

... Soñar, recordar y vivir con eso

ANNE-GAËL BILHAUT¹

RESUMEN

Esta contribución, más que todo etnográfica, representa un aporte de nuevos datos originales sobre la construcción de la memoria a partir del caso zápara. Los zápara del Amazonas acceden al conocimiento del pasado por los sueños, los que tienen un papel fundamental en su vida cotidiana. Veremos cómo a través de la experiencia onírica logran reconstruir su historia y cómo la usan de manera estratégica en el presente. Además, por el sueño, aseguran la continuidad cultural y ritual del grupo, en vías de extinción.

Palabras claves: construcción de la memoria – transmisión de la memoria – sueños – rescate cultural – zápara – Amazonas.

ABSTRACT

The ethnographic study of the Zápara case brings new and original data about memory building processes. The Amazonian Zápara achieve knowledge about their past through dreams that also have a fundamental role in their daily life. We will see how their history is constructed by means of dream experiences, and how these are used strategically in the present. Dreams, furthermore, guarantee the cultural and ritual continuity of this group on the verge of extinction.

Key words: construction of memory – transmission of memory – dreams – cultural rescue – Zápara – Amazonas.

Recibido: septiembre 2003. Manuscrito revisado aceptado: mayo 2004.

Introducción

Los zápara viven en el Amazonas, a lo largo de los ríos Conambo y Pindoyacu (provincia del Pastaza en Ecuador) y del Tigre (Perú). Sin embargo, antiguamente su territorio era mucho más amplio, pues entre los siglos XVIII y XIX se extendía desde los ríos Pastaza hasta el Curaray, y de la llanura andina hasta la frontera peruana

(Reeve 1988a: 9). Espinosa (1955: 568) propone como punto de referencia para localizar a los zápara la confluencia del Curaray y del Villano, apoyándose en los datos y el mapa diseñado por Tessmann en 1930 (Figura 1). En cuanto al nombre “zápara”, viene del canasto *sáparo*, hecho de *bejucos* partidos en dos tallitos trenzados, entre los cuales se ponen hojas de plátano impermeables, y cuya tapa se trabaja del mismo modo. Los zápara los utilizaban cuando se iban de viaje para meter en ellos su ropa y otros bienes como un lugar seco (Simson 1877), mientras ellos mismos se autodesignaban *káyapwö* (Tessmann 1930: 534).

Hoy en día se les estima en unas 250 personas en cada país, si se cuentan a los niños y otros descendientes de zápara que se reconocen como tales. Todos hablan el kichwa de la selva, y dentro de los ancianos, se calcula menos de 10 hablantes de lengua zápara. El proceso de kichwización² descrito por Reeve (1988a) y Hudelson (1987) dio origen a la pérdida de la lengua zápara en beneficio de la lengua y cultura kichwa.

El período del caucho (1880-1930), la dispersión de los zápara por el conflicto fronterizo de 1941, su desaparición paulatina principalmente por los matrimonios con los kichwa y los conflictos con las comunidades achuar³ vecinas, son temas de los cuales hablan los zápara, tanto los ancianos como

¹ Universidad de París X – Nanterre, EREA/UPR324-CNRS, Francia, y FLACSO Quito, Ecuador. EREA (CNRS), 7 rue Guy Môquet, BP 8 – F-94801 Villejuif Cedex, FRANCIA. Email: agbilhaut@hotmail.com

² Muy a menudo se utiliza el término quichuización. Como consecuencia de la unificación del kichwa y la reforma de su ortografía en Ecuador, de aquí en adelante utilizaré el término kichwización. Por kichwización, entendemos el proceso de difusión de la lengua y cultura kichwa. Este proceso es el producto de numerosos años de misiones, en un primer momento realizadas por los Jesuitas y después por los Dominicos, en particular en la misión de Canelos, fundada en 1624: “un grupo formado durante el periodo de la Colonia, consistente tanto biológica y culturalmente una mixtura de los originales habitantes del área del norte del Bobonaza: Indios de la sierra, Quijo, Záparo y Jíbaro” (Oberem 1974: 347). Es en el proceso de aprendizaje religioso y lingüístico iniciado en las misiones y el trabajo forzado en las encomiendas donde está el origen de la kichwización.

³ Grupo del conjunto lingüístico jíbaro cuyo territorio se ubica al oeste del territorio zápara.



Figura 1. Ubicación del territorio zápara.

los jóvenes representantes de la organización política indígena. Actualmente, gracias a un trabajo llevado a cabo por éstos, la historia resurge para servir en el presente como reconocimiento de la existencia de la nacionalidad zápara, como reconocimiento de su importancia en la historia regional y, en particular, para la obtención de un territorio propio. El primer objetivo de la ONZAE (Organización de la Nacionalidad Zápara del Ecuador), cuya sede se ubica en la pequeña localidad de Puyo, es la revitalización de su cultura. En las asambleas de las comunidades, los dirigentes se interrogaban en cuanto al término más adecuado: “recuperación”, “revalorización” o “rescate” de su cultura; esta preocupación ya reflejaba la reflexión que llevaban ellos mismos.

