

# **IMAGENES E IMAGINEROS**

Blanca Muratorio  
editora

# IMAGENES E IMAGINEROS

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR

SERIE ESTUDIOS - ANTROPOLOGIA

1994

**IMAGENES E IMAGINEROS. REPRESENTACIONES DE LOS INDIGENAS  
ECUATORIANOS, SIGLOS XIX Y XX**

Primera Edición, FLACSO-Sede Ecuador, 1994

© Blanca Muratorio

© FLACSO-SEDE ECUADOR

Ulpiano Páez 118 y Av. Patria

Quito, Ecuador

Tel.: (593-2) 231 806 Fax: (593-2) 566 139.

Derechos reservados conforme a la ley.

ISBN de la Serie: 9978-67-004-1

ISBN del Título: 9978-67-034-3

**SERIE ESTUDIOS**

Edición de 1000 ejemplares.

Las opiniones vertidas en el libro son de exclusiva responsabilidad de los autores y no reflejan necesariamente el criterio institucional de FLACSO.

Las traducciones de los artículos de Jill Fitzell, Laura Rival y Anne-Christine Taylor fueron realizadas por Mercedes Reyes y editadas por Blanca Muratorio.

**Diseño de portada:** Antonio Mena

**Composición:** Marta Hurtado, Impreseñal.

**Impresión:** Impreseñal

## INDICE

	Pág.
Indice de Ilustraciones.....	6
Presentación .....	7
Introducción:	
Discursos y Silencios sobre el Indio en la Conciencia Nacional. Blanca Muratorio.....	9
Teorizando la Diferencia en los Andes del Ecuador: Viajeros Europeos, la Ciencia del Exotismo y las Imágenes de los Indios. Jill Fitzell.....	25
Una Categoría Irreductible en el Conjunto de las Naciones Indígenas: Los Jívaro en las Representaciones Occidentales. Anne-Christine Taylor.....	75
Nación, Identidad y Etnicidad: Imágenes de los Indios Ecuatorianos y sus Imagineros a Fines del Siglo XIX. Blanca Muratorio.....	109
Una Imagen Ventrílocua: El Discurso Liberal de la “desgraciada raza indígena” a Fines del Siglo XIX. Andrés Guerrero.....	197
Los Indígenas Huaorani en la Conciencia Nacional: Alteridad Representada y Significada. Laura Rival.....	253
Nota sobre los autores.....	293

## INDICE DE ILUSTRACIONES

### Figuras del artículo de Jill Fitzell

1.	Tipos sociales del siglo XVIII.....	31
2.	Trajes de Quito.....	33
3.	Habitantes de Quito.....	45
4.	Ruinas de la Catedral de Ibarra.....	47
5.	Procesión del Corpus Christi en Quito.....	55
6.	Camino y habitantes de Quito.....	57
7.	Huasicama.....	59

### Figuras del artículo de Blanca Muratorio

1.	Sixto Durán Ballén Cordovez, actual Presidente del Ecuador, junto a la estatua de Sebastián de Belalcázar.....	111
2.	Luis Felipe Atahualpa Duchicela.....	113
3.	El Inca y su reina.....	133
4.	Monumento de la Mitad del Mundo.....	135
5.	Indio de Otabalo.....	137
6.	Indígenas en un obraje de hacienda.....	139
7.	Indígenas del Oriente.....	141
8.	Encuentro de los indios piojés-cotos a orillas del Napo.....	143
9.	Jivaritos de Méndez internos.....	145
10.	Indígenas de Loreto-Tena.....	147
11.	Figura central de indígena Jívaro en el pabellón Ecuatoriano de la Exposición Histórica Americana, Madrid 1892.....	149
12.	Indígenas Jívaro.....	151
13.	Pabellón del Ecuador en la Exposición de Chicago.....	153
14.	Alfarería.....	155
15.	Cacería de piojos.....	159
16.	Indio de Sambiza.....	161
17.	Indio de la Capital.....	163
18.	Indio de Sambisa a quien la policía hace barrer las calles.....	165
19.	Estatua de Sucre y la India en el Teatro Sucre de Quito (detalle)..	171
20.	Inca Huayna Cápac en la estatua a Olmedo (detalle).....	175
21.	Turistas frente a la entrada del pabellón del Ecuador en la Expo- 92, Sevilla.....	179

## UNA CATEGORIA IRREDUCTIBLE EN EL CONJUNTO DE LAS NACIONES INDIGENAS: LOS JIVARO EN LAS REPRESENTACIONES OCCIDENTALES

Anne - Christine Taylor

Vistos desde Europa los indígenas de la Amazonía constituyen una masa mayormente indiferenciada, semejante a la naturaleza que los circunda (1). Así como la infinita diversidad de las especies vegetales suprime la capacidad de discriminación del observador común (2) así también la multiplicidad cromática de las unidades culturales del bosque tropical acaba por desalentar el ejercicio de la clasificación social en aquéllos que están poco acostumbrados a examinar grupos sociales de ese tamaño y de ese tipo. En la imaginativa occidental el indígena amazónico raras veces aparece dotado de una identidad étnica o cultural específica. Tal como figura en la iconografía clásica o romántica, el “Salvaje” de la selva sigue siendo casi siempre un ser genérico, confeccionado -según la época y el punto de vista del observador- a partir de elementos de representación surgidos de universos culturales distintos: evoca indiscriminadamente, ya sea el canibalismo de los Tupí, la ferocidad de los Caribe, el habitat de los Tukano, o el nomadismo de los Gê.

Sin embargo, en el contexto de esa indianidad selvática indiferenciada, los Jívaro (3) constituyen una excepción. Mientras que desde el siglo XVII, o aún antes, la mayoría de los grupos colindantes

con este conjunto lingüístico han sido confundidos en el anonimato de la behetría tropical, los "Xívaros" fueron percibidos inmediatamente como una nación aparte definida por un conjunto único de rasgos particulares, o dicho de otra manera, por un estilo cultural característico. Lejos de haber sido absorbidos en el universo sin matices de la barbarie de la floresta, estos Indios se convierten de un extremo a otro del Nuevo Mundo hispánico, en un modelo general de insumisión y salvajismo. Tanto es así que la palabra "jívaro" llegó a designar a cualquier grupo de indígenas rebeldes y luego de manera global y relativa, a toda "*wild rustic person*" (según la expresión de Mason en el *Handbook of South American Indians*, 1948, Vol.VI:222) cualquiera que fuese su origen étnico. Por ejemplo, en la *Geographía Histórica* de Murillo Valverde (1751), "Gíbaros" designa a los "criollos y mestizos de la Española, Puerto Rico, y otras islas" (citado en Gnerre 1973:203). En fin, los Jívaro son y siguen siendo indudablemente uno de los raros grupos de la selva cuyo nombre -asociado como está a la práctica de reducción de cabezas- es bien conocido por el gran público europeo.

Efectivamente, pocas sociedades amazónicas han inspirado la imaginativa occidental tanto como los Jívaro y ninguna otra ha sido considerada durante tanto tiempo como lo opuesto a las formas de vida social que el Occidente considera coextensivas con la civilización e incluso con la naturaleza humana. Si la estructura polar de estas representaciones ha permanecido invariable durante mucho tiempo, el contenido específico atribuido a esta negatividad se ha ido modificando en el transcurso de los siglos y diversificando en función de las tradiciones intelectuales nacionales. El Jívaro de los Criollos del siglo XVIII, o el de los misioneros del XVII, no es completamente igual al que describían los sabios europeos del siglo XIX. Es interesante entonces reconstituir las formas que asumieron esos fantasmas occidentales, porque han influido considerablemente sobre el curso de la historia indígena y no es por azar que una de las primeras reivindicaciones de la organización indígena creada por los Shuar en 1964, fue la exigencia de que para nombrarlos se abandonara el etnónimo de "Jívaro" que les imponía precisamente una historia y una identidad enteramente forjada por la imaginativa de otros (4).

El etnólogo contemporáneo interesado en las sociedades de idioma jívaro no puede eludir los determinantes de esas historias

entrelazadas. Sea como fuere, su propia relación personal con las gentes a las cuales estudia y las múltiples y contradictorias estrategias en medio de las cuales se encontrará, siguen dependiendo de un pasado que a menudo le desespera. Permanecerá prisionero en su práctica científica en tanto sus conceptos y su problemática permanecen contaminados -generalmente a pesar suyo- por las ideologías de su sociedad, de su medio, de su disciplina y de las instituciones académicas a las cuales pertenece. Por ende, las dificultades con que tropieza la etnología moderna para dar cuenta de las estructuras sociales de los Jívaro no son ajenas a la condición de antítesis sociológica que el Occidente ha atribuido por mucho tiempo a esas sociedades. Aclarar el trasfondo sobre el cual se inscribe el trabajo etnológico constituye por lo tanto una tarea elemental para poner el problema en perspectiva y lograr cierta higiene científica.

#### MUCHOS Y MUY PARECIDOS: LOS ORÍGENES DEL PARADIGMA JÍVARO

El término "jívaro" deriva de la expresión "xivaro". Fue utilizado por primera vez en un texto de 1549 por Hernando de Benavente (RGI III:175) y corresponde a la transcripción en grafía española antigua de la palabra indígena /siwar/, forma arcaica de /suwar/ (cf. Gnerre 1973:203-204), es decir, "la gente", vocablo mediante el cual se autodesigna y se denomina, en ciertos contextos, la mayoría de los grupos pertenecientes a la familia lingüística jívaro. La misma raíz, a veces en su forma metatética /sirwa/ (5) se encuentra en el origen de las palabras *giuarra*, *xiroa* o *gíbaro*, las cuales aparecen frecuentemente en los escritos de los cronistas desde el siglo XVI hasta fines del siglo XVIII para calificar indistintamente a uno u otro de los grupos locales o regionales que les parecían provenir de una misma "familia".

