

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/317604829>

Historicidad y autorrepresentación: etnografía colaborativa audiovisual indígena en la Alta Amazonia Ecuatoriana

Presentation · November 2015

DOI: 10.13140/RG.2.2.21386.67526

CITATIONS

0

READS

419

2 authors:



Saúl Fernando Uribe-Taborda

Universidad Politécnica Salesiana (UPS)

16 PUBLICATIONS 4 CITATIONS

SEE PROFILE



Patricia Bermúdez

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador

5 PUBLICATIONS 4 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Sostenibilidad social de las radios comunitarias en Ecuador [View project](#)



Kukama Runa: Polyphonic Aesthetics in Cine Comunitario among the Napo Runa of Amazonian Ecuador (with Patricia Bermúdez) [View project](#)

Patricia Bermúdez Arboleda, FLACSO Ecuador

Dirección: Calle San Salvador E7-42 y La Pradera, Quito

Teléfono: (593 2) 2946800 ext. 4615

Correo: pbermudez@flacso.edu.ec

Saúl Uribe Taborda, Universidad Politécnica Salesiana

Dirección: Av. Isabel La Católica N. 23-52 y Madrid

Teléfono: (593 2) 3962800 ext 2180

Correo: suribe@ups.edu.ec

Historicidad y autorrepresentación: etnografía colaborativa audiovisual indígena en la Alta Amazonia Ecuatoriana

Resumen

El proyecto *Pedro Chimbo Andi: una etnografía audiovisual colaborativa*, en esta primera etapa, nos permitió establecer un encuentro etnográfico, donde el “ethos” occidental-colonial, las propias subjetividades indígenas y nuestros presuntos teóricos sobre la historia amazónica se han puesto en discusión. A la par, pensar sobre el trabajo colaborativo en la creación documental y las representaciones sobre el “otro”. En este proceso dialéctico centramos nuestra atención en dos niveles de reflexión: un primero, que intenta establecer procesos críticos de autorrepresentación y resignificación de la historia amazónica, a través de fotografías y el diálogo directo; y un segundo, que establece los intereses tanto de los investigadores, como de Pedro y los actores participantes en la escritura y primeros registros audiovisuales para la creación de un guión-video documental.

Palabras claves

Amazonia ecuatoriana, Napo, historicidad, autorrepresentación, etnografía audiovisual, guión documental, video documental

Introducción

Desde el siglo XVI, la Amazonia se construyó a través de una serie de imaginarios creados a partir de las descripciones de exploradores y viajeros, los cuales instauraron un conjunto de imágenes exóticas, que condujeron a afianzar discursos y mitos fantasiosos sobre ella. Oscar Guarín Martínez (2003), tomando como ejemplos algunas de las crónicas desarrolladas por Gaspar de Carvajal (1542), Alonso Rojas (1637) y Cristóbal de Acuña (1641), señala una serie de ideas que se establecieron sobre la Amazonia: “una naturaleza exuberante, pero amenazadora, amoral y despiada; pueblos extraños y primitivos conviviendo con civilizaciones desconocidas y perdidas en el tiempo y el espacio; la existencia de ciudades milenarias con riquezas inimaginables; animales fabulosos, antiguos y prehistóricos, etc” (Guarín Martínez, 2003, 65).

Durante el siglo XVIII, este conjunto de representaciones se legitimaron a través de los discursos de los científicos naturalistas, principalmente Charles Marie de la Condamine y Alexander von Humboldt, quienes instauran los imaginarios modernos del debate científico de la ilustración sobre la naturaleza imperfecta americana, el salvajismo y el barbarismo de sus habitantes.

Para los indios de las Misiones y los salvajes que gozan de libertad son, por lo menos, tan pobres de ingenio, por no decir tan estúpidos, como los otros; no puede verse sin avergonzarse cómo el hombre abandonado a la simple Naturaleza, privado de educación y de sociedad difiere poco de la bestia. (La Condamine, 1941, 40)

Entrado el siglo XX, el discurso de la modernidad europea se expandió a través de sus intereses de explotación, el apareamiento del caucho y sus virtudes –descubierto gracias a los investigadores naturalistas-, marcaron una nueva historia amazónica, la cual instaura otros escenarios de aparente “civilización” y “progreso”. En buena medida, las representaciones en la modernidad, siguieron cargadas de imaginarios vistos desde afuera, “el “salvaje” de la selva sigue siendo

casi siempre un ser genérico, confeccionado –según la época y el punto de vista del observador- (Taylor, 1994).