Para lograr este objetivo, están dispuestos a “llevar la grabación de la historia (...) con eso trataremos de reactualizar”.⁴ La recuperación contempla conversaciones con los ancianos, la lectura de

libros y otros escritos de los viajeros, misioneros, antropólogos y lingüistas. Las experiencias vividas con los lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) así como con otros lingüistas y antropólogos y también con algunos turistas les sensibilizaron con el uso de grabadoras y la recolección sistemática de información. Por otro lado, desde octubre de 2002, todas las escuelas zápara poseen un dictáfono, algunas pilas y una *cassette* con el fin de recoger los relatos que los ancianos aceptaran transmitir (mitos, historia local, cantos). Los profesores, bilingües kichwa/español, están encargados de las grabaciones y transcripciones, y tendrán que entregar esta información a la organización indígena que los conservará “para documentar la historia”. A todo esto, agregamos que la lectura de obras que hacen mención de los zápara les sirven a veces de soporte para la evocación de algunos fragmentos de su cultura. El número de “ancianos” con la capacidad de contar acontecimientos importantes de su historia va disminuyendo cada año. Entonces, avanzando siempre en la búsqueda de su pasado, los zápara siguen soñando como lo hacían sus antepasados chamanes. Allí está lo propio del ser zápara, el

⁴ Mis informantes me pidieron no citarlos; respetando este deseo, no menciono sus nombres en este artículo.

hecho de soñar. Uno de los medios para encontrar ciertos acontecimientos mayores de su historia es soñarlos. Es por esto que nuestro propósito en esta contribución es precisamente mostrar cómo los zápara experimentan, construyen y utilizan el pasado a través de la experiencia del sueño. Por este motivo, expondremos nuestras propias informaciones etnográficas recogidas recientemente (entre marzo de 2001 y febrero de 2003). En este artículo, que pretende ser antes que todo etnográfico, presentaremos los elementos que nos parecen pertinentes para la comprensión del proceso de construcción de la memoria.

Recuperar la identidad zápara: Territorio, lengua, chamanismo, historia

Declarados definitiva y oficialmente extinguidos en la década de 1970 (Costales 1975: 11), los zápara no se habían dado a conocer desde varias décadas. Por otro lado, en 1997, fecha de la muerte del último *shímamo* (chaman en zápara), los ancianos pensaban que era el tiempo para que desaparecieran, en conformidad con la predicción de Piatsaw, el demiurgo de este mundo. Piatsaw había anunciado, antes de transformarse en viento, que un día:

“este idioma, el que hablaba él, va a desaparecer con el tiempo, idioma dijo, después habló de cultura, y también las personas así, él identificó el cuerpo de la nacionalidad zápara, van a desaparecer con el tiempo, pero él nunca dijo en qué año, en qué fecha va a desaparecer”.

Entonces, el tiempo había llegado, decían los ancianos. Para los jóvenes, principalmente para el hijo de este *shímamo* quien había sido escolarizado en Sarayaku entre los Kichwa,⁵ particularmente activos en los niveles organizacional y político, había que luchar “para no desaparecer” y ser reconocidos como zápara. Precisemos que la especificidad del contexto indigenista ecuatoriano fa-

vorece la emergencia de los pueblos indígenas en su voluntad de reconocimiento, más aún de renacimiento.

Sin embargo, la tarea fue particularmente difícil “porque nos dijeron que la nacionalidad zápara ya no existe, ya desapareció. Y algunos antropólogos nos explicaron que ya publicaron libros escribiendo que ya no existimos”. La casi pérdida de la lengua jugó fuertemente contra los zápara; no obstante, el número reducido de hablantes les permitió ser reconocidos como pueblo “en vía de extinción”, elemento muy presente en los niveles regional, nacional y aún internacional.⁶ En la oportunidad de la primera asamblea general de las comunidades zápara en 1998 (celebrada en Llanhamacocha, río Conambo, Ecuador), se constituyó la ANAZPPA (Asociación de la Nacionalidad Zápara de la Provincia de Pastaza)⁷ con el objetivo de trabajar en:

“la recuperación, conservación y desarrollo de los elementos sociales, culturales, económicos y político-organizativos, que la definieran como una nacionalidad indígena con sus propios derechos y dignidad”.

