

Mercedes Prieto y Luis Alfredo Briceño  
compiladores

# Etnohistoria: miradas conectadas y renovadas



© 2021 FLACSO Ecuador  
Septiembre de 2021

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador

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

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

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

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

---

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

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

Incluye bibliografía

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

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

302.30285 - CDD

---

Editorial  FLACSO  
Ecuador



# Índice de contenido

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

## SEGUNDA SECCIÓN

### PAISAJE ÉTNICO E IMPERIO IBÉRICO

---

Capítulo 6. Mitos primordiales en los escritos de Huarochirí: <i>Chawpiñamca</i> y <i>Cavillaca</i> . . . . .	158
<i>Lorena Gouvêa de Araújo</i>	

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

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

## TERCERA SECCIÓN

### JUSTICIA Y GOBIERNO IMPERIAL EN NUEVA GRANADA Y QUITO

---

Capítulo 9. Las cacicas de la Audiencia de Quito ante los tribunales de justicia, siglo XVIII . . . . .	222
<i>Paula Daza</i>	

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

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

## CUARTA SECCIÓN

### ORDEN URBANO Y ALTERIDAD

---

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

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

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

## QUINTA SECCIÓN

### CONEXIONES FRONTERIZAS EN TIERRAS BAJAS

---

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

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

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

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

## SEXTA SECCIÓN

### CONVERSIÓN RELIGIOSA, RITUALES Y SUBJETIVIDADES

---

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

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

Capítulo 21. A propósito de la conversión. Misioneros, imágenes y transformación en la Alta Amazonía . . . . .	439
--	-----

*Julián García Labrador*

SÉPTIMA SECCIÓN  
OBJETOS Y ESCRITURA

---

Capítulo 22. La chicha sagrada de los inkas en las crónicas cusqueñas . . . . .	458
---	-----

*Felipe Vargas*

Capítulo 23. El arte de los queros y las pinturas murales en las “iglesias de indios” en el Perú colonial, siglos XVI-XVIII. . . . .	471
--	-----

*Manuel Lizárraga*

Capítulo 24. Proyecto Waka y espiritualidad andina: un ejercicio de curaduría y proceso de investigación-creación en Ecuador . . . . .	494
--	-----

*María Fernanda Troya*

Sobre la compiladora y el compilador . . . . .	513
--	-----

Autoras y autores . . . . .	514
-----------------------------	-----

NOTA DE LA EDITORIAL

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

## Capítulo 21

### A propósito de la conversión. Misioneros, imágenes y transformación en la Alta Amazonía

Julián García Labrador

La provincia de Maynas, bajo supervisión de los jesuitas desde 1630 hasta 1767, supuso para muchos pueblos de la Alta Amazonía el primer contacto con la religión cristiana y, en no pocos casos, modificó sus patrones de asentamiento, dado el carácter “reduccional” de las misiones (Negro y Marzal 2000). En el siglo XX, los pueblos de la Alta Amazonía se encontraron con una diferente versión de la religión cristiana, a través del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) (Cipolletti 2016).<sup>1</sup> El ILV, con el propósito de introducir el evangelismo en las comunidades indígenas, tradujo la Biblia a numerosas lenguas nativas. Este capítulo se centra en las personas hablantes del *paicocá*, la lengua de los tukano occidentales (secoya/siona), que fue objeto de investigación en diccionarios y vocabularios (Johnson et al. 1992; Wheeler 1987) que aún hoy son referencia obligada.

Los antepasados de los actuales siona y secoya, los *encabellados*, resistieron los intentos de sedentarización de las reducciones, siendo frecuentes los enfrentamientos entre los misioneros y los shamanes. Además de otros factores, como la orografía o las incursiones de los portugueses (Negro 2000; Casanova 2000), el shamanismo jugó un importante rol en la resistencia a la sedentarización. Esto puede ser entendido, fundamentalmente, desde dos grupos de argumentos: 1) la estructura social sin cacicazgo, que impidió que los misioneros pudieran encontrarse con

<sup>1</sup> El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) –en inglés Summer Institute of Linguistics (SIL)– fue fundado por William Cameron Townsend en Arkansas, en 1934. Su finalidad consistía en la evangelización de los pueblos indígenas a través de la traducción de la Biblia a las lenguas nativas.

interlocutores políticos con quienes entablar una negociación (Cipolletti 2016); 2) la cosmovisión de los tukano, que impedía una asimilación permanente y definitiva de la nueva fe traída por los misioneros.

Cuando llegó el ILV, en los años 50 del siglo XX, las primeras condenas también pesaron sobre el shamanismo. Sin embargo, los misioneros del ILV lograron influir en las comunidades indígenas, establecieron una red de conversos y consiguieron que algunos líderes se convirtieran en predicadores. Incluso influyeron en la toma de decisiones respecto a los asentamientos, como fue el caso de la comunidad de San Pablo de Katetsiaya, en Sucumbíos, Ecuador.

La conversión evangélica fue, sin embargo, motivo de fractura en el interior de las comunidades, ya que el shamanismo era, y aún es, una práctica central que impedía una asimilación completa de las comunidades secoya y siona a la nueva fe; por consiguiente, la conversión no fue completa. Además, en la actualidad, algunos de los antiguos predicadores han vuelto al shamanismo. En este trabajo me propongo explicar las relaciones entre shamanismo y conversión cristiana, diferenciando entre catolicismo y evangelismo a la luz del grafismo amerindio.