El desarrollo del cine y luego del cine documental no escapa a esta lógica, miradas hegemónicas evidenciando regímenes de representación colonialista de la alteridad, privilegiando representaciones específicas ligadas al exotismo y a las costumbres bárbaras y feroces de los pueblos amazónicos. “...pueblos ubicados por el discurso en un pasado lejano de la humanidad y en la frontera de la civilización -unos sujetos- el nativo como un “otro” exótico, exotizado y condenado a su desaparición -y unos escenarios- la naturaleza implacable y amoral, a la cual la civilización y el progreso debían confrontar-“ (Guarín Martínez, 2003,168).

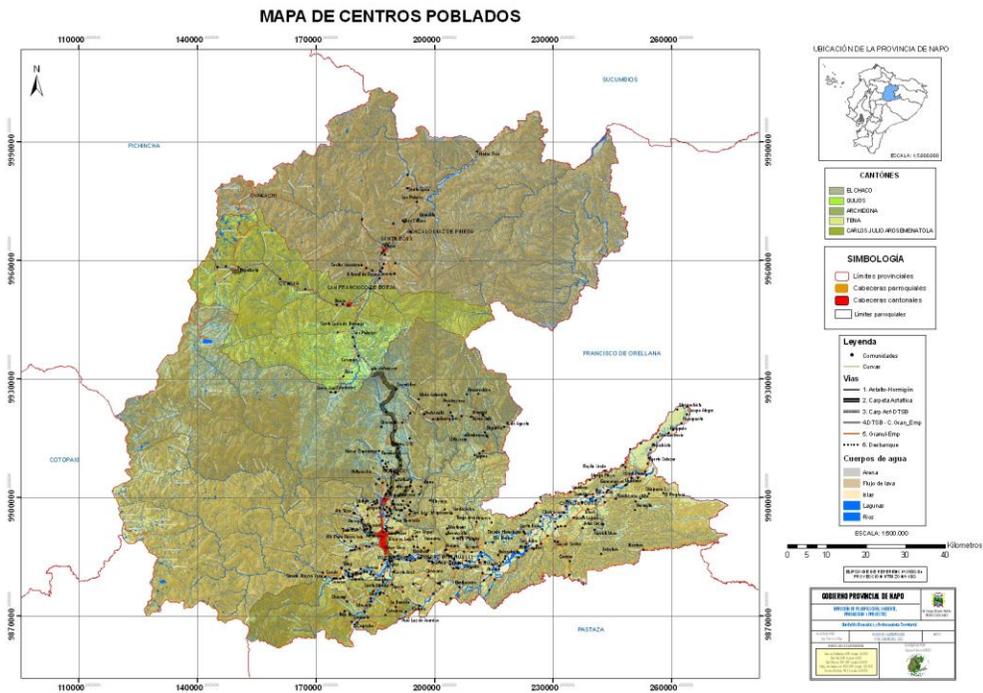
Varias películas simpatizaron y volvieron romántica a la Amazonia y a sus habitantes originarios, reforzando la nostalgia por la ecología y el interés por los pueblos exóticos; sin embargo, no se los incluyó en la participación o agencia de su propia historia; tampoco se consideró cómo estos pueblos empleaban la memoria y sus esquemas de historicidad, que luego les impulsaría a reclamar sus derechos como sociedades y nacionalidades propias (Uzendoski, 2010).

En efecto, las miradas colonialistas y hegemónicas corroboraron maneras particulares de comprender la historia territorial, social, natural y cultural de los pueblos amazónicos, configurando fronteras no sólo territoriales, sino simbólicas y representativas; constituyéndose en ejes estructurantes para comprender críticamente la historia social amazónica . Sin embargo, estas opciones ideológicas, que invisibilizan la capacidad de agencia de los indígenas, la participación, construcción y transformación de su historia, nos enfrenta a nuevos procesos críticos de resignificación de la historia y de autorrepresentación indígena, interpelando –desde sus miradas- sus prácticas sociales, culturales y políticas.

