

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 Jívoro en el pabellón Ecuatoriano de la Exposición Histórica Americana, Madrid 1892.....	149
12.	Indígenas Jívoro.....	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

LOS INDIGENAS HUAORANI EN LA CONCIENCIA NACIONAL: ALTERIDAD REPRESENTADA Y SIGNIFICADA

Laura Rival

"Más que cualquier otro pueblo indígena del Oriente, los Huaorani contemporáneos existen no sólo como un pueblo enfrentado a un nuevo cambio cataclísmico en su territorio, sino como un pueblo conocido, principalmente, por mitos falsos y distorsionados que presentan su cultura a través de los ojos de quienes tratan de convertirla y subvertirla" Whitten, 1978:44.

"El Oriente Ecuatoriano es un país extraño al Ecuador. Es el mito de nuestra nacionalidad. Ningún gobierno se ha esforzado por incorporar estas apartadas tierras a la nacionalidad Ecuatoriana" Granja, 1942: 230.

NACIONALISMO, NACIÓN Y NACIONALIDADES:

Como una contribución al debate sobre el nacionalismo ecuatoriano, este artículo plantea el problema de la naturaleza de la identidad nacional y el surgimiento de nacionalidades indígenas. Sostengo que las representaciones contradictorias de los Huaorani, primero como feroces y peligrosos salvajes y luego como víctimas inocentes del progreso, tienen su origen en la voluntad misma de construir una identidad nacional frente al Otro distante. Concluyo con una consideración respecto de las posibles repercusiones que esto podría tener para el movimiento indígena (1).

La conciencia étnica y en forma más general la preocupación con la identidad cultural, son dos problemas que han adquirido una nueva relevancia en Ecuador así como en muchos otros países. Gracias a la fuerza de sus organizaciones indígenas, Ecuador ha experimentado recientemente un grado de politización cultural bastante único. El etno-nacionalismo surge del proceso organizativo y de la radicalización cultural de las poblaciones indígenas amazónicas. A pesar que estas organizaciones representan menos del uno por ciento de la población del país, su impacto en la vida política de la nación se debe a que usan la identidad cultural como un programa para cambios sociales y políticos más amplios, cuestionando tanto la creación de la unidad interna de la nación a través de la asimilación cultural, como el actual modelo de desarrollo basado en la explotación y exportación de recursos naturales. El proceso por el cual las organizaciones indígenas se convierten en uno de los principales actores políticos en la actualidad debe entenderse en el contexto histórico del surgimiento de las ideologías liberales y nacionalistas con las guerras de la Independencia. En el presente la nación está siendo redefinida para acomodar particularismos culturales, esto es, para hacer posible la asociación entre "nacionalidad India", "civilización" y "progreso", y este proceso es particularmente interesante para la antropología (2). Comaroff ha argumentado que, a semejanza de todas las identidades sociales colectivas, la etnicidad se basa en la disyunción radical del campo social que contrapone "nosotros" a los "otros", cualquiera que sea el contenido de estos términos y la delimitación entre ellos. Sostiene además que la "irreductible realidad de la identidad supone la estructuración del universo social", de manera que "la etnicidad, lejos de constituir una 'cosa' unitaria, describe tanto un conjunto de relaciones como un modo de conciencia" (1987:303). En otras palabras, Comaroff estima que la conciencia colectiva resulta de una doble configuración: la de la vida interna de determinados grupos y la que se les imputa exteriormente (3).

El propósito de este trabajo es el de contribuir a la comprensión de la cuestión étnica en el Ecuador analizando las características atribuidas a los Huaorani por la prensa nacional en dos ocasiones memorables: los asesinatos de cinco misioneros Evangélicos norteamericanos cometidos por los Huaorani en Enero de 1956 y de dos misioneros Católicos en Julio de 1987. La relevancia de estos

casos reside, por una parte, en el hecho de que si bien los dos asesinatos se consideraron muy similares y como la "repetición de la misma tragedia", las noticias de prensa ofrecieron representaciones conflictivas de los motivos que llevaron a los Huaorani a matar a los misioneros. Por otra, en que desde el asesinato de 1987, una serie de organizaciones ecuatorianas y extranjeras, preocupadas por la suerte del bosque tropical amazónico y el futuro de sus poblaciones nativas, han tomado a los Huaorani como su símbolo. Por tanto, los Huaorani son un buen ejemplo para reflexionar sobre las representaciones culturales y étnicas que sustentan el renacimiento indígena del Ecuador (4). Como un primer paso, me propongo centrar la atención en la opinión pública según aparece en la prensa del país, para intentar aclarar así algunos aspectos de la conciencia nacional ecuatoriana. Sostengo que el análisis de las formas según las cuales se ha constituido y evolucionado la conciencia nacional iluminará, a su vez, las reivindicaciones específicas y el imaginario político del movimiento indígena en el país.