Pero lo que configuraba la unidad de ese conjunto no era tanto una homogeneidad lingüística y ni siquiera cultural -en el sentido que le daríamos hoy- sino más bien una serie de actitudes morales estimadas características de esa "nación." Estas actitudes eran la antítesis de los modelos de civilidad que constituían las bases de la sociedad hispánica y pueden resumirse en los siguientes rasgos. En primer lugar, una insolente anarquía, interpretación dada por los españoles al rechazo intransigente de los Jívaro a toda forma de autoridad suprafamiliar



que no fuese el liderazgo táctico militar temporario. En segundo lugar, una activa oposición por parte de estos indígenas a la idea misma de jerarquía social o de desigualdad de condición, la cual constituía la base del orden político ibérico. En tercer lugar, un estado de guerra intestina permanente a la cual los Indios jamás sentían la necesidad de poner término. Ahora bien, la idea de una guerra sin esperanza de tregua ni de solución trastornaba la sensibilidad europea, dispuesta a concebir la guerra como una crisis paroxística destinada a establecer un nuevo orden de paz. Por otra parte, la extrema dispersión del habitat jívaro, la marcada repugnancia de los indígenas a convivir en la intimidad, el calor y la seguridad de un poblado no podían sino parecer síntomas de una inquietante misantropía: "...cada familia vive aparte, siendo la causa de vivir así el ser todos traidores y matarse sin remisión..." (Lucero [1683] 1986:328).

A los españoles también les llamó mucho la atención la singular irreligiosidad de los Jívaro. Más que la falta de "ritos y sacrificios" - común a la mayoría de los pueblos selváticos- lo que les sorprendió fue la ausencia misma de "supersticiones", el "materialismo" radical de esos indígenas. En materia de prácticas sagradas, estos salvajes no tienen más que "...un abuso de sueños y algunos cantos de aves... para ellos no hay nada más que nacer y morir" (Salinas Loyola en RGI, III:246). Desde luego, este tema de una "fría incredulidad" se convertirá luego en un *leit-motiv* dominante en los relatos misioneros, especialmente en el siglo XIX. En fin, la excepcional testarudez de la resistencia jívara a la reducción militar y misionera, su escandalosa indiferencia a la palabra occidental portadora de la razón, del orden y de una promesa de vida eterna, acabaron por adquirir ante los ojos de los Españoles y después de los Criollos, la apariencia de una voluntad fríamente calculada de escapar a cualquier precio de los beneficios de la vida civilizada y de la redención cristiana.

Inaugurada por la célebre relación de Benavente "... digo verdad a Vuestra Alteza, que la gente mas desvergonzada que yo he visto en todo el tiempo que he andado en las Indias..." (RGI, III:175), la constelación semántica que abarca el término "jívaro" y sus variantes desemboca tanto más fácilmente en un empleo metafórico por cuanto los principios que subyacen a la taxonomía social indígena, en especial a la división dialectal, permanecen rigurosamente herméticos para los

extraños. El hecho mismo de la diferenciación tribal pasó inadvertido por largo tiempo (6). Ahora bien, estos indígenas son muy numerosos: se los encuentra desde un extremo al otro de un territorio más extenso que el de Portugal y siempre parecen ser los mismos, ya que se visten y comportan de manera idéntica y se llaman unánimemente a sí mismos “shuar”, hasta el punto que, vista desde el piemonte ecuatorial en el siglo XVI, la Amazonía entera parece estar infestada de esos salvajes exasperantes.

En definitiva, los Jívaro planteaban entonces tal como lo siguen planteando ahora, un problema de escala. Era concebible que un grupo pequeño y “marginal” pudiese vivir, al menos por un período de tiempo limitado, en un estado de “libertad natural” y de igualdad interna, tal como lo hacía la mayoría de los Indios selváticos. Después de todo, la Europa medieval había conocido un rico florecimiento de formaciones sociales resultantes de utopías religiosas o de regímenes jurídicos de excepción, algunas de las cuales, como las behetrías, se inspiraban en principios que, a primera vista, parecían comparables a los que regían a las sociedades de la floresta tropical. Pero era inimaginable que toda una “nación” vasta e indivisa como la de los Jívaro, pudiera existir sin un gobierno y privada de los cimientos de un cuerpo político. Peor aún, la aberración sociológica que representaban estos salvajes era todavía más patente por cuanto cobraba proporciones inauditas. Los españoles se enfrentaban con la paradoja de una sociedad en la que se conjugaban una abrumadora uniformidad de comportamientos, apariencias y costumbres con poderosas fuerzas centrífugas como la guerra permanente y el rechazo a someterse a un mismo señor. Este conjunto de individualidades exacerbadas, soberanas y guerreras, lejos de desarticularse por la fuerza centrífuga que semejante anarquía debería haber engendrado, permanecía siempre y en todo lugar idéntica a sí misma. Como conjunción incomprensible de una uniformidad masiva y de una extrema tensión hacia la autonomía individual, la sociedad jívara encarnaba el escándalo de una civilidad desprovista de un principio inteligible de unidad. Esta es sin duda la razón por la cual esta sociedad surgió como categoría específica en la reflexión sociopolítica de tradición hispana.

## EL BUEN Y EL MAL SALVAJE: EL JÍVARO DE LOS CRIOLLOS

La serie de connotaciones asociadas con estos indígenas -la anarquía absoluta, la misantropía en gran escala, la indiferencia altanera a lo trascendental- que sirven de una suerte de reflejo negativo de las sociedades consideradas civilizadas, sigue marcando hasta el presente el sentido y el empleo de la expresión "jívaro" en los países de América del Sur. No obstante, desde la Independencia, la expresión adquiere una ambigüedad que antes no tenía. Si el término sigue siendo infamante y su referente es motivo de vergüenza y sinónimo de todo aquello a lo cual se opone la sociedad criolla para definirse a sí misma, el término se rodea al mismo tiempo de un nuevo prestigio. Respecto a la infamia, recuérdese la virulencia de los anatemas lanzados contra los Jívaro por el dictador ultracatólico del Ecuador, García Moreno (7). Pero además, la relación de los Jívaro con los blancos serviría de modelo o de metáfora para las relaciones entre americanos y españoles, por cuanto los primeros deseaban deslindarse no ya de la barbarie interior sino de la tiranía metropolitana. Estos Indios subversivos llegaron entonces a simbolizar las virtudes republicanas de las cuales gustaba dotarse a la sociedad criolla: el ardor guerrero, un apego feroz a la libertad, el machismo del individuo enfrentando una naturaleza indómita, en oposición al "hidalguismo" de los ciudadanos decadentes, afeminados y amantes de la opresión. Por otra parte, la "raza indómita", convertida desde entonces en un símbolo de una valentía que nunca el miedo mancilló (9) ofrecía a la imaginativa criolla el ejemplo de una envidiable promiscuidad y más aún, de una imperiosa virilidad. Este último rasgo, aunque no valorado explícitamente, era sin embargo admitido por todos con secreta envidia y denunciado hasta la obsesión por los misioneros. Debido a su prestancia física reconocida aún por los religiosos más austeros (10) y sobre todo debido a su afición indefectible a la poliginia generalizada, la cual era considerada un síntoma evidente de una libido incontrolable, los Jívaro servían para desvirtuar las condescendientes acusaciones de debilidad sexual que los europeos habían lanzado antaño contra los habitantes del Nuevo Mundo en nombre de la teoría social de los climas (11).

El conjunto contradictorio de ideas que han servido para formar la representación del Jívaro en el Ecuador y en el Perú, tiene su expresión más clara en la famosa novela de Juan León Mera, *Cumandá*

(1879), un curioso remedo criollo de *Atala*, en el cual el inconsciente del mestizo de aquella época se expresa con insólita transparencia. En la novela, el rol del buen salvaje lo tiene una mujer -Cumandá- quien resulta ser al final una jóven ecuatoriana raptada en su infancia por una horda de "Xíbaros". El único Indio bueno es un mestizo. Este esquema contradictorio también se manifiesta en las etnografías noveladas del Abate Pierre (1889) y de Vacas Galindo (1895), ambos religiosos Dominicos, así como en *Nantu y Sapikia* (1912) de Eudófilo Alvarez (un coronel del ejército ecuatoriano), sin mencionar la prensa misionera o nacional de fines del siglo XIX y principios del XX. Por lo demás, las líneas generales de esta imagen ambigua han evolucionado muy poco desde fines del siglo pasado. La mayoría de los mestizos y colonos de los poblados fronterizos de la Amazonía, así como los militares de los destacamentos de la selva y los funcionarios, agrónomos o médicos, que tienen algo que ver con las poblaciones de la floresta tropical, siguen juzgando a los Jívaro como retrasados en el plano "técnico", sospechosos en el plano patriótico y generalmente difíciles de reconciliar con su ideal del *Hombre Ecuatoriano*. Pero, al mismo tiempo, la Federación Shuar goza de un indudable prestigio entre la burguesía progresista de la sierra, hasta el punto que frecuentar a los jóvenes dirigentes de la organización indígena ya forma parte del "radical chic" de los quiteños ilustrados. "Los Jívaro tienen un enorme apego a la libertad y a la independencia, las cuales defienden con valentía. Son industriuosos, inteligentes, supersticiosos y reacios al progreso civilizador" (*El Libro Escolar Ecuatoriano: Sexto Grado*, 1982:319) (12). Este juicio, tomado literalmente de un manual escolar contemporáneo, que paradójicamente también se utiliza en las escuelas bilingües de la selva, es una buena ilustración de la perennidad del "Jívaro" soñado por la sociedad criolla y de la compleja mezcla de admiración y de reprobación de la cual ha sido objeto por parte de esa sociedad desde siempre (13).

## FRANKENSTEIN Y LOS BÍBAROS: EL JÍVARO EUROPEO

Sin embargo, en Europa y en los Estados Unidos las connotaciones esencialmente sociopolíticas del término "jívaro" se han borrado, en gran medida, en beneficio de las significaciones implícitas asociadas con la reducción de cabezas. Esta práctica, que es menos importante

en la construcción de la imagen popular de los Jívaro en América del Sur, ejercía una verdadera fascinación en Europa durante la segunda mitad del siglo XIX.