De ahí que el proyecto, *Yaya Pedro Chimbo Andi: una etnografía audiovisual colaborativa* pretende re-construir la historicidad étnica y social de los pueblos de la Amazonia, particularmente de la región del Napo, estableciendo espacios de discusión y reflexión con los propios habitantes amazónicos. Partimos de la idea de que las travesías territoriales y las construcciones simbólicas de la historicidad social de la acción individual y/o colectiva de algunos personajes de comunidades amazónicas, nos permitirán explorar algunos temas, los cuales no podrían ser pensados sin hacer un profundo acercamiento a las narraciones, espacios y tiempos que viven las sociedades amazónicas.

Partiendo de estos supuestos, y con la intención de realizar una etnografía audiovisual colaborativa para la creación de un guión y video documental, descubrimos que Pedro Chimbo Andi, indígena kichwa de la Amazonia, a quien conocemos por más de 14 años, era la persona con quien podríamos trabajar de manera cercana, discutiendo y analizando sobre nuestros supuestos. Pedro nació en 1941, tiene 74 años, es pastor y fue profesor durante toda su vida en diferentes comunidades amazónicas; actualmente vive en la comunidad de Nuevo Paraíso, en el sector de Yuralpa, a orillas del río Napo.

Pedro, inmediatamente, acepta ser parte de la investigación, siempre ha querido contar sobre su vida amazónica, y a pesar de que han pasado varios-as investigadores-as por su casa, nunca nadie se interesó por su propia historia. De esta manera la investigación comienza hace un año, con algunos contratiempos: Pedro ha caído enfermo varias veces y la carretera se ha cerrado por deslaves e inundaciones. Participan también Saúl Uribe, antropólogo; Patricia Bermúdez, documentalista; y hemos incluido a algunos jóvenes indígenas, a quienes también conocemos anteriormente, para el acompañamiento audiovisual: Oswando Nenquimo y Uboye Gaba (nacionalidad Waorani); Jimmy Payaguaje y Hurllem Payaguaje (nacionalidad Secoya); Nilo Licuy y Wilma Aguinda (nacionalidad Kichwa); Lourdes Jipa y Darwin Grefa (nacionalidad Quijos).



Mapa 1. Fuente: Gobierno Provincial del Napo, 2013

Esta investigación tiene el apoyo financiero del Consejo Nacional de Cinematografía del Ecuador y de la Flacso Ecuador. Esta etnografía audiovisual colaborativa es una apuesta por construir procesos de investigación más horizontales que reconozcan la transferencia de saberes y conocimientos, centrados en principios de cambio, posicionados críticamente frente a la historia única y totalizante, y localizados políticamente en la Amazonia Ecuatoriana.

Procesos de autorrepresentación indígena: etnografía colaborativa para la creación de un guión y video documental

Antecedentes

Conocemos a Pedro Chimbo hace aproximadamente 14 años cuando en la comunidad de Nuevo Paraíso, situada a dos horas de la ciudad de Tena, Provincia de Napo, se instaló el primer telecentro comunitario apoyado por la Fundación Jatun Sacha y la compañía petrolera Perenco. La Fundación nos había solicitado filmar el proceso de creación del telecentro y hacer varias entrevistas con los habitantes de la comunidad. En ese momento Pedro era aún profesor de la escuela, él se mostró bastante abierto y receptivo, y establecimos lazos de amistad que perduran hasta estos días.

Durante varios años, hemos visitado y trabajado en diferentes proyectos en la zona del Napo y Yuralpa. Hace tres años llevamos a cabo un proyecto de documentación de la lengua kichwa amazónica en la comunidad, registrando en video y audio prácticas culturales que cubren una amplia gama de tópicos y contextos -desde historias tradicionales y rituales, hasta conversaciones cotidianas de la vida diaria-. Todo este material primario ha sido transcrito y traducido por los hablantes indígenas, y ha servido para futuras investigaciones lingüísticas sobre la lengua kichwa.

A raíz de este proyecto y compartiendo mucho tiempo con los kichwas amazónicos, decidimos, junto al antropólogo Saúl Uribe, realizar una investigación y video documental sobre la historicidad étnica y social de la Amazonía Ecuatoriana en un proceso de autorrepresentación indígena. No fue difícil conseguir el apoyo de Pedro, ya que él siempre se ha mostrado interesado en relatar la historia de su vida amazónica. Es así como Pedro pasa a ser el co-autor de este proyecto y el lazo e hilo conductor de la historia, quien nos lleva a los espacios y territorios de reflexión y discusión con otros habitantes, desentrañando y complicando nuestros primeros supuestos.