## Maynas: geografía y reducciones

Como indica Sandra Negro (2000), Maynas resultó una experiencia frustrante tanto para los intereses de la Corona española como para, principalmente, la Compañía de Jesús. La provincia de Maynas comprendía los territorios al este de los Andes de los actuales Ecuador y Perú. Según Beltrán y Rózpide (1911), el río Andoas marcaba el límite hacia el noroeste, y el Huallaga hacia el sur. Sus lindes nunca fueron establecidos con claridad, de ahí que los límites orientales fueran terreno disputado entre la Corona española y los *bandeirantes* portugueses. Tanto es así que la Corona organizó hasta cuatro partidas de demarcación antes de la independencia de los estados americanos. La última fue encabezada por Francisco Requena entre 1779 y 1795 (Beerman 1996).

Maynas era importante para la Corona española por varias razones. Tanto por la mencionada demarcación de límites, como por la exploración de recursos y la mano de obra, esta provincia resultaba

fundamental para los intereses de la conquista española. En este contexto, los jesuitas trataron de compatibilizar los intereses de la Compañía con los de la Corona. Por eso, Ruíz de Montoya ([1639] 1981) comienza a hablar de la “conquista espiritual” que acompañaría la conquista material del orden político. De esta manera, los jesuitas no solo justificaron su presencia en los territorios conquistados, sino que también reclamaron una autonomía política difícilmente imaginable.

En Maynas, como en otros lugares, se aplicó la concentración territorial de acuerdo con el régimen de reducciones. Reducir significaba, en el contexto renacentista de la conquista, la vuelta a un orden primigenio. Según el diccionario de Sebastián de Covarrubias, “reduzirse, es conuencerse. Reduzido, conuencido, y buelto a mejor orden” (Covarrubias y Orozco [1611] 2003, 5r). Este era el sentido en el que Ignacio de Loyola entendía la misión político-espiritual de la Compañía: volver gobernable la realidad implicaba reconducir –reducir, volver al orden primero– todas las entidades mundanas a sus fines espirituales (Bertrand 1985). Cuando los jesuitas enfrentaron las dificultades de la dispersión poblacional de las circunscripciones americanas a su cargo hicieron de la concentración territorial un ejercicio de reducción al orden primero, inspirados en un supuesto orden ideal instaurado por Dios en la creación.

These resettlements were called reducciones (‘reductions’ in Spanish) because the city, as an ideal type of spatial order, was thought to have been established by God at Creation. Reducing the spaces in which Native Americans lived was a manner of restoring to them an ancient and ideal form intrinsic to human nature (Hamman 2016, 268).

Esta empresa no fue, sin embargo, un asunto fácil. Las exitosas reducciones de las misiones guaraníes, las de Moxos o las de Chiquitos, no pudieron replicarse en todo el continente. Maynas fue uno de los casos donde las políticas de sedentarización no funcionaron. Según Susana Cipolletti (2016) y Sandra Negro (2000), los jesuitas autorizaron el uso de la violencia en esta provincia, por lo menos hasta 1744.

En el norte de Maynas (correspondiente con la actual frontera entre Ecuador, Colombia y Perú), los jesuitas se encontraron con los grupos tukano, conocidos entonces como encabellados, los cuales habían sido

descritos por primera vez en la relación que hiciera el jesuita Rafael Ferrer, cuando al recorrer las cuencas del Aguarico, Napo y Marañón, en los años 1602-1603, describe grupos “gíbaros, xeveros, quilibitas, mainas, plateros, zaparas, cofanes, abigiras, encabellados...” (Casanova 2000, 141). El norte de la provincia de Maynas era, entonces, un territorio de difícil acceso que limitaba con la jurisdicción franciscana y donde habitaban grupos tukano de manera dispersa.

La geografía de las misiones encabelladas queda, así, de la siguiente manera: al oeste, las estribaciones andinas con unos desniveles difíciles de superar; al este, la frontera con Portugal, nunca terminada de establecer, lo cual permitía que las incursiones de los *bandeirantes* fueran acompañadas de los traficantes de esclavos, quienes subían hasta la Alta Amazonía en busca de mano de obra. Al norte, el límite con los franciscanos, que motivó la aparición de un gran espacio *hiterland* donde los grupos tukano podían moverse libremente, puesto que franciscanos y jesuitas se habían comprometido a no inmiscuirse en los asuntos de cada orden. Al sur, los encabellados se encontraban con la frontera natural del río Napo.

Dadas las dificultades descritas, se puede entender que la reducción de los jesuitas con los grupos tukano no fuera tan exitosa como con otros grupos indígenas. Sin embargo, ¿fueron únicamente los factores externos los que impidieron realizar una reducción exitosa?

## El shamanismo, esa puerta infranqueable

La reducción de los grupos tukano no solo fue difícil debido a una geografía difusa y lejana, sino a la propia idiosincrasia de los encabellados. Como indica Cipolletti (2016, 16), “para desesperación de los misioneros, se negaban enfáticamente a convivir con otras etnias o incluso grupos emparentados de la misma lengua y solían permanecer poco tiempo en las aldeas”.