La fiebre de las *tsantsa* (nombre indígena para designar las cabezas reducidas) aparece repentinamente en 1860. Un primer trofeo es llevado a Europa por un español desconocido, luego un sabio italiano presenta otro, “encontrado” según dice, en un raptó de lirismo virgiliano, “dentro de un pequeño templo a orillas del Pastaza”. Estos despojos se envían al antropólogo inglés Bollaert, para someterlos a un juicio de experto. El científico solicita información complementaria a Ecuador. En esa misma época se exhibe una tercera cabeza -donada por el Embajador del Perú a la sociedad de Antropología de París- ante un panel de eminentes eruditos, entre ellos Broca y Quattrefages (14). En el curso de una sesión memorable, estos sabios se preguntan sobre la naturaleza de los procesos técnicos empleados para reducir las cabezas, ya que el representante peruano es fastidiosamente impreciso al respecto. El Señor Doctor Lorente... nos habla de esta operación de una manera muy vaga; cree que los Indios hacen huecos en la arena de esos lares donde entierran los cadáveres durante algún tiempo...” (Maiz Moreno 1862:185-187). Bollaert, dando fe a las informaciones recibidas por él desde Ecuador, publica en Inglaterra en 1863 varios artículos que tendrán una gran resonancia.

La novedad de las *tsantsa* se difundió rápidamente en América del Norte, que enfrentó el problema en la escala de sus posibilidades. En ese mismo año un explorador trajo una maleta entera de esas cabezas y las presentó ante la American Ethnological Society. A partir de esa fecha la *tsantsa* se convierte en un objeto familiar en los museos y “vitrinas de curiosidades” occidentales. En la Exposición Universal de Londres de 1862 se exhibió una cabeza reducida y hacia 1870 se vendió una en París por la cantidad exorbitante de 1500 francos de la época. La demanda terminó por superar notablemente a la producción, especialmente cuando el Ecuador prohibió su comercio en 1880. Los mestizos de las aldeas fronterizas, que eran los principales intermediarios de este lucrativo comercio, trataron de suplir las deficiencias del mercado fabricando ellos mismos las cabezas-trofeo con cabezas obtenidas de los cadáveres no reclamados en los hospitales. Desde entonces esta práctica clandestina se propagó por todo el Ecuador,

llegando incluso hasta Panamá. Sobre la marcha, ciertos traficantes imaginativos procedieron a reducir cadáveres enteros y los vendieron en grandes sumas a coleccionistas crédulos. Con un espíritu más desinteresado, los sabios se entregaron a la realización de experimentos similares. En 1894, un médico austríaco logró confeccionar cuatro cabezas reducidas bastante presentables con los despojos mortales de sus pacientes siguiendo, punto por punto, el método descrito en una revista científica.

En resumen, para aquella época tan enamorada del científicismo y de las proezas tecnológicas tanto como de las rarezas y del ocultismo, las *tsantsa* y su misterio taxidérmico se volvieron objeto de una fascinación morbosa, mezcla de repulsión moral y celo positivista. La reducción de cabezas se percibía como el fruto macabro de un saber esotérico cuyo supuesto perfeccionamiento técnico se asimilaba a la ciencia, pero cuyos objetivos siniestros eran indicativos de una dpravación moral singular. Aquí encontramos la condición invariable del espejo negativo atribuída a las sociedades Jívaro, ya que la fabricación de *tsantsa* surge claramente como la sombra proyectada de la ciencia positiva, el modelo de un conocimiento descarriado, el homólogo exótico de las prácticas infames de Frankenstein y el Doctor Hyde.

Estas fantasías heredadas desde el siglo XIX, que combinan un barbarismo gratuito con una misteriosa competencia técnica -pues se creía que los indígenas reducían la caja craneal misma- permanecen vivas en las imágenes que la palabra "jívaro" suele evocar en la Europa actual, según lo demuestran elocuentemente las aventuras de Tintín entre los "Bíbaros"(15). Este tipo de delirio continúa alimentando una producción al parecer inagotable de relatos de viajes, lúgubres notas escritas por exploradores que han desafiado -siempre por vez primera- la hostilidad ficticia de esta "sociedad siniestra" (16). Cuántos afables Záparo y apacibles Quichua se han visto metamorfoseados en "Jívaro", para las necesidades del caso, por la pluma heroica de viajeros necesitados de fuertes emociones. Incluso hoy en día, las agencias de viajes explotan sin prurito alguno este lamentable filón y proponen a sus clientes audaces excursiones, con el concurso de desafortunados vagabundos de los alrededores de Iquitos, transformados para la ocasión en cazadores de cabezas recién salidos de sus reductos selváticos.

## LA MISIÓN MÁS DIFÍCIL DEL MUNDO: EL JÍVARO DE LOS MISIONEROS

La temática de la “inteligencia pervertida”, conjunción desconcertante de un conocimiento inspirado de primitividad y de vileza de alma, que anima la pasión de los sabios europeos por los Jívaro y sus *tsantsa*, también se encuentra curiosamente en primer plano en la abundante literatura misionera consagrada a estos indígenas en la segunda mitad del siglo XIX. Esa producción merece un examen específico, aunque sea somero, porque no se deja reducir totalmente ni a la tradición hispana surgida de la Conquista, ni a la visión positivista europea pese a que retoma, sintetizando y a veces exagerando, los elementos presentes en ambas corrientes.

La coherencia de la “visión misionera” de esa época (17) tiene que ver con una serie de factores. En efecto, el final del siglo pasado constituye un período de fuerte expansión misionera en el piemonte amazónico, anunciadora de una penetración nacional cada vez mayor. Durante la presidencia de García Moreno, los Jesuitas tuvieron nuevamente a su cargo la administración y la civilización de todo el Oriente indígena, mientras que en el período de los gobiernos subsiguientes de inspiración liberal, los religiosos debieron justificar su presencia y su ascendiente sobre las poblaciones locales asumiendo una función en la organización de la defensa del territorio nacional amazónico. Esos misioneros (generalmente de origen europeo) fueron llevados con toda naturalidad a jugar la carta del nacionalismo y de la “conquista interna”, motivo por el cual hubo un conjunto de comportamientos y una retórica colonialista tanto más exacerbados cuanto los indígenas se mostraban más reacios ante los empeños de los misioneros por encuadrarlos social e ideológicamente.

Durante ese período de conquista fronteriza, la presencia del Jívaro será juzgada como un desafío viviente no solo al poder o al vínculo social, sino a la propia noción de humanidad. Su imagen se tiñe de una condena moral sin apelación. Esto es evidente en los anatemas lanzados por los religiosos contra esa “raza bárbara y atea...categoría irreducible en el conjunto de las naciones indígenas” (Pierre 1889:121), “...resultante de todas las fuerzas salvajes combinadas, como las cascadas y las quebradas, como las garras de las fieras y el veneno de las serpientes” (Alvarez, citado en Bottasso 1980:73). En “esa atroz república de la selva”, agrega incongruentemente un misionero ita-

liano de fines del siglo pasado, “el parlamentarismo es la única ocupación para la cual los indios creen haber nacido” (citado en Bottasso 1980:330). En resumen, ésta era sin duda alguna “la misión más difícil del mundo” (ibid:319).

Lo que exaspera a los misioneros más que nada es precisamente la mezcla de materialismo descarado y de “sofisma moderno” que estos indígenas oponen a sus empeños apostólicos. Por un lado, los Jívaro exigen incesantemente productos manufacturados, a falta de los cuales abandonan de inmediato las misiones. Un memorando redactado en 1914 y dirigido a los Salesianos dice: “nunca hacer regalos... a un Jívaro, antes de haberle dado por lo menos una media hora de catecismo” (citado en Broseghini 1983:94). Por otro, estos indígenas demuestran un racionalismo clínico perfectamente impermeable a los argumentos dogmáticos y simplistas con que les hostigan los misioneros (18). Esos salvajes volterianos creen, en efecto, “a semejanza de los deístas y de los racionalistas... que Dios no interviene para nada en las cosas de este mundo” (Magalli 1890, citado en Broseghini 1983:143). “Ellos son materialistas, sensualistas, positivistas consumados... la Creación, la Redención... el Cielo y el Infierno son como fábulas que unos escuchan con fastidio y los otros con un rictus sardónico.” Por tanto, no es nada sorprendente que esos bárbaros no tengan ni religión, ni un culto exterior, “ni siquiera una superstición... todo se reduce a espantosas borracheras que inspiran horror. ¿Un pueblo sin religión? Imposible, dice el filósofo (se trata de Plutarco)... y, sin embargo, puedo asegurarles que no existe un pueblo estúpido, sino una raza inteligente, robusta, dotada de las más felices disposiciones para el bien como para el mal, sin religión, sin dioses, sin sacrificios... ésta es la raza jívara” (Vacas Galindo [1895] 1978:23).

La “irreligiosidad” de los Jívaro y la ausencia en su cultura de objetos y de prácticas visiblemente “sagradas”, (19) suscita comentarios descriptivos casi idénticos. En el siglo XVI la incredulidad de los indígenas fue vista sobre todo como una carencia, la consecuencia de un alejamiento “histórico” de las luces de la Revelación, un accidente del cual no se los podía hacer responsables. Por el contrario, en el siglo XIX ya no se trataba de descreimiento, sino más bien de ateísmo, de una negación deliberada y obstinada del mensaje cristiano. Por ello se usa ese tono implacable reservado para las manifestaciones del Anticristo, que también se encuentra en los escritos contemporáneos de los



misioneros protestantes fundamentalistas (Norteamericanos) establecidos en territorio jívaro. Estos misioneros no dudan de que la cultura indígena, la *shuartikia* como ellos la denominan, (20) sea una inspiración satánica en el sentido más literal posible y que a ellos les incumbe luchar contra las “prácticas destructivas del paganismo” (Drown 1961: 139), a fin de erradicar las obras de Satanás mediante un etnocidio terapéutico.

Por otra parte, si bien desde 1890 los misioneros comienzan a tener algún éxito aunque sea limitado en la sedentarización de los Indios, fracasan en lo relativo a la vigilancia de las “buenas costumbres familiares” y la sexualidad indígena. A este respecto, los Jívaro rechazan absolutamente la intervención de los religiosos. Conocemos la importancia que tuvo en el siglo XIX el control de la sexualidad en el contexto del encuadre social exacerbado que caracteriza a esta época. Sin duda de allí proviene la violencia de las declaraciones misioneras sobre el tema, tales como el lamento del abate Pierre al referirse a la familia jívara como “un lupanar donde la más abyecta intemperancia se practica sin pena ni vergüenza”(1989:122). Con cierta mayor sobriedad, otro religioso afirmaba que: “la fácil promiscuidad de los sexos... la licencia del lenguaje... y un precoz desarrollo físico vuelven deplorable la moralidad jívara” (Guerriero s.f., en Broseghini 1983: 15). Se observará además que, como los médicos e higienistas de Europa, los misioneros de esa época con frecuencia se ocultan detrás de una supuesta preocupación por la “emancipación” de las mujeres - presentadas como “bestias de carga” de sus maridos y unánimemente como esclavas de una sexualidad masculina tiránica y caprichosa-(21)para afirmar su voluntad de controlar más estrictamente el cuerpo social.

Un último aspecto de la configuración cultural jívara que acaparó por largo tiempo la atención de los religiosos de ese periodo (y por consiguiente de todos aquéllos que se interesan en esos indígenas a través de los escritos misioneros) fue naturalmente, la anarquía social y el belicismo “hobbesiano” de esta población. Se trata de otro tema clásico de la tradición hispana, pero cuya formulación difiere mucho de la que estaba vigente en el siglo XVI. En efecto, la generalizada misantropía de los indígenas y sus permanentes guerras intestinas ya no se perciben como una aberración desafiante de la lógica de las teorías sociopolíticas de la época, sino más bien como el efecto de un impulso

histórico suicida que arrastra a toda la “raza” hacia las tinieblas de una próxima e irremediable extinción.

“...cuanto a los jívaros,... hizo ya su época: tuvo su origen, llegó al apogeo de una raza numerosa...y desde mucho tiempo viene de bruces a precipitarse en los escombros de su propia ruina... carcomida y consumida por la gangrena devoradora de sus propios vicios...” (Vacas Galindo ([1895] 1978:105-106).

Como lo recalca Bottasso (1980:89), la ineluctable desaparición de los Jívaro por un proceso de autoaniquilación fue durante varias décadas un lugar común repetido hasta la saciedad, tanto en la literatura misionera como en las obras científicas. Constituyó la prueba de que el belicismo crónico de los indígenas, su correspondiente rechazo de un orden jerarquizado (y por tanto implícitamente de todo orden social) se siguen considerando una patología intolerable. Pero, mientras que en los siglos XVI y XVII la sociedad jívara formaba una categoría teratológica inmutable en el marco de un pensamiento pre-evolucionista, en el siglo XIX se la define en términos historicistas y biologizantes. Ya no se habla de “nación” ni implícitamente de teoría política, sino de “raza” y de destino histórico.

En suma, si desde el siglo XVI al siglo XIX se pasa de la incredulidad inocente al ateísmo militante, en el ámbito de la reflexión política también se pasa de una anomalía sociológica paradójica -pero fascinante- a una maldición “natural” inscrita en el curso de la historia y por consiguiente, desprovista de interés especulativo. En otras palabras, los Jívaro aún pueden servir de *exemplum* al revés, pero ya han dejado de encarnar un problema filosófico, que entretanto ha sido reemplazado por el cómodo fantasma de un grandioso suicidio colectivo. La paradoja final de esta sociedad es que al haber dado vida al estadio “presocietal” inventado por los filósofos, ella desvirtuaba flagrantemente aquellas teorías del contrato como la de Hobbes, que intentaban fundar la necesidad del Estado en la repugnancia moral o en la lasitud inducidas por una situación de anarquía y de permanente guerra civil. De manera empíricamente incontrovertible, pero teóricamente incomprendible, los Jívaro demostrarían, en difinitiva, que lejos de ser un mero horizonte teórico, “el estado de naturaleza” no solo existía y se reproducía siempre idéntico a sí mismo, sino que también demostraba ser capaz de infligir derrotas ignominiosas y repetidas a los soldados de

Dios y de la Corona, sumando así la injuria militar al escándalo filosófico.

## UN ORDEN ININTELIGIBLE: LA SOCIEDAD JÍVARO

En cuanto a los muchos etnólogos que se interesaron en los grupos Jívaro desde la segunda mitad del siglo XIX (Bollaert, Simpson, Lubbock, Hamy, Rivet, Karsten, Stirling, Harner, para sólo citar los más conocidos), debe reconocerse que casi no han contribuido, sino hasta hace muy poco, a desvanecer esas fantasías, ni a sanear y esclarecer los usos lingüísticos. Los primeros etnógrafos utilizaron el término "jívaro" sin más discernimiento que los Españoles de antaño, para designar sea un simple grupo local, un conjunto regional o dialectal, una fracción o la totalidad de los grupos ecuatorianos con exclusión de los grupos peruanos o por último, la totalidad de un grupo lingüístico cuyas fronteras siguen siendo imprecisas (22). Desde este punto de vista, la "proto-etnografía" de las poblaciones jívaro apenas se distingue de los informes sin pretensiones científicas escritos por los misioneros y por los funcionarios civiles de otros tiempos, e incluso a veces demuestra una regresión con respecto a esos documentos.

En efecto, la caracterización estereotipada de los Jívaro como una sociedad enteramente entregada a la anarquía y a la guerra civil permanente, ha obstruido la comprensión de las escisiones sociológicas reales que están subyacentes en la organización de estas culturas. En general, hasta la mitad del siglo XVIII las únicas formas de unidad social percibidas por los extraños no-indígenas eran, o el conjunto cultural total (aunque con límites imprecisos e inciertos) o las pequeñas agrupaciones locales asociadas con cursos de agua, cuyos nombres servían para denominarlas. Juan de Velasco, sintetizando los datos proporcionados por los jesuitas de Maynas y el conocimiento etnográfico corriente de los misioneros y a partir de la hidrografía amazónica, distingue los siguientes grupos en el seno de la "nación jívara": los "Apiagas, Benorizas, Capahuaris, Chipangas"...etc. (1844:132). Asocia así los grupos meridionales (Apiagas, Benorizas) con los indígenas del bosque septentrional (Capahuaris), aunque estos dos grupos están muy bien diferenciados en el plano lingüístico.

Los franciscanos que trabajaron en el piemonte ecuatorial hacen el mismo tipo de amalgama ubicando entre los “belicosos Jívaros” las “naciones” de los Chiguazas, Mexipurás y Oyocamas (B. de Alacano, 1739, en *Compte* 1885,v.2:56) mezclando nombres de un río (Chiguaza) y antropónimos que designan probablemente las figuras dominantes de grupos locales (Oyocama, i.e. *ujukam*). Estas prácticas son reveladoras de los criterios de clasificación étnica subyacentes en la etnografía de los misioneros. Los Jesuitas, en particular, no se interesaron de manera alguna en la organización social o socio-política de los grupos que evangelizaron, pues ésta estaba de todas maneras condenada a desaparecer al transformarse en las estructuras familiares y comunitarias inherentes al sistema de reducciones elaborado por la Compañía. Dos órdenes de fronteras tenían interés para ellos. En primer lugar el de etnías o “naciones” -como se las llamaba en esa época-, es decir, categorías esenciales de contabilidad apostólica (es en término del número de naciones reducidas más que en término de individuos convertidos o bautizados que se rendía cuenta de los progresos logrados a los superiores o a los que proporcionaban fondos en las Cartas Ejemplares o en las Carta Annuae). En segundo lugar los lenguajes, (estos dos órdenes no siempre coincidían) dado que la catequesis de grupos recientemente reducidos se debía hacer, en principio, en la lengua vernácula. En cuanto al resto de las características de los grupos, las identidades o las similitudes culturales se percibían desde una óptica exclusivamente instrumental, como criterios para reagrupar poblaciones consideradas “compatibles” en el seno de las reducciones (23) sin que tuvieran otra consecuencia.

De hecho, de la misma forma en que la estructura socio-política de los grupos reducidos debía ceder su lugar a una nueva organización de los vínculos sociales, las particularidades culturales también debían disolverse progresivamente en una especie de “cultura general india” basada en el uso compartido de una lengua (el Quichua de la misión) y en un modo de vida forjado por la experiencia de las reducciones. Todo esto contribuye a explicar las dificultades encontradas por los investigadores que en el siglo siguiente, usando fuentes misioneras trataban de clarificar la relación entre los “Murato” (o Kandoshi), los “Maynas” y los “Xívaros”. Los “Murato” eran sin duda un grupo de lengua Candoa y probablemente también lo eran los “Maynas” y por consiguiente, ambos eran muy diferentes lingüísticamente a nivel

empírico de las tribus Jívaro. Sin embargo, se asimilaban a estas últimas por sus costumbres, hábitos y comportamientos. Por esta razón, algunas veces los Jesuitas los han clasificado como una “nación aparte” en función de la ininteligibilidad de los dialectos (24) y otras, como una “parcialidad” de uno u otro grupo Jívaro, especialmente cuando se trataba de incluirlos en una reducción nueva o ya constituida.

Hacia la mitad del siglo XVIII paulatinamente se comenzó a admitir la existencia de unidades intermedias entre grupos locales o las zonas circunvecinas y el conjunto étnico, es decir de lo que iba a llamarse “tribus”. A mi entender, los Aguaruna fueron los primeros denominados y ubicados específicamente de esta manera. Una carta del cura de Santiago de las Montañas, fechada en 1733, menciona a los indígenas del Bajo Santiago con el nombre de “Ahuarunas”, distinguiéndolos de los “Xíbaros” (los Shuar del Paute-Santiago) y de los “Maynas” del Marañón que habían ayudado a conquistar (ANH/Oriente, ca. 3). Por su parte, la carta escrita por Maldonado en 1745 (cf. Eloy y Morales 1942: lámina 43-44) sitúa una tribu de ese nombre de uno y otro lado del Marañón a la altura del Pongo de Manseriche. Finalmente, el jesuita Magnin los menciona en 1740 en su obra sobre la misión de Maynas (1940).

No es por casualidad que la percepción de las divisiones tribales se haya cristalizado primeramente en la región del alto Marañón, lugar del asentamiento colonial sino el más antiguo, el más activo y menos aislado (25). Los colonos de Santiago, de Borja, de Nieva, e incluso de Moyobamba se unían a menudo a las expediciones de evangelización o pacificación organizadas por los jesuitas de Maynas. Algunos de ellos -si se cree lo que dicen los misioneros- participaban en el tráfico de esclavos destinados a las colonias portuguesas de Pará y Maranhao. A menudo eran reclutados como guías de los funcionarios o los viajeros ricos que exploraban estas regiones (como La Condamine y su grupo o Antonio Ulloa). Estaban por ello familiarizados desde hacía mucho tiempo con los grupos de la zona. Más aún, la naturaleza de las relaciones de clientelismo, de trueque o de predación que sostenían con sus vecinos indígenas, los hacían mucho más perspicaces que los misioneros o los funcionarios de paso a las sutilezas de la organización social indígena. Los documentos citados no hacen sino oficializar un conocimiento sociológico que probablemente era corriente entre los

mestizos que vivían en estrecha simbiosis con las poblaciones autóctonas locales. Pero los letrados, fuesen éstos administradores o eclesiásticos, tardaron mucho en asimilar este saber etnológico popular. Esto se manifiesta claramente en el uso que hace Magnin del término "Ahuaruna", puesto que lo hace extensivo no solo a los grupos del Marañón, a los cuales la palabra designa efectivamente, sino también a los grupos del Santiago, Morona y Huasaga, que pertenecían a unidades dialectales completamente distintas (26). Esto significa que la designación tribal se sigue empleando casi como sinónimo de la palabra que denota al conjunto en su totalidad.

Sin embargo, desde fines del siglo XVIII el reconocimiento de la especificidad de los grupos dialectales aparece en las fuentes con mayor frecuencia. En un documento de 1798, se distingue claramente entre los Huambisa y los Aguaruna. A los primeros se los ubica con precisión en las inmediaciones septentrionales de Borja y a los segundos hacia Barrancas, bajando por el Marañón (ANHQ, Oriente 3, 1798-X-4). Por su parte los Achuales son mencionados por su nombre como "tribu" desde 1818 (Costales s.f.I:33).

De manera significativa los documentos civiles más que los eclesiásticos son los primeros en dejar constancia de las unidades sociológicas pertinentes dentro del conjunto Jívaro. Efectivamente, en este plano encontramos un desfase análogo a aquel que, hasta mediados del siglo XVIII, separaba la cultura oral de los moradores mestizos de la selva del conocimiento erudito de los representantes del poder. Esto se explica por dos series de factores. Los funcionarios que llegaban a interesarse por las poblaciones indígenas se sentían llevados más que nada por una preocupación muy pragmática de establecer alianzas tácticas o de llevar a cabo actividades económicas. Esto ocurrió especialmente a partir del momento en el cual surgió la oposición entre Lima y Quito y cuando el control de las regiones orientales con sus poblaciones se puso en juego entre las dos Audiencias y luego, entre las dos naciones emergentes. En tales circunstancias, es comprensible que esos hombres se hayan preocupado por conocer y evaluar las relaciones políticas y las redes de intercambio o de guerra de los indígenas. Pero la atención que se da a la sociología indígena refleja sobre todo una evolución importante en su percepción del cuerpo social al que pertenecen. A medida que entre los criollos y mestizos comienza a forjarse la idea de que consituyen un pueblo dotado de un territorio y de

un destino histórico específicos, la presencia de indios bárbaros en el seno de la patria llega a ser percibida como una anomalía, como una patología a ser erradicada por cualquier medio. De allí, la aparición tanto de un racismo anti-indígena más agresivo que el anterior, y de una exclusión conceptual alimentada por la idea de que las formas sociales indígenas son antitéticas a aquellas que dan cuerpo a la nación (o a lo que ésta será algunos decenios más tarde). El tribalismo, impuesto en realidad por la historia colonial y la sujeción misionera, es considerado desde esta perspectiva como una característica de los salvajes y como un mecanismo conveniente de aislarlos del cuerpo social nacional y de encerrarlos en un tiempo histórico y un espacio sociopolítico aparte. Por el contrario, los misioneros y los clérigos (especialmente los franciscanos desde 1768 y en menor medida los dominicos) permanecieron prisioneros de las modalidades de clasificación e interpretación típicas de los jesuitas, quienes en función de su eficacia apostólica, se ocupaban más en elaborar tipologías "culturales" basadas en criterios lingüísticos y político-morales que en descubrir, desde una óptica instrumentalista, las divisiones sociológicas concretas.

En este sentido nada llama más la atención que la diferencia, por una parte, entre los escritos de los dominicos y algunos funcionarios locales. Los dominicos fundaron las primeras misiones jívaras en el Alto Pastaza hacia 1780. En términos de observación etnográfica, sus escritos solo muestran clasificaciones arcaicas (los "Indios de Pastaza," los "Copatazas," los "Capahuaris") acompañadas de consideraciones sumarias sobre los vicios y virtudes de su grey. Por el contrario, el notable testimonio escrito por Pedro de Cevallos, teniente político de la ciudad andina de Ambato quien visitó a los Achuar del Pastaza en esa misma época (1775), demuestra que este funcionario describió minuciosamente sus vestimentas, casas, actitudes, producciones artesanales y hortícolas; descubrió la jerarquía de los "big men" de la región; situó a todos los grupos locales y censó la población casa por casa, todo ello con la esperanza -que resultó vana- de crear una nueva colonia en el alto Bobonaza para llevar a cabo intercambios comerciales con el Marañón (Rumazo González 1948, v.8:90 seq. y Costales s.f. v.3)(27).

Curiosamente, la percepción del carácter estratégico de la división en unidades tribales, lejos de generalizarse, siguió siendo limitada.

La mayoría de los autores al comienzo del siglo XX e incluso después, continúan incluyendo en el mismo esquema grupos dialectales tales como los Aguaruna o los Kandoshi junto con grupos locales conformados por solo unas pocas decenas de individuos. Esto se debe a que en el ínterin, los eruditos han tomado el lugar de los misioneros y de los funcionarios civiles y a que lo adquirido en el conocimiento sociológico de las sociedades jívaras -progreso que es el mérito de observadores no profesionales como Cevallos- ha sido puesto en tela de juicio o anulado por el criterio característico de los etnógrafos, quienes son desde ahora portadores del discurso autorizado sobre los Jívaro.

Esta paradoja se explica por la muy diferente orientación de unos y otros. Mientras los comerciantes y los representantes del gobierno se interesan en las relaciones sociales, en las formas de intercambio y en la producción de riqueza para sus propios intereses, los científicos se concentran principalmente en la "cultura" en el sentido que se le daba entonces, es decir, esencialmente la cultura material o técnica y las creencias. A ese respecto, la cultura Jívaro les parecía -y no sin razón- de una extraordinaria uniformidad. Por otra parte, los etnólogos americanistas se interesaron muy poco por la organización social y las relaciones supra-locales, mientras que la hostilidad institucionalizada, es decir la forma de relación dominante entre las unidades dialectales Jívaro, seguía pareciéndoles como una disfunción accidental más que una relación social significativa. Entonces, aunque la diferenciación lingüística dentro del conjunto había sido admitida y reconocida desde mucho tiempo atrás, los etnógrafos de comienzos de este siglo la estimaron sin trascendencia en el plano sociológico y cultural y la división tribal quedó relegada a un segundo plano. Incluso Karsten (1935), uno de los más concienzudos observadores de los Jívaro, no reconoce la importancia de ese nivel de organización y la distinción tribal le parece tan insignificante que omite, sistemáticamente, precisar el origen exacto de las informaciones y datos que comunica.

La uniformidad atribuida, primero a la "nación" y luego a la "cultura" jívara, la confusión de clasificaciones tribales y la incertidumbre respecto al estado de la diferenciación dialectal, indican inmediatamente que el conjunto Jívaro es diferente y más amplio que una simple familia lingüística como el Arawak o el Caribe. Es decir, trasciende los límites de una matriz reconstruida por el observador, a



menudo desprovista de coherencia espacial y sin una verdadera realidad sociológica. En efecto, el bloque jívaro agrupa a unas setenta y cinco mil personas que están repartidas en un territorio casi continuo -aunque parcializado por la penetración blanca- de más de ciento diez mil kilómetros cuadrados, entre las latitudes 1°30' y 5°30' sur y las longitudes 78°30' y 75°30', aproximadamente. Por el hecho mismo de su homogeneidad territorial y de su uniformidad cultural, que siempre han sido reconocidas en sus diversas modalidades, es imposible considerar todo el conjunto jívaro como una entidad puramente ideal, como si se tratase de una rúbrica en una macro-taxonomía lingüística, o como una simple "área cultural" definida por un "nivel sociotecnológico", un entorno geográfico y un destino histórico común. Pero al mismo tiempo, este conjunto resulta difícilmente asimilable para una etnología americanista acostumbrada tradicionalmente a considerar como su objeto de estudio unidades infinitamente más reducidas. Hay que pensar que en efecto hasta hace muy poco tiempo, en el área de estudios amazónicos, la demografía y la sociabilidad limitada de las poblaciones selváticas se consideraban como una característica intrínseca de esas culturas, como una manifestación de su primitivismo más que como un resultado de la historia del contacto. Por consiguiente, una colectividad como la de los Jívaro no podía dejar de aparecer como una anomalía.

En este sentido, al igual que en el siglo XVI, los Jívaro continúan planteando un problema de escala. Tal como anteriormente, estos Indios oponían a las categorías de la reflexión sociopolítica la paradoja de una nación compacta cuyos fundamentos resultaban incomprensibles, así también en la actualidad la etnología amazónica encuentra que sus herramientas conceptuales y sus prácticas explicativas tradicionales son inadecuadas para aprehender el objeto que se supone deberían captar. Confrontada a la diferencia entre sus intentos y la realidad, la etnografía Jívaro moderna ha optado por un compromiso inconsistente. En base a distinciones dialectales ha dividido el conjunto en unidades "tribales" más accesibles al tratamiento monográfico característico en la disciplina. Por otra, manteniendo el postulado de la uniformidad cultural, se afirma que se trata de unidades equivalentes entre ellas y que el todo es reducible a la suma de sus partes.

Los etnógrafos más recientes tienden a seguir el ejemplo de Harner (1972) y aplican el término “Jívaro,” ya sea al grupo lingüístico en su conjunto, o al subgrupo llamado *shuar* o *untsuri shuar* (“shuaras numerosos”) del Ecuador, denominado “*Jívaro proper*”. Además de su ambivalencia taxonómica, tal designación tiene el inconveniente de hacer de los Shuar la encarnación privilegiada de la “jivaritud,” de la cual los demás subgrupos serían tan solo una débil versión. Esta perspectiva insidiosa se basa en una interpretación a la vez literal y muy parcial del uso indígena. Efectivamente, todos los grupos de lengua Jivaro se identifican a un cierto nivel como *Shuar* (hombre). Pero esta denominación es puramente contextual y refiere a un sistema de clasificación social eminentemente relacional en la cual cada categoría solo adquiere sentido por oposición a la que le es implícitamente contraria (28). Más aún, la “shuarización” antropológica de los Jívaro extrae conclusiones forzadas basadas en determinados rasgos culturales propios de los Shuar del Ecuador. En un pasado aún reciente ellos presentaban, en forma cristalizada y empíricamente visible, estructuras sociológicas y simbólicas menos fáciles de detectar en los otros grupos dialectales. En general sus rituales eran mucho más elaborados y la caza de cabezas parece haber tenido un papel más importante. Lo mismo sucede con los Aguaruna occidentales que tienden a competir con los Shuar del Ecuador en el terreno de la jivaritud paradigmática.

Todo el problema radica en saber a qué tipo de factores convendría atribuir estas particularidades. Cuando se plantean el problema, la mayor parte de los “jivarólogos” lo hacen en relación con el “núcleo original” (Shuar) al cual se habrían ido uniendo, posteriormente, grupos alógenos que jamás llegaron a ser completamente “jivarizados”. Alternativamente, los grupos orientales -los Achuar y los Candoshi-Shapra- son presentados como Shuar “degenerados”, culturalmente debilitados por su proximidad a los frentes misioneros y mercantiles de los siglos XVIII y XIX. No obstante, se puede comenzar por poner en duda la objetividad de ese fenómeno y preguntarse si no se deberá a un efecto de perspectiva relacionado con las vicisitudes del encuentro entre Indios y forasteros en ese preciso lugar, ya que la especificidad de los Shuar con respecto a otros grupos tribales no parece manifestarse realmente sino a principios del siglo XX.

Por lo demás, suponiendo que el inusitado desarrollo de lo ritual y del complejo de la cacería de cabezas entre los Shuar de la montaña

ecuatoriana y su atenuación relativa en las otras tribus sea realmente una constante histórica -lo cual no es en absoluto seguro- todavía habría que explicar este hecho de una manera más satisfactoria que la que se ha intentado hasta ahora. Los argumentos fundamentados en la noción de un grado variable de autenticidad cultural me parecen inaceptables. Una cultura, una sociedad es o no es y la idea de que una sociedad existe solo a medias o “débilmente”, debe ser descartada. La afirmación según la cual los Shuar o los Awajun representan el epítome de la “jivaritud”, prejuicio que estos mismos indígenas han interiorizado parcialmente durante cierto tiempo, se sustenta en una serie de presupuestos muy discutibles. En primer lugar, aquél según el cual las manifestaciones rituales espectaculares son consideradas como la expresión de una identidad étnica o tribal sólidamente sedimentada y correlativamente, la ausencia de éstas como el síntoma de una inquietante incertidumbre respecto a la legitimidad de sus orígenes. En segundo lugar, el concepto de la permanencia ontológica de una etnia determinada, cuyo “espíritu” perduraría más allá de los avatares de su existencia histórica. Parece evidente que hay aquí un conjunto de estereotipos que están estrechamente relacionados con las concepciones occidentales relativas a la constitución de las identidades nacionales. La reitificación de divisiones dialectales del conjunto jívaro proveniente del enfoque monográfico contribuye además a mantener vivo el falso problema del status “real” de los grupos Candoa. Ha hecho olvidar que las variaciones lingüísticas constituyen una relación entre grupos sociales, no un principio ofrecido convenientemente a los investigadores para hacer coincidir la realidad con la construcción, necesariamente arbitraria, de un objeto científico. En resumen, la exclusión o la inclusión de los Candoshi y los Shapra en el conjunto Jívaro son presentadas en una perspectiva exclusivamente taxonómica. Si se los incluye, es como una “variante débil”, en razón de evidentes afinidades culturales entre los dos tipos de sociedades. Si se los excluye, es con el pretexto de que difieren demasiado, desde el punto de vista de la lengua y de su sistema de parentesco de los Jívaro ortodoxos. Es como si los Candoshi, los Shapra, los Achuar y los Aguaruna, espacialmente vecinos, no hubiesen tenido jamás relaciones concretas entre ellos. Si en vez de buscar a toda costa similitudes entre los Jívaro y los Candoa nos dedicásemos a analizar cuidadosamente la forma de las diferencias que los distinguen, probablemente nos daríamos cuenta que ellas, lejos de ser aleatorias -

como sería si las dos lenguas no tuviesen ninguna relación histórica-son parte de un sistema coherente y que se ajustan a las leyes de una gramática de la diferencia empíricamente inasible. Más aún, un verdadero enfoque sociológico mostraría claramente que las sociedades Candoa comparten con los Jívaro en sentido estricto, exactamente el mismo sistema de relaciones intra e inter-tribales y el mismo modo de relaciones inter-étnicas. Desde este punto de vista forman, indudablemente, parte del mismo “conjunto” que los Shuar, los Aguaruna y los demás. El hecho de que sean o no genéticamente o lingüísticamente “Jivaro” no es realmente pertinente (29). La explicación de una particularidad eventual de los Shuar de la montaña (en el ámbito ritual y lo que éste traduce) debería inscribirse, entonces, en un marco teórico decididamente opuesto a este esencialismo culturalista. Se debería tratar de concebir la producción de especificidades étnicas o tribales como el efecto de procesos dialécticos permanentes, más que como el fruto de una continuidad ontológica flotando en el océano de la temporalidad.

## ESA ATROZ REPÚBLICA DE LA SELVA

De acuerdo con los documentos, la percepción occidental de las sociedades jívaras se refleja en formas de descripción y de explicación bastante diversas. En el plano de los estereotipos populares existen en realidad dos “jívaros”: el hispano-criollo, que nace en el siglo XVI y el europeo, que surge recién en la segunda mitad del siglo XIX. Se advertirá, en efecto, que fuera del mundo ibérico, los Jívaro casi no son conocidos antes de ese período. A mi entender no se los menciona en la literatura francesa o inglesa del Iluminismo y de todos modos, jamás adquieren entre los pensadores del siglo XVIII la relevancia ilustrativa de los Tupí, de los Hurón o de los Iroquois.

Tal como lo hemos visto, el Jívaro europeo se caracteriza esencialmente por la conjunción inquietante de un saber técnico (anátomo-farmacéutico) altamente sofisticado y de una primitividad y barbarie moral extremas. Parece, por tanto, no tener mucha relación con el Jívaro sudamericano, cuya notoriedad se fundamenta en otras particularidades completamente distintas: la decapitación como tal realmente no impresionaba a los españoles, y las técnicas de reducción de las cabezas-trofeos eran perfectamente conocidas por ellos desde el

siglo XVII y posiblemente antes, ya que el jesuita Figueroa las describe con precisión y sin emoción en su relación sobre la misión de Maynas (1904). La preparación de las *tsantsa* era considerada por los misioneros y colonos españoles más bien como una vulgar cocina salvaje que como un fascinante misterio científico.

Sin embargo, un doble denominador común aproxima mutuamente a estas dos figuras del Indio: la “europea” y la “hispano-criolla”. Primero, el de ser la encarnación de la negatividad, pues para los positivistas, los Jívaro revelan la cara oculta de la Ciencia y para los españoles del Renacimiento y de la edad Clásica, representan lo inverso de la Sociedad. Segundo, en el siglo XIX el motivo de la “inteligencia descarriada” aparece, tanto en la literatura criolla y misionera sobre los Jívaro -en la forma de un escandaloso racionalismo- como en la producción científica o paracientífica europea, en la forma de un inhumano saber oculto. De esta manera, el Jívaro positivista se encuentra estrechamente ligado a su primo americano y su imagen permanece sorprendentemente estable en el transcurso del tiempo, más allá de cualquier variación de las formulaciones históricas y de los desplazamientos de valor que las rigen. El Jívaro es anárquico, belicoso, misántropo, libre-pensador y viril; así se lo retrata en el siglo XVI, y así se lo conserva hasta el siglo XX.

En última instancia, la construcción de dicha figura se remite a la experiencia de la primera confrontación entre españoles y Jívaro y más precisamente, al problema cuyo espacio quedó delimitado por este encuentro: el de una unidad social con fundamentos imposibles de encontrar. Al mismo tiempo, es evidente que un hilo conductor invisible une la más ingenua imaginativa popular -la de la prensa y de los relatos de aventuras- con las representaciones más eruditas, como por ejemplo las de la nascente etnografía. En función de la época, del origen y de la condición del observador, el acento del discurso se pone unas veces sobre un estadio de la sociedad como tal y otras sobre las características de comportamiento en las cuales se basaría la anomalía que muestran estos Indios, es decir, sobre las disposiciones psicológicas que se supone han engendrado esta forma de sociedad. En este último caso, el problema sociológico acerca de la incomprensible unidad adopta la forma de una configuración moral o psíquica individual, de la cual nace “el Jívaro” dotado de sus siniestros talentos, como figura de la imaginación espontánea. Pero en el primer caso, la percepción se

centra directamente en el resultado global de esta suma de comportamientos individuales y el acento pone de relieve la “sociedad jívara” y su enigma sociopolítico.