Autorrepresentación y colaboración

Los movimientos históricos acaecidos en la región amazónica del Napo, desde épocas coloniales, generaron relaciones asimétricas que se configurarían durante siglos, y que ratificarían los discursos colonialistas y hegemónicos a través de “subjetividades” particulares de comprender la historia territorial, social, natural y cultural de los indígenas amazónicos. Un ejemplo de esto, a principios del siglo XX, se daría con la llegada de las misiones religiosas en la región del Napo, particularmente la Misión Josefina.

La Misión pretendió integrar de manera paternalista, bajo un tratamiento de “hijos, criaturas de Dios que no han sido amadas” (Spiller 1974, Tomo I, 45) a los Napo Runas a la “sociedad moderna” a través de la educación. Empero, las relaciones y miradas controvertibles del diario vivir de los misioneros, resquebrajaron, en parte, la fuerza simbólica de la cultura indígena, con una permanente presión ideológica, que negaba las condiciones propias de la lengua, costumbres, tradiciones y prácticas propias de la cultura. En algunos escritos de los diarios sacerdotales publicados (ver Porras Garcés, 2003; Spiller, 1974; Parise, 1999; Merlo y Jara, 2014) se aduce sobre desastrosas consecuencias que en el orden espiritual y moral, y aun en el físico, acarrearán las supersticiones indígenas; y cómo los “Yumbos” (actualmente Napo Runas) no reconocían los “beneficios” dados por los misioneros, al ser demasiado primitivos para sentir obligación de gratitud (Rossi citado en Porras, 2003, 143, 147).

Buen trabajo les espera a los nuevos Misioneros al pretender desarraigar del alma del indio tan groseras supersticiones! De seguro que los nuevos apóstoles preferirían mil, pero mil veces más, tener que habérselas con paganos, en el sentido estricto de la palabra, que no con pseudo-cristianos. Estos, bajo un nombre cristiano, ocultan un asqueroso sedimento de la más abyecta superstición...(Rossi citado en Porras, 2003, 148).

A pesar de las presiones perversas y los cambios suscitados en relación dialéctica

con las condiciones históricas, Blanca Muratorio señala que los Napo Runas resistieron debido a sus profundas raíces en la cultura Quichua, que revertieron las lógicas hegemónicas, edificando sus propias subjetividades frente a la realidad histórica.

Los mecanismos de esa resistencia se nutrían de una fuerza o poder que si bien a veces se focalizaba en individuos específicos como los chamanes o los “justicias”, sólo podía provenir de las premisas filosóficas, significados y valores compartidos por ese determinado grupo social, y adquiridos a través de un prolongado proceso de aprendizaje, reforzados por la tradición oral de siglos y la íntima interacción familiar y social propia de este tipo de sociedades (Muratorio, 1998, 319).

La ideología misional y la explotación por parte de los blancos –misioneros, caucheros, hacendados y autoridades locales – no logró desarticular la cohesión interna de las prácticas ideológicas de la cultura Napo Runa. Si bien lo que le tocó enfrentar fue siempre duro y amenazante, debido a “la presencia y el poder de la administración política y económica de los blancos en la zona Tena-Archidona, sumado a la persistente presión ideológica de los misioneros” (Muratorio, 1998, 320), los indígenas conservaron su identidad étnica y un sentido propio de ser sujeto Napo Runa, debido a las relaciones sociales que mantuvo con su propio grupo étnico, quien guió y conservó normas y valores legitimadores de la propia cultura Quichua (Muratorio, 1998, 320).

Considerando estos breves indicios, y despojándonos de muchas de nuestras ideas preconcebidas, iniciamos un proceso de diálogo con él a través de entrevistas, conversaciones informales y fotografías, recopiladas con antelación en archivos y bibliotecas. Este inicio detonó de inmediato las memorias y las propias subjetividades de Pedro, quien comenzó a discutir sobre las contradicciones y conjeturas que se han dado, a través de los imaginarios ambiguos, sobre la historia amazónica, particularmente en el Napo. Pedro inicia entonces un proceso de resignificación de la historia, la cual comienza también a tener otros matices, con ayuda de los relatos sobre su propia historia de vida.