La ausencia de cacicazgo entre los encabellados fue uno de los rasgos que más llamó la atención, tanto en los conquistadores como en los misioneros. Según el padre De la Cruz, “ni entre ellos hay principales, ni cabeza, ni gobierno y muy poca policía” (Cruz [1653] 1900, 276).

Comparados con otros pueblos amazónicos, como el pueblo omagua, los encabellados tenían estructuras sociales autárquicas, que dificultaban tanto la interlocución como las disposiciones de organización según el orden deseado por los jesuitas.

Existe, además, un rasgo de clara incidencia en el orden social: el shamanismo. Insistiendo en las dificultades de sedentarización, Cipolletti (2016, 298) indica “la existencia de grupos locales, autónomos y autárquicos, y la relación existente entre cada grupo y un shamán y la situación de competencia de éste con los shamanes de otros grupos locales”. Es decir, el shamanismo tenía una relación directa con la existencia de grupos autosuficientes, dada la relevancia otorgada a cada shamán por el grupo local al que pertenecía. La dispersión de los grupos tukano y la centralidad del shamanismo hacía poco probable que hubiera confianza entre los diferentes grupos, como refiere Jouanen (1943, 464):

la repugnancia casi invencible que una parcialidad sentía para cohabitar con otra en un mismo pueblo, aun en el caso de que tuvieran entre sí relación de amistad o parentesco. Nacía esta dificultad del absurdo temor que tenían los unos de ser víctimas de las brujerías de los otros.

Ahora bien, dadas las propias dificultades de los jesuitas es posible que no fuera tan absurdo el temor de los unos a los otros por causa de shamanismo. Aun más, a tenor del escaso éxito de los jesuitas en su proyecto de sedentarización habría que preguntarse si existe una relación entre sedentarización y conversión. Es decir, no era posible sedentarizar a los encabellados, pero ¿acaso era posible convertirlos?

El proyecto de sedentarización de las reducciones venía configurado según el orden teocrático deseado por los jesuitas, coincidente, como vimos, con el propósito de la Corona española:

Un nuevo orden sobre el orden natural, una jerarquización de áreas dentro del mismo poblado y una presencia escénica del paisaje. A la vez los jesuitas introducían su propia ideología del reino teocrático de la ‘Ciudad de Dios’ y la vinculaban a las utopías de la comunidad justa en una sociedad plenamente cristiana (Gutiérrez 2000, 176).

Instaurar un orden teocrático implicaba, como poco, conseguir la conversión de los líderes de los grupos encabellados. Dada la ausencia de cacicazgo, los shamanes ejercían las funciones básicas de liderazgo, por lo que eran los destinatarios principales de la predicación y la conversión deseada por los jesuitas.

Los términos en los que los jesuitas se refirieron al shamanismo fueron los propios del imaginario europeo con el que se enfrentaron a una realidad inédita: brujería y hechicería. Al interpretar los rituales indígenas del Nuevo Mundo, los cronistas españoles se sirvieron de los conceptos y juicios de la Europa moderna de los siglos XVI y XVII. Por eso, como indica Levack (1995), al identificar “brujo” y “hechicero” los cronistas estaban reflejando este proceso acumulativo europeo. En rasgos generales, “hechicero” es un término “utilizado por los cronistas en referencia indistinta a todas aquellas personas relacionadas con los saberes específicos de los rituales indígenas” (Fernández 2011, 116). Además, los españoles se acercaron a esos rituales desde el conjunto de sus propias creencias heterodoxas, en que no faltaban elementos paganos, judaicos o musulmanes, que desviaban, en muchos casos, la interpretación de lo nuevo hacia prácticas ya conocidas. “En este sentido, algunas de las prácticas ceremoniales indígenas fueron catalogadas de inmediato como maleficios y hechizos demoníacos por el influjo mental de los antecedentes peninsulares, sin percatarse de la verdadera significación de dichas prácticas” (Fernández 2011, 116). Por ejemplo, el padre Uriarte señaló la oposición de un shaman (“viejo brujo”) al bautismo en los siguientes términos: “yo he de conjurar de parte del diablo, el río y el monte” (Uriarte 1986, 124). El padre Maroni refirió sobre los shamanes: “si en la realidad estos que tienen fama de hechiceros comuniquen y consulten al Demonio no es fácil el averiguarlo” (Maroni [1738] 1988, 172).

El hecho de que los shamanes se comunicaran con entidades “externas” o “extrañas” a la fe cristiana y que los jesuitas tuvieran como propósito principal la conversión de los encabellados, me lleva a preguntar si la comunicación de la experiencia religiosa desde uno y otro lado iba más allá de la mera caricatura. John Hemming (1978) indica que la confrontación entre los misioneros y los shamanes fue constante. Sin embargo, esto no impidió la confección de catecismos y devocionarios en lengua encabellada. Los jesuitas trataron de acercarse por todos los medios a los

encabellados, tanto aprendiendo su lengua como desterrando la violencia, para terminar con la espiral de venganza que parecía adueñarse de las misiones. Así, el padre Niclutsch ([1781] 2012, 53) refiere que, ante el asesinato del padre Del Real y sus dos ayudantes, en 1753, no siguió la “tradicional expedición punitiva de épocas anteriores”.