La asociación de hecho reconocía la situación de vulnerabilidad de sus comunidades, “el riesgo de desaparecer como pueblo indígena”, fruto de la absorción por otros grupos y por su reducido número. Para obviar esta situación, los zápara pensaron que tenían que elaborar un programa educativo específico, una política de defensa y de recuperación de un territorio y enseñanza de un saber chamánico tradicional que complementara la medicina occidental.

Con el afán de recuperar su identidad, emitieron el voto de recuperar en primer lugar la lengua, el chamanismo, el territorio y la historia. Para ellos, estos elementos están estrechamente ligados. El chamanismo es la marca de los zápara:

“El Piatsaw dijo que la cultura zápara desaparecerá y llegarán hombres de otro mundo e iba a desaparecer la cultura zápara. Para no perder este

⁵ Las comunidades zápara tienen desde hace poco tiempo una escuela que depende de la DIENASE (Dirección de Educación de la Nacionalidad Sápara del Ecuador), creada en mayo de 2000, a raíz de un nuevo decreto que autorizaba a los pueblos indígenas para crear su propia organización educativa. Previamente, dada la ausencia de educación en estas mismas comunidades, algunos jóvenes estudiaron en el internado de Sarayaku, la comunidad más cercana que disponía de una escuela.

⁶ En mayo de 2001, el conjunto de las manifestaciones orales zápara fue declarado “Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad” por parte de la UNESCO.

⁷ Transformada en 2002 en la ONZAE: Organización de la Nacionalidad Zápara del Ecuador.

poder empezaron a estudiar shamanismo, y por eso nosotros, la nacionalidad zápara como nuestros mayores vinieron estudiando desde el inicio, ya tenemos este costumbre de soñar, soñar, recordar y vivir con eso”.

El aprendizaje del chamanismo era antiguamente general e iba a la par con la sobrevivencia del grupo. Sin embargo, pese a su importancia esencial, los pocos zápara aún vivos no recibieron su instrucción de parte de un *shímano* zápara. Los jóvenes en curso de aprendizaje, favorecidos por el proyecto de recuperación del chamanismo zápara, siguen aprendiendo acerca de su tío peruano, quien lo aprendió de los kichwa lamista. Con el fin de llegar a ser verdaderos *shímano*, hay que aprender por el sueño, o gracias a la ayahuasca (*Banisteriopsis*, planta con virtudes alucinógenas utilizada por los chamanes), por intermedio de los cuales estarán en condición de recibir un saber propiamente zápara de parte de los ancestros muertos, chamanes por excelencia.

“Con sueños vivimos, con sueños estamos caminando”

Para los zápara, el sueño es lo que les diferencia de los demás. Tienen la costumbre de expresarlo negando el conocimiento que los vecinos kichwa y achuar pueden tener de ellos. Por otro lado, ellos mismos dicen que son especialistas del chamanismo, y que al igual que otros pueblos pueden ser guerreros o lanceros. En cuanto a los zápara, eran chamanes:

“los zápara podemos soñar, mandar sueños, trabajar por los sueños, pero los kichwas, no. Ellos no saben eso. Y los achuaras tampoco... y tienen un pasado tan largo, una historia demasiado grande con las misiones para saber todavía”.

La experiencia del sueño necesita una cierta aplicación inconciliable con otras prácticas. Es un saber que ya no se desarrolla por motivo de la contaminación de los misioneros, los blancos, la religión. Además, la vida lejos de la selva, o más bien la selva que destruyen las compañías petroleras y los colonos, mancillan el espacio del sueño. En una locución memorable en el Congreso Nacional del Ecuador el 5 de junio de 2001, una vez recibida la distinción de la UNESCO como “Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad” por las manifestaciones culturales zápara, el pre-

sidente de la organización ONZA llamó la atención de los presentes sobre la realidad ecológica: “¿qué va a pasar si es que entran las compañías petroleras?, ¿nos van a destruir?, y ¿dónde vamos a ir?, ¿dónde vamos a ubicar nuestros sueños?” La selva es el espacio del sueño, un mundo lleno: se encuentran en él espíritus, Amazanga (espíritu de la selva, señor de los animales), los *sacha runa* (espíritus del bosque/selva), los *yacu runa* (espíritus del río), los *urcu runa* (espíritus de las montañas), las plantas, los animales, los antepasados con quienes se puede comunicar, lugares sagrados y otros mundos que son asequibles desde la selva.

La totalidad del ser zápara a través del sueño

Hemos dicho que el sueño es propio del ser zápara. El zápara que no sabe soñar es un ser inacabado.⁸ Tanto por su naturaleza como por la experiencia que tienen de él los zápara, es un elemento constitutivo esencial de su persona. El sueño está ahí, en sí: “Así ha puesto a nosotros el Piatsaw. Por eso siempre soñamos”.