Refiriéndonos a los debates de la *crítica descolonial*¹ existe un llamado a cuestionar la historia tradicional que ha negado y silenciado a los sujetos e historias en América Latina, entre ellos, los indígenas. “El concepto de colonialidad ha abierto la reconstrucción y restitución de historias silenciadas, subjetividades reprimidas, lenguajes y conocimientos subalternizados por la idea de Totalidad definida bajo el nombre de modernidad y racionalidad” (Mignolo, 2010, 14)

(...) la descolonización epistemológica, para dar paso luego a una nueva comunicación inter-cultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llama Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad (Quijano, 1992, 447)

De ahí que se hace necesario el desarrollo de un pensamiento propio, que posicione sus propias prácticas y lenguajes. Pedro va rescatando lo que no vemos de las fotografías, la parte invisible, relatándonos un otro momento, donde el “punto de vista nativo” es propio, y no de la iconografía-imaginarios presentes, tomada por algún viajero o misionero. Las reflexiones de Pedro permiten desentrañar el sentido ontológico del ser amazónico y situarnos en un ámbito de las ausencias²; es decir, un lugar en el que es posible evidenciar la diversidad, y alejarnos también de las pretensiones teóricas de poder y verticalidad en la investigación académica.

¹ Ver: **Quijano, Aníbal (2000)**, “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of world-systems research*, vi, 2, summer/fall 2000, pp. 342-386; **Grosfoguel, Ramón (2006)**, “La Descolonización de la Economía Política y los Estudios Postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, *Tabula Rasa* No.4, enero-junio de 2006, Bogotá - Colombia, pp. 17-48; **Mignolo, Walter (2003)**, “Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico”, en *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal, Madrid, pp. 19-60; **Vargas, Juan (2009)**, “La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de Otra economía”, *Otra Economía*, Volumen III, N° 4, 1º semestre/ 2009; **Walsh, Catherine (2007)**, *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia*, en *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Castro y Grosfoguel (Editores), Siglo del Hombre, Bogotá.

² Ver: Boaventura de Sousa Santos (2009), *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. CLACSO. Siglo XXI. DF.

Sin embargo, el proceso, atravesado por nuestros acercamientos metodológicos, pretensiones descoloniales y el objetivo primordial de crear un guión documental colaborativo, nos lleva, como lo señala Clifford, a continuas “negociaciones constructivas”; en las cuales establecemos una relación de diálogo directo y permanente con Pedro, sin dejar a un lado nuestra posición específica como investigadores-etnógrafos-documentalistas, en un terreno de relaciones intersubjetivas. “No hay puntos neutrales en el campo de fuerzas de las posiciones discursivas, en una matriz de relaciones cambiantes de *yos y tú*s” (Clifford, 2003, 160).

Se hace necesario concebir la etnografía no como la experiencia y la interpretación de “otra” realidad circunscrita, sino más bien como una negociación constructiva que involucra por lo menos a dos, y habitualmente a más sujetos conscientes y políticamente significantes. Los paradigmas de la experiencia y la interpretación están dejando el paso a los paradigmas discursivos del diálogo y la polifonía (Clifford, 2003, 159).

Es así que incorporamos, siendo Pedro nuestro principal “hilo conductor”, otras voces y discursos que medien nuestro encuentro entre dos. Estas nuevas interlocuciones nos abren un campo hacia discursos múltiples, lo que Bajtín señala una “polifonía” de voces (1953). Continuamos, entonces, realizando una serie de conversaciones y entrevistas con amigos, amigas, familiares y otros habitantes amazónicos de diferentes edades, con distintas actividades económicas, de otros lugares, etc; muchos de ellos-as cercanos a Pedro. También realizamos varios viajes y asistimos a visitas familiares, eventos cotidianos, fiestas, mingas, prácticas culturales, etc. Sin duda, la multiplicidad de discursos establecieron nuevas miradas autorrepresentativas sobre los hechos históricos, contextos, valores, creencias, prejuicios, etc. La estrategia dialógica compartida polifónicamente requirió de varios meses en campo, planteándonos nuevos retos: la interpretación conjunta de los testimonios adquiridos, y cómo éstos entrarían a formar parte de un guión documental, en donde se ponen en juego otros

elementos discursivos relacionados a la imagen, su producción, etc, y el tiempo que necesitaríamos para realizar las reflexiones conjuntas.

una aproximación a la etnografía que deliberada y explícitamente enfatiza la colaboración en cada punto del proceso etnográfico, en lugar de ocultarla: desde la conceptualización del proyecto hasta el trabajo de campo y, especialmente, durante el proceso de la escritura. La etnografía en colaboración invita a nuestros consultantes a hacer comentarios e intenta que dichos comentarios pasen a formar parte del texto etnográfico mientras este se desarrolla. A su vez, esta negociación se reintegra de nuevo en el proceso del trabajo de campo mismo (Lassiler, 2005a, r6, citado en Rappaport, 2007, 201).

Guión y video documental colaborativo

La propuesta de escritura de un guión documental de manera colaborativa, que más adelante se constituirá en un video documental, plantea varios retos con relación a los procesos de investigación –etnográficos, visuales en este caso-, de representación, teóricos y al modo de producción que se piensa aplicar en el proceso de la filmación. Estos procesos no están disociados y se anclan en un contexto de negociaciones, relaciones y subjetividades, como lo hemos señalado anteriormente, de autorepresentaciones y colaboraciones con Pedro y otros habitantes amazónicos, en la resignificación de la historia amazónica.

En este sentido nace otra pregunta y reto: ¿de qué manera se deconstruye el trabajo etnográfico, hasta ahora realizado, en un guión-video documental? Nuestra primera “inocente” intención es, simplemente, facilitar la creación de un guión-video documental que acompañe los relatos de Pedro y de otros indígenas hacia la reconstitución de sus voces y miradas. Este proceso, sin embargo, requiere, no sólo de una postura metodológica, si no política y ética donde exista una transformación, tanto en el proceso de investigación, como en la creación documental. Es así que se incorpora a los protagonistas en la realización visual, de manera tal que el guión, pueda resumir principalmente sus fundamentos

epistemológicos asociados a sus representaciones, en procesos continuos de interpretación y reflexión conjunta (Castro, 2011, 120).

Para esto, Pedro, como agente activo de la investigación, ya se piensa la historia estableciendo claros puntos de rupturas, continuidades y conflictos acaecidos en varios momentos históricos en el Napo, los cuales coinciden con momentos importantes de su vida: la llegada de las misiones, la colonización mestiza, el petróleo, la apertura de vías, la contaminación, la educación, la civilización en tierras waoranis, la creación de su actual comunidad, etc; es decir, él claramente establece sus propios fundamentos representacionales, en donde plantea una serie de transformaciones y continuidades de su cultura kichwa, y la visualización de la misma en diferentes espacios, tiempos y personajes.

Teniendo a Pedro, como el hilo conductor epistemológico, unimos las narraciones de otros personajes al relato. Esta “multivocalidad” en la práctica de la investigación y de la creación documental nos permite otras representaciones visuales que nos ofrecen más oportunidades de trabajo, al permitir que las personas hablen por sí mismas, otorgándoles “agencia como autores con su propia perspectiva teórica” (Josephides, 1997, 29 citado en Castro, 2011, 120).

A su vez, las otras voces y miradas indígenas involucradas, buscan acercar al lector-espectador a las propias subjetividades indígenas. Castro señala que “las prácticas etnográficas basadas en imágenes podrían ser entonces: la alternancia de los puntos de vista, o posiciones enunciativas, en el hilo del relato etnográfico tendría que ser el lógico sucedáneo contemporáneo de las ya fosilizadas propuestas de la “antropología del rescate”” (Castro, 2011, 121).

Este proceso de negociación de significados a lo largo del quehacer etnográfico y de la escritura del guión, conlleva tiempo al tener que repensar también en el uso de un medio audiovisual. MacDougall sugiere que emplear un medio visual constituye “un giro: de un pensamiento basado en palabras y oraciones a un

pensamiento basado en imágenes y secuencias” (MacDougall, 1997, 292 citado en Castro, 2011, 122). En este sentido, y al querer realizar un producto audiovisual documental indígena colaborativo, hemos considerado otros elementos interpretativos de carácter estético, de producción audiovisual y de estructura narrativa.

Introducimos entonces en esta primera etapa la cámara en el campo como una práctica de exploración que nos ayude a la creación visual documental; sin duda, y tal como lo decía Jean Rouch, la cámara modifica, desde un primer momento, la relación que establecemos con Pedro, no de una manera negativa, si no positiva, ya que él quiere que lo filmemos de determinadas maneras, que asistamos a varios lugares, con diferentes personas y paisajes, etc; esto se plantea idealmente como un trabajo fácil de realizar. MacDougall señala que la “representación visual (...) tiene implicaciones tanto interculturales como transculturales. Las imágenes al posicionarse fuera del sistema de “culturas” y de estados-nación, crean nuevos enlaces basados en puntos de reconocimiento entre grupos sociales...” (MacDougall, 2009, 67).

Conclusión

Esta experiencia investigativa, en esta primera etapa, nos ha permitido reflexionar sobre nuestros acercamientos metodológicos, las pretensiones descoloniales y la creación de un guión-video documental. Sin duda, hemos establecido relaciones de trabajo etnográfico colaborativo con Pedro y otros habitantes amazónicos kichwas; una serie de encuentros y “negociaciones constructivas”, que han ido descubriendo nuevos discursos y subjetividades inexploradas sobre los hechos históricos, contextos, valores, creencias, prejuicios, etc. sobre la cultura Napo Runa.

Por otro lado, este trabajo pone en juego otros elementos narrativos relacionados, no sólo al relato oral y a la palabra escrita (guión), sino a las imágenes, su modo

de producción y las estéticas propias indígenas. De ahí que conjuntamente con Pedro y un grupo de jóvenes indígenas trabajamos a la par creando una estrategia de representación audiovisual propia, la cual todavía está en camino.

Bibliografía

Castro, Raúl (2011), Etnografía: el giro visual, en *Imaginación visual y cultura en el Perú*, Gisela Cánepa (ed.), Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, pp.107-130

Clifford, James (2003), Sobre la autoridad etnográfica, en *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Clifford Geertz, James Clifford y otros (eds.), Gedisa Editorial, Barcelona, pp. 141-170.

Guarín Martínez, Oscar (2012), La Amazonia en sus imaginarios cinematográficos: 1914-1955. Apuntes preliminares, en *Historia cultural desde Colombia. Categorías y Debates*, M. Hering & A. Pérez (eds.), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 165-192.

Jara Holger y Merlo María Teresa (2014), *Las religiosas Doroteas en Ecuador 90 años...Como el primer día*, Ediecuatorial, Quito, 390 pp.

La Condamine, Charles Marie (1941), *Relación abreviada de un viaje hecho por el interior de la América Meridional*, Versión castellana de Federico Ruiz Morcuende, Espasa Calpe, Madrid, 229 pp.

MacDougall, David (2009), *Cinema Transcultural*, *Revista Antípoda*, No 9, Jul-Dic 2009, pp. 47-88.

Mignolo, Walter (2010), *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 126 pp.

Mora, Pablo (2015), Lo propio y lo ajeno, en Políticas de la resistencia. El video indígena en Colombia, Pablo Mora (ed.), Cinemateca Distrital, Bogotá, pp. 29-46.

Muratorio, Blanca (1998), Rucuyaya Alonso y la Historia Social y Económica del Alto Napo 1850-1950, Abya Yala Ediciones, Quito, 410 pp.

Parise, Julio (1999), Historia de la Mision Josefina del Napo: 1974-1999, Abya Yala Ediciones, Quito, pp.

Porras Garcés, Pedro (2003), Recuerdos y anécdotas del Obispo Josefino Mons. Jorge Rossi. Segundo Vicario Apostólico del Napo, Abya Yala Ediciones, Quito, 452 pp.

Quijano, Aníbal (1992), Colonialidad y modernidad/racional, en Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas, H. Bonilla (comp.), Editores Libri Mundi-Tercer Mundo, Quito, pp. 437-447.

Rappaport, Joanne (2007), “Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración”, en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, ene-dic 2007, pp. 197-229.

Spiller, Maximiliano (1974), Historia de la Misión Josefina del Napo 1922-1974, Tomo I y II , Artes Gráficas, Quito, 356 – 75 pp.

Taylor, Anne Christine (1994), El oriente ecuatoriano en el siglo XIX: “el otro litoral”, en Historia y región en el Ecuador 1830-1930, Iván Manguashca (ed.), Corporación Editora Nacional, Quito, pp. 17-67

Uzendoski, Michael (2010), Los Napo Runa de la Amazonía Ecuatoriana, Abya Yala Ediciones, Quito, 275 pp.

Zamorano, Gabriela (2005), “Entre Didjazá y la Zandunga: Iconografía y Autorrepresentación de las Mujeres del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca”, en *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, diciembre, año/vol. III, número 002, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México, pp. 21-33.