Con todo, he de indicar que el shamanismo fue un obstáculo imposible de sortear en el propósito evangelizador de los jesuitas. A pesar de lograr algunas conversiones, estas no eran duraderas y pronto retornaban a sus prácticas shamánicas. No sabemos si misioneros y shamanes tenían algún punto en común por lo que respecta a la religión, pero podemos sospechar que la conversión no era entendida de la misma manera, como veremos más adelante.

## Conversión evangélica

El evangelismo llegó a la Amazonía ecuatoriana a través del ILV. El presidente Galo Plaza firmó en 1952 un convenio de colaboración con el ILV, el cual fue refrendado y ampliado por Velasco Ibarra en 1956, mediante el Decreto Ejecutivo 1710 de 16 de agosto. Dicho convenio contemplaba la “acción continua del ILV en el país” y estuvo vigente hasta que el instituto fue expulsado de Ecuador en 1981. El ILV estuvo inmerso en procesos no solo de evangelización, sino también de transformación educacional. No en vano el Ministerio de Educación ecuatoriano, en 1964, le autorizó implementar un proyecto piloto de educación bilingüe (Chiodi 1990). Además, firmó convenios bilaterales con varios ministerios, como el de Salud en 1974, para hacerse cargo de la atención médica a las comunidades del Oriente o, en 1977, con la Dirección de Aviación Civil para el mantenimiento de las pistas de aterrizaje (Fuentes 1997, 136). La atención del ILV a la cultura se centraba en aquellos elementos susceptibles de transformación o soporte para la misión evangelizadora. Estuvieron a punto de asumir la coordinación nacional de alfabetizadores bilingües en 1979.

Esta implicación del ILV en las políticas nacionales y su capacidad de establecer redes y coordinación en zonas remotas suscitó no pocas reservas y la sospecha de que había intenciones políticas tras el velo

evangelizador (Stoll 1985). Mientras tanto, el oficialismo veía en ellos la solución educativa al abandono de las zonas más remotas y aisladas. Por ello, cuando –gracias a la presión ejercida desde diferentes colectivos– abandonaron el país, Jaime Roldós reconoció sus “valiosos servicios prestados” (Quintero 1999, 27). No en vano en las actas de la organización se recoge que su compromiso implicaba la ejecución de “programas prácticos, patrióticos y servicios morales” (SIL 1969, 3).

La evangelización de los pueblos secoya y siona se produjo desde la base de Limoncocha, donde el ILV tenía su cuartel general. Orville y Mary Johnson empezaron los contactos desde 1955 (Vickers 2003). En Puerto Bolívar (Cuyabeno), el Instituto construyó la pista de aterrizaje y estableció la escuela y el dispensario médico, lo que condujo al aumento progresivo de la población. Muchos siona del Aguarico fueron atraídos por lo que parecían ser nuevas comodidades.

El pueblo secoya había emigrado desde las tierras bajas (en la jurisdicción de Perú desde 1942), aprovechando la guerra fronteriza con Ecuador. Huían del patrón Mauricio Levi y se instalaron en el Cuyabeno y Lagartococha. Con el ILV buscaron asentamiento en las riberas del Aguarico a instancias de Johnson, quien convenció a Cecilio Piaguaje para que se estableciera la comunidad de San Pablo, cerca de Shushufindi. Las familias fueron llegando entre 1973 y 1975. Gran parte de los siona y los secoya se convirtieron al evangelismo. Algunos, incluso, ejercieron de predicadores de la nueva fe.

Igual que los jesuitas de Maynas, los misioneros evangélicos condenaron el shamanismo e hicieron de las prácticas relacionadas con él algo no compatible con la fe evangélica. La toma del *yajé*<sup>2</sup>, la pintura facial y corporal, y los cantos shamánicos fueron arrinconados. Las comunidades se dividieron entre quienes se convirtieron a la fe evan-

---

<sup>2</sup> *Yajé* es la expresión en paicocá para referirse al brebaje de plantas que se cocina durante horas para extraer sus propiedades bioquímicas. El compuesto está formado por las plantas *Banisteriopsis caapi*, el cual contiene harmina y tetrahidroharmina (THH) y los alcaloides de la clase beta-carbolina y la *Diplopterys cabrerana* (oco yajé o yajé uco) que contiene un componente psicoactivo primario, la dimetiltriptamina (DMT). El compuesto de plantas funciona de la siguiente manera: la harmina y tetrahidroharmina (THH) y los alcaloides son inhibidores de la IMAO (monoamino oxidasa), lo cual permite que el DMT entre en actividad en el cerebro, produciendo lo que los grupos tukano llaman *toyá*, (experiencia sinestésica donde confluyen percepciones visuales y auditivas en un estado alterado o expandido de conciencia). En zonas más bajas de la Amazonía, el DMT se extrae de la *chacrana* o *chacuruna* (*Psychotria viridis*) que se mezcla igualmente con la *Banisteriopsis caapi*. (DeKorne et al. 1999; Gates 1982). La toma

gética, adoptando modos de vida más occidentales, y los que trataron de conservar los elementos culturales. Incluso algunas familias se dividieron por esta razón.

La situación derivó a una toma de conciencia de lo que significaba la relación del evangelismo con la propia cultura, hasta el punto de tratar la cuestión en las asambleas comunitarias, donde se llegó a los siguientes acuerdos: 1) si alguien decide seguir los modos de comportamiento de la nueva fe, puede hacerlo; 2) se respeta de igual manera a quienes decidan mantener el shamanismo y el modo de vida tradicional; 3) no se aceptan nuevas “sectas” que traten de imponer otras interpretaciones de la Biblia.

## La recepción tukana de la nueva fe

La situación descrita respecto a la conversión evangélica contrasta con la historia de las misiones de Maynas. El aparente fracaso de los jesuitas se hace más evidente a la luz del éxito evangélico (Vickers 1981). Sin embargo, hablar de éxito o fracaso puede hacernos pasar por encima de un asunto fundamental para entender la conversión, que es el punto de vista de los tukano.

Se puede apreciar claramente la asimetría histórica entre la situación de los encabellados en el siglo XVII y a mediados del siglo XX. Los misioneros del siglo XVII se encontraron con unas poblaciones en estado de primer contacto por ambos lados. A mediados del siglo XX, luego de encomenderos, procesos de independencia, caucheros, guerras fronterizas, los miembros del ILV se encontraron con poblaciones diezmadas, divididas por fronteras, vigiladas por el ejército, en precarias condiciones de vida y sin un espacio claro donde asentarse dadas las nuevas condiciones territoriales de los estados constituidos.

Es posible que esta situación de debilidad influyera en la recepción de los misioneros del ILV, quienes, además, apoyaron las dinámicas poblacionales que se han descrito. Estimo, sin embargo, que el fenómeno de conversión encierra algo más de lo que hasta ahora se ha dicho.

---

del *yajé* es un ritual comunitario, generalmente nocturno, en el que los participantes viven experiencias extáticas que conforman su visión del mundo. Los cantos, la pintura facial, las visiones inducidas y las vivencias emocionales hacen que la vida shamánica gire en torno a la toma del *yajé*.

Si hay algo que destaca el pueblo secoya, en numerosas entrevistas, es que ha recibido la “palabra”. El ILV fue fundado por William Cameron Townsend, en 1934, desde su experiencia con el pueblo maya kaqchikel de Guatemala. La intención inicial era formar misioneros para evangelizar en México, bajo el gobierno de Lázaro Cárdenas, ya que Townsend había establecido contacto con el ministerio de educación de ese gobierno. Por ello, comenzó con un programa de entrenamiento en traducciones de la Biblia a las lenguas indígenas. El primero fue en Arkansas en el verano de 1934. Luego, dada la negativa del gobierno mexicano a la acción misionera a través del sistema educativo, Townsend fundó la asociación bíblica Wycliffe Bible Translators, y diversificó, así, las actividades: la asociación se dedicaría a la actividad misionera y el ILV se concentraría en la documentación lingüística y alfabetización.

Townsend pertenecía a la Iglesia Presbiteriana, concretamente a la Iglesia de Cristo, conocida como “discípulos de Cristo”. El corpus doctrinal de tal iglesia carece de elementos normativos más allá del discipulado que sigue al bautismo por inmersión. Johnson et al. (1992) con los secoya y Weehler (1987) con los siona realizaron la documentación lingüística que permitió la elaboración de diccionarios y vocabularios. También realizaron la traducción de la Biblia al paicocá. A partir de la traducción y del bautismo por inmersión, los nuevos conversos tenían a su disposición los elementos básicos para su nueva vida (supervisados por los misioneros). La lectura de la traducción de la Biblia sería, de esta manera, una guía para la vida del día a día. Según Cesar Piaguaje, miembro de la comunidad secoya de Remolino, en la ribera del Aguarico, el evangelismo se podría aceptar como guía de conducta al ser “palabra”, mientras que las representaciones icónicas del catolicismo estarían equivocadas por pretender “representar a Dios”. Así se entiende la decisión comunitaria antes expuesta, según la cual se aceptaba la coexistencia de los conversos al evangelismo con aquellos que siguieran el modo de vida tradicional (shamanismo, toma del *yajé*). Esta misma situación ha sido relatada en varias etnografías amazónicas que reflejan, bien la alternancia de períodos de conversión (Vilaça 2016), bien la coexistencia de las cosmovisiones indígena y evangélica (Caputo-Jaffe 2017). Ante estas situaciones me llevan a preguntar por el sentido de la conversión en el mundo amazónico y su interpretación desde la construcción ontológica de mundos de sentido.

## El trasfondo ontológico de la conversión

Viveiros de Castro (2011) señala que la asimilación de la fe católica en el Brasil del siglo XVI implicó procesos de conversión que fueron interpretados de diferente manera en la perspectiva de los tupí-guaraní y en la de los misioneros. Los jesuitas y capuchinos interpretaron como inconsistencia lo que la antropología ha revelado como la práctica canibalística de “hacerse otro” (Andrade 1995). Esto era debido a una noción diferente de la identidad. Para los araweté el “sí mismo” no es una identidad cerrada substancial, un núcleo interno separado del mundo exterior. La apropiación de lo diferente se hacía, en los tupí, desde la apariencia exterior. Los misioneros eran atractivos por su diferencia, de ahí que los araweté quisieran “hacerse otro” mediante la adquisición de su apariencia. La mimesis de la alteridad del Otro (Taussig 1993) les permitía entrar en el mundo ontológico de los misioneros. Visto desde la conversión cristiana no sería una auténtica conversión, ya que el “cambio” se producía en el ámbito de la apariencia.