El punto de partida de este análisis es la premisa de que la prensa nacional ecuatoriana refleja la opinión pública del país y que ésta, a su vez, provee información al investigador respecto de la conciencia nacional. Los trabajos de Geertz (1983), Williams (1981) y Anderson (1983) sientan los fundamentos para esta hipótesis. En Geertz encontramos uno de los primeros y más convincentes intentos de considerar al nacionalismo como fenómeno cultural. Su insistencia en que las naciones no pueden existir por mera voluntad política ni tampoco por sola factibilidad económica, sino que requieren de una solidaridad más profunda que debe ser cultural, recuerda el análisis que hace Anderson de las naciones-estado como "comunidades imaginadas". Sin embargo, mientras que el uso que hace Geertz de una definición parsoniana de la cultura lo lleva a conceptualizar las ideologías nacionalistas poscoloniales como marcos simbólicos que transforman la realidad al transformar la manera en la cual la gente la experimenta socialmente (Geertz 1973:239), la consideración de "efectos culturales" que hace Anderson, inspirada en el trabajo de Williams (1989), es esencialmente materialista.

Al aplicar a contextos no occidentales el análisis de Williams relativo a la organización social de la cultura y al desarrollar su noción

de los "medios de producción cultural", Anderson propone que se resuelvan los siguientes interrogantes: "¿Por qué fueron precisamente las comunidades criollas las que desarrollaron tan temprano concepciones de una existencia nacional, es decir, mucho antes que la mayoría de los Europeos? ¿Por qué esas provincias coloniales, que contenían grandes poblaciones oprimidas y no hispanohablantes, produjeron criollos que concientemente redefinieron a esas poblaciones como compatriotas?" (Anderson 1983:50). A juicio de Anderson, estos interrogantes no pueden resolverse adecuadamente sin referencia a lo que él ha llamado "capitalismo de imprenta". Sostiene que las antiguas unidades administrativas coloniales, muchas de las cuales se remontan al siglo XVI, no podían haber sido imaginadas como naciones debido a la ausencia de medios de comunicación colectiva y, especialmente, de los periódicos. Si bien Anderson reconoce la importancia de la radio en la creación de un sentimiento nacional en países con alto porcentaje de analfabetismo, piensa que la prensa nacional y su control constituyen el principal instrumento de identificación colectiva.

La importancia de la prensa nacional en la vida ecuatoriana es, quizás, aun más pronunciada que en otros países. Aunque más gente escucha la radio que lee los periódicos, éstos son los registros indispensables de la vida nacional. Por su extensa circulación por medio de redes ampliadas, mucha gente los lee, los comenta, y hace recortes para guardar las crónicas pertinentes. Así, los recortes de los periódicos se conservan como importantes registros escritos y lo que se concebía como un dato informativo transitorio, se convierte en documentación oficial y en datos primarios para una gran población que aprende de ellos: maestros, alumnos, periodistas, investigadores y otros. Esto sucede, especialmente, con noticias sobre "asuntos indígenas" las cuales son cuidadosamente recabadas, clasificadas temáticamente y reimpresas por Abya-Yala en una publicación semestral llamada KIPU, y por CEDIME en su publicación cuatrimestral AMASANGA. Otro ejemplo igualmente ilustrativo de cómo la información periodística sobre cuestiones indígenas puede ser considerada con validez de dato científico se refiere al caso de la CONFENIAE cuando ésta lanzó una campaña internacional para obtener el reconocimiento legal del territorio Huaorani. En esa ocasión, la CONFENIAE preparó un largo documento en defensa de la causa. Las dos terceras partes de este documento a presentarse ante el Tribunal de

Garantías Constitucionales consistía en reimpressiones de los informes periodísticos sobre los asesinatos de 1987. Estos pocos ejemplos deberían bastar para convencer a los lectores sobre la importancia de incluir estudios de prensa en las investigaciones sobre la identidad nacional.

Basándome en el análisis textual de los artículos periodísticos de 1956 y 1987, me propongo dilucidar los cambios en el rol desempeñado por los Huaorani y el Oriente en general con sus poblaciones nativas, para conformar el sentimiento nacional. Después de una breve introducción etnográfica, examinaré las representaciones contrastantes de los Huaorani encontradas en la prensa nacional. Luego, discutiré estas representaciones a la luz de su significación subyacente que, a mi parecer, deriva de la oposición estructural entre "salvajismo" y "civilización". Más adelante ilustraré este punto con un análisis de los diarios que fueron escritos por los misioneros norteamericanos antes de su muerte. Los comentarios que ellos hacen sobre los Huaorani ejemplifican claramente las contradicciones culturales y las tensiones inherentes entre su postulación de un Otro salvaje y su referencia a los Aucas como "sus prójimos humanos". Para resumir y concluir, presentaré una breve contraposición entre estas construcciones externas de la identidad salvaje y la propia comprensión que tienen los Huaorani de su actual condición de "Otros primitivos".