Sobre este telón de fondo se distinguen, en función de las distintas épocas y de los intereses en juego, diferentes tramas de lectura sociológica. Desde que los españoles se dieron cuenta de la amplitud del conjunto Jívaro, éste vino a ser percibido como un vasto agregado de grupos sociales indiferenciados cuya calidad unitaria se inputa a lo que podríamos llamar, por analogía, un “volksgeist” definido en términos de la filosofía moral y política de la época. El fracaso de la conquista de los Jívaro y la interrupción del frente de colonización al final del siglo XVI, determinan el nacimiento de una frontera que separa las tierras altas de las tierras bajas orientales y las poblaciones andinas integradas a la economía y al orden social colonial de los indios “salvajes,” limitando la expansión del imperio. La administración de estas regiones y de sus habitantes, nominalmente pertenecientes aunque de hecho excluidas, del cuerpo de la sociedad colonial, fue de hecho entregada a las órdenes misioneras. Estas, y particularmente los Jesuitas, se convertirán en adelante en los portadores del discurso oficial sobre las sociedades selváticas orientales y éste será su modo de control y dará origen a los correspondientes esquemas clasificatorios que les otorga autoridad.

En las primeras décadas del siglo XVIII aparece en los escritos misioneros una percepción sociológica más cercana a las divisiones internas pertinentes de la cultura Jívaro: ella está ciertamente ligada al saber popular de los mestizos que habitaban alrededor de la misión de Maynas, los cuales en esta época habían desarrollado un nuevo tipo de relaciones comerciales con las poblaciones indígenas de la cuenca del Marañón. Sin embargo, este conocimiento pragmático no fue nunca oficializado ni cuestionó la legitimidad de los cuadros tipológicos desarrollados por los religiosos.

Con la interrupción del frente misionero y la reducción de la ocupación no-indígena en la Amazonía occidental entre 1750 y 1800, asistimos a un retorno parcial a las condiciones existentes antes de la conquista. Los protagonistas de expediciones político-comerciales que parten de Ambato, Riobamba y Loja en esta época, conciben nuevamente a los indígenas en términos de grupos locales, de micro-unidades,

y no hablan casi nunca de los "Xíbaros" en general. Estas entidades restringidas servirán de fundamento a una "tribalización" creciente del conjunto Jívoro, a medida que se cristaliza el sentimiento nacional como consecuencia de las guerras de la Independencia. Mientras tanto, la perspectiva unitaria vuelve a dominar a partir de las últimas décadas del siglo XIX. El retorno del péndulo hacia una percepción global del conjunto Jívoro se explica por la combinación de dos factores: por una parte, la segunda ofensiva misionera sostenida por una ideología centrada en la noción de raza y, por otra, la emergencia del discurso etnográfico centrado en la idea de cultura. Estos dos puntos de vista se entrecruzan en el nuevo discurso dominante sobre los Jívoro, una vez más considerados como un conjunto indiferenciado.

A partir de la mitad del siglo XX, esta perspectiva unitaria desaparece progresivamente en beneficio de una división tribal anclada en la percepción de divisiones dialectales propias al conjunto lingüístico. A la vez, este cambio de perspectiva es concomitante con un fraccionamiento del conjunto Jívoro provocado por el conflicto fronterizo entre Perú y Ecuador y con el surgimiento del método monográfico en antropología, centrado en el estudio de unidades sociales de dimensiones restringidas. A pesar de ésto, el postulado de la homogeneidad del conjunto permanece vigente. Cada entidad tribal es decretada culturalmente idéntica a las otras, más precisamente, idéntica a los Shuar del Ecuador o a los Aguaruna de Perú, los dos grupos mejor conocidos y, por lo tanto, considerados como arquetípicos.

A su vez, la emergencia y el auge de los movimientos políticos indígenas a partir de la década de 1970, contribuyen a la difusión y a la rigidificación de las categorías antropológicas. Por otra parte, la desaparición de las relaciones inter-tribales tradicionales y las nuevas formas de articulación a la sociedad dominante a través de las federaciones indígenas vinculadas financieramente a los organismos no-gubernamentales, conduce a una tribalización y a un fraccionamiento creciente del conjunto Jívoro. Al mismo tiempo, las federaciones más grandes, tales como el Congreso Aguaruna de Perú y la Federación de Centros Shuar de Ecuador, tratan de mantener el postulado de la uniformidad del conjunto por obvias razones de hegemonía institucional, pero también y tal vez sobre todo, porque ellos todavía se perciben como miembros de una entidad supra-tribal.

Por su parte, la posible evolución de esta dialéctica entre tribalismo y etnicidad es difícil de prever. El concepto de "nacionalidad", concebido y utilizado por la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) en Ecuador, ofrece un marco adecuado al conjunto étnico. En cambio, en la medida en que la noción de "comunidad" no ha tenido relevancia histórica en la Amazonía ecuatoriana, no existe un término reconocido por los indígenas para categorizar las unidades intermedias tales como los conjuntos dialectales. Esta es una de las razones de la tensión existente entre las federaciones Jívaro mayoritarias y las organizaciones más débiles y más recientes de otros grupos tales como los Achuar, Shiwiar, Huam-bisa, Kandoshi y otros. Finalmente, el mantenimiento y, aún más, la posibilidad de expresión política de una cohesión étnica Jívaro dependen, en gran parte, de las relaciones entre Ecuador y Perú y de la resolución de sus conflictos fronterizos, así como de la evolución del movimiento indígena y del espacio político que éste logre o no conquistar.

#### NOTAS:

- 1.- La primera parte de este artículo reproduce, con modificaciones sustanciales, el texto de mi artículo "La Invención del Jívaro. Notas Etnográficas sobre un Fantasma Occidental". En Segundo E. Moreno Yanez (Compilador), *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*. Quito: Abya - Yala. 1985.
2. "Tupido follaje infinito... este desierto es una selva!" decía Michaux. Después de cruzar la Amazonía, se paseaba por el elegante parque municipal de Pará en compañía de una joven oriunda de Manaus: "por fin, la naturaleza, suspiró ella..." (Michaux 1968).
3. Utilizo aquí el término "Jívaro" prefiriéndolo al "Shuar", que está demasiado asociado al de un grupo dialectal específico, el de los Shuar del piemonte ecuatoriano, para denotar el conjunto de las personas pertenecientes a ese grupo lingüístico, cualquiera que sea su afiliación "tribal".
4. Naturalmente, esta reivindicación no les impide de ninguna manera movilizar convenientemente la inquietante reputación con la cual está relacionado su nombre. Es decir, la de "hacerse el jívaro" según una dialéctica que se ha vuelto clásica entre las sociedades nacionales y sus minorías étnicas.
5. Las metátesis del tipo CVC-CCV son constantes en todas las lenguas jívaras.
6. Es verdad que en el momento de los primeros contactos la diversificación interna del conjunto jívaro había sido tomada en cuenta fugazmente. Más



exactamente, por cuanto la naturaleza real y los límites geográficos del grupo seguían siendo desconocidos, sus partes constitutivas -grupos dialectales o simples conglomerados de grupos locales- se habían considerado como sociedades o "naciones" distintas. No obstante una vez reconocida la evidente afinidad entre todas estas unidades, al repertorio particularizante propio del período exploratorio le siguió, rápidamente, una clasificación muy homogeneizante que obliteraba todas las distinciones indígenas.

7. Estas eran comunas libres, cuyos miembros tenían ellos mismos el derecho de elegir a su señor.
8. ... "No está lejano el día en el cual estaremos obligados a perseguir a la raza jívara en masa, con las armas en la mano, para expulsarla de nuestro suelo" (citado en Vargas 1977: 52-53).
9. "Libres hijos de la selva  
¿Quién os supera en valor?  
Nunca el miedo vuestra frente  
Con vil huella mancilló..."  
(Mera 1972; 108-109).
10. "... mucha armonía causa ver muchos Xíbaros juntos" (Lucero [1683] 1986:327).
11. "Pequeños y débil en los órganos reproductivos" decía Buffon, [el Indio] "carece de ardor por [su] hembra, y por consiguiente, de amor por [sus] semejantes... su corazón es helado, su sociedad es fría..." (Buffon 1761, citado en Duchet 1977 [1971]:213).
12. Dos observaciones son pertinentes con respecto a esta cita. En primer lugar, se observará que los Jívaro son uno de los raros grupos de la selva exceptuados de la acusación de pereza que se dirige comúnmente contra los indígenas selváticos. Su "afán por el trabajo" es recalcado con frecuencia, incluso en los escritos misioneros desde el siglo XVIII. En segundo lugar, conviene comparar el estereotipo establecido para los Jívaro con aquel, aún más odioso, que se aplica a los Quichua de la selva (Canelos y Napo): "... son sumisos, pacíficos, parecidos a los de la sierra..." para apreciar todas sus connotaciones.
13. Una ambigüedad muy similar caracteriza las relaciones de los Brasileños con los Shavante, un grupo igualmente conocido por su belicismo. En el momento en que el gobierno brasileño se aprestaba a aplacar por intermedio de FUNAI la insolencia de los Shavante -quienes como los Jívaro juegan muy hábilmente con la reputación terrorífica de la cual se les ha revestido -la industria automotriz nacional producía un vehículo de doble tracción (vehículo macho como ninguno) bautizado con el nombre de "Xavante".
- 14.- P. Broca y A. de Quatrefages jugaron un papel importante en la institucionalización de la Antropología francesa. El primero inauguró la cátedra de la Ecole d' Antropologie de París en 1859; el segundo, ocupó la cátedra de "Ciencia Natural del Hombre" en el Museum d'Histoire Naturelle. Ambos consideraban a la antropología de forma pragmática como una síntesis de las disciplinas de sociología, prehistoria y etnografía.
15. En L'Oreille Cassée, HERGE, Casterman 1947.