Nos encontramos con diferentes procesos de subjetivación: el de la ontología griega, asumida por el cristianismo, y el de la ontología tupí-guaraní, expresada en esos procesos de hacerse otro. Aparecida Vilaça (2015, 2016), en su investigación con los wari’ y en la misma línea de Viveiros de Castro, señala que para hablar de conversión en la Amazonía hay que contar con este problema. Por eso, utiliza el concepto de “*dividuality*” (Vilaça 2011, 2015) tomado de Marilyn Strathern (1988), al indicar que la vivencia del cristianismo en el mundo amazónico parte de un proceso de subjetivación no entitativo. Para Strathern la sociabilidad melanesia se establece mediante relaciones sociales no esencialistas. Vilaça adopta este esquema para indicar que la vivencia de la religión cristiana en la Amazonía se desarrolla como un proceso de relaciones en las que se van incorporando partes diversas.

La conversión cristiana tiene que habérselas, sin embargo, con un proceso anterior y original de transformación en otro: el shamanismo. El shamán lo es, precisamente, por su capacidad de transformación. Su ejercicio consiste en la “diplomacia cósmica” (Viveiros 2007) al mediar entre varias entidades, hasta el punto de poder transformarse en alguna de ellas. Es lo que Els Lagrou (2012) ha señalado en su investigación

sobre el grafismo amerindio. El mundo amazónico es “un mundo caracterizado por la intercambiabilidad de las formas” (Lagrou 2012, 98). En este sentido, el grafismo amerindio se corresponde con “técnicas que ayudan a visualizar la potencialidad de transformación de los fenómenos percibidos” (Lagrou 2012, 96). También Santos Granero (2012) se refiere a esta posibilidad de transformación al referirse a las *cushmas* de los yanasha de la Selva central de Perú. Las *cushmas* son túnicas de cuerpo completo que reproducen indiciariamente la piel del portador; la piel, como apariencia externa, indica la posibilidad transformadora del grafismo. Como explica Santos Granero, la *cushma* es la piel y esta es la *cushma*.

Los pueblos secoya y siona también utilizan *cushmas* y las decoran con la expresión gráfica de sus experiencias shamánicas. La posibilidad de transformación se expresa en el grafismo de las túnicas. Sin embargo, al ser preguntados por la conversión evangélica establecieron una clara distinción con la transformación shamánica. La intercambiabilidad de las formas, expresada a través de las *cushmas*, implicaba caminos de ida y vuelta, algo así como vestirse y desvestirse, lo cual en paicocá se dice *suñañé*. Es la misma expresión que se utiliza para decir que un shamán se ha transformado en jaguar. Las entidades llamadas o invocadas (*turuyé*) son aquellas con las que se establecen lazos temporales. La transformación en jaguar, al igual que vestirse con la túnica, no es definitiva.

La conversión evangélica, por el contrario, se corresponde con un proceso irreversible. Convertirse al cristianismo es algo “definitivo”. Secoya y siona emplean el término *poněñé* para indicar el cambio. Convertirse es “cambiar”, pero cambiar a ser “Otro”. Por eso la traducción de la conversión es *ti-poněñé*, donde la partícula *ti* se refiere a la completa otredad de la que no hay vuelta atrás. Da la impresión de que la conversión religiosa del pueblo secoya se aleja de los patrones de Viveiros y Vilaça, ya que tendríamos dos tipos de procesos: el proceso shamánico de transformación en Otro, que significa ida y vuelta, proceso reversible, y el proceso de conversión cristiana evangélica que es solo de ida, irreversible.

Es en este punto donde haré algunas precisiones finales que nos ayudarán a entender la relación de la conversión evangélica, tanto con la conversión católica como con el shamanismo. La decoración de las

*cushmas* que utilizan los secoya, su pintura facial y corporal y otros elementos decorativos, no consiste en expresiones “representativas”. Es más, la ausencia de representación figurativa es uno de los grandes interrogantes del grafismo amerindio. Autores como Taylor (2010), Lagrou (2007) o Clastres (2004) caracterizan el arte amerindio como “iconofóbico”, es decir, como un arte que rechaza la reproducción de formas identificables con el original. Las líneas de las *cushmas* o de la cerámica no hacen pensar en nada identificable a primera vista. Se trata de rasgos geométricos, patrones que se repiten, abstracciones que se reproducen con una cadencia determinada: “no es fortuito que el arte amazónico amerindio se haya especializado más en el arte de sugerir que en el de mostrar y representar” (Lagrou 2012, 97). Este rechazo a la representación no es fortuito, el grafismo amerindio está íntimamente ligado a la ontología subyacente. La intercambiabilidad de las formas (los seres del Otro lado) del shamanismo se evidencia en la simplicidad del grafismo amerindio. Como indica Viveiros de Castro (2007), los seres y entidades de los estados expandidos de conciencia (recordemos el *yajé*) son vistos como seres disfrazados, como entidades que portan *cushmas* rayadas, como seres cuya identidad está aún por definirse. El shamanismo es la fuente ontológica de la pobreza icónica del grafismo amerindio.

Desde la pobreza representativa del arte amerindio se comprende el rechazo a la conversión al catolicismo. Tal como había señalado Cesar Piaguaje, la ontología amazónica no podría aceptar una representación directa de la divinidad. La imaginería católica de los misioneros de Maynas, sus cruces y vírgenes, santos y retablos, difícilmente podrían tener cabida en el mundo amazónico. El problema no es la vinculación o asociación con una espiritualidad determinada, sino el rechazo a la representación de esa espiritualidad (ontología desde los estudios amazónicos). El mundo de los espíritus no es, para la ontología amazónica, “representable”, ya que se trata de un mundo en transformación. No es estático, sino dinámico. La intención del arte amerindio no es representar esencias, sino sugerir transformaciones. Por ello, la imagen de un crucificado, no solo no es aceptable por presentar una figura muerta, sino por no indicar algo más allá de lo que se presenta. Así, el grafismo amerindio amazónico apunta a lo invisible (García y Vinolo 2018). Ante

ello, la catequesis católica, fuertemente basada en la representación de los dogmas, estaba destinada al fracaso. El mundo andino, por el contrario, estaba estrechamente vinculado con las imágenes, de tal manera que los conquistadores y misioneros “asked themselves again and again how indians formed mental images and how appropriately these images represented the reality from which they were derived” (MacCormack 1991, 16). Así entendemos las implicaciones imagénicas de la asimilación indígena andina de la fe cristiana.<sup>3</sup>

¿Qué decir de la conversión evangélica? Si algo llama la atención en un templo evangélico es la ausencia de imágenes. El centro de la celebración evangélica es el uso de la Biblia (la palabra) y el modo de vida que de ello se deriva. En la historia del cristianismo la pugna entre las posturas de quienes defendían el uso de imágenes y quienes estaban en su contra ha sido una constante y las relaciones entre ambas posiciones son complejas (Schmitt 2002). La insistencia luterana en la *Sola Scriptura* afianzó la corriente iconofóbica del cristianismo, que ligó el uso de imágenes a la superstición y a la impureza de la fe. Desde entonces se produjo una elitización de la religión, basada en el conocimiento directo de la Escritura, lo que generó una “aristocracia intelectual” (Besançon 2003) en el mundo protestante. La llegada del evangelismo al mundo amazónico de la mano de la *Sola Scriptura* encajó en la tradición iconofóbica de la ontología amazónica. La Biblia como el centro del culto ha permitido la búsqueda de lo sagrado sin imágenes y ha generado dinámicas de coexistencia e hibridación (Renders 2008) entre el mundo amazónico y la pluralidad de formas misioneras evangélicas.

## Conclusión

Aún está por ver si podemos hablar de verdadera conversión religiosa o mera asimilación de unas directrices sociales (Vilaça 2016), si entre el pueblo secoya encontramos uno o varios procesos de transformación ontológica, si la adopción de la guía de la Biblia implica “realmente” el abandono de la ontología tradicional o se trata de una estrategia de

---

3 Véase el capítulo 20 de este libro, cuya autora es Alexandra Martínez.

acomodación social. Lo que hasta ahora he señalado es que la iconofobia del arte amazónico, que pudo haber rechazado históricamente la confesión católica de la fe, paradójicamente, ha abierto la puerta a la incursión del evangelismo de la mano de una predicación sin imágenes.

## Referencias

- Andrade, Oswald. 1995. *A Utopia Antropofágica*. San Pablo: Globo.
- Beerman Eric. 1996. *Francisco Requena: la expedición de límites: Amazonia, 1779-1795*. Madrid: Compañía Literaria.
- Beltrán y Rózpide, Ricardo. 1911. “Las misiones de Maynas”. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 59: 262-276.
- Bertrand, Dominique. 1985. *La politique de Saint Ignace de Loyola*. París: Editions du Cerf.
- Besançon, Alain. 2003. *La imagen prohibida: una historia intelectual de la iconoclasia*. Madrid: Siruela.
- Caputo-Jaffe, Alessandra. 2017. “Coexistencia de cosmovisiones en la comunidad Eñepá de la Batea a partir del impacto evangelizador de misión nuevas tribus (Amazonas Venezolano)”. *Chungara* 49 (3): 445-460. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562017005000018>
- Casanova, Jorge. 2000. “La misión jesuita entre los Aido Pai (*Secoya*) del río Napo y del río Putumayo en los siglos XVI al XVIII, y su relación con los asentamientos indígenas”. En *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, editado por Sandra Negro y Manuel Marzal, 139-147. Quito: Abya-Yala.
- Chiodi, Francesco, comp. 1990. *La educación indígena en América Latina I*. Quito: MEC / GTZ / Abya-Yala.
- Cipolletti, María. 2016. *Sociedades de la alta Amazonía. Fortunas y adversidades (siglos XVII-XX)*. Quito: Abya-Yala.
- Clastres, Pierre. 2004. *Arqueología da violência*. San Pablo: Cosac Naify.
- Covarrubias Orozco, Sebastián y Martín de Riquer. (1611) 2003. *Tesoro de la lengua castellana o española*, 5ta. ed. Barcelona: Alta Fulla.
- Cruz, Laureano de la. [1653] 1900. *Nuevo descubrimiento del Río de Marañón llamado de las Amazonas hecho por la Religión de S. Francisco, año de 1651*. Madrid: La Irradiación.

- DeKorne, Jim, David Aardvark, K Trout y Melissa Irwin. 1999. *Aya-huasca Analogues and Plant-Based Tryptamines. The Best of Entheogen Review 1992-1999*, 2da ed. Sacramento: The Entheogen Review.
- Fernández, Gerardo. 2011. *Posesión, hechicería y chamanismo en España y América (siglos XVI - XXI)*. Quito: Abya-Yala.
- Fuentes, Bertha. 1997. *Huamoni-huarani-cowudi. Una aproximación a los huarani en la práctica política multi-étnica ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- García, Julián, y Stéphane Vinolo. 2018. “El resplandor de la selva invisible. Hacia una fenomenología de las significaciones invistas”. *Antipoda Revista de Antropología y Arqueología*, 33: 125-144. doi.org/10.7440/antipoda33.2018.07
- Gates, Bronwen. 1982. “Banisteriopsis, Diplopterys: (Malpighiaceae)”. *Flora Neotropica*, 30: 1-237.
- Gutiérrez, Ramón. 2000. “Propuestas urbanísticas de los sistemas misionales jesuitas”. En *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, editado por editado por Sandra Negro y Manuel Marzal, 173-184. Quito: Abya-Yala.
- Hamann, Byron. 2016. “How to Chronologize with a Hammer, Or, The Myth of Homogeneous, Empty Time”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 6 (1): 261-292.
- Hemming, John. 1978. *Red Gold. The Conquest of the Brazilian Indians*. Londres: Papermac.
- Johnson, Orville, María de Johnson, The Long Now Foundation, Ramón Piaguaje y Elias Piaguaje. 1992. *Vocabulario Secoya*. Quito: Instituto Lingüístico de Verano.
- Jouanen, José. 1943. *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua Provincia de Quito*, t.2. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- Lagrou, Els. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Río de Janeiro: Topbooks.
- 2012. “Perspectivismo, animismo y quimeras: una reflexión sobre el grafismo amerindio como técnica de alteración de la percepción”. *Mundo Amazónico*, 3: 95-122. <https://bit.ly/2ZzCxuz>
- Levack, Brian. 1995. *La caza de brujas en la Europa moderna*. Madrid: Alianza.

- MacCormack, Sabine. 1991. *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- Maroni, Pablo. [1738] 1988. *Noticias auténticas del famoso río Marañón*. Iquitos: Monumenta Amazónica.
- Negro, Sandra, y Manuel Marzal, eds. 2000. *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. Quito: Abya-Yala.
- Negro, Sandra. 2000. "Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto". En *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, editado por Sandra Negro y Manuel Marzal, 185-205. Quito: Abya-Yala.
- Niclutsch, Francisco. [1781] 2012. *Noticias americanas de Quito y de los indios bravos del Marañón*. Quito: Cicame.
- Quintero, Rafael. 1999. *Animal Político. Lecturas para politizar la memoria*. Quito: Abya-Yala.
- Renders, Helmut. 2008. "O fundamentalismo na perspectiva da teoria da imagem: distinções entre aproximações iconoclastas, iconófilas e iconólatras às representações do divino". *Estudos de Religião* 22 (35): 87-107. <https://bit.ly/2VtQuZG>
- Ruíz de Montoya, Antonio. (1639) 1981. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tapé*. Bilbao: Mensajero.
- Santos Granero, Fernando. 2012. *La vida oculta de las cosas: Teorías indígenas de la materialidad y la personalidad*. Quito: Abya-Yala.
- Schmitt, Jean-Claude. 2002. *Les corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*. París: Gallimard.
- Stoll, David. 1985. *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Quito: Desco.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- SIL (Summer Institute of Linguistics). 1969. *La obra civilizadora del Instituto Lingüístico de Verano entre los aucas*. Quito: Summer Institute of Linguistics.
- Taussig, Michael. 1993. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. Nueva York: Routledge.

- Taylor, Anne-Christine. 2010. "Voir comme un autre: figurations amazoniennes de l'âme et des corps". En *La fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*, editado por Philippe Descola, 41-50. Paris: Somogy Editions.
- Uriarte, Manuel. 1986. *Diario de un misionero de Mainas*. Iquitos: IIAP / CETA.
- Vickers, William. 1981. "The Jesuits and the SIL: External Policies for Ecuador's Tucanoans through Three Centuries". En *Is God an American?* editado por Soren Hvalkof y Peter Aaby, 51-62. Copenague: IWGIA / Survival International.
- 2003. "The Modern Political Transformation of the Secoya". En *Millennial Ecuador. Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*, editado por Norman Whitten, 235-260. Iowa: University of Iowa Press.
- Vilaça, Aparecida. 2011. "Dividuality in Amazonia: God, the Devil and the Constitution of Personhood in Wari' Christianity." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17 (2): 243-62.
- 2015. "Dividualism and individualism in indigenous Christianity: A debate seen from Amazonia". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5 (1): 197-225. doi.org/10.14318/HAU5.1.010
- 2016. *Praying and preying. Christianity in indigenous Amazonia*. Oakland: University of California Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2007. "The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits". *Inner Asia* 9 (2): 153-172. doi.org/10.1163/146481707793646575
- 2011. *The Inconstancy of the Indian Soul: The Encounter of Catholics and Cannibals in 16-century Brazil*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Wheeler, Alva. 1987. *Gantëya Bain. El pueblo siona del río Putumayo Colombia*, t.2. Bogotá: Townsend Lomalinda.