

UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA

SEDE QUITO

CARRERA: ANTROPOLOGÍA APLICADA

**Trabajo de titulación previo a la obtención del título de:
LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA APLICADA**

TEMA:

**LOS SISTEMAS PRODUCTIVOS Y SU RELACIÓN CON LAS ACTIVIDADES
MINERAS EN LA COMUNIDAD DE TSUNTSUIM, EN EL CANTÓN SAN JUAN
BOSCO, MORONA SANTIAGO**

AUTORA:

MARÍA GABRIELA SOLÍS CORONEL

TUTOR:

ROMMEL PATRICIO LARA PONCE

Quito, septiembre de 2020

Cesión de derechos de autora

Yo, María Gabriela Solís Coronel, con documento de identificación N° 0107155343, manifiesto mi voluntad y cedo a la Universidad Politécnica Salesiana la titularidad sobre los derechos patrimoniales en virtud de que soy autora del trabajo de titulación intitulado: “Los sistemas productivos y su relación con las actividades mineras en la comunidad de Tsuntsuim, en el cantón San Juan Bosco, Morona Santiago”, mismo que ha sido desarrollado para optar por el título de: Licenciada en Antropología Aplicada, en la Universidad Politécnica Salesiana, quedando la Universidad facultada para ejercer plenamente los derechos cedidos anteriormente. En aplicación a lo determinado en la Ley de Propiedad Intelectual, en mi condición de autora me reservo los derechos morales de la obra antes citada. En concordancia, suscribo este documento en el momento que hago entrega del trabajo final en formato impreso y digital a la Biblioteca de la Universidad Politécnica Salesiana.


.....

Nombre: María Gabriela Solís Coronel

Cédula de identidad: 0107155343

Fecha: septiembre de 2020

Declaratoria de coautoría del docente tutor

Yo, Rommel Patricio Lara Ponce, declaro que bajo mi dirección y asesoría fue desarrollado el trabajo de titulación “Los sistemas productivos y su relación con las actividades mineras en la comunidad de Tsuntsuim, en el cantón San Juan Bosco, Morona Santiago” realizado por María Gabriela Solís Coronel, obteniendo un producto que cumple con todos los requisitos estipulados por la Universidad Politécnica Salesiana para ser considerados como trabajo final de titulación.

Quito, julio de 2020



Rommel Patricio Lara Ponce

Cédula de identidad: 1710800325

Índice

Introducción	1
1. Población Shuar	11
2. Sistemas Económicos	22
2.1. Descripción actual de los recursos, sistemas productivos y relaciones en Tsuntsuim ..	36
3. Tecnología y artesanía	44
Conclusiones	49
Bibliografía	52

Índice de figuras

Figura 1. Comunidad de Tsuntsuim. La gente reunida en un viacrucis, pocos hombres, mujeres, y, sobre todo niños y niñas, siguiendo a un misionero religioso que llevaba una cruz de madera	6
Figura 2. Huertas actuales junto a las casas. Sembrío de papa china.	24
Figura 3. Cultivos actuales junto a la casa. Plátano y maleza.....	24
Figura 4. Escuela de la comunidad.	37
Figura 5. Escuela de la comunidad	38
Figura 6. Huertos actuales junto a las casas. Se puede apreciar dos naranjos centrales, al costado un zapote y entre ellos hay una caña de azúcar, plátano, una planta de la familia de pelmas ubicada entre el plátano y el zapote. Fuente: (Tomada el 20/04/2019 por María Gabriela Solís).....	39
Figura 7. Tarabita San Carlos Fuente: (Tomada el 19/04/2019 por María Gabriela Solís).....	41

Resumen

Este trabajo etnográfico es sobre el sistema económico de la comunidad shuar Tsuntsuim, perteneciente a la parroquia de San Carlos de Limón, del cantón San Juan Bosco en la provincia de Morona Santiago. Se pretende examinar la relación existente entre los sistemas de producción y las actividades mineras en la comunidad, además de cómo se relacionan con la población; dando cuenta de las actividades de producción que realiza la gente en Tsuntsuim, cómo y quiénes las realizan; analizar también cómo se relacionan las actividades productivas con los rezagos de la ocupación, militarización y despojo que ha acontecido a esta comunidad shuar.

Realicé un trabajo de campo apoyado en la observación participante, lo que me permitió comprender el contexto en el que interactúa la comunidad y cómo lo hace con el espacio mismo; realicé entrevistas informales semiestructuradas que surgieron de la conversación espontánea; registré la información en un diario de campo y realicé descripciones densas. Las conclusiones derivan en la aculturación de los pueblos shuar y cómo los sistemas económicos primarios han ido mutando en sistemas proletarizados de dependencia económica.

Palabras clave: shuar, cultura, sistemas productivos, minería, observación participante, trabajo de campo, Amazonía.

Abstract

This ethnographic paper is about the economic systems of the Shuar community of Tsuntsuim belonging to San Carlos de Limón, at San Juan Bosco in the province of Morona Santiago. The intention is to examine the relationship between production systems and mining activities in the community, as well as how this activities are related to the population; which production activities do people in Tsuntsuim practice? how and by whom they are carried out? Also, analyze how productive activities are related to the lags of the occupation, militarization and dispossession that has happened to this community.

I did a fieldwork supported by participant observation, which allowed me to understand the context in which the community interacts and how it does with the space itself. I also used dense descriptions; informal semi-structured interviews, arising from spontaneous conversation; and a field diary. The conclusions derived from the acculturation of Shuar people and how the primary economic systems have been mutating into proletarian systems of economic dependency.

Key words: shuar, culture, production systems, mining, participant observation, fieldwork, Amazon.

Introducción

Visitar Tsuntsuim fue extraordinario y me dejó varios meses con un sentimiento de desobligo. Yo no nací antropóloga ni mucho menos, sino que nací entre el montón y el montón es el desorden, es el caos, la variedad. Pero ahí, en Tsuntsuim, más que en el caos estuve instalada en una pausa muy lenta donde la gente vive de la escasez, donde han pasado del autoconsumo a vivir de los rezagos del desplazamiento forzado, motivado por la explotación minera, donde se ha naturalizado el hambre y la espera. Entré a la comunidad con la incógnita de cómo había influenciado la presencia de la minería en el cambio de los modelos de producción y me encontré una comunidad que ya no podía producir. Pero también una comunidad con una larga lista de necesidades y de manos atadas.

El tema de la salud física y psicoemocional es sumamente impactante, sentía que cada minuto que pasaba era cada vez más normal estar afectada por la violencia de arrastrar una memoria que se niega a desaparecer de la historia. En cuanto a la salud física, se podía ver a simple vista afecciones de la piel, epidemias de piojos, bacterias y enfermedades virales, niños y niñas con estómagos sumamente hinchados, hongos, heridas infectadas, entre otras. Me quitó el sueño ininterrumpidamente la cuestión de los derechos sexuales y reproductivos, no hay acceso a control de natalidad y las mujeres no pueden parar de embarazarse; por lo tanto, deben cargar con trabajo extra, cuidado extra y embarazos extra, 11 hijos a los 31 años, muchas tienen información sobre anticoncepción, pero no hay dispositivos ni personal disponible en el momento oportuno.

Y, por otro lado, la salud psicológica y emocional: están abatidos, aletargados por el trayecto de haber sido allanados y desplazados; los niños me regalaron un par de dibujos y yo con mi nula pericia en psicoanálisis me quedé impávida palpando sus nostalgias al ver soles, árboles, tierras y personas con cruces, viendo soles con caras tristes. Las mujeres hablan con despecho de sus cultivos, de sus actividades, de las celebraciones. Mencionan con desdén las riquezas de su historia cultural, de sus abuelos y abuelas, como si no fuera importante ni siquiera recordar. Vimos una película y unos videos del Pocho Álvarez, un cineasta documentalista ecuatoriano, en los que salían ellos mismos y noté en sus expresiones los sentimientos de indignación e identificación con el pasado, con la historia, con lo vivido. Sentí su furia.

Viví una experiencia increíble cuando el abuelo de la comunidad se había lastimado con un machete el pie y se le estaba gangrenando, cuando el equipo con el que fui trató de convencer a la familia de llevarlo al centro de salud y los hijos no querían sacarlo de Tsuntsuim. Después vinieron días muy largos llenos de debates morales y éticos, confrontaciones ideológicas sobre las diversas formas de vivir la realidad, de pensar la muerte, la enfermedad y la vida misma. Se negaron a trasladarle, se negaron a la presencia de la Federación Shuar y los médicos, ingresaron los médicos de la minera, el abuelo salió al centro de salud, hubo una divergencia de pareceres respecto a qué hacer médicamente con su pierna, lo volvieron a trasladar a la comunidad y finalmente murió sin saber cuántos debates antropológicos, perspectivistas, éticos, existenciales, antropocéntricos y filosóficos nos había dejado.

Admiro el valor y solidaridad de las personas que han podido notar esta transición de modelos de vida de los centros shuar, que han intentado darles herramientas para recuperarse y reencontrarse,

para producir y auto sustentarse. Hace falta repensar mucho la forma de ingresar a trabajar en las comunidades, se han dado transiciones tan violentas en sus modelos de producción, de parentesco, en sus celebraciones y en sus procesos de endoculturación, que prácticamente les han obligado a estar en una cuerda floja sobre esa frontera de choques culturales.

En este contexto es que hice mi trabajo de campo sobre los sistemas productivos en una sociedad de foresta tropical. Para Guber (2010) el campo se refiere a todo lo que pasa en el lugar, siendo el trabajo de campo un método que abarca encuestas, métodos no directivos y residencia con actores; sin embargo para ella el campo es mucho más que esa cualidad académica, es un hecho profundo pues dibuja la idea de que como antropólogos somos capaces de ganar el campo porque como dice es “la utopía de creernos social y culturalmente solidarios, abiertos, y distintos del común de la gente; estamos dispuestos a escuchar y a entender lo que otros no escuchan ni entienden.” (Guber, 2010, pág. 54). La antropología es necesaria porque es revolucionaria y comprometida con la vida, los antropólogos ven con otros ojos; la antropología permite dejar de lado el rol de espectador solidario y de llegar con insumos y atención médica, para interpretar densamente y tener un papel activo y comprometido con las comunidades.

Un sistema económico o productivo abarca la estructura económica de una sociedad; tanto quienes participan, como lo que hacen y cómo se relacionan. Produce bienes y servicios para satisfacer las necesidades de quien es parte del mismo. Godelier (1974) menciona que cuando se analizan de cerca las relaciones económicas y sociales, las condiciones de producción determinaban tres pautas interiores de los sistemas económicos (dispersión de grupos, cooperación de individuos y fluidez), expresando contextos sociales de la reproducción de los procesos económicos, así como

condiciones biológicas de especies vegetales y animales que componen el ecosistema. Hoy en día, podemos decir que los sistemas económicos de las sociedades son diferentes entre sí y no pueden ser analizados bajo las mismas herramientas o esquemas propios de una cultura; las economías y las teorías económicas son construcciones sociales, históricas y culturales.

Respecto a la definición de la actividad minera, según el reporte de minería del Banco Central del Ecuador, “a la minería se la define como a una actividad económica que comprende el proceso de extracción, explotación y aprovechamiento de minerales que se hallan en la superficie terrestre con fines comerciales” (Banco Central del Ecuador, 2017)

La minería es una actividad antigua, aparecida antes de la especie humana; según el concepto histórico que abordan Bustamante y Lara: “Se tienen evidencias del uso de herramientas de piedra desde hace más de 700 000 años, tiempo superior en cuatro veces a la aparición del hombre moderno hace 175 000 años.” (El Dorado o la Caja de Pandora Matices para pensar la minería en Ecuador, 2010, pág. 13) Su importancia se manifiesta en las diferentes edades históricas como la Edad de Piedra, y la Edad de los Metales (Cobre, Bronce y Hierro), en las que el uso de minerales se limitaba a la elaboración de herramientas, armas, utensilios o construcción de edificios y caminos.

Con el tiempo, la minería proveyó de materiales de construcción, combustibles y metales. Actualmente la demanda de minerales crece por el incremento de la población que a su vez incrementa la necesidad de alimentos y vestidos que requieren maquinarias, así como niveles de vida que aumentan el poder de compra y procesos de desarrollo enfocados en el requerimiento de

grandes cantidades de minerales. La minería se convierte así, en una actividad económica de gran importancia en muchos países, que, extrayendo calizas, carbón, petróleo y gas natural, obtienen materiales y recursos económicos que son usados para diversidad de fines como: construcción, elaboración de utensilios para hogar, equipos de oficina, transporte, industria eléctrica, infraestructura productiva, entre otros. (Bustamante & Lara, 2010).

Tsuntsuim es parte de la parroquia San Carlos de Limón, del cantón San Juan Bosco en la provincia de Morona Santiago. En esta comunidad se vivió la militarización, ocupación territorial y desplazamiento tras los conflictos socio-ambientales por la desaparición de la comunidad shuar de Nankints, que ocurrió con el proyecto minero San Carlos- Panantza. El 11 de agosto de 2016 la comunidad Nankints, ubicada en la parroquia Santiago de Panantza, fue desalojada de forma violenta de su territorio con operativos militares y policiales porque ese territorio había sido concesionado a la empresa minera Ecuacorriente y sus habitantes no estaban de acuerdo con esta actividad. En noviembre del mismo año, algunos integrantes de la comunidad volvieron a Nankints y fueron nuevamente desalojados, se detuvo al vicepresidente de la Federación Shuar y se militarizó San Juan Bosco, cantón vecino.

Una de las mayores dificultades que han tenido que enfrentar es lo que popularmente se difundió como la lista de los 70. En diciembre de 2016, las fuerzas armadas arremetieron contra 70 hombres shuar para judicializarlos por el conflicto en Nankints, de modo que gran parte de hombres de la comunidad se vieron obligados a esconderse y con esto, el recargo de sustentabilidad y trabajo ha recaído con más fuerza en las mujeres, empobreciéndose así las familias, sin poder recuperar sus *ajas* (huerta, espacio donde se plasman los saberes y prácticas ancestrales), sus animales, sus

herramientas. Las familias desplazadas de Nankints y Tsuntsuim se refugiaron en la comunidad de Tiink hasta cuando iniciaron su retorno en marzo siguiente. (Acción Ecológica, 2017). Algo que se podía percibir en los testimonios recogidos por documentalistas ecuatorianos, por la misma gente de la comunidad que contaba entre sopor e indignación y que cuando les transmitimos el video de sus propios testimonios pude ver en sus rostros cómo se identificaban con las palabras de sus familiares, de sus conocidos y amigos, es que habían sido perseguidos, allanados y que dependían económicamente de una situación nada parecida a la brava retahíla del pueblo Shuar que cuentan Harner (1978) y Salazar (1989). En ese entonces en Tsuntsuim vivían aproximadamente 86 personas, 26 familias. (Acción Ecológica, 2017).



Figura 1. Comunidad de Tsuntsuim. La gente reunida en un viacrucis, pocos hombres, mujeres, y, sobre todo niños y niñas, siguiendo a un misionero religioso que llevaba una cruz de madera
Fuente: (tomada el 19/04/2019 por María Gabriela Solís)

El proyecto minero San Carlos-Panantza está en las parroquias Santiago de Panantza y San Carlos de Limón en el Cantón San Juan Bosco y San Miguel de Conchay del cantón Limón Indaza, en un área de 41.760 has. Es un proyecto minero principalmente de cobre, pero también de oro y molibdeno. La concesión es de la empresa China Explorcobres S.A. (EXSA), vigente

aproximadamente 25 años. En el 2017 el proyecto buscaba reiniciar sus actividades y estaba en transición a fase de exploración avanzada, en la que, según el reporte del Ministerio de Minería en 2017, se preveía que el mineral principal a explotar sea el oro y los secundarios plata y cobre, una vez que inicie la producción en el primer trimestre del 2021. El ex Presidente Rafael Correa en 2011 dijo que es la segunda mina de cobre más grande del mundo. (Acción Ecológica, 2017).

Los proyectos mineros, como el proyecto San Carlos-Panantza dentro del cual se ubica Tsuntsuim, implican inevitablemente una producción de desechos tóxicos, uso y contaminación de agua y energía, así como nuevas vías de transporte. Según el informe de Acción Ecológica (2017), el proyecto podría generar 1 400 millones de toneladas de desechos sólidos, contaminados en gran parte con metales pesados; y cuyos beneficios económicos no se comparan con los rezagos socio ambientales. La población shuar apela a la importancia del territorio y los derechos indígenas. El centro shuar de Tsuntsuim quedó afectado por la pérdida de sus casas, cultivos, animales, por tener que salir a la fuerza de su tierra.

En Tsuntsuim, como dice el texto de Acción Ecológica (2017, pág. 44), “las familias viven en un estado de sitio” o por lo menos es lo que yo también sentí, vigilancia. No había carros blindados cuando yo fui, ni militares que llegaran hasta adentro en la comunidad, los vi cerca de las puertas de la minera, pero estábamos vigilados desde que subí al taxi, siempre había un ingeniero por algún lado preguntando nombres y queriendo saber cosas. Extrañamente en la selva no éramos libres. El control del territorio ha limitado excesivamente la posibilidad de la comunidad para tener medios de producción y más bien generó un proceso lleno de sopor. Con el desplazamiento, los cultivos

habían sido quemados o enterrados, de modo que las alternativas de alimento se reducen a la yuca, plátano, verde y papa china, sin sal ni aceite, hervidos y sin guarnición.

Partiendo de la teoría de Borde (2017) donde el territorio es un ámbito de expresión y una dimensión de la configuración de salud, enfermedad y de la distribución de ambos en colectivos humanos, se puede entender cómo la ocupación, militarización y control del territorio han determinado las alteraciones y afecciones de la comunidad. Pero abarca más allá que la salud y la enfermedad, la ocupación del territorio shuar por la concesionaria china trae consigo una mutación de los modos de vida, un todo integral junto con la salud, las relaciones, los procesos de producción y las afecciones psicosociales y emocionales, dando cuenta cómo se ha violentado derechos de vida esenciales como la libre movilidad y vivienda, naturaleza sin contaminación, autodeterminación de pueblos y comunidades. La judicialización contra los hombres de la comunidad ha acarreado impactos en las familias que han recaído sobre las mujeres, pues los cambios en sus vidas han incrementado al ser sustento y cuidadoras, de modo que no se ve una fuerte distinción de género en las actividades, pero las mujeres asumen la sobrecarga de actividades, los impactos de la violencia, las consecuencias psicológicas y sociales del desplazamiento y la enfermedad.

Es inexorable pensar en los modos de producción, respecto a los cuales se ha dado una transición desde formas primarias de relación con la naturaleza, como la recolección o caza, o desde economías familiares productivas, hacia procesos de proletarización basados en la venta de fuerza de trabajo. La comunidad ha resistido a la venta de fuerza de trabajo; pero tras la ocupación y control militar y policial constante, los hombres, en su mayoría, se han visto obligados a salir de

Tsuntsuim a buscar trabajo en construcción, en la mina, escasa venta de productos, entre otras actividades que ayuden a la subsistencia familiar.

De esta forma resulta interesante conocer más de cerca los rasgos que moldean los modos de producción actualmente, en una comunidad que fue rodeada por las consecuencias de la mega minería, cuál es el vínculo entre los modelos de producción y la actividad minera, si han cambiado y cómo se relacionan con la vida de las personas, dando cuenta a su vez cómo se relacionan dichas actividades con los rezagos de la ocupación, militarización y despojo que ha acontecido. Planteo la pregunta: ¿Cómo se construyen actualmente los sistemas de producción en relación con las actividades mineras en la comunidad de Tsuntsuim, en la parroquia San Carlos de Limón, dentro del Cantón San Juan Bosco de la provincia de Morona Saniago? Y con ella busco examinar la relación existente entre los sistemas de producción y las actividades mineras en la comunidad de Tsuntsuim. Siendo indispensable para esto arrimarse desde la antropología a un trabajo de campo contenido de observación participante que permita comprender el contexto en el que se desarrollan estas relaciones en la comunidad y con el espacio-tiempo, además de descripciones densas, entrevistas informales semiestructuradas nacidas de la cotidianidad y acompañamiento, y diarios de campo. El trabajo de campo en la comunidad consistiría en tres días y aproximadamente 12 entrevistas realizadas a personas de la comunidad y 4 personas del equipo de trabajo.

En este trabajo etnográfico organizaré la información en tres capítulos relacionados a las comunidades shuar. De esta forma busco dar cuenta de las actividades de producción que realiza la gente de la comunidad de Tsuntsuim, cómo y quiénes las realizan; analizar cómo se relacionan estas actividades de producción con las actividades mineras así como las consecuencias que éstas

han dejado en la comunidad. El primero de estos capítulos es “Población shuar”, que narra la historia de las comunidades shuar en el contexto cultural de la Amazonía ecuatoriana; segundo, “Sistemas económicos” donde indago cómo han ido mutando los modos de producción desde actividades elementales de subsistencia a procesos de proletarización, incluyendo qué sistemas económicos encontré en mi trabajo de campo en Tsuntsuim; y finalmente, “Tecnología y artesanía”, donde señalo algunos de los materiales que manufacturaban y conocimientos que tenían y permitían desarrollar las actividades de subsistencia y relación con el medio ambiente, y cómo ha ido cambiando con el tiempo. Este trabajo etnográfico se ha ido tejiendo paralelamente entre comparaciones y análisis con lo hallado por Michael Harner en 1978 y los datos recogidos por mí, Gabriela Solís, en el 2019.

1. Población Shuar

Es necesario recorrer la historia del asentamiento shuar para poder tener una noción histórica de su interacción y modo de vida. De esta forma, en este espacio haré un trazo breve de cómo ha transcurrido la historia de los pueblos shuar en el contexto cultural amazónico, llegando así al antropólogo Michael Harner, dedicado a los estudios chamánicos, que hace una clarísima descripción histórica de los shuar en el Ecuador, repasando los primeros contactos con los “blancos”, intercambios comerciales, las primeras Misiones jesuitas y franciscanas, y cómo finalmente se fueron formando los Centros y abriéndose paso la Federación de Centros Shuar.

Según Michael Harner (1978) no se sabe desde cuándo los shuar han vivido al pie de los Andes, ha habido un grado de aislamiento que ha impedido a lingüistas e historiadores dar un lugar cronológico a los dialectos y lenguas shuar, que son parte de una amplia familia andino ecuatoriana que contempla lenguajes de Norte a Sur en la América Meridional. Las pruebas arqueológicas señalan que una parte del territorio ocupado por los shuar, hace unos 2500 años, era habitado por poblaciones alfareras; pero dicha alfarería es tan distinta de la cerámica de los shuar, que resulta difícil establecer una conexión cultural directa. Para Harner, no había otra tribu en Sudamérica, sobre la que menos se sabía en proporción con lo publicado; esto pasaba debido a que ciertos aspectos de la cultura shuar (como la costumbre de la *tsantsa*¹) permitían escribir artículos basados en un contacto real mínimo o nulo con los shuar.

¹ Según Harner (1978) la *tsantsa* o cabeza reducida se asocia a creencias y rituales de venganza, se practica con miembros de tribus enemigas, representan trofeos. Una de las etapas en el proceso de reducción es el de frotar carbón vegetal sobre la piel, de modo que el alma vengativa no pueda planear una muerte accidental fuera de la *tsantsa*.

Bustamante (1988) trata de ubicar a los shuar en el contexto cultural amazónico. En cuanto a su identidad lingüística, los shuar pertenecen al grupo “jíbaro” que se compone por Shuar, Achuar, Awajun y Mayna, anteriormente compuesto también por los Palta y Malacatos. La familia jíbara está rodeada por mestizos hispanohablantes y grupos que hablan lenguas pertenecientes a otras familias. Los shuar, específicamente, tenían como vecinos, según Bustamante (1988) a los Canelos; al oriente, diversos grupos Jíbaros; al occidente mestizos y el mitimae de habla quechua de los Saraguros. En épocas prehispánicas debieron mantener contacto con Paltas y Cañaris. Al sur sus vecinos eran también mestizos, pero hay crónicas que hablan de otros grupos étnicos ubicados en el río Chinchipe.

Para entender la ubicación de los Shuar dentro del conjunto de las culturas amazónicas, Bustamante menciona los principales criterios usados en el análisis de las culturas de la selva húmeda tropical y que han estado presentes en otros autores como Steward, Larthrap y Meggers, siendo estos criterios: la diferenciación de la zona ecológica y la marginalidad. Pero, aunque arrojan datos útiles, son insuficientes en su perspectiva de aproximación al problema cultural en la Amazonía y omiten importantes factores culturales, son esquemas de análisis que no permiten comprender del todo la etnia shuar y sus particularidades, pues el excesivo determinismo ecológico impide entender las particularidades de la cultura Shuar. Incluso desde el punto de vista ambiental es necesario tomar en cuenta factores como el estado del estrato mineral de los suelos: en relación con los territorios de los shuar, las estribaciones son geológicamente recientes y dan mejores posibilidades de aporte mineral ofreciendo posibilidades específicas de desarrollo cultural; también es importante tener en cuenta las interrelaciones sociales con grupos de la Sierra, que veremos más adelante brevemente en la historia shuar (Bustamante, 1988).

El nivel de aislamiento ha dificultado a los historiadores asignar un puesto a los dialectos shuar entre las principales familias lingüísticas de los indígenas suramericanos. Según Harner (1978), Greenberg ha sugerido que los Shuar y Candoshi pertenecen a una amplia familia andinoecuatorial, abarcando amplio número de lenguajes desde Norte a Sur de América Meridional. Las pruebas arqueológicas muestran que una parte del área ocupada por los shuar estaba habitada por poblaciones alfareras por lo menos hace 2500 años. El primer conjunto cerámico llamado “Ipiamais” fue descubierto al sureste del pueblo de Huambi; el conjunto posterior “Yaunchu” se encontró en Sucúa y Macas y constaba de alfarería con grabados de bandas rojas, ya encontrado cerca en el Azuay, lo que sugiere que las poblaciones prehistóricas que habitaban la región shuar estaban en contacto con las poblaciones de la Sierra.

La floresta de la Amazonía ecuatoriana está habitada por cinco grupos dialectales jíbaros: Shuar, Achuar, Wampís, Awajun y Mayna. De estos, el grupo dialéctico shuar es el más conocido de entre las tribus de la Amazonía ecuatoriana y peruana; y es usualmente a la que la literatura se refiere como jíbaros. Pero la palabra shuar significa, además, “hombre” o “gente”, es usada por los grupos shuar para referirse a cualquier indígena independientemente de su afinidad lingüística y en oposición a “apach” que es la forma de llamar a los “blancos”. Los achuar los denominan “Untsurí shuar” que significa “indígenas numerosos” o también “muraya shuar” que significa “indígenas de las colinas” (Harner, 1978). Dicho esto, en esta etnografía prefiero usar el término “shuar” por la misma razón que señala Ernesto Salazar en su texto (1989, pág. 63): “La razón radica en que en el Ecuador el término Jíbaro tiene una connotación degradante y además porque el término Shuar lo está reemplazando poco a poco”.

Harner (1978) indica en su trabajo que la población shuar en 1956 tenía aproximadamente 7830 personas y habitaban sobre todo en el Río Pastaza en el Norte, y el Alto Zamora en el Sur, las laderas de los Andes en Occidente y el Río Panki en el Este. El autor hace una distinción entre los shuar que viven en el Occidente de la cordillera del Kutukú y al sur de la región el río Chiguaza como los “shuar fronterizos” pues están en comunicación directa con la frontera de colonización ecuatoriana; y los shuar con los que él realiza su investigación, que viven más allá de la frontera de colonización, “shuar del interior”. Para los shuar, los vecinos del norte son los Canelos (conocidos como quichuas o yumbos) que hablan un dialecto del inca; al este viven los jíbaros Huambisa; al Oeste los “blancos” o población mestiza; y por otros lados poblaciones aborígenes.

Harner (1978) dice que la primera penetración “blanca” notificada en territorios shuar, data de 1549, a cargo de una expedición española que buscaba formar una ciudad, pero que se encontraron con una comunidad shuar hostil. Tras esto el Virrey de Perú envió otra expedición de colonos y soldados que irían a comerciar con los indígenas, haciendo tratados de paz y logrando explotar el oro de los ríos Paute, Zamora y Upano. La extracción fue tan exitosa que para 1552 lograron fundar dos “ciudades”: Logroño y Sevilla de Oro. Los españoles consiguieron la cooperación de algunos shuar para la extracción y cuando lograron subyugarles exigieron tributo en forma de polvo de oro, aumentando sus exigencias hasta que se dio la conocida sublevación de los shuar que fue muy violenta y hostil. Desde 1599 hasta la mitad del siglo XIX los shuar apenas tuvieron contacto con los “blancos”, entraron algunas expediciones de misioneros y militares, pero terminaron en desastre y no en colonizaciones. Los shuar no tienen memoria histórica de la insurrección de 1599, y, hasta 1870, Macas fue la única comunidad de “blancos” cerca de los shuar.

A mediados del siglo XIX empezaron las relaciones pacíficas comerciales entre macabeos y shuar, y unas familias de este último grupo emigraron hacia el Norte, siendo los intermediarios en el trueque de los productos shuar, como el cerdo y la sal, con machetes de acero y otras mercancías. Los macabeos comenzaron a participar en la celebración de la *tsantsa* para poder comprar manteca de los cerdos que mataban los shuar en esas ocasiones; como consecuencia comenzaron a comprar las *tsantsas*, siendo el inicio del comercio de las cabezas reducidas (Harner, 1978).

Según Harner (1978) Macas fue la única fuente importante de mercancías occidentales hasta 1870, año en el que los jesuitas llevaron nuevas misiones a Macas y Gualaquiza, junto al río Zamora. Introdujeron las primeras cabezas de ganado a Macas y los macabeos llegaron a tener grandes provisiones de carne de vaca, bajando el comercio de cerdos que tenían con los shuar; y al no poder cambiar más los cerdos por las mercancías, los shuar comenzaron a emplearse como mano de obra para los macabeos. Los jesuitas fueron presionados para salir de Macas y Gualaquiza por razones políticas, pero tras ellos quedó en Gualaquiza la primera nueva colonia permanente de “blancos” que fueron tolerados por los shuar por representar una fuente de mercancías occidentales como machetes y puntas de acero.

En los años siguientes se dieron algunos intentos fallidos de fundar Misiones por parte de los Dominicanos y de la Unión Misionera Evangélica. Además, en las últimas dos décadas se dio el paso de los recolectores comerciantes de quina, caucho y canela. Y otra de las importantes incursiones fue la de los Salesianos que fundaron misiones en Méndez, cerca del río Paute, en 1914 y en Macas en 1924, y, a excepción de ellos, la colonización “blanca” era insignificante.

Trabajadores mestizos que acompañaron a los Salesianos redescubrieron los yacimientos de oro que habían explotado los españoles en los bajos de los ríos Paute, Zamora y Upano, de modo que numerosos habitantes de Azuay bajaban para lavar oro. La diferencia con los antecesores a esta comunidad de “blancos” es que no fueron a oprimir a los shuar sino en calidad de mineros independientes. El auge de la fiebre del oro se dio en 1937 (Harner, 1978).

El valle de Upano fue bastante deforestado por la intensa colonización propiciada desde la Sierra, ininterrumpidamente desde 1920, durante la fiebre del oro; allí se han formado amplios lugares para potreros que permitan la actividad ganadera para colonos y shuar. Según Salazar (1998) en la región no había conocimiento agrícola en cuanto a roza y quema, la mayor parte de los terrenos estaban dedicados a la ganadería. Se ha reportado extracción aurífera en los ríos Paute, Zamora, Bomboiza y Cuyes, pero el Upano, que está poco más al norte que la zona estudiada, aparentemente carece de oro de valor económico.

Rafael Karsten por su lado, parte de varias expediciones para comparar la vida y cultura de los shuar que habitan las comunidades del Pastaza y las ubicadas entre el Upano y Morona. Para él, las tribus shuar que han conservado mayormente las creencias y costumbres propias, y que además eran más accesibles, son las ubicadas entre el Upano y Morona, que además son las más numerosas; dice que “a pesar de su contacto con los blancos, han resistido maravillosamente a la influencia de la civilización” (Karsten, 2000, pág. 23).

Según Harner (1978) los casos de contacto entre shuar del interior y “blancos” no eran muy anteriores, la penetración más prolongada fue la de “Royal Dutch Shell Oil Corporation” a inicios

de 1940 en un proyecto de exploración petrolera cerca del río Panki. Después, en 1945, un misionero evangélico estableció un puesto avanzado en mitad del río Makuma, que contaba con una pista para una avioneta monomotor. En 1956 la misión de Makuma empezaba a ejercer importancia en las familias shuar que estaban en el territorio misional, pero con contactos limitados y sin efectos relevantes en la cultura shuar. Los salesianos también habían fundado una misión cerca del río Yaupi, con parecidos efectos.

Los eventos que afectaron a la sociedad shuar son el establecimiento permanente de las organizaciones misioneras Salesianas y Franciscanas, así como la formación de un sistema de frontera en el territorio. De modo que para recapitular lo dicho anteriormente, durante el siglo XX, a los salesianos se les confió la administración de colegios secundarios, escuelas técnicas y hospitales establecidos por el gobierno para asistir a colonos y a la población shuar; esto permitió que los salesianos tengan un poder político que les posiciona como la institución más influyente en la región del Oriente (Salazar, 1989).

Por otro lado, Salazar habla también del punto de vista shuar, indicando que el rol de la misión Salesiana se ha caracterizado por tener una conducta paternalista que niega los valores culturales Shuar; convenciéndose de que sin su misión no habría salvación para el shuar ya que a la mentalidad indígena le falta carácter y visión del futuro. Las dos estrategias que menciona Salazar (1989) para que haya sido posible la expansión de la Misión Salesiana en el territorio shuar, son: el desarraigo de niños shuar de sus familias para agruparlos en internados controlados por misioneros; y, la concentración de la población repartida en pueblos y caseríos, ubicada cerca del centro misional. Y que como dice el autor “esas estrategias no son en ningún caso una innovación

de los Salesianos, sino el procedimiento normal de los misioneros para conseguir un efectivo control sobre la población nativa” (Salazar, 1989, pág. 64).

Esta idea de los internados parte de suponer que los shuar tienen un “bajo nivel moral”, donde la separación de los niños de sus familias no solo era algo deseable sino necesario. Los niños aprendían los valores de la religión católica y de la civilización occidental, un proceso de aculturación largo porque no dejaban el internado hasta tener edad de escoger una pareja para casarse, por lo general del mismo internado, contrario a las relaciones de parentesco que se daban en la cultura shuar que responden al matrimonio entre primos cruzados. En algunas comunidades shuar se expulsaba a los misioneros franciscanos, pero el gobierno ha usado las mismas estrategias de aculturación con el financiamiento de varios servicios. El reclutamiento fue en un momento un problema para los misioneros; y en el caso de los franciscanos el proceso que realizaban era el secuestro, algo que generaba rechazo entre las familias shuar. Cuando la aculturación fue más intensa las familias shuar llevaban a sus parientes a la misión facilitando el procedimiento, de modo que en adelante los religiosos proclamaban que tenían muchos candidatos (Salazar, 1989).

El avance de la frontera de colonización se ha convertido en una amenaza a los intereses de las comunidades shuar. Las tierras indígenas sufren una invasión que se agrava con la política liberal; por esta razón, para proteger sus derechos, formaron la Federación Shuar, que, funcionando como esperaban, debía permitirles cuidar sus tierras y cultura. La Misión Salesiana planeó y estableció la Federación para contrarrestar el avance de la colonización, y según plantea Salazar (1989) las razones de los misioneros eran de naturaleza económica y religiosa. La colonización creó un ambiente hostil con los shuar, lo que puso a los misioneros de lado de las comunidades y contra

los colonos, que a su vez acusaban a los salesianos de obstruir el proceso de progreso del país al no permitirles adentrarse en las reservas shuar. De esta forma surge la Federación como una institución de protección a los shuar frente a los colonos.

Por su parte, Steve Rubenstein (2005), plantea que la Federación viene a ser una imitación de la estructura del estado y busca ser un instrumento de las políticas del mismo, llegando a ser una manera de extender la formación del estado a la periferia. Y aquí el autor dice algo muy interesante, “Este proceso de inclusión y extensión funciona no solamente a través de la imitación de las estructuras del estado sino también a través de la diferenciación, es decir de la separación del shuar y el no -shuar” (Rubenstein, 2005, pág. 29) Aterrizamos así, en la típica situación del siglo XXI donde las comunidades indígenas que han pasado por procesos de aculturación son “parte de y aparte de la sociedad ecuatoriana” como dijo Rubenstein unas líneas después.

Un factor que favoreció la creación de la organización shuar fue el cambio de la estructura tradicional del trabajo misionero. Los misioneros jóvenes se percataron que el adoctrinamiento era etnocéntrico y traumatizante para la población shuar; viéndose necesaria una línea de conducta dirigida a proteger las culturas aborígenes. De este modo se dio un Segundo Congreso Nacional de Misiones donde se criticaron los métodos tradicionales de evangelización y se recalcó la necesidad de resguardar la cultura shuar, creando así una “Nueva Misión” que, en las palabras de Salazar, “preconiza la adaptación de la religión cristiana a los valores culturales de la población nativa” (Salazar, 1989, pág. 66).

Cuando Steve Rubenstein (2005) menciona a los misioneros dice que promueven el cambio; pero no habla del cambio como un concepto limitado a una diferente forma de vida de los indígenas, que es justamente el concepto al que se referían los antropólogos que él estudiaba, pues ese cambio sucedía una sola vez al pasar de un orden social a otro. Él lo abordaba desde sin esa restricción, “Desde una concepción amplia, el “cambio” puede ser concebido como un valor en sí mismo o como una condición perdurable de inestabilidad” (Rubenstein, 2005, pág. 30).

“La Federación Shuar se estableció en 1964 como una organización autónoma para el mejoramiento social, económico y moral de sus miembros, y como una institución coordinadora de los proyectos de colonización gubernamentales” (Salazar, 1989, pág. 67). En ese mismo año el gobierno la reconoció oficialmente. A la Federación la constituyen los centros, que son las unidades administrativas básicas y que a su vez se conforman por individuos que han firmado un acta de formación; para establecer un centro se debe pedir reconocimiento legal y así funcionar bajo la ley ecuatoriana, tener territorio propio. Esto representa un alejamiento del concepto de comunidad shuar; Salazar (1989) menciona que una comunidad shuar del interior es un vecindario de casas espaciadas donde la participación no es formal ni definida y la abundancia de tierras va de la mano de una ausencia de límites territoriales. De este modo, la noción de “Centro”, da a los shuar un sentimiento más comunitario que el de pertenecer a una vecindad. Cada centro tiene su plaza y edificaciones que imitan los asentamientos de colonos; y además son manejados por una directiva elegida cada dos años por una Asamblea General compuesta por todos los miembros. El síndico es la máxima autoridad, líder de la comunidad que trabaja con la Directiva en proyectos de desarrollo social y económico; debe estar al tanto de las necesidades y problemas de su Centro.

La definición que Salazar (1989) da al Centro es “una unidad política y administrativa con territorio delimitado, compuesta de una población cuya particularidad está formalmente definida, y que está establecida bajo la autoridad de un Consejo elegido para velar por el desarrollo socioeconómico de sus miembros” (pág. 68). Los centros se han agrupado en unidades administrativas más amplias que son las Asociaciones y que responden a los reglamentos de la Federación. Salazar indica que en ese momento la Federación contaba con 26800 miembros distribuidos en 14 Asociaciones y 138 Centros, 118 federados bajo la ley, estando la Federación en lo más alto de la jerarquía administrativa, encargada de coordinar el trabajo de toda Asociación del territorio shuar (Salazar, 1989).

Harner y Salazar me introdujeron con un relato muy sentido a la historia del pueblo shuar y a la formación de la Federación en el entorno de la colonización amazónica ecuatoriana, que vino marcado por la permanencia de fronteras de colonización que siguen imponiéndose hasta el día de hoy. Estas fronteras han resultado en el encuentro de sociedades nativas frente a sociedades de “pioneros” (que usan la energía de formas tecnológicamente efectivas). Siguiendo a Salazar (1989), la importancia que se ha dado a los bienes occidentales se ha convertido en fuente de explotación y dependencia económica, situación agravada con el proceso de aculturación del pueblo shuar. Un trayecto largo y de origen confuso, que se ha visto marcado por la presencia de misioneros y una necesidad imperante de salvaguardar la cultura shuar, al punto de crearse Centros y una Federación en la cima de la jerarquía administrativa de los pueblos Shuar. Esto me lleva a cuestionarme qué está pasando con el desarrollo socioeconómico y cultural de las comunidades actualmente y cómo han ido transformándose.

2. Sistemas Económicos

Tras el repaso de la historia de los shuar dentro de la región amazónica y la creciente importancia que ha abrigado a los bienes occidentales y tecnológicamente superiores, se hace imposible no pensar en si los sistemas productivos o económicos de los pueblos shuar han ido mutando. De esta forma, en esta parte me dedicaré a narrar esa transición que se ha dado desde las formas básicas y elementales de relación con la naturaleza, a través de actividades de subsistencia como la caza, pesca y recolección, que han sentado base en los sistemas económicos, hacia los actuales procesos de proletarización y venta de fuerza de trabajo.

Los shuar de la frontera, gracias al trabajo manual ofrecido por los colonos, obtenían mercancías producidas en las fábricas; había una escasez de mercancía local realizada con plumas y pieles de animales debido a la casi extinción de caza local. Por otro lado, los shuar del interior tenían más abastecimiento de caza y mercancía local, pero mayor escasez de herramientas de acero para cortar, así como de armas de fuego. Esta desigualdad complementaria de abastecimiento y pedido entre los shuar de la frontera y del interior, era lo que facilitaba la base del comercio que proveía a los shuar del interior productos tecnológicos europeos, y que eran los únicos aspectos de la civilización occidental aceptados por los shuar en 1956-57 (Harner, 1978).

En medio del relato sobre los sistemas económicos de la población shuar, un dato interesante del texto de Harner (1978) fue que los informantes de su trabajo antropológico eran bien pagados por el tiempo que empleaban; se les pagaba con pólvora, fulminantes, municiones, mullos y telas. Se usaba dinero cuando los lugares eran cercanos a colonos o misiones. Estos regalos resultaban en

amistades permanentes, pues todo shuar posee armas de fuego y continuamente necesita abastecerse de municiones.

Cada hogar tiene una huerta grande o varias pequeñas, de ser el segundo caso, la casa está ubicada en la más grande. Estas huertas son la única fuente de carbohidratos para la alimentación de la población shuar, dándole alrededor del 65% de la dieta alimentaria (Harner, 1978). Los hogares se abastecen de productos a lo largo de todo el año gracias a diversos factores como: el cultivo de tubérculos de maduración lenta como la yuca que se puede cosechar por largos periodos; la ausencia de sequía, debido a la zona húmeda; y el sistema de cultivos diversificados que implica justamente una variedad de cultivos y rotación de los mismos. Esto no ha cambiado mucho con el paso del tiempo; en mi visita a Tsuntsuim pude percatarme de que las casas siguen teniendo una huerta cerca o varias pequeñas cerca del lugar de vivienda; cuando hablé con la gente me comentaron que las siembras tanto en la huerta cerca de casa como en las “fincas” (que son las *ajas* más alejadas de las casas) no tenían orden, por lo que se podía ver la yuca y al mismo tiempo el verde, la papa china, el camote y otros productos. Las hierbas aromáticas o elementales para cocinar, como manzanilla y cebolla, entre otras, estaban cerca de la casa. Para el resto de los cultivos, tenían cada familia amplia tierra para sembrar; la disposición de dichas tierras proviene de prácticas ancestrales, depende de dónde sembraban sus antepasados, por lo que casi nadie podía responderme por qué sembraban en un lugar y no en otro.



Figura 2. Huertas actuales junto a las casas. Sembrío de papa china.
Fuente: (Tomada el 20/04/2019 por María Gabriela Solís)



Figura 3. Cultivos actuales junto a la casa. Plátano y maleza.
Fuente: (Tomada el 20/04/2019 por María Gabriela Solís)

En los estudios de Harner se puede apreciar cómo describía los cultivos: con tubérculos que incluyen la yuca, dos variedades de camote o papa dulce, la papa china y otros tres miembros de la familia Araceae, o conocida por su nombre común “pelma”, la maya (parecida a la zanahoria) y maní. De todos estos, la yuca es la más cultivada y mayor fuente de almidón. De las plantas comestibles que no son tubérculos, la más importante es el plátano, seguido del maíz blanco. Además de esto, realizan cosechas en pequeñas cantidades de productos como la cebolla, calabaza, ají, tomate, piña, papaya, guineo de oro, caña de azúcar, tabaco, achiote, sandía, algodón. El *sapán* (*caessalpinia sappan*) un tipo de árbol para hacer sogas, algunos venenos para capturar peces, plantas medicinales y drogas alucinógenas que son cultivados en las huertas o recogidos de la selva (Harner, 1978).

Mi experiencia cuando fui a Tsuntsuim no fue tan distante en cuanto a los productos de las huertas, en el trayecto conversé con el médico y el taxista sobre la vida económica de la comunidad; recuerdo claramente que uno de ellos mencionó que los shuar no son un pueblo agrícola y mucho menos aquellos de la comunidad a donde íbamos. Como se verá más adelante, en Tsuntsuim se mantiene la presencia de los cultivos mencionados por Harner, hay campos inmensos con plantaciones de yuca, verde, papa china, caña; huertas con revoltijos de plantas que se necesita tener a la mano para resistir la cotidianidad, como la cebolla y plantas aromáticas como la manzanilla. Hay cultivos de camote, árboles frutales cargados de guaba y naranja, papaya, guineo, limón. No mencionaron productos como el maní, el tabaco ni plantas de las que extraían venenos para la pesca o alucinógenos, en realidad cuando me hablaron de la pesca el ritual no era parecido a la narración de Harner, pues no hablaron del uso del veneno, sin embargo, no me atrevo a descartar su uso actual para capturar peces; además la pesca se daba en menos abundancia.

Luego de tres siembras de yuca, que significa un período de 3 a 5 años, se abandonan las huertas por la cantidad creciente de trabajo que se necesita para limpiar la maleza. Los shuar realizan nuevos desmontes cerca, en la selva virgen, excepto si cambian el lugar donde habitan; en ese caso la huerta se hace en un lugar cercano a la nueva casa. Esta práctica de traslado de huertas, llamada “roza y quema” o “técnica rotativa” es posible por la extensión de tierra a disposición, que además implica talar una parte del bosque y quemar los restos para que la ceniza aporte nutrientes al suelo, procediendo a sembrar. Para los shuar, a pesar de que hay que hacer nuevos desmontes, esto significa menos fatiga que limpiar la maleza de los viejos sitios (Harner, 1978). En Tsuntsuim fueron las mujeres quienes me contaron que para la siembra no había un orden específico, pues sembraban todos los productos como caña, y esa era la manera en que evitaban las malas hierbas y por lo tanto la necesidad de limpiar constantemente la maleza ya que todo el tiempo el sitio estaba ocupado por sembríos. Al sembrar tubérculos de maduración lenta, como la yuca, todo el tiempo están cosechando y abasteciéndose según sus propios requerimientos.

Si un hombre limpia el monte sin ayuda de sus vecinos tendrá pequeños claros en tiempos distintos; mientras que el esfuerzo comunitario, poco común, dará como resultado un único desmonte mucho más amplio. La dimensión total de la huerta, ya sea un solo claro o muchos, está influenciada por el número de esposas que tenga un hombre, y, por tanto, de la demanda existente para cultivar los campos. Pero los aumentos de superficie no dependen proporcionalmente del número de mujeres; la demanda de alimentos y de chicha para alimentar a los huéspedes que lleguen a la comunidad tiende a crecer mucho más según cuánto aumente el trabajo de las mujeres, es decir las nuevas

esposas, añadidas a la primera esposa. Son proporciones que varían según la demanda de consumo en el hogar, el número de visitantes y el trabajo de sus habitantes (Harner, 1978).

La preparación de la huerta empieza por el desmonte de la selva. El jefe de la familia, acompañado por un hijo o yerno, tumba y recorta las ramas de árboles y limpia los arbustos con un hacha y machete. Su esposa e hijas, si hay, hacen montones con los recortes, los cuales son quemados de 10 a 15 días después, con tal de que el tiempo sea seco (Harner, 1978).

En la comunidad, los hombres no tenían varias esposas que den razón sobre los aumentos de superficie; esta distribución se daba más por consenso en la comunidad, por ubicación de la vivienda y por el factor de la ubicación de los huertos de los ancestros. No eran solo los hombres los encargados de limpiar el monte, de hecho, gran parte de esta labor recaía en las mujeres, pues eran quienes quedaban a cargo de las casas, del cuidado y la subsistencia; muchos hombres salían a trabajar y a buscar formas de vender su mano de obra. Las mujeres contaban, sin embargo, que para ir a sembrar o cosechar iban juntos quienes estaban en casa o cerca, hombres o mujeres y a veces niños. No comentaron sobre procesos de roza y quema, una de las mujeres me comentó que había cambiado la ubicación de su huerta grande cuando cambió la ubicación de su vivienda y esto se permitía gracias a acuerdos dentro de la comunidad y a la vasta extensión de terreno.

Todas las plantas que fueron mencionadas, excepto el maíz, se siembran juntas en el mismo lote. La yuca, que ocupa una parte predominante en la huerta, es separada más o menos un metro y medio una de otra, con las plantas más pequeñas sembradas en el centro. Se separa la huerta de la floresta con hileras de plátanos y guineos. Las herramientas utilizadas para hacer la plantación son

el machete y dos herramientas aborígenes llamadas *wai*, que es un bastón afilado que se mete en el terreno para hacer un hueco y poner la semilla; y *shinki*, que es una estaca de palmera que sirve de palanca al cavar huecos para plantar y cosechar la yuca u otros tubérculos (Harner, 1978).

Para asegurar una maduración permanente de los productos, los tiempos de sembrar y cosechar se sobreponen. El camote, la papa china y la pelma se siembran en cualquier tiempo del año, durando aproximadamente seis meses los primeros y un año la última. El plátano y el guineo se plantan en luna llena, en cualquier tiempo del año y se cosechan doce a quince meses después; por su parte, el maíz blanco y el maní se siembran dos veces al año. La yuca, que es la hortaliza más importante para los shuar, se planta y cosecha cada día en el mismo acto; las mujeres excavan los tubérculos de yuca y ponen estacas del tallo de la planta en el mismo hueco de donde sacaron la raíz, y la cubren con tierra. La yuca madura aproximadamente en diez a doce meses, pero la cosecha puede retrasarse hasta un año después; es esta resiembra a lo largo del año la que asegura un abastecimiento de comestibles para la población shuar. Se produce así un almacenamiento “vivo” en la tierra y solo necesitan excavar cuando desean alimento o producir gran cantidad de chicha, que es parte fundamental de su dieta (Harner, 1978).

La chicha o cerveza de yuca se prepara pelando primero y después lavando los tubérculos en el río; se lleva el tubérculo y agua a casa, donde se lo corta y hierve en el fogón. Cuando la yuca está suave, se deja enfriar; seguidamente se la machuca y remueve hasta obtener una masa suave. Es la mujer quien realiza este procedimiento; mientras bate la yuca, ella mastica puñados de yuca y los vuelve a escupir en la olla, es un proceso que puede durar media hora o más. Masticar la yuca es considerado por los shuar como un proceso fundamental para la fermentación de la bebida, algo

que en la opinión occidental se ha confirmado al advertir que la saliva y las bacterias de la boca pueden acelerar el proceso de fermentación. Después de que la masa se prepara, se guarda en un recipiente para que fermente. Al servirla es cernida con un cedazo de calabaza para quitarle las fibras, y se añade una parte de agua a dos de masa. El sabor que se obtiene con la chicha es parecido a la leche cuajada, ligeramente alcohólico, agradable y refrescante. Para los shuar es una bebida superior al agua; solamente toman agua cuando no tienen chicha; consideran que la chicha es mucho mejor si ha sido masticada por una mujer joven y hermosa, que por una mujer vieja. Según Harner (1978), el consumo promedio diario de chicha en un adulto es aproximadamente de tres a cuatro galones, y en los niños de nueve a diez años, medio galón. La chicha fermenta enseguida, pero al ser tan solicitada, no se la deja fermentar por mucho tiempo; para alcanzar su máximo nivel alcohólico debe fermentar por cuatro o cinco días, algo que se hacía intencionalmente para las fiestas.

En el tiempo en que Harner escribió su texto, encontró que la división del trabajo entre hombres y mujeres, en lo que respecta a la actividad agrícola, estaba bien definida. Eran las mujeres quienes hacían el trabajo más duro de la huerta y eran las responsables de sembrar y cosechar la yuca, pelma, camote, papa china, ají, caña de azúcar, cebolla y piña. Trabajaban junto a los hombres para sembrar el maní, pero ellas cosechaban. Los hombres sembraban y cosechaban el maíz, sembraban plátano y orito, pero las mujeres lo cosechaban. Las mujeres eran las responsables de la dura tarea de desherbar, quitar la mala hierba, para lo que usaban el machete, raspando la tierra y cortando la maleza al ras, siendo una responsabilidad que les tomaba muchísimo tiempo en la huerta pues esto significaba que tenían que despejar el terreno de toda la espesura de arbustos y matorrales que crecen sin permitir que prosperen los cultivos.

En la comunidad que visité, como mencioné anteriormente, no hay una distinción tan marcada en las actividades sólo de hombres y sólo de mujeres, pues lo hacen en grupos. Sin embargo, tal como apunta Harner, pude constatar que es en las mujeres en quienes recae la dura tarea de cuidar las huertas, sobre todo las colindantes con las viviendas, porque comprenden los productos de primera necesidad y por lo tanto mantienen una estrecha relación con la subsistencia y el cuidado diario.

La cacería es de donde se obtiene la principal fuente de proteínas, es más importante para abastecer de comida que la pesca o la recolección en la selva, pues contribuye en un 20% de la dieta. En la región hay variedad botánica y zoológica, pero cada especie tiene poca densidad de población, lo que representa un problema para los shuar que recogen o cazan una especie particular, y que se agrava porque el territorio shuar ha sido explotado por un gran período, de forma que la caza no es abundante como en lugares no ocupados por aborígenes (Harner, 1978). Bajo estas condiciones, la recolección no resulta muy provechosa y la caza no puede proveer pocas presas grandes. La cerbatana es el arma que se usa y ha sido adaptada para cazar animales tanto grandes como pequeños; es silenciosa para cazar en la selva y su alcance no excede los 30 metros; mide aproximadamente 2.10 metros de largo, se hace de chonta y se une con fibra y cera de avispa; las flechas de la cerbatana, en cambio, se hacen fácilmente cortando la nervatura de la hoja de tagua (Harner, 1978).

Sobre los animales, entre los mamíferos más importantes para la subsistencia están el sajino, la guatusa, los monos como el chillón, la ardilla, el capuchino y el negro. Algunos son valorados por sus pieles y su carne, como el sajino y el mono y otros solo por su carne, como la guatusa o el

armadillo. Por otro lado, las aves son muy apreciadas en la caza como fuente de alimentación y por sus plumas; entre ellas están el papagayo, los tucanes, las palomas y guacos. Además, también se caza especies felinas como el jaguar, el ocelote y otros, por sus pieles; pero otros animales como los conejos o los venados nunca se cazan para alimento pues los unos “son como ratones” y los otros “acarrear motivos sobrenaturales” (Harner, 1978).

La principal técnica de cacería es cazar al acecho con cerbatana o con flechas envenenadas con curare; la flecha se corta en la punta para que el animal no pueda sacarla; las flechas se obtienen por el comercio con los achuar. Para cazar animales de la superficie se usan escopetas y carabinas. Otra de las técnicas de caza son las trampas en el suelo y las imitaciones de voces de animales; las trampas cónicas se hacen plantando ramas de palmera en la casa, en lugares donde se alimentan tucanes, guatusas y otros. Las imitaciones de voces, en cambio, se hacen para atraer a las trampas a los papagayos, solo con la voz, a los tucanes soplando contra el borde de una hoja, y a las guatusas, con un pito de tagua o con ayuda de bastones de cavar o perros las sacan de sus escondrijos. Cuando llevan un perro a la caza, el hombre es acompañado por una mujer que lleva al perro y asistido por otro cazador. También se hacen expediciones más largas en las que al hombre acompaña una esposa y otra pareja o más, pasa varios días en la selva buscando monos hasta que sus provisiones de comida y chicha se terminen (Harner, 1978).

Según los apuntes de Harner (1978) para asegurar que vaya bien la caza los jóvenes realizan un ritual llamado kusupan, en el que hacen sesiones de inhalar tabaco con periodos de caza, soplándose el humo a los pulmones a través de tubos de guadúa, teniendo que tragar todo el humo para no fracasar como cazador.

Por otro lado, está la pesca, que representa poco más del 5% de la dieta shuar. Hay una gran variedad de peces y conchas en ríos y arroyos, pero hay fuerte corriente y pequeña capacidad que limita la explotación; se pesca corvina, rémora y siluros, también se recogen cangrejos y camarones en los bajíos. Las técnicas usadas van desde agarrar con la mano hasta envenenar los ríos, la pesca con anzuelo y goma se hace desde la ribera, cualquier bastón se usa como caña, los anzuelos de hierro comprado se ceban con yuca, maduro o una lombriz. Pocos hombres tienen redes rectangulares que les sirven para coger peces medianos. El envenenamiento de peces se hace cada pocas semanas para tener una buena cantidad de pescado; en la actividad participan hombres, mujeres y niños; en una sección del río construyen un dique con piedras para formar una pequeña laguna, el veneno se hace machacando tres tipos de plantas que aturden a los peces: *timiu*, *masu* y *payash*. Sin diferencia de edad o sexo, empiezan a coger a los pescados y cada persona es dueña de lo que coge (Harner, 1978).

La diversidad de palmeras es importante por ser fuente de comida de plantas silvestres. La chonta, la palma real y otras palmeras se talan con machete para coger los cogollos comestibles, algunas dan racimos de fruta que se come hervida o en chicha. Según Harner (1978), casi todas las familias crían pollos, algunas patos y pocos chanchos. Los escasos pollos, patos y huevos de éstos, también son parte de la alimentación y se usan sobre todo para ofrecer a los huéspedes cuando no hay animales silvestres disponibles. Los animales domesticados representan un porcentaje mínimo de la dieta shuar. Los perros, por su parte, uno o dos por familia, no solo son para la cacería sino también son protectores de las cosechas de la huerta y la yuca, incluso protegen de las intrusiones de guatusas y otros roedores; las familias que no tienen buenos perros pasan miedo de perder sus

productos. A veces los perros están amarrados a las camas donde viven las mujeres, de modo que al mínimo ladrido, el jefe de la casa puede coger su escopeta y prepararse para defender a la familia. El nombre dado al perro, *yawá*, es la misma palabra que se le da al jaguar (Harner, 1978).

De este modo se puede notar una lista variopinta de actividades primarias que daban una relación intrínseca al pueblo shuar con la naturaleza, y era íntima porque se extendía a un plano trascendental que involucraba la construcción misma de la vida shuar: la pesca no era solo un medio de subsistir sino que recogía todo un sistema de relaciones, desde sembrar las plantas que daban el veneno para entorpecer a los peces, a la decisión de cuáles miembros de la comunidad iban a acudir a la ocasión, qué papel tenía cada persona, qué herramientas necesitaban y cómo se conseguía cada una, en cuál temporada del año se podía pescar y en qué lugares; y así pasaba con cada actividad, la casa, por ejemplo, abarcaba la ceremonia del tabaco para los hombres; la yuca tenía su diosa Nunkui y todo el ajetreo de la elaboración de la chicha.

La pregunta que me planteo es si, con el paso del tiempo, estas actividades han ido cambiando. Al comienzo me apoyé en las palabras de Salazar para hablar de la importancia que los shuar le han dado a los bienes occidentales y cómo esto ha devenido en fuente de explotación y dependencia económica; lo que el autor dice es que “mientras la red económica fluye en ambas direcciones, esto es del colono al shuar y viceversa, la ‘red cultural’ fluye en una sola dirección, del colono al shuar. Los colonos no han sido aculturados; al contrario, es su cultura la que se ha impuesto sobre los Shuar.” (Salazar, 1989, pág. 80). Y es precisamente esto lo que yo vi en Tsuntsuim, una transición de aculturación en los sistemas económicos, que eran de una sola vía, que pasaban de las actividades esenciales de relación con la naturaleza hacia la proletarización y venta de trabajo

agravada muchas veces con la precarización laboral. A qué me refiero, y lo explicaré más adelante, es a que esta relación con la naturaleza se ha ido fragmentando y que los sistemas de producción han cambiado.

En Tsuntsuim la gente comentaba que no sale a cazar con tantos preparativos ni rituales, sino como parte de la casualidad de caminatas y otras actividades; ya no usan cerbatanas ni herramientas ancestrales tradicionales porque tienen acceso al intercambio comercial de armas. En sus huertos colindantes a las viviendas tienen variedad de productos, que les evitan ir a las huertas grandes o “fincas”; hay una alta escasez de alimentos proteicos y me comentaron que cuando tienen dinero suelen salir a comprar queso o leche; la siembra no se realiza enmarcada en rituales o celebraciones particulares.

Los niños son los más afanosos con la recolección, son aventureros y conocen cada altibajo desde la tarabita, a la comunidad; pueden decir qué frutos se comen y cuáles hacen mal y qué daño provocan. Cuando íbamos caminando, una de las niñas me decía los nombres de los frutos y no pude retener ninguno, pues me resultaban sumamente complejos; pero la recolección como tal no es habitual. Sí toman chicha, les gusta tomar alcohol, pero es fácil también comprar punta o aguardientes en los pueblos; cuando llegué, había un grupo de hombres que estaban un poco ruborizados y borrachos, riéndose porque no querían ir a un viacrucis que estaba presentándose en la cancha comunal. En la comunidad hay acceso a todo, a todos los placeres occidentales y eso se puede ver en la basura de Tsuntsuim, fundas de golosinas, botellas de cola, cajitas de jugos artificiales, fundas de frituras.

A diferencia de las poblaciones shuar anteriores, que tenían grandes posibilidades y oportunidades con la pesca y la caza -no solo por su organización interna y sus propios sistemas de producción, sino por la abundante biodiversidad y extensión territorial a su alrededor-, la caza para los pobladores shuar de Tsuntsuim queda para la suerte de la época, cuando es temporada de peces y crece el río, hombres y mujeres van a pescar algunos pequeños pescados porque no siempre encuentran grandes cantidades; en la selva no siempre hay animales que cazar, a las visitas se les ofrece por lo general gallinas que encuentran cerca o que son criadas por las familias que están en los sectores más fronterizos de la comunidad. Se puede apreciar entre los niños y los adultos que hay una carencia proteica evidente, la masa muscular es faltante porque llevan una dieta mayormente basada en los productos antes mencionados que no contienen un alto índice de proteína.

Los shuar mantienen muchos sistemas económicos, siguen teniendo sus cultivos y sus actividades de pesca y caza; sigue siendo la yuca el tubérculo más importante y lleno de vida. Pero la aculturación, el sistema de frontera que ha englobado a los pueblos shuar, el desplazamiento de la comunidad de Tsuntsuim y la represión violenta de la que fueron parte sus miembros, la presencia de concesiones mineras a lo largo de la región amazónica, así como el interés por las tecnologías occidentales, y probablemente otros factores, han generado una necesidad imperante de ajustarse física y socialmente a una nueva situación que ha significado también un cambio en los modelos económicos, deviniendo justamente en proletarización y venta de mano de obra. La gente busca salir de la comunidad, trabajar en la construcción o en el servicio doméstico, o, muchas personas trabajan en la mina cuando necesitan algo de dinero y se crea un separatismo muy fuerte entre familias, pues hay quienes apoyan la minera y quienes no; hay quienes buscan hacer familia fuera

de la comunidad. Todo esto abre la posibilidad de explotación, precarización laboral y dependencia económica.

2.1. Descripción actual de los recursos, sistemas productivos y relaciones en Tsuntsuim

Habiendo reparado en la aguerrida historia del pueblo shuar, en este espacio quiero hacer hincapié en lo que respecta a los recursos económicos y las relaciones que pude conocer en Tsuntsuim, pues me permite concluir con ahínco en cómo se ha dado en la comunidad shuar una transición muy marcada en los sistemas económicos desde modelos primarios de relación con el medio ambiente hacia modelos proletarios de trabajo, y, por lo tanto, analizar cómo al cambiar las actividades económicas también han cambiado las relaciones sociales que se atañían a éstas. Me permite reconocer la aculturación a la que han sido sometidos los shuar.

Según el Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del GAD Parroquial Rural de San Carlos de Limón, datado en noviembre de 2015, los datos arrojados sobre Tsuntsuim indican que la comunidad contaba con un sistema de agua entubada que no recibía ningún tratamiento; el sistema había sido construido por el Municipio y administrado por el GAD, la comunidad no pagaba por el consumo de líquido. Pero se observaba que la presión era inadecuada y la dotación interrumpida, por lo que toda la población no podía servirse del recurso. (Limón, 2015) En cuanto a la distribución actual de la comunidad, en mi visita a Tsuntsuim, pude apreciar que las viviendas estaban dispersas, una cerca de la otra, rodeando un gran espacio donde había una cancha deportiva con graderíos, una casa vacía de reuniones y dos empolvadas y rimbombantes aulas separadas en dos casetas grandes que eran la escuela de la comunidad (funciona únicamente como primaria y

cuenta con una sola profesora. Las clases son irregulares, no tienen materiales en buen estado ni para todos los niños y niñas, se supone que cuentan con internet, pero en realidad no tenían señal, debían subir una cuesta bastante lejana para tener señal).



Figura 4. Escuela de la comunidad.

Fuente: (Tomada el 20/04/2019 por María Gabriela Solís)

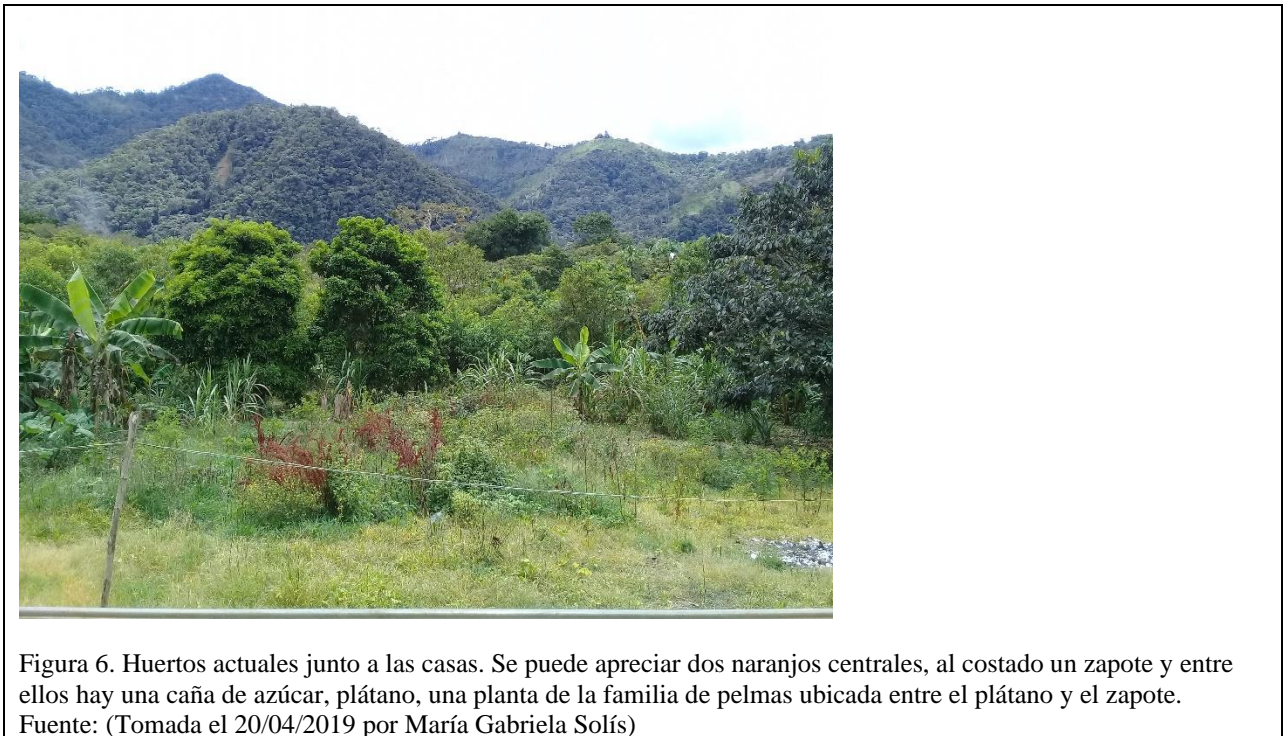


Figura 5. Escuela de la comunidad
Fuente: (Tomada el 20/04/2019 por María Gabriela Solís)

En Tsuntsuim los hombres no tenían varias mujeres; cada familia tenía una huerta grande alrededor del área de la comunidad y otras pequeñas cerca de las casas donde tenían los productos que cosechaban en pequeñas cantidades. No era solo la mujer quien trabajaba las huertas, así como no era solo el hombre quien trabajaba la mina; según las historias que me contaron, toda la familia acudía a la huerta cuando había que cosechar o sembrar, pero por tradición era generalmente la mujer a quién se asociaba la tarea.

La ubicación de la huerta dependía de cómo se distribuían entre familias y tenían espacios asignados o se apropiaban de espacios cercanos a sus casas. De este modo, cuando me adentré en esta partecita de la región amazónica, antes de llegar a la selva primero caminé entre sembríos aleatorios de yuca, verde y papa china, veía a lo lejos las grandes hojas del plátano y lo verdoso de la yuca; pero al conocer las casas, encontré junto a ellas en las pequeñas huertas, los productos de

primera necesidad como plantitas aromáticas, cebolla, manzanilla, etc. Tenían sus sembríos de yuca, plátano, camote, guaba, papaya, guineo, naranja, limón en las grandes huertas que, cuando yo preguntaba, le llamaban “fincas”, más alejadas de las casas. Una práctica de subsistencia y sin mercado posible.



Hay un cambio evidente desde los modelos primarios de producción que son la caza, pesca y recolección o las economías familiares productivas donde se encuentran las *ajas* shuar (que vienen a ser las grandes huertas o “fincas” alejadas de las viviendas, que para los pueblos shuar según Reátegui (2011), son el espacio donde se desarrollan los saberes ancestrales Shuar), hacia procesos de proletarización con venta de fuerza de trabajo que se pueden apreciar en las regiones amazónicas. Según los testimonios de la gente de la comunidad que fueron recopilados en un informe de Acción Ecológica (2017), los centros shuar desplazados se han negado a vender su fuerza de trabajo a las mineras, aunque algunas personas sí lo hacen. La ocupación del territorio y

la criminalización ha provocado que los hombres busquen trabajo de obreros con salarios mínimos para poder acceder a productos de primera necesidad o poder ofrecer algo de dinero a sus familias para comprar alimentos.

Salazar (1989) habla de que el contexto de colonización viene acompañado del establecimiento de fronteras de colonización frente a las cuales se generan estrategias para que la población shuar se ajuste a la situación, siendo un lugar donde chocan dos sociedades: una de pioneros y otra de “nativos”. Antes de entrar a Tsuntsuim se dio un claro ejemplo de esta frontera de colonización, donde la población shuar se adaptaba a la aculturación occidental y a la necesidad del contexto colonial y capitalista, generando un nuevo recurso de producción que es: la única tarabita para poder acceder a la comunidad. Según me dijeron las personas del lugar, la segunda tarabita más larga del país. Se debe cruzar la tarabita para entrar a San Carlos de Limón y por ende a la comunidad de Tsuntsuim; la tarabita atraviesa el río Zamora y tiene una distancia de aproximadamente 500 metros; fue destruida el día de los ataques al campo minero y después fue habilitada por la fuerza pública.

El funcionamiento de la tarabita se basaba en un foco que emitía una señal al otro extremo donde alguien encendía el motor a combustible y enviaba la caja para transportar a las personas o cosas. El recorrido era rápido, entre 3 a 5 minutos; y el precio 1 dólar por persona. Se encargaban del negocio de la tarabita las familias que vivían en el lugar donde la misma se ubicaba, eran las hijas de la familia quienes estaban turnándose para encender el motor en cada ocasión que la utilizamos. De esta forma, pude notar cómo personas que se encuentran en la frontera de colonización se ven

en la necesidad de adaptarse a las nuevas condiciones, encontrando un nuevo medio de transporte y al mismo tiempo de producción de capital, ofreciendo un servicio.



Figura 7. Tarabita San Carlos
Fuente: (Tomada el 19/04/2019 por María Gabriela Solís)

El Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial (PDyOT) del GAD Parroquial Rural de San Carlos de Limón (Limón, 2015) indica que la Población Económicamente Activa de la parroquia engloba el 46% de la población, habiendo una buena cantidad de mano de obra que hace pensar en el desarrollo de San Carlos de Limón; sus actividades principales son la ganadería para el mercado, la construcción y el comercio de productos básicos. La población con más actividad económica se ubica en las comunidades establecidas en la única vía principal de acceso a la parroquia San Carlos, y son Kutukus, San Carlos, Tunsuim, Marbella, Waspis, Nayap y Upunkuis. Sin embargo, en mi recorrido por Tsunsuim pregunté y observé que en la comunidad no había animales en crianza, no había corrales con pollos ni lugares con ganado. Cuando preguntaba a la

gente me comentaban que pocas veces iban a pescar al río porque por lo general no había muchos peces, no salían a cazar porque por los alrededores no hay mayor oportunidad de conseguir animales de caza; cuando salían a pescar, iban indistintamente hombres y mujeres de varias familias y pescaban el pez de la temporada. La “finca” estaba muy lejos, así que recogían los alimentos que tenían próximos a las casas y solo cuando se terminaban sus provisiones partían a la huerta grande. Supe que en algún momento un proyecto de apoyo psicosocial de la Universidad Andina que hizo acompañamiento luego del desalojo había donado pollos de crianza a la comunidad para que produzca sus propios animales, pero esto no había dado resultados positivos porque los habían dejado morir.

El PDyOT (Limón, 2015) registraba que al territorio de la parroquia San Carlos de Limón lo enmarca uno de los proyectos estratégicos nacionales de extracción metálica donde se encuentran asentadas las comunidades mestizas y shuar de Kutukus, San Carlos de Limón, Tsuntsuim, Marbella, San Pedro de Upunkius y Waapis; según la Agencia de Regulación y Control Minero (ARCOM) existen 20 concesiones en la parroquia para aprovechamiento metálico (20, 57% del área de la parroquia San Carlos para concesiones mineras y solo 0,02% para minería artesanal).

En Tsuntsuim la gente comentaba que, al no tener medios de producción, ni mercado para los productos agrícolas ni haber desarrollado algún tipo de producción agropecuaria, cuando necesitaban dinero iban un día a la mina. Por lo general era una tarea asociada a los hombres, pero no particularmente destinada a ellos, de modo que iban hombres y mujeres, a veces les seguían los niños, pero usualmente se quedaban a cargo de los abuelos de la comunidad o de los mayores; quienes iban, trabajaban en la mina o recogían y lavaban oro y lo trataban en sus propias cocinas

con las mismas ollas de la comida; vendían el producto en el pueblo y ganaban algo de dinero. Era algo muy común y lo hacían incluso las mujeres embarazadas.

La relación con la minera variaba de persona a persona, de interés en interés, pero la memoria histórica de la comunidad estaba ahí, sus voces y sentires estaban registrados en videos, en recuerdos en historias. Había hombres que tenían una relación más estrecha con la minera y más contacto, sobre todo al ser quienes tienen más participación política en la toma de decisiones; y había otros quienes habían tenido pocos encuentros con la minera. Sin embargo; todos conocían a los médicos, a los ingenieros y a la gente de la misma porque siempre estaban yendo y viniendo. La imposición de la minería en el país muestra conflictos en las comunidades donde se establece, principalmente en la Cordillera del Cóndor. Es el caso de lo que pasó en los proyectos Mirador y San Carlos-Panatza donde hubo desalojos obligados en la parroquia de Tundayme, en Zamora Chinchipe y en la población de Nankints, en Morona Santiago; esta última es la actual población de Tsuntsuim. Los eventos de criminalización a los pueblos shuar acarrearón juicios, prisión y sentencias a indígenas.

La población más joven busca subsistir económicamente saliendo de la comunidad, algunos de los hombres hacen actividades fuera del pueblo y ganan dinero, como es el caso de los chicos que me guiaron con sus mulas para llevar mis enseres desde la tarabita hasta la comunidad; mientras que las chicas salen a buscar fortuna como empleadas domésticas y algunas a buscar pareja y hacer vida marital fuera de Tsuntsuim, porque no encuentran futuro en la letárgica dinámica de producción de la comunidad.

3. Tecnología y artesanía

Además del recorrido por los sistemas económicos primarios, es importante señalar que Harner (1978) hace un importante apartado sobre la tecnología y las artesanías que manufacturaban e incluso trataban de comercializar, pues no solo a inicios del siglo XX hicieron la entrada al mercado occidental de objetos exóticos con las *tsantsas*, sino que mucho antes se daban intercambios fronterizos de herramientas como los machetes o las vasijas. Aquí señalaré algunos de los conocimientos fundamentales que tenían y que les permitían desarrollar las actividades esenciales de subsistencia y relación con el entorno, algo que con el tiempo y la introducción de materiales y herramientas occidentales también ha ido transformándose.

La herramienta fundamental en la vida shuar es el machete; es usado para limpiar la huerta, para extraer raíces y tubérculos, trabajar la madera, excavar arcilla, preparar alimentos e incluso para cortar el cabello; se usa para cortar árboles grandes y pequeños. Hay dos tipos de machetes: “japamachit” de fabricación ecuatoriana, y “kayensmachit” de fabricación norteamericana y que fue introducido después, por 1941. Como se desgastan y pierden sus mangos por el uso continuo, terminan sirviendo para tareas de cocina, las hojas se siguen usando incluso al romperse (Harner, 1978).

Raramente se usan herramientas cortantes no metálicas, como una astilla de guadúa muy afilada para cortar el cordón umbilical de los recién nacidos. Las mujeres usan agujas de hueso o de acero, o pedazos de flecha de cerbatana para fijar vestidos sobre la espalda. Se usan tablas de madera y trituradores para machacar, para moler; y bastones de madera para plantar y excavar en el trabajo

agrícola. Las mujeres hacen vajillas de arcilla y calabaza; la alfarería se realiza con la técnica de espiral y las vajillas se terminan raspando, se usa tres tipos de arcilla para diferentes tipos de vajilla: tomar bebida, fermentar y cocinar. Las vasijas más grandes son los jarros de fermentación, seguidos por los de cocina, hay grandes calabazas con mango largo que contienen agua para cocinar y hacer chicha y otras más pequeñas que contienen el agua con la que se asean al despertar (Harner, 1978).

En Tsuntsuim las mujeres ya no se dedicaban a la alfarería ni fabricación de vasijas de arcilla y calabaza, más bien en mi visita sentí que trataban de coleccionar cada recipiente o funda usada que encontraban a su paso. Yo y el equipo de trabajo de la Universidad Andina con quienes viajé, habíamos llevado algunos insumos para repartir a las familias, y algunas horas después de la llegada me di cuenta que de alguna forma se había corrido la voz sobre los víveres, había gente en los portillos de las casas que tenía bolsas y ollas para recoger su parte; fueron convocados a la sala de reuniones (como yo le llamaba) y vinieron las familias, el cuarto se llenó de gente, había una mesa llena de comida y mujeres con recipientes en una fila; no me gustaba la escena porque me daba tristeza y desesperación, nadie tenía vasijas de barro o de calabaza, sino ollas envejecidas y con los sellos de las marcas salidos por el tiempo, tenían fundas reusadas o de materiales plásticos más resistentes, recipientes de cocina desgastados, talegos remachados. Una de las mujeres de la comunidad, cuando ya no quedaba nada de la comida que llevé, me pidió con mucha insistencia que le regale las bolsas a ella antes de que otra persona me las pidiera.

Mencionando nuevamente los hallazgos de Harner, él indica que también se fabricaban tres tipos de canastos: un enrejado, para portar comida; un cesto, para llevar pescado; y otro plegado con

tapa para objetos personales. Señalaba que los hombres cuelgan y secan las pieles de animales como sajinos, jaguares, ocelotes y otros para comerciar; las pieles de los monos sirven para hacer bolsas que se fabrican con cordel de cortezas. Todas las familias practican el tejido y ésta es una tarea de los hombres. En la sociedad shuar, los hombres tienen más tiempo libre que las mujeres y por esta razón las tareas de textiles están a su cargo. El algodón con el que se hila se cultiva en la huerta y para teñirlo se lo sumerge en líquidos vegetales; en el tiempo que Harner hizo su trabajo aún no se conocían tinturas europeas. El traje común de las mujeres eran las faldas y vestidos tejidos en casa, que son telas envueltas y amarradas con cuerdas; usar prendas occidentales o hechas a máquina se reserva para recibir huéspedes (Harner, 1978).

En la visita a Tsuntsuim, por otro lado, pude ver que los hombres ya no comerciaban con pieles porque ya no se dedicaban a la cacería de grandes animales. La gente ya no realiza tareas de textiles ni viste su ropa tejida en casa o faldas envueltas y amarradas con cuerdas de cortezas; más bien se les ve con prendas de vestir occidentales. Algunos jóvenes se encandilaban con los accesorios simples como peinillas para liendres, gafas de sol, cuchillos, linternas; una computadora y proyector que usé después para pasar unos videos, siempre como si fuese la primera vez que veían los artefactos, hasta que les pedía ayuda y sabían exactamente dónde conectar cada cosa o para qué servía qué, me prestaban extensiones y sabían quién tenía un parlante o un cable. Había llevado bastante ropa, pero solo de bebé y de mujer, por lo tanto, les dije que no le servía a toda la gente, debían coger algo si lo necesitaban. Cuando empecé a repartir la vestimenta había muchas mujeres embarazadas y con guaguas que cogían aunque parecía que sus hijos ya estaban muy grandes, o algunas querían más entonces se enojaban si no les daban, hacían trampa y mandaban a sus amigas o familia a coger por ellas, me veían con una cara muy molesta, me sentía tan mal y culpable por

no haber llevado más, la ropa era para bebés de 0 a 6 meses pero le entraba a muchos guaguas de 1 año o más, eran muy pequeños y delgados.

Sobre la subsistencia agrícola, Harner (1978) dice que se relaciona con la creencia de una madre tierra llamada “*Nunkui*” quien empuja los cultivos desde arriba a través de la tierra, para que crezcan; sin ayuda de esta diosa o hada de las cosechas, una mujer no puede esperar tener éxito en la huerta, por eso debe tener varias prácticas para atraer a *Nunkui* a sus siembras. Hay la creencia de que *Nunkui* tiene dos principales exigencias para los shuar: tener un lugar para bailar y que la provean de niños. Le gusta bailar en las huertas, entre las plantas de yuca y con cada retoño naciente, y permanecerá hasta que la huerta esté limpia de maleza; pero si la mujer no limpia adecuadamente la maleza se retirará y se llevará consigo la cosecha, haciendo que la hierba mala crezca aún peor.

Con estos presurosos ejemplos se puede notar cómo ha ido cambiando el manejo de la tecnología y las artesanías en la comunidad shuar de Tsuntsuim; hay utensilios con una persistencia inexorable a lo largo del tiempo, como el machete. Otras prácticas y herramientas han ido cambiando o dejándose, como las tareas textiles y la vestimenta usada, la fabricación de cestas o vasijas, la alfarería; y contrario a esto se han ido adaptando a otras situaciones y actividades como la minería, tal como me comentaban que cuando necesitaban dinero iban a la mina un par de días o recogían y lavaban oro y hacían el tratado del mineral en su propia cocina en sus ollas de la comida, luego vendían en el pueblo y así tenían efectivo. Era algo común, lo hacían estando embarazadas.

En la visita también advertí que en relación a la subsistencia agrícola había muchos cambios, nadie me habló de *Nunkui*, de las historias mágicas y de los dioses ancestrales; quedaban los relatos del abuelo de la comunidad que en ese momento estaba delirando con una infección en la pierna que estaba haciendo sepsis; las generaciones más jóvenes de adultos apenas conocían la historia de sus antepasados, las herramientas que usaban antes, lo que sembraban sus abuelos e incluso las tradiciones pasadas.

Conclusiones

Los pueblos shuar han tenido una historia aguerida y de resistencia desde sus primeros asentamientos hasta las conformaciones de los Centros y la Federación Shuar que se ha enmarcado en un contexto impositivo de colonización de la región amazónica. Estos procesos han venido acompañados de fronteras de aculturación que han creado una brecha entre sociedades del interior y sociedades de “pioneros”, donde se ha ido generando fuentes de explotación y dependencia económica a medida que ha ido incrementando el interés de las comunidades indígenas por los bienes occidentales. El cambio es inexorable, las comunidades se han ido adaptando a nuevas situaciones y actividades, y yo cuando estuve ahí tuve todo el tiempo la sensación de que en la cúspide de esa historia la apuesta iba por subsistir.

Las actividades de producción han variado a lo largo del tiempo entre las poblaciones “nativas” así como entre poblaciones shuar de otras partes de la parroquia de San Carlos donde hay comunidades agropecuarias, en relación a la comunidad desplazada de Tsuntsuim donde no observé ningún animal. En la comunidad, los sistemas productivos tradicionales del *aja* shuar, llenos de rituales de vida, han sido poco a poco atenuados por una letanía de cotidianidades donde ya no se busca más que subsistir. En Tsuntsuim la yuca ya no representa esa sustancia de existencia que leemos en los textos de Harner más que en la memoria de los abuelos y abuelas, porque cuando hay una necesidad tienen que treparse la frontera de la aculturación para salir adelante y ahí aparece como púgil la huella del desplazamiento y de la colonización.

Son las fronteras de colonización que llegaron a asentarse con todo el traqueteo de la colonización de la región amazónica ecuatoriana, las que han traído a flote nuevas formas de adaptación de parte de las sociedades shuar. Ahora en la comunidad hay todo el tiempo una confrontación tenue entre las familias de los centros porque hay quienes apoyan la presencia de la minera y quienes no lo hacen, algunas personas ven la presencia de la minera como una ayuda y acceso a salud y desarrollo económico; y hay quienes tienen una memoria histórica mucho más sensible y sienten su territorio invadido por personas ajenas a su cultura.

Se dio un cambio desde las anteriores poblaciones shuar con modelos primarios de producción (caza, pesca y recolección) o economías familiares productivas (*aja* shuar) hacia procesos de proletarización donde venden su fuerza de trabajo en un proceso de dependencia laboral; una transición de aculturación en los sistemas económicos de una sola vía, impuesta a los pueblos shuar. Dentro de la comunidad pude preguntar a varias personas si trabajaban para la minera y avizoré que no toda la gente se interesaba en ser mano de obra de la minería, pero sí me llamó la atención que haya varios testimonios de personas que han tenido que salir a precarizar su trabajo. El embotamiento más agudo se ha generado por la criminalización tras el desplazamiento, que hizo a los hombres de la comunidad esconderse, empobreciendo a las familias y limitando su producción y alimentación, su supervivencia sana.

Las fronteras de colonización si bien nos han mostrado un lado conflictivo de la historia, no abarcan solo el factor de la minera, la aculturación impuesta a los pueblos shuar se enmarca en algunas variables que hacen falta ser expuestas y sentidas para realmente comprender el contexto en el que se está dando esta transición; hay muchas relaciones en las que nos falta profundizar:

parentesco, naturaleza, tecnología, comprensión de la vida y la muerte, sexualidad, educación, lenguaje, juegos, religión, toda una maraña de conexiones. Los sistemas productivos han cambiado y no solo por la minería y el desalojo, las fronteras de aculturación se han venido construyendo antes de mí y de Nankints, seguramente antes de Salazar (1998) y Harner (1978).

La imposición de una multinacional minera y el avance rápido de la aculturación misma, está rompiendo con las formas tradicionales de ser, de estar y de sentir la vida y el territorio de la cultura shuar. Las familias han perdido sus celebraciones, viven temerosas, se muestran nostálgicas; las mujeres shuar solían sembrar sus placentas tras los partos; en las huertas bailan las diosas que elevan las yucas para que prospere la vida. La ocupación de un territorio no es solo ocupar un lugar, significa alterar completamente esta configuración de la vida que tal vez no sea esencial, pero que durante una dilatada travesía ha traído bienestar a un inmenso pueblo Shuar.

Bibliografía

- Acción Ecológica. (2017). *Salud Colectiva y daño psicosocial en las familias de la comunidad de Tsuntsuim*. Quito.
- Aguilar, Í. (1997). Cómo llegó la Antropología a las ciudades perdidas. En P. Guerrero, *Antropología Aplicada*. Quito: Abya-Yala. (págs. 357-363)
- Borde, E. (2017). *El territorio en la Salud Pública. Hacia una comprensión histórico-territorial de la determinación social de los procesos salud-enfermedad y las desigualdades en salud*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Bustamante, T. (1988). *Larga lucha del Kakaram contra el Sucre*. Quito.
- Bustamante, T., & Lara, R. (2010). *El Dorado o la Caja de Pandora Matices para pensar la minería en Ecuador*. Quito: FLACSO.
- Banco Central del Ecuador (2017). *Reporte de Minería*. En: <https://contenido.bce.fin.ec/documentos/Estadisticas/Hidrocarburos/ReporteMinero012017.pdf>
- Banco Central del Ecuador (s.f.). *Reporte Minero*. En: <https://contenido.bce.fin.ec/documentos/Estadisticas/Hidrocarburos/ReporteMinero012017.pdf>
- Ferraro, E. (s/f). *Evolucionismo y economía. Antropología Económica*.
- Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial Rural de San Carlos de Limón (2015). *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Parroquial de San Carlos de Limón*. San Juan Bosco.
- Godelier, M. (1974). *Antropología y Economía*. Barcelona: Editorial Anagrama.

- Guber, R. (2010). Métodos Etnográficos en uso y discusión en la Antropología Argentina. . En J. Juncosa, *Etnografía y Actorías sociales en América Latina*. Quito: Abya Yala. (págs. 47-72)
- Harner, M. J. (1978). Shuar: pueblo de las cascadas sagradas. Quito: Ediciones Mundo Shuar.
- Recuperado el septiembre de 2019, de https://issuu.com/historiayarqueologia/docs/shuar_pueblo_de_las_cascadas_sagrad
- Karsten, R. (2000). *La vida y la cultura de los Shuar*. Quito: Abya-Yala.
- Reátegui, E. (2011). *Shuar Aja Saberes y Prácticas Ancestrales*. Popayán: UAIW.
- Rubenstein, S. (2005). La conversión de los shuar. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*(22), (págs. 27-48)
- Salazar, E. (1989). La Federación Shuar y la Frontera de la Colonización. En N. E. Whitten, *Amazonía Ecuatoriana. La otra cara del progreso*. Quito: Abya-Yala. (págs. 61-84)
- Salazar, E. (1998). De vuelta al Sangay - Investigaciones arqueológicas en el Alto Upano, amazonía ecuatoriana. 27. Lima: Institut Français d'Études Andines. En: <https://www.redalyc.org/pdf/126/12627202.pdf>
- Universiad del Azuay. (2020). *Herbario Azuay*. En: <https://herbario.uazuay.edu.ec/muestras/detalle/8041>