Los zápara revelan su importancia cotidianamente, mostrando por los relatos de sus experiencias oníricas que la realidad está en ellas y que la vida diurna es sólo un mal reflejo de ellas. De hecho, los que no recuerdan sus sueños no pueden trabajar bien. Pues, “los que no se acuerdan de sus sueños no pueden trabajar bien. Porque si es que te acuerdas, tu sabes como actuar. Sino, estás solo, y no sabes”. Antiguamente, los chamanes, expertos en sueño, guiaban al grupo. Ahora, en ausencia de un líder espiritual, el sueño es el guía:

*“aunque nosotros no tenemos un shímano, porque para nosotros un shímano es una persona que nos dirige en nuestros caminos, actualmente lo único que estamos siguiendo nuestros planes es a través de nuestros sueños”.*⁹

La experiencia onírica sigue siendo privada. Sin embargo, cada mañana, al levantarse, y beber los

⁸ Actuar como un zápara, es hacerlo según sus sueños (“si tu eres zápara, tienes que actuar con tus sueños”), y no hacerles caso es una falta.

⁹ Relato recogido en español en febrero de 2003. Elegimos transcribir aquí las palabras textuales del informante, tal como las enunciara en español, pese a los errores gramaticales.

primeros tragos de chicha (bebida fermentada con base de yuca masticada), los zápara se interrogan mutuamente sobre los sueños. Entonces, cuentan sólo las experiencias vinculadas a lo cotidiano. Un sueño importante, tal como un sueño de conocimiento (aprendizaje de un saber o un saber-hacer, encuentro con un ser del pasado, por ejemplo) no será divulgado, salvo quizás a un chamán, para conocer su interpretación.

Los soñadores, detentores de la memoria

También los soñadores son los detentores de la memoria, al mismo nivel que los chamanes, y más que los ancianos. Si el sueño es la esencia del ser zápara, todos no sueñan de la misma manera. Soñar se aprende. Existen numerosas técnicas al respecto. Por otro lado, un padre transmite a sus hijos un saber, dándoles ciertas plantas para beber y soplando sobre ellos humo de tabaco. A partir de la primera edad, el niño que observa esta dieta, muy vigilado por sus padres hasta los tres años aproximadamente, podrá adquirir un saber soñar. Cuando llega a la pubertad estará en condición de aprender más a través de un aprendizaje chamánico, tendrá ya este saber en él. Dentro de los zápara, existen diferentes tipos de soñadores. Se conocen algunas personas por ser grandes soñadores (buenos soñadores: *ali muskuyuj*); generalmente, éstos recibieron una iniciación chamánica, y sus sueños muestran y demuestran la extensión de sus conocimientos. A ellos también se les solicita preferentemente la significación de un sueño.

En general, para tener un buen sueño (es decir una experiencia onírica constructiva), hay que proscribir algunos alimentos (globalmente los mismos que para la dieta de aprendizaje chamánico), igualmente las relaciones sexuales. Por último, es conveniente utilizar tabaco cuando la noche ha llegado.

Las personas que saben soñar, igualmente saben despertarse en caso de que el sueño sea malo y que haya que interrumpirlo (pues la vida en este mundo es solamente el reflejo de la vida real percibida en el sueño: el sueño con una puesta en peligro del soñador puede llevarlo hasta la muerte en este mundo). Saben controlar el sueño, llamar en su curso los refuerzos necesarios, convocar a personas, e incluso a ancestros en el mismo

sueño. Saben también mandar un sueño, y por supuesto interpretarlos.

El ser zápara es un ser que sabe soñar. Si no sabe prestar atención a sus sueños, actuar según ellos, entonces se desfallece. Cuando dicen “con sueños vivimos, con sueños estamos caminando”, los zápara expresan su manera de vivir y también cómo construyen su devenir, con su organización, y para no desaparecer en cuanto pueblo indígena, ahora lo piensan e intentan construir su porvenir.

Sueño e historia

Dos elementos son preponderantes en la constitución de la identidad colectiva: la lengua y la historia compartida: “Los individuos son iguales si comparten una historia común, o si son ‘un pueblo que tiene la misma historia’” (Howard 1990: 263).¹⁰ Respecto de la sociedad hawaiana, Wendt (citado por Friedman 1992: 854) escribe: “Una sociedad es la que recuerda; somos lo que nos recordamos”.¹¹ A través de la historia se presenta la pregunta de la memoria (“una reflexión de sí mismo sobre sí mismo prolongada en el tiempo”, Ricœur 2000: 68) que cataliza y ordena los recuerdos de las experiencias vividas. Tal como lo hace notar Halbwachs (1997: 118-119):

“el recuerdo es en gran medida una reconstrucción del pasado con ayuda de informaciones sacadas del presente, y preparada por otro lado por otras reconstrucciones hecha en épocas previas y en que la imagen del pasado ya ha salido muy alterada”.

