



Memorias rituales en el río Napo. El comercio cauchero y los napuruna en el noreste peruano

Nehemías Pino

 <https://orcid.org/0000-0002-7684-8003>
FLACSO Ecuador
nehemiasp@gmail.com

Michael Uzendoski

 <https://orcid.org/0000-0002-5774-8648>
FLACSO Ecuador
muzendoski@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo analiza los imaginarios contemporáneos sobre el caucho en el medio Napo de fines del siglo XIX e inicios del XX entre los kichwa del Napo o napuruna. Sobre la base de una investigación etnográfica, en este escrito generamos una discusión teórica que nos aproxime a comprender una enmarañada memoria que, sugerimos, se halla en una textualidad fenomenológica en un mundo perspectivista como el amazónico. En nuestro material etnográfico presentamos la metáfora de la lancha de los yakuruna, generada en los rituales con ayahuasca, como un texto analógico que da cuenta de la relación entre los kichwa del Napo con las dinámicas comerciales durante el auge del comercio cauchero. Entendemos el imaginario de los espíritus maestros, y dentro de ellos la lancha de los yakuruna, desde la perspectiva de un texto fenomenológico sobre la memoria del caucho.

Palabras clave: *Napo, memoria caucho, napuruna, metáfora, yakuruna, ayahuasca*¹.

¹ En este texto usaremos la palabra *kichwa ayahuasca* con relación a la liana y zumo de la ayahuasca (*Banisteropsis caapi*).



Ritual Memories in the Napo River. The rubber trade and the Napuruna indigenous people in the Peruvian Northeast Amazon

ABSTRACT

This article reflects on the memory of the rubber boom in the mid Napo River towards the end of the XIX century and the beginning of XX century in the village of Angoteros. In this article, we develop a theoretical discussion to better understand a complex memory through the notion of phenomenological texts and perspectivism. In the ethnographic data, we present the image of the yakuruna boat, generated in ayahuasca rituals, as a text that accounts for the relationship of the people of Angoteros with the commercial dynamics along the rubber trade. We aim that the symbolic complex of the master spirits and the yakuruna boat start from a phenomenological text that defines the memories of the Rubber Boom in the mid Napo River region.

Keywords: Napo, Rubber memory, napuruna, metaphor, yakuruna, ayahuasca.

Memórias rituais no rio Napo. O comércio da borracha e os Napuruna no nordeste do Peru

RESUMO

Este artigo reúne reflexões sobre os imaginários contemporâneos de borracha no meio Napo até o final do século XIX e o início do XX na aldeia de Angoteros. Nisto, fazemos uma discussão teórica que nos aproxima da compreensão de uma memória complexa em uma textualidade fenomenológica em um mundo em perspectiva como o amazônico. Em nos dados etnográficos, apresentamos a metáfora do barco yakuruna, gerada nos rituais com ayahuasca, como um texto analógico que explica a relação entre as pessoas de Angoteros e a dinâmica comercial durante o comércio da borracha. Sostemos que o imaginário dos espíritos mestres, e dentro deles o barco yakuruna, é um texto de caráter fenomenológico sobre a memória da borracha.

Palavras-chave: Napo, memória da borracha, napuruna, metaphor, yakuruna, ayahuasca.

—Las madres de los ríos crearon a los yakurunas para que fueran los mejores amantes... de su boca salen peces de colores a enredarse en los cabellos de jovencitas que lo siguen enamoradas.

Juan Carlos Galeno (2014, p.17), Yakuruna

INTRODUCCIÓN

El presente artículo explora los modos en que la memoria sobre el comercio del caucho ha sido conservada en la cuenca media del Napo. Argumentamos que, en el espacio ritual de la ayahuasca, los chamanes trabajan imágenes puntuales y temporales del caucho que se soportan sobre un texto fenomenológico del cual emerge la metáfora de la lancha de los yakuruna (el barco de la gente invisible del río). En ese sentido, la lancha es un texto analógico que combina las líneas del mundo perspectivista de los dueños del bosque —manifiestas durante el ritual con ayahuasca— con las memorias del caucho. Sugerimos que se trata de una textualidad viva que armoniza la historia con el mundo simbólico del chamanismo.

Puntualmente, la lancha de los yakuruna es el epicentro sobre el cual elaboramos nuestro argumento, por ello nos dedicaremos a la descripción del imaginario de los espíritus maestros del río, sus interacciones y sus esporádicas —y no menos accidentales— revelaciones hacia los napuruna de Angotereros en el medio Napo. Esto nos llevará a clarificar la realidad en la que los espíritus maestros y los napuruna de Angotereros cruzan perspectivas en el mismo espacio. Luego de esto, nos centraremos también en la visión de la lancha de los yakuruna o yakulancha durante los rituales con ayahuasca, y su potencial condición de texto ritual para conocer el tiempo del comercio cauchero.

Para aproximarnos a la memoria de aquel tiempo cauchero en la lancha de los yakuruna, mostraremos datos de campo sobre los espíritus maestros en el medio Napo y la relación contemporánea que estos guardan con algunos elementos epistémicos y sociológicos de la explosión del comercio cauchero en la cuenca.

Con estos datos generaremos una discusión sobre las textualidades alternativas en la antropología, dentro del complejo escenario social de multinaturalidades en el bosque amerindio. Siguiendo los avances teóricos de Roy Wagner (2016), interpretaremos la conceptualización de tiempo e historia en estos espacios rituales como un diálogo entre la invención y convención, donde la noción de flujo analógico temporal-simbólico nos guiará a entender el escenario trascendente de estos textos fenomenológicos.

Como mostraremos, los textos que los chamanes² crean y comparten en estos espacios rituales se definen por flujos simbólicos entre el episodio cauchero del Napo dentro de los imaginarios y las visiones rituales de la lancha de la gente de río, los yakuruna, seres invisibles y poderosos del agua. Así, la información que presentamos acá forma parte de una discusión más amplia sobre diversas formas de crear, compartir y vivir textualidades entre pueblos indígenas de las Américas (Ingold, 2015; Uzendoski and Calapucha, 2012; Arnold, 2015; Marcone, 2017) y su rol pragmático en la construcción de memorias.

SOBRE LA GENTE DE ANGOTEROS, LOS NAPURUNA DE ANGOTEROS

La gente de Angoteros —a quienes nos referiremos indistintamente como napuruna de Angoteros o *ankutirusruna*— llegó del alto al medio Napo hace poco más de un siglo, a fines de 1889 (Barclay, 1998; Stanfield, 2009; Mercier, 1979). Su llegada estuvo condicionada por el inicio de un flujo de comercio gomero que hacía de la cuenca del Napo un área altamente dinámica y comercial cuyo eje se encontraba en Iquitos. Para 1889, Iquitos era el centro del comercio cauchero en la Amazonía oriental, y sus contribuyentes —entre ellos el Napo— atestiguaban la presencia de aquellas lanchas modernas a vapor que surcaban para el comercio, actividades que, además, se encontraban a costa de deudas inducidas (Moreno, 2016, p. 16; San Román, 1994, p. 146).

En este escenario, algunos comerciantes, y posteriores «señores ribereños» (Barclay, 1998) negociaron acuerdos de movilizaciones para la extracción de caucho, por lo general bajo condiciones desiguales, con poblaciones de habla

² La figura del chamán ha sido amplia y críticamente trabajada en las etnologías con pueblos amerindios de tierras bajas. Comparto las palabras de Eduardo Viveiros de Castro al considerar que «el chamanismo puede ser definido como la capacidad manifiesta de ciertos humanos de cruzar las barreras corporales y adoptar la perspectiva de las subjetividades no humanas» (Viveiros de Castro, 2005, p. 343).

kichwa del alto Napo (Foletti, 1985). Uno de estos fue Daniel Peñafiel, quien junto a su familia se mudó del alto hacia el medio Napo con familias napuruna de las poblaciones de Ávila, Archidona, Concepción y Payamino (Mercier, 1979; Kohn, 2002; Faura, 1964; Fuentes, 1908; Oberem, 1980, p. 117). De ese modo, los ankutirusruna ocuparon el medio Napo, área que antes había sido territorio de los aushiri, santamarías y angüeteres, poblaciones amazónicas posiblemente tucano, descritas como violentas por los frecuentes ataques a cuanto viajero que asomara al medio Napo (Karsten, 1998, p. 115, Stanfield, 2009, p. 146; Gianotti, 1996, p. 98; Jouanen, 1977, p. 39; Osculatti, 2003, p. 226). Hacia fines del siglo XIX, esta cuenca se reconfiguraría étnicamente bajo el predominio de la lengua *kichwa* y con dinámicas de intercambio delineadas por un endeudamiento inducido o habilitaciones forzadas introducidas durante el comercio cauchero.

Los napuruna de Angoteros se abocaron a la extracción de la goma controlados por el patrón cauchero Peñafiel. Este tenía, entre otras muchas máquinas, lanchas a vapor para el transporte de gente y de su mercancía a lo largo de la cuenca (Santos Granero, 2002, p. 265). A la caída del auge cauchero, se sucedieron otras pequeñas fiebres extractivas en las que también estuvieron involucrados los ankutirusruna. Así, a lo largo del siglo XX, la presencia de los napuruna se legitimó en el alto y medio Napo peruano³ y el principal asentamiento, la comunidad Angoteros de Monterrico, se transformó en referente de la identidad *kichwa* de Napo. En la década de 1970, tras la Reforma Agraria, los descendientes de Peñafiel fueron echados del medio Napo, con lo que Angoteros se constituyó en una de las primeras comunidades nativas de la cuenca reconocidas ante el Estado peruano.

La población de Angoteros es *kichwa*. Hablan el *kichwa* amazónico y son pocas las personas —por lo general varones— que alcanzan a tener un manejo intermedio del castellano. En el último censo local se han registrado 1890 personas en 430 familias, sin considerar aquellas con residencia temporal (Censo regional, 2015). Angoteros es la comunidad nativa (CN) más grande en el medio Napo y pertenece al distrito de Torres Causana, en el departamento de Loreto, en el nororiente peruano. La CN de Angoteros tiene un área de 3200 ha, y dentro de ella es posible encontrar una variedad considerable de recursos para el consumo. La pesca es algo reducida, pues se dice que un chamán, muerto décadas atrás,

³ Nos es preciso aclarar que cuando hacemos referencia al medio Napo es en consideración a su extensión total. De otro modo, el área donde se realizó la investigación podría ser considerada alto Napo si se toma en cuenta la cartografía peruana y bajo Napo si nos remitimos a la cartografía ecuatoriana.

ocultó todo el pescado en una de sus lanchas yakuruna en una sección del río a la que ahora es imposible acceder.

TOBÍAS, EL CHAMÁN QUE ESCONDIÓ LOS PESCADOS

Nuestros primeros días en Angoteros estuvieron acompañados por una notable ausencia de pescado en el menú. Los pocos hombres que llegaban a casa con una sarta de pescado en mano pasaban muy rápido desde el puerto hasta donde se encontraban sus familias. Sus vecinos nos decían que algunos de aquellos encontraban pescados porque un par de noches antes habían conversado con el dueño de los peces (espíritu maestro), el yakuruna, en un ritual con ayahuasca. Decían algunos, además, que en estos rituales era posible ver [buscar] a uno de los chamanes que desde hace décadas había «cerrado» a los peces en su lancha yakuruna, que se encontraba sumergida en la desembocadura del caño Correa en el Napo. Esta lancha es la de Tobías Rayo, un antiguo *yachak* (chamán), muerto ya, pero que aún vive dentro de su lancha en el espacio de la gente del agua. Santiago, un napuruna que trabajó en una lancha comercial durante su juventud, nos contó sobre Tobías y su lancha.

Ahí está ese [Tobías], parece patrón. ¡Tiene... ujujuy! ¡Cantidad de peje, de todo hay! Pero esos brujos de acá no se pueden sacar porque [Tobías] lo ha asegurado bien. No se puede hablar con él, pero antes, los viejos *yachak* [chamanes] se atacaban. Él tenía su ejército también y ha ganado a otros, pero siempre le golpearon su lancha. Dicen que los rukus [viejos] han huequeado [agujereado] su lancha, por eso se pueden escapar unos cuantitos pejes. Y eso se escapa a veces, por eso hay mijano⁴. ¡Si no, ujujuy!, nada, no habría nada en este río (SL, 39).

Para Santiago, la lancha de los yakuruna es contemporánea y, sobre todo, cotidiana. Él, como muchos otros responsables por una familia, sostienen que los pescados que se encuentra en el río a la altura de Angoteros son escasos, pues hay un yakuruna que los tiene encerrados. Este yakuruna, poderoso aún, no es distinto de los demás, pues en el río Napo, los espíritus maestros del agua (yakuruna) se definen por elementos en común que giran alrededor de dinámicas cosmológicas

⁴ Expresión loretana para referirse a la migración estacionaria de distintas especies de peces para desovar en las cabeceras de los ríos. A lo largo del año se pueden contar hasta cuatro momentos de migración. En el Napo, estas se inician en la boca del Curaray y alcanzan la boca del río Aguarico.

entretejidas en la memoria de un acontecimiento; el comercio cauchero. Los yakuruna delinear la cosmovisión de los pueblos kichwa de la Amazonía (Uzendoski, 2016; Whitten, 1987), y son aquellos espíritus maestros que contribuyen en la reproducción la vida. A continuación, nos aproximaremos más a estos.

LOS ESPÍRITUS MAESTROS⁵ DEL RÍO: LOS YAKURUNA

Los yakuruna (de *yaku* = río y *runa* = gente, «la gente del río»⁶) son los espíritus maestros (Fausto, 2008, p. 329) del río. Son seres invisibles. Se les considera un colectivo y responden a los deseos de su *amu*, su madre, su dueño, la anaconda. Esta es, además, una persona de quien refieren tiene la forma de lancha, de un bote grande, muy similar a aquellas embarcaciones a vapor. Al ser una «lancha», la boa cuenta con tripulantes, los cuales vendrían a ser otros yakuruna (delfines rosados, lagartos, anguilas, etc.). En Angoteros, los yakuruna tienen/son lanchas grandes que cargan enormes cardúmenes conservados en costales y dispuestos en un almacén dentro de la lancha. Rogerio, un viejo chamán, cuenta que en la lancha los yakuruna tienen un buen generador de luz y que las sillas de estos son taricayas (*Podocnemis unifilis*) y el zúngaro (*Zungaro zungaro*) es como una banca. El *amu* de la lancha tiene machetes y estos son las doncellas (*Pseudoplatystoma fasciatum*), sus zapatos son carachamas (*Pseudorinelepis genibarbis*) y su sombrero es una mantarraya (*Potamotrygon*). Los lagartos y los delfines rosados o «bufeos» son guardianes de la lancha y siempre están en cubierta atentos «como cazando» a las orillas del Napo. Una persona comentó sobre estos seres:

Esos yakuruna son como nosotros, así igualito. Son gente. Los domingos toman su cerveza, su pisco, su wiski. También toman masato [cerveza de yuca]. También tienen mujer. Su madre [amu] del río está en su lancha, con su sombrero, en su hamaca. Ese no se mueve de ahí. Ahí queda. Manda su gente para que haga su tarea, para recoger esos samay [...] negocio no es con tripulantes, su amu [yakuruna] ya conversando con ese brujo antes, por eso es sorprendido. Ese yakuruna está esperando a la gente para llevarla (RC, 63).

⁵ Por una cuestión de espacio no abordaremos a los espíritus maestros a detalle. Recomendamos ver los trabajos de Carlos Fausto (2012; 2008a, 2008b; 2001).

⁶ Las referencias a la «gente del río» son abundantes en la etnografía amazónica; sin embargo, en este artículo, nuestra atención a la gente del río es contextual, pues nuestro análisis gira en torno a la lancha de estos y la forma como esta se hace texto para la memoria de un tiempo.

En el medio Napo, por las noches, los improvisados puertos de las casas de la gente de Angoteros son visitados por los tripulantes de las lanchas de los yakuruna —bufeos y lagartos, principalmente— para recoger los *samay* (principio vital, aliento de vida en kichwa) que previamente fueran negociados entre el chamán y el dueño de la lancha⁷. Los yakuruna navegan por el Napo en busca de más tripulación, y el *samay* de la gente de las comunidades a la ribera es un buen recurso para cubrir la demanda. Por ello, la presencia de los yakuruna en el área del río próxima a la comunidad, por las noches, siempre genera ese temor a ser raptado, transformado y no regresar nunca más.

Las historias sobre los yakuruna van y vienen constantemente en el Napo. Cierta día, una abuela, cuyo padre fue un *yachak* bastante respetado en el medio Napo, nos contó sobre la vez en que este hizo un negocio con la gente del agua. Fue por la noche, la lancha de los yakuruna había atracado en la orilla y en ella había una gran tienda, un almacén del que podían disponer de cigarrillos (tabaco), panes, jabón y aguardiente. El chamán, junto a otra gente del pueblo, fue a conversar y hacer el intercambio de productos con el dueño de la lancha. Dicen que el cinturón de este era una anguila y que su actitud era amable, pero que solo daba un poco de las cosas que le pedían. Luego de varias horas nocturnas de conversación, el negocio fue cerrado con un pago en monedas y aguardiente.

Cuando la mañana se aproximaba, los hombres decidieron regresar al pueblo. Dejaron de beber a regañadientes el aguardiente que les invitaron y se despidieron de los yakuruna. Cuando regresaron a sus casas, quisieron mostrar a sus familias los cigarros y los panes que habían comprado en la lancha, pero al abrir sus bolsas encontraron que los panes se habían transformado en peces *palometas* y que los cigarrillos eran un tipo de pez *machete*. Asombrados, buscaron en sus bolsillos el dinero que les habían dado a cambio de sus compras y también cayeron en cuenta que las monedas eran ahora *panga raya*, una especie de raya de río pequeña y de colores claros. Poco después, el estómago de los hombres se hinchó y muchos de ellos cayeron enfermos con vómitos y fuertes fiebres, unos cuantos murieron.

⁷ A cambio de la provisión de peces, aunque sea unos pocos, el chamán que entra en contacto con el yakuruna negocia con este el aliento, el alma de las personas de otras parentelas/comunidades. No se entrega el *samay* de una persona sino de «otros», que por lo general son quienes se encuentran río arriba. De ese modo, cuando un cuerpo desaparece en el agua en Angoteros, se estima que esa muerte la ha causado un chamán de río abajo, por lo general, un chamán del medio Napo o un chamán *cocama*. Algo similar sucede cuando se escucha de la muerte de una persona de río arriba, se cree que pudo ser uno de los chamanes de Angoteros.

La abuela interpretó aquello como un engaño de los yakuruna quienes se fueron robando el samay (matando) de la gente de la comunidad.

A pesar de lo cotidiano de los yakuruna, verlos personalmente se logra solo a través de los rituales con ayahuasca. Al tratarse de espíritus maestros, la interacción con los yakuruna es bajo su condición de existencia, una no corpórea. Se alcanza tal condición cuando se aprende a ver con ayahuasca. Se toma ayahuasca para conocer aquello que está detrás de un hecho, sea este una afección, un robo, o quizá de la ausencia de alimento en casa. Es, pues, a lo largo del ritual con ayahuasca, durante el viaje siconáutico, cuando se interactúa con los espíritus maestros (Pino, 2018, p. 82). En estos rituales, no solo es posible conocer lo «escondido», sino también establecer una interacción con los espíritus maestros del río y con aquellos otros espíritus maestros del bosque, pues al igual que el río, el bosque también se define por seres invisibles poderosos⁸.

UN ESCENARIO «REAL» DE INTERACCIÓN

Los encuentros e interacción con los espíritus maestros del bosque y del río se dan, por lo general, durante los sueños y a lo largo de las visiones inducidas por el zumo de las lianas de ayahuasca en los rituales. En un escenario como el de Angoteros, los sentidos humanos con los que una experiencia es validada bajo preceptos positivistas son insuficientes para alcanzar a conocer aquellos espíritus maestros que pueblan el espacio alrededor. Florencio, un napuruna de Angoteros, esboza una explicación de cómo es percibido lo real:

Nuestro samay [principio vital] vive ahí adentro [del cuerpo]. Cuando no duermes ahí está y nos hace soñar cuando dormimos. Es ahí cuando parece que se retira, entonces ¿dónde estará? A veces, practico durmiendo durante el día y ¡frac! ¡veo! porque quiero conocer quién está cerca [de la casa] de día. Luego me despierto. [...] Cuando descansas, el samay sale. Se puede entre-

⁸ La persona de los dueños del bosque fue ya trabajada, sobre la vasta data etnográfica, y principalmente en relación con su fuerza de posesión. Algunos ejemplos de ello son Bonilla (2005), Walker (2012) y Kohn (2007), entre otros. Eduardo Kohn (2013), en relación con los *avilaruna* en el Ecuador, pone de manifiesto a los espíritus del bosque como rehacedores del imaginario social sobre las personalidades del pasado, pues, estas portan elementos de personas posibles de rastrear en la historia. Kohn sugiere lo siguiente: «En mi opinión, el reino de los espíritus maestros superpone jerarquías étnicas, prehispánicas, coloniales y poscoloniales en el paisaje porque todos estos diversos arreglos sociopolíticos están sujetos a restricciones similares con respecto a cómo se pueden movilizar ciertos recursos bióticos a través del espacio» (Kohn, 2013, p. 3454).

vistar con cualquiera, con cualquier samay de los animales, otros también. Cuando yo muera nos vamos a entrevistar, en persona ya no, pero sí en sueño (FL, 39).

En el sueño, el samay se despoja del cuerpo e ingresa en un plano en que los otros cuerpos, al igual que este, se encuentran libres de sus carcasas carnales. Esta condición no implica que la interacción entre estos carezca de forma alguna, mucho menos de un aspecto fantasmal, sino por el contrario la interacción entre seres se da bajo formas corporales. Es decir, el samay sigue siendo cuerpo, pues conserva la forma de su esencia como seres napuruna⁹. Sus intencionalidades y su personalidad se mantienen en gran parte y podrán comunicar aquello que vieron, sintieron y a quienes conocieron en otros espacios una vez de regreso en el cuerpo carnal.

Considerar al samay como otro cuerpo, con una capacidad de movilidad entre el mundo de las napuruna y los espíritus maestros, nos permite pensar en la potencial existencia de un escenario real sobre el cual se definen la vida y la muerte, ambas determinantes para la existencia de una persona. Es en este mismo escenario donde se relatan los encuentros con los cuerpos impalpables de los dueños del bosque y río. Escenario de «tipo» que Viveiros de Castro considera como:

El juego de las semejanzas y diferencias es interno a una serie única, donde las especies naturales se diferencian entre sí tanto cuanto se diferencian de —o se asemejan a— la especie humana. [...] La humanidad no constituye una constante autónoma, pero sí la variable de una función, o sea, un punto de vista que puede ser asumido por cualquier especie. La función, ella misma, no es sino lo que llamamos realidad (Viveiros de Castro, 2005, p. 341).

Para el antropólogo brasileño, la realidad del bosque amerindio no está en la interacción humana —aclárese, la humanidad de Occidente—, sino en aquella interacción que es posible entre diferentes especies que, al generar una distinción perceptiva entre sí, son similares (animales, espectrales, fenomenológicas) y que al asumir un punto de vista se asumen a sí mismas como humanas, ingresando así a una sociabilidad de tipo «humano», la «serie única dominante o unidad de espíritu». La intencionalidad y conciencia de los seres que pueblan el universo se antepone al cuerpo que portan, incluso si estos, como en el contexto de la gente del monte y del río, son cuerpos etéreos, impalpables.

⁹ Al despojarse del cuerpo, el samay no abandona su forma corporal, no deja de ser cuerpo (Vilaça, 1998).

Proponemos que poseer un samay es la condición que permite la interacción en el mundo de los yakuruna. Comprender estas lógicas de la cotidianidad amazónica implica, entonces, adentrarse en el escenario social y simbólico de este mundo, escenario en el cual es posible hallar momentos de un tiempo en el río y sobre el cual diferentes subjetividades definidas por su samay interactúan hasta hoy. Sostenemos que el carácter simbólico-ritual de este escenario no desmerece su potencial condición de multinatural ni real, pues es ahí donde se dan los encuentros con los yakuruna y sus lanchas. Como se irá viendo en adelante, el perspectivismo no es solo una abstracción, sino que parte de la experiencia en la cual los yachak producen y comparten textos que forman parte del mundo comunicativo que involucra un intercambio de diálogo y perspectivas entre diferentes seres.

LA LANCHA DE LOS YAKURUNA

La lancha de los yakuruna o yakulanca es vista a lo largo de los rituales con ayahuasca. Su referencia es multidimensional, pues se la puede imaginar como una lancha, como una boa negra o como una persona con figura humana. En atención al contexto, la referencia a los yakuruna es comprendida de manera amplia y no se excluyen entre sí, pues, hablar de un yakuruna es a la vez hacerlo bajo sus tres manifestaciones. Esto es notable cuando, para fines académicos, se presenta un dibujo de cómo puede ser representado un yakuruna desde el imaginario de jóvenes de Angoteros (ver figura 3). Sin embargo, cuando se hace referencia a su dueño, este sí parece tener una forma humana, aunque también en algunos relatos aparece ambiguamente como boa o persona. De ese modo, cuando nos referimos al yakuruna, lo hacemos bajo esas tres dimensiones, y cuando se señala al dueño o *amu* de los yakuruna, lo entendemos como el espíritu maestro de persona boa con quien los chamanes interactúan en los rituales con ayahuasca.

Ignacio, un carismático poblador y autoridad de la comunidad, nos contó que cuando tomaba ayahuasca alcanzaba a tener visiones mientras iniciaba un viaje siconáutico por lugares de Angoteros. En su recorrido, que se asemejaba más bien a un deambular, Ignacio se percató de que desde río abajo una gran lancha bien cargada de peces, con un enorme faro parpadeante y rodeada de un fuerte oleaje, se acercaba a la casa en la que se encontraban. La lancha era blanca —aseveró Ignacio— y pudo ver en ella miles de peces, en costales, arrumados en el almacén. La visión de Ignacio no fue distinta de la que Liborio, un viejo chamán, nos contaría después. Ambos, al describir sus experiencias de viaje con

ayahuasca, dan cuenta de un modo similar de deambulación a lo largo del espacio de Angoteros. Tanto Liborio como Ignacio, y otros napuruna más, ven una lancha de los yakuruna en sus experiencias rituales. Resaltan destalles distintos en cada encuentro, pues, al parecer, la lancha puede pertenecerle a un yakuruna distinto.

Los yakuruna son espíritus maestros fuertes cuya presencia en el mundo bajo el agua parece evidenciar su posición jerárquica. El *amu* es quien manda allá, y es esa cualidad la que algunos chamanes resaltan cuando reconocen su posición frente a los yakuruna. La labor del chamán no está desligada de una interacción constante con los yakuruna, pues incluso si este no poseyera una sola lancha, puede —y debe— negociar con un yakuruna la provisión de alimento (peces) para quienes lo soliciten a través de él. Se sabe que por un costal de peces el *amu* de los yakuruna demandará al chamán entregar a cambio un nuevo tripulante para la lancha. Este tripulante sería el samay de una persona. Sin embargo, si solicitara solo una sarta, no le será necesario al chamán presentar un samay a cambio. Por ello, es frecuente que en el encuentro con el yakuruna el chamán solo pida una sarta de peces de la lancha. Estos, una vez fuera del almacén de la lancha, serán vistos como cardúmenes asomando cerca del puerto de quien lo haya solicitado. Algunos chamanes sugieren que cuando un chamán negocia un saco de peces, eso llega a saberse en la comunidad porque aparece el mijano.

Los samay que se dan a cambio por un saco de peces no son, como es de esperarse, de gente del pueblo, sino más bien samay (aliento vital) de aldeas río arriba que se encontrarían vulnerables y sin ningún tipo de protección chamánica. Así como se da el intercambio, los chamanes de Angoteros debe también proteger a su gente, por ello, cuidan a su parentela [comunidad] de otros chamanes —los cocama, por ejemplo— que, desde río abajo alcanzan Angoteros para llevarse algunas almas y negociarlas con los yakuruna. Este intercambio de samay por los chamanes y el yakuruna sigue el mismo patrón a lo largo de toda la cuenca, pues son las comunidades de río abajo quienes entregan los samay de gente de río arriba. El peligro viene de río abajo.

A inicios del siglo XX, al igual que los contemporáneos yakuruna, los patrones y comerciantes caucheros recorrían las orillas del alto Napo en busca de poblaciones indígenas para capturarlas y luego traficarlas en Iquitos o con algún otro cauchero. Peñafiel, comerciante de gomas, no fue ajeno a este tráfico, sin embargo, no alcanzó a traficar con la/«su» gente de Angoteros. Este cuidado, obviamente, no fue afectivo sino más bien conveniente y condicionado al comercio gomero que sostenía en aquel entonces en la cuenca. El traslado de poblaciones indígenas del alto y medio Napo al resto de la cuenca del Amazonas es bastante

conocido en la región. Los principales de estos fueron hacia el río Madre de Dios (Rummenhöller, 2003; Paredes, 2009, p. 257), al río Tambo en el Alto Ucayali (Karsten, 1998, p. 134) y a otras áreas en Colombia y en el Brasil (Stanfield, 2009; Moreno Tejada, 2016; Foletti, 1985; Muratorio, 1987; Barclay, 1998).

El flujo de lanchas a vapor hacia fines del siglo XIX e inicios del XX por el alto y medio Napo fue agudo (Barclay, 1998). Las embarcaciones transportaron mercadería para dar fluidez a la habilitación (deuda inducida) y, con ella, a todas las actividades que se desprendían de esta. Cada arribo de estas lanchas estaba precedido por el vapor que dejan entrever al aproximarse al pueblo desde río abajo. El vapor, de ese modo, captó un momento y enmarcó la presencia del comercio cauchero en la cuenca. A continuación, describiremos dinámicas históricas del caucho en el área del Napo, dinámicas que transformaron toda la región y que han quedado en la memoria e identidad de las personas, pero bajo una forma de historicidad propia.

EL CAUCHO, MUCHO MÁS QUE UNA GOMA

La historia de la Amazonia del siglo XX ha sido escrita, como muchas otras, alrededor del «único hombre [de Occidente] de la historia» (Ricoeur, 2003), lo cual generó un recuento histórico unilateral del comercio del caucho en el bosque (Gray, 2005). Este recuento informaba, principalmente, del ingenio tecnológico «civilizado», así como del desborde de violencia de foráneos comerciantes. Ambas contrapuestas en un mismo escenario con «la inacción e incapacidad de agencia» de una «primitiva humanidad» del bosque y su gente.

En la región amazónica peruana, los barones del caucho, apoyados en militares y sus intentos positivos por delimitar las fronteras republicanas, junto a la Iglesia católica y soportados por una naciente república peruana empeñada en engancharse al prometedor engranaje económico internacional (García Jordán, 1991; Barclay, 1995), ayudaron a imaginar una escena bárbara de lo amazónico opuesta, claro es, a todo lo que fuera sellado por Europa. Esto fue explorado por Gray (2005), quien reflexionó en los escritos producidos por Pablo Zumaeta Carlos Rey de Castro, Julio César Arana y Carlos Larrabure y Correa. Su análisis sugiere que estos, para justificar su avance comercial en diversas cuencas del Amazonas, se hicieron de un argumento en común basados en los apuntes del marino francés Eugene Robuchon. Para este, las poblaciones indígenas que se encontraban a orillas de los ríos amazónicos, como el Putumayo, eran «salvajes»

y poseían un «canibalismo» (Robuchon, 1907, p. 118) que urgía ser cambiado. Para ello, la empresa cauchera era indispensable.

El imaginario de indígena «salvaje», «caníbal» y, obviamente, «necesitado de civilización» tiñó toda letra sobre el peso del caucho y su comercio. Esto no quedó ahí y el «salvaje bárbaro», cuya esclavización fuera comercialmente legitimada, se transfiguró en su contraparte del «noble indígena» el cual por su «innato carácter sumiso» era necesitado de amparo, cuidado —si no lástima— y auxilio (Barclay, 1995; Casement, 1911; García Jordán, 1991; Hardenburg, 1913; Stanfield, 2009). Hardenburg fue el primer viajero que oficialmente dio conocer el desborde de violencia de comerciantes sobre esclavos indígenas en la extracción de la goma codiciada por los patrones del caucho peruanos en el Putumayo (1913). Este compartiría el mismo paradigma de mundo (Pino, 2018, p.12) con el irlandés Roger Casement, quien en una primera visita al Amazonas, tras vivir años en el Congo africano, informó sobre la forma «inhumana, horrenda y atroz» en que la extracción del caucho había transformado a lo indígena y su mundo (Casement, 1911).

Ambos asumieron su propósito de velar por el «noble indígena», y en su buena intención —intuimos—, reprodujeron aquel paradigma dicotómico propio de Occidente al aproximarse a otros mundos como el de la Amazonia: los foráneos [occidentales] detentores del poder para la transformación de realidades frente a los incapaces pueblos amazónicos de valerse por sí mismos. A pesar de la distancia que nos separa de Hardenburg, Casement, Rabuchón y Arana —más de cien años en la cuenta—, la reflexión contemporánea alrededor del episodio cauchero de la Amazonia, con valiosas excepciones, claro está, toma *per se* la violencia, una «violencia» de Occidente contra un «primitivo y simple» mundo amerindio, como factor irrefutable a su accionar de mundo.

Con lo escrito arriba no pretendemos de modo alguno pasar por alto la violencia y los crueles asesinatos a lo largo del comercio cauchero de fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, sino proponer una redefinición conceptual sobre la memoria del caucho que parta desde lógicas y textualidades amazónicas. En ese sentido, no nos mostramos a favor de una lectura de la Amazonía y de la historia del caucho en la que se legitime un modo único de imaginar el mundo, colocando en un polo de este la violencia desbordada y en el otro el padecimiento como respuesta a la violencia. No nos parece congruente pensar en estas como únicas posibilidades de interacción en el mundo amazónico.

Por ello, consideramos que no se puede separar el auge comercial del caucho y las dinámicas que lo acompañaron de los imaginarios de aquel entonces de un

ejercicio de memoria que hoy vive en las poblaciones amazónicas herederas de un trasfondo comercial cauchero. Esta aproximación —intuimos— va por cómo se han validado las textualidades en las que información de un pasado fenomenológico, el del caucho, fueron construidas y procesadas como «legítimas». De ese modo, pretendemos adentrarnos en la memoria del caucho en otras textualidades, que para el caso de la región del medio Napo están estrechamente ligadas al modo en que se interactúa con los espíritus maestros del bosque y del río.

LA TEXTUALIDAD EN SOCIEDADES AMAZÓNICAS

La antropología de tierras bajas ya ha transitado por el camino de las textualidades alternativas. No está de más tener presente los trabajos de, por ejemplo, Medina, alrededor del tejido de cestos *makuna* (Medina, 2003), en los árboles de los *waorani* (Rival, 2004), en líneas corporales y los caminos de los *yaminahua* (Calavia Sáez, 2004), en los paisajes e incluso en las siluetas que forman el cuerpo al expresar una narrativa o una melodía (Uzendoski, 2012; Santos Granero, 2006; Rappaport, 2004). La vida narrativa, llena de seres como delfines, espíritus, y otras criaturas amenazantes (Belaunde, 1991; Cure, 2005; Slater, 2001; Virtanen, 2015) se define por visiones y textos que conectan a la gente con estas realidades experimentadas. Este escenario es un mundo real, fenomenológico, donde los seres invisibles (espíritus maestros) de la Amazonia forman parte de un complejo escenario semiótico de experiencia y comunicación que forma parte de un mundo perspectivista, un mundo encantado por subjetividades múltiples (Lima, 2014; Vaz Filho y de Carvalho, 2013; Maues, 2005).

Estos pocos ejemplos nos son útiles para escarbar en la búsqueda de modos alternativos —y silenciados— de textualidades, lo que no es una mera moda académica en las Ciencias Sociales sino, por lo contrario, una categórica apuesta crítica a la unilateral validación que se otorga a la textualidad alfabética para certificar conocimientos de acontecimientos a lo largo de varias generaciones en mundos distintos de los de Occidente. Consideramos que un ejemplo de ello es lo acontecido en la cuenca del Napo. En su trabajo sobre textualidad entre los *napuruna* del alto Napo, Michael Uzendoski señala lo siguiente:

[...] en estos mundos [amazónicos], la textualidad es una práctica viva de flujo analógico (Wagner, 1977), de creación y experimentación de «líneas» (Ingold 2007; Mentore, 2005; Schuler Zea, 2010; Colloredo-Mansfeld, 2011) que se mueven a través del cuerpo, las plantas, los animales, y el paisaje.

Estas líneas no son solo metáforas, sino relaciones de interacción y comunicación, y las formas que adoptan son curvas, en bucle y circulares. Las nuevas líneas a menudo se reconstituyen a partir de las antiguas, por ello las relaciones son dinámicas, moviendo espirales, inversiones y retrocesos de figura y fondo. Tales líneas textuales no son siempre visibles: a veces aparecen para desaparecer nuevamente, como cuando un narrador cuenta un mito o sueña (Uzendoski, 2012, p. 57).

De acuerdo con Uzendoski, el texto en la amazonía está definido por la transformación, la mutación de líneas que modelan el conocimiento de un espacio. Para el autor la textualidad amazónica es multidimensional y no estática o meramente alfabética. Asimismo, las textualidades son relaciones de interacción y comunicación, y la continuidad en el tiempo —es decir, su dinamicidad— debe ser incondicional al momento de pensar esos otros escenarios de textualidad. Por ello, al considerar la textualidad en este artículo, reconocemos la limitación de la visualidad, la tactilidad y la sonoridad como un principio universal para la textualidad como es supuesto en Occidente, y por lo contrario, nos aproximamos a una textualidad cuya esencia es fenomenológica, multisensorial y que yace en los rituales con ayahuasca.

En otro espacio, Peter Gow trabaja en un modo de textualidad con los yine (piro) en la Amazonía del sudeste peruano. En su texto *¿Sangama podía leer?*, Gow (1996) explora la habilidad de un chamán yine para «leer» el diario *La Prensa* pese a su condición de analfabeto a mediados del siglo XX en el alto Ucayali. Gow sostiene que, a lo largo de su permanencia y contacto con otras sociedades —incluyendo europeos— en el alto Ucayali, los yine reposicionaron la textualidad de tipo alfabética en su propia categoría de «diseño» (Gow, 1996, p. 273). Esta mutación de la literacidad alfabética en códigos de diseño faciales y sobre cerámicas no continuaron el mismo patrón interpretativo estructural de la gramática (significado/significante), sino que fueron en sí mismas una forma de interacción con otro ente, con un cuerpo. Es decir, los diseños sobre superficies se hicieron seres, existieron, se hicieron cuerpos en sí mismos.

Uzendoski y Calapucha (2012) trabajaron sobre la narración kichwa del origen de la luna, en la cual el ave nocturna *Iluku* (*Nyctibius leucopterus*) es protagonista de desavenencias y transmutaciones corporales. Los autores en su propuesta resaltan la trascendencia semiótica de los movimientos del cuerpo de la narradora, así como el timbre de voz y silencios al momento de contar sobre *Iluku*.

El significado detrás de estas historias es una relacionalidad *axis mundi* así como una condición humana definida por las relaciones poéticas con lo celes-

tial, lo ecológico, y el espíritu de los otros. La relación entre las aves, gente, rocas, ríos, el viento, el paisaje, y varios otros seres proporciona a las personas un profundo vínculo emocional y social para el mundo ecológico en torno a ellos (Uzendoski y Calapucha, 2012, p. 59).

Las reflexiones alrededor de la narración de *Iluku* nos conduce a considerar otros dos elementos más en relación con las textualidades alternativas. El primero tiene una estrecha ligazón entre el vínculo emocional y social de la narración y el mundo ecológico. Esto nos lleva a asumir que el empleo de otras textualidades para aproximarse al horizonte cognoscente de un pueblo amazónico demanda de nosotros pensar la condición de humano más allá de los cánones establecidos por Occidente. Lo segundo, el significado de historias —sin sugerirnos estructuralistas—, como aquel que se infiere del cuento de la luna, no se encuentra diferenciado por el contexto temporal de las narrativas, es decir, no toma en cuenta un pasado como punto de partida, sino más bien tanto presente como pasado accionan un mundo cotidiano «actual». Estas dos condiciones en relación con las textualidades nos conducen a considerar que el pasado de un acontecimiento puede estar inscrito, con la misma validez que Occidente le otorga a la escritura, en otros cuerpos fenomenológicos —en la noción amazónica de cuerpos (Viveiros de Castro, 2010)— bajo otras textualidades.

Arriba, el trabajo de Uzendoski (2012) explica cómo los imaginarios de las narrativas orales son textos cocreados por humanos y los otros seres de un lugar. Las textualidades alternativas son formas de movimiento, un modo de moverse en un espacio y crear y recrear relaciones sociales y semióticas entre diferentes subjetividades del paisaje. Estas, para lo que venimos analizando en las interacciones de los chamanes con los yakuruna, se construyen en complicidad con las lianas de ayahuasca, las cuales generan un conocimiento sobre el espacio a través del movimiento deambulador de sus líneas.

LÍNEAS HACIA LAS TEXTUALIDADES

Ingold, en su texto *Líneas*, sostiene que la percepción de mundo para los seres humanos, plantas, animales y entes está determinada por líneas. Al sugerir esto, Ingold infiere también que no se trata de líneas rectas, sino más bien de hilos y trazos cuyas múltiples formas generan un modo de habitar un espacio. Por ello, habitar es construir referentes de existencia. En ese escenario, los textos, como un despliegue de líneas que crean superficies, aparecen. Ingold dirá que «el texto

es un artefacto que se construye donde antes no hubo nada (o, de haber algo previamente, erradicándose en el mismo proceso de creación)» (2015, p. 402). Esta artefactualidad es, por la condición de la línea, producto de una interacción entre trazos que a lo largo de su existencia logran mantener esta cualidad, generando así elementos potencialmente relacionables. De ese modo, cuando hablamos de textualidad nos referimos a ese entramado a ese tejido, que hacen las líneas para generar la existencia de algo (superficie). La letra en ese sentido es una de las multiformes expresiones del entramado de unas líneas, forma parte de una textualidad.

Escribir es un modo de entramar, de anudar, de tejer, de entrelazar. El texto alfabético, en la propuesta de Ingold, está anudado bajo la escritura. Escritura que, dicho sea de paso, desde que la imprenta moldeara una nueva forma de escribir, ha sufrido un cambio que desvirtúa potencialmente la cualidad deambulatoria de la línea y, con ella, su relacionalidad. Esto nos lleva a suponer que en varios lugares del mundo se puede generar una textualidad. Quizá el ejemplo más claro de un encuentro entre textualidades es el proceso hartamente conocido de la colonización de Europa, con su textualidad, a otras áreas del mundo donde también existían «inadvertidas» textualidades. El autor interpreta este proceso como «la imposición de una línea sobre otra». Sin embargo, no se trata solo de una crítica hacia la superposición de la escritura sobre una linealidad (potencialidad de la textualidad) de la conciencia humana, sino también una propuesta que impulsa una aproximación a la creación y recreación de líneas desde el momento en que los diversos grupos humanos apprehenden su entorno y la interacción con este (Ingold, 2015, p. 195).

Las líneas en movimiento nos conducen a pensar que estas se mueven a lo largo del mundo y también a través de este. Estas ideas fueron trabajadas por Ingold y llaman nuestra atención, pues la lancha de los yakuruna, como se vio, se mueve a lo largo del territorio de Angoteros. «A lo largo» da cuenta de una forma de habitar un lugar y «a través» hace referencia a la capacidad de conectar sitios. La primera de estas, *habitar*, nos es de utilidad, puesto que esa acción germina el escenario donde se tejen textualidades y, dentro de ellas, memorias. Para Ingold, el habitar —moverse a lo largo de un mundo— no puede desarrollarse sin generar interacciones con otros.

En otro tiempo fue el trazo un gesto continuo, pero ahora bajo el influjo de la modernidad, la línea se ha disuelto en una sucesión de puntos. Tal fragmentación [...] tuvo lugar en los terrenos del viaje, donde el deambular fue reemplazado por el transporte con destino fijado; del mapeo, donde el

esquema dibujado se reemplaza por la ruta planeada, y de lo textual, donde el cuentacuentos se reemplaza por el guion escrito (Ingold, 2015, p. 1473).

El texto, el tejido y los movimientos nos resultan referentes útiles para adentrarnos en mundos en los cuales algunos acontecimientos yacen cognoscibles en las líneas de textualidades alternativas. Sobre estos tres podemos hallar textualidades alternativas en su base constitutiva y performática, es decir, mientras se piensan los viajes y se ejecutan los «tejidos» o se crean textos, se proyecta una textualidad. Y hay una gran diversidad de textos: huellas, caminos, tejidos, petroglifos, gesticulaciones y el paisaje mismo. Dentro de esta diversidad también existen líneas fantasmas o fenomenológicas donde «es posible concebir la línea en un sentido más visionario o metafísico» (Ingold, 2015, p. 1056). Estas líneas, como ver una constelación o percibir la división entre el sur y norte del globo, son textos fenoménicos. El desempeño de una textualidad es, pues, una práctica semiótica cultural de la experiencia y de acción social.

TEXTUALIDAD DE LA LANCHA DE LOS YAKURUNA

El tejido de estas líneas, el enmarañado que resulta de su deambular en un espacio habitado genera una superficie «metafísica» sobre la cual los relatos de la lancha de los yakuruna cobran sentido. En Angoteros, la lancha de los yakuruna es una forma de textualidad. El proceso de su constitución se encuentra en los rituales con ayahuasca. Estos rituales son guiados por los yachak, y por lo general se cuenta con dos o tres personas más para que la ceremonia dé inicio en una de las casas de la comunidad. El motivo principal para convocar a un ritual como este es la necesidad imperante de saber sobre la causa de algo: un robo, un mal o un ataque al cuerpo, por ejemplo. No obstante, en todas las ceremonias, sea cual sea el motivo por el que se la inicia, se puede y debe consultar sobre la presencia de la lancha de los yakuruna con relación a la comunidad, lo cual implica enterarse de la presencia de animales próximos a las áreas de caza y pesca: no olvidar que la provisión de carnes es efecto de un negociado con espíritus maestros.

Los rituales con ayahuasca se realizan en casa, con el mechero apagado. Quien conduce la ceremonia es un chamán, por lo general muy allegado a la familia extendida. Ya en el ritual, el chamán, el yachak, saca de su bolsillo un vaso pequeño de plástico con el cual compartirá el jugo de ayahuasca. Enciende también su cigarro de tabaco (*mapacho*) y luego sopla con humo el vaso antes de entregárselo a los participantes del ritual. Los que se encuentran en el ritual

deben seguir las indicaciones del chamán y cubrir sus cuerpos con el humo del mapacho. Quienes desean participar de los rituales deben preparar con antelación la pregunta que quisieran hacerle al dueño/*amu* de la ayahuasca. Esta será de importancia, pues una vez que los efectos del viaje siconáutico se desencadenan, se depende solo de una buena interacción consciente con este. Para una descripción completa sobre una ceremonia, revisar Pino (2018, pp. 81-83).

La conexión con el ayahuasca se da a través de imágenes de lianas. La presencia y «guía» de las lianas en los relatos de la gente de Angoteros son descritas como interacciones con el dueño de la liana, quien da el conocimiento de dónde se encuentra la *lancha*. Los que alcanzan a formular la pregunta continúan el viaje siconáutico a modo de deambulación por el territorio de Angoteros. Su guía, el dueño de la planta, los conduce, quizá con esas múltiples voces que suelen oírse a lo largo del trance. Es en este momento cuando la ayahuasca adquiere una noción más de elemento generador de lugares que una mera bebida sicotrópica, pues, una vez ingerido, el espíritu maestro de la ayahuasca es accesible y, con ello, se alcanza a conocer el espacio habitado.

En esta navegación siconáutica con ayahuasca se generan también imágenes análogas entre el discurrir del espíritu maestro de la ayahuasca por la huella del río y su morfología de liana. Este modo de transitar, por medio de lianas, en líneas, lo inserta a uno directamente en las morfologías lineales del bosque y del río y, por asimilación, todo lo que en este se sucede y sucedió. El movimiento de la ayahuasca en el espacio habitado teje memorias, genera una aprehensión de acontecimientos sobre este, y para compartirlo entre los *napuruna* se reproducen analogías entre el mundo perspectivista de los *yakuruna* (el *amu* de la *lancha* de los *yakuruna*, ambivalentemente benévolo) y memoria de las lanchas del caucho (los señores ribereños poseedores de gente).

De ese modo, sugerimos que el imaginario de la *lancha* de los *yakuruna* es en sí misma una textualidad que es alcanzada en rituales con ayahuasca, lo que implica su innata condición fenomenológica, es decir, perceptible con recursos sensoriales más amplios, quizás inimaginables aún. Sostenemos que esta textualidad fenomenológica es cognoscible bajo consideraciones y paradigmas ajenos a una humanidad propia de Occidente. Las metáforas en las sociedades del bosque amazónico dan cuenta de ello.

El movimiento siconáutico en los rituales con ayahuasca y la noción de textualidades alternativas, en nuestra interpretación, es creatividad: una práctica de autodeterminación en un lugar con diferentes formas de crear líneas, relaciones y movimientos. Por ello, para el caso de Angoteros, donde los *yakuruna* y su

lancha parecen delimitar claramente una superficie, mostraremos precisamente esta creatividad en relación con la memoria histórica del caucho en el lugar. Estas relaciones, como se verá, se han creado usando formas miméticas y analógicas (de convención e innovación), formas que se presencian durante espacios rituales como efecto de la presencia de textos. Para este fin veremos la noción de flujo analógico del antropólogo Roy Wagner.

EL FLUJO ANALÓGICO DE SIGNIFICADOS

Hemos presentado información etnográfica que demuestra cómo la memoria del caucho, para los napuruna de Angoteros, está configurada a través de una estructura propia de historicidad: el río, el movimiento, la lancha y los espíritus maestros. La memoria de caucho, como mostramos, se mantiene viva en la conciencia de la gente, no como una tradición oral lineal (modelo lingüístico), sino en textos fenomenológicos que los yachak (chamanes) producen, comparten y circulan en la comunidad. Como se vio a la largo de nuestro escrito, la imagen central de estos textos es la lancha de los yakuruna.

Roy Wagner (1989, 2016) ha mostrado que el mundo simbólico se define por un diálogo entre procesos analógicos (metáfora) y procesos de diferenciación (metonimia). Cuando se produce una relación metafórica, por ejemplo, como una innovación (patrón cauchero-espíritus maestros), este nuevo tropo se sujeta a los procesos metonímicos de las estructuras y configuraciones de convención. En estos procesos dialécticos, los símbolos y sus configuraciones nunca quedan estáticos, sino que están en un movimiento constante de producción y de significación, donde los símbolos toman vida en su capacidad de generar y derrumbar estructuras. Como dice Wagner:

Una metáfora y, por extensión, un tropo en general, equipara un punto de vista convencional con otro, o sustituye uno por otro, y obliga al intérprete a sacar sus conclusiones sobre las consecuencias. [Una metáfora] provoca analogías, como percepciones a través del lenguaje, por así decirlo, y estas analogías o percepciones se convierten en la intención y el contenido de la expresión (Wagner, 1989, p. 6).

Un símbolo, en el lenguaje de Wagner, llega a crear su propio sentido («a symbol that stands for itself»), y en este proceso forma parte de la experiencia en el movimiento constante de la obviación. Dicho de otra forma, los movimientos de innovación y de metáfora forman parte de un flujo analógico, un río

de significados, que va arrastrando y transformando las estructuras¹⁰. La noción de flujo analógico de Wagner alberga en sí la posibilidad de invención de conocimiento histórico propio (historicidad), invención que, sin embargo, requiere una convención simbólica para cobrar sentido. Esta convención está presente al momento de considerar un hecho como un tropo o una metáfora. Es decir, que al referir algo como la metáfora de algo —la lancha de los yakuruna—, se reconoce también la potencialidad de conocimiento de esta, y allí el poder de la metáfora en cambiar los significados del tiempo, de reconfigurar la memoria en términos temporales diferentes¹¹.

El flujo analógico de significado, dentro de los alcances teóricos sobre las líneas y otras textualidades, nos provee de elementos analíticos para considerar a la metáfora como espacio de un nuevo conocimiento, una memoria. Si bien es posible conocer una metáfora en narrativas, también hay algunas que, de modo excepcional, se presentan a sí mismas fenomenológicamente en espacios rituales, pues yacen en el modo de interacción corporal propio de las sociedades del bosque amazónico.

¹⁰ Por ejemplo, Duchesne (2012) parafrasea a Wagner de la siguiente manera: «Cuando un símbolo se usa de un modo no convencional, como en una metáfora o algún otro tropo, un nuevo referente se introduce simultáneamente con la nueva simbolización. Dado que ni el significante ni el significado pertenecen al orden establecido de cosas, solo podemos referirnos al acto de simbolización como un acontecimiento - el acto de invención en el que forma e inspiración llegan a figurarse una a la otra. [...] De este modo, la tensión y el contraste entre el símbolo y lo simbolizado colapsa y se puede hablar de algo así como la construcción de un símbolo que se significa a sí mismo [...]» (Duchesne, 2012, p. 3).

¹¹ Estos procesos rituales y textuales de (re)constituir el tiempo-espacio como un flujo analógico entre el pasado y el presente forman parte de la discusión etnológica sobre la pragmática napuruna. En el alto Napo, por ejemplo, las personas participan en espacios rituales donde se contactan con la visión y poder del gran guerrero revolucionario Jumandy del siglo XVI, en una configuración de parentesco milenaria que permite a las personas tomar el samay de sus antepasados (Uzendoski, 2016). Whitten (1987), por su parte, también ha identificado al flujo analógico de la sustancia del chamán-jaguar (puma yachak) como el concepto principal del parentesco entre los kichwa de Canelos. En el mundo de los kichwa amazónicos, estos procesos de obviación del tiempo-espacio (pacha en kichwa) forman parte de su constante reinención en el presente a través de la conexión viva con el pasado (experiencia). Los yakuruna, por ejemplo, como otros seres peligrosos de la Amazonía (Belaunde, 1991; Cure, 2005; Slater, 2001), se definen por esta capacidad, de robar y dar samay, y de moverse entre los diferentes caminos que emmallan el mundo del tiempo-espacio. Entonces, dicho de otra forma, los yakuruna y su lancha con configuraciones de tipo cauchero son seres que existen en otro mundo: el mundo del agua, una perspectiva paralela e interconectada con el presente.

CONCLUSIONES

En el presente artículo hemos argumentado que la memoria del episodio cauchero del medio Napo, en Angoteros, está representada en configuraciones y prácticas simbólicas sobre el mundo de los dueños del bosque y del río. Estos mundos se constituyen gracias a imaginarios de flujos analógicos de significado (Wagner, 1989) que se generan en rituales con ayahuasca. El imaginario sobre el episodio cauchero del Napo se encuentra en textos fenomenológicos o rituales, y para el caso de Angoteros, en la metáfora de la lancha de los yakuruna.

Adentrarse en esta memoria, demanda de napurunas y chamanes, un dominio de interacción en un escenario real el cual en Angoteros está constituido sobre el mundo de los dueños del bosque y del río. Deambular por Angoteros con el espíritu maestro de la ayahuasca, en el ritual, requiere estar atento a su llegada. Una vez iniciado el viaje siconáutico, después del primer trago, el momento preciso en que el acontecimiento se da, se inicia a caminar con el espíritu maestro de la ayahuasca y esta muestra en visiones el río y lo que en él acontece y aconteció. Las lianas divagan en líneas que recorren Angoteros, atraviesan por escenarios a los que llamamos «memoria del caucho».

Concluimos que las memorias del periodo cauchero del medio y alto Napo en Angoteros son cognoscibles a través de las textualidades manifiestas en el ritual (fenomenológicas) y que son posibles gracias al deambular de las lianas de la ayahuasca a lo largo de caminatas con el espíritu maestro de esta por el espacio del medio Napo. En otras palabras, el ritual de ayahuasca forma parte de una pragmática compleja de producir y circular textos que constituyen el registro de conocimiento y memoria sobre el pasado. La lancha de los yakuruna es conocida a lo largo de estas caminatas y experiencias, y es dentro de estas donde se reproduce el imaginario de un tiempo dominado por el comercio gomero en la región.

REFERENCIAS

- Arnold, Denise Y. (2015). Algunos debates sobre los sistemas escriturarios indígenas en torno a la escritura testeriana. En Fernando Garcés V. y Walter Sánchez C. (eds.), *Entre cajones, textiles, cueros, papeles y barro* (pp. 149-158). Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón (INIAM-UMSS).
- Barclay, Frederica (1995). Transformaciones en el espacio rural loreto tras el periodo del caucho. En Pilar García Jordán (coord.), *La construcción de la Amazonia Andina (siglos XIX y XX)*. Abya Yala.

- Barclay, Frederica (1998). Sociedad y economía en el espacio cauchero ecuatoriano de la cuenca del río Napo, 1880-1930. En Pilar García Jordán (ed.), *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía Andina (siglos XIX-XX)*. Fondo Editorial PUCE y Universitat de Barcelona.
- Belaunde, Luisa Elvira (1991). Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. *Cadernos de Campo* (São Paulo, 1991), 24(24), 538-564. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v24i24p538-564>
- Bonilla, Oiara (2005). O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 11, 41-66. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000100002>
- Calavia Sáez, Óscar (2004). Mapas carnales. El territorio y la sociedad Yaminahua. En Alexandre Surrallés y Pedro García (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 121-136). IWGIA.
- Casement, Roger ([1911] 2005). *Putumayo caucho y sangre: relación al parlamento inglés*. Abya Yala.
- Censo Regional (2015). Censo Regional Poblacional y de Comunidades Nativas del Napo. Municipalidad provincial de Torres Causana.
- Cure, Salima (2005). *Cuidado te mochan la cabeza*. Dissertação de mestrado. Universidad Nacional de Colombia.
- Duchesne, Juan (2012). El pensamiento «coyote» de Roy Wagner. *Revista 80 grados*, 2, 1-10.
- Faura, Guillermo (1964). *Los ríos de la Amazonía peruana*. MGP.
- Fausto, Carlos (2001). *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. Edusp.
- Fausto, Carlos (2008a). Donos demais: maestria e dominacion a Amazonia. *Mana*, 14, 329-366. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>
- Fausto, Carlos (2008b). Too many owners: mastery and ownership in Amazonia. *Mana*, 4(2), 329-366. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>
- Fausto, Carlos (2012). Masters in Amazonia: Harry Walker's «Demonic trade: debt, materiality and agency in Amazonia». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, 684-686. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01785.x>
- Foletti, Alessandra (1985). *Tradición oral de los quichuas amazónicos del Aguarico y San Miguel*. Abya Yala.
- Fuentes, Hildebrando (1908). *Apuntes geográficos, históricos, estadísticos, políticos y sociales*. Vol. 2. Imprenta de la Revista.

- Galeano, Juan Carlos (2014). *Yakumama (and Other Mythical Beings)*. Tierra Nueva.
- García Jordán, Pilar (1991). La cruz y el caucho, o el conflicto permanente. Indios, caucheros y frailes en San Lorenzo del Amazonas en los inicios del siglo XX. En Pilar García Jordán y Miquel Izard (coords.), *Conquista y resistencia en la historia de América*. Universidad de Barcelona.
- Gianotti, Emilio (1996). *Viajes por el Napo. Cartas de un misionero. (1924-1930)*. Abya Yala.
- Gow, Peter (1996). ¿Podía leer Sangama? Sistema gráfico, lenguaje y chamanismo entre los Piro (Perú Oriental). En Fernando Santos Granero (comp.), *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*. Abya Yala.
- Gray, Andrew (2005). Introducción a *En defensa de los caucheros*, de Monumenta Amazónica, 15-72. CETA.
- Hardenburg, Walter (1913). *The Putumayo. The devil's paradise*. EIPSIC.
- Ingold, Tim (2015). *Líneas: una breve historia*. Edición Kindle.
- Jouanen, José (1977). *Los jesuitas y el oriente ecuatoriano. 1868-1898*. Justicia y Paz.
- Karsten, Rafael (1998). *Entre los indios de las selvas del Ecuador*. Abya-Yala.
- Kohn, Eduardo (2002). *Natural engagements and ecological aesthetics among the Avila Runa of Amazonian Ecuador*. Tesis doctoral, University of Wisconsin.
- Kohn, Eduardo (2007). Animal masters and the ecological embedding of history among the Ávila Runa of Ecuador. En Carlos Fausto y M. Heckenberger (eds.), *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives* (pp. 106-129). University Press of Florida.
- Kohn, Eduardo (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. University of California Press. Kindle Edition. <https://doi.org/10.1525/9780520956865>
- Lima, Deborah de Magalhães (2014). O homem branco e o boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (médio rio Solimões, Amazonas). *Teoria e Sociedade*, 173-201.
- Marcone, Jorge (2017). Ecología de un sueño: chamanismo, ecumenismo y textualidad amazónicas en *Las tres mitades de Ino Moxo* de César Calvo. En *Migración y frontera: experiencias culturales en la literatura peruana del siglo XX* (pp. 315-336). Iberoamericana. <https://doi.org/10.31819/9783954876105-016>
- Maues, Raymundo Heraldo (2006). O simbolismo e o boto na Amazônia: religiosidade, religião, identidade. *História oral*, 9(1), 11-28.

- Medina, Domingo A. (2003). From Keeping it Oral to Writing to Mapping. The Kuyujani Legacy and De'kuana Self Demarcation Project. En Neil Whitehead (ed.), *Histories and historicities in Amazonia*. University of Nebraska Press.
- Mercier, Juan Marcos (1979). *Nosotros los Napuruna*. CETA.
- Moreno Tejada, Jaime (2016). Rhythms of Everyday Trade: Local Mobilities at the Peruvian-Ecuadorian Contact Zone during the Rubber Boom (c. 1890-1912). *Asian Journal of Latin American Studies*, 29(1),10-100.
- Muratorio, Blanca (1987). *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo. 1850-1950*. Abya Yala.
- Oberem, Udo (1980). *Los Quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el oriente ecuatoriano*. Instituto Otavaleño de Antropología.
- Osculati, Gaetano ([1854] 2003). *Exploraciones de las regiones ecuatoriales. A través del napo y de los ríos de las amazonas*. CETA.
- Paredes Pando, Óscar (2009). *Manuena-Guariguaca. En los Antis de Opatari. Amazonia sur oriental: siglos XVI-XX*. Tomo I. MetaColor.
- Pino Venero, Nehemías (2018). *La lancha de los Yakuruna: una metáfora para la memoria del periodo cauchero del medio Napo en Angoteros, Perú*. Tesis de Maestría. FLACSO Ecuador.
- Rappaport, Joanna (2004). La geografía y la concepción de la historia de los Nasa. En Alexandre Surrallés y Pedro García (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA.
- Ricoeur, Paul (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica.
- Rival, Laura (2004). El crecimiento de las familias y de los árboles: la percepción del bosque de los Huaorani. En Alexandre Surrallés y Pedro García (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA.
- Robuchon, Eugéne (1907). *En el Putumayo y sus afluentes*. Editada por Juan Álvaro Echeverri. Biblioteca del Gran Cauca.
- Rummenhüller, Klaus (1984). Los santarrosinos en el departamento de Madre de Dios: Apuntes sobre su desarrollo histórico (2003a). En Beatriz Huertas y Alfredo García (eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios* (pp. 156-164). FENAMAD-IWGIA.
- San Román, Jesús ([1975] 1994). *Perfiles históricos de la Amazonia Peruana*. CETA.
- Santos Granero, Fernando y Barclay, Federica (2002). *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto 1850-2000*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Santos Granero, Fernando (2006). Sensual Vitlities: Noncorporeal modes of sensing and knowing in native Amazonia. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 4, 57-80.

- Slater, Candidase (2001). *Entangled Edens Visions of the Amazon*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520926011>
- Stanfield, Michael E. (2009). *Caucho, conflicto y cultura en la amazonía Noreste: Colombia, Ecuador y Perú en el Putumayo, Caquetá, Napo, 1850-1933*. Abya Yala.
- Uzendoski, Michael (2012). Beyond orality; Textuality, territory and ontology among Amazonian peoples. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 55-80. <https://doi.org/10.14318/hau2.1.005>
- Uzendoski, Michael (2016). Jumandy, parentesco e historicidad: las visiones de poder entre los Napo Runa en la Amazonía ecuatoriana. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 21(2), 355-374. <https://doi.org/10.1111/jlca.12197>
- Uzendoski, Michael y Calapucha, Edith (2012). *The ecology of the spoken word: Amazonian storytelling and shamanism among the Napo Runa*. University of Illinois Press. <https://doi.org/10.5406/illinois/9780252036569.001.0001>
- Vaz Filho, Florêncio Almeida y De Carvalho, Luciana Gonçalves (2013). *Isso tudo é encantado*. UFOPA.
- Vilaça, Aparecida (1998). Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo. *Revista de Antropología*, 41(1), 9-67. <https://doi.org/10.1590/S0034-77011998000100002>
- Virtanen, Pirjo Kristiina (2015). I turn into a Pink Dolphin—Apurinã youth, Awiri, and encounters with the unseen. En Christine Feldman-Barrett (ed.), *Lost histories of youth culture* (pp. 105-122). Peter Lang.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2005). Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico. En Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho, Jean-Francois Bouchard, *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur* (pp. 335-347). IFEA. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.4544>
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2010). *Metafísicas canibales: líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz Editores. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bdz4>
- Wagner, Roy (1989). *Symbols that stand for themselves*. The University of Chicago Press.
- Wagner, Roy (2016). *The invention of culture* (segunda edición). The University of Chicago Press. Kindle Edition. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226423319.001.0001>
- Walker, Harry (2012). Demonic trade: debt, materiality, and agency in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, 140-159. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2011.01735.x>
- Whitten, Norman (1987). *Sacha Runa: etnicidad y adaptación de los quichua hablantes de la Amazonía ecuatoriana*. Abya Yala.