16. Título de una película rodada por un equipo de la BBC en 1966.
17. Desde el punto de vista adoptado aquí no es necesario introducir distinciones entre las diferentes órdenes religiosas. Es verdad que el muy florido discurso de los dominicos -horrible mezcla de sentimentalidad sulpiciana y de obtuso sadismo- no se confunde con aquel más pragmático y sencillo de los Salesianos. Sin embargo, en cuanto al período que no ocupa esencialmente todas las órdenes comparten los mismos valores, cuando no las mismas estrategias.
18. En Broseghini (1983:154-160) se encontrarán ejemplos, a la vez cómicos y trágicos, de estas disputatio entre Indios y misioneros. Por lo demás, la radical incomprensión entre ambas partes en cuestión ha sido muy bien analizada por Bottasso, un misionero Salesiano contemporáneo. Después de subrayar la función central que cumplen en la cultura Jívara las visiones inducidas por la ingestión de sustancias alucinógenas, él hace precisamente la observación de que "para creer, el Shuar está habituado a ver, y [en esta cultura] uno vé bajo los efectos de los alucinógenos; entonces, ¿cómo podría llegar a una fe sólida en el mensaje cristiano, cuyo fundamento consiste precisamente en creer, en las cosas que no se ven, basándose únicamente, en el testimonio transmitido por otros creyentes?" (citado en Broseghini 1983: 160).
19. Sobre el mismo tema ver también Allioni (1978:130-133): "[los Jívaro] no tienen conceptos religiosos.. no adoran a nada ni a nadie... para ellos, nada tiene un carácter sagrado..."
20. La expresión *shuarkeitia* en realidad quiere decir "nosotros los otros, los Shuar"; con frecuencia, ésta precede a afirmaciones de tipo normativo. Los misioneros la convirtieron en una especie de concepto sintético que resumía los rasgos estimados como los más deplorables de la cultura Jívara.
21. "... El estado de esclavitud de la mujer, víctima de la pereza, de la inconstancia y de la ligereza de los hombres, porque podría decirse que éstas tres pasiones forman el carácter distintivo de los Jívaro..." (Izaguirre 1927:28-48).
22. En otros textos no se encuentra sino una multiplicidad de los toponimios o antropónimios (los Zamora, los Upano, los Pastaza, o los Timiaza, los Nashutacas, los Chiriapas y otros), empleados de manera tal que resulta imposible discernir las unidades sociológicas, lingüísticas, o culturales pertinentes.
23. Así a los Muratos y a los "Xíbaros" se los consideraba idénticos en razón de sus afinidades culturales y de sus comportamientos idénticos, aptos para vivir juntos en la misma reducción (cf Jouanen 1941:43).
24. En este aspecto los jesuitas seguían el uso de los conquistadores y colonos del Alto Marañón/Santiago, que siempre distinguieron a "Maynas" y "Xívaros".
25. En esta época, los colonos de Macas eran menos móviles que los del Marañón debido al carácter muy aislado de su poblado y a la presencia a su alrededor de una población indígena quichuizada de origen híbrido que actuaba como intermediaria entre los mestizos y los "infieles" que los circundaban. Más aún, estaban mucho menos abiertos al mundo que los habitantes del Marañón.
26. Afirma, asimismo, que los Andoas (muy probablemente un grupo de lengua Candoa en su origen) son "una parcialidad de los Ahuarunas naturales del río

- Santiago, donde estaban los Tangasanapas, Xibiaones, Pindaones, Iraones, Muratos" (Magnin 1940:151-185).
27. Un documento inédito escrito en Loja en 1785 por el Corregidor de Loja, Manuel Vallano (ANH/Q) evidencia la misma percepción y agudeza sociológica inspirada por la esperanza de acceso a recursos -especialmente auríferos- en los valles de Zamora y Boboiza.
  28. Sobre este tema ver Taylor 1985.
  29. Para sintetizar, el problema de los Candoa se plantea de manera inversa según la posición adoptada. Si mantenemos la idea de que no son "Jívaro", es necesario explicar la identidad cultural entre los dos conjuntos de tribus de manera más satisfactoria que la hecha hasta ahora. Su vecindad, como sabemos, sugería la diferencia más que la similitud. Sería por ello necesario mostrar en qué circunstancias y según que lógica singular, grupos alógenos se habrían jivarizado parcialmente, pero nunca completamente. Por el contrario, si queremos que los Candoa sean "Jívaro" habría que dar cuenta de las diferencias de estructura entre los dos grupos, particularmente en el plano de los sistemas de parentesco y también -por qué no- desde el punto de vista lingüístico.

## BIBLIOGRAFIA

- ALLIONI, Michele P.  
1978 *Apunti sui Kivari* (ms 1910, traducido y publicado en español en Mundo Shuar, E 5, CDIP, Sucúa, Ecuador.
- ALVAREZ, Eudófilo  
1912 *Nantu y Sapikia* (inédito), Centro de Documentación Shuar, a cargo de Juan Bottasso, SDB.
- BOLLAERT, William  
1862 "The Idol Head of the Jivaros". *Review of Natural History*, Vol. 1:134-137, London.  
1863 "The Jivaro Indians of Ecuador". *Transactions of the Ethnological Society of London*, n.s. (2), vol. 2.: 112-118, London
- BOTTASSO, Juan, SDB  
1980 *Los Salesianos y los Shuar*, Tesi di Laurea, Pontificia Università Gregoriana, Facolta di Misiologia, mimeo, 2 vols.
- BRINTON, Daniel  
1892 "The Jibaro Language". En *Studies in South American Native Languages, Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 30: 59-67, Philadelphia.
- BROSEGHINI, Silvio, SDB  
1983 *Cuatro siglos de misiones entre los Shuar: los métodos*. Mundo Shuar, Quito, Ecuador.
- COMPTE, Fr. M.  
1885 *Varones Ilustres de la Orden Seráfica en el Ecuador, desde la fundación de Quito hasta nuestros días*. Quito. 2 vols.
- COSTALES, Alfredo y Piedad  
1977 *La Nación Shuar. Investigación etnohistórica de los Jívaros*. Mundo Shuar, Sucúa, Ecuador.
- DROWN, Frank  
1961 *Mission to the Head-hunter*. New York: Harper.
- DUCHET, Michèle  
1977[1971] *Anthropologie et Histoire aux siècle des Lumières*. París: François Maspero.
- ELOY MORALES, Juan  
1942 *Atlas Histórico Geográfico del Ecuador*, Ministerio de Asuntos Exteriores, Quito.
- FIGUEROA, Francisco de  
1986[1904] "Relación de las misiones de la Compañía de Jesús en el país de los maynas, 1660-1684". En *Informe de Jesuitas en el Amazonas, 1660 1684*, "Monumenta Amazónica": 143-306. Iquitos: IIAP-CETA.
- GNERRER, Maurizio  
1973 "Sources of Spanish Jivaro", *Romance Philology*, vol.27:203-204.

- GOLOB, Anne  
1982 *The Upper Amazon in Historical Perspective*, PhD. dissertation, CUNY. Ann Arbor, Michigan, University Microfilms.
- HARNER, Michael  
1972 *The Jivaro: People of the Sacred Waterfall*, New York: Natural History Press.
- IZAGUIRRE, Bernardina, OMF  
1927-1928" Descripción histórico-etnográfica de algunas tribus orientales del Perú", *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, vol 44:5-35, vol. 45: 196-236.
- JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos  
1965 *Relaciones Geográficas de Indias. Perú*. 3 vols., Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, tomos CLXXXIII-CLXXXV
- JOUANEN, Jose, SJ.  
1941-1943 *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito*. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- KARSTEN, Rafael  
1935 *The Head-hunters of the Western Amazonas. The Life and Culture of the Jivaro Indians of Eastern Ecuador and Peru*. Soc. Scientiarum Fennica, Commentationes Humanorum Litterarum, vol. 7, Nº1, Helsingfors.
- LUCERO, Juan Lorenzo, SJ.  
1986[1683] "Suma de la carta...de los sucesos que acaecieron en la entrada que hizo a la nación de los Xibaras". En *Informes de Jesuitas en el Amazonas, 1660-1684*, "Monumenta Amazónica": 341-355. Iquitos: IIAP-CETA.
- MAGNIN, Juan SJ  
1940 "Breve descripción de la Provincia de Quito en la América Meridional y de sus misiones". *Revista de Indias*, vol.1, Nº1:151-185, Madrid.
- MAIZ MORENO, Manuel  
1862 Resumé de Communication a la Societé d'Anthropologie de Paris le 17 avril 1862. *Bulletin de la Societé d'Anthropologie de Paris*, Vol.3:185-187.
- MASON, J. Alden  
1948 "The languages of South American Indians". En Julian Steward, (ed.) *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution.
- MERA, Juan León  
1972[1879] *Cumandá o un Drama entre Salvajes*, 4a.Ed. Madrid: Colección Austral.
- MICHAUX, Henri  
1968 *Ecuador-Journal de Voyage*. Paris: Gallimard-NRF.
- PIERRE, François, OP  
1889 *Voyage d'exploration d'un missionnaire dominicain chez les tribus sauvages de l'Equateur, Bureau de l'Année Dominicaine*, Paris (trad. español: *Viaje de un misionero dominicano entre las tribus salvajes del Oriente ecuatoriano*. Quito: Abya-Yala, 1989.

- R.G.I. (Relaciones Geográficas de Indias) *ver* Jiménez de la Espada, Marcos.
- RUMAZO GONZALES, José  
1948 Documentos para la historia de la Audiencia de Quito, Madrid, 8 vols.
- TAYLOR, Anne Christine  
1985 "L'art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jivaro", *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI: 159-173, Paris.
- VACAS GALINDO, Enrique, OP  
1978[1895] *Nankijukima. Usos y costumbres de las tribus salvajes del Oriente*. Mundo Shuar, Sucúa, Ecuador.
- VARGAS, José María, OP  
1977 *Aportes para la historia de Macas*. Mundo Shuar, Sucúa, Ecuador.
- VELASCO, Juan de, SJ  
1841-1844 *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*, 3 tomos, Quito.