La memoria colectiva, común a todos los miembros del grupo, está reivindicada por éste y sirve para la construcción de su identidad (Fentress y Wickham 1992: 201; White 1991); entonces ésta es en cierta medida una representación, pues está construida sobre interpretaciones, producciones y construcciones del pasado (actuando en las memorias). Una memoria particularmente fuerte en la construcción identitaria es la de las tragedias. Las tragedias marcan durante largo tiempo las conciencias y memorias individuales que las comparten, y que se agrupan alrededor de este pasado

¹⁰ “Individuals are alike if they share a common history, if they are ‘people who have the same story’ ”.

¹¹ “A society is what it remembers; we are what we remember”.

(era del caucho,¹² guerra de 1941, masacre de Rucuguna en particular).

El sueño puede igualmente aparecer como un modo de producción de la historia. Como Candau (1998: 111), pensamos que la pérdida de los marcos sociales de la transmisión de la memoria, vinculada al proceso de kichwización, puede llegar a ser un motor en la búsqueda del pasado. En efecto, vista la ausencia de chamanes y de ancianos que serían detentores del pasado, los zápara construyen su pasado en el sueño. De este modo, la fundación del pueblo kichwa de Sarayacu o bien la masacre de los ancianos perpetrada por los achuaras –factores de la desaparición de los zápara, según ellos mismos–, dos episodios fundamentales de su historia, son episodios conocidos también a través del sueño y de los cuales hablan muy a menudo para explicar su actual situación.

En esto, el sueño es parte de la construcción de la memoria social, histórica así como geográfica. En efecto, contar la fundación de Sarayacu en el territorio ancestral zápara es también el medio para marcar su inscripción en la historia regional y al mismo tiempo la anterioridad de la presencia zápara respecto de los kichwa. Incluir en este relato su alianza con los waorani¹³ en contra de los kichwa les permite reafirmar el estado de las relaciones interétnicas. Del mismo modo, la historia del pueblo de Rucuguna, atacado por los achuaras en la época de los abuelos, considera a los kichwa como aliados frente a los achuaras.

El sueño deviene entonces un instrumento de conocimiento del pasado. Si ya no hay nadie para contar cómo los zápara desaparecieron, o cómo los kichwa llegaron a este territorio, existen todavía personas que lo han soñado y pueden por lo tanto contarlos con muchos detalles, pues “lo han visto”.

La voluntad de algunos grandes soñadores zápara para conocer el pasado de su pueblo les empujó a

veces a aprenderlo en el sueño, vista la ausencia de personas que conocieron estos episodios. Interrogarlas sobre un pasado desconocido por ellas mismas les anima también a soñar uno u otro período de su historia.

Los grandes soñadores no conocen el pasado sólo visionándolo en el sueño. Sus conocimientos chamánicos asociados a la voluntad de alcanzar la historia, de “ser historia” (“soy historia”), pueden llevarlos a “renacer” en el pasado. En consecuencia, en una oportunidad durante una toma de ayahuasca, uno de ellos nació de nuevo, en el pasado, aún antes que su abuelo. De esta manera, gracias a este nuevo nacimiento (“nacimiento de mi persona”), puede presentarse como una persona de edad muy avanzada, que posee muchos conocimientos sobre el pasado y que por otro lado ve regularmente en sueños.

Los zápara me ven como una persona que conoce muy bien su historia. A veces, se dirigen hacia mí para pedirme precisiones sobre una época, o se extrañan frente a hechos de los cuales les estoy hablando. Me preguntan también cuáles eran las prácticas de las vestimentas de sus antepasados. Algunos me presentan así: “ella es historia”, manera para decir que conozco bien su historia. Hasta el día en que se me preguntó: “Si tú eres historia, ¿cuántos años tendrás?”. De algún modo, un verdadero conocedor del pasado está asimilado realmente a éste. Tiene estrechas relaciones con el pasado (por lo menos en el sueño), o bien, relaciones con los seres del pasado que le autorizan a hablar de éste.

Por el sueño, en el sueño, el ser zápara se comunica con sus ancestros: el padre, el abuelo chamán aconseja, impide, anima. También enseña. Merced a esta comunicación onírica, la transmisión de la memoria sigue adelante desde los ancestros muertos hacia los zápara que saben soñar. Entonces, pese a su demografía débil, los zápara mantienen una continuidad entre los seres del pasado y los del presente. Se trata esencialmente de una continuidad en el chamanismo: los seres del pasado son chamanes muertos, y los que les sueñan, chamanes en aprendizaje, *shúmano* en devenir. Estos *shúmano* del pasado pueden intervenir directamente en el sueño, o ser convocados por el soñador.

Más frecuentemente, cuando vienen en el sueño por su propia voluntad, es para ayudar, asistir o

¹² El *boom* del caucho (1880-1914) diezmo enormemente a estos grupos (trabajo forzado, caza de indios, epidemias). Taylor (1994) agrega además que los zápara, pese a la protección de parte de los misioneros, fueron las primeras víctimas de las correrías esclavistas. Al llevar con frecuencia a los trabajadores indios en sus desplazamientos, los “barones del caucho” favorecieron su dispersión.

¹³ Grupo lingüísticamente aislado que vive a lo largo de los ríos Curaray y Napo.

aconsejar al soñador. Pocos zápara saben convocar a sus ancestros *shímano*. Esto exige a menudo una preparación del cuerpo (dieta, abstinencia sexual) y el uso del tabaco. El encuentro se hace en el sueño, o yendo a bañarse de noche en el río. El agua parece ser la “conductora” de esta relación. Es un contacto buscado para obtener un consejo, un esclarecimiento, una ayuda, una información, recibir un saber.

Las ganas de conocer la historia pueden conducir aún más allá. En el sueño, una mujer chamán, continuamente en búsqueda del pasado de su pueblo, soñó a su abuelo, *shímano* muy poderoso, quien le hizo tragar una piedra gracias a la cual incorporó de cierta manera su acceso al pasado. Gracias a esta piedra, vio el episodio contado tantas veces de Rucuguna, en que un grupo de achuaras armados logró matar a los últimos grandes chamanes zápara:

“Yo soñé una vez así: Yo estaba muy preocupada. Es que yo quería que la historia que venga todo. Yo dije: ¿cómo puedo recoger todo eso? ¿Cómo? ¿Quién me va a contar? Es que negaron todos. Bueno, yo estaba triste. Comencé a llorar por el río, solita. Después me acosté, “voy a dormir”. Me acosté. Dormí. Bueno, cuando estaba durmiendo, comencé a soñar, pak así, llegó un viejo que era... abuelo de mi papá (...). Yo dije bueno... es que yo dormí con ese pensamiento de preguntarlo”.

“Yo dije: “Sabes qué, yo quiero hablar con ustedes unas cosas del pasado”.

“¿Tú quieres conocer pasado?”.

“Claro”.

“Oh! Todavía eres wambra, ¿cómo vas a llegar pasada así?”.

“Ah yo le dije no, no. Si soy madura, tengo cuantos años. Yo quiero llegar a punto de Uds. para estar la historia.” Y ellos me quedaron mirando, después dijo: “ya vamos a tomar ayahuasca” (...) Y tomaron adentro, me hicieron tragar una piedra dentro de mi estómago, ha sido una piedra, no alcanzó esta parte, pero era muy chico”.

“Yo les dije: “está muy chico”. Le soplaron como si fuera... como para que entre la piedra, me en-

tró, sentí pesadísima, y después ellos me limpiaron, limpiaron, limpiaron para dar las pasadas. Ahí estaba así sentada. Puk! Comencé a mirar así las pasadas, así atrás, y miré pues todo eso así como era antes”.

“Ah! Yo le dije: ¿así era antes?”.

“Si claro! Este es pasado así”.

“Yo le dije: yo quiero aprender eso pasado, para estar así igual como ustedes”.

“Hija, te va a costar muy duro para ti para hacer eso”. Pero yo les dije: “yo quiero saber toda la verdad, que pasó. Tío, yo le dije, que puedo decir: ¿tío o abuelo no sé?”.

“Ah! Tú dígalo hermanos!”.

“Ah! Eran mis hermanos todos! Estaba única mujer adentro con ellos. Yo le dije: ¿cómo mataron? ¿cómo llegaron ellos? ¿De dónde llegaron?”.

“Ahí me dijeron que esos grupos achuaras vivían atrás de donde están... el río Bobonaza, por el Montalvo, por el Montalvo vivían por atrás a un río se llama... Mangayacu, no sé qué. Por ahí dicen que llegaron. Como escuchaban los zápara eran muy fuertes chamanes, públicamente le matábamos, así, con poder, todo eso, escucharon eso, vinieron con cinco, cinco personas dicen que llegaron (...)”.¹⁴

Al hacer esto, los ancestros muertos aparecidos en el sueño sin haber sido convocados eligieron ofrecer este acceso permanente al pasado. De hecho, ella quería que la historia viniera a ella. Ahora bien, gracias a esta experiencia onírica, esta soñadora puede llamar en cualquier momento al pasado en su sueño. Para ella, “llegar a punto de [ellos] para estar la historia representa también un medio de ‘ser así igual como [ellos]’”: conocer el pasado, ser detentor de la memoria histórica y social del grupo, convertirse uno mismo en “anciano” es todavía una manera de adquirir algo del saber y poder chamánico. Se conocía a los *shímano* zápara por su poder. Al devenir su igual (no más “abuelo” sino “hermano”) en el tiempo,

¹⁴ Relato recogido en español en febrero de 2003. Las palabras en pasado se refieren al pasado en el español de mi informante.

ella espera devenir su igual en cuanto a la fuerza. Ella devino en “historia”, y sus ancestros en sus hermanos.

El pasado encontrado para servir al presente

Tal como la tradición oral es un testimonio, el relato de la experiencia onírica puede ser también un acto de memoria, y esto contiene diversas relaciones con la verdad del pasado. Como la identidad de la cual es motor, la memoria colectiva existe solamente de manera diferencial, en una relación siempre dinámica con el otro, y además en relación con el presente, en función de sus necesidades, sus estrategias y lo que está en juego. El contenido de la memoria colectiva ha de ser analizado también tomando en cuenta la situación presente de los zápara. En el acto de memoria aparecen las estrategias identitarias: las restituciones, los agregados, las invenciones, las modificaciones, los olvidos, las resistencias, las interpretaciones y reinterpretaciones de los acontecimientos, son tantos elementos que nos muestran lo que es visto como significativo en un momento y situación dada por el relator, pues la memoria (vertical y horizontal del pasado aplicándose al presente) compromete su identidad. Es en función de aquello que está en juego en el presente que aparecen estos elementos.

Si los zápara siempre están en la búsqueda de su pasado, es porque al encontrarlo pueden escribir de nuevo a su manera el proceso de transculturación,¹⁵ las invasiones y masacres descritas como los primeros factores de su casi desaparición. En esto, igualmente sirven los objetivos de la organización: esencialmente recuperar su identidad y su territorio. La producción de la historia, la conservación y la representación de la memoria social y su transmisión les permiten posicionarse claramente en el mapa regional. En las distintas versiones sobre el ataque de Rucuguna, la fundación de Sarayacu, así como el rechazo de los misioneros, se encuentran los fundamentos de la identidad zápara a través de sus alianzas y conflictos, sus creencias y rechazos. En efecto, hasta el día de hoy, las distintas iglesias no pueden penetrar en las comunidades propiamente zápara pues ellos las rechazan.

Los zápara sueñan y construyen el pasado que sirve al presente y lo explica, pasado que interviene en los procesos identitarios. Se observa cada día más una inserción del discurso sobre el pasado en la política, en el marco de una estrategia identitaria. Esto se ve tanto en los discursos del presidente de los zápara en las instituciones locales, regionales, nacionales y aún internacionales, como en las numerosas conversaciones cotidianas sobre su realidad presente. Es así como en una conferencia, éste recordó la historia de su extinción: tomando como punto de partida el mito prediciendo el fin seguro de los zápara, contó cómo a partir de la colonización, las epidemias, de la era del caucho, las guerras interétnicas y chamánicas y la llegada de las compañías petroleras su pueblo se había reducido y cómo, de acuerdo con los ancianos, decidieron postergar su fin. En efecto, según el mito tal como lo presentó aquel día, los zápara cesarán de existir solamente el día en que renuncien a Piatsaw –el demiurgo y maestro de todos los chamanes– a favor del dios de los blancos. De este modo, afirman su posición histórica en la región al mismo tiempo que anuncian su resistencia en contra de los petroleros y religiosos.

Los mismos zápara presentan su historia como una historia cíclica, en que los acontecimientos se repiten. Este “presente”, el fin de los zápara, se vivió ya varias veces, pero cada vez las estrategias desarrolladas por los ancianos, igualmente a través del chamanismo, permitieron a los zápara en primer lugar reconstituirse numéricamente para después irradiarse regionalmente hasta el día de hoy.

A manera de conclusión

En esta búsqueda constante de conocimiento del pasado, el sueño parece ser la última puerta de la memoria zápara, frente a la pérdida de la lengua y la kichwización. Permite asegurar la continuidad del grupo –gracias a la transmisión intergeneracional entre *shímáno* muertos y *shímáno* en devenir– la transmisión de su saber y experiencias del pasado. Piatsaw, quien dio el sueño a los zápara, es también el que predijo su fin. Hasta el día de hoy, los zápara utilizan este atributo esencial –el sueño– para aprender. Eligieron como herramienta de conocimiento la experiencia onírica, propiamente zápara y que nunca miente pues no sólo la envió el mismo Piatsaw sino además nadie puede contradecir lo que da ver un sueño, pues muestra lo que es la realidad. Igualmente que en el caso citado por

¹⁵ Por transculturación, entendemos el paso de una cultura a otra, en este caso hacia la cultura de transición kichwa.

Candau (1998: 114), la transmisión de la memoria “no consiste solamente en legar un contenido sino una manera de ser al mundo”.

La experiencia onírica, sus aplicaciones e interpretaciones, sus usos y técnicas, sus saberes y secretos, es lo que conforma el ser en el mundo zápara. Fabricar la historia a la manera zápara, es también recibirla del sueño, construirla en el sueño y por el sueño. Al igual que este autor, pensamos que si la recepción o construcción de esta herencia memorial parece superar a su transmisión, es también porque esto favorece más “la invención o interpretación, en el principio de toda revitalización de la tradición” (Candau 1998: 119).

Porque está atravesada por los afectos, la memoria afecta el pasado. Los relatos del pasado son herramientas en la creación contemporánea de las identidades y las relaciones políticas. El conocimiento histórico, selectivo, se construye en el presente para validar este último y construir su devenir. Por lo que los relatos históricos revelan a través de las reconstrucciones, interpretaciones, creaciones así como en los olvidos y “traiciones”, los temas que interesan a los zápara son: territorio, lengua, reconocimiento como pueblo indígena vivo.

En los movimientos étnicos de reafirmación que sacuden el Amazonas, el combate político por el reconocimiento como nacionalidad (de parte de los Estados-naciones) se apoya en la historia. Los movimientos étnicos encuentran su anclaje en el pensamiento histórico y saber mítico que dan sentido al presente. Para Reeve (1988b: 21), es en el compartir del conocimiento –el mismo pensamiento histórico siendo una de las formas de éste– que emerge la identidad colectiva. Agrega que este conocimiento es igualmente una fuente del poder que puede aparecer como contradiscurso frente al sistema dominante nacional.

Agradecimientos Se recogieron todas las informaciones etnográficas aquí mencionadas entre marzo de 2001 y febrero de 2003, en el marco de la elaboración de una tesis de etnología bajo la dirección del señor Jacques Galinier. Se pudo realizar este trabajo de campo gracias al apoyo del EREA (Equipo de Investigación en Etnología Amerindia) – CNRS de Francia, las becas Areas Culturales (Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia) y el Legado Lelong, así como la generosidad y confianza de los zápara del Ecuador y del Perú. Que aquí reciban todos los agradecimientos debidos.

REFERENCIAS CITADAS

- CANDAU, J., 1998. *Mémoire et identité*. PUF, coll. Sociologies d'aujourd'hui, París.
- COSTALES, P., 1975. La familia etnolingüística zápara. *Ethos* 1: 1-34.
- ESPINOSA, L., 1955. *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano*. CSIC, Instituto Bernardino de Sahagún, Madrid.
- FENTRESS, J. y C. WICKHAM, 1992. *Social memory*. Blackwell, Oxford y Cambridge.
- FRIEDMAN, J., 1992. The past in the future: History and the politics of identity. *American Anthropologist* 94 (4): 837-859.
- HALBWACHS, M., 1997 [1950]. *La mémoire collective*. Albin Michel, París.
- HOWARD, A., 1990. Cultural paradigms, History, and the search for identity in Oceania. En *Cultural identity and ethnicity in the Pacific*, J. Linnekin y L. Poyer (Eds.), pp. 259-279. University of Hawaii Press, Honolulu.
- HUDELSON, J. E., 1987. *La cultura quichua de transición: Su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas*. Abya-Yala, Quito.
- OBEREM, U., 1974. Trade and trade goods in the Ecuadorian Montania. En *Native South American: Ethnology of the least known Continent*, P. J. Lyon (Ed.). Little, Brown, Boston.
- REEVE, M., 1988a. *Los quichua del Curaray. El proceso de formación de la identidad*. Abya Yala, Banco Central del Ecuador, Guayaquil, Quito.
- 1988b. Cauchu Uras: Lowland Quichua histories of the Amazon rubber boom. En *Rethinking History and myth: Indigenous South American perspectives on the past*, J. D. Hill (Ed.), pp. 21-34. University of Illinois Press, Urbana y Chicago.
- RICOEUR, P., 2000. L'écriture de l'histoire et la représentation du passé. *Annales* 4: 64-80.
- SIMSON, A., 1877. Notes on the záparo. *Journal of the Anthropological Institute of Great-Britain and Ireland* 7: 502-510.

TAYLOR, A.C., 1994. El oriente ecuatoriano en el siglo XIX: El otro litoral. En *Historia y región en el Ecuador: 1830-1930*, J. Maiguasca (Ed.), pp. 17-68. FLACSO-CERLAC, Quito.

TESSMANN, G., 1930. *Die Indianer Nordost-Perus*. Friederichsen, de Gruyter & Co., Hamburgo.

WHITE, G., 1991. *Identity through History: Living stories in a Solomon islands society*. Cambridge University Press, Cambridge.