EL CONTEXTO ETNOGRÁFICO:

Es imposible comprender a los Huaorani del presente sin referirse al Instituto Lingüístico de Verano (ILV), al cual se le debe que se les conozca por el nombre de Huaorani, "esos seres humanos reales que hablan la lengua Huao". Antes del ILV, se los conocía como Aucas, nombre tomado de una palabra Quichua que significa "salvaje", "infiel" y "primitivo" (5). Además del hecho de que haya sido necesario que un pequeño grupo de norteamericanos revelase ante la nación la existencia de un nuevo grupo lingüístico que antes era concebido como un conjunto genérico de "estos salvajes que viven en las profundidades del bosque", todo el proceso mediante el cual los Huaorani (a veces escrito Waorani en otros textos) adquirieron el derecho a ser conocidos por un término no derogatorio está cargado de ironías, algunas de las cuales se exploran en este trabajo.

Antes del ILV, un término no derogatorio para designar a los Huaorani era "Aushiris". Se suponía que este término era etnográficamente correcto, ya que aparecía frecuentemente en los escritos misioneros sobre la región del Napo-Curaray. En otros trabajos he demostrado que las descripciones hechas en los siglos XVI, XVII y XVIII de los pueblos que habitan esa región son confusas y nada fidedignas, y que los Aushiris no eran Huaorani sino Záparo (Rival 1992:50-58). A pesar que los registros etnohistóricos no sirven para clasificar culturas distintivas, sí contribuyen a identificar a los grupos locales de acuerdo a su aceptación o resistencia a los extraños. Esto nos permite concluir que los Huaorani pertenecían a la categoría de Indios salvajes (*aucas*) no contactados hasta mediados del siglo XIX. Además, por cuanto los exploradores y misioneros limitaban sus visitas a los indígenas ribereños probablemente nunca entraron en contacto con los Huaorani quienes, en su feroz aislacionismo, se recluían en el interior. Esto explica por qué se tuvo que esperar la era del auge cauchero para encontrar datos específicos sobre ellos, principalmente en informes de ataques e incursiones, o de raptos de niños Huao. Durante esta época de grandes movimientos demográficos en la región del Napo y del Curaray, la creación de cauchales, de haciendas y de destacamentos militares intensificó la necesidad de mano de obra indígena e incentivó la migración hacia el este de los indígenas Quichua de la montaña. En otras palabras, es debido a la violencia generada por las invasiones expansionistas en su territorio que los Huaorani fueron identificados, a la larga, como un grupo cultural distinto y temido (Tessman 1930; Granja 1942; Muratorio 1987). Sin embargo, no fue sino al comienzo de la exploración petrolera en la década de 1940 y con la construcción de los pueblos de Arajuno y Shell Mera, que los Huaorani, ahora convertidos en enemigos públicos, monopolizaron la atención de los misioneros.

De la docena de misiones protestantes norteamericanas presentes en el Oriente de ese entonces, la mayoría trabajaba con los Quichua del Napo, los cuales provocaron la curiosidad de los misioneros con sus relatos de las incursiones y su extremo temor de los Huaorani. Aunque trabajaban para diferentes misiones, cinco de los misioneros se habían propuesto, secretamente, ir al encuentro de los Aucas, convertirlos al Cristianismo y pacificarlos. La "Operación Auca", conducida por el piloto Nathael Saint, se puso en marcha en Octubre de 1955. Consistía

en sobrevolar el territorio Huao, lanzar regalos desde el aire y finalmente, encontrarse en tierra cara a cara con los indígenas. Este encuentro tuvo lugar a principios de Enero de 1956, cuando los misioneros aterrizaron en una playa del Río Curaray donde permanecieron unos pocos días, antes de morir atravesados por las lanzas de los Huaorani.

Unos años más tarde, Rachel Saint (hermana de Nathael Saint y misionera del ILV), Dayuma (la fugitiva Huao que enseñaba la lengua Huao a Rachel) y Elizabeth Elliot (mujer de uno de los compañeros de Nathael Saint) fundaron una misión entre los Huaorani que habían matado a los cinco misioneros Evangélicos norteamericanos. El hecho de que todas fueran mujeres y de que todas tuvieran ciertas relaciones con los Huaorani, con los cuales habían venido a vivir, son hechos importantes para comprender porqué los Huaorani las llegaron a tolerar y a aceptar. En el grupo Huao que contactaron, Dayuma encontró a su madre, a una hermana y a un tío, así como a otros parientes más lejanos quienes, sabiendo que ella trabajaba como peón en una hacienda, habían tratado sin resultado de acercarse a ella en varias ocasiones. Rachel Saint, una misionera del ILV, como dijimos, era hermana de Nathael Saint y Elizabeth Elliot iba acompañada por su hijita de tres años y era viuda de uno de los misioneros que murieron con Nathael Saint. Estas muertes habían creado algo así como fuertes vínculos entre las afligidas misioneras y los Huaorani, acostumbrados a ofrecer refugio a mujeres que han enviudado a consecuencia de los ataques con lanzas. Por consiguiente, el hecho de que Rachel y Dayuma convivieran como hermanas (aunque los hermanos de Rachel y Dayuma se habían matado entre ellos) y de que Dayuma llamara a Rachel con el nombre de su tía ya muerta, era considerado por los misioneros como expresión de amor y caridad cristianas. Para los Huaorani, estos hechos podrían ser estimados lo suficientemente próximos a sus propios valores culturales como para no tomar en cuenta la identidad extranjera de las misioneras. Estas mujeres sencillamente no eran *cohuori*, término empleado por los Huao para designar a todas las personas no Huao y que significa, literalmente, "caníbales y extranjeros". Más bien, Dayuma, Rachel Saint, y Elizabeth Elliot eran arquetipos culturales.

La vida social Huao está hecha de ciclos de guerra y destrucción, seguidos por períodos de paz y crecimiento. La guerra destruye a los grupos familiares y aquéllos que huyen de los ataques con lanzas -que suelen ser mujeres y niños- deben ocultarse durante meses y encontrar

refugio en otros grupos. La paz se restablece cuando las hijas, al haber contraído matrimonios uxori-locales, viven con sus madres y cuando las hermanas y hermanos, que viven en proximidad, intercambian a sus hijos en matrimonio. Hay abundancia de monos, pájaros y frutas de chonta, se multiplican las chacras de yuca, se organizan grandes fiestas y los grupos familiares se vuelven numerosos y poderosos hasta que se reinicia la guerra, cada vez más exacerbada por el avance de la frontera.

A fines de la década de 1950 había unos 500 Huaorani que vivían en cuatro grupos principales (los Guiquetairi, los Piyemori, los Bahuari y los Huepeiri). Cada grupo estaba formado por cuatro, cinco o seis malocas (*nanicaboiri*), era autárquico, endógamo y guerreaba con los demás. Durante la primera década de la presencia misionera el ILV reubicó al 90% de las poblaciones Huao en su estación misionera en el Río Tihueno, antes de alentarlas a dispersarse y crear asentamientos nucleados en una zona conocida como el Protectorado, que representaba el 10% del territorio tradicional Huao. En el Tihueno, la prohibición de los ataques con lanzas, de los matrimonios polígamos y de las viviendas multifamiliares dió lugar a nuevas alianzas, a la vez que socavaba los patrones tradicionales de organización social. En un gesto simbólico el hijo de Nathael Saint bautizó al hombre Huao ya viejo-que había matado a su padre- y a los Huaorani cristianizados del Tihueno se les instruyó en la asistencia al culto y en la lectura de la Biblia. Puesto que su lengua materna era ya para esa época una lengua escrita a la cual se habían traducido textos bíblicos, los Huaorani podían ser considerados tanto "cristianos" como "civilizados" y en adelante no se los podía llamar "salvajes" (*aucas*). Eran los Huaorani, "los verdaderos seres humanos", pero según la definición de seres humanos dada por el ILV, es decir, Cristianos.

La vida en el Tihueno también los llevó a modificar apreciablemente sus actividades de subsistencia y produjo una nueva división sexual del trabajo. Bajo la influencia misionera el pueblo Huao estableció asentamientos nucleados a lo largo de los ríos en un ambiente ecológico totalmente nuevo. Antes del ILV habían vivido como cazadores y recolectores (la horticultura se practicaba en forma incipiente y principalmente para preparar las bebidas festivas), cazaban sólo tres tipos de animales (monos, pájaros y saínos), evitaban los ríos y vivían en las cimas de las colinas del interior. En un lapso de diez años

debieron adaptarse a la horticultura sedentaria, a vivir en las márgenes de los ríos, y a pescar y cazar una gran variedad de animales terrestres con escopetas y perros.

En la actualidad hay 1.250 Huaorani (no había sino 600 hace doce años) y el 55% de la población tiene menos de 16 años. El carácter dramático de su crecimiento demográfico se acentúa aún más por el hecho de que la mayoría de la población está concentrada en unas pocas aldeas del antiguo Protectorado al cual fueron transportados por aire por el ILV en la década de 1970. De tal suerte, solo queda el 18% de la población (con el 2% de la cual no se ha establecido ningún contacto) en el resto del territorio Huao. Este, no obstante su legalización oficial en Abril de 1990, ha sido desprovisto de grandes extensiones por colonos ilegales asentados en las márgenes de los principales ríos y carreteras. Esta colonización galopante, así como las grandes instalaciones industriales vinculadas con la explotación petrolera, son testimonios de la rápida transformación sufrida por el Oriente y por todo el país. El petróleo, cuyo agotamiento se ha previsto para el año 2017, ha dado inicio al mayor y más largo período de crecimiento económico en la historia del Ecuador. Dado que el 90% del petróleo se extrae de la región amazónica, el Oriente es la principal región económica del país, con una población de casi medio millón de personas de las cuales sólo un tercio son indígenas (Hicks et. al 1990).

A fin de conseguir nuevas reservas de petróleo mediante la ampliación de sus campos septentrionales, en las décadas de 1970 y 1980 las compañías petroleras realizaron intensas prospecciones en el territorio tradicional de los Huaorani -especialmente en las zonas del Tivacuno y del Yasuní. Fue entonces cuando los misioneros Capuchinos del Coca y en especial Monseñor Labaca, comenzaron a visitar periódicamente a los Huaorani asentados a lo largo del Yasuní. Hasta su prematura muerte Monseñor Labaca había logrado aplacar las tensiones entre los Huaorani y las compañías petroleras. A pesar de sus esfuerzos no tuvo éxito con los Tagaeri, el grupo que lo mató a lanzazos y que ha rehusado hasta la fecha, todo contacto con extraños. Los Tagaeri, cuyo nombre viene de "Tagae" (el hombre más anciano de la banda), son parientes cercanos de algunos Huaorani cristianizados que están viviendo en el Protectorado. A mediados de la década de 1970, cuando se descubrió que su territorio tradicional contenía abundante petróleo, una enorme oleada de colonizadores ilegales los empujó más

al sur. Ya que se habían negado a integrarse a la misión del ILV con los demás Huaorani (con algunos de los cuales guerreaban), no tenían otra opción que la de seguir desplazándose hacia el sur e invadir el lugar de caza del grupo del Cononaco contra el cual habían luchado antes de replegarse más hacia el sur. Pero esta vez chocaron con los trabajadores de una compañía de prospección. En Julio de 1987, esperando impedir más violencia física, Monseñor Labaca, quien ya había tenido contactos pacíficos con los Tagaeri, pidió ser lanzado con paracaídas de un helicóptero en uno de los claros del bosque. Lo acompañaba una monja colombiana y ambos fueron matados a lanzazos antes del anochecer. Desde esas muertes los Tagaeri se han visto obligados a ocultarse aún más adentro del bosque. Su condición de fugitivos es más difícil que nunca. Cocinan por la noche cuando no puede verse el humo y cultivan yuca sin talar árboles para que sus huertos no puedan ser divisados desde el aire ni distinguirse de la cubierta forestal.

EL OTRO REPRESENTADO:

1956: El mal salvaje

Al informar sobre los sucesos del 6 de Enero de 1956 la prensa estuvo de acuerdo: los Aucas eran los asesinos más feroces de la selva amazónica, los homicidas de cinco hombres heroicos y caritativos que habían sacrificado sus vidas al servicio de Dios y de la civilización. En la década de 1950 había sólo dos periódicos de alcance nacional, *El Universo* de Guayaquil y *El Comercio* de Quito. Estos diarios reflejaban los antiguos y profundos antagonismos regionales entre la Costa y la Sierra basados en los intereses divergentes de sus dos élites, así como en sus distintas tradiciones intelectuales y políticas. Tales diferencias eran, y siguen siendo aunque en menor grado, muy manifiestas en su manera de tratar la vida política de la nación y en sus comentarios sobre las noticias internacionales. A pesar de ello, el reportaje sobre la "matanza del domingo" fue extraordinariamente similar. Ambos periódicos publicaron diariamente artículos desde el 11 de Enero (cinco días después del suceso) hasta el 16 de Enero, a los cuales siguieron comentarios más breves del 17 al 19 de Enero.

Salvo por unos pocos detalles, no había una gran diferencia de estilo entre *El Universo* y *El Comercio*. *El Universo*, por ejemplo, puso

en su ejemplar del día 11 de Enero el título dramático: "Misioneros y científicos extranjeros han sido masacrados por la sanguinaria tribu de los Aucas de la región Oriental", mientras que *El Comercio* se limitó al sobrio encabezamiento de "Cinco misioneros americanos atacados por los Aucas". *El Universo* optó por un abundante despliegue de fotografías de los misioneros, sus viudas y los huérfanos, mientras que *El Comercio* decidió dar realce a sus reportajes con comentarios más reflexivos, entre ellos editoriales y testimonios. Salvo estas excepciones, las explicaciones descriptivas tanto del salvajismo de los Aucas como del heroísmo de los misioneros eran intercambiables.

En una lectura actual de los recortes de los periódicos llama la atención la naturaleza mítica de los Aucas, a los cuales se describe sin diferenciarlos de su entorno forestal y como criaturas impredecibles y peligrosas. Además de la tríada acostumbrada de "Indios-Salvajes-Aucas," se acuñaron varios términos para nombrarlos:

seres míticos	feroces	primitivos
<ul style="list-style-type: none"> -* Jívaros aucas - fantasmas de la jungla ecuatoriana. - como animales salvajes. - paganos - demoníacos - los indomables nativos - los seres que pueblan esta peligrosísima área. - matadores patológicos. - luchan entre sí como bestias enloquecidas. 	<ul style="list-style-type: none"> -* los terribles indios - la furia de los indios aucas. - los guerreros aucas -* los feroces aucas - la sanguinaria tribu -* los sanguinarios indios aucas - una de las tribus mas sanguinarias del mundo - una enfurecida masacre. - son encarnizados, matan a todo aquel que se les acerca - siempre en guerra. - odian a todo el mundo. 	<ul style="list-style-type: none"> -* indómitos/indomables aucas. -* los salvajes indios aucas - la furia primitiva de estos salvajes - siguiendo en su vida primitiva - impermeable a todo influencia. - hostil a cualquier acercamiento civilizado. - ajenos a toda desesperación que hicieron vivir al país entero.

* Los términos con asterisco se emplearon más de cinco veces.

De todos los términos, "indomable/indómitos" son los más usados, a menudo en frases que presentan a los Aucas como "dueños indiscutibles" de las legendarias selvas de "nuestro Oriente", lugar al cual se describe sencillamente como "las selvas aucanas". Todos estos artículos periodísticos emplean expresiones que fusionan inextricablemente a los indios con el bosque. El Oriente es una tierra distante y aislada; su selva impenetrable es oscura, misteriosa y peligrosa, como también lo son esos seres primitivos que en ella viven. Huelga decir que estas connotaciones negativas reflejan la ambivalencia de los quiteños y guayaquileños hacia "nuestro Oriente". Si bien la integridad del territorio nacional y la concomitante gloria nacional dependen considerablemente del Oriente, esta distante y vergonzantemente incivilizada región no es "el orgullo de la nación", ni sus habitantes son considerados parte realmente inherente a la sociedad ecuatoriana. La constante atribución a los Aucas de expresiones referentes al medio ambiente refuerza la impresión de que si ellos son los amos del bosque, sus derechos territoriales no son propiamente humanos sino comparables a los de los animales; como por ejemplo, cuando se habla del territorio de un jaguar. Dada su ocupación "natural" y no "legal" de la tierra, es ilegítimo que los Huaorani maten a intrusos inocentes.

En simetría con esta imagen de la ferocidad y odio de los Aucas, la prensa escrita construye a los misioneros como arquetipos de inocencia y de sacrificio heroico. Son más comunmente llamados "víctimas", "mártires" y "estos grandes maestros" y se los alaba por su sentido del deber y de amor cristiano. De manera similar, sus muertes se describen en todo el horror como una matanza bárbara. Esto queda ilustrado en el cuadro de la página siguiente.

Estos elocuentes reportajes presentan otras dos imágenes de los misioneros: las de soldados y santos. Por cuanto no hay diferencia alguna entre servir a Dios, a la civilización y a la nación, según se nos dice, los nombres de estos jóvenes ("los cinco guapos blancos") recibieron honores militares en Quito ("como soldados caídos en el cumplimiento de su deber" *El Comercio* 16.I.1956). Además, en una típica actitud Católica, se espera que los mártires ya beatificados por el público, no obstante su fe Protestante, realicen milagros. Es así que "Las flores de acacia [...] y rosas grandes y frescas como los corazones de ellos ofrecidos en toda su juventud [...] ayer de mañana,

deber	amor cristiano	martirio
<ul style="list-style-type: none"> -* cumpliendo su misión catequista en nuestro Oriente. - llevar la civilización a la inhóspita región del río Curaray. - un deseo de auxilio al hombre selvático - establecer contacto con los salvajes. - deseos de educar a los indios. - caídos en su campaña de culturización de nuestra región oriental. - educadores de jívaros haciendo estudios de los idiomas de las tribus orientales hasta traducir y enviar a los jívaros libros educativos. 	<ul style="list-style-type: none"> -* con bultos de regalos para sus amigos los aucas. - con amor cristiano visitaron a los aucas. - tratar de transformarlos al evangelio de Jesucristo - no hay amor más grande que el de dar la vida por sus amigos los aucas. - exponían su vida por amor a sus semejantes. 	<ul style="list-style-type: none"> -* atravesados totalmente por flechas... uno con la cabeza desprendida -* asesinados -* inmolados -* sacrificados para civilizarlos - el sacrificio de los evangelistas a la causa de Jesucristo. - Producir por medio de la muerte fruto para la honra y gloria de Dios.

* Los términos con asterisco se emplearon más de cinco veces.

fueron a las manos de los niños enfermos del hospital León Becerra" (*El Universo*, 14.I.1956).

Esta visión maniqueísta de lo que sucedió el 6 de Enero de 1956 demuestra el sentimiento del público en esos momentos. Por medio de la prensa nacional, la sociedad ecuatoriana criolla y católica demuestra estar del lado de la "modernización" y "civilización" simbolizadas por los misioneros, aún si éstos son norteamericanos y protestantes. Se dice que los Aucas son feroces salvajes porque matan a ciudadanos inocentes y no por sus costumbres. En realidad, nada se conocía (en 1956) sobre su cultura o su sociedad. En su estilo, redacción y contenido, los artículos de estos periódicos ofrecen información fáctica sobre el asesinato y describen, sin plantear ninguna duda ni refle-

xión y únicamente desde la óptica misionera, el desarrollo del caso. M. Lux en su artículo "Los territorios inexplorados", publicado en *El Comercio* del 14 de Enero de 1956, y Robinson Pérez en su artículo "Los Aushiris contra el Mundo" en *Américas* (vol.8, N° 9) son las únicas voces discordantes en ese concierto.

Lux se preocupa por lo que significa que los Aucas, aunque sociológicamente extraños, sean sin embargo ciudadanos ecuatorianos. Aunque pertenezcan a otra época, es decir, a la Edad de Piedra, por vivir en suelo ecuatoriano deben observar las leyes del país. Sus reflexiones sobre las connotaciones de esta contradicción entre la realidad sociológica y política de esta nación-estado son precursoras de los actuales debates sobre la identidad nacional y el multiculturalismo. Robinson Pérez, quien titula su artículo "*La tribu Ecuatoriana que tomó las vidas de cinco misioneros norteamericanos*" (énfasis agregado), es el único escritor que pone en duda la versión consensual según la cual los Aucas son asesinos salvajes y los misioneros víctimas inocentes. Para comenzar, no llama Aucas a los Huaorani sino "Aushiris" (se pensaba entonces que los Huaorani hablaban Aushiri). Esto denota que, lejos de constituir un "pueblo de la Edad de Piedra" con los cuales no había habido ningún contacto, eran verdaderos súbditos con una larga historia:

"La historia de los Aushiris y de otras tribus de la cuenca amazónica desde la llegada del hombre blanco ha sido un largo relato de crueldad y carnicería...La cruz, la espada -misticismo y mortandad- se aplicaron, alternativamente, a un pueblo desconcertado e indefenso" (Robinson Pérez 1956:5).

Resuelta a hablar desde el punto de vista de los indios, Robinson Pérez explora los antecedentes de los Aushiris y los posibles motivos del asesinato. Esto la lleva a reflexionar críticamente sobre el martirio de los misioneros y a afirmar que las verdaderas víctimas en la Amazonía no son aquéllos que "quedaron indefensos por su adhesión, aún frente a la muerte a una doctrina que se ha predicado casi durante 2000 años, pero que la practican sólo una minoría de místicos, mártires y verdaderos cristianos aislados" sino los pueblos indígenas que han sido perseguidos y destruidos desde la Conquista (Robinson Pérez, 1956:7).

1987: El buen salvaje

Tal como los informes periodísticos de 1956, los de 1987 adoptan una posición unánime pero, por varias razones, este consenso es incluso más inesperado y sorprendente que el primero. Dado el mayor número de periódicos existentes en 1987 se habría podido esperar mayores discrepancias de opinión o al menos un mayor contraste en los reportajes sobre la muerte de Monseñor Labaca, que los que hubo cuando fueron asesinados los misioneros norteamericanos en 1956. Pero es igualmente notable que la opinión pública en 1987, siendo tan consensual como la de 1956, haya emitido un juicio totalmente distinto: en esta ocasión los Aucas son las víctimas y no los asesinos. El periódico *Hoy*, publicado en Quito, seguido de cerca por *El Comercio*, ofrece la mayor cobertura y reportajes especiales. *El Universo*, al contrario, le concede una importancia relativamente menor al asunto que en 1956. La mayoría de los periódicos publican artículos diarios sobre el caso, entre el 23 de Julio de 1987 (dos días después de la muerte de Monseñor Labaca y la Hermana Inés) y el 28 de Julio. -*El Comercio* publica noticias, comentarios y entrevistas en una sección denominada "especial", mientras que el *Hoy* los publica en diferentes secciones, tales como "desarrollo", "economía", "reportajes" y también en suplementos especiales. Su suplemento especial del 22 de Noviembre "Lanzas y Petróleo" es subsiguiente al de *El Comercio* "Lecciones de una Tragedia" (2.VIII.1987). Aunque me he limitado a los artículos periodísticos de 1956 y 1987, es imposible no advertir que, desde el asesinato de 1987, los Huaorani han figurado periódicamente en la prensa nacional. En las palabras de un periodista: "el tema de los Huaorani, mal conocidos como aucas, nunca pierde actualidad" (*Hoy*, 22.XI.1987).

El día 23 de Julio de 1987 todos los periódicos hacen referencia a los sucesos de 1956 y a la muerte de Monseñor Labaca como "una repetición de la tragedia que ocurrió hace 31 años" (*El Comercio* 24.VII.1987). Y ese mismo día los titulares mencionan a los Aucas, y no a los Huaorani: "Aucas matan a obispo" (*Hoy* 23.VII.1987), "Aucas matan a dos religiosos" (*Mercurio* 23.VII.1987), "Obispo y misionera muertos por los aucas" (*El Comercio* 23.VII.1987) y otros similares. Sin embargo, aunque se los llama "Aucas", los asesinos no son descritos como feroces salvajes sino como "seres humanos que no pueden quedar

en el abandono, aunque en este caso específico corresponde lamentar la muerte de dos religiosos que justamente trataban de proteger a esos grupos" (*Ultimas Noticias* 24.VII.1987, Editorial "El caso de los aucas").

Otra razón adicional para sorprenderse por el consenso de 1987 es que, en marcado contraste con lo que pasó en 1956, la prensa nacional expresa distintos puntos de vista. Pero en lugar de crear discordancias las voces del clero, de las organizaciones indígenas, del gobierno y de los periodistas coinciden en decir que se trató de un caso de "legítima defensa propia" (*El Comercio* 23.VII.1987). Tanto los representantes de la iglesia Católica ("se ven atacados y reaccionan", *El Comercio* 23.VII.1987) como los de la CONFENIAE ("las lanzas eran para las petroleras", *Hoy* 24.VII.1987) y los del Ministerio de Energía ("la reacción violenta de los indígenas orientales Huaorani no fue por rechazo a las empresas que buscan hidrocarburos en esa región sino por el hostigamiento constante de los colonos", *Expreso* 28.VII.1987), todos concuerdan en que los Huaorani sienten la presión de la colonización y reaccionan ante ella. En otras palabras, los Huaorani, legítimos habitantes y verdaderos dueños de las tierras entre los ríos Napo y Curaray, mataron porque las compañías petroleras y los colonos amenazaban sus derechos sobre la tierra todavía no reconocidos legalmente. El siguiente tema abordado por la prensa se refiere a la integración de los Huaorani en la sociedad nacional: "Hay que hablar de respeto y no de integración" (*Hoy* 25.VII.1987), es decir, de que sean asimilados pero sin perder su identidad.

Otro importante contraste entre 1956 y 1987 consiste en que en 1987 casi no se menciona el término "martirio". Incluso cuando se dice que los misioneros han caído "víctimas de quienes querían salvar" (*Hoy* 23.VII.1987), los periodistas dejan en claro que los Huaorani no son responsables de esas muertes. Aún más, el encabezamiento de un artículo sobre el viaje de Monseñor Labaca para ver a los Tagaeri reconoce que éste "fue una imprudencia" (*El Comercio* 24.VII.1987). En cierto sentido, tanto los misioneros como los Huaorani son víctimas del desarrollo, como lo sugiere el epígrafe que acompaña a una fotografía de una monja Católica que visita a unos Huaorani: "la sociedad capitalista ha destruido la relación hombre-tierra" (*Hoy* 12.II.1989). Varios artículos van más allá y mencionan los 400 años de persecución a los indígenas (*El Comercio* 2.VIII.1987). En ellos, la violencia actual no se considera como perpetrada por una minoría de Indios que aún no

han sido contactados sino que la violencia es, más bien, una fuerza abstracta, la violencia política y económica.

Para resumir, aunque en 1987 los Huaorani han matado a "misioneros inocentes", no se los conceptúa como salvajes asesinos, sino como "buenos salvajes". Acosados por el avance inexorable de la civilización y del progreso los Huaorani encuentran apoyo en los intérpretes de la opinión pública ecuatoriana. Son los últimos opositores a la civilización y al capitalismo occidentales. Su oposición cuenta con la aprobación general porque se fundamenta en el hecho de que los Huaorani pertenecen a la floresta tropical, la cual también está amenazada de destrucción. Su moralidad, que se estima superior a la de los civilizados, ha llevado a algunos periodistas a llamarlos "nuestros hermanos orientales" y "los compatriotas amazónicos", lo cual significa que son los verdaderos nacionalistas del país: "los Tagaeri, defensores de su espacio de siempre, aparecen también, aún cuando sea de manera simbólica, como los más auténticos defensores del territorio nacional" (*El Expreso* 23.VII.1987; véase también *El Universo* 29.VII.1987). Más recientemente se ha dicho que "Los Huaorani fueron la línea frontal de resistencia contra los soldados Peruanos" (Tassi 1992:51).

EL OTRO SIGNIFICADO:

Representaciones cambiantes y significante invariable:

Después de haber examinado el notable paralelismo entre estos dos importantes sucesos nacionales -el asesinato de los misioneros por Indios insumisos y el extraordinario viraje de opinión que se produjo en el tiempo transcurrido entre ambos- todavía queda por examinar el problema de por qué la opinión pública (tal como se refleja y es influida por los medios periodísticos) estuvo tan conmovida y fue tan unánime en ambas ocasiones. ¿Están las opiniones que sostienen que los Aucas eran agresores en 1956 y víctimas en 1987 en total contradicción, o abrigan alguna comprensión común de los Aucas o de la sociedad civil? ¿Tienen estos dos sucesos algo que enseñarnos sobre la naturaleza de la identidad nacional ecuatoriana y sobre el lugar que ocupan los Indios indómitos -no aculturados- en la conciencia na-

cional? Estas son las preguntas que debemos plantearnos a fin de contribuir al debate sobre la formación de una cultura nacional en el Ecuador.

Cuando se los conceptúa como agresores, los "aucas" inspiran horror. Son numerosos, feroces, se niegan al contacto con otros y atacan a quienes se hacen presentes en el bosque sobre el cual ejercen su dominio. Los ciudadanos educados que leían los periódicos en 1956 no se interesaban en los Aucas como gente. Más bien los consideraban tan salvajes como la selva. Esta a su vez les inspiraba una enorme repulsión porque representaba todo lo que la cultura nacional temía y rechazaba, motivada por su confianza en el progreso y la modernización. Los Aucas no son considerados civilizados y las opiniones de esa época no manifiestan ningún interés en civilizarlos o en incorporarlos a la nación. Los Aucas representan exactamente lo opuesto a ciudadanos. Estas posiciones revelan un fuerte sentimiento de que, cualesquiera que sean las divisiones internas, la comunidad nacional está arraigada en valores cristianