakuna.* reunido en una casa grande para ayudar a su *Chaywashaka aswasha kawsarkakuna* *karikuna sachamanta shamunakama.* *Shuk chayuk runa apasha rirka payta* *yanapak runakunata karu mayuma* *aychankapa. Wakinpi chunka puncha,* *chunka ishkey puncha, chunka pishka* *puncha imata sachama purirkakuna.* *Shuk runashi yapa nuspa karka,* *yapata yatimarisha purik, ruku* *ayllukuna rimapiwas mana uyasha.* *Tanpuma shamusha paykuna* *wanchishka aychawan pukllashashi* *mana sakirkakuna. Kushillu ñawita* *rikuchisha, machin willmata* *rupachisha, chukpa imata alichiwsha* *asirkakuna.*

-*Kanpa ñawi rikurikmi ala.*

<sup>6</sup> En Ecuador esta palabra se impuso en la colonia cuando los curas escogían a las personas que iban a encargarse de la organización de las fiestas patronales, vendrían a ser como el *anfitrión de la fiesta*. La pareja escogida debe encargarse de ofrecer la alimentación y bebidas a los fieles y visitantes.

- ¡Wari su ala! Kanpa pani rikurikmi. Cuando ha regresado al *tambu* (campamento) no ha parado de realizar bromas mientras preparaba a los animales cazados, burlándose de los ojos de los monos, de los pelos del mono capuchino y las entrañas del mono araña de la siguiente manera:
- Kanmi kasha sinkayuk kanki ala. - ¡Se parecen a tus ojos *ala* (hombre)!
- Apata rimaychu ala, machinshina sala rinrika. - ¡Wari su ala! (tipo de expresión utilizado para contrarrestar los malos deseos o comparaciones burlescas); ¡se parece a los de tu hermana!, responde.
- Kay chukpaka urku warmikunashina suni rakachu kan ala. - Tú tienes la nariz parecida al de este mono, *ala*.
- Yapa upashina pukllawpishi, paykuna chayuk yayaka rimarka. - No te refieras así *ala*, tú tienes las orejas pálidas como el mono capuchino.
- Mana kasna pukllasha asinachu ala, tukuy aychakunami supayuk kawsankuna, piñarisha imatawas rurasha ninkami. - Este mono araña tiene las partes íntimas largas, como las mujeres que habitan la parte alta del pueblo *ala*.
- Kasna rimapiwas manashi uyashachu tukuy puncha pukllarkakuna. Al escuchar estas bromas, con las que se les faltaba el respeto a los restos mortales de los animales, el *chayukyaya* (prioste) dijo:
- Paykuna tuputa aychashkakuna, wasima tikrana puncha paktariwpi, chayuk yaya rimarka payta yanapak ayllukunata. - No deben burlarse de los despojos *ala*. Todos los animales tienen *amuguna* que les cuidan. Si se enojan pueden hacernos daño.
- Kunanka paktatami aychanchi, kayami rina puncha paktarin, kunanka kankuna warmirayku apana aychata wanchik richi. No haciendo caso a estas advertencias todos los días jugaban burlándose de los animales cazados.
- Kasna rimapi rirkakuna aychata wanchinkapa. Habían cazado ya lo suficiente, además se aproximaba el día del retorno a sus casas, en ese momento el prioste se ha referido a sus *yanapakkuna* (ayudantes) de la siguiente manera:
- Chayuk yayapash rirka pay warmirayku wanchinkapa, sachay puryu tupashka shuk runata, chay runa rimashka.
- Aychakunawan kankuna pukllasha asiskamanta, supaykuna ashkata piñarishkakuna, kaymanta mana kawsakchu tikrankichi. Kawsanata munasha kunanta alichirisha uktalla

*richi, tutami mikunkawa shamunkakuna.* - Hemos cazado lo suficiente, mañana es el día de retornar a nuestras casas, ahora vayan a cazar algo para llevar también a sus mujeres.

*Wasi shamusha ayllukunata rimashka pay sachay tupashka runa rimashkakshina. Ayllukunaka mana kirisha astawan pukllashkakuna.* Al escuchar aquello se han internado en la selva con ese fin.

*Chay runallashi chunlla yuyarisha tiyarka, ayllukuna rinata mana munapi. Aswatawas, mikunatawas chikanshi, pay sapalla tiyarisha mikurka, upyarka. Chishipi kasna rurawkuna, kayanti rinalla alichirisha, aychata chakichisha churakkuna puñunkapa siririrkakuna. Mana unayllay uyapi tukuykunalla kurunkukta puñurkakuna. Chay runallashi uyasha siriwrka.* El *Chayukyaya* (prioste) también ha ido para conseguir presas para su mujer. Cuando ha estado caminando en la selva se ha encontrado con un hombre, quien le ha dicho:

*Shukkunaka supi supi wañushkashina puñusha sirirkakuna. Kasnay uyapi urku ñanpima ashka wayra shamushkashina uyarirka.* - Las madres de los animales se han enterado de que ustedes se han burlado de los restos de su cacería, por lo que se encuentran muy enojadas, no van a salir vivos de aquí. Si quieren vivir, recojan todas sus cosas y retornen hoy mismo a su pueblo, en la noche los *supayguna* se van a alimentar de ustedes.

*Chaywanshi wayra wayra wayra tukurka. Chawpi uyapi wiriwiriwiri, wiriwiriwiri uyarimurka astawan tanllaypi. Chayta uyasha siryu runaka pay ayllukunata likchachisha nishpaka shillushka, tiyuksishka, kaparishka, ninawan llutashka, rimashka.* Al llegar al *tambu* ha informado a sus compañeros de la advertencia de aquel hombre. Los compañeros no le han creído y se han burlado con mayor desdén de sus presas.

*-Masha, wawki, ima chari manchanayakta uyarimun, lincharichi. Imata rurapiwas wañushka shina puñushashi sirirkakuna, sikimalla supi supi. Paykuna tiyawshka tanpuy* Solo aquel hombre se ha sentado en silencio, pensativo, ya que sus compañeros no han querido abandonar el lugar. Bebió chicha y comió su alimento solo, apartándose del grupo. En la tarde los que no hicieron caso, arreglaron sus cosas y se alistaron para emprender el camino al día siguiente. Después de ahumar la caza, se recostaron para dormir.

No pasó mucho tiempo cuando todos empezaron a roncar. Cayeron en profundo sueño. Solo el que había recibido la advertencia estaba recostado escuchando. Los otros estaban durmiendo como si estuviesen muertos

*paktamukpishi wawkita makimanta apisha sir aysasha apasha kallparka yaku ñanpima. Pay chawpita riyullayta katimushkakuna washamanta, mayanpi paktamukpi wawkita yaku shimillay sakisha rirka.*

*Kasna rurasha yaku urayma kallpasha rishka. Tapas ukuma yaykusha pay punkuy sacha chiwilla kiwata surkusha rimasha killparishka.*

*-Supaymi mikuwawn wawki, kanpa kiruwan yawarlla kanisha kay tapas punkuy chapay, supay shamupi ñukami mikurani nisha rimanki.*

*Pay ukuma lin yaykuywan paktamushka supayka, chaki asnayta katimusha tapushka wiwakunata, ruyakunata.*

*-¿Manachu kayta shuk runa kallpamurka?*

*Sacha chiwillaka rimarka.*

*-Kaypi paktamuktami mikurkani, rikuway ñuka kiruta, yawarlla tukushkata. Wiwakunaranti,*

*paykunata runakuna yapata wanchipishi rimarkakuna.*

*-Yankami sacha chiwillaka umaytukunki, chay tapas ukumami mitikusha tiyakun.*

*Sacha chiwillaka kuti pay kiruta lluchusha rikuchisha rimashka.*

*-Mana kirisha alita ñuka kiruta rikuy, yawarlla tukushkata, ñukama*

soltando gases. De repente, el *chayukyaya* escuchó que del camino que llevaba a la loma venía un sonido similar al viento. Luego de unos minutos llegó un fuerte viento, con un sonido peculiar “*wiriwiriwiriwiri, wiriwiriwiriwiri*” que se aproximaba cada vez más. Al escucharlo el hombre que estaba recostado se levantó para despertar a sus compañeros, como no se despertaban empezó a arañar, pellizcar, gritar, quemándoles con fuego a dicho:

- Cuñado, hermano, algo terrorífico se está acercando, despierten.

Ha hecho lo posible para despertarlos, pero no lo ha conseguido, estaban durmiendo como si estuviesen muertos, solo expulsando gases. Cuando el sonido ha llegado al *tambu* donde ellos se encontraban, ha tomado a su hermano del brazo y lo ha arrastrado produciendo un sonido (*siiiiirrrrr*) y se ha dirigido por el camino que llevaba al río. Cuando él ha estado a medio camino el sonido le ha perseguido, cuando ha estado a punto de alcanzarlo, ha dejado a su hermano a la orilla del río y ha huido por su cauce.

Encontrando una caverna ha entrado, usó como puerta a una planta de *sacha chiwilla*, (una especie de piña silvestre) mientras se cubría con otra igual, a la que le ha dicho:

- Un supay me quiere devorar *wawki* (hermano), muérdeme para que manches tus dientes con sangre y lo esperes en el ingreso de



*kayllayapi wiwakunatawas, kantawas kay kiruwan mikushami.* la caverna. Si viene el *supay* le dices que me has devorado.

*Kasna rimapi uryuri supayka tikrashka.* Minutos después ha llegado el *supay* siguiendo su rastro de olor humano, preguntado a todos los árboles y plantas.

*Kayanti puncha tanpuy rikukripi, sumakta pichashkashina, allpanti chiwklla mikushkashi rikurirka.* - ¿no corrió por aquí un humano? El sachá *chiwilla* ha respondido:

*Imawas mana tiyashka, pukuna, aycha, patakaspi, llachapa, tanpupanka, tukuyta mikushkakuna. Sachama purisha aytashka pankakaluknti mikushkakuna. Rumi makanalla, rumi tumilla kay imatashina chiwklla llawkashka sirirkakuna. Kasna rurashka washa urkutashi atun ñanpita paskasha rirkakuna, allkushina chakiyukkuna. Apanakusha rirka chay runaka, ñanpi rikka atun urku away shuk kamashka chunchu ruya sapi chinkarirka. Rikupi chay ruyashi atun uktuta charirka, kaspiwan lin satisha kamapi, ukumaka tulun tulunshi uyarirka. Chayta rikusha shayaw rishka pay wasita.* - Cuando llegó aquí lo he devorado, ve mis dientes como están machados de sangre. Pero los animales del bosque en represalia, porque los humanos les cazan, han dicho: -El sachá *chiwilla* te está mintiendo, el humano está escondido dentro de la caverna. Otra vez mostrando sus dientes el sachá *chiwilla* replicó: -Si no me crees observa bien mis dientes, están ensangrentados, si te acercas te devoraré junto a los animales con estos dientes. Al escucharlo el espíritu se alejó.

*Alita yachapi chay supaykunaka tutalla purik karkakuna, inti puncha mana purik karkakuna, puncha llukshirinata munasha, runtu wayra tamyata rurasha, punchata pin ansayachishashi llukshirinkakuna. Wiriwiri supaykunaka allkushina rikurishashi purinkakuna.* Al siguiente día, habiendo regresado al *tambu*, se ha dado cuenta que todo el *tambu* había desaparecido, parecía que hubiesen limpiado el lugar. No ha quedado nada. La cerbatana, la carne de caza, la parrilla, ropa, las hojas con que había cubierto el *tambu*, todo había sido devorado, incluso las huellas de las pisadas y las hojas a su alrededor. La macana de piedra como las piedras de la ribera del río habían sido lamidas. Después de satisfacerse han tomado rumbo hacia la loma. A su paso habían abierto un gran camino, observó que sus pisadas tenían forma de patas de perro. El sobreviviente ha seguido el camino para ver donde terminaba,

*Llaktay paktasha rimashka ayllukuna tukuy imasa tukushkata.* finalizaba en la cima de una loma, ha visto allí un gran árbol en el que terminaban las pisadas.

*Chayka tukuy runakuna tantarisha, uchuta ashanka ashanka pallasha chakichirkakuna. Chay washa wankulla rishkakuna. Kishpik runa ñanpita riksichisha pusharka.* Al observar con cuidado ha visto que el árbol tenía un gran agujero. Inmediatamente ha introducido un palo. Escuchó entonces en su interior un sonido *tulun tulun* (sonido que se realiza al moverse). Después de un buen rato ha retornado a su casa.

*Chunchu sapi paktasha, chunta pullukunata maskasha ashkata yantarkakuna. Chasna yantashka washa ruya sapi liyukta tantachisha, uktu kuskay uchuta shitasha, ninata apichirkakuna. Nina alita sintishkawan, puchu uchu ashankakuna ki, ki, ki shitarkakuna.* Esos *supayguna* solo salen de noche, en un día de sol no lo hacen. Si querían salir en el día invocan una tormenta con vientos fuertes, y gran cantidad de nubes negras para que oscurezcan al día, solo así podían salir. Los espíritus *Juri juri / wiri wiri* tienen apariencia de perros.

*Chasna rurasha uktuma uktuma kushnita wayrachirkakuna. Chunka uchu ashankatashi aparkakuna, chasnallata chunka chunta yanta wankuta rurarkakuna. Chaykunata chawpita rupachiwshkaypishi ukumaka tulun tulun tulun wiriwiriwiri uyarik kallarikakuna. Ña kimsa uchu ashankalla pishishkay, sallata kimsa yanta wankulla siriwshkay ukumanta llukshimurkakuna, rikupika ali runa rikurik shamurkakuna. Chaytaka shamukta, shamukta, shamukta makanawan waktasha wanchishkakuna. Ashkata wanchiwshkay rikupishi chunchu ruya awamanta shuk runa llukshirirka. Pukunata rikrama markashka, matirita* Al llegar al pueblo ha contado a todos lo sucedido.

Las personas se han reunido, han recogido cantidades de cestas de ají para deshidratarlos. Después formando un solo grupo se han dirigido al árbol donde estaban los *supayguna*, guiados por el hombre que se salvó.

Al llegar al pie del gran árbol, buscando troncos de chonta (palma) han hecho leña que han amontado a su alrededor. En la entrada del agujero han colocado ají, y luego prendieron fuego. Cuando el fuego ha estado en su máximo furor han colocado el resto de las canastas de ají abanicando el humo en dirección al agujero. Para esta empresa han llevado diez canastas de ají, y han realizado diez montones de leña de chonta. Cuando el fuego ha tomado más fuerza quemando el ají,

*washama aparishka, murushinalla ñawita awirishka, tawasanpata umay tas watarishka runashi shayawrka.* han escuchado en el interior de tronco *tulun tulun* (sonido de movimiento) y *wiriwiri wiriwiriwi* (sonido emitido por los supayguna).

*Runakunaka wanchishun nishaka pukunawan shitashkakuna, ruyata kuchusha nishkakuna, chay runaka pay pukunata shuk ruyamanta shuk ruyama chinpachisha chay awata chinpashka, chaymanta chasnallata shuk ruyakunama rurasha rirka. Kay runaka Amasanka runashi karka, payshi kishpik runata rimarka supaykuna pay aylluta illakta mikunata. Waykuma shayaw runakunata rimashka.* Solo han estado faltando tres canastas de ají y tres montones de leña cuando han comenzado a salir personas bien parecidas de su interior. Sin dejarse intimidar por su apariencia, han comenzado a matar a todos los que salían del tronco golpeándoles con la *makana*.

*-Kunanka ñuka allkunatami illakta wanchipankichi, chayraykumi kuskalla aychata maskasha purinakan sachakunaypika, mana upashina pukllasha, mana upashina asishaka. Chunchu uktumanta shukpas, shukpas, rukuchari, wawachari, karichari, warmicharishi llukshimurkakuna. Puchukay rikupishi sumak rikurik, kunan maltayaw warmiwawa llukshimurka. Chaytashi shuk runa apisha rimarka.* Al haber matado gran cantidad de *supayguna* vieron salir de la cima del tronco a un humano, cargando al hombro su cerbatana, y el *matiri* (bolsa para guardar los dardos) a la espalda, pintado con trazos todo el rostro, y su cabeza adornada con *tawasanba* (corona de plumas de tucán). Se ha parado en la cima.

*-Kayta ima wanchichichu, ñukami apanata munani ñuka wasi charinkapa.* Las personas han querido asesinarlo con la cerbatana. Al no conseguirlo procedieron a tumbar el árbol. El sujeto cruzó entonces a otro árbol utilizando su cerbatana como puente, repitiendo la misma acción hasta alejarse y así evitar que le sucediese lo mismo que a los otros supayguuna. Este sujeto ha sido *Amazanga*, la persona que le advirtió al humano del peligro que les asechaba. A las personas que han estado en el suelo les ha expresado:

*Kasna rimasha ankuwan watasha churarka.* -Hoy han exterminado a todos mis perros, para evitar castigos deben andar buscando animales sin agraviarlos, sin burlarse y bromear de sus restos como locos.

Del tronco salieron uno tras otro, adultos, niños y mujeres. Por último, han visto salir una

*Kasna rurasha wasima rirkakuna.* adolescente muy bella, a la que un hombre ha  
*Paykuna apishka warmiwawatapash* capturado diciendo a los demás lo siguiente:  
*aparkakuna, yacharisha kawsawta* - A esta no la maten, la quiero llevar para mí.  
*shuk karita kushkakuna. Chay* Después de decir esto, la ha puesto a un lado  
*kariwanka sumaktashi kawsawrka.* amarrándola con una soga.  
*Tamya punchakuna karika pay* Después de realizar esta matanza regresaron a  
*warmiwa umay usata maskasha* sus casas llevado a la mujer capturada, quien se  
*wanchisha kawsarka, kunkatulluma* acostumbró a vivir con los humanos  
*rikukpi rimarka warmika.* convirtiéndose posteriormente en esposa de  
 -*Kay urintimami shuk usa kallpawawn* uno de ellos. Vivió tranquilamente con ese  
*ukta rikuway.* hombre. En los días de lluvia, el marido  
*Kuti kunkatulluma rikukpi, kutillata* buscaba piojos en su cabeza. Así vivieron  
*rimashka.* felices. Cuando el marido se aproximaba a la  
 -*Kay rinri sapimami usa* nuca, ella exclamaba:  
*shikshichiwawn, ukta rikuway.* - En la frente estoy sintiendo un piojo, agárralo  
*Kasna rimasha mana rikuchik karka* rápido.  
*kunkatullu kuskama.* Cuando otra vez se acercaba a la nuca le dijo.  
*Kasnashi unayta kawsarkakuna. Shuk* - Al lado de la oreja un piojo me está dando  
*puncha sachama rik karika rimashka.* comezón, búscalo pronto.  
 -*Sachamami mana kaylla muyukuna* Con este pretexto no dejaba que le vea la nuca.  
*pukusha sirin.* Han vivido así por un largo tiempo. Hasta que  
*Warmiranti rimarka.* un cierto día el marido después de regresar de  
 -*Kasna tiyakpika kaya ñukatawas* la selva ha dicho:  
*apawanki.* - En la selva hay gran cantidad de frutas  
*Kasna nishaka rishkakuna kayantika* maduras.  
*sachama. Chishi rikupi warmilla* A esto la mujer manifestó:  
*wakasha paktamurka. Ayllukunaka* - Si es así, me llevas mañana.  
*tapurkakuna.* Al día siguiente han ido juntos a la selva. En la  
 -*Imata tukunki kachun.* tarde ha regresado llorando sola la mujer. Los  
 -*Ñuka karimi sachay chinkarin,* familiares le han preguntado:  
*kayllay shayawnki, ñukaka* - ¿Que te pasa cuñada?  
*kushillutami shitawnni nisha rikmi*

*mana rikurin, chapasha shayawkmi shamuni.* - Mi marido se perdió en la selva, me dijo que le esperé, que iba a cazar monos y no regresó, después de esperar un buen tiempo regresé.

*Kayanti rirkakuna chay runata maskankapa. Warmika rikuchishka pay chinkarin nishka kuskay. Puncha chishakta maskapiwas mana chakillawas rikurirka. Mana tupasha wasima shamurkakuna. Wasi paktamusha tiyawkuna, chay warmi kunkatulluy rikupi, pay akcha ukuta pukan rikurirka. Isanlla paykunalla rimanakurkakuna.* Al día siguiente los parientes han ido a buscar al desaparecido. La mujer ha indicado el lugar donde se ha perdido. Han buscado todo el día sin encontrar ni un rastro. Al no encontrarle han regresado a la casa. Una vez en ella se han puesto a descansar, entonces han visto dentro del cabello de ella algo rojo en su nuca, sigilosamente han conversado entre ellos:

*-Payllatachari karita mikurka, ñukanchita yankami umachisha tiyawn.* - Ella misma se ha comido al marido, nos está engañando.

*Kasna rimarishaka kunkayllamanta tantarisha apishkakuna, akchata paskasha rikupi, pay kunkatullupi charishka shuk shimita, chaypika pañashina kiruyuk kashka. Chayta rikusha wanchishkakuna. Wanchisha alita rikupi runa akchakuna paypa kiru sapi apirishka tiyarka. Chayka payllatami karita sapallama apasha risha wanchisha mikushka. Chayta wanchisha chinkachishkakuna paytawas.* Después de conversar le han cogido por sorpresa, al abrir el cabello y observar, han visto que en su nuca tenía una boca con dientes similares a los de la piraña. Al observar eso la han asesinado, después de revisar bien esa boca han encontrado cabellos de humano entre sus dientes. confirmando así que llevó al marido a un lugar solitario para poder matarle y devorarlo. Con su muerte han exterminado al último supay del grupo de ese árbol.

Traducción al castellano: Merino Enoc

*Rimayta uyachik (narradora): (SANTI AGUINDA P. , 2019). Pakayaku warmi.*

Este *kachu* (historia oral), como todos los que son contados por los padres y abuelos, tienen la finalidad de enseñar a los más jóvenes a tener una relación de respeto y reciprocidad con los diferentes seres que habitan la selva. Esta es la razón por la que los kichwas canelos se cuidan mucho en no agraviarles, en especial a los que se encargan de la protección y cuidado de los

animales, los consideran “*aycha mamaguna*” (“madre de los animales”) (DESCOLA, 1988, pág. 349). Estos *supayguna* son los que cuidan y reproducen a los animales en el interior de las lomas donde habitan, son sus animales de corral. Cuando salen a pastar permiten que los humanos cacen algunos. Pero no deben faltar al respeto de sus restos. No deben dar a los perros sus huesos, para que no queden arrojados por ahí. Deben juntar todos y desecharlos en el río. Como lo refiere esta historia oral del guardián *Juri juri / wiri wiri supay*, debemos tratar bien los restos mortales de las presas, ya que los *supayguna* como *aycha mamaguna* ayudan a proveer de lo necesario a los *runaguna* (humanos), pero a la vez castigan a quienes se atreven a agraviar los restos mortales de los animales.

Las historias orales a más de transmitir conocimientos y normas de comportamiento sociales que rigen la cultura Kichwa canelos, cumplen con la función de unir a la familia, construyendo lazos fuertes entre padres e hijos y generar el respeto que se debe tener con los diferentes seres que habitan la selva. En la concepción Kichwa canelos, hasta el insecto minúsculo, tiene su “amo / guardian” (“*mama / amu*”).

El traducir la historia oral al castellano, manteniendo su esencia, de manera que despierte en la mente del lector la sensación de vivir la emoción al escucharla, fue complicado; ya que no se puede transmitir las expresiones, suspiros, gestos, miradas, ni los detalles que surgen de la pasión con la que se cuenta. El *kachu* es contado en primera persona, el narrador se sumerge en cada uno de los personajes de la historia, con el propósito de que el receptor lo viva. Al ser traducido pierde la esencia, la magia y elocuencia de lo que se quiere enseñar. Por lo que siento que no conseguí describir las expresiones de sonido con la fuerza y ganas que el narrador indígena lo hace. El narrador Kichwa se apropia del cuento, del momento, lo vive, captando así la atención del receptor, logrando que este lo escuche, aprenda a oír, retenga la información que se le está transmitiendo y pueda entender lo que se está enseñando.

### **5.5.- *Sacha runa Yachay: asnay, uyararik, llaktagunapash* / Cosmovisión Kichwa: olores, sonidos y ciudades**

Los Pakayaku *runakuna* (habitantes de Pakayaku), también narran experiencias vividas en su juventud con seres que habitan diferentes hábitats, los *yaku runaguna*, que son las personas del agua, y los *sacha runaguna* los habitantes de la superficie y el subsuelo. Los Kichwa canelos mantienen la firme convicción de que todos los seres vivos que habitamos el planeta somos humanos. La diferencia entre unos y otros consiste en nuestra forma de observar, la “vestimenta” propia de cada uno, y los ecosistemas que habitamos respectivamente

(VIVEIROS de CASTRO, 2010, págs. 35-38), (DESCOLA, 2001, pág. 110). La perspectiva bajo la cual los percibimos es una línea fina que nos separa, la cual se rompe cuando se entra en contacto con estos seres y su mundo, entonces, se deconstruye la percepción que tenemos de pertenecer a diferentes especies, recuperamos nuestra humanidad como uno solo, tal como fue en el *kallari pacha* (inicio del tiempo).

Cada *supay* y animal en su respectivo mundo que habita se percibe a sí mismo como humano. Cuando cruza a otro entorno, cobra diversas formas para quien lo observa, según la vestimenta de la que se apropie algunos le verán simplemente como una especie animal ya que “*mana rikunata yachasha*” (no sabemos mirar), otros en su propia esencia. Por ello cuando vemos bufeos nadando tranquilamente en los ríos, en realidad estamos transfigurando su imagen humana en otro ser. Cuando sentimos aromas de flores en la selva estamos percibiendo la fragancia de los *sacharunaguna*. El *asnay* (olor) es un medio importante para mantener la comunicación con ellos, nuestro olor a humano se debe hacer desaparecer para convertirse en *sacharuna*.

El *rikunata yachana* (aprender a observar) se aprende desde la niñez a través de las enseñanzas vivenciales de los *rukuguna* (mayores), cuando ellos ven a los bufeos se les aproximan tratándoles de manera similar que a los humanos. Entablan un diálogo con ellos. Les saludan “*ali puncha wawki*” (buenos días, hermano) el saludo depende del sexo, lo saben diferenciar, ya que el *rikuna* (observar) ayuda a diferenciarlo. Preguntan “*¿imata rasha purringui?*” (“¿qué estás haciendo?”), reciben como respuesta los sonidos que realizan los bufeos. Los *rukuguna* entienden que su cuerpo en forma pez, es la vestimenta en que ellos presentan. Para tener esta comprensión, y poder interpretar lo que ven y escuchan, deben mantener el cuerpo libre de ciertos olores, en un estado de *sasina*, para no contaminar su sangre mediante dietas y restricción de alimentos, en algunos casos de por vida. Por ello algunos *rukuguna* no comen ciertos tipos de pescado, monos, aves o reptiles. Así mismo, los *supayguna* lo prohíben, ya que el olor de aquellos animales es similar al de los *amuguna / mamaguna* (amos / dueños) que cuidan y conviven directamente con sus animales. Cuando algún *runa* se alimenta de ellos impregna su sangre humana con ese olor y, cuando quieren aproximarse a los animales o a los *supayguna*, estos perciben que comieron a sus seres queridos, los ven, por lo tanto, como “caníbales”. Esta es la razón por la que se requiere abstenerse de consumir ciertos animales. Usar el tabaco, neutraliza el olor a humano y limpia la sangre de impurezas que no agradan a los *supayguna*.

Por ello los *apayayakuna* (ancianos) no comen algunos animales que tienen fuertes asnay (olores), o a los animales que sus *amuguna / mamaguna* (amos / dueños) han prohibido comer. En la actualidad, las nuevas generaciones han ido perdiendo esta noción. Las restricciones, junto con la dieta del tabaco cambia el olor que tenemos y nos acerca a la selva, nos vuelve seres de la selva. Los *sacharunaguna* dicen que tenemos un olor fuerte que no les agrada, imposibilitando así su aproximación para un primer encuentro. Les es desagradable, como para nosotros puede ser el de los jabalís (*Tayassu pecari*), o el de los jaguares (*Panthera onca*) y las anacondas (*Eunectes murinus*). A través de la dieta se atenúa el olor que nos caracteriza como humanos, haciéndose menos repelente para los *sacharunaguna*. Esto se logra a través de la alimentación con los productos que ellos producen y ofrecen en sus visitas. La aproximación que se tiene con sus cuerpos en la convivencia cotidiana permite cambiar nuestro olor, por ello mantienen contacto diario con los *runaguna* de quienes se enamoran, mientras se da el tiempo necesario en que se den las condiciones adecuadas para llevarles a vivir con ellos como sus parejas.

Lo que nos impide mantener comunicación con los animales, como con los *sacharunaguna* y no poder diferenciar su olor en el contemporáneo, es nuestra forma de relacionarnos con la selva, influida esta, por la educación que recibimos dentro del marco antropocéntrico del occidente cristiano que nos ha excluido del todo como unidad indisoluble, creando límites conceptuales entre lo humano y la naturaleza. Desconociendo que nosotros, como humanos somos parte integral de ella, por lo que se podría desconocer el término de “naturaleza”, la que no debería existir. Nuestra sublimación como centro de la creación, nos hace pensar que toda otra forma de vida, selva, árboles y animales no tienen humanidad. Esas sociedades se han hecho acreedoras de la verdad y han construido conocimiento legitimado por ellas a través de las ciencias naturales y biológicas soportadas en la metodología académica. Esta imposición epistemológica desarrollada en un tiempo y entorno particular obstruye y separa cada vez más la relación que podemos construir con la selva y sus seres; alejando la posibilidad de recuperar nuestra visión, nuestro oído y olor para recobrar nuestra verdadera forma como seres de la selva e hijos de la *pacha mama*.

Para los *apayayaguna* los habitantes de las aguas son sus *wawkigunas* (hermanos), por ello cuando ven a los bufeos ven a sus familiares *yakurunaguna* paseando, cuando escuchan un silbido, pisadas, perros salvajes (*Speothos venaticus*) en la selva, afirman que son los *sacharunaguna* que están cazando; cuando el mono aullador (*Alouatta seniculus*) emite sus sonidos característicos al amanecer, está tomando guayusa. Las relaciones con estos seres se



mantenían con frecuencia antes del contacto con el mundo no indígena. Con la aparición de los europeos se obstruyeron esos canales de comunicación al imponer nuevas formas de relación, creencias y alimentos.

El canal que se mantenía a través de *sasinaguna* (dietas), *tupushpalla apina* (uso racional de los recursos faunísticos y florales), *alita mikuna* (alimentación equilibrada) permitían desarrollar *ursa* (“energía”, - también se usa para referirse a la fuerza humana), y *mushuk yawar* (sangre nueva) para que el humano adquiriese otro olor, casi similar a los de los seres de la selva. El irrespeto a las leyes de buena convivencia natural para conseguir el *sumak kawsay* (equilibrio entre los humanos y los seres de la selva para la convivencia en armonía), tanto como el *allpata wakllichina* (el daño al territorio y paisaje) que estamos causando con el uso excesivo de los recursos naturales, la caza excesiva de nuestros *aylluguna* (parientes) nos han convertido en caníbales, en *juri juri* que devora todo a su paso. Hemos contaminado nuestro espíritu con energía negativa adoptando la forma del *Tiriri*, esta fusión nos ha convertido en seres antropomorfos que no pueden controlar sus instintos destructores causando daño en todo lo que tocamos. Por quien nos hemos convertido, otros seres mantienen su distancia, evitando mantener contacto con nosotros. Por el olor que hemos adoptado, por la mala alimentación al no cumplir los consejos de alimentación de los *sacharunaguna* y no cumplir las leyes de convivencia con la selva, no permite que los *sacharunaguna* se aproximen a nosotros.

Impávidos los *sacharunaguna* se mantienen como espectadores desde sus ciudades en el interior de las lomas y montañas. Los que han tenido contacto directo con estos seres manifiestan que son hombres y mujeres de tez blanca, nariz fina, cabello rubio, ojos cristalinos, muy agraciados física e intelectualmente, habitan ciudades que se asemejan a las de los humanos, poseen tecnología avanzada, energía eléctrica, caminos, transporte marino, terrestre y aéreo, instalaciones alimenticias y de distracción. Aunque poseen estas “comodidades” mantienen, o han conseguido mantener, una relación equilibrada y recíproca con los otros seres de la selva. El avance que ellos disfrutaban no les ha privado de mantener contacto con la tierra, el *sacharuna yachay* (el conocimiento tradicional ancestral) convive con el desarrollo tecnológico e infraestructura.

Solo los que son invitados por los *sacharunaguna* y los *yachak* pueden ingresar a sus ciudades. Un *runa* (humano) normal no puede ingresar porque no sabe cómo abrir las puertas del mundo de las lomas, ríos y lagunas que los *supayguna* habitan. Jamás muestran cómo se abren. Al estar frente a ellas piden a sus acompañantes que cierren los ojos, después de unos segundos al encontrarse ya dentro del mundo que cada *supay* habita, piden abrirlos. Cuando se mantiene

contacto con los *supayguna*, advertimos la dimensión de su mundo, entonces cambia la perspectiva de lo que conocemos o creemos conocer. Lo que para nosotros es la superficie del agua, para los seres que habitan en ella es el cielo, así mismo la corteza terrestre para quienes habitan en el interior de la tierra también es el cielo.

Algunos de los animales de la selva son sus *uybaguna* (animales de corral), que crían y cuidan de ellos en sus granjas. También los consumen como nosotros hacemos. En las mañanas abren las puertas de las montañas para que salgan a pastar, delegando su cuidado a otros seres de la selva, a quienes se les denomina su *mama / amu* (madre / dueño). Cuando llega la tarde tocan la corneta para que la *mama / amu* traiga de vuelta a los animales, “cuando se empiezan a reunir en las puertas se escucha gran bullicio”, cuando todos entran las cierran (SANTI AGUINDA P., 2019).

### **5.6.- Relaciones oníricas**

A través de las relaciones sexuales se consuma la conquista. La conquista no solo es llevada a cabo por parte de los hombres dentro de la cultura Kichwa canelos, sino también por parte de las mujeres quienes lo hacen con los hombres que desean. No se puede considerar que son pasivas a la espera de que el hombre de el primer paso. Al sentirse atraídas por alguien, a través de un lenguaje corporal singular y de bromas muestran su interés. Si aún no han formalizado su relación de pareja poseen la libertad de decidir sobre sus amoríos y conquistas sin perder el respeto de los demás, solo serían mal vistas si actuaran así teniendo una relación estable y reconocida socialmente, ya que entonces serían consideradas como pecadoras, malas mujeres, que no cumplen los mandamientos de fidelidad implantados por la iglesia.

Los Kichwa canelos también mantienen relaciones afectivas con los *supayguna* (seres de la selva) cuando estos asumen la apariencia de mujeres u hombres para expresarse en concordancia con la sexualidad del *runa* (humano) que les atrae con el fin de conquistarlo. Lo que me induce a plantear la hipótesis sobre la permeabilidad que existe para vivir la sexualidad dentro de los Kichwa canelos, a pesar de haber soportado más de cuatrocientos años de control misionero alterando su forma de ver, vivir y expresar su sexualidad.

Este pueblo me ha permitido conocer que la expresión de la sexualidad traspasa sus límites sociales al crear lazos afectivos y de placeres con los seres oníricos con quienes comparten el territorio. Para mostrar estas relaciones oníricas voy a tomar como referencia a los *sacharunaguna* y *yakurunaguna*.

Los *sacharunaguna* sienten atracción por los humanos. Su parámetro de belleza es diferente al nuestro. Para ellos nosotros somos seres muy atractivos, por ello cuando se encuentran con un humano en la selva no escatimarán esfuerzos para conquistarlo. Se acercan usando sus mejores fragancias. Cuando un muchacho o muchacha pasan por el sendero a sus respectivas actividades, sea las de la *chakra* o de caza, llaman su atención con un silbido. Sabiendo que ningún humano circula por ese rumbo, se dan cuenta que son los *sacharunaguna*. Si el interés es mutuo, tanto las mujeres como los hombres realizan *sasi*, consumen agua de tabaco y se recuestan sin probar bocado, esperando que en la noche aparezca quien les pretende (SANTI AGUINDA P. , 2019).

Para estar preparado para estos posibles encuentros los Kichwas canelos poseen un mazo (hojas de tabaco envuelto con la fibra de morete - *Mauritia flexuosa* - en forma de un capullo alargado) de tabaco (*Nicotiana tabacum*). Esta planta abre el canal de comunicación con los *supayguna*. Por eso cuando intuyen la presencia de ellos antes de recostarse beben y fuman esta planta. La preparación del tabaco es sencilla, toman el mazo que siempre lo mantienen en el techo de la cocina para que se mantenga ahumando por el humo del fuego y los gusanos no lo dañen, le cortan rebanándolo como una cebolla. Preparan la bebida colocando una porción en un *pilchi* (cuenco elaborado de la fruta *Crescentia cujete*) pequeño, adicionan agua y lo mezclan con la mano, después le dejan reposar unos minutos para luego ingerirla. El tabaco líquido tiene un efecto psicotrópico, a ese estado los kichwas canelos le dicen *machashka* (embriagado), el tiempo que toma entrar en trance mostrará la calidad del producto, si el producto es efectivo le denominan *urti* (fuerte). Para fumar secan otra porción con un tizón (palo o tronco a medio quemar), cuando está lista la envuelven en hoja de plátano marchita (*Musa paradisiaca*), con el fin fumarle fácilmente.

Cuando todos están recostados; el *sacharuna* les hace caer en profundo sueño a todos los miembros de la familia, el pretendido(a) lentamente empieza a cerrar los ojos y antes de quedar inconsciente ve entrar en la casa al *sacharuna*, cuando los abre nuevamente ve parado a su lado a un hombre o mujer muy apuestos que le sonríen, a continuación, entablan la comunicación. Ellos invitan a pasear en su mundo, hasta que consigan efectuar la conquista, al lograrlo proponen la unión, si se está de acuerdo, esperan un tiempo hasta que la sangre se purifique y el olor a humano desaparezca. Feliciano Santi narra su experiencia al respecto:

*Sacha warmi chishiyashkay paktamura, pay paktamushkay rikukshallata puñurani, ñawita paskashkay ñuka mayambi shayawra munay rikurik mara, kushi chimanda kuytamulluylla wasima kaykusha kuyanra, punchayanay rira, chashna puriwsha pay llaktama pasyangawa apawara, chashna puriw paywan kawsangawa apashaniwara, yawar asnay pasanallata chapawra paywan apangawa.* ("La *sachawarmi* al atardecer llegó, cuando la vi llegar entré en profundo sueño, cuando abrí los ojos la vi parada junto a mí, era

hermosa, agraciada y alegre, al entrar en la casa conversamos y cuando estaba amaneciendo se despidió y se fue, estuvo visitándome por varios días hasta que en una ocasión me invitó a pasear por su ciudad, después cuando supo que el interés era mutuo me prepuso ir a vivir con ella en su mundo, pero esperaría a que desaparezca el olor a humano”) (SANTI, 2019)

Cuando el humano pretendido esté *asnay pasashka* (purificado), estará listo para ingresar al mundo de los *sacharunaguna* como su pareja, puede ingresar con su cuerpo humano o simplemente su *aya* (alma), esto depende de la pureza de la sangre y los *supayguna* con quienes se relacione. Feliciano continuó:

*Ña ñukanchi asnay pasashkay, payguna llaktama rinata ushanchi payguna kari, warmishinapash. Asnay win chinkarishka api win runa aychandi yaykunata ushashun manashpika ñukanchi ayalla kaykunga, ñukanchi yawar asnaymi ninga imashina yaykunata, chimandawash yakusupayguna asha, sacharunagunaasha munashka asha”.* (Cuando nuestro olor haya desaparecido, podremos ir a su mundo como su pareja, si nuestro olor está purificado podremos entrar con todo nuestro cuerpo, si no lo está solo entrará nuestra alma. Todo depende de la pureza de nuestra sangre y además con cuál de los *supayguna* nos hayamos relacionado) (SANTI, 2019)

Los humanos que han tenido contacto con ellos guardan en su memoria imágenes de sus experiencias vividas como lo refiere Feliciano en su testimonio:

*Kay yakurunaguna, sacharunapash munak rikurikguma manaw, umayukguna, yachakguna, kay runata rikusha wañukguna, paygunawan apasha kushita shayarinawga, payguna llaktaguna kay urkuy asha, yaku ukupi asha manga, kay mishu llaktashina manaw, tukuyta charinawa, atún ali wasigunata, munay ñanpiguna, mana unguy tyanchu payguna llaktaypiga.* (Los *sacharunaguna* como los *yakurunaguna* son hermosos, inteligentes y sabios, sienten gran atracción por lo humanos, solo se satisfacen si consiguen llevarlos a vivir con ellos como su pareja, sus ciudades están dentro de las montañas y aguas respectivamente, se asemejan a las ciudades de los no indígenas, con grandes casas, caminos bien cuidados, no sufren enfermedades dentro de su mundo) (SANTI, 2019).

Estas relaciones sociales son vividas con naturalidad dentro de los pueblos de la Amazonía, son una parte del abanico de relaciones que construye la sociedad nativa. No hace falta buscar una explicación para entender por qué se dan estas relaciones, ya que para los indígenas la interacción se ha mantenido desde la creación del mundo como lo conocen.

La sociedad no indígena ha perdido las relaciones que algún día tuvieron con la naturaleza. Al no pertenecer más a ese mundo, porque ahora son sociedades de concreto y asfalto, algunos buscan entender las relaciones que los indígenas mantienen con los seres de la selva, lo que hace comprensible que antropólogos como Viveiros de castro y Descola busquen dar una

racionalidad a las relaciones naturales vividas por los pueblos amazónicos, llevándolos a teorizar las relaciones sociales que mantienen con los seres de la selva, es decir entre los humanos y no humanos. Viveiros de Castro reflexiona estas relaciones desde la lupa del “perspectivismo” (VIVEIROS de CASTRO, 2010, págs. 25-44), mientras Descola del “naturalismo” (DESCOLA, s.f, pág. 72). No es mi intención entrar en sus ricas e importantes discusiones, pero si lo es mostrar cómo se vive y construyen las relaciones de parentesco y afectividad los pueblos kichwas con los seres no humanos, las que guardan con nostalgia en sus memorias.

Buscando que los lectores no indígenas conciban las experiencias y las relaciones sociales construidas por los Kichwa canelos con los seres de la selva, y no ser castigado por la academia como mero narrador de imaginaciones, dado que occidente siempre tiene la necesidad de tener una verdad, una certeza de las cosas, traigo aquí las voces de Shawa, Pacífica y Feliciano, quienes gentilmente me han compartido sus experiencias oníricas.

A Shawa lo conocemos desde las primeras páginas, pero no a Pacífica y Feliciano, por lo que a continuación cuento un poco sobre ellos. Pacífica es “*Pakayaku warmi*” (“mujer de Pakayaku”), nació y creció en las tierras de esta comunidad. En la niñez recorrió los ríos principales que surcan los vastos territorios de Pakayaku como son el Rutunu, Yatapi y Kapawari (este último limita con los Achuar). Cuando se hizo mujer se enamoró del hijo de un colono kichwa. Este sentimiento le dio fuerzas para hacer su vida de pareja lejos de sus padres, ya que sabía que ellos no aceptarían su relación. La madre le había dicho que ella debía casarse con el hombre que ellos aceptaran. Si desobedecía sus deseos, debía olvidarse de ellos. Al darse cuenta que no podía satisfacer los deseos de su madre y que el hombre de quien se había enamorado le propuso huir a la comunidad donde se había establecido, sin pensarlo, se fugó con él. Desde aquel día, rara vez regresó a la comunidad que la vio hacerse mujer para visitar a sus padres, quienes al saber que ya tenía hijos tuvieron que aceptar su decisión. Con su marido vivió por varios años en Curaray. Cuando el marido tuvo que irse de allí por razones de trabajo, le siguió a Puyo. Posteriormente retornaron a los territorios de la zona baja del Curaray porque su marido llegó a liderar la fundación de otra comunidad, denominada *Nina Amarun* (Anaconda de fuego). Fue allí donde ella se relacionó con un *yakuruna*. Luego de unos años retornaron a la ciudad. Para el momento en que estuve realizando esta investigación, Pacífica tenía 65 años. Es una mujer delgada, de cabellos negros que le llegan hasta la cintura, mirada inteligente y vivaz, digna heredera de su raíz indígena. Pone en práctica todos los conocimientos y dietas que su madre le enseñó. Orgullosa dice que ni una vez piso el hospital para dar a luz a sus doce

hijos “*ñuka mamata uyasha wiñashkamanda mana ima uras hospitalpi wawayashkachani*” (“porque crecí escuchando todos los consejos de mi mamá, nunca pisé el hospital para dar a luz”), “*sapalla ursasha wawayashkamani, chashna mana man runa warmika*” (“solita haciendo fuerza he dado a luz, así de fuerte debe de ser una mujer”). Aquí vemos cuán importante es el saber escuchar. Todo el conocimiento se adquiere al saber escuchar, en esta cultura todo el desarrollo de la persona depende del saber escuchar. Con la anterior frase ella expresa el orgullo de ser una mujer humana integralmente Kichwa canelos, porque demostró que no necesitó de asistencia para dar a luz a sus hijos, lo que le da estatus de mujer verdadera que sabe escuchar las enseñanzas de sus *apaguna* (ancianos). Solo las que son mujeres verdaderas pueden sobrellevar obstáculos, enfermedades, dolor, infidelidades y lo más importante, dar a luz, sin demostrar debilidad en el momento del parto. Está orgullosa del amor que le ha profesado a su marido, aunque él tuvo hijos con otras mujeres, nunca pensó en dejarlo. Ella explica que antes de relacionarse con su único marido, nunca conoció a otros hombres y durante el tiempo que él salía con otras mujeres jamás pensó en dejarlo, porque su sentimiento por él es verdadero, “*payta yapakta llakishami kay tukuyta paywan kawsani*” (“El amor que siento por él me ha permitido llegar hasta aquí”). La única vez que se sintió atraída por otro hombre fue cuando tuvo la experiencia onírica con el *yakuruna*; pero este suceso no despierta celos o desconfianza en su marido, no le reclama por ese acontecimiento.

Pacífica es *pani* (hermana) de Shawa y está visitando a su *yaya* (papá) cuando yo conversé con ella. Dice que siempre que tiene la posibilidad visita a sus padres. Ahora que ha perdido a su mamá, frecuenta a su papá. Recuerda que su madre fue dura en su niñez, pero sintió su ausencia cuando fue a vivir con su marido ya que no tenía parientes a quienes acudir en caso necesario en aquella comunidad. No le guarda resentimiento. Pero resalta que el que le mostró más afecto y el que menos le castigaba era su padre. Parece una mujer tímida de mirada dulce llena de vida y seguridad en sí misma. Noto que se avergüenza por no sabe hablar el castellano. Cuando converso con ella en Kichwa se libera y empieza a hablar sin parar. En una de tantas oportunidades de conversaciones mantenidas al lado del fuego, me entero sobre su experiencia con el *yakuruna* en la comunidad que vivió por varios años.

Feliciano Santi es el padre de Pacífica y Shawa, nació, creció y aún vive en la tierra donde enterró a sus seres queridos. Tiene aproximadamente 90 años. Conoce todo el territorio que pertenece a la comunidad y en su memoria guarda las experiencias vividas en su juventud, de sus viajes al Napo como cargador de los misioneros y los blanco-mestizos, a la región de la sierra y costa en busca de trabajo para comprar los utensilios necesarios para facilitar su trabajo,

incluso su viaje al Perú como remador de las canoas de un comerciante negro que posteriormente se casó con su hija menor.

*“Negro Aragón shuk uras apasharitukuranchi peruma pay randichisha purikara kay mishu cosasgunata, chi apasha rishakay paktaranchi Ukayali yakuybi, kay yaku atún man, atu pulayagunata charin, chay ricukupiga charapa mana kaylla sirikga pumagunawas allkushina tyanga, runagunawash pulayaybi kawsanaw, kay runaguna yanaguna manaw, negroshina rigurikguna, ranchuta rasha kawsanaw. Wiwata rikupiga mansuguna yaku mayanda sirinawga... kunanga imashina an, ñuka malata ashkay purik arani”.* (Un día el negro Aragón nos contrató como remadores. El comerciaba cosas de los blancos. Llegamos hasta el río Ucayali. El río es grande y tiene extensas playas donde se puede ver gran cantidad de charapas, y los tigres andan como perros por ella. Las personas viven en las grandes playas haciendo ranchos de hojas, son de piel oscura como los negros. Los animales son mansos y se encuentran en los árboles en las orillas del río... ahora no sé cómo estará, yo anduve por allá cuando era joven) (SANTI, 2019).

Feliciano es un hombre alto de 1,80 mts. aproximadamente. Cojea del pie derecho porque en su juventud le ha mordido en el talón una culebra. En el proceso de su curación el dolor no le ha permitido pisar bien y por lo tanto se ha acostumbrado a caminar de esa forma. Es callado, solo responde en forma breve a las preguntas que le formulan las personas desconocidas. Cuando lo hace, no mira a los ojos de su interlocutor directamente, siempre esquiva la mirada. No tengo la suficiente confianza para preguntarle. Pacífica dice que él tiene el *aya* del tigre y por eso no puede mirar a los humanos, porque si los mira directamente le da ganas de comerles, los ve como alimento.

*“Pay sachawarmi tak puma ayata apachischka asha mana runata rikunata ushan, pay rayku runaga mikunalla rikurin, payga mana wañusha chingarina man!.* (Su mujer sachawarmi ha convertido su alma en tigre, por eso no puede ver a los humanos. Porque ante sus ojos, los humanos se ven apetecibles. Él está predestinado a no morir sino desaparecer con todo su cuerpo) (SANTI AGUINDA P. , 2019).

Feliciano es muy ligado a su territorio, no está dispuesto a abandonarlo. Dice que quiere vivir junto a su mujer fallecida porque ella también se ha convertido en una *puma warmi* (mujer puma), y si él va a vivir, o peor aún a morir, en tierras lejanas la mujer no sabrá cómo encontrarlo y se pondrá triste. Al morir su cuerpo no desaparecerá porque su sangre ha sido purificada por los años de relación que tiene con la *sachawarmi*.

A sus noventa años va a la chacra a desyerbar, se baña y pesca en el río logrando capturar algunos peces. Los trae ya limpios y envueltos en hojas (*maytusha*), listos para cocer. Cuando llega a su vivienda los entrega a su hijo Shawa para que los cocine y comparta.

Me tomó más tiempo aproximarme a *apayaya* (abuelo) Feliciano, ya que su actitud me causa temor; pero cuando se logra establecer un sentimiento de confianza mutua, es un hombre que habla mucho de las experiencias vividas e historias orales que le construyeron como Kichwa canelos. En sus hazañas siempre están presentes los seres de la selva, para él todo está conectado. Si pudo pescar, fue porque sacrificó a la *cuica* (lombriz) que le sirvió de carnada. Por ello trata con respeto tanto a la *cuica* como a la presa conseguida, dice que si se les trata con irrespeto sus *mamagunas / amuguna* van a *yumingar* (hechizar para que la persona nunca vuelva a pescar o cazar).

Cuando con temor consigo aproximarme a él, siento que es un humano que siente la falta de su mujer, y tiene hambre de pasar su conocimiento a los que están interesados en conocer todo acerca de las relaciones existentes entre los *runaguna* y *supayguna*. Es por ello que me contó sobre su doble vida y su capacidad de transitar entre los dos mundos, el humano y el onírico.

#### **5.6.1.- Shawa y su romance con el *Sacharuna***

Llegaban los últimos rayos de luz a la comunidad y los seres nocturnos de la selva despertaban de sus sueños. Shawa como todos los días me estaba brindando *aswa* después de venir de la chacra, y de repente me preguntó “¿*shiklita mikunata munanguichu?*” (“¿quieres comer *shikli?*”<sup>7</sup>) (*Pseudorinelepis genibarbis*), - era una forma de indagar si tenía interés en ir a su *purina*<sup>8</sup> a pasear. Cuando le dije que me encantaría, como respuesta positiva<sup>9</sup>, le dijo al hijo que teníamos que ir el fin de semana a la *purina* del hermano que queda en Rutuno, a ocho horas de camino de la de Shawa, que se llama *Uktu rumi* (Hueco de piedra) y está ubicada río arriba del pueblo, en la rivera del Bobonaza.

Llegó el fin de semana, y por la mañana cuando estuvimos alistando nuestro equipaje, los hijos de Shawa y un sobrino que estaba pasando vacaciones con ellos, le dijeron que también querían ir con nosotros, Shawa aceptó que nos acompañen. El grupo entonces se conformó por seis personas, Shawa, el hijo mayor, tres niños de ocho a diez años y yo. Solo una niña formaba parte de este grupo, la hija del hermano de Shawa a quién le había adoptado y ahora era su hija

<sup>7</sup> Pez cubierto de escamas duras y de color negro o gris que habita entre piedras en esta región.

<sup>8</sup> Sitios donde van a pasar las vacaciones cuando los hijos terminan el año lectivo. En el pasado estos eran los lugares de residencia permanente de los indígenas kichwas canelos, pero con la intervención de los españoles fueron obligados a trasladarse en forma permanente a un centro poblado al cual denominaron comunidad. Antes de ello los centros poblados eran utilizados solo en fechas específicas como festividades de la Pacha mama, reuniones o matrimonios.

<sup>9</sup> Siempre había querido conocer este lugar ya que mi madre me había contado muchas historias increíbles de animales que habitaban las lomas y sus selvas, como de la abundancia de *shikli* que se podía encontrar en el río, eso me llevó de muy buen agrado a aceptar la invitación que hizo Shawa.



consentida. Cuando estuvimos listos, nos dirigimos al río, al llegar preparó la canoa, cortó unos palos y los puso dentro para colocar sobre ellos las mochilas cubriéndolas con una carpa. Arreglado el equipaje, subimos a la canoa. Shawa me dijo en broma “*kaybi tyaringui señorita*” (“siéntate aquí, señorita”) mostrándome un palo que había colocado. Sentándome le respondí “*pagrachu mikya*” (“gracias, tía”) aquello nos hizo brotar una picara sonrisa.

El sobrino mayor se colocó en la punta de la canoa, para empujarla con una vara de dos metros, y Shawa en la popa, con un remo para servir de guía y remar en las partes profundas del cauce. Emprendimos el viaje río arriba a las diez de la mañana hacia *Uktu Rumi*. Cuando estuvimos cerca, nos detuvimos en el puerto de la casa de su hermana. Shawa se dirigió a la casa y, después de unos minutos, regresó con un racimo de plátano que nos serviría de alimento durante nuestro viaje, ya que no tenían chacra en Rutuno porque recién se habían instalado en esa región.

Llegamos a las dos de la tarde. Shawa dijo que ya era muy tarde para emprender la caminata hacia Rutuno. Los niños iban a demorar el viaje porque caminan lento. El hijo mayor aceptó y preguntó dónde íbamos a pasar la noche. Shawa respondió que en la casa de Sofía, una de las sobrinas. Paramos en el puerto de Sofía. El hijo mayor gritó para ver si los dueños estaban en la casa, nadie respondió. Después amarró con un cordel la canoa a un árbol caído que estaba en la playa, y nos dirigimos con todos nuestros equipajes hacia la casa. No había sido habitada por largo tiempo, esto se pudo deducir porque tenía polvo y hojas. La casa era más o menos de cuatro por tres metros, piso de tierra, el área de dormir que abarcaba de lado a lado a la casa, tenía el piso de chonta partida a una altura de un metro y medio.

Entramos y pusimos los equipajes encima del piso donde íbamos a dormir. Ya instalados me puse a barrerlo mientras Shawa prendía el fuego para cocinar el frutipan (*Artocarpus altilis*) que habíamos recogido en la casa de su hermana cuando paramos a buscar el plátano. Después de comer la fruta cocinada que Shawa repartió en hojas de plátano y haber bebido el *aswa*, el sobrino mayor de Shawa dijo que iba a ir a una quebrada para ver si conseguía algunos pescaditos. Al escucharlo los dos primos menores le preguntaron si le podían acompañar, el aceptó; mientras tanto Shawa fue a la chacra a sacar yuca para hacer el *aswa* que llevaríamos en nuestro viaje, me dijo que me quede en la casa descansando ya que debía estar agotado.

“No estoy cansado”, dije, “cómo voy a estarlo si vine sentado mientras ustedes remaban”. “Bueno, si quieres acompañarme vamos”, exclamó. Tomé mi machete y nos dirigimos al río para continuar por la playa. Al haber caminado durante diez minutos, me dijo que nos metamos al bosque buscando el sendero, al encontrarlo continuamos por el hasta llegar a una chacra, la

cual atravesamos, después de unos cinco minutos llegamos a un claro donde estaba un rancho hecho con plástico. “Este es mi *pistu*”<sup>10</sup> exclamó Shawa, “por ahora está hecho de plástico porque es temporal” indicó. “Cuando mi hijo salga de vacaciones voy a venir para hacer una casa grande, por ahora no tengo tiempo pues no puedo dejarlos en la comunidad ya que no hay quién cuide de ellos”. Después de ver si el rancho estaba bien me dijo “quédate aquí yo voy a sacar la yuca”. “No, yo también te ayudo” le dije. Aceptó, pero me advirtió que lo haga con cuidado por las culebras y la hormiga conga, ya que estaba crecido el monte. Comencé a limpiar la chacra y halé una mata de yuca, estaba muy difícil de sacar. Cuando lo conseguí con mucho esfuerzo me di cuenta que no tenía tubérculos, Shawa, al ver esto, bromeó diciendo *punchana maki* (mano de guatusa -*dasyprocta fuliginosa*-). Agobiado decidí pelar las yucas que Shawa sacaba. Cuando la *shigra* (bolsa hecha de fibra de chambira *Astrocaryum chambira*) estaba, llena volvimos a la casa. Al llegar pusimos leña al fuego para cocinar la yuca, mientras hervía nos fuimos al río a tomar un baño para calmar el calor y limpiarnos del sudor del día. Estuvimos metidos en el agua un buen rato refrescándonos, hasta considerar que la yuca estaba cocida, regresamos a la casa. El sol se estaba poniendo. Cuando llegamos, retiró la olla del fuego y se puso a aplastar y a mascar la yuca, depositando la masa en otra olla que habíamos llevado de su rancho con ese propósito. Al pasar unos minutos, el sol se ocultó y la noche nos cubrió con su oscuro manto, mientras los grillos y las aves nocturnas se adueñaban del entorno bajo un sinfín de sonidos y trinos. Había pasado ya un buen tiempo, por lo cual Shawa estaba preocupado, ya que sus hijos aún no regresaban y tenía miedo de que en la oscuridad sufran algún accidente, o que encuentren algún *supay* que les haga daño.

Mientras mascábamos la yuca, yo estaba sentado cerca del fuego. Me contaba sobre los tiempos que pasó con su mamá en ese sector, y cómo ahora las sobrinas se estaban apoderando de los espacios donde antes eran sus chacras. Como mencionó a los *sacharunaguna* (seres que habitan la selva) le pregunté si ahí había. Su respuesta y la historia que me contó me dejaron impactado, ya que hasta aquel día no sabía que existían relaciones afectivas *warmipangui* con los *sacharunaguna*.

---

<sup>10</sup> Hace referencia al lugar donde se ha escogido para hacer una choza o casita, que posteriormente vendrá a ser la purina.

¿“Sabes que tengo un *munashka runa* (novio) *Sacha runa*<sup>11</sup> que vive aquí” ?, me dijo. ¿“De verdad”? exclamé sorprendido. “Sí”, respondió. ¿“Cómo fue, me puedes contar”? le pregunté. Comenzó su relato.

*Shuk uras ñukanchi pistuk ranchuta rangawa shamuranchi, mana piwas chi uras kay partima kawsanawrachi chakratawas mana charinawrachu, llankashkawasha, chishigunaybi andulita tukllangawa rik arani kay urani urkusapi kuchaybi, karan tukllashkay apirik ara aychawa, chi washa karan uras tukllanayawak ara ansayanagama sakirik aran, imachari karan uras tukllawshkata yachawak ara, chirayky tukuy chishi kuchama rik arani aychawawan wasima vultyamuk rani, kasna kawsarani shuk tutagama mikushkawasha chimanda aswata upishkawasha puñungawa siririranchi winguna, ruku churiga ronkakta puñukra, chashna rikushkay pulayamanda shuk runa sikamura ranchupartima, paktamusha chanchaybi shayarishkay pitirirni, ñawita win paskashkay ña puñushka marani, chibi rikurani shuk tupishpaya munay rikurik malta runata, yapashkawasha ranchuybi yaykura ñuka mayambi siriringawa, chasna siriripi kuytanakungawa apinakuranchi, chashna kuytanakusha siryushkay killachingawa apinakura,* Todo sucedió cuando vinimos a limpiar el lugar donde hicimos nuestro rancho. Nadie vivía de este lado del río, ni tenía chacras. Después del trabajo en las tardes yo iba a trampear<sup>12</sup> el anzuelo con carnada en la *kucha* (laguna) que está aquí en esa loma, siempre que le dejaba, encontraba un pez en el anzuelo. Luego me dio ganas de pescar todas las tardes, y empecé a quedarme hasta que se haga noche. Siempre tenía ganas irresistibles de pescar o trampear, por lo que siempre iba a la *kucha* y regresaba a la casa con pescados. Así transcurrió el tiempo, hasta que una cierta noche después de comer y beber chicha, nos recostamos a dormir con mis hijos. El mayor ya estaba roncando, cuando de pronto, vi a alguien caminar desde la playa en dirección del rancho. Cuando llegó, y se paró cerca, entré en profundo sueño, abrí los ojos, pero ya estaba soñando. Vi a un muchacho apuesto que tendría un metro y medio de altura. Me saludo, luego entró en el rancho para acostarse a mi lado. Nos pusimos a charlar. Después de un rato me coqueteó incitándome a tener sexo. Abrazados nos

<sup>11</sup> Seres de la selva que viven bajo las montañas. En la creencia indígena estos seres se enamoran de los hombres y mujeres humanos y la forma de dar a conocer su cercanía e interés en primera instancia es mediante aromas deliciosos de flores de la selva y proporcionando regalos en forma de alimento.

<sup>12</sup> Se dice cuando se deja el anzuelo con carnada en el río para que pique un pez.

*puñuranchi, washaga ukllarisha* dormimos. En la mañana, al despertar lo  
*puñuranchi, tutamanda llikcharisha rikupi* busqué, pero ya no estaba.  
*mana tyarachu.*

No podía creer lo que estaba escuchando. Le pregunté: ¿“vino en carne y hueso”? “No”, me contestó.

*Payguna pundaga muskuybi* Siempre ellos en primer momento se  
*kayllayanawn, chi tutadamanda karan tuta* acercan en sueños. Desde aquel  
*rikuwakshamuyara, ñuka llaktama rina* acontecimiento, todas las noches me venía  
*punchagama, chibimi tukuringa ñukanchi* a visitar, hasta cuando llegó la hora de  
*kaysay nisha yuyarik arani, mana* partir al pueblo. Pensé que ahí se acabaría  
*chashnachu tukura, ñuka ckarn uras* el romance que había surgido, pero no fue  
*kayma shamushkay pasyawak ara ñuka* así, ya que siempre que venía a este lugar  
*muskuybi chimanda karan tukllashkay* me visitaba en mis sueños, y cuando iba al  
*aychawa apirik ara, ñuka yachak arani kay* río siempre encontraba un pez atrapado en  
*sacharunami aychawata sakik ara, kasna* mi anzuelo. Sabía que era un presente que  
*kawsaranchi shuk tuta tapuwara pay* él me daba. Pasó el tiempo, y una noche me  
*llaktama pasyakrinata munanichu nisha* preguntó si quería ir a conocer su ciudad  
*chibi pay mamatawas* donde aprovecharía para presentarme a su  
*riksichiwangarawra, ari nirani, karan pay* mamá. Accedí. Con cada encuentro me  
*shamushkay mana kaylla llakinayawak* enamoraba más de aquel chico, ya que  
*ara, paywan munayta kawsak arani, chi* podía vivir tranquilamente mi vida con él.  
*tuta ranchumanta llukshiranchi ñuka* Esa noche salimos del racho, mis hijos  
*wawaguna puñuknawrami, urku partima* estaban durmiendo. Caminamos en  
*apawara kay uranishinaybi tularishka* dirección a una loma cercana de la casa.  
*partibi, rikuranguichu kay tularishakata* Cuando llegamos a la cima donde hay un  
*uranishinaybi, paktashkay niwara kay* derrumbe me pidió que me pare en el filo y  
*mananbi shayarisha ñawita tapay,* cierre los ojos. Cuando lo hice, me dijo  
*tapashkay niwara pawari, pawarani mana* salta. Salté sin pensar. No sé qué me llevó  
*imatawas yuyarisha, imachari chita* a cometer esa locura, dijo dibujando una  
*rurangawa apawara, mana unaybi ñawita* sonrisa en su rostro. Prosiguió el relato.  
*paskay niwara, paskayshkaybi, suk* Después de unos segundos me dijo que los  
*ñampibi tupariranchi, chibi shuk taxita* abra, al hacerlo observé que estábamos en

*apiranchi pay wasima ringawa,* la carretera de su ciudad. De ahí tomamos  
*paytashkay yaykuy niwara, yaykucha* un taxi para ir a su casa. Cuando llegamos,  
*rikushkay pay mamaga ninakuchuybi* me invitó a entrar. En la cocina se  
*aswata rurasha tyawra, ña ruku mara,* encontraba su mamá, de avanzada edad,  
*ñukata rikusha tyari nisha rimawara,* haciendo *aswa*. Al verme, me invitó a  
*llakita aswata rurawpi, llakinayay* sentarme en una silla. Me dio pena verla  
*apiwara chirayku kayllarayani mukusha* haciendo *aswa* solita, así que me acerqué  
*yanapangawa, aswata rurasha* para ayudarle a masticar. Luego de haber  
*tukuchishka washa restaurantima* terminado de elaborarla me invitaron a  
*mikungawa pushawanawra chimanda* comer en un restaurante y beber cerveza.  
*cervezata upiranchi, wasibi paktashkay* cuando volvimos, la mamá me dijo que  
*pay mama amakaybi puñungui nisha* podía dormir en la hamaca. Cuando ella  
*rikuchiwara, paya puñungawa* entró en su habitación, nos recostamos y  
*rishkawasha parywk siririranchi amakaybi* pasamos la noche juntos. El gallo cantó por  
*chibi puñusha pagariranchi, kasna* cuarta vez. Al despertar, nos dimos cuenta  
*uyashkay gallu takishka uyariya, chusku* que el sol estaba a punto de salir. Nos  
*kutin tachishkay ñawita paskaranchi,* levantamos y me fue a dejar al rancho.  
*kasna rikushkay ña punchayana parti* Cuando abrí los ojos, vi que me encontraba  
*kallariwshkara, atariranchi pay ñuka* en mi cama. Siempre que venía a este lugar  
*ranchuma sakirikwara, ñawita paskasha* llegaba a visitarme y pasábamos la noche  
*rikukupi ñuka ranchupi sirywsharani.* juntos. Cuando iba a su mundo, su mamá  
*Karan uras hayma shamushkay* me atendía bien y empezó a tomarme  
*pasyangawa shamuwak ara, tuta* cariño. Por un tiempo prolongado no vine  
*paryukpuñusha pagarik aranchi, pay* a *Uktu rumi*. Una noche me sorprendió el  
*llaktama rishkay payba mama shamuylla* verle llegar a mi casa en la comunidad de  
*niwakara chimanda llakingawa apinakura,* Pakakayu. En esta ocasión, fuimos a su  
*chi washa unas pachata mana uktu rumima* casa. Ya de regreso, me preguntó si quería  
*shamurani, shuk tuta manchachiwara* quedarme a vivir con él y su mamá. Esto  
*ñuka wasi paktasha Pakayaku ayllu* me puso en un dilema, ya que una parte de  
*llaktapi, chi tutawas pay wasima* mi quería, pero la otra me decía que no  
*pushawara, ña vultyamuna uras* podía dejar a mis hijos solos porque no  
*apynakushkay tapuwara pay mamawan* tenía quién les cuide. Pensando en ellos le  
*chimanda paywan kawsanata munanichu* dije que no podía. En su rostro se notó la

*nisha, chita rimashkay ñuka shungu sakirinata munara, chimandawash shunrandiga ñuka yuyay ñuka wawakunata yuyarirani, ñuka ichusha ripi pita paygunata kuyranara, paygunata yuyarisha payta nirani mana ushanichu chita nipi pay ñawi llakiyara, chashna apiwas ali man nisha niwara, ñuka wasima pushawara, chi urasmanda mana rikurishka chan, ña warmikuy charan manashaga kungariwarachari, chashna apiswas karan uras kayma chamushkay payta yuyarik ani, payta chapani shuk puncha pasyawakshamungachari.*

(SHAWA, Sacharuna, 2019)

tristeza que mi respuesta le causó. Me dijo que estaba bien y regresé a la casa. Desde esa ocasión ya no he vuelto a saber más de él. Es posible que ya se haya casado, o que me olvidó. Pero siempre que vengo acá pienso en él, y espero que algún día vuelva a visitarme.

Traducción al castellano: Enoc Merino

Le pregunto si aun siente deseos de pescar y si consigue atrapar peces igual que antes. Shawa me responde que cuando su enamorado *sacharuna* dejó de visitarle, también dejó de sentir los deseos de pescar en la *kucha*. Cuando, a veces, va a hacerlo, rara vez consigue atrapar algún pez. Considera que los peces que conseguía atrapar eran los regalos del *sacharuna*, ya que es una forma con que el *sacharuna* conquista a sus pretendientes. Tanto peces como animales del bosque, son regalos que ofrecen a sus amados(as).

Jamás pasó por mi mente que se daban relaciones *warmipangui* con los *sacharunaguna*. Había escuchado historias de mujeres y hombres “heterosexuales” que habían tenido este tipo de relaciones afectivas oníricas. Estas se daban con frecuencia en los tiempos de mis abuelos, época en que el uso de plantas permitía mantener el cuerpo sano y una mente que tenía la capacidad de escuchar lo que los seres de la selva querían comunicar.

Ya, cuando la noche estaba más negra que la pintura del *wituk* (*Genipa americana*), llegó el hijo de Shawa con un envuelto de pescaditos. Como Shawa estaba haciendo *aswa*, me pidió que limpie los pescados. Gustoso acepté, me agradaba sentirme útil. Cuando terminé de

limpiarlos él ya había acabado de hacer *aswa*, así que tomó unas hojas e hizo *maytu*<sup>13</sup>. Mientras tanto el hijo dijo que iba a pescar carachama (*Rhinelepis*) al río grande con la atarraya. Shawa le dijo que vaya después de comer, pero él dijo que iba por unos minutos mientras se cocinaban los *maytuguna* (pescados envueltos en hojas de bijao). Cuando estos estuvieron listos el hijo de Shawa aún no llegaba. En la noche solo se escuchaba al río que en su recorrido conversaba con las piedras que encontraba en su camino. Shawa abrió un *maytu* mientras decía que nunca se separaban, siempre permanecían juntos ya que tenía temor de que algo le pase cuando esté solo en el río o en la selva. Pasaron unas horas, nosotros ya habíamos comido y bebido *aswa*. Yo estaba acostado agotado del día que tuvimos, intentaba dormir en la dura estera que hacía de cama. Shawa estaba en la fogata esperándole. Se escucharon pisadas aproximándose del río y de la oscuridad apareció la imagen del hijo cargando una *shigra* llena de *shikli*. El cansancio no me dejó levantarme y entre sueños escuché que estaban limpiándoles para dejarles listos para el desayuno. Terminada su labor se acostaron a dormir.

Shawa, al día siguiente, se levantó a las seis de la mañana. Al escuchar que estaba intentando prender fuego me levanté. Como ya tenía confianza le saludé bromeando *ali puncha mikya* (buenos días, tía); “*ali puncha ushushi*” (“buenos días, hija”) me respondió. Sonreímos mientras me acercaba al fuego. Continué mi broma “*¿pita kanda apisha kay shikligunta kuy tunkungui?*” (“¿Quién te dio pescando estas carachamas?”), recibí la respuesta *ñuka kariguna* (mis maridos). De pronto llegó el hijo del río y suspendemos las bromas. Cuando el plátano está listo, Shawa calienta los *maytuguna*, les abre y sirve primero a su hijo que bebe la chicha que Shawa le dio con anterioridad. *Chillata* (Ahí no más) le dice el hijo, toma el cuenco y le pone en la olla donde está la masa, abre otro y me sirve a mí diciendo *lumuwawayatas mukuy* (come, aunque sea yuca). Le agradezco y la como con gusto. Shawa despierta a los otros que aún duermen. Cuando se levantan, les da un cuenco de agua para que se laven la cara y la boca y se sienten para desayunar.

Después de servir a todos, abre una *maytu* para él y se aproxima al hijo para comer juntos. Satisfechos, cada uno recoge las hojas y vamos al río a lavarnos las manos y la boca. Al regresar, otra vez prepara *aswa* y le sirve al hijo. Cuando el hijo dice que está satisfecho, prepara otro *pilchi* y me lo ofrece; después llama a los demás que están jugando y les brinda diciendo “*ashkata upinguichi kay upishkawam pakatana manchi*” (“tomarán bastante ya que vamos a

---

<sup>13</sup> Técnica utilizada por los indígenas para cocinar proteínas o vegetales, lo cual consiste en coger hojas para envolver en ellas lo que se va a cocinar poniéndolas luego al fuego por unos minutos, se sabe cuándo están listas para servirse al calcular el peso del *maytu*.

llegar solo con lo que bebemos ahora”). Los niños satisfechos, ya no quieren más. Después prepara *aswa* para él y bebe todo el cuenco.

Alistamos nuestras mochilas y las cargamos en la canoa, ya que tenemos que atravesar el río para tomar el camino en dirección a Rutuno. Cuando llegamos a la otra rivera el hijo de Shawa busca una raíz gruesa y amarra la canoa con el fin de asegurarla y así evitar que la creciente del río rompa la raíz y se la lleve por la fuerza del caudal. Si esto sucediera, nos quedaríamos sin transporte para regresar a la casa en Pakayaku. Mientras el hijo de Shawa la asegura lo mejor posible, nosotros cargamos nuestras cosas para emprender la larga caminata.

Subimos una pendiente y encontramos un camino amplio que recientemente habían limpiado, el cual termina en una quebrada. El agua es cristalina pero fría, me doy cuenta al poner mi pie en ella. Seguimos el cauce por unos minutos. El hijo de Shawa se interna en el bosque. Al llegar al punto donde se metió, me doy cuenta que es el sendero por seguir. Desde allí el camino se vuelve irreconocible; quien no conozca puede perderse. Así se inicia nuestra caminata a Rutuno.

### 5.6.2 Anachu y su romance con el *Yakuruna*

Esta historia se desarrolla en otro entorno, diferente al anterior, en un espacio donde la mayor parte de la superficie del territorio es plana con leves ondulaciones, y los ríos lo recorren para unirse al gran río que es conocido como *yana yaku* (río negro). Dominan estas verdes zonas lagunas y quebradas que conforman un espléndido ecosistema, que alberga una gran vida acuática y terrestre. La siguiente experiencia vivida es contada por Pacífica, mujer Kichwa canelos, conocida más como Anachu. En aquel tiempo, era una mujer de 45 años y vivía en una comunidad kichwa canelos en el afluente del río Curaray, en la zona de amortiguamiento del Parque Nacional Yasuní.

<p><i>Alillashi kawsak arani, ñuka kari llaktama llukshisha unayak ara pay llankanakunata rurawsha, pay apuasha llukshik ashka puyuk llaktama yanapayta maskangawa. Ñukananchi runa kaysay rayku man, atun yakumanda apinchi yakuta armangawa, llachapata mayllangawa chimanda aychagunta llankangawa, upingawaga shuk chuya kayu ñawita maskanchi, kay</i></p>	<p>Tenía una vida tranquila, aunque mi esposo se ausentaba por algunos días cuando salía a la ciudad por motivos de trabajo. Su cargo como líder de la comunidad le demandaba salir a la ciudad de Puyo a realizar gestiones. Como es costumbre dentro de los pueblos indígenas, el <i>atun yaku</i> (río grande) es la principal fuente para conseguir agua para tomar el baño, lavar la</p>
---	---



*atún yaku turu api. Kay ayllullaktama paktashka punchamanta, tukuy uras atún yakuma llachapata mayllangawa rik arani, ñuka sapalla kawsakarani kuña kari illapi ñuka chirigunawan ñuka ushushigunawanpash.*

*Mana chayma paktawshallata uyarani chi ayllullaktay kwasak ñuka mikyashi shuk yakurunawak kawsasha wiksayashkara nishkata, pita yuyarikara ñukawas chashna tukunata, shuk yakurunamanda munarinata.*

*Mana unayta kawsaranichu kay runawan rixsinakungawa, ñukaga karan atún yakuma riwshkay ñuka ushigunawan rik arani imashinallay sapalla rik arani atún yakuma, ñuka kari illashkay mana piwas aychata wanchisha kuwakchara, chi rayku karan yakuma riwshkay anzulita apak arani andulingawa, ñukalla kawsashkay mana piwas purisha aychata wanchisha ñukata kungawa tiak chara, ñuka achi kuyashka wiwa aychawan kawsakarani imashinaybiga, mana tukuy uras kuyawakchanawra pay puringawa rishkallay, chibiga atún yakuypillami aychawata andulina tukunaara ñuka wawagunaray chimanda ñukawas mikungawa.*

*Karan atún yakuma rishkay, ñuka churiguna manashaga ñuka ushushiwawaguna andulik anawara*

ropa y limpiar las presas. Para beber siempre se busca un ojo de agua cristalina, porque el río grande es sucio de limo. Desde que llegué a esta comunidad, siempre iba a lavar la ropa al río grande y por varios días pasaba sin mi marido, sola con mis hijos e hijas.

Había escuchado antes de mi llegada que mi tía que vivía en la misma comunidad quedó embarazada de un bufeo (*yakuruna*), pero lejos estaba de mi mente que a mí también me iba a conquistar uno de ellos.

No pasó mucho tiempo para que se diera esta relación onírica. Yo siempre iba con mis hijas y raras veces sola al río. Cuando mi marido no estaba, no tenía a nadie para que me provea de caza; por ese motivo llevaba siempre un anzuelo para pescar. Durante la ausencia de mi marido nadie cazaba para mí. Vivía de presentes de mi tío que a veces me mandaba alguna parte de algún animal, no siempre me regalaban. La única forma de conseguir proteína para mis hijos y para mí misma era el río.

Cada vez que iba al río a lavar, mis hijas o hijos se ponían a pescar con *pukushka* (plátano maduro) o lombrices. No tardaban en obtener gran cantidad de pescado. “Es extraño que piquen en el puerto”, pensaba yo, pero no me detenía a reflexionar mucho. Pasaron los días y una cierta tarde cuando estaba recostada, y mi marido no se

*pukushkawan manashaga cuicawan, mana unayak chanawra ashkata andulisha shitangawa. Pirtuybiga mana kasna mikuy chan nisha yuyarik arani, chashna apiwas mana yapa yuyarik charani, kasna kawsarani shuk chishibi puñungawa siririshkarani ñuka kariga illarami, imawachari yakumanda shamuk ñanbima rikurani chibi rikurani shuk ali rikurik karita, chi runaga wasima kayllarisha yaykura. ¿Pi shan? Nisha yuyariran, chi runata mana ayllullaktaybi rikushkacharan, chasna kawsarani, tukuy chishibi ñuka kari illashkay paktamuk ara. Kasna kawsarani unayta shuk punchagama chi kari yakumanda sikamusha wasibi yaykushkay, chi ratu pítirirani, muskuybi chi runaya kayawara, ñukaga raykurani pi tan nisha rikungawa, kayllayara, banguybi tyarisha ñukawan kuytanakungawa apinakura. Chi punchamanda tukuy chishibi pasyangawa shamuwakara ñuka kari illashkay. Ansa ansalla munachisha rimara, ñukaybi payta munana yukay llikcharira, killaguna pasanawra, pay karan uras pasyashkaybi aswata upichikarani kuytanakusha, chashnay shuk puncha pay llaktama pasyangawa kayawara, ñukaga paymanda ña munarishka marani, wasimanda llukshisha atún yakuma kayllariranchi, paktashkay ñawita tapay niwara, shuk ratulla taparani, paskay nishkay atún*

encontraba, dirigí mi mirada al camino que llevaba al puerto. Vi asomarse un hombre alto y buen mozo, quien se aproximó a la casa y entró. Pensé ¿Quién será?, porque nunca había visto al joven en la comunidad. Pasaban los días y siempre sucedida lo mismo, al atardecer cuando mi marido no estaba en la casa. Esto sucedió por un buen tiempo hasta que un cierto día vi al hombre que siempre venía del puerto acercarse y entrar en la casa. En ese momento caí en un profundo sueño. En el sueño el joven me llamó. Bajé para cerciorarme quién era; él se acercó, se sentó en la banca y empezó a conversar conmigo. Desde aquel momento, todas las tardes me venía a visitar cuando mi marido no se encontraba. Poco a poco me fue conquistando, nació un sentimiento hacia él. Pasaron los meses, siempre que me visitaba. Yo le brindaba chicha y conversábamos, hasta que un día me invitó a pasear a su ciudad. Ya estaba cautivada por ese hombre. Salimos de la casa y nos acercamos al río. Me dijo que cierre los ojos. Los cerré por un instante. Cuando me dijo que los abra, nos encontrábamos en una ciudad grande y bulliciosa. Había carros y todo tipo de comercio. En el cielo, que era la superficie del río, se veían volar aviones. Poseen tecnologías avanzadas, mejores que en nuestras ciudades. Los habitantes, tanto hombres como mujeres,

*llaktay tupariranchi mana kaylla runachu tyara, chibi rikurani antaka chimanda mana chaylla randichina wasiguna tyara, awama rikupi kay awapacha atún yaku mara chibi rikupi antawaguna awata tyanawra, kay mishu chariska ali cosasgunata charinaw, kay runaguna warmiguna karigunapash asha munay rikurikguna manaw ruyak akachagunaga killuguna saklla sinkaguna.*

*Punchagunaga pasanawra, ishkay kawsayta charirani, shukga kay runa llaktaypi shukrandiga yaku ukupi, shuk puncha, shuk llaktama pasyangawa riwranchi chibi ñuka mikyata tuparani chawpi ñanpipi, napanakuranchi, asinakuranchi chiwasha riranchi.*

*Yakuukuma tian shuk yakuguna chiguna ñambiguna manaw shuk llaktama ringawa, ñuka munawshka runa apawara Curaray yakumanda Napo yakuma, kay Yasuni sachata chimbaranchi; kasna kawsaranchi, ñukaga ansa ansa ñuka karimanda anchuriwrani payma mana kayllanata munak charani chikanda shina rikukrani, mana payta ñuka tukuy shunguwan 30 watata llakisha kawsakchari ñukanchi munanakushkamanda paywan mirarani 12 wawagunata.*

*Yakuruna karan chishi pasyasha piriwar ara mana ñuka kari musyanata*

son muy apuestos, de tez blanca con cabellos rubios y nariz fina.

El tiempo transcurría. Yo vivía una doble vida, una en el mundo terrenal y otra en el mundo acuático. En cierta ocasión, cuando íbamos a visitar otra ciudad, me encontré con su tía en medio camino. Nos saludamos, hicimos bromas y seguimos nuestro camino.

Existen afluentes subterráneos que son vías que conectan una ciudad con otra. Mi pretendiente me llevó de Curaray hasta el río Napo, que queda en el otro extremo del Parque Yasuní. El tiempo continuó sin detenerse y yo poco a poco comencé a alejarme de mi marido y tratarlo con indiferencia. Ya no era la mujer devota y entregada que había conocido hace más de 30 años, y con quien había procreado 12 hijos.

Las visitas del *yakuruna* eran más frecuentes y no tenía miedo de que mi marido lo descubriese. Mientras más contacto tenía conmigo, más rápido conseguiría purificar mi sangre, mi esencia, y quitar mi olor a humano para poder llevarme a su mundo y hacerme su mujer por milenios.

Mi marido comenzó a sospechar que algo no estaba bien. cuando un *yachak* visitó a la Comunidad, mi marido le contó lo que

*manchakchara, pay ñukawan kayllayasha, wayrashina ñuka yawarta, ñuka yuyayta, ñuka runa asnayta chingachingarawra pay llaktama apangawa pay warmita rurasha mana wañusha kawsangawa.*

*Ñuka raki musyangawa apinakura, shuk Yachak ayllullaktata pasyashkay, ñuka kari kuytashkara ñuka chikanyashkata chimandawas wasita wayrachira, Yachakta wasima apasha, ayawaskata upisha rikushkara ñuka kaysayta, kayga ñuka karita kutashkara sacharunawan kawsashakata, ashikulla pishira ñuka paygunashina tukungawa, yakurunaga chapawra ñukaruna asnay chingarinata, Yawar asnaywash, mana yapa pishirachu chi paktaringawa nisha rimashkara Yachakga. Ñuka kariga yuyarisha tapushkara imashinata chita sakichinata ushani nisha. Yunashkara tabakuta machusha karan chishibi chupanata chimanda uchuta pay pukusha kushkata ñuka puñuna umaybi churangui nisha, tabaku uchuway mana yakuruna kayllayanata sakingarawra.*

*Kayandi puncha Yachak nishkata paktachishkara, ñuka puñuna umaybi churashkara uchuta ñuka mana musyashkallayta, chi tuta yakuruna mana rikurirachu, mana musyariranichu, ña semanta mana rikusha payta yuyarirani, mana yacharanichu imawata ñukata*

venía sucediendo, y le pidió que hiciese una limpia a la casa. Para ello llevó al *yachak*. Después de tomar el *aya waska* y ver las visiones, este le contó a mi marido que yo estaba teniendo un romance con un *yakuruna*, y poco a poco me estaba convirtiendo en una de ellas. El *yakuruna* estaba aguardando que yo perdiese el olor humano, que la sangre se purifique. No faltaba mucho para que eso sucediese según el *yachak*. Mi marido preocupado preguntó cómo podía evitarlo. Le aconsejó que fume tabaco todas las tardes y coloque en mi cabecera ají que él le dio curando; el tabaco y el ají no le permitirían al *yakuruna* acercarse a mí.

Al día siguiente, cumpliendo el consejo del *yachak*, mi marido colocó lo recomendado en mi cabecera sin que me enterase. Esa noche el *yakuruna* no apareció, pero no me pareció extraño. Pasaron unos días y comencé a sentir su ausencia, pero no sabía por qué no venía a visitarme. Después de unos días, el poder del *yachak* se estaba debilitando. En sueños pude ver qué, por fin, apareció el hombre, pero esta vez solo llegó hasta el patio de la casa. El *yakuruna* sonrió y tristemente agachó la mirada. Otra vez comenzó a frecuentarme todas las noches, tratando de acercarse, pero algo se lo impedía. Yo no entendía que estaba pasando, ya que él no entraba a la casa. Poco a poco fui perdiendo el interés en él y

*rikunata sakira, punchaguna pasashkay yachak pukushka ña chingariwra, puñushkay paktamura, chi urasga wasipungugamalla paktamura, asirishkawasha llakilla ñawita uray rurara. Karan chishibi puringawa kallarira ñukama kayllayanata munasha, mana ushak chara. Ñukaga mana yacharanichu imata mana kayllayanata ushashkata, pay mana wasima yaykukchara, chashna kawsarani, payta llaki ansa ansa chingarisha rir, ñuka ursawan payta llakisha rikuna chingarira ñuka aychata kallpak yawar ña sakira payrandiga karan puncha chikanyasha rira kaska awk shuk puncha mana vultyamurachu.*

*Ñuka kari ambi paktarishkata musyasha tapuwara, ciechurtu ñuka yakurunawan munanakurani nisha, payta uyasha mancharirani, chibi kuytarani payta chashnami tukurani chiga mana llullachu kan. Payta nirani ashikullami pishiwara yakurunawan ringawa, ñuka aya, kuña asnay ña chingarishka mara nisha rimarani, paymanda munarirani payta rikushkata paywan kawsashkata yachawara. Pay tapuwara paywan kawsakrinata munanichu nisha, pay niwara, ñukawan alitami kawsangui, mana ungusha kawsana arani, mana llangasha mana wañusha paywan kawsana arani yaku ukupi, shuk llaktagunata riksisha, pay*

el sentimiento que algún día había recorrido con fuerza por todo mi cuerpo a través de la sangre fue desapareciendo; y él, cada día se iba alejando más y más hasta que un día ya no regresó.

Mi marido, cuando estuvo seguro de que el tratamiento había funcionado, me encaró y preguntó si era verdad que estaba teniendo un romance con el *yakuruna*. Al escucharle me sorprendí, pero al verme descubierta conté toda la verdad. Le dije que faltaban pocos días para irme con el *yakuruna*; mi esencia ya estaba casi pura; que me enamoré y sentía una profunda atracción por él. El *yakuruna* me había preguntado si quería ir a vivir con él, prometiendo hacerme feliz; no sufriría enfermedades, no realizaría trabajos pesados viviendo una larga vida juntos en las profundidades de las aguas, viajando por todo el mundo. Ante la propuesta, acepté. Le pedí que me espere unos meses, ya que no podía dejar abandonados a mis hijos y mucho menos al de dos años. Afirmé que si no hubiera sido por el amor de madre, hubiera aceptado la invitación del *yakuruna* y me hubiera internado en lo profundo de las aguas del río Curaray a vivir mi vida transformada en *yakuwarmi* (mujer del agua).

Traducción al castellano: Enoc Merino

*tapushkay alimi nirani, payta nirani ansa  
killagunata chapaway nisha, mana ñuka  
wawagunta ichusha rinata usharanichu,  
llulluwawamanda ishkay watata  
harikmanda aliga yuyarirani, shuk  
mamagunashina mana yuyarik  
ashkaashaga unay ichusha rishka marani  
yakurunawan Curaray yakuypi  
yaykunaarani paywan kawsangawa.  
(SANTI AGUINDA P. , 2019).*

Cuando le pregunté a Anachu cómo el *yakuruna* se la iba a llevar, ella me dice que desde el puerto entraría en el agua. Pregunté entonces si se iba a ir con todo su cuerpo. “Tal vez”, respondió, ya que su cuerpo jamás sería encontrado. Ella reafirmó la noción que los Kichwa canelos tienen. Para ellos, si el cuerpo no llega a purificarse por completo, solo el alma puede ingresar al mundo de los *supayguna*, entonces los humanos dejan el cuerpo humano en este mundo.

El marido de Anachu, por su astucia, consiguió mantener a su mujer consigo hasta estos días. Si no le hubiera prestado atención a su comportamiento, hace mucho tiempo que ella se hubiese ido con el pretendiente y estaría viviendo con el *yakuruna*.

Las experiencias contadas me permiten detenerme a pensar sobre el amor. En los dos relatos que he traído, el sentimiento de amor fue importante en la toma de decisión final del destino de los protagonistas, demostrando que el amor de madre y padre prevalece o vence cualquier prueba. Puedo deducir, que ese fuerte sentimiento permitió romper el hechizo que los seres de la selva ejercían sobre Shawa y Anachu, como lo expresan claramente en sus narrativas. El amor que tienen por sus hijos no les permitió aceptar inmediatamente la propuesta de los *supayguna* e ir en ese instante con ellos. Ambos pensaron en sus hijos. Pero si no hubieran tenido hijos por quienes profesar este sentimiento ¿sería que el amor que sentían por sus parejas humanas era suficiente para romper el encanto de los *supayguna*? Las siguientes experiencias vividas nos ayudarán a despejar esta duda.

### **5.6.3.- Apamama y su romance con el Sacharuna**

Amanece un nuevo día, parece que va a hacer el sol. La hermana de Shawa aún está con nosotros. Al siguiente día va a retornar a la ciudad donde vive actualmente, por eso Shawa dice

que le va a regalar yuca para que lleve. Después de desayunar y beber *aswa*, que esta vez es la hermana de Shawa la que la brinda, emprendemos el camino a la chacra para sacar yuca. Nos dirigimos al puerto, tomamos la canoa y cruzamos el río. En esta ocasión vamos a ir a la chacra que Shawa tiene en el *urku* (loma). Habiendo cruzado el río, aseguramos la canoa y comenzamos la caminata. Pasamos un potrero que está *rukuyashka* (“envejecido”), porque ya no hay ganado que coma el potrero y la sombra de los árboles lo está matando. Al ver el potrero, Shawa revive su memoria y empieza a contarme sobre su vida. Llegamos a un bosque, nos adentramos en el y continuamos caminando. Llegamos a una loma y, de repente, me dice que la abuela le contó que en esa loma viven los *sacharunaguna*. “¿*Imashinata pay yachan?*” (“¿Cómo sabe ella?”) le pregunto, porque me interesa el tema. Y comienza su relato:

*Pay chara malta ashkay Pakayaku* Cuando ella aún era joven y la Comunidad  
*ayllullaktaypi mana ashka runaguna* de Pakayaku era menos poblada, la familia  
*kawsashka uras, Apamama aylluguna* de *Apamama* tenían una *purina* en Yatapi,  
*puritanata charinawshka Yatapi yakuybi* un afluente del río Bobonaza. Vivían la  
*Bobonazaybi llukchin, chayma kawsak* mayor parte del tiempo allá. *Apamama*  
*anawshka. Apamamaga chakrata karuma* tenía las chacras a una distancia de treinta  
*charin ashka, kimsa chungu manasha* a sesenta minutos de caminata y casi  
*sukta chungu taktima puritanata pay* siempre iba sola.  
*sapalla irk ashka.*

*Shuk puncha payguna purinaybi* *purina* en Yatapi, *Apamama* dijo que iba a  
*awnawsha Yatapi, Apamama nichska* la chacra a desyerbar, ante lo cual su nuera  
*chacramami riwni kiwangawa, chashna* y nietas se ofrecieron a acompañarla,  
*nipi pay kachun chimanda pay* alegando que con más manos sería rápido  
*sobrinaguna ninawshka ñukanchiwas* acabar el trabajo. Al ir caminando por una  
*kanwanmi rishuk, win risha wayralla* loma, de pronto escucharon a los tigres  
*chacrata kiwasha tukuchishun, chawpi* rugir a una distancia corta. Los niños con  
*ñanpita riwshkay shuk lomaybi* miedo le preguntaron qué era ese sonido,  
*paktanawsha chaybi uyanawshka puma* *Apamama*, sin ningún temor, les respondió  
*piñarishkata chi waway, wawakuna* que no era nada extraño, y que si esos seres  
*mancharisha tapunawshka imatata* se atreviesen a asomarse para asustar a los  
*chashna uyarin nisha, Apamamaga mana* niños, ella les tomaría de la cola y se las  
*manchasha nishka mana imawas chan* cortaría para que no les vuelvan a espantar.

*mana uyasha wawagunta* Continuaron caminando. De pronto, la niña  
*manchachingawa llukshiripiga chupata* percibió un rico olor y preguntó a su abuela  
*pullun pisha kachashkanguichi nishka,* qué flor expelía tan delicioso aroma. Ella  
*chasna nikpi chunlla tukunawsha* sin inmutarse, le respondió, “son los  
*asnsallata purisha riwshkay munay sisa* *sacharunaguna* que están observándonos;  
*asnay paktamushka muktishaga wawaga* los muy sinvergüenzas han venido  
*tapushka apamamataga imata chasna* perfumados”. Siguieron caminando.  
*munayta asnak nisha, chasna nikpiga,* Faltaba poco para llegar a la chacra,  
*sacharunaguna asnarisha shamunwaska* cuando en un claro escucharon un ruido  
*pingay illakgunaga, mitikusha may* como si un caballo emprendiera el galope.  
*rikuytukunchi. Chakimaga mana* “¿Qué es?” preguntaron los niños, a lo que  
*shayarisha rirawshka, ña chacrama* la *Apamama* respondió, “no sé. Voy a ver  
*ansalla pishishka paktangawa shuk* qué es; tal vez sea una *sacha wagra* (tapir).  
*chushak pampay paktashkay uyanawshga* Ustedes esperen aquí”. Ella caminó hacia  
*kay apiu kallpashkashinata. ¿ima tan?* el claro. Al pasar unos minutos y al ver que  
*Wawaguna tapunawshka, Apamamga* la *Apamama* no se asomaba, la nuera se  
*kutipashka. Mana yachanichu, rikungawa* dirigió al lugar donde se había escuchado  
*riwni ima tan nisha, sachawagra ima* el ruido. Cuando llegó, encontró pisadas  
*charan, kanguna kayllay chapaychi.* profundas. Parecían como las de un  
*Chashna nikga pakllak awsha kuskata* caballo. La *Apamama* no se encontraba por  
*rishka, chapasha shayaw Amapamama* ningún lado. La nuera regreso rápido y dijo  
*mana rikurikpi, pay kachunga pay mama* a su hija que vaya corriendo a avisar al  
*rishka kuskata risha rikukrishu yuyarishka* marido de la *Apamama* que se había  
*kuskay, paktasha rikupika panpa panpa* adelantado a la chacra por otro camino en  
*aytashka shara kay apiu aytashka shina,* busca de caza. La niña se apresuró.  
*pay mama mana rikurirashi, pay kachun* Después de unos minutos vino con su  
*vultyamushaga pay ushitaga wayrashina* abuelo. Al preguntar a su nuera qué había  
*apayayata rimakrichi nishka payka shuk* pasado, elle le contó lo sucedido. “Esto no  
*ñampita ñawpashka aychata maskasha.* es ningún animal salvaje; esto es un  
*Chi warmiwawa kallpasha rishka, mana* *sacharuna* queriendo robar a mi mujer”,  
*unay pay apayayawan paktamushka, pay* exclamó, y emprendió la persecución.  
*kachunta tapushka ima tan nisha, pay* Siguió la huella por donde ella había  
*kachunga kuytashka. Kayga mana wiwa* rastros de sus pisadas, pero ella no había



*chan, kayga sacharunami ñuka warmita shuwasha nin, nishka washaga katinakushhka. Chakita apanakusha rishka pay aytashkata, payga mana purishachu riwshka kallpasha riwshka, lomata sikashka pampatawash rishka chakiga, yakuwawa turutawas chimbashka kasha angú witatawas rishka.*

*Pay kariga washalla katinakushka, paywas kallpasha rishka pay warmita apangawa, chashnay shuk urkuy rikushka anguta anchuchiriwsha chaki pillurishkata, pay kari rikukga kipurisha urmashka, Amapamaga kipiripiga jullushina kaparishka, kaningawa aytangawa apinakushka pay win ursawan, ñashi llushpiriwshka pay karimandaga chashnay pay churi paktamusha apinata yanapashka, allpay nitinawshka sambayachinawshka, washaga anguwan watasha wasita aysasha rinawshka, wakangawa kallarisha mana sakishka karita nishka kachariway ñuka ñanpita katinakungawa. Wasipi paktasha wasi istandipi watanawshka, mana piwas payma kayllayanata munashka, pay kariga pajuyuk ashaga pukushka uma kurunamanda tabakuwan chimanda pangawan makashka chibi ansalla upayashka, wakanata mana sakishka pay*

ido caminando sino corriendo. Había subido lomas y pampas, cruzado riachuelos y pantanos, enredaderas y espinos.

El marido no se rindió. Él también iba corriendo con el firme propósito de atraparla, hasta que al fin pudo divisarla en una cuesta, intentando zafarse de una enredadera que se le había enredado en los pies. El marido, sin dudar, se lanzó sobre ella para atraparla. *Amapama* al sentir que unas manos le aseguraban empezó a gritar, morder y patear con todas las fuerzas. Estaba a punto de soltarse de las manos del marido, cuando llegó el hijo para ayudarlo a sostenerla. Le presionaron contra el suelo hasta que se cansó. Luego la amarraron con unas lianas y le obligaron a regresar a casa. Ella, al verse cautiva no paraba de llorar, y suplicó al marido que la liberara para poder seguir su camino. Cuando llegaron a la casa, la amarraron contra el poste principal. No quería que nadie se acercase a ella. El marido que tenía *paju*<sup>14</sup> le sopló en el centro de la cabeza con tabaco y le hizo una limpia con hojas, consiguiendo calmarle un poco. Pero ella no dejaba de llorar y rogaba a sus nietos que la soltasen.

Mientras tanto, el marido había mandado a llamar a un *bancu*<sup>15</sup> de la comunidad para que venga a ver qué había sucedido con la

<sup>14</sup> Conocimiento básico de ciertos tratamientos y plantas medicinales para tratar algunas enfermedades leves.

<sup>15</sup> Tiene un conocimiento avanzado de las plantas y enfermedades causadas por los *supayguna*, sobrepasa en sabiduría y en intermediar con los seres del bosque en relación con un *yachak*.

*sobrinigunata paskawaychi nisha rugashka.*

*Pay kariga bankuta kayangawa kachashka pay rikukshamuchun nisha imashi pay warmi tukun nish, Apamamaga bankuta rikusha kaparishka mana payma kayllayangawa, banku umamanda pukusha tabakuta shingallachishka, chi washa pay karita kuytashka Apamamataga saharuna shuwawshka nisha mana anguyipi pillurishka apiga mana apina chashkanguichi nishka, sacharunaga chi urkupi chapawshka pai apiupi, pay sikapi pay pariw sikachisha kallpana anawshka apiupi urku ukuma yaykuna anawshka pay llaktama.*

*Kasna kawsayshka mana upisha mana mikusha mana umata sikachisha mana pay ayllukunata rikusha, chishipiga sachama rikusha asirikashka, sacharunaga apanakusha rishka payta kishpichingawa nisha, chiga payta rikusha asirik ashka, chita musyasha bankuga tak shayachishka mana piwas wasima yaykungawa nisha, kasna unayta kawsashka, sacharunaga shamuk ashka rikungawa nisha mana kayllayanata ushasha karulla shayarik ashka mana wasima kishpichingawa kaykunata ushasha pay munashka warmita, unay unay rikusha pirikashka warmiwas kungarisha rishka, banku pukushka wayrashina Apamama llaki*

mujer. *Apamama*, al ver al *bancu*, gritó que no se acerque a ella. Una vez que este le sopló en el centro de la cabeza y le puso tabaco por la nariz, consiguió calmarla. Le contó al marido que *Amapama* había estado siendo robada por un *sacharuna* y que, si no se hubiera enredado en la liana, él nunca la hubiera alcanzado, ya que el *sacharuna* le había estado esperando en la loma con su caballo listo para llevarla cabalgando hacia el interior de las lomas donde estaba su ciudad.

Pasaron los días, ella no comía ni alzaba la mirada para ver a sus familiares. Cuando llegaba el atardecer miraba hacia el bosque y sonreía. El *sacharuna* le había seguido hasta la casa con el propósito de liberarla, pero el *bancu* había puesto una barrera para que él no pudiese ingresar. Al pasar cierto tiempo y no poder aproximarse, el *sacharuna* se fue alejando poco a poco, ya que no podía acercarse para liberar a su amada. Como las visitas eran menos frecuentes, ella también le fue olvidando. El *bancu* había hecho la limpia para que el sentimiento de la *Apamama* desaparezca lo más pronto posible. Con el pasar del tiempo, ella mejoró. Comenzó a comer, beber y a mirar a sus familiares.

Al recobrar su estado normal, contó a sus nietas que el romance de ella con el *sacharuna* se había dado por un largo

*chingarinaybi, chasna kawsaw unaybi alillashka, mikungawa, upingawa ayllukunatwas rikungawa apinakushka.*

*Pay yuyayta apishkay kuytashka pay sobrinugunata pay unayta sacharunawan kawsashkata chi puncha pay asnay chingarishka pay yawarwash, chita yachasha sacharunaga tutaga nishka chawpi ñanpipi asnayta sakingarawni kan musyarisha katinakungawa nishka pay chapawshkagama, pay kikin apiupi chawpi ñanpipi chapawshka apika mana apina chanawshka, chimandawash kuytashka tukuytuta payta rikungawa shamukashka mana kayllayanata ushak ashka banku pukushkamanda. Kay pukushka chingarinamanda chibi sacharuna kayllayasha kutillata pay warmita shuwanamanda, Apayayaga banguta mañashka sacharunata pay kawsahka urkupi tapapay nisha.*

*Chi punchamanda chiwk sakishka Apamamata pasyanata, imashinaybi indi yaykushkata rikusha llakita takikashka pay sahamuna ñampima rikusha karumanda shayarisha payta rikuk shamuk ashka mana payma kayllayanata ushasha. Pay karin piñarishkay rimak ashka kanmandami kaybi llakita kawsani ungusha mañunalla kay allpaybi, payga sacharunaguna llaktama yaykusha mana ungusha, mana ima tawas nanachisha*

tiempo, y justo ese día había desaparecido su olor a humano y su sangre se había purificado. Por eso el *sacharuna*, la noche anterior, le había dicho que le dejaría una señal para que le siga hasta un determinado lugar donde le esperaría. Si hubiera estado esperando él mismo en su caballo en el camino, nunca los hubieran alcanzado. Contó también que siempre le viene a visitar, pero por el tratamiento del *bancu*, no podía acercarse. Por temor a que el efecto del tratamiento se termine y el *sacharuna* se aproxime de nuevo a ella, consiguiendo esta vez su propósito de llevarla con él, el marido de la *Apamama* hizo que el *bancu* encierre al *sacharuna* en la montaña donde vive.

Desde aquel día nunca más le volvió a visitar a la *Apamama*. Algunas tardes cuando el sol se ponía en el ocaso, ella entonaba canciones tristes mirando siempre a la dirección por donde él llegaba a verla desde lejos. Culpó al marido por tener que sufrir con enfermedades y la muerte en este mundo terrenal, ya que ella, al ingresar al mundo de los *sacharunaguna*, no padecería más ningún mal y gozaría de una larga vida.

Traducción al castellano: Enoc Merino

*kwasana ashka mana ima uraswas  
wañusha.* (SANTI AGUINDA P. , 2019)

#### 5.6.4.- Feliciano y su mujer *Sachawarmi*

Es una tarde de un domingo, nos hemos quedado en casa sin hacer nada porque Shawa dice que es día del señor. En los días en que no se hacía ninguna actividad el aburrimiento era insoportable. Como hacia calor Shawa invitó a Feliciano, su papá para tomar *aswa*. Después de beber dos cuencos dice *chillata churi* (no más hijo) y le entregó la *mukawa*, a mí ya me había servido con anterioridad.

Feliciano está sentado en una banca descansando para luego retornar a la casa del hijo menor donde vive. De pronto se escucha a un tucán cantar a lo lejos en una loma; él mira en dirección hacia la loma y suspira.

¿“*Ima tan apayaya*”? (“¿qué pasa abuelo?”) le pregunto. Me responde “*sikwanga llakilla takipimi yuyarini churi*” (“al escuchar el canto triste del tucán me trae recuerdos hijo”) y empieza a contarme sobre los tiempos que viven en su memoria.

*Kay pamapaypi sikwanga takiwshkagama* Por estas pampas hasta donde está  
*mana kaylla wiwakuga sirik anawwra,* cantando el tucán, estaba lleno de vida. Se  
*tukuy laya wiwagunata tuparik ara,* podía encontrar todo tipo de animales,  
*kushillu, rinrayuk wikaguna, lumukuchi,* monos, aves, puercos saínos, venados entre  
*taruga, kan munashka wiwaguna, mana* otros. No se necesitaba recorrer largas  
*kunan uras shina karuta purina chak ara* distancias para conseguir nuestro alimento.  
*aychata wanchingawa, kunanga win* Pero toda esa vida ahora ha desaparecido,  
*wiwaguna chinkarishka anaw, aychaga* no porque no hay animales, sino porque un  
*mana tukurishcha chan shuk mana ali* *bangu* por envidia ha encerrado a todos los  
*bangu chin nisha wiwagunata chi* animales en esa loma. Esa es la causa de  
*rikuriwshka urkupi tapashka, chiraykumi* nuestra hambre en los días actuales.  
*kunanga raykay kawsanchi.* Cuando era joven cazaba por estas pampas,

*Ñuka malta ashkay kay pampata aychata* los animales eran mansos. Un cierto día, mi  
*maskasha purik arani, wiwagunaga mansu* primo me invitó a cazar con él. Nos  
*mak anawra, kasna kawsawshkay ñuka* dividimos para abarcar más territorio.  
*wawki purikringawa kayawara, paktasha* Anduve unos minutos y encontré a un  
*karanlla shuk ñapita apinakura, mana* grupo de monos chorongo. Alisté mi

karuta pirishkay kushilluta tuparani, pukunata alichisha, ambiyuk birutita churarani pundata piraña kiruwan kilinisha, pay llukshichirisha nishkay pakiringawa ambi wanchichun nisha, kurakata maskarani kushillu muntuybi tupasha shitarani, chawpi wuksaybia apira, kushilluga aspirisha birutita anchuchirira chiwashaga ramata chimbasha rira shuk ruyagunama, chita rikusha ñukaga apanakungawa kallarirani ñuka shitashka kushilluta, yacharanimi mana unay wañunata chirayku rikunata munarani maybi urmakta. Chi kushilluga atún ruyama sikasha shuk ramaybi tyarira mañudun, ñukaga awamalla rikusha shayawrani, chasnaybi shuk silvashkata uyarani, allpama rikurani maykan chari kay pampata puruwn nisha yuyarirani, mana pitawas rukusha ñikawas shuk silvashkata kutiparani ñuka wawki chari pukllawan nisha, manashaga ñampitachari trukanakuranchi nisha yuyarirani, kutillata shuk silbidowan kutipawara.

Kutillata silbangarawshkay kushilluga palay palay urmamura pankagunata uyachisha, chita uyasha ñuka shitashkama ñawita rurarani, allpay tamburshina uyarisha urmara ¡tú!, maskasha, kushilluta kawsak illak tupashkawasha anguwan watarani aparingawa washama, washaga ñuka ñampita apinakurani,

cerbatana, coloqué una flecha que tenía curare en la punta, serruché la punta con los dientes de la piraña, para que cuando intente sacar la flecha la punta se quede dentro y así haga efecto. Procuré al *kuraka* (macho líder) de la manada y lancé mi tiro, le apunté justo en el estómago. El mono retiró la flecha y comenzó a cruzar los árboles. Yo inicié su persecución, sabía que pronto iba a morir y quería saber dónde caería. El mono subió a un árbol grande y se sentó en una rama tambaleándose. Yo estaba con mi mirada fija hacia arriba. De pronto, escuché un silbido; bajé la mirada para ver si alguien más estaba cazando en estas tierras. Al no ver a nadie, respondí con otro silbido pensando que tal vez era mi primo que me estaba jugando una broma, o me estaba dando a entender que nos habíamos cruzado. Me respondió con otro.

Cuando estaba pronto a devolver el silbido, escuché al mono caer, haciendo ruido en las ramas. Retomé mi atención sobre la presa. Cayó en el suelo haciendo un sonido igual a un golpe de tambor ¡tún! Fuí, agarré al mono que estaba sin vida, lo amarré con una soga y lo cargué a mis espaldas; después seguí mi camino. La emoción de la caza me había hecho olvidar lo sucedido. Anduve unos minutos más cuando encontré una pareja de paujil (*Crax globulosa*) que salieron volando del suelo

*kushilluta wanchisha kungarishka kungarirani killachishkataga. Mana karuta rishkay pawshita tuparani, allpamada pawasha shuk allpa ramaybi shanarinwra ¡pic!, ¡pic!, ¡pic! Piñasha, pundaga karita shitarani, shitashka mana karuta pawasha shayarira, washaga warmi pawshita shitarani, payguna wañunata shayasha chapawrani chasnay kutillata silbidota uyarani, kutillata kutiparani paywas kutupawara, chashna ashawas mana piswas rikurimurachu, yuyarisha shayawrani, chashkay yuyarirani kasna mana piwas tyashka sachaybi killachikgunaga sachawarmiguna shak anawn nisha kuytak ara ñuka yaya apayayash. Kasna yuyarisha shayawshay pawshiguna urmashkata uyasha maskangawa rirani, tupashka washa anguwan watasha washama aparirani, ña llashakyarami, chashnay chillata wanchingarawni basta man kayna shuk punchagunarayku nisha yuyarirani. Chi washa ñuka wawkiwan tupanakuna kuskata purisha rirani. Paktasha rikupiga ñuka wawkiga punda paktasha chapawawshkara allpay tyarisha, payka wanchiskara kushillugunata. Chi washaga masima vultyangama apinakuranchi, ñampita riwshkay kuytarani chashna killachishkata, asisha niwara sachawarmigunami killachitukushkangui*

para asentarse en una rama. Primero apunté al macho. Al sentir la flecha voló y se posó no muy lejos de ahí. Después apunté a la hembra. Mientras estaba esperando a que el veneno haga efecto, escuché de nuevo el silbido, lo respondí y fui retribuido, pero como nadie se asomaba, estaba pensativo. De pronto recordé que mi papá y abuelo decían que cuando se escuchan silbidos en la selva son las *sachawarmiguna* (mujeres de la selva) quienes coquetean al encontrarse con uno. Cuando cayeron las aves, fui en su búsqueda. Al encontrarlas las até con un bejuco y las cargué. Comencé a sentir el peso y pensé que era suficiente carne para algunos días. Caminé en dirección al punto donde habíamos acordado encontrarnos con mi primo. Cuando llegué vi que mi primo ya estaba ahí sentado esperándome; él había cazado unos monos. Decidimos retornar. En el camino le conté lo que me había sucedido. Riéndose me dijo que seguro eran las *sachawarmiguna* que me estaban molestando, y tenía la certeza que me iban a visitar en la noche. No le presté atención. Continuamos nuestro camino hasta llegar al río. Puesta nuestra carga en la canoa, decidimos tomar *aswa*. Mi primo la preparó, era su turno; me sirvió. Yo de broma le dije: “suficiente mujer”, retribuyó mi chasco “¿acaso soy tu mujer para que

*ala, rikungui tutami paktamungarawguna, mana kasusha purisha riranchi yakuma paktanagama, kukanchi wanchishkata kanwaybi churasha aswata upingawa apinakuranchi, ñuka wawkimi llapisha kuwara, asisha nirani chillata warmi, kutipawara, kamba warmi chani chashna rimawangawaga nishka washa aswa andiwan shitawara, upishka washa wanpuriranchi.*  
*Ñukanchi kanwa chaupi yakuta wanpirishkay ¡wichu! Nishkata uyaranchi, ñuka wawki niwara kamba sachawarmigunami katinakunguna ¡jala! Payguna wichunishkata kutiparani chimanda makita kuyuchirani.*  
*Chishita wasima paktaranchi, ñuka wanchishkata ñuka warmita kurani, payka karanda kumbirara. Paykuna aychata yanykpi ñuka yaya chimandapash apayaya tapunawwra imashita puriranchi nisha, chasna killachishkata kuytarani sachawarmigunallatami kan nisha rimanawra, tabakuta shingali ¡jala! Nisha kunawanawra, chi warmiwan kuytanakungawa, paju imatachari kuy tukunata munanaw aychangawa manashaga ambingawa. Rukuguna kunashkata uyasha tabakuta shingalirani chi washaga puñungawa siririrani mana imatawas mikusha, ñuka warmi mana imatawas tapurachu.*

me digas eso?” y me lanzó las sobras. Después de beber zarpamos.

Cuando nuestra canoa estaba en el centro del río, escuchamos un silbido. Mi primo me dijo: “tus mujeres *sachawarmi* te están persiguiendo”. Correspondí el silbido despidiéndome con la mano.

Llegamos a la casa en la tarde. Le di lo que había cazado a mi mujer, quien repartió las presas. Mientras ella preparaba la carne fresca para comer, mi papá y abuelo preguntaron cómo nos había ido. Al contarle lo sucedido afirmaron que eran las *sachawarmiguna* queriendo comunicarse conmigo. Me aconsejaron: “introdúcete tabaco por la nariz, hombre”, para que puedas comunicarte con ella; puede ser que quiera darte algún *paju* (poder) para curar o cazar. Siguiendo el consejo de los *rukuguna* (mayores) me introduje tabaco por la nariz y me recosté para dormir sin alimentarme, mi mujer no hizo preguntas.

De pronto calla. Como estoy interesado, le incentivo a proseguir: “¿*chiwasha ga apayaya?*” (“¿y después abuelo?”), retoma el tema y continua:

*Tutayara, winguna payguna kayutuypi* Llegó la noche, todos estaban recostados  
*siririshkanawra puñungawa, wasiga* en sus respectivas *kayutuguna* (camas). El  
*chunlla mara, chashnay shuk munay* silencio reinaba en la casa. Vi que una  
*warmi yuku ñampi kuskamada shamura,* mujer linda vino del camino que lleva al  
*suni niña murushina yana sikitullukama* río, tenía el cabello largo hasta la cintura y  
*akchayuk, pay ñawiga sumak kariyashka* negro como el carbón, su rostro estaba  
*mara, panpalinata nakurishka,* dibujado con figuras y líneas trazadas a la  
*makikutunawas munay rikurik, chakiwas* perfección. Llevaba una *panpalina* (tipo de  
*sumak murushinalla awirishka.* falda que se usaba anteriormente) y un  
*Washamaga ahangata aparishka, kasna* *maqui kutuna* (tipo de blusa que cubre todo  
*shamukga wasipi lin yaykusha kayawara* el brazo) de vivos colores. Las piernas  
*atarimy turi; pay aparimushka ahangata* también tenían figuras.  
*allpay churashkawasha shayarin, ñukaga* A sus espaldas traía cargada una *ashanga*  
*atarisha tabulay tyarirani shimima* (cesta). Entró en la casa y me dijo:  
*tapusha ¿maymata shamungui pani?* “levántate, hermano”; una forma educada  
*Kutipan, purishkawasha upinayashka* de dirigirse a una persona. Puso su *ashanga*  
*charan nishami shamuni, chiwasha shuk* en el suelo. Yo me levanté y me senté en la  
*ichilla tinajata surkun ashanga ukumanda* banca preguntándole: “¿qué te trae por aquí  
*chiwasha shuk murutashina awishka* hermana?”. Me responde: “vine porque  
*mukaway aswata talin, washaga kuwan.* pensé que tenías sed después de caminar  
*Winda upipi pay apamushkagunata* por la selva”. Saca de su *ashanga* una  
*ashanga ukuypichurashkawasha, kunanga* pequeña tinaja con *aswa* sirviéndola en una  
*shuk pu nncha ñukatawas pasyashkangui* *mukawa*, luego me la ofrece. Cuando he  
*turi nisha llukshik wasimanda. Ñukaga kan* tomado todo, pone de nuevo todo en la  
*puriwsha urkupi kawsani. Pay shamushka* *ashanga*. Despidiéndose “otro día me  
*ñampillatata rin.* visitas a mí también hermano. Yo vivo en  
*Kasna kawsarani, chi semanta mana* la loma cerca de donde tu estabas  
*puringawa riranichu, mikuna tyapi* cazando”. Y se va por la misma dirección  
*chimanda ñuka warmipta kiwanata* que vino.  
*yanapawrani chacrata. Chi shamuk* Pasaron los días. Esa semana no fui de  
*semanta ñuka warmiga aminimi* cacería ya que tenía suficiente comida y



*chakichishka aychata mikukshalla ni, chawa aychata mikunayawan, chasna nipi nini, kayami purikrishha. Kunanka ñuka yayawanmi rini, ñuka mamash chashnallatami riman, chay pampallatami rinchi, chayma mansu wiwagunta tyak api wayralla wanchisha shamungawa nisha yuyarisha. Paktasha karanlla shuk ñanpita rinchi, chi punchaka shuk wankanatami wanchini chimanda shuk chubata, ñuka yayaka shuk tarugata chimanda yamita wanchishka. Chi punchaga mana imawas uyarinchu. Wasima paytashkay ñuka warmi chimanda ñuka mama yanusha kuy tukunchi mikungawa, mikushka washaga aswata upinchi kuytanakusha kayandi llankanata. Chi tuta kutillata chi warmi paktamun, kunanga sara aswata apamushka, mukaway talisha kuwan, upyushkay tapuwan imawata mana pay wasima pasyakrirani nisha chi mayanda purishallata, payka chakrata rishka sarata pitinkawa, ña sara pukukpi.*

*Aswata ipishkawasha tapuwan paywan pasyakrinata munanichi nisha, ari nipi shuk urkuma apawanm paktasha rikupi atún punguypi shayachiwan, punguta takan, chasna takapi paskanaw chibi yaykunchi, yaykusha rikuni sumak llaktata, munay ruanguna pasyasha piriwnguna, atún wasikuna, antakakuna, antawakuna chimanda sacha wiwakuna pay wasikunay shayanguna payguna uyba shanaw,*

estaba ayudando a mi mujer a desyerbar la chacra. A la semana siguiente, mi mujer dice que está cansada de comer carne ahumada, que le gustaría comer algo fresco. Ante el pedido, le digo que mañana iré de caza. Esta vez voy con mi papá, ya que mi mamá también le hace el mismo pedido. Entonces decidimos ir al mismo lugar, ya que allá siempre se encuentra animales mansos, fáciles de cazar. Llegados al punto, nos dividimos, él toma un sendero y yo otro. En esta ocasión consigo cazar un pecarí y un mono araña, mi padre ha cazado un venado y unos trompeteros (*Psophia crepitans*). Esta vez, durante la caminata no escucho nada.

Cuando llegamos a la casa mi mujer y mi mamá preparan los animales y nos sirven. Después bebemos chicha mientras planificamos lo que se va a hacer al día siguiente. Esa noche llega de nuevo la mujer, esta vez ha traído *sara aswa* (chicha de maíz), me sirve. Mientras bebo me pregunta por qué no fui a visitarle a su casa si pasé cerca. Dice que ella fue a la chacra a cortar maíz, ya que es época de cosecha. Después que bebo la chicha, me pregunta si quiero ir a pasear con ella. Al aceptar me lleva a una loma. Habiendo llegado, veo una gran puerta. Me pide que cierre los ojos, así lo hago. Luego me pide que los abra; entonces veo una gran ciudad, gente bonita paseando, casas de concreto, carros,

*Punchana uras paktarin, chashnay vultyamunchi, llikcharisha rikupi ñuka kayutupi siriwni, ñuka warmika ninakuchuma ninata apichisha uyariwn.* aviones y animales de la selva que están en sus corrales. Llega la madrugada, nos devolvemos. Cuando despierto, estoy recostado en mi cama. Mi mujer ya está prendiendo el fuego.

*Kasna kawsani karan pay ushaykay rikuwakshamuk shuk llaktagunata pasyanringawa, ñukaga paymanda munarisha rini, mana imashinawas mana munarita ushayba cha, ali rikurik chimanda alitami kuyrawan. Shuk tuta pasyangawa shamushkay niwan pay yayagunashi riksinata munawanawn nishka washa pay wasima apawan, paytashkay punguta kaykushkawasha rikuni shuk atu wasita yaykusha rikukpi shuk ruku runa chawpi wasipi tabakuta chupasha tyawn, shamuylla churi niwan, pingawshallata yaykuni. Yaykukta rikusha warmikuna ¡ajajajay! Asingawa apynakunaw, ñuka munawsha ñañaaguna manawn. Chi runaga pay mayan bankaybi tyari nisha rikuchiwan, mana uyaybi ñuka munawshka warmi paktamuk shuk sara aswa mukawawan, chi washalla pay ñañaaguna apamunawn inchik aswa, ukuyaku, pukushka aswa, allu, ali lumu aswa.* Pasan los días y cada cierto tiempo me visita y me lleva a pasear por sus ciudades. Va despertando en mí un sentimiento de afecto por ella. Es difícil no sentirlo ya que es bella y atenta. Una noche me dice que sus padres me quieren conocer y me lleva a su casa. Cuando llegamos, veo una gran casa y en el centro está un señor mayor fumando su tabaco. “Ven hijo” me dice. Entro con timidez. Cuando me ven entrar escucho a las mujeres reírse ¡ajajajay!, son las hermanas de mi *munashka warmi* (enamorada). El señor me dice que me siente en una banca frente a él. De pronto llega ella con una *mukawa* de *sara aswa*. A continuación, sus hermanas me ofrecen otra con *inchik aswa* (“chicha de maní”), otra con *ukuyaku* (“bebida destilada de yuca”), otra con *pukushka aswa* (“chicha de maduro”), otra con *allu* (“chicha de mandioca asada y fermentada bajo tierra”) y por último una con *lumu aswa* (chicha de mandioca).

*Mukawakunata panpata muntunanawn, pay yayaka nin, ñukaga kasnami upisha tiak ani, ashka ushigunata charisha, kan munashaga maykantawan api kan warmitarangawa churi, chashna apisha kaypi ñukanchiwan kawsangui kamba* Las *mukawaguna* están amontonadas alrededor de mí, mientras el padre dice: “yo vivo tomando todas estas chichas” porque tengo varias hijas. Si tú quieres, puedes escoger a varias para que sean tus

*wasita ruranagama, kan ñuka ushigunata apisha kushitami tyachiwangui, ña ñustaguna manawn, chasna apiwas mana ali karigunata tupanichu paygunarayku. Ñukaga pay ruku ushimanda munarishkarani paywan punda riksinakushka asha chimanda killata kawsaranchi kuytanakusha, chashna api payllawan sakirirani, chi tutaga pariwk puñuranchi, win pay ayllu charanawra mana paygunawan sakirinata ushaskata, ñuka asnay chara mana chingarishkachara yawarpash, asnay chigarinamaga ñukaga tuta paygunata pasyasha piringarawrani. Chi punchamanda karan sachama puringawa rishkay tukuy laya wiwagunata tupak arani mansugunata wanchipiwasa mana mancharikguna, payga tukuy piringawa rishka ñuka pariwk rik ara, kasna kawsarani ñuka punchaga runawarmiwan chimanda ñuka aylluwan kay runa llaktapi, tutaga ñuka sachawarmiwan kawsak arani. Kasna kawsashkay wiksayara, kushiyaranchi, chashnay sachawarmiwa yayaga pay pajuta kuwawra, pay wañupi ñuka paymanda shayaringawa bangu tukusha.*

*Shuk puncha ñuka yayawa mashi paktamura pasyangawa yachak runa, urayma kawsak achuarpartima, ñukanchi wasipi sakirira, runaguna yachasha mañangawa shamunawra pay*

mujeres *churi* (hijo). Puedes vivir aquí mientras construimos tu propia casa. Me harías muy feliz si aceptas, pues mis hijas ya son señoritas, pero no he conseguido buenos pretendientes para ellas. Mis sentimientos estaban dirigidos hacia la hija mayor con quien había mantenido contacto por varios meses, así que decidí quedarme solo con ella. Esa noche dormimos juntos. Toda la familia sabía que no podía quedarme con ellos, ya que mi olor a humano y la sangre aún no estaban purificados. Mientras durase la purificación yo les visitaría en las noches. Desde aquel momento, siempre que iba de cacería encontraba todo tipo de animales muy mansos, lo que facilitaba mi caza. Ella siempre me acompañaba. Los días pasaban en el mundo terrenal con mi mujer y mi familia humana; en las noches con mi otra mujer la *sachawarmi* para compartir los momentos. El tiempo pasó y ella quedó embarazada. Nos pusimos felices, y su papá comenzó a trasmitirme algunos poderes; quería que me convierta en *bangu* y ocupe su lugar. Un cierto día un *yachak* amigo de mi papá, que vivía río abajo en el Bobonaza, en territorio Achuar, se quedó en nuestra casa. Al enterarse la comunidad que un gran *yachak* estaba visitándonos, comenzaron a reunirse en ella para pedirle que cure o haga limpia a sus familiares enfermos. Esa

*unkushkagunta anlichun nisha ñukanchi* noche el *yachak* tomó *aya waska* y atendió  
*wasipi tantarinawra, chi tuta yachakga* todos los requerimientos.  
*ayawaskata upiraunkushkagunata* En su trance había visto que yo mantenía  
*anbinkaga.* una doble vida, y que mi suegro *sacharuna*  
*Machashkay rikushkara ñuka ishkay* quería trasmitirme todo su conocimiento.  
*marmita charishkata chimanda ñuka* Al enterarse el *yachak* por envidia y temor  
*sachawarmi ya yachachiwaukta yachak* de tener un posible rival que le supere en el  
*tukungawa, chita rikusha, kay yachakga* manejo de los conocimientos espirituales,  
*mana kaylla yachak tukuna api chimanda* le contó a mi papá que una *sachawarmi* me  
*payta washayachina api, ñuka ayayata* quería llevar a vivir con ellos. Mi papá al  
*kuytashkara ñuka sachawarmita charikta,* tener conocimiento, y sabiendo que yo no  
*chi warmi chapawra ñuka asnay* iba a acceder a hacerme la limpia para  
*chingarinata paywan kawsangawa* separarme de ella, le ha pedido a su amigo  
*apangawa. Ñuka yaya yachashaga* que ponga protección en la casa para que  
*chimanda mana ñuka wayrachirinata* no pueda acercarse. Pero el *yachak* en lugar  
*mmunana api paymanda nachuringawa* de realizar el pedido de su amigo, ha  
*nishkara pay mashita wasita wayrachipay* encerrado en la loma a toda la familia de la  
*nisha chi warmi mana kayllayangawa,* *sachawarmi*. Desde aquel momento no  
*chashna rasha tak shayachi nisha mana* volví a ver a mi otra familia. Al verme  
*piwas wasima yaykungawa.* triste, mi mujer me preguntó que me  
*Yachayrandiga mashinishta* sucedía. Le conté lo acontecido. No se puso  
*paktachinarandiga win sachawarmi* celosa ni me reclamó. Con el tiempo fui  
*aylluta payguna kaysashka urkuypi* controlando un poco el sentimiento que  
*tapashka. Chi punchamanda mana kuti* tengo por la *sachawarmi*, el no verla me  
*rikurnichu ñuka sachawarmi aylluta, ñuka* ayudó un poco. No supe nada más de ella y  
*llakilla tyawkta rikusha ñuka warmiga* no la vi por un largo tiempo, hasta cuando  
*tapuwara imata tukungui nisha, tapupi* de repente una tarde llegó con un niño de  
*kuytarani kuña sachawarmiwan* aproximadamente seis años. Se paró a una  
*kawsashkata, mana piñarirachu* distancia considerable, dijo que no podía  
*imataswas mana rimawarachu, kasna* aproximarse más. Aún el poder de aquel  
*kawsacha paymada llaki ansa* *yachak* no había desaparecido por  
*chingarishka an, payta mana rikusha kay* completo.  
*llaki ansa sakishka an. Mana imatawas*

*yacharanichu unayta mana rikurik chara, chashna kawsawshkay shuk chishi paktamura shuk wawawan kay sukta wata tupuwan. Karulla shayarira, mana kayllayanata ushanichu nisha. Chara chi yachak pukushka mana chingarishkachara.*

*Paywas kuytawara llakiririnishi nisha ñuka kunkaymanda chingaripi, maskangawa shamusha nipi mana punkuta paskanata ushaskachu kay runa llaktama llukshingawa nisha chini yiyarishka mana kayga mayka yachak musyashami tapashtukunchi. Sacharuna pay ushi llakilla awkta rikusha paskasha nisha kallarishka, kasna rurawshkaybi paskanata ushaskacha punkuta, paskashawas ñanpita mana tupanata ushaskacha chasna raw tupasha wasima shamushka paktashawas mana kayllayanata ushaskacha takshi shun supayta shayachiskara mana payta pasachingawa ñukata rigungawa.*

*Chashna kuytashka washa, wawama rikuchisha niwara ñuka wawa shan nisha pay apayaya yachachiwn niwara bangu tukungawa, win pay ayllu ama nishka wawa shan niwara shuk sacharunawas munawshka shan nira pay atún apu wiñasha tukuna api. Kuytawshallata wakan, ñawita chakiririn mana kayllayanata ushaska vultyarisha rin. Chi punchamanda mana pasyasha piriwak*

Me contó que ella también quedó desconcertada con mi repentina desaparición. Cuando decidió venir a verme, no pudo abrir la puerta que lleva al mundo terrenal y supo que algún *yachak* los había encerrado. Viendo la tristeza de la hija, y después de varios intentos, el *sacharuna* consiguió abrir la puerta, pero no encontraba el camino, después de lograrlo e intentar aproximarse a la casa. No pudo, porque el poder del *yachak* lo impedía. Había colocado a un *supay* para que le obstruya el paso cuando deseara venir a verme.

A continuación, me dijo que el niño que la acompañaba era mi hijo y que su abuelo le estaba transmitiendo todo el conocimiento. Que es querido por toda la familia y los otros *sacharunaguna* porque va a ser un gran líder sabio. Lloro al contarme y como no puede acercarse se despide y se va. Desde aquel día ya no me visita como antes. Rara vez venía a mostrarme a mi hijo, pero ahora ya no aparece. Seguro es un gran hombre y ya debe tener su mujer. Mira en dirección a la loma y termina su relato.

Traducción al castellano: Enoc Merino

*chan ñawashina, imashinay shamuk ara  
ñuka wawata rikuchingawa, kunagan  
unaytami mana rikurin, ña musu charan,  
warmiyuk ima charan. Urku partima  
rikusha kuytanata sakin.* (SANTI, 2019)

Estos dos relatos ilustran la interferencia de fuerzas externas que interrumpieron la relación que tenían los protagonistas con los *sacharunaguna*, cuando ya estaban listos para ir a vivir en su mundo. El afecto hacia sus parejas no obstaculizaba el deseo que tenían por ir con sus amantes. Pero también se puede notar que no existen rasgos que denoten celos de sus respectivas parejas cuando tuvieron la relación con los *sacharunaguna*. En las memorias de los personajes ellos aún viven las relaciones experimentadas con los *sacharunaguna*, masculinos y femeninos, y ellos tienen la firme convicción que cuando llegue su hora irán a encontrarse con ellos, ya que el olor a humano ya no será obstáculo que impida su aproximación para vivir con ellos en su mundo. Los lazos de parentesco ya están contruidos desde el momento que tuvieron el primer contacto. En estas narrativas es explícito el método utilizado por los *supayguna* para hacer desaparecer el olor a humano, que se da a través del alimento, los regalos ofrecidos por ellos y el acercamiento carnal. Pienso que el intercambio de alimentos, regalos y fluidos con los seres de la selva se mezcla con el del *runa*, logrando así mimetizar el olor característico de estos seres. Nosotros al alimentarnos de algunos productos adoptamos el olor de esa fruta o carne. Lo mismo pasa cuando convivimos con personas de olores peculiares conseguidos a través de su dieta lo cual los caracteriza.

Las historias compartidas por los anteriores interlocutores abren una ventana para mostrar que las relaciones oníricas con los seres de la selva conocidos como *sacharuna* y *yakuruna* están muy presentes en la vida y cultura Kichwa canelos de esta comunidad. Shawa a través de su experiencia mostró que aún se vive este tipo de relaciones en el presente, pero lo que me sorprendió, fue la existencia de relaciones oníricas *warmipangui*. No solo Shawa revive su memoria al ver el lugar, sino también Feliciano al escuchar el canto del tucán, y Pacífica al estar visitando al papá en la comunidad. Las relaciones que mantienen con los seres de la selva son guardadas en la memoria y en la sangre del cuerpo *runa* Kichwa canelos.

Las tres personas transmiten una seguridad y fuerza en cada palabra que expresan. Para ellas no es un sueño ni una fantasía, no es producto del subconsciente ni una busca de un mundo mejor que en el que vivimos. Es algo real, ya que lo vivieron. Experimentaron sabores, olores

y placeres del cuerpo en carne propia. Conocieron la cultura del otro y vieron el mundo de los *sacharunaguna*, que coincide en las narraciones de los tres. El planeta para los Kichwa canelos no es solo de los humanos. También está habitado por diferentes seres con quienes interactúan directamente. Han despertado su sensibilidad que les permite escucharlos, sentirlos y verlos a través de leves señales o sonidos que utilizan para comunicarse. La línea que divide nuestros mundos es nuestra incredulidad, nuestra forma de relacionarnos con la selva. Esa incredulidad que se presenta entre las personas de las ciudades es una concepción que hemos creado de los seres de la selva como objetos sin vida humana propia, sin alma. Es una forma de etnocentrismo que ciega nuestra visión, lo cual imposibilita la comunicación y relaciones sociales que podemos mantener con otros seres no humanos que habitan la *pacha mama*. Los indígenas kichwas canelos mediante, su interacción directa con la *pacha mama* han venido manteniendo relaciones sociales desde que sus ancestros nacieron y se desarrollaron como sociedades en profundo contacto con la tierra y la selva.

#### **5.6.5.- Sobre la multiplicidad de género / sexo de estos *Sacharuna***

Como ya lo expresé anteriormente crecí envuelto con las creencias e historias orales que mi abuela y madre nos transmitían para enseñarnos sobre el respeto y cuidado que debemos tener con los seres que habitan la selva, ya que son seres que ayudan a mantener el equilibrio de la vida en la tierra. Seres que tienen sus características físicas, emociones y sentimientos parecidos a los humanos. Lo único que nos diferencia es la capacidad que ellos tienen en tomar otras formas corporales de acuerdo con su voluntad. Es así como ellos pueden adquirir la apariencia de animales (FOLETTI CASTEGNARO, 1985, pág. 87), volverse invisibles para no ser vistos si así lo desean, o aparecer como *runa* para interactuar con los *runaguna* (humanos) cuando tienen interés por alguno. Como menciono en otra parte de este capítulo, me volví adulto creyendo que las relaciones oníricas afectivas solo se daban heterosexualmente, hasta que Shawa me permitió acceder a otra realidad, la realidad de las relaciones *warmipangui*. Esto me lleva a reflexionar sobre el sexo, sexualidad y género de estos seres que habitan la selva. Busqué información sobre ello, encontrándome con el frío muro de la poca existencia de literatura sobre este tema. El único que habla un poco sobre esta materia es (WHITTEN, 1978, págs. 839, 840), quien estudió a la cultura Kichwa canelos y se sumerge un tanto en ella para hablar sobre los seres oníricos a los que él se refiere como “espíritus”. Lo interesante de su discusión es que abre una puerta en la que se vislumbra una posible neutralidad de sexo, género y sexualidad de estos seres al dar a entender que los *supayguna* o “espíritus” como él los llama no tienen género. La que habla directamente de un cambio de aspecto de los *supayguna* es Foletti Castegnaro al

referirse que “estos toman aspecto de mujer frente a los hombres y de hombres frente a las mujeres; son muy temidos porque hacen extraviar en la selva y hasta enloquecer” (FOLETTI CASTEGNARO, 1985, pág. 87).

La información de mi interlocutor y las propuestas de Whitten y Foletti Castegnaro me llevan a reflexionar que, en el pensamiento Kichwa canelos, es posible que un mismo *supay* viva una sexualidad diversa o pansexualidad, pudiendo manifestarse entonces con diferentes atributos de género y posiblemente con diferentes orientaciones sexuales, ya que tienen la capacidad de presentarse de acuerdo con su preferencia, expresarse e interactuar como hombre, mujer o *warmipangui*. Se puede pensar, entonces, que dentro de los *supayguna* no existe el binarismo fijo, lo que les permite deambular entre los géneros y asumir indistintamente las sexualidades y los patrones de comportamiento masculinos, femeninos según las diversas actividades o situaciones a desarrollar referentes a labores domésticas o expresiones de amor y cariño.

Cuando los *supayguna* se presentan como hombre o mujer para entablar una relación heterosexual o *warmipangui*, lo hacen de acuerdo con la lectura que ellos hacen en nuestro *shungu* (corazón) y *yuyay* (mente), donde viven nuestros deseos y anhelos, según el pensamiento kichwa canelos. Es decir, los *supayguna* adquieren la forma que corresponde a nuestros deseos y sexualidad personal. Esto me permite para comprender cómo la vida homoerótica se vive dentro del pueblo kichwa canelos en el mundo onírico a pesar de haberse dado más de quinientos años de presencia misionera pretendiendo encerrar la sexualidad kichwa canelos dentro de los cánones cristianos con un candado de homofobia. Las relaciones con los seres de la selva han permitido que se mantenga la libertad de expresar y vivir deseos y sexualidades diversas. Sin embargo, el hecho que las experiencias afectivas oníricas que los *runaguna* viven son contadas mayoritariamente por personas heterosexuales, que tienen relaciones heterosexuales con seres de la selva, me hace suponer que las relaciones oníricas *warmipangui* solo son contadas a personas con las cuales se tiene mucha confianza, para evitar comentarios cargados de desaprobación, en primer lugar por relacionarse con los *supayguna*, y en segundo, por mantener una relación *warmipanqui* con los *supayguna*.



## Capítulo: 6 *Asina*: Broma, tejedora de las relaciones y de control social

“*Asinakusha kushilla kawsanchik*” (Vivimos felices haciendo bromas), es la frase que los Pakayaku *runaguna* expresan cuando alguien pregunta sobre las relaciones de convivencia entre los integrantes de la comunidad. Cuando ellos quieren demostrar y fortalecer la amistad que se tiene, lo realizan a través del *asina*. Este verbo tiene dos significados. *Asina* es una palabra que se traduce normalmente como “risa” (Ministerio de Educación Ecuador, 2009), pero también se utiliza para expresar la acción de bromear, que lleva al receptor del mensaje a sonreír, denotando una sensación de felicidad que indica la buena relación existente entre las personas. Para referirse a las diferentes expresiones de broma que causan risa se utiliza las siguientes palabras:

<i>Asisha:</i>	Bromeando
<i>Asinakungunami:</i>	Están bromeando
<i>Asinakuk pura:</i>	Entre bromistas
<i>Asisha nirani:</i>	Te dije de broma

Estas bromas tienen como principal motivo social el producir *kushi* (felicidad), es decir, generar alegría entre los participantes en las reuniones, mingas, congresos, *jistas* o encuentros casuales. Cualquiera de los participantes puede tomar la iniciativa para realizar el *asina* con el fin de mantener un ambiente de interacción amena dentro del grupo de amigos en que se encuentre. Con las bromas se mata el aburrimiento o se expresa la emoción de encontrar a un amigo. Con este fin los participantes en las reuniones siempre traen a cuento historias jocosas sobre ciertos eventos acontecidos consigo mismo, con un amigo que generalmente está presente, o con otras personas de la comunidad, generando en las oyentes carcajadas. Se puede decir que a través del *asina* se puede deducir el tipo de relaciones existentes entre las personas de la comunidad. Cuando las relaciones son buenas, aunque haya tensiones, la gente se hace bromas, interactuando dentro del grupo en el cual se encuentra. Cuando ya no se hacen bromas, es porque la situación, no solo está un poco tensa, sino que ya se han dado discusiones que implican enfrentamientos, síntoma de la existencia de un conflicto fuerte. En ese momento, ya no se hacen bromas, hasta que la ofensa se haya olvidado. Por lo general, esas situaciones de tensión en las que las personas de una comunidad dejan de hacerse bromas, duran solamente algunos días. Más tarde se les verá de nuevo intercambiando bromas, como si no hubiese

existido tensión entre ellos. El *asina* se puede decir que está compuesto por un cromatismo que cambia de tono a las relaciones, las que pasan de la alegría compartida al deseo expresado, de la tensión por alguna queja a la discusión, o a la broma que se vuelve una cuasi agresión y, finalmente a un punto donde ya no se hacen bromas.

Para quien no está familiarizado y atento a sus sutilezas, a sus modos de manifestación, al ambiente, el lugar o el juego de palabras utilizado, o al modo de reír en respuesta a la broma, es difícil que pueda entenderla bien. Por ejemplo, se puede hacer una interpretación errada asumiendo que si las personas están bromeando es porque existe una buena relación de amistad entre ellos, pero pueden no ser así. Conocer bien la lengua kichwa tampoco es suficiente para interpretarla. Se debe también conocer las destrezas que la persona utiliza al momento de realizar el *asina*, y las relaciones que las personas mantienen entre ellos. Es decir, se requiere ser parte del tejido social del grupo para conocer las relaciones existentes entre ellos y comprender las *asinaguna* (bromas) que se realizan con las sutilezas expresadas en cada palabra y gesto. En mi caso, mi trabajo de campo y la metodología que utilicé, me ayudaron a comprender con más profundidad las sutilezas, intenciones y los matices de las *asinaguna* que presencié y en las cuales fui partícipe. Además, Shawa siempre estaba ahí para despejar mis dudas. Él también me ayudó a ingresar al mundo de las *asinaguna* a través de las bromas que realizábamos en el cotidiano, dándome las herramientas necesarias para interpretar las *asinaguna* y sus motivos en otros casos en la comunidad. Por ejemplo, una vez cuando se enteró de que yo estaba acabando mi estadía en la comunidad, Shawa me dijo “*Kan rishka washa mana piwan asinakusha kawsanata charishachu ushi*” (“Después que te vayas no voy a tener con quien hacer bromas hija”). Estas palabras reafirman la confianza construida entre nosotros y la amistad que se había cultivado entre los dos. Al momento de salir de la casa de Shawa ya me consideraba un buen *asik runa* (bromista), traducido literalmente como “persona que ríe”.

Las relaciones en las comunidades kichwa canelos son complejas, como en toda sociedad pueden surgir conflictos y desentendimientos. Por esta razón el *asina* es utilizado también como instrumento para demostrar la disconformidad, rechazo o efectuar un regaño de una manera sutil a las personas por sus acciones no concordantes a las expectativas actitudinales de la mayoría. A través de las bromas se construyen normas de comportamiento y se ejerce el control social. Por ello considero importante mostrar la manera como se hace el *asina*, y como se dan esas sutilezas al momento de expresar las bromas. El *asina* está presente en la cotidianidad de las personas Kichwa canelos y es aplicada en todo ámbito social, dentro de las relaciones familiares, de amistad, de pareja, coqueteos, mingas o reuniones. También es utilizada dentro

de las relaciones *warmipangui* con el fin de demostrar el interés por alguien, revivir relaciones pasadas, demostrar celos o simplemente reforzar la amistad. La estadía en esta comunidad donde conviví con Shawa y otros miembros de ella, me ayudó a decantar que a través del *asina* se demuestran los sentimientos de las personas sin la necesidad de utilizar expresiones explícitas.

En este capítulo muestro algunos matices de *asina* que encontré durante mi estadía y convivencia en la comunidad. Es crucial la autorreflexión, ya que muchas bromas me fueron hechas, como lo muestro en el subcapítulo “construyendo lazos de confianza”. Para comprender el arte de bromear de los Kichwa canelos y formar parte de su círculo social se debe permitir que la gente bromee de uno. Hay que aceptar estar en esa posición y comprender que esto no es una forma de acoso. Ser parte de la broma no es sinónimo de sufrir *bulling*, aunque puede ser difícil de soportar. Las personas kichwa canelos bromean sobre una persona para probar su sociabilidad, y ver si es asequible o si se ofende al recibir una broma. Si la persona se enoja y no acepta la broma, la gente no volverá a bromear con ella, ya que se le considerará amargado, reprimido, inseguro, poco paciente, y por consecuencia, alguien muy poco confiable para integrarle a su círculo social. Es decir, alguien que no sabe aceptar las bromas es visto como alguien que “no sabe reír”, no sabe ser feliz: “*mana asik runa*” (que se traduce como persona que no sabe reír o bromear). Si una persona no se somete a la broma y pacientemente espera que las personas alrededor se cansen de reír, no va a llegar a entender el significado de las bromas o porque las realizan. Yo mismo percibí la importancia social de las bromas después de haber permitido que realicen bromas sobre mí, cuando la gente al verme en las *upina uras* (fiestas) me invitaban a sentarme junto a ellos. Fue aceptando ser objeto de bromas que comprendí que ella es fundamental en la concepción kichwa canelos de la existencia social.

El *upina uras*, cuando las personas se reúnen a tomar aswa, es un ambiente social, por lo que no se debe considerar como un lugar de borrachos o alcohólicos. Es el ambiente donde las personas se enteran de todo lo que está sucediendo en la comunidad. Son encuentros donde las mujeres hablan de sus asuntos entre ellas y los hombres de los suyos entre ellos, pero también comparten juntos y donde la broma se vive con mayor fuerza. El *upina uras* es el momento adecuado para realizar las bromas, ya que todas las personas de la comunidad se reencuentran en las casas donde se está bebiendo. También son ocasiones cuando se conoce a nuevas personas que serán integradas al grupo a través de este medio.

El *aswa* no solo llena y alimenta el estómago sino también la mente y las ideas; despierta la creatividad para realizar bromas. Por eso se dice que donde hay y se bebe *aswa* las personas

son más felices. Alrededor del *aswa* se construye la sociedad Kichwa canelos, el que lo bebe en cualquier lugar que se encuentre, o sienta la falta de esta es considerado *runa* de verdad. El que ya no quiere tomar más *aswa* se considera como *mana runa*, una persona que ha olvidado sus raíces y adoptado otra cultura, es decir se ha mestizado, ya no es *runa* de verdad.

### 6.1.- *Asina* (broma) para estrechar lazos de amistad

Los *varayuk*<sup>1</sup> (traducido al castellano “los que tienen el bastón de mando”) la tarde del viernes han recorrido toda la comunidad *mingasha* (invitando a la minga) que se llevará a cabo el sábado. El día ha llegado, Shawa pide a su hijo que afile el machete. Después de tomar *aswa*, emprendemos el camino a la plaza de donde se empezará la limpieza del camino vecinal. Son las siete de la mañana cuando emprendemos el camino a la minga. Al ir pasando por las casas nos damos cuenta de que todos han partido temprano. Shawa se preocupa y dice “*ña tukuchiwngunachari*” (“ya deben estar acabando de trabajar”), pide acelerar el paso. Al caminar unos minutos encontramos a algunos que vienen limpiando el filo del camino vecinal. Al ver a Shawa, sus conocidos le saludan y bromean diciendo “*kuyntay piro fijo*<sup>2</sup>, *imashinata kamba apamama Lumpata piñak arangui*” (“cuéntanos piro fijo porque le habías regañado a tu abuela Lumpa”). Esta broma se refiere a la supuesta relación que Shawa ha tenido con una mujer de unos cincuenta años de nombre Luz María, pero conocida como *Lumpa*. Según la broma, Shawa al encontrarla en el camino le ha dicho: “*maytata kanga mana tapusha riwngui*” (“a dónde vas sin pedir permiso”). Ella molesta por el tono de vos con que Shawa le ha hecho la pregunta, ha respondido que a él no le interesa ya que no es nada para ella, y ha seguido su camino. Cuando las personas dicen “*kamba apamama*” (“tu abuela”) no indica que sea la pariente de Shawa sino que muestra el supuesto amorío que existió entre ellos. La palabra *apamama* (“abuela”) es expresada por los que realizan la broma mostrando el respeto a la señora por su avanzada edad.

Shawa al escuchar que lo reciben con esta broma, responde “*¿imashinata kamba kumarita kushpachishkangui?*” (“¿cómo le revolcaste a tu comadre?”), “*wari su! mayshi, ñuka kumari*

<sup>1</sup> Este personaje de carácter simbólico denota poder y control sobre los otros miembros de la comunidad. Fue impuesta por los misioneros en la colonia para que los indicados a este cargo se hagan responsables para hacer cumplir las leyes y los mandatos de la iglesia como también realizar trabajos de mantenimiento del centro poblado, los caminos vecinales y lo que el misionero precisase. En la actualidad solo se encargan de organizar el mantenimiento de los caminos vecinales ya que el estado a impuesto nuevos símbolos de poder a través de la junta directiva encabezado por el presidente.

<sup>2</sup> Es una tergiversación de la palabra “tiro fijo”, le han dado este sobrenombre porque en una “*aswata upina*” (fiesta). Shawa ha dicho que “donde pone el ojo pone la bala” haciendo alusión a la conquista de una mujer, desde aquel momento le han llamado bromeando “*asisha*” “tiro fijo”, con el tiempo ha ido cambiando la forma de pronunciación quedando como la que se conoce ahora “piro fijo”.

*man*” (“*wari su*<sup>3</sup>! No puede ser, es mi comadre”) le responde y se ponen a reír amenamente. Después se ponen a conversar sobre asuntos cotidianos.

Seguimos trabajando y alcanzamos a un grupo de mujeres, entre ellas está una mujer de avanzada edad. Después de saludar, uno de los hombres que está con nosotros pregunta a la mujer: “¿*aswa ga apamama Lupa?*” (“¿dónde está la chicha abuela Lupa?”). La mujer voltea a ver y responde: “¿*kan wanchishka aychaga?*” (¿dónde está tu presa de caza?) y ríe “¡ajajaj!” y el hombre grita “¡wáaay!”.

La mujer a través de su forma de reírse “¡ajajaj!” expresa su feminidad. Solo las mujeres se ríen así. Al reírse ella está mostrando que ya se ha construido como mujer a través del reconocimiento de las demás como buena trabajadora, elaboradora de *aswa* embriagadora y ceramista de buenas *mukawas* adornadas con vivos trazos. Mientras el hombre con el grito “¡wáaay!” está reconociendo su masculinidad y se está posicionando como un hombre que está al nivel de la mujer. Es decir, reconociendo su respectivo rol de buen cazador, pescador, trabajador y constructor de casas. Después de bromear, cada uno sigue su camino. Nosotros nos adelantamos mientras el grupo de mujeres continúa con su trabajo. Después de terminada la faena, uno de los *varayuk* invita a su casa a tomar chicha. Cuando llegamos vemos que la mayoría ya están allí bebiendo. Al entrar, saludamos dando la mano a todos los hombres, uno por uno. Me sorprende al observar que a las mujeres no les saludan con la mano, sino solo con la voz. Después nos sentamos en la banca donde están los hombres, siempre frente a las mujeres. En ese momento, otro amigo de Shawa que acaba de llegar, sentándose a nuestro lado, le dice a Shawa “¿*kamba Amandaga?*” (“¿dónde está tu Amanda?”), Shawa responde “*kanbak man, kanshi Rutunuma purichirishkangui*” (“es tuya, dicen que tú le has llevado a pasear a Rutunu”). Se ríen los dos y después se ponen a conversar de otros asuntos.

Yo estoy sentado junto a Shawa. De pronto veo entrar a su hijo a la casa haciendo el mismo ritual. Después se sienta a mi lado y conversa con unos amigos. Uno de ellos se acerca y me dice: “¿*imawata llakilla warmishina tyanguí ala?*” (“¿por qué estas triste como si fueras una mujer?”) y sonrío. Yo me sorprende y respondo “*mana llakirishkachani*” (no estoy triste). Entonces, el hijo de Shawa se une a la charla diciendo: “*paybakta Puyukpi sakimushashi llakirishka*” (“esta triste porque ha venido dejando a su pareja en Puyo”). El otro responde: “*warmimanda llakirichu kay rikuy malta warmigunata*” (“no te pongas triste por una mujer,

---

<sup>3</sup> Es una expresión coloquial que los hombres Kichwa canelos usan para contradecir a quien le está diciendo una broma.

mira aquí a las muchachas”), le sonrío porque no sé qué responder. Después el me hace preguntas sobre mi motivo para estar visitando Pakayaku, quiénes son mis padres y que cuál era mi profesión. Después otro *varayuk* invita a su casa para continuar con la celebración por la culminación del trabajo. Nosotros esperamos un rato. Cuando la mayoría ha salido, mi nuevo conocido me invita a continuar la charla en la otra casa. Le pregunto a Shawa si podemos ir, ya que siempre que salgo a los eventos estoy con él y regresamos juntos a casa cuando él lo crea conveniente. Al llegar a la casa donde fuimos invitados veo a un grupo de mujeres que están conversando animadamente. Una de ellas comienza a bromear con el bebé de cinco meses que una de sus compañeras carga en sus brazos. Ella le habla al bebe, pero es la madre del niño la que responde como si fuese él. Hasta cambia un poco la voz, adoptando un tono infantil. Es decir, la interacción entre las dos mujeres es mediada por el niño, cuya voz es expresada por su madre. A continuación, relato el intercambio de bromas entre las dos mujeres. La mujer A, es aquella que inicia la broma hablándole al niño. La mujer B, es la madre del niño que responde en su lugar:

- |   |  |
|---|--|
| A.- ¡Bakreta aysashashi sapalla mikushkangui mana valik ruku!                       | A.- ¡Me he enterado que has pescado bagre y comido solo, descarado!  |
| B.- ¡Mikunata munasha ñukawan purina angui warmi!                                   | B.- ¡Si quieres comer tienes que andar conmigo mujer!  |
| A.- ¡Aycha illuga sapallami mikungui ñuka ripiwas!                                  | A.- ¡Aunque vaya contigo tú has de comer solito porque eres goloso!  |
| B.-! Mana warmi, kandaga changay tashishami karashkangui!                           | B.- ¡No mujer, a ti te alimentaría haciéndote sentar en mi pierna!   |
| A.-! Chasna manga mana valik mistu singa!   | A.- ¡No te creo nariz chueca, descarado!   |
| B.-! Chasna kamishawas karitaga llakiwanguimi warmi, mana piñarichu!                | B.- ¡Aunque me insultes sé que me quieres porque soy tu hombre mujer, no te enojés!                            |
| A.-! Kanda pita munanga, kari tukurishka man nipiwas mana munana rikurikrukumangui! | A.- ¡Yo no te quiero, aunque digan que se han exterminado los hombres no me fijaría en ti ya que eres muy feo! |

- B.-! Karita kamiway! B.- ¡Insúltame, pero sé que soy tu hombre!
- A.-! ¡Kan sapalla mikuk manda kanda piñani! A.- ¡Te regaño, porque tú sabes comer solito!
- B.- ¡Mana piñarichu warmi bagrita aysasha kushkangui, chichu chari apangui! B.- ¡No te enojas mujer voy a pescar bagre para ti, porque creo que estás esperando un hijo mío!
- A.- ¡Kan manda chichu mani, kan mikuna bakrishi wiksasapa! A.- ¡Seguro estoy embarazada de ti, barrigón como bagre que comes!
- B.- Piñarichu, aswata apakri warmi ashaga. b.- ¡No te enojas, mejor ve a llevar chicha si eres mujer!
- A.- ¡kan angú kungay yapalla upingui! A.- ¡Seguro vas a beber con tu garganta fea como el bejuco!

Teatralizan cada frase expresándola con seriedad. Hasta en los rostros dibujan signos de estar enojadas, pero lo que delata que lo están haciendo en broma son sus sonrisas que brotan después de cada intervención. Sorprendido, le pregunto a Shawa si están discutiendo. Me responde que no. Están “*asinakungunami*” (bromeando). Le pregunto cómo se llama el niño objeto de la broma que está en brazos de su mamá. Me mira y me dice “no es niño, es niña”. Nota que estoy sorprendido y sin comprender la situación, por lo que agrega “*chi warmi pay markayaya shutita apishami asyun, mana kari wawa chan*” (“la señora está bromeando, utilizando el nombre del padrino de la niña. No es porque es niño”). Lo que Shawa me dice es que en este intercambio de bromas se desarrolla un juego de roles en el que las mujeres participantes asumen identidades distintas. Por un lado, la mujer que inicia la broma se dirige a la niña como si estuviese hablando con el padrino de la niña. Por otro lado, la mamá de la niña responde como si ella fuese el padrino de su bebida. La bromista le habla a la niña y jamás se dirige directamente a la madre de la niña ni intercambia mirada ni gestos con ella, aunque es la madre de la niña quien responde. Si la madre quiere continuar el juego debe reasumir su identidad como madre y comadre, preguntando a su vez a la bebida “¿Chasna man kumba?” (“¿Es así, verdad comadre?”). Para responderse a sí misma “*Ari kumari*” (Sí comadre). En ese instante la bromista puede interactuar con la madre del bebe, si lo cree conveniente, sino seguirá manteniendo el diálogo con la bebida. Todo esto sucede en ausencia del padrino de la niña. La

bromista le asigna la identidad del padrino a la ahijada, simulando que está interactuando con él. A su vez, la madre de la niña responde como si fuera el padrino de su hija. Son dos mujeres hablando entre sí, pero su interacción simula una conversación entre una mujer y el padrino de la niña llevada en brazos. Desarrollase de esta forma un juego de roles en los que uno de los participantes asume la identidad de la persona que está siendo objeto de la broma en su ausencia. Esta escenificación compleja de por sí, las dos mujeres la viven jocosamente disfrutando del momento. Si no hubiera sido por Shawa quien me explicó, yo no hubiera comprendido la situación que estaba observando; puesto que para entender las bromas hay que conocer las relaciones sociales existentes entre las personas que participan y entender el doble juego de roles que está escenificando la madre de la niña.

En otra ocasión tuve la oportunidad de vivir un evento similar cuando llegó de visita una sobrina de Shawa, quien se había separado del marido y se había ido a vivir en la ciudad. Esta joven es alegre y divertida. Una tarde cuando regresamos de visitar a otra sobrina de él, escuché una broma dirigida hacia nosotros: “*¿mayma rikta shamunguichi supayapaguna?*” (“¿de dónde vienen diablas?”). Al escuchar Shawa responde: “*chaki shikshipi piringawa riranchi*” (“Porque nos picaron los pies fuimos a caminar”), a lo cual ella respondió: “*kangunata yapallami kirini*” (“a ustedes no les creo”). Shawa no se incomoda cuando la sobrina se refiere a él en femenino llamándolo de “diabla”. Él también la trata de la misma manera refiriéndose a ella como “*supay*”, en este caso haciendo alusión de este término al diablo occidental pecador. A través de la expresión de “*supay*”, dan a entender que el sujeto a quien se le denomina así estaba haciendo alguna travesura, conquista o rompiendo las normas de conducta. Después de escuchar esto, percibo que entre ellos siempre están bromeando. La mayoría de las veces lo hacen cuando uno de los dos sale a visitar a sus parientes. Normalmente en la casa la sobrina no hace este tipo de broma. Al regresar de la visita, siempre preguntan lo que hicieron a través del “*asisha*” (bromeando), la cual es utilizada como una forma sutil para enterarse de las cosas que el otro fue a hacer, evitando así las preguntas directas, ya que el otro puede sentirse incómodo o molestarse si no desea que se entere lo que estaba haciendo. La relación que mantiene Shawa con sus familiares y sus amigos me ayuda a entender claramente que tienen una buena relación de convivencia dentro del núcleo familiar y en la comunidad.

## **6.2.- Asina (broma) para mostrar interés en la otra persona**

El *asina* sirve también para transmitir el interés que se tiene por el otro. A su vez, puede servir para disfrazar la relación y afecto que existe entre los dos, pero que ellos no quieren que los



demás lo perciban, padres, familiares, amigos y en algunos casos las esposas o maridos. En ocasiones a través del *asina* se disfrazan expresiones verbales de doble sentido, acompañándolas de caricias que solo los enamorados conocen e interpretan. Eventualmente terceros pueden lograr captarlas, al prestar atención a la entonación y gesticulación al reír, hablar, actuar y comportarse. A continuación, comparto algunos hechos que presencié.

Voy a denominar con el seudónimo de “Abogado”<sup>4</sup> a uno de los chicos con quien Shawa había tenido una relación afectiva. En el tiempo en que yo estaba visitando a Shawa, Abogado ya se encontraba casado y tenía dos hijos. Vivía en la casa del padre de la mujer que era vecino de Shawa. Desde el primer día en que pasamos frente el patio de su casa en dirección a la plaza, comenzó a “*asingawa*” (bromear) utilizando siempre expresiones que le daban un carácter femenino, tales como “*¿mayma kanga karishina riugui?*” (“¿a dónde vas como si fueses hombre?”), “*Kaybi mawni kamba kariga*” (“aquí estoy tu marido”), “*¿señorita maytata riwngui?*” (“¿a dónde vas señorita?”) “*Nuspayashachu piringui*” (“andas como loca”), “*¿karigunata maskashachu piringui?*” (“¿andas buscando hombres?”), “*urayma chari tuparangui*” (“creo has encontrado a alguien abajo” – refiriéndose a la plaza-). Como yo no sabía del amorío que existió entre ellos, no me imaginaba que las bromas tenían un sentido oculto. Pero después supe que a través de estas expresiones estaba mostrando que aún tenía interés en Shawa y sentía celos. Su esposa al escuchar que su marido hacía estas bromas le decía que respete al tío mayor. La suegra, que era la sobrina de Shawa, sonreía y nos saludaba, mientras el suegro de Abogado incitaba a continuar la broma exclamando “*chasna nuspa man*” (“así de loca es”) o “*ukuma ak shikshipichari maskangawa riwn*” (“tal vez porque le pica lo que tiene abajo se va a buscar”), haciendo referencia a las partes íntimas. El chico y su suegro después se ponían a reír. Siempre que este chico encontraba la oportunidad realizaba bromas a Shawa. Él se defendía expresando “*¿warmichani chasna asiwangawa?*” (“¿acaso soy mujer para que me hagas bromas?”), “*pay allku apata riman*” (“se está refiriendo a su perra”) o “*¿kan asinallachu rikurini?*” (“¿piensas que te puedes reír de mí?”). Shawa no sonreía cuando hacía las bromas delante de la mujer, la suegra u otras personas. Pretendía no escucharlo, solo sonreía cuando nadie lo observaba. En ocasiones, al encontrarse en el camino, Abogado le abrazaba y continuaban conversando hasta llegar a su destino. Aunque ya no estaban juntos se notaba que aún se tenían cariño, y la forma de expresarlo era a través de las bromas. En otras ocasiones se hacía más palpable su afecto, como sucedió un día cuando estuvimos en una minga. Después

---

<sup>4</sup> Este sobrenombre le dimos un día en que nos encontrábamos reunidos bebiendo *aswa*, en esa ocasión el me preguntó que estaba estudiando, yo le hice la misma pregunta y me respondió que estaba estudiando para ser Abogado, mas no era cierto. Desde aquel día quedó con ese sobrenombre.

del trabajo algunos se habían adelantado a la casa donde nos habían invitado, y se habían servido el alimento ofrecido. Nosotros llegamos de últimos cuando ya estaban terminando de almorzar. Shawa dijo que esperemos afuera de la casa a que termine de comer el primer grupo que había llegado con antelación, así que después de lavarnos las manos nos sentamos a esperar en un tronco ubicado en el patio junto a la llave de agua. Abogado al ver a Shawa agradeció por la comida y vino en dirección hacia donde estábamos sentados para lavarse las manos. Al llegar le ofreció un pedazo de carne que había traído para él, expresando “*mikuy warmi*” (“come mujer”). Shawa tomó el pedazo de carne y le agradeció con una sonrisa. Después Abogado se lavó las manos y retorno a la casa.

Yo ingenuamente pensaba que el único que mostraba interés y cariño a través de la broma era Abogado, pero Shawa me comentó que el afecto era recíproco. Un día en que estuvimos yendo a visitar a una de sus sobrinas, nos encontramos en el camino con Abogado. Al vernos se acercó y nos saludó con un apretón de mano. Para mí fue un saludo normal. Después que nos despedimos y seguimos nuestro camino Shawa me confesó que en el momento en que se saludaron, Abogado le había rozado la palma de la mano con el dedo índice insinuándole que quería tener un encuentro con él.

En otra ocasión, Abogado amablemente nos invitó a su casa a la celebración del apadrinamiento de su hijo. Cuando llegamos nos sentamos en un tronco que estaba en el patio, ya que las bancas del interior estaban ocupadas. Al vernos llegar nos saludó “*shamuychilla*” (vengan). En ese momento se encontraba ofreciendo *aswa* a sus invitados. Cuando llegó nuestro turno Shawa al tomar la *mukawa* aprovechó la oportunidad para acariciarle la mano. Dándose cuenta Abogado que observé la muestra de afecto de Shawa dijo, “*chasna nuspa man kamba mikyaga*” (“así de loca es tu tía”). Esta espontánea expresión produjo en Shawa una tímida actitud. Tomó la *mukawa* y después de beber el contenido la devolvió. Llenándola de nuevo de *aswa* me ofreció a mí expresando “*upingui ushi*” (“tomarás hija”), soltando a la vez su característica risa ya conocida al hacer bromas. Abogado tenía una actitud alegre, hacía bromas con todo sus amigos y conocidos, por ello la gente pensaba que todo lo que decía y la forma en que actuaba era parte de su juego usual al hacer sus bromas. Con el tiempo, las declaraciones de Shawa como mis propias observaciones me llevaron a entender que esta era su forma de actuar para hacer pasar desapercibidas las expresiones de afecto que mostraba hacia Shawa, como también hacia sus otros posibles pretendidos con quien él quería tener un acercamiento erótico. Era su forma de medir la reacción de las personas con las que quería tener acercamientos íntimos.

Un cierto día en que Shawa estaba recibiendo la visita de su sobrino *warmipangui*, Abogado puso su mirada en él. Para atraer su atención, cada vez que nos encontrábamos hacía el mismo tipo de bromas, “*¿maytata kamba sobrinata apashariwgui?*” (“¿a dónde vas llevando a tu sobrina?”), “*¿kamba sobrinatachu pasyangawa apangui?*” (“¿le estás llevando a pasear a tu sobrina?”), “*chasha apasha purishashi kamba sobrinata shukta munachinguilla*” (“Por andar paseando a tu sobrina vas a hacer que se enamore de otro”). Después que el sobrino de Shawa retornó a su casa, me contó que una noche Abogado con uno de sus amigos llegaron a beber a su casa de madrugada. Abogado le había dicho que le gustaba su sobrino y le pidió que los relacione y le refiera el interés que había despertado en él, asegurándole a Shawa que su relación no se iba a afectar, que él siempre iba a pertenecerle, tan solo quería disfrutar una noche antes que su sobrino se vaya. Shawa dijo que no había problema, que iba a hacer lo posible para que el sobrino también despertara interés en él. Para que se dé el ambiente idóneo y puedan conversar, Shawa pidió al amigo de Abogado que le acompañe a casa de su hermano a continuar bebiendo. Estando solos Abogado se sentó al lado del sobrino de Shawa y lo abrazó declarándole sus deseos, pero el sobrino le dijo que no podía tener nada con él porque tenía pareja. Además, no quería tener problemas con su mujer, menos aún poner en posibles problemas a su tío Shawa, ya que estaba consciente de la nueva ley que estaba rigiendo en la comunidad referente a que si alguien denunciaba una relación homosexual, los protagonistas serían expulsados de la comunidad. Por lo tanto, temía que eventualmente su mujer motivada por celos les denunciara tan solo porque su marido bromeaba con ellos. Por eso consideraba mejor que Abogado se fuera a beber a la casa del hermano de Shawa con quienes ya se encontraban allí. Ante la insistencia de Abogado, el sobrino de Shawa le manifestó que no le era atractivo, así que era mejor que detuviera sus insinuaciones. Si continuaba insistiéndole, iba a llamar a su tío para que venga en su auxilio. Al darse cuenta de que no iba a conseguir nada, Abogado le pidió como despedida que le dé un beso, con eso se conformaba. El sobrino de Shawa le dijo que los efectos del alcohol le hacían decir incoherencias. Le pidió de favor que se retire de la casa. Cuando salió de la casa, el sobrino de Shawa se asomó a la ventana para cerciorarse de que Abogado se había marchado, pero este al verlo insistió en que le dé un beso agarrándose de la ventana intentado colocarse a la altura del sobrino de Shawa para que le dé el tan anhelado beso. Al ver las intenciones de Abogado, le dijo que su esfuerzo no iba a rendir frutos, que era mejor se fuera a beber donde estaban los otros. Finalmente, Abogado se despidió diciéndole que no iba a rendirse hasta lograr conquistarlo.

### 6.3.- *Asina* (broma) para expresar ira

Como he expresado, el *asina* es un medio utilizado para expresar diferentes sentimientos, por lo que también es usada para dar a entender sentimientos de disgusto, ira o para demostrar que la presencia de alguien no es bien recibida debido a algún desentendimiento o conflicto existente entre personas. En la mayoría de los casos es utilizada por las mujeres, sobre todo cuando alguna efectuó comentarios sobre la vida, actividades o problemas íntimos en el matrimonio de otra.

Cuando esto se da, y las personas no quieren enfrentarse directamente o, peor aún, físicamente, acudirán al uso del *asina* para intentar ofender y desmoralizar a la otra, haciendo saber así, que sus comentarios adversos son conocidos. A través del *asina* exponen de forma sutil todas las molestias y sentimientos de repudio. Las oraciones serán dichas en tercera persona, pero no es regla general. En algunas ocasiones, quien se siente ofendido busca motivos para el enfrentamiento físico dirigiéndose en forma directa hacia quien provocó el agravio; pero si esta no soporta el reclamo, podría ser motivo suficiente para una confrontación física. Las actitudes, tales como el tono de voz y gesticulaciones que acompañan a la broma, dan mayor intencionalidad a la expresión de molestia. Cuando una mujer brinda *aswa* diciendo *tyawn upingui* (beberás todo), si la persona a quien le sirve no lleva a cabo la indicación de beber todo *nitisha upichinga* (obliga a beber), si la persona se resiste a seguir esta instrucción, la mujer que está sirviendo *aswa* se sentirá ofendida y refregará el *aswa antsi* (afrecho) en la cabeza o *armachinga aswa* (le verterá en la cabeza), en clara demostración en que no está conforme con la presencia de quien le causó la molestia. Refregar el afrecho del *aswa* o verter el *aswa* en la cabeza son claras expresiones que la mujer está buscando razones para el enfrentamiento verbal o físico.

El acto de obligar a beber todo el *aswa* es así. La persona que está molesta se acercará a su antagonista, vendrá con la *mukawa* llena de *aswa*. Al llegar y ofrecerle *aswa* puede decirle “*tyawn upingui*” (beberás todo) o, simplemente, acerca la *mukawa* presionándola contra la boca del contendiente. El desafortunado, o desafortunada, debe beber sin negarse, ya que se entiende que las personas que visitan las casas donde se les ha invitado deben participar de la bebida. No se encuentra sentido de ir a una casa para no beber. Por esta razón deben beber sin objeción. Cuando no alcanzan a beber todo, o ya están satisfechos, dirán “*chillata*” (“ahí no más”), apartando con la mano la *mukawa* amablemente; pero quien está brindando no aceptará este pedido cuando hay antagonismo. Entonces ella replicará “*upingui*” (“beberás”), y con más fuerza presionará la *mukawa* en la boca de su contendiente, lo cual hace que la bebida fluya

más rápido y se regará por el borde de la *mukawa*, mojando a la persona que no logra beberla. No apartará la *mukawa* hasta que la antagonista beba todo o se haya vertido el líquido sobre su cuerpo. Algunos se resisten en continuar bebiendo, apartando la *mukawa* con fuerza. Entonces, la que está obligando a beber, por temor a que se rompa su *mukawa*, verterá *aswa* en la cabeza de su contrincante. Algunos, al darse cuenta del destino que les espera, solo se quedan quietos, y aceptan que los bañen de *aswa*. Por eso, en las chichadas siempre se puede ver a alguien cubierto de *aswa*, pero siempre animado. No hay momentos malos cuando la gente se reúne a beber *aswa*. Por eso cuando alguien ofrece bebida a la fuerza, las personas que son servidas así expresan *¿piñashachu ipichiwawgui?* (¿me estas dando de beber con iras o desprecio?), recibiendo como respuesta una broma que disfraza las intenciones de la mujer que les está dando de beber de esa manera.

Como sucedió cierto día de “*upina uras*” (fiesta / tiempo de festejo). En estos días todas las familias elaboran *aswa* e invitan a la gente para reunirse a libar en sus respectivas casas. Para mí, estos eran los ambientes perfectos para convivir y observar las costumbres de las personas en la comunidad. Por esta razón siempre acompañaba a Shawa cuando iba a casa de quienes invitaban. En una de estas ocasiones cuando llegamos, la anfitriona estaba brindando *aswa*, “*asirishkalla*” (“alegre”). Cuando ella estuvo frente a cierta mujer, su actitud cambió; no pronunció ni una palabra, sirvió *aswa* en una *mukawa* pequeña y extendió su mano para ofrecérsela. Después, de nuevo repitió su acción. En la tercera vez que le sirvió de este modo, la visitante agradeció diciendo que no podía beber más. La anfitriona riendo ¡ajajaj! expresó “*upingawami pasyasha purina an warmi mana aswanta ushashaga*” (“al visitar hay que beber, si una mujer no es capaz de hacer su propia chicha”) y continuó atendiendo a los demás. Pasaron algunos minutos. Entonces, uno de los presentes invitó a su casa a continuar el festejo. Cuando llegamos, vimos que ahora la mujer recientemente agraviada, era la anfitriona en esta casa. Posteriormente llegó la anfitriona anterior, esta vez como visitante. Cuando la dueña de casa estuvo frente a ella, ofreciéndole a su vez la *mukawa* con *aswa*, se dirigió a quién estaba sentada al lado de su antagonista exclamando “*paylla aswayuk mani nisha chari, nitishkacha upichiwra pay chamuk aswataga*” (“pensando que solo ella elabora chicha, dio de beber a la fuerza su chicha sin sabor”). Después de darle tres *mukawa*, continuó brindando al resto de los visitantes, hasta que otro participante tomó el turno de invitar a su casa. Después de haber visitado varias casas llegó la tarde. Quienes aún permanecían en el festejo ya estaban bajo el efecto del *aswa*. Junto con ellos, retornamos de nuevo a la primera casa donde se inició el recorrido. La anfitriona estaba alegremente ofreciendo *aswa*, bromeando con los hombres, y su rival también estaba

alegre conversando con las mujeres. Cuando llegó su turno de beber, la anfitriona que le servía le dijo sarcásticamente “*kasna chamuk aswata upingui, mana machanguichu*” (“tienes que beber toda la chicha, ya que no tiene sabor y por lo tanto no te vas a emborrachar”). Era una clara prueba de que le estaba respondiendo lo que ella le había dicho anteriormente. Riendo continuó “*urku warmimigunami urti aswata rurasha upisha kawsak anwawn*” (“las mujeres de la loma viven tomando su fuerte chicha”). Al escucharle la interpelada respondió, “*panba warmigunami machashaga karita may ichusha purik anawn*” (“las mujeres de la pampa cuando se emborrachan saben andar botando a sus maridos”), después de decir eso llevó la *mukawa* a su boca y bebió todo.

Llegó la noche. Nadie más invitó a continuar el recorrido, así que seguimos bebiendo allí. De nuevo estaban enfrentadas las contendientes. La anfitriona *asira* (bromeó) “*urku chacra mama upingui*” (“madre de la chacra de la loma beberás”). Su rival tomó la *mukawa* y aceptó el reto, hasta cuando dijo que no podía tomar más. Entonces la anfitriona replicó “*kasna chamuk aswawanchu machanguí*” (“ya te emborrachaste con esta chicha sin sabor”), “*kasna urku warmiguna chamuk aswan machak manawn*” (“las mujeres de la loma se emborrachan fácil con chicha no fuerte”); siempre después de cada oración se reía. Al insistir la invitada, que ya no bebería más, la anfitriona alzando la *mukawa*, la vertió en su cabeza. La agraviada levantándose coléricamente dijo “*¿ñukaga kam asina chani?*” (“¿acaso puedes bromear conmigo?”) empujándola. Ante esta acción, la anfitriona soltó el valde de *aswa*, y tomándole del cabello gritó “*kaytata munawrani, kanda mana kuskayachipi kanga kan munayta kuytarisha purik angui*” (“esto es lo que buscaba, porque a ti nadie te dice nada tú andas esparciendo rumores sobre mí”). Las compañeras de ambas mujeres las separaron para evitar la confrontación. Viendo la escena los invitados empezaron a despedirse y salir de la casa.

En otras ocasiones, los y las invitadas “*asinawnga*” (“bromearán”) con las “*kumariguna*” (“comadres”) o los “*kumbaguna*” (“compadres”). Para ello, los adultos se valen de los niños como medio para dirigir sus *asina* al padrino o la madrina de los pequeños, como lo narré en el subcapítulo 6.1. Quien responderá a las bromas en nombre del pequeño o pequeña será normalmente su madre que le tenga en brazos.

Cuando realizan estas bromas, los adultos dirán todos los defectos del padrino del niño o la niña: si no quiere o no sabe trabajar, si no va de caza, si no hace bien la chacra, si es borracho. Igualmente, cuando las bromas están dirigidas a la comadre, es decir a la madrina del niño o la niña. Si el padrino o madrina del infante es soltero, los y las que se sienten atraídos por él o ella harán bromas mostrando sus pretensiones, recibiendo por parte de la madre del infante la

respuesta de acuerdo con sus preferencias, dejando explicito si está de acuerdo en que el muchacho o la muchacha pretenda a su comadre o compadre. Si a la muchacha o muchacho le atrae la persona que hizo la broma, se establece el mutuo interés, haciendo de esta manera más fácil la aproximación.

La mayoría de las veces, el *asina* es realizado para amenizar el ambiente, pasar mensajes sutiles midiendo la capacidad de control de la ira, establecer si la otra persona está enojada por “*llulla*” (mentira, comentario) y por esto se comporta de una manera indiferente, ya que, si las personas están ofendidas, su actitud cambia y solo conversan con las personas que consideren merecen su atención.

#### **6.4.- *Asina* (broma) como control social**

Se pensaría que el *asina* solo ayuda en la construcción y reafirmación de las relaciones sociales de amistad y parentesco, pero la convivencia en esta comunidad me ha llevado a pensar que va más allá. A través del *asina* también se controlan los comportamientos de los miembros de la comunidad. Se utiliza de forma sutil para llamar la atención en caso de que alguien esté incumpliendo las expectativas sociales de buen comportamiento, de moral o de parentesco, y otros aspectos, como fui testigo cierto día.

El hijo de Shawa nos había indicado que se iba a realizar la feria comunal en la plaza. Cuando pregunté en qué consistía me explicaron que los *runaguna* sacan sus productos excedentes de la chacra como yuca, plátano, maíz, maní, papa, naranja o guaba, para vender o intercambiar. También venden productos de la caza y pesca, animales de corral, *aswa*, *ukuyaku* (destilado de yuca), y no podían faltar las cerámicas que las mujeres elaboran como *kallana* (recipiente para comer) y *mukawa* (recipiente para beber). Los hombres también llevan sus productos, la *shigra* (bolso para cargar), *ashanga* (cesto), *llawtu* (coronas) o *alinga* (collares). El hijo de Shawa me dijo que podíamos visitar la feria y distraernos ya que normalmente pasábamos todo el tiempo en la casa y la chacra. Le preguntó a shawa “¿imawata mana Enocta chiriklla purichikringui plazama?” (“¿Por qué no le llevas a Enoc a conocer la feria y así se distraen?”). Shawa quiso saber si yo quería ir. Acepté con gusto, ya que era otro de los entornos donde podía ver a la gente interactuando, puesto que, según me dijeron todos los que tenían productos iban a ofrecerlos en este lugar.

Llegado el día, emprendimos camino. Íbamos conversando y *asinakusha* (bromeando). Estábamos solos, y bromeábamos de un momento para otro mientras avanzábamos; a veces él iniciaba la broma y otras yo. En esta ocasión él fue quien tomó la iniciativa y preguntó:

Sh: <i>¿maytata riwgui ushi?</i>	Sh: ¿a dónde vas hija?
E: <i>plazama puringawa riwnni mikya, ¿kan ga?</i>	E: voy a la plaza tía, ¿y tú?
Sh: <i>Ñukawas plazamami riuni, ñuka kari adulishkata randichingawa,</i>	Sh: yo también voy a la plaza a vender la pesca de mi marido
E: <i>¿imatata aysahka kan kariga?</i>	E: ¿qué ha pescado tu marido?
Sh: <i>bagritami aysashka ushi, chitami randigawnachu nisha rikuchigawa riwnni, ¿kan kari ga?</i>	Sh: ha pescado bagre, por eso voy a ofrecerlo para ver si compran, ¿tu marido?
E: <i>Puyuktami llukshira mikya</i>	E: salió a Puyo tía

Bromeábamos simulando el tener una conversación entre mujeres, y de un momento a otro reíamos a cargadas, rompiendo la ilusión de la conversación y comprendiendo que lo que nos decíamos era solo era broma. Cuando hacíamos bromas vivíamos nuestro papel, nos expresábamos como si fuese algo real. Los gestos y la voz eran tan convincentes que si nos escuchaban creerían que estábamos manteniendo un diálogo verdadero. Era tan real la escenificación que en una ocasión al estar *asinakunranchi* (estábamos bromeando), asumiendo que estábamos discutiendo por un hombre, el hermano menor de Shawa se quedó desconcertado. Nos miraba detenidamente desde su patio, con un aspecto serio, pensando que estábamos riñendo. Dándome cuenta de la preocupación con la que nos miraba, le dije a Shawa en voz baja que su hermano nos estaba observando atentamente. Entonces bajamos la voz y continuamos bromeando de manera menos notoria.

Continuamos nuestro camino. En una quebrada encontramos a la hermana de la cuñada de Shawa, que la estaba atravesando. También llevaba carne de caza para vender. Saludamos y continuamos junto con ella. Luego de un rato encontramos a una muchacha joven. Nuestra compañera de camino, al verla “*asira*” (bromeó) “*maytata riwgui, wasi illak changui, ¿rikungui ñuka kumba apishkaybi kawsarisha*” y rió “*ajajay!* (“¿a dónde vas, acaso no tienes casa?, ¿cuidado te encuentra mi compadre!”). Toda la expresión parecía una broma, la risa así lo hacía entender; pero las palabras tenían un significado de control. Aunque la exclamación fue expresada en son de broma tenía una fuerte señal de estar llamando la atención. Al preguntarle a la muchacha “a donde iba” y decirle “cuidado te encuentre mi compadre”, le estaba advirtiéndole que, si iba a hacer algo indebido y fuese descubierta por sus padres, sería castigada o reprendida por no estar en sus clases de colegio. La muchacha respondió “*kaymami*



*randingawa riwnrani*” (“voy a comprar”). Aunque la respuesta pudo ser convincente, nuestra compañera de camino dudó de su veracidad. Cuando seguimos por el camino, le comentó a Shawa que las muchachas en la actualidad no aprovechan la oportunidad que sus padres les ofrecen para estudiar. Se ponen en riesgo de no culminar sus estudios si es que quedasen embarazadas, más aún, si el padre del bebe no asumiese su responsabilidad, dejando de esta manera deshonrada a la muchacha, quien se ganaría el calificativo de *kari illu* (libertinas). Cuando las madres se enteran de este tipo de casos, no aceptan que sus hijos se relacionen seriamente para casarse con estas muchachas.

Después de lo acontecido, continuamos por unos 15 minutos. Cuando llegamos a la feria, nos encontramos con mucha gente que estaba ofreciendo sus productos. Con Shawa estuvimos visitando todos los puestos. Después de ver todo, nos sentamos en el puesto del hermano de Shawa que estaba vendiendo pescado. Su mujer nos ofreció chicha. A nuestro costado había otro puesto donde estaban reunidas un grupo de mujeres conversando animadamente. Me puse a escucharlas detalladamente y me di cuenta que estaban *asinakunnawrami* (bromeando). Me llamó la atención la broma que desarrollaban dos de ellas:

- A: Kanka karishina, upisha pirik angui, ñuka kumba apishkaymi, makarishkata kamangui
- B: Ñukaga ñuka chakiwanmi purini, kamba kumbaga ñukawan mana imawas chan
- A: Mana uyak changui, kariyukga rakiwan pariwnmi purina an
- B: Ñuka karik illak mani
- A: Kan chashna rimak manda runagunaga kanda asiknanaw
- B: Ñukata runagunachu llangasha kuwanaw, kamba malata kumbata apakri paywan upingawa
- A: Kan yarikuy apataga yapalla ñuka kumba munaytukungui
- B: Mana munangachu nisha apakrilla, amarun warmi takischaybi paylla wakasha kayllayanga
- A: Yapalla lukrangui ñuka kumbataga, tukurishaapaga
- B: Tukurishkamani apakri. rikungawa
- A: Pingana illak mangui, chasna manda runagunaga rimaktuku angui. Tupushpalla asina angui
- A: Tú andas bebiendo como si fueses hombre. Cuando te descubra mi compadre te va a castigar
- B: Yo ando con mis pies; tu compadre no es nada para mi
- A: ¡No escuchas! Las mujeres casadas deben andar junto a sus maridos
- B: Yo no tengo marido (Replicó).
- A: Porque tú dices eso las personas comentan de ti
- B: La gente no me mantiene. Trae a tu compadre soltero para beber con él (expresó dibujando una sonrisa)
- A: Mi compadre no quiere mujeres casadas como tú
- B: Vamos a comprobar. Tráelo a ver si no le conquisto
- A: No lo vas a conseguir, estás vieja y acabada
- B: Si crees eso, ve a traerlo para comprobar
- A: ¡No tienes vergüenza! Por eso la gente comenta. Debes tener cordura

Interrumpieron su juego cuando el marido de una de ellas vino a avisar que alguien quería comprar sus productos.

En este episodio, mediante la broma la mujer “A” estaba llamando la atención a la mujer “B” para que se comportase asumiendo su rol de mujer comprometida, ya que la actitud que mantenía levantaba comentarios de otras mujeres que le catalogaban como *karishina* (como hombre), ya que bebía sin la compañía de su marido, asumiendo la actitud de un hombre. Solo un hombre puede beber solo en las reuniones. En esta comunidad es mal visto que la mujer salga a beber y el marido se quede en casa. Sí salen juntos deben regresar juntos. En este caso,

ella salía sola y si lo hacía con el marido, se separaba de él para beber con sus amigas, lo cual era mal visto por el resto de las mujeres.

### **6.5.- Las insinuaciones sexuales a través del *Asina***

Como hemos visto, el *asina* cumple diferentes funciones en las relaciones sociales, pero ¿cómo se expresa cuando se quiere demostrar la atracción por alguien? Esta descripción no podía quedar por fuera, ya que mi tema central es la sexualidad *warmipangui*.

Como mencioné, el sobrino de Shawa estaba visitándonos. En ese corto tiempo nos volvimos cercanos. Los kichwas canelos son amables, y cuando toman confianza tratan de que uno se sienta a gusto y parte de la familia. Al día siguiente de su llegada ya estábamos conversando amablemente, ya que como dice mi mamá “*allku pura muktinakunawmi*” (“entre perros se huelen”). Era diciembre, mes en el que se celebra la fiesta denominada “*jista / ista*” (fiesta). Con ella se agradece a la *pacha mama* (madre tierra) por la buena cosecha y la abundancia de caza obtenidas ese año. En los días actuales, esta fiesta tiene características religiosas cristianas, pero sus raíces aún se cumplen en el ritual de agradecimiento a la *pacha mama*. En el “*kamarina*” (alimentarse), que sucede el último de los tres días del festejo, se ofrenda carne y chicha a través del “*armachina*” (verter sobre la persona). Este término se le da al juego que se desarrolla entre los *yanapak*<sup>5</sup> (ayudantes), quienes simbólicamente se arrojan *aswa* y “*katu*” (mazamorra) sobre sus cuerpos y, en consecuencia, bañan también a la *pacha mama*. Este acto ritual lúdico entre hombres y mujeres es una manera de dar de beber y alimentar a la *pacha mama*, poniendo en juego la complementariedad existente entre los géneros y sus actividades. No voy a profundizar esta discusión, ya que no es mi objetivo en este trabajo; pero para mayor información véase la noción de “Ceremonial Enactment” desarrollada por Whitten (WHITTEN, 1978, pág. 849).

Era “*samunguichi*” (bienvenida), que sucede el primer día de festejo. En este día toda la comunidad le da la bienvenida a los cazadores que han pasado una semana en la selva cazando y pescando, con cuyo esfuerzo todos los participantes gozarán de buenas viandas durante la fiesta. Llegamos a casa de los sacerdotes (pareja que organizaba la fiesta). Los invitados desde la madrugada ya habían estado bebiendo, y el *aswa* ya había hecho su efecto. Estaban “*shingayashkaguna*” (“mareados por el alcohol”). Al vernos los *yanapak* se acercaron a ofrecernos *aswa* sin darnos la oportunidad de sentarnos antes. Bebimos una tras otra *mukawa*.

---

<sup>5</sup> Personas que ayudan al sacerdote de la fiesta en la elaboración de la chicha y de la cacería respectivamente de acuerdo con su género.

A los pocos minutos nuestro estómago ya pleno no aceptaba una más, por lo que Shawa me dijo que salgamos al patio para escapar y así poder descansar. Después de unos minutos, mis amigos se aproximaron y preguntaron por qué estábamos afuera. Respondimos que estábamos descansando un poco, ya que no queríamos emborracharnos rápido. Conversamos sobre varios asuntos. Uno de ellos me dijo que le acompañe a orinar, a lo que accedí. Cuando estuvimos regresando “*asisha niwara*” (“me dijo en son de broma”) “*warmiwawashina munay sikiyuk changui, warmiwawa apiga shuwashka manguima*” (“tienes unas nalgas bonitas como una señorita, si fueras mujer ya te hubiera robado”) y se rio. Sus palabras me dejaron helado, por lo que solo conseguí responder “*mayshi*” (“no molestes”) con voz seria. Ante mi respuesta, me dijo “*yanga asisha rimarani wawki*” (“solo te dije de broma hermano”). Apresuré mis pasos. Al llegar, viendo mi actitud seria Shawa preguntó si me había ocurrido algo. Al comentar lo acontecido, me dijo que seguro me estaba invitando a tener sexo con él, ya que estos eran los momentos idóneos que se prestaban para ello. Shawa no dudaba que lo había dicho en serio, ya que los amigos de ese hombre le hacían bromas afirmando que había tenido sexo con un muchacho *warmipangui* de la comunidad. Mas tarde nos invitaron a otra casa. Teníamos que visitar las cinco casas donde se celebraba el *shamunguichi* ese año. Efectuamos el recorrido casa por casa, hasta que llegó la tarde. La mayoría ya estaban borrachos, algunos hombres y mujeres ya cubiertos de chicha.

Shawa me había pedido que no me aleje de él, ya que la gente me llevaba a beber en otras casas sin él, sería difícil entonces cuidarme y llevarme de regreso a la casa en caso de que me emborrachara. En broma me dijo “*kan yukurinata munashaya ñukamanda anchuringui*” (“solo si deseas tener sexo te vas a alejar de mi”). Le respondí “*kariyuk warmi mani*” (“soy una mujer casada”). Nos reímos. Todas nuestras bromas las realizábamos en voz baja para que nadie escuche. Haciendo caso a sus palabras, no me aleje de mi protector. En algún momento me dijo que le acompañe a orinar. Le acompañe, pero como yo no tenía la necesidad de hacerlo, le esperé en el sendero. Él se había adentrado en el bosque. De pronto llegó un chico y se fue en dirección a donde Shawa se encontraba. No hizo caso a mis advertencias de que allá se encontraba alguien orinando. Después de unos minutos, Shawa salió. Me dijo que se había encontrado con un muchacho y que este le había dicho en broma “*kan sapalla shamushka ashaga kaybi yukuringuimara*” (“si hubieras venido solo, aquí te hubiera hecho sexo”). Shawa solo le había sonreído.

Un poco más tarde, de nuevo fuimos invitados a otra casa. El sobrino *warmipangui* de Shawa nos acompañaba en el recorrido. Emprendimos el camino. Su sobrino iba delante de nosotros.

Nos alcanzaron dos hermanos, adelantándose saludaron al sobrino de Shawa con un abrazo. Continuaron conversando animadamente entre risas hasta cerca de llegar al destino, la mujer de uno de ellos iba detrás.

Empezamos a escuchar el croar de las ranas y Shawa dijo que era hora de emprender el retorno a casa porque en la noche es difícil caminar por el sendero; además no habíamos llevado la lámpara. Era mejor evitar cualquier accidente y disfrutar los tres días festivos completos. Llegamos a casa ya oscureciendo. El hijo mayor de Shawa dijo que tenía hambre. Calentó la comida que había sobrado en la mañana y le sirvió. Al preguntarme si también deseaba comer algo, le dije que no, porque estaba lleno aún por tanta *aswa* que había bebido durante el día. Mientras el hijo de Shawa comía, nosotros nos pusimos a conversar sobre lo que habíamos vivido durante el día. Al escucharnos, el hijo de Shawa dijo: “*chasna supayapguna manguichi*” (“¡son unas diabras!”). Shawa le respondió que, al ser soltero, podía disfrutar su vida en la mejor forma que le pareciese. Yo solo sonreí.

Shawa preguntó a su sobrino qué había conversado con los dos hermanos que le habían abrazado. Respondió que nada interesante; que le iban preguntando en broma si había hecho *aswa*, hasta qué hora iba a beber, si tenía trago en su casa, que cuándo iba a retornar a su comunidad. De pronto nos mira atentamente y dice: “*mana kiringuichichu imata rara shuk wawkiga*” (“no van a creer lo que hizo uno de los hermanos”). Cuando le preguntamos ya interesados: “*¿imata?*” (“¿Qué?”), el sobrino de Shawa contó que uno de los hermanos, disimulando el abrazo, le iba apretando la piel coqueteándole, lo que le hizo ponerse nervioso ya que la mujer de él iba detrás de ellos. Ese muchacho también le había invitado para que fuera a beber con él y su hermano a otra casa. Ante su negativa expresaron “*¿ñukanchitachu manchangui?*” (“¿acaso nos tienes miedo?”). Según él, había sido una clara insinuación para tener algo erótico. Shawa también afirmó que podía ser esa la intención. Ese muchacho es el mismo de quien hablo en las primeras páginas de este trabajo, es “Awallakta”. Yo curioso, le pregunté que reacción había tenido el otro hermano. El sobrino de Shawa me dijo que solo iba riéndose y secundando a veces las propuestas de su hermano. Esto nos dejó sin palabras. Después le había bromeado diciendo “*munayta kipirichicsha ringui, ña amarunga piñaryumi*” (“te vamos abrazando tan rico, que la anaconda se está cabreando”). Todas estas expresiones les generaban risa, según el sobrino de Shawa. Cuando divisaron la casa hacia donde nos dirigíamos, ya faltando pocos pasos para llegar, Awallakta había tomado la mano del sobrino de Shawa y le había hecho tocar sus partes íntimas. Después lo soltó y entró en la casa.

En este relato vemos que las bromas tienen un mensaje erótico implícito, que son llevadas sin ningún temor tanto por solteros como por hombres casados. La intención erótica es formulada en forma de juego, que deja la posibilidad de un rechazo abierto sin que se genere una ofensa. Si las insinuaciones recibiesen una respuesta negativa, las personas siempre pueden alegar que tan solo era broma. Personalmente, yo no fui testigo de casos de indignaciones por causa de estas bromas de tipo sexual, ya que todos los hombres de todas las edades lo hacen en algún momento entre ellos. La cuestión está en que se debe prestar atención a la forma en que se expresa la insinuación por medio de la broma, el tono de voz, la mirada, la actitud y el momento.

En todas las reuniones a las que asistí, siempre evidencié algunas bromas de tinte sexual entre hombres. Muchas veces, las bromas se refieren a las aventuras o desventuras de sus compañeros. como cierta vez escuché en una *aswata upina* (reunión para beber chicha).

La broma consistió en contar lo que supuestamente había sucedido una noche con un hombre mayor al que denominaré *Ruyak uma* (canoso) – estoy usando este pseudónimo para no exponer su nombre verdadero. Una noche se había emborrachado y se había quedado a dormir en la banca de una casa en la que también un *warmipangui* se había quedado durmiendo borracho. Cuando todos los invitados se retiraron, el *warmipangui* se ha despertado. Al ver a *Ruyak uma* le ha tocado para despertarle. Han tenido sexo de una manera brusca. Por ello, el *warmipangui* ha desistido. Molesto por la brusquedad con que había sido tratado se ha ido de la casa exclamando: “*yukunata munashaga alimandayami yukuna an, ali puñukgunta llikchachishaga, comunidad apuwanmi aysachigarawni*” (“si quieres tener sexo, lo debes hacer con cariño, ya que me despertaste, te voy a denunciar con la presidenta de la comunidad”) de esta manera el *warmipangui* se hacia la víctima en son de venganza. Posteriormente el dueño de casa hizo broma de aquel suceso. Al escucharlo, todos los asistentes rieron a carcajadas, *Yurak ma* se defendía diciendo: “*Yangami ninawn, llulla man*” (“No es verdad, es mentira”), “*chita munashata killachin*” (“porque quería eso, él fue quien me despertó”).

Las mujeres no prestan atención cuando el grupo de hombres realiza este tipo de bromas; ellas están inmersas en sus asuntos. Cuando los protagonistas de la historia se encontraban se saludaban tranquilamente, los contertulios evitaban narrar la historia en su presencia, sin embargo, a veces alguien se atrevía. El *warmipangui* no se sentía agraviado.

Como ya lo he planteado, el *asina* es una categoría flexible que cumple diversas funciones sociales y está presente en la cotidianidad de la vida Kichwa canelos. Es a través de las bromas que los Pakayaku *runaguna* (personas de Pakayaku) tejen y reafirma sus relaciones sociales, de

parentesco y de conquista erótica, ya que por medio de ellas hablan de los sentimientos que no pueden ser dichos explícitamente ante el grupo. Personalmente, si no hubiera puesto en práctica el *asina* durante mi estadía en la comunidad para aproximarme y crear lazos de confianza con Shawa, no hubiera sido integrado en su casa y él no me hubiera contado todas las historias que me transmitió por ser su “*asinakuk pura*” (compañero de broma), confiándome sus más íntimas experiencias. Tampoco hubiera percibido que el *asina* es el medio más utilizado para comunicarse dentro de la comunidad.

## Capítulo: 7 Conclusiones

Como mencioné al inicio de este trabajo, mis experiencias vividas tanto respecto a la construcción de mi propia identidad como ser humano como a mi inserción dentro de los grupos sociales en los cuales me correspondió desarrollarme en las comunidades kichwa Canelos y en las ciudades del Ecuador, me fueron llevando a reflexionar sobre el porqué de las condiciones y restricciones que fui encontrando para lograr encajar dentro de un mundo en el cual pudiese sentirme aceptado, y en el cual pudiese sentir esa tan anhelada pertenencia que buscaba ansiosamente.

En la medida en que fui desarrollando mis capacidades de desempeño en la ciudad, fui palpando actitudes de rechazo hacia mi origen kichwa canelos, mi cuerpo y el desarrollo de mi propia expresión afectiva y erótica. Al principio no entendía el comportamiento de rechazo que experimenté en las ciudades con mi ser. Al ir escudriñando las causas a través de mis estudios universitarios, fui encontrando y comprendiendo las razones que empujan a los sujetos sociales a ejercer poderes que otorgan o niegan, esa deseada aceptación y la pertenencia para sobrevivir en el sistema cristiano – occidental imperante en el Estado Ecuatoriano. Descubrí en mi vida, que esas actitudes de rechazo ejercen mucho daño en la subjetividad de la persona, como yo, que quieren vivir amparada por los mismos derechos y con las mismas oportunidades que todos los ciudadanos del país. Estas actitudes conllevan a que se ejerza la denominada “discriminación”, palabra que está inserta pero camuflada, en las normas morales que el Estado y la iglesia dictan, y que desconocen, invisibilizan y apagan los cuerpos que se salen del molde y el control impuesto por dichas normas de comportamiento.

Logrando superar los obstáculos y llegando a ocupar la posición de investigador antropólogo, me sentí con la responsabilidad de visibilizar los cuerpos indígenas amazónicos discriminados por la moral cristiana y el Estado, recuperando nuestra voz que fue acallada por los que se atribuyeron el derecho de hablar por nosotros.

Para ingresar en el complejo campo de la reflexión sobre la vida *warmipangui* indígena, en primera instancia, me fue necesario adentrarme en los diversos criterios y conceptos que se han venido discutiendo sobre la sexualidad y el género en la antropología y las ciencias sociales desde mediados del siglo XX. De ellos, pude decantar que dichos conceptos se desarrollaron acordes con las pautas dictadas por la academia, para dar bases de sustento a las teorizaciones sobre los comportamientos anómalos de los sujetos. Esta idea de comportamiento anómalo



proviene de un marco de pensamiento muy distante del desempeño del ser, en su libertad de elección y experimentación de su subjetividad relativa al deseo, placer, identidad y cuerpo que, a mi parecer, se encuentra en el pueblo kichwa canelos. En esta tesis de doctorado, mi propósito ha sido mostrar cómo las percepciones y actitudes en el ejercicio de la sexualidad hacen parte de la vivencia de la vida cotidiana, en la cual la noción indígena kichwa canelos de complementariedad permite transitar entre las actividades otorgadas a cada sexo biológico, creando de esta manera el movimiento necesario para el surgimiento y expresión de afectos, deseos y comportamientos que construyen las relaciones e identidades *warmipanguiguna*. Las vivencias de la vida cotidiana de la Comunidad Pakayaku que he retratado en esta tesis me permiten concluir que, a pesar de la influencia histórica del Estado y del cristianismo, el sujeto *warmipangui* kichwa canelos contemporáneo no experimenta la discriminación excluyente e irrespetuosa que se da en las zonas rurales y urbanas no indígenas del Ecuador, que se rigen de manera más estricta por los parámetros de comportamiento cristiano - occidentales.

La religión cristiana y el Estado están insertos en los preceptos mayoritarios de las relaciones sociales en Ecuador y los demás países a nivel mundial bajo la influencia Euro-Americana y judeo-cristiana. Pero se han abierto espacios para diálogos con grupos de personas que no se circunscriben en esa visión de “sujetos normales”. Grupos<sup>1</sup> que luchan en busca del reconocimiento de derechos inherentes al sujeto social, ya que es entendido que se nace con ellos, y por ello el Estado y la religión no deberían interferir en la construcción del cuerpo del sujeto imponiéndole normas restrictivas de comportamiento social de acuerdo con la visión mayoritaria. A partir de la década de los setenta del siglo XX, con esta lucha se ha logrado conseguir derechos sociales como el “matrimonio igualitario<sup>2</sup>”, la despenalización de la homosexualidad<sup>3</sup> y, lo más importante, a mí parecer, se ha logrado que la Organización Mundial de la Salud (OMS) retire a la homosexualidad del “Manual de Diagnóstico de los trastornos mentales” de la Asociación Americana de Psiquiatría, puesto que, hasta el 17 de mayo de 1990, esta era considerada como una enfermedad mental. Por otro lado, en las últimas décadas, los pueblos indígenas de la Amazonía se han organizado y fortalecido la reivindicación al derecho a la tierra, al respeto por sus valores socioculturales propios y al derecho a la vida digna y sana.

---

<sup>1</sup> Me refiero a los sujetos “homosexuales”, “lesbianas” y feministas.

<sup>2</sup> Las primeras leyes en reconocer el matrimonio entre personas del mismo sexo fueron aprobadas durante la primera década del siglo xxi. Hasta junio de 2019, 29 países (Alemania, Argentina, Australia, Austria, Bélgica, Brasil, Canadá, Colombia, Dinamarca, Ecuador, España, Estados Unidos, Finlandia, Francia, Irlanda, Islandia, Luxemburgo, Malta, México, Noruega, Nueva Zelanda, Países Bajos, Portugal, Reino Unido, Sudáfrica, Suecia, Taiwán y Uruguay) permiten casarse a las parejas del mismo sexo en todo su territorio o parte del mismo.

<sup>3</sup> En el siglo vxiii, los primeros países en despenalizar esta forma de relaciones fueron Francia, Andorra y Haití en el año 1792, posteriormente en 1973 Mónaco, en 1974 Luxemburgo y en 1975 Bélgica.

En ese sentido, como expuso Foucault, “la vida, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si estas se formularon a través de afirmaciones de derecho. El derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a las satisfacciones de las necesidades” (FOUCAULT, 2011, pág. 135). Sin embargo, en el Ecuador, y en los demás países de la cuenca amazónica, las organizaciones indígenas nacionales, regionales y locales han dejado de lado la lucha por la reivindicación del derecho del cuerpo *warmipangui*, y han reproducido el mismo sistema de apagamiento ejercido por el opresor colonial cristiano y el Estado. Hasta el día de hoy, la discusión y aceptación sobre la diversidad de la sexualidad dentro de los pueblos indígenas amazónicos no hace parte de las agendas de las organizaciones indígenas en Ecuador. En ese sentido, la búsqueda por el respeto a la diversidad todavía encuentra obstáculos que deben ser sobrepasados, ya que el resarcimiento del derecho “más allá de todas las opresiones, “alienaciones”, [sufridas, debe favorecer] a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser” (FOUCAULT, 2011, pág. 135).

Las experiencias vividas en la comunidad Pakayaku me permitieron deducir que la sexualidad y género en este pueblo se pueden entender desde la construcción del cuerpo, la cual, no se basa en la censura del placer sino en la necesidad de generar una protección<sup>4</sup> del cuerpo adulto. Para llegar a poseer un cuerpo adulto, que siente placer y deseo, desde el nacimiento se permite que los niños se desarrollen en un ambiente permeable, en el cual, mediante la experimentación, puedan ir descubriendo su erotismo. En la adultez, al momento de adquirir compromiso con el otro, la pareja Kichwa canelos dentro del concepto de complementariedad conforma un solo cuerpo, pero con dos partes independientes y autónomas y sexualidades específicas.

Dentro de ese contexto, surgen personas como Shawa<sup>5</sup>, una persona *warmipangui* que teje su vida de acuerdo a su propia percepción, con capacidad para identificarse simplemente como “runa” (persona), fuera de marcos conceptuales que delimitan y clasifican a las personas de manera estrictamente binaria de acuerdo con normas sociales del Estado y el cristianismo. El *warmipanqui* es un ser que transita dentro su entorno viviendo una sexualidad diversa, experimentando su erotismo sin prejuicio, y que se desempeña como una persona social plena, que participa en todas las actividades cotidianas y rituales de su comunidad. No es un ser marginal. Es alguien inmerso en las relaciones de parentesco, el trabajo, la producción de alimentos y las redes de visitas y celebraciones, especialmente, la circulación de *aswa*, la bebida que sustenta las relaciones sociales Kichwa canelos. La vida de Shawa retratada en este estudio,

---

<sup>4</sup> Ver el capítulo 3, subcapítulo 5 “La vida sexual y la construcción del cuerpo”.

<sup>5</sup> Ver el capítulo 4, subcapítulo 1 “Conociendo a Shawa”.

me lleva a dilucidar que en el pueblo Kichwa canelos, los *warmipanguiguna* son conocedores de que en sus cuerpos habitan dos *ayaguna* (almas). Ellos viven su sexualidad sin transformar su apariencia masculina en femenina, no porque no puedan transformar su cuerpo, sino simplemente porque no ven la necesidad de hacerlo. Ellos son visibilizados y tomados en cuenta para participar en la vida política y social de la comunidad; no requieren luchar constantemente por lograr el respeto de su sexualidad y forma de vida, porque dentro de la cotidianidad de la comunidad, poseen ese respeto y son reconocidos como personas plenamente sociales, a pesar de la influencia que la moral cristiana y el Estado han impuesto históricamente.

En el primer capítulo denominado “Explorando literatura sobre sexualidad y género” reviso los conceptos de género y sexualidad que son ampliamente discutidos en la sociedad occidental. Por ello, en esta sección traigo varios autores para que me ayuden a pensar si existen concepciones de similares o iguales características dentro del pueblo Kichwa canelos. Mi estudio se construye en un contexto diferente al de la concepción occidental, ya que busca generar discusión, reflexión y dar visibilidad a este tema controversial dentro de los pueblos indígenas desde otra perspectiva. La forma de tratar, pensar y reflexionar esta temática es diferente a la de los pensadores, intelectuales y teóricos sociales que estudian “género y sexualidad” desde la visión americano-europea, estableciendo normas para la construcción del sujeto y su cuerpo “normales” en forma tal que encajen en la sociedad, donde el binarismo sexual y la familia tradicional es imperante para la construcción de una sociedad considerada “civilizada”. La convivencia dentro de la comunidad me ayudó a entender que dentro de ella las categorías de género y sexualidad tienen sus propias interpretaciones y construcciones y que, son factores importantes para mantener buenas relaciones dentro de este grupo, en las que la complementariedad prevalece a la dominación y control sobre el otro, como lo demuestro a través de este trabajo.

En el segundo capítulo “Misiones religiosas en la Provincia de Pastaza”, me aproximó a las fuentes históricas para explorar los acosos que los indígenas sufrieron para ser insertados en el mundo “civilizado” de los europeos en la colonia, y el proceso de injerencia de las órdenes y congregaciones religiosas que actuaron en esta región, interfiriendo significativamente en la “cosmovisión como en el modo de vida” de los nativos (REEVE 2002, pag. 60) de la Amazonía ecuatoriana, haciendo con los indígenas lo que ellos creyeron mejor en la búsqueda de su beneficio personal e institucional. Bajo el discurso salvacionista de la catequización de los “salvajes” les dieron “almas”, para posteriormente dedicarse a la “salvación de las mismas” mediante la alienación, tortura, esclavitud, genocidio y “epistemicidio” (MARAVÉR, y otros,

MMXX, pág. 40) escudados en la educación. Lo que busco a través de esta revisión, es indicar que la injerencia religiosa y colonial no solo afectó a la cultura y sociedad nativa, sino que también lo hizo en la forma de ver, sentir y construir cuerpos y sexualidades de los pueblos indígenas que habitaron la Amazonía del Ecuador. Con ella, también pude establecer que la comunidad indígena Pakayaku donde realicé mi estudio, es el resultado de la mixtura de diferentes grupos indígenas a quienes se les reunió encarcelándoles en espacios denominados “misiones”, “reparto”, “reducciones”. Al tratar este capítulo pretendo dar a entender que el proceso colonial es la razón por la cual la forma de expresarse y relacionarse afectiva y sexualmente en la actualidad está llevando a los que no se atreven a ir contra las normas dominantes establecidas, a ocultar y vivir con temor el mostrar su verdadero ser. Más hay quienes si se atreven a vivir su libertad, aunque sean juzgados.

En el tercer capítulo “Sexualidad y género Kichwa canelos”, exploro la sexualidad y género que construyen los indígenas Kichwa canelos en la actualidad, desde la perspectiva local del propio pueblo, y dentro de las relaciones sociales que se establecieron con la injerencia de la religión y la institucionalización del Estado, con el fin de representar la construcción y experimentación de la sexualidad en la actualidad. Revelo que la sociedad no indígena interfiere en parte en la forma de vivir y experimentar la sexualidad entre las personas que sienten deseo por otros del mismo sexo o binarios, pero no ha alienado por completo la construcción de cuerpo y la concepción de la sexualidad, ya que los padres aún tienen autonomía para construir cuerpos, sexualidades y género de acuerdo con cada sexo, aplicando sus conocimientos ancestrales. Los padres interceden en la construcción de los cuerpos para que crezcan sanos y no tengan complicaciones de salud y reproducción en la vida adulta. El propósito no es coartar la sexualidad y deseo individual de sus descendientes. Están conscientes que al ir creciendo van a construir sus propios pensamientos, deseos y gustos. Pero la educación, la religión y el contacto con la ciudad está ejerciendo una fuerte presión en la construcción de cuerpos, deseos y placeres en la actualidad, al imponer nuevas formas de interpretación de familia, deseo, sexualidad y género.

En el cuarto capítulo “Convivencia con Shawa”, me sumerjo ya en el campo de la etnografía para enfocarme en la discusión de la vida y memoria de mi principal interlocutor, con quien durante mi estadía dentro de su entorno intercambié momentos de risas, bromas y vivencias que solo dos amigos cercanos pueden compartir. A través de él, muestro cómo se vive cotidianamente y se experimenta tanto la sexualidad como el género no binario dentro de esta comunidad en la cual para identificar a las personas que tienen preferencias por el mismo sexo

(en este caso masculino) se utiliza la categoría *warmipangui*. Realizo una etnografía reflexiva, incluyendo mi relación con Shawa, para explorar de manera amplia los significados de esta categoría Kichwa canelos, y mostrar que no tiene la misma concepción que la categoría “homosexual” utilizada dentro de la sociedad no indígena. En esta sección demuestro como obtuve la confianza de Shawa para que comparta conmigo sus experiencias como persona *warmipangui*, y la relación que construye dentro de la familia y en el ámbito social de la comunidad. También describo la memoria que nos identifica como dos personas que comparten la misma sexualidad, historia y deseo, lo cual facilitó la aproximación para construir una amistad a través de la broma y posteriormente la confidencialidad para que me comparta sus más íntimas memorias de su vida y sus romances. Pude también identificar dos sentimientos que están presentes en las relaciones afectivas, el “*llakina*” y “*chinnina*”, sentimientos de cariño y/o no aprobación de los sentimientos o comportamientos de las personas que pueden ser ejercidos independientemente de la sexualidad *warmipangui*. Explico las categorías utilizadas para denominar a personas *warmipanguiguna* de la comunidad como a los hombres casados o solteros que tienen relaciones afectivas o sexuales con otros hombres con las palabras coloquiales de “meco” y “dañado”. Posteriormente describo como se vive la sexualidad *warmipangui* dentro de la comunidad a través de la narrativa de Shawa. La interferencia del Estado que modifica las concepciones culturales o de relaciones pacíficas que se vive en la comunidad, en este caso en el tema *warmipnagui*. También la alienación que el Estado y la religión ejercen en los cuerpos y cultura de los indígenas; en Shawa se pueden ver los efectos de esa injerencia en la forma de vivir, expresar su sexualidad y deseo que se han fusionado entre los conocimientos ancestrales y la religión occidental para convivir en equilibrio en su cuerpo y mente.

En el quinto capítulo “Relaciones Oníricas con los *Supayguna* “seres de la selva”: *Sacharuna* (Personas de la selva) y *Yakuruna* (Personas del agua)”, trato sobre las relaciones oníricas que aún mantienen los indígenas Kichwa canelos de la comunidad de Pakayaku con los *supayguna* (seres de la selva). La relación recíproca existente hasta la actualidad se mantiene porque en su memoria aun sobreviven las historias orales (*kachuguna*) transmitidas por sus ancestros, el conocimiento para mantener contacto con los seres que habitan la selva, como también, las normas de relacionamiento con ellos para mantener su equilibrio, ya que, como mis interlocutores me comunicaron en el *kallari pacha* (inicio del tiempo) todos éramos seres humanos y compartíamos el mismo espacio manteniendo relaciones sociales entre todos. Los diferentes *supayguna* (seres no corpóreos de la selva) con quienes interactúan hasta los días

actuales son descritos y clasificados en esta sección. También se me dio a conocer que la transmisión de su conocimiento se da a través del *kachu* (historias orales) de las normas, formas y canales de relaciones sociales existentes, así como la errónea interpretación del significado del *supay* por la injerencia de la religión, en el pasado el *supay* tenía una connotación diferente a la actual. Shawa, Feliciano, Pacífica, *Apamama* y Tito me abren las puertas para ingresar a la biblioteca de sus memorias con el fin de comprender y conocer las relaciones existentes con estos seres de la selva y las experiencias vividas por ellos.

Pero el núcleo central de este capítulo, consiste en lo que Shawa compartió conmigo. Hasta el momento de mi trabajo investigativo no había tenido acceso al conocimiento sobre la existencia de las relaciones oníricas entre el mismo sexo, ya que la mayoría de las relaciones oníricas que conocía hasta entonces se daban entre diferentes sexos. La revelación de Shawa sobre una relación onírica *warmipangui* que el mantuvo con un *sacharuna* (persona de la selva) que vive en la loma de su *purina*, me ayudó a reflexionar sobre la aceptación, o la permeabilidad existente en la comunidad acerca de la sexualidad *warmipangui*. Esta idea es sustentada por algunos autores que investigaron la cosmología Kichwa canelos y mostraron que los seres de la selva no tienen género fijo, y pueden presentarse ante los humanos en sueños con cuerpos femeninos o masculinos dependiendo del deseo del humano con quienes quieren comunicarse o seducir. Esto les permite transitar entre las diferentes sexualidades existentes, tomando la apariencia del deseante.

Al último capítulo de este trabajo investigativo, lo he intitulado “*Asina*: Broma, tejedora de las relaciones y de control social”. En el muestro las diferentes funciones de los intercambios lingüísticos y actitudinales en las bromas utilizadas por las personas de la comunidad para mantener la relación social dentro de ella. El *asina* (broma) es un aspecto fundamental de la convivencia cotidiana y ritual Kichwa canelos y de cómo las personas expresan sus sutilezas en el momento de comunicarse. El *asina* está presente en la cotidianidad de las personas Kichwa canelos y es aplicada en todo ámbito social, sea este dentro de las relaciones familiares, de amistad, de pareja, coqueteos, mingas o reuniones. También es utilizado dentro de las relaciones *warmipangui* con el mismo fin, para demostrar el interés en alguien, revivir relaciones pasadas, demostrar celos o simplemente reforzar la amistad. El *asina* es una forma lingüística y de comunicación flexible que cumple diversas funciones sociales dentro de este pueblo, y está presente en la cotidianidad de la vida Kichwa canelos como vimos en el desarrollo de este trabajo. Es a través de esta expresión que los Pakayaku *runaguna* (personas de Pakayaku) tejen y reafirman sus relaciones sociales, de parentesco y de conquista, ya que por medio de ella

expresan discursos que no pueden ser dichos abiertamente ante el grupo. El *asina* es una forma de comunicación crucial para aproximarse a otras personas, mediante el cual ponen a prueba a las personas recién llegadas para integrarles a su grupo. Durante mi trabajo de campo, entendí la concepción de la importancia del *asina*, y percibí que las diversas formas de bromear Kichwa canelo fueron el principal canal por el cual las personas crearon vínculos sociales conmigo y me fueron transmitiendo toda la información que necesitaba para mi trabajo investigativo. Esto me exigió metodológica y conceptualmente prestarles atención a los intercambios de bromas y aceptar también ser parte de estos intercambios. También comprendí con el tiempo y la ayuda de Shawa que el *asina* es el medio más utilizado para comunicarse dentro de la comunidad.

En suma, llegué a la comprensión que el consentir que los *warmipanguiguna* desarrollen su vida tranquilamente dentro de la comunidad, puede ser entendido al adentrarnos en la cosmovisión Kichwa Canelos: la concepción de familia y la noción que mantienen sobre su origen como *runa* (humano), que cohabitó con los *supayguna* (seres de la selva) en el *kallari pacha* (inicio del tiempo), construyendo lazos de parentesco entre todos; lazos que aún viven en la memoria y cuerpo de los Kichwa canelos gracias a la transmisión de su cosmovisión a través del *kachu* (historias orales). Como mostré en esta tesis, los *supayguna* continúan comunicándose y creando lazos de parentesco con los humanos por medio de la sexualidad onírica y los encuentros en los lugares remotos del bosque y los ríos. Los testimonios recogidos me permitieron entender la sexualidad de los *supayguna* sin categorías clasificatorias que encarcelen la libre expresión del deseo y disfrute del cuerpo. Como vimos, las experiencias *warmipanguiguna* también hacen parte de la sexualidad onírica y los modos de generar deseos y parentesco con estos “seres de la selva” porque los *supayguna* no tienen cuerpos binarios fijos, sino se muestran con cuerpos que responden al deseo de la persona que desean seducir; de este modo el aspecto corpóreo puede variar, permitiendo su libre movilidad sexual. Yo argumento que la libertad de transitar por diferentes cuerpos de los *supayguna* es una expresión del pensamiento Kichwa Canelos que refleja su apertura hacia la libertad de expresión y vivencia del deseo sexual en el mundo onírico y la vida diaria.

La existencia de esta posibilidad de transitar se puede percibir cuando se presta la debida atención al entorno social de la comunidad cuando las personas están bromeando en diferentes contextos de la vida cotidiana y ritual, especialmente, durante las chichadas cuando se sirve y se bebe grandes cantidades de *aswa*. Las *asinaguna* (bromas) son expresadas por las personas abiertamente al relatar las aventuras eróticas propias y de sus compañeros. En otros casos, las *asinaguna* permiten comunicar de manera indirecta, o hasta disfrazar, expresiones entre

amantes, de amistad o rencillas. El *asina* (bromear) se puede entender como una categoría más amplia y fundamental en la vida cotidiana y ritual Kichwa Canelos, puesto que sirve para fortalecer lazos de amistad y parentesco, a la vez que actúa como medio de control social entre los integrantes de un *mntun* (grupo familiar) dado.

Los sistemas educativos institucionales tanto estatales como religiosos, y los modelos políticos de organización social implantados dentro de la comunidad por el Estado a lo largo de los años, han ido generando un distanciamiento de la cosmovisión Kichwa Canelos, que sin embargo permanece viva a pesar de la imposición de un pensamiento ajeno.

La lectura de Gloria Anzaldúa (2005) me lleva a entender que el mestizaje no solo afecta el campo cultural, sino también al cuerpo, la sexualidad y la construcción del género dentro del pueblo Kichwa canelos, mezclando concepciones e interpretaciones, construyendo un cuerpo y sentir mestizo, una sexualidad mestiza al adoptar normas sexuales y formas externas de expresar sentimientos, fusionándolas con los suyos. Esto se puede corroborar con algunos *warmipanguiguna* cristianos, que conocen del “pecado” que comenten según la religión europea y la educación, pero en ciertos momentos y festividades se liberan al placer y la afectividad en el goce de su cuerpo, de experimentar sentimientos con sujetos afines a sus intereses afectivos. Estos casos no solo se dan con los *warmipanguiguna*, también hay sujetos que se enmarcan en la categoría “heterosexual” que tienen acercamiento íntimo con los *warmipanguiguna*, lo cual no es motivo para ser discriminados. Esto no quiere decir que se escapen de los problemas conyugales, como reclamos y celos por parte de sus parejas, y de las bromas que se realizan entre amigos en momentos de libación.

Mi estudio me lleva a hacer un llamado a las organizaciones indígenas kichwa canelos y de los demás pueblos de la Amazonía, para subrayar la necesidad de que las organizaciones indígenas, como guardianes de su cultura, asuman y visibilicen la existencia ancestral de la sexualidad *warmipanguí*. Como he mostrado, el ser *warmipanguí* es una persona con plena existencia social en las comunidades Kichwa Canelos. Por tanto, también debe de ser reconocido y visibilizado por las organizaciones indígenas, y sus derechos deben de ser respetados y protegidos como una persona que hace parte del parentesco y de las relaciones ancestrales con los “seres de la selva”, el mundo onírico y la historia propia del pueblo Kichwa Canelos. El ser *warmipanguí* se construye en el tránsito entre las subjetividades de los dos géneros, siente, experimenta y se asume como tal, como un género diverso social que habita el espacio político, cultural, religioso y onírico. Por tanto, como se ha mostrado, es un ser diferente de las concepciones occidentales de homosexualismo.



Retomando a Gloria Anzaldúa (2005), para cerrar esta discusión, tomo sus palabras con respecto a la invitación que hace a la sociedad, y a sus lectores, a considerar la necesidad de repensar y reflexionar nuestras concepciones de sexo y género con el fin de construir desde una nueva perspectiva más inclusiva las culturas, tradiciones, religiones y género, un nuevo cuerpo donde el sexo biológico no sea la norma que guía la construcción de una sexualidad binaria, estimulando a considerar la existencia de otras concepciones de sexualidades y género diversos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFÍA

- BRAUNSTEIN, N. (2016). *El Goce: Un concepto Lacaniano*. Buenos Aires: Siglo xxi editores, s. a. de c.v. .
- AGUILÓ BONET, A. (2009). Pensamiento abismal, diferenciación sexual desigual y homofobia eclesial. *Nómadas. Critical journal of social and juridical sciences*, vol.23 n. 23, s.f.
- AMUCHÁSTEGUI, A., & RODRÍGUEZ, Y. (s.f). *La sexualidad: invención histórica?* Instituto Coahuilense de las mujeres, 88-107. Fonte: [https://www.icmujeres.gob.mx/wp-content/uploads/2020/05/S\\_01\\_05\\_La-Sexualidad.pdf](https://www.icmujeres.gob.mx/wp-content/uploads/2020/05/S_01_05_La-Sexualidad.pdf)
- ANZALDÚA, G. (2005). *La conciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência*. *Rev.Estud. Fem.*, vol. 13, n. 3.
- ARNAL, J., del RINCÓN, D., & LATORRE, A. (1992). *Investigación Educativa. Fundamentos y metodología*. Barcelona: Labor, S.A.
- AUMANN ASO, J., LANZGUERRERO GONZÁLEZ, S., VELASCO MATUS, P., & DIMÍNGUEZ ESPINOSA, A. (2017). Necesidad de aprobación social y recursos para el desarrollo en adolescentes mexicanos. *Enseñanza e Investigación en Psicología*, vol. 22, 204-211.
- BARRAGÁN, F. (s.d.). *I. Sexualidad, educación y género*. Sevilla: Consejería de Educación y Ciencia.
- BBC news mundo. (13 de junio de 2019). *Matrimonio igualitario en Ecuador: la Corte Constitucional reconoce la unión civil entre personas del mismo sexo*. Fonte: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-48618424>
- BELAUNDE, L. (2008). *El recuerdo de la luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: CAAAP.
- BELAUNDE, L. (2018). *Sexualidades Amazónicas. Género, deseos y alteridades*. Lima: La Siniestra Ensayos.
- BLANCARTE, R. (2015). *El papel de Estado laico en el desarrollo de los derechos sexuales y derechos reproductivos en América Latina*. Em D. GUTIÉRREZ - MARTÍNEZ, & K. FELITTI, *Diversidad, sexualidades y creencias: Cuerpo y derechos en el mundo contemporáneo* (pp. 165-192). México: Prometeo Libros.
- BORGES da SILVA, P. d. (2016). *Notas sobre a Homossexualidade num “Regime de Índio”*. *Aceno*, 59,72.
- BOURDIEU, P. (2014). *Sobre el estado. Cursos en el College de France (1989 - 1992)*. (P. González, Trad.) Barcelona: Anagrama S.A.
- BUTLER, J. (1999). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós S.A.

- CANO A., F., LUNA R., D., & HERRERA M., S. N. (2018). Parentalidad y discurso:construyendo género a través de palabras. *Aceno*, 67,82.
- CAÑAMAR, T. S. (20 de mayo de 2020). Vocablos utilizados para designar a las personas sienten atracción por el mismo sexo. (E. MERINO SANTI, Entrevistador)
- CARIAGA, D. (2015). Gênero e sexualidades indígenas: alguns aspectos das transformações nas relações a partir dos Kaiowa no Mato Grosso do Sul. *Cadernos de campo*, 441,464.
- CARVALHO, R., P. (2016). Do “sexo malfeito”.Transformações morais e dispositivos de sexualidade indígena. *Aceno*, 73,93.
- CHERIF, A. (2005). Presentación. Em M. AMAZÓNICA, La defensa de los caucheros (pp. 51-72). Iquitos: CETA.
- CLASTRES, P. (1978). *La Sociedad contra el Estado*. Caracas : Monte Avila Editores .
- CLASTRES, P. (1995). *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. (T. STOLZE LIMA, & J. CAIAFA, Trans.) Rio de Janeiro: Nova Fronteira S.A.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos Mexico. (2012). *La discriminación y el derecho a la no discriminación*. Mexico.
- CONAPRED. (29 de abril de 2003). *gov.mx*. Acesso em 14 de junio de 2021, disponível em [https://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=pagina&id=84&id\\_opcion=142&op=142](https://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=pagina&id=84&id_opcion=142&op=142)
- Consejo de Coordinación de Pastaza . (2010). *Proyecto de construcción de la Circunscripción Territorial de la Nacionalidad Kichwa de Pastaza (CTI-KP)* . Proyecto, Puyo.
- CÓRDOVA QUERO, H., & PANOTTO, N. (2015). El heteropatriarcalismo en disputa: Género, sexualidad y religión en perspectiva interdisciplinaria. *Religión e Indidencia Pública, GEMRIP. Revista de investigación*. N. 3, 1-15.
- COVA, V. (2018). Nicole, reina de Macas: el impacto del trabajo asalariado sobre el activismo trans en la Amazonía ecuatoriana. *Revista Latinoamericana de Antropología del trabajo* n.4, 1, 25.
- CRAY, A. (2005). Las atrocidades del Putumayo reexaminadas. Em MONUMENTA AMAZÓNICA, La defensa de los caucheros (pp. 15-50). Iquitos: CETA.
- CROCKER, W. (2009). *Os canela: parentesco, ritual e sexo em uma tribo da Chapada Maranhense*. Río de Janeiro: Museu do Índio.
- CUBINO, L. (s.d.). *Blog* . Acesso em 14 de junio de 2021, disponível em <http://lauracubino.com/la-famosa-necesidad-de-aprobacion-social/>
- Da COSTA MACIEL, L. (2018). *Siuatamatik, ou ser mulher: afeto, genero e sexualidade nahua na produção do corpo kuiltot*. Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciência Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, São Paulo, Brasil.
- De LIMA, O. T., & De SOUZA, N. S. (2016). O (outro) lugar do desejo: Notas iniciais sobre sexualidades, cidad e diferença na tríplice fronteira amazônica. *Amazôn.*, 118, 141.

- De MADRID, R. (5 de 02 de 2022). etimolgias.dechile.net. Fonte: <http://etimologias.dechile.net/?alieni.gena#:~:text=De%20%C4%83I%C4%AD%C4%93n%C4%ADg%C4%95na%20deriva%20el%20adjetivo,misma%20raza%20o%20ciudadan%C3%ADa>).
- Definiciona. (3 de octubre de 2015). Definiciona.com. Acesso em 15 de junio de 2020, disponível em <https://definiciona.com/danado/#definicion>
- DELLA VENTURA, A. (2015-16). Género, Identidad y Performatividad en Judith Butler. Fonte: <https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/2642/GENERO,+IDENTIDAD+Y+PERFORMATIVIDAD+EN+JUDITH+BUTLER.pdf?sequence=1>
- DESCOLA, P. (1988). La Selva Culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar. (J. CAREERA COLIN, & X. CATTÀ QUELEN, Trans.) Quito: Abya-Yala.
- DESCOLA, P. (1988). La selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar. (J. CARRERA COLIN, & X. CATTÀ QUELEN, Trans.) Quito: Abya-Yala.
- DESCOLA, P. (2001). Construyendo Naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. Em P. DESCOLA, & G. PÁLSSON, *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 101 - 123). México: Siglo xxi.
- DESCOLA, P. (s.f). Antropología de la naturaleza. Lima: Lluvia.
- DUCHE HIDALGO, C. (2005). Los Andoas. Kandwash ajustushkani. Quito: Abya Yala.
- ESCANDÓN, C. (1997). El concepto de "género" y su utilidad para el análisis histórico. La Aljaba, segunda época, Vol. II, 13-32.
- ESTRADA, C. (s.d.). Actitudfem. Acesso em 15 de Junio de 2018, disponível em [https://www.actitudfem.com/entorno/genero/ni-mujeres-ni-hombres-ni-trans-los-muxes-son-el-tercer-genero-de-oaxaca?fbclid=IwAR2D3\\_H5Ww5QfKO2eM4Sn4NJgliBENJIZ5y3\\_97-Lm12hJea4xgGsxKtiKw](https://www.actitudfem.com/entorno/genero/ni-mujeres-ni-hombres-ni-trans-los-muxes-son-el-tercer-genero-de-oaxaca?fbclid=IwAR2D3_H5Ww5QfKO2eM4Sn4NJgliBENJIZ5y3_97-Lm12hJea4xgGsxKtiKw)
- FEREIRA de ARAUJO, B. (2019). FECUNDAÇÕES CRUZADAS Gêneros ameríndios e incursões antropológica. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo. Guarulhos, São Paulo.
- FERNANDES, E. R. (2014). Homosexualidades indígenas y descolonialidad: algunas reflexiones a partir de las críticas two-spirit. *Tabula Rasa*, 23. Fonte: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n20/n20a07.pdf>
- FERNANDES, E. R. (2015). Decolonizando sexualidades: Enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos. Tese de Doutorado Instituto de Ciências Sociais Centro de Pesquisa e Pós-GraduaÇÃo Sobre as Américas Universidade de Brasília. Brasília.
- FIGARI, C. E. (s.d.). Sexualidad, ciencia y religión. Argentina: ENCUESTRO, Grupo Editor.
- FLICK, W. (2004). Introducción a la investigación cualitativa. Madrid: Marata.

- FOLETTI CASTEGNARO, A. (1985). Tradición oral de los Quichuas Amazónicos. Quito: Abya Yala.
- FONSECA, C., & QUINTERO, M. (2009). La Teoría Queer. La de-construcción de las sexualidades periféricas. *Sociológica*, año 24, num. 69, 4360.
- FOUCAULT, M. (2011). Historia de la Sexualidad Vol. 1 La voluntad de saber. Mexico: Siglo xxi.
- FOUCAULT, M. (2011). Historia de la Sexualidad Vol.1 La voluntad de saber. México: Siglo xxi.
- FOUCAULT, M. (2013). Obras Esenciales: I. Entre filosofía y literatura. II. Estrategias de poder. III. Estética y hermenéutica. Barcelona: Libros, S.L.U.
- FOUCAULT, M. (avril 1981). "De l'amitié comme mode de vie". Entretien avec R. de Ceccaty, J. Danet et J. Le Bitoux. *Gai Pied* n. 25 , [Dits et Ecrits tome IV texte n. 293], pp. 38-39.
- GALI, E. (2012). Migrar transformándose: género y experiencias oníricas entre los runas de la Amazonía ecuatoriana. Quito: Abya Yala.
- GARCÍA, L. (1999). Historia de las Misiones en la Amazonia ecuatoriana . Quito: Abya-Yala.
- GONÇALVES, M. A. (2001). O Mundo Inacabado. Ação e Criação em uma Cosmologia Amazônica. Etnografia Pirahã. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- GONÇALVES, M. A. (2010). Traduzir o Outro: etnografia e semelhança. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- GONTIJO, F., & ERICK, I. (2015). Diversidade Sexual e de Gênero, Ruralidade, Interioridade e Etnicidade no Brasil Ausências, Silenciamentos e... Exortações. *Aceno*, 24,40.
- GONZÁLEZ, Y., & LÓPEZ, V. (2015). Significados acerca de la sexualidad en estudiantas de psicología en Colombia. *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, 136-153. Fuente: [www.sexualidadsaludysociedad.org](http://www.sexualidadsaludysociedad.org)
- GUERRA, R. (2015). Persona, sexo y género. Los significados de la categoría "género" y el sistema "sexo/género" según Karol Wojtyla. *Centro de Investigación Social Avanzada, México*, 143-168.
- GUTIÉRREZ - MARTÍNEZ, D., & FELITTI, K. (2015). Envites entre diversidad, sexualidad y creencias. La necesidad de un libro más. Em D. GUTIÉRREZ - MARTÍNEZ, & K. FELITTI, *Diversidad, sexualidad y creencias: Cuerpos y derechos en el mundo contemporáneo* (pp. 9 - 38). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- GUTIÉRREZ CHOQUEVILCA, A. L. (2016). Máscaras sonoras y metamorfosis en el lenguaje ritual de los runas del Alto Pastaza (Amazonía, Perú). *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 45, s.f.
- GUTIÉRREZ MARÍN, W. (2019). Los misioneros josefinos, su relación con los indígenas y la conformación de la región amazónica. Em J. JUNCOSA BLASCO, & B. GARZÓN VERA, *Misiones, pueblos indígenas y la conformación de la Región Amazónica. Atores, tensiones y debates actuales* (pp. 25-40). Quito: Abya - Yala.

- GUZMÁN GALLEGOS, M. (1997). Para que la yuca beba nuestra sangre: trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonía. Quito: Abya Yala.
- HARAWAY, D. (1984). Manifiesto Ciborg. El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado. (M. TALENS, Trad.) Fonte: [https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz\\_suarez/ciborg.pdf](https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz_suarez/ciborg.pdf)
- HENÁNDEZ, M., RODRÍGUEZ, G., & GARCÍA, J. (2010). Género y sexualidad: consideraciones contemporáneas a partir de una reflexión en torno a la transexualidad y los estados intersexuales. *Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq.* vol.30 no.105, 75-91. Fonte: [https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0211-57352010000100004](https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0211-57352010000100004)
- HERNÁNDEZ, C., & QUINTERO, M. (2009). La Teoría Queer. La de-construcción de las sexualidades periféricas. *Sociológica*, año 24, 43-60.
- JUNCOSA BLASCO, J., & GARZÓN VERA, B. (2019). Misiones, Pueblos Indígenas y la Conformación de la Región Amazónica. . Quito: Abya Yala .
- KOHN, E. (2021). Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más allá de lo humano. (M. CUÉLLAR GEMPELER, & B. A. SÁNCHEZ, Trans.) Quito: Abya Yala.
- LAMAS, M. (2000). Diferencia de sexo, género y diferencia sexual. *Cuicuilco*, vol. 7, 1-24.
- LAMAS, M. (2000). El género. La construcción cultural de la diferencia sexual. 1-6.
- LAMPERT, M. (Septiembre de 2017). Evolución del concepto de género: Identidad de género y la orientación sexual. Chile: Biblioteca del Congreso Nacional de Chile / BCN.
- LANAS, E. (14 de diciembre de 2020). Meco. (E. Merino Santi, Entrevistador)
- LEHM ARDAYA, Z. (1992). Efectos de las Reducciones Jesuitas en las Poblaciones Indígenas de Maynas y Mojos. Em F. Santos Granero, *Opresión Colonial y Resistencia Indígena en la Alta Amazonía* (pp. 135-164). Quito: ABYA YALA, CEDIME.
- LIRA, Y., VELA ALVAREZ, H., & VELA LIRA, H. A. (2015). La trascendencia de la aprobación como necesidad emocional y su impacto en el proceso de enseñanza-aprendizaje. *REVISTA IBEROAMERICANA DE EDUCACIÓN*. Vol. 68, 49-62.
- LÓPEZ, A. (2018). Tesis de Maestría "Amazonía, proyectos civilizatorios e imaginario del progreso: una lectura comparativa de El Amazonas y las Cordilleras (1879-1882), de Charles Wiener; y la Geografía de la República del Ecuador (1858), de Manuel Villavicencio. Quito.
- MADI DIAS, D. (2019). Outros afetos, outros desejos: por uma antropologia das pulsões na Amazônia. *Rev. antropológico*, v. 62n, 2. USP, 485, 493.
- MADI, D., D. (2017). A ALIANÇA ENQUANTO DRAMA: EST/ÉTICA DA MASCULINIDADE NO CONTEXTO DE UMA ECONOMIA AFETIVA UXORILocal (GUNA, PANAMÁ. *Mana*, 77,108.
- MADI, D., D. (2018). O parentesco transviado, exemplo guna (Panamá). *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, 25,51.

- MALINOWSKI, B. (1932). La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia. Madrid: Ediciones MORATA.
- MALINOWSKI, B. (1973). Sexo e repressão na sociedade Selvagem. Petrópolis: Vozes.
- MANRESA AXISA, A. (2019). La Escuela como Proyecto de Expansión de la Ciudadanía (1900-1960): una mirada desde la ribera del río Bononaza. Em J. JUNCOSA BLASCO, & B. GARZÓN VERA, Misiones, Pueblos Indígenas y la Conformación de la Región Amazónica, Actores, Tensiones y Debates Actuales (pp. 41-55). Quito: Abya Yala.
- MARAVÉ, E., SÁNCHEZ, M., MARTÍNEZ, J., MORA, R., HERNÁNDEZ, B., & ROMERO, J. (MMXX). Humos de la Matlalucueyatl por una diversidad de la palabra. Em J. QUINTERO WEIR, Las lenguas del diablo. Lengua, cosmovisión y re-existencia de los pueblos de Abya Yala (pp. 37, 46). tumbalacasa.
- MARTÍNEZ ARREDONDO, E. (7 de junio de 2021). Cuidate Plus. Fonte: <https://cuidateplus.marca.com/sexualidad/2021/06/03/genderfluid-o-genero-fluido--178475.html>
- McCALLUM, C. (2013). Nota sobre as categorias “gênero” e “sexualidade” e os povos indígena. Cadernos pagu, 53-61.
- MEJÍA, C. (2015). Sexo y género. Diferencias e implicaciones para la conformación de los mandatos culturales de los sujetos sexuados. En Taguenca, Juan. Cultura, política y sociedad Una visión calidoscópica y multidisciplinar. Pachuca de Soto, México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- MELO, M. (2006). La categoría analítica del género: Una introducción. Em M. VIVEROS, C. RIVERA, & M. RODRÍGUEZ, De nujeres, hombres y otrasficciones... Género y sexualidad en América Latina (pp. 33-38). Bogotá: Grupo TM S.A.
- MERINO GAYAS, T. (16 de noviembre de 2020). Supayguna (los seres de la selva). (E. MERINO SANTI, Entrevistador)
- Ministerio de Educación Ecuador. (2009). Kichwa yachakukkunapa shimiyuk kamu.
- MOREL, G. (2012). Ambigüedades sexuales: sexuación y psicosis. . Buenos Aires: Estudio R.
- MOTT, L. (1988). Escravidão, homossexualidade e demonologia. São Paulo: Ícone.
- MOTT, L. (1988). O sexo Proibido: escravos, gays e virgens nas garras da inquisição. São Paulo: Papyrus.
- MOTT, L. (1997). Etno-Historia de la homosexualidad en América Latina. Historia y sociedad, 123-144. Acesso em 18 de Abril de 2017, disponível em <<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/view/20304>>
- MURATORIO, B. (1998). Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del alto Napo. 1850 - 1950. Quito: Abya - Yala.
- MURATORIO, B. (2005). Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnográfica e historia. Iconos. Revista de Ciencias Sociales. n. 21, 129-143.

- NIETO, O. J. (2017). Género, dinero y fronteras amazónicas: la “prostitución” en la ciudad transfronteriza de Brasil, Colombia y Perú. *Cadernos pagu*, s.f.
- NIMUENDAJÚ, C. (1946). *The Eastern Timbira*. Berkeley: University of California Press.
- OPIP. (1992). Plan de manejo territorial. Puyo.
- OSBORNE, R., & MOLINA, C. (2008). Evolución del concepto de género1 (Selección de textos de Beauvoir, Millet, Rubin y Butler). *EMPIRIA. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, núm. 15, 147-182.
- OVERING, J. (1999). Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazonica. *Mana* n5, 81, 107.
- PELLION, F. (2007). Categorías del goce. Desde el Jardín de Freud, 43,54.
- PACHECO de OLIVEIRA, J. (25 de marzo de 2018). Reunión de orientación para la discusión del tema de investigación.
- PACHECO de OLIVEIRA, J. (10 de Mayo de 2019). Reunión de Orientación para discusión del avance de la investigación.
- PEÑAHERRERA, B. (17 de marzo de 2020). <https://www.amazonafoundation.com/>. Acceso em 15 de junio de 2020, disponível em <https://www.amazonafoundation.com/post/el-machismo-no-es-un-chiste>
- PERÉZ PORTO, J., & MERINO, M. (2014). Definición. Acceso em 14 de junio de 2021, disponível em <https://definicion.de/aprobacion/>
- PINTO, A. (2012). *GOCE DEL OTRO: APROXIMACIONES A UNA LECTURA LACANIANA DEL RACISMO*. Pilquen.
- PRECIADO, B. (s.d.). Biopolítia del género.
- R.A.E. (2019). Real Academia Española. Fonte: <https://www.rae.es/>.
- RAE. (octubre de 2014). <https://dle.rae.es/>. Acceso em 13 de abril de 2020, disponível em <https://dle.rae.es/da%C3%B1ado?m=form>
- RAMOS BALLESTEROS, P. (noviembre de 2019). *Memorias Mecas*. Archivo, imágenes y cuerpo en el vigésimo aniversario de la despenalización de la homosexualidad en Ecuador. Tesis para obtener el título de maestría de investigación en Antropología Visual. Quito.
- REEVE, M.-E. (2002). *Los Quichua del Curaray: El proceso de formación de la identidad*. Quito: Abya-Yala.
- REEVE, M.-E. (2014). Amazonian Quichua in the wester Amazon, regional interaction sphere. *Tiítí: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 14-26.
- REY de CASTRO, C. (2005). Los escándalos del Putumayo. Em *MONUMENTA AMAZÓNICA*, La defensa de los caucheros (pp. 73-157). Iquitos: CETA.
- RODRÍGUEZ ZEPEDA, J. (2007). ¿QUÉ ES LA DISCRIMINACIÓN Y CÓMO COMBATIRLA? Em M. CARBONELL, J. RODRÍGUEZ ZEPEDA, R. GARCÍA



- CLARCK, & R. GUTIÉRREZ LÓPEZ, DISCRIMINACIÓN, IGUALDAD Y DIFERENCIA POLÍTICA (pp. 57-94). Mexico: Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal y Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- SÁNCHEZ, B. (2016). No hay dos sin tres: Sexo, género y sexualidad. Conceptos claves en la formación del profesorado en educación primaria. *Idus*, 695-109. Fonte: <https://idus.us.es/handle/11441/51823>
- SÁNCHEZ, M. (2015). La razón de sus vidas. Peronismo, cristianismo evangélico y discursos sobre las mujeres en la Argentina de 1945-1955. *Religión e incidencia pública. Revista de investigación, GEMRIP*, 15-42.
- SANTI AGUINDA, F. (28 de septiembre de 2019). Los sacharuna y los animales. (E. MERINO SANTI, Entrevistador)
- SANTI AGUINDA, P. (15 de mayo de 2019). Sacharunagunamanta kuytay: Diálogo sobre las personas de la selva. (E. Merino Santi, Entrevistador)
- SANTI AGUINDA, P. (19 de marzo de 2020). Ancestralidad. (E. M. Santi, Entrevistador)
- SANTI ARANDA, F. (12 de agosto de 2019). Viajes por la sierra y costa. (E. MERINO SANTI, Entrevistador)
- SANTI MERINO, E. (2016). Allpamanda, Kawsaymanta, Jatarishun allampamanda muskuykuna tuparishka. Por la tierra, por la vida, despertemos Confrontación entre visiones. *Dissertação (Mestrado) – Curso de, Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia – PPGCSPA. São Luís.*
- SANTI, F. (12 de 11 de 2019). Sachawarminada (acerca de la mujer de la selva). (E. MERINO SANTI, Entrevistador)
- SCOTT, J. W. (2015). El problema de la diferencia en el feminismo. Em D. GUTIÉRREZ - MARTÍNEZ, & K. FELITTI, *Diversidad, sexualidades y creencias: Cuerpos y derechos en el mundo contemporáneo* (pp. 39 - 48). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- SHAWA. (12 de julio de 2019). Imashinata warmipanguiguna rikunaw kay ayllu llakaypika (Como ven a los gays en esta comunidad). (E. MERINO SANTI, Entrevistador)
- SHAWA. (10 de 11 de 2019). Sacharuna. (E. MERINO SANTI, Entrevistador)
- STOLKE, V. (2004). La mujer es puro cuento: La cultura del género. *Revista Estudios Femenistas*, 77-105.
- TOTA, M. (2016). Diferenças (sutis) e desigualdades (inofismáveis): breve reflexão sobre etnicidade e homossexualidade a partir de um estudo de caso. *Aceno*, 39,58.
- UCHA, F. (julio de 2011). Definición ABC. Acceso em 14 de junio de 2021, disponível em <https://www.definicionabc.com/general/aprobacion.php>
- URBIOLA S., A., VÁZQUEZ G., A. W., & CÁZARES G., L. V. (2017). Expresión y trabajo de los Muxe del Itsmo de Tehuantepec, en Juchitán de Zaragoza. *Nova Scientia* 9, 502-527.

- UZENDOSKI, M. (2010). *Los napo runa de la amazonía ecuatoriana*. (N. Saaverda, Trad.) Quito: Abya Yala.
- VACAS GALINDO, E. (1895). *NANKIJUKIMA: Religión, Usos y Costumbres de los Salvajes del Oriente del Ecuador*. Ambato: Imprenta de Teodomiro Merino.
- VÁZQUEZ, E., COBA, L., VEGA, C., & YÁNEZ, I. (2021). *Brujas, Salvajes y Rebeldes. Mujeres perseguidas en entornos de moralización, extractivismo y criminalización en Ecuador*. Quito: Traficantes de Sueños.
- VILLAVICENCIO, M. (1858). *Geografía de la República del Ecuador*. New York: Imprenta de Robert Craighead.
- VIVEIROS de CASTRO, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. (S. MASTRANGELO, Trad.) Buenos Aires: Katz Editores.
- VIVEROS, M. (2006). ¿Que significa hablar sobre género y sexualidad en América Latina? Em M. VIVEROS, C. RIVERA, & M. RODRÍGUEZ, *De mujeres, hombres y otras ficciones... Género y sexualidad en América Latina* (pp. 13-29). Bogotá: Grupo TM S.A.
- VIVEROS, M., RIVERA, C., & RODRÍGUEZ. (2006). *De mujeres, hombres y otras ficciones... Género y sexualidad en América Latina*. Bogotá: Grupo TM S.A.
- WEEKS, J. (1998). *Sexualidad*. (M. MANSOUR, Trad.) México: Paidós Mexicana, S.A.
- WHITTEN, N. (1978). *Ecological Imagery and Cultural Adaptability: The Canelos Quichua of Eastern Ecuador*. University of Illinois. Urbana- Champaign, 836-859.
- WHITTEN, N. (2008). *Interculturality and the Indigenization of Modernity: A View from Amazonian Ecuador*. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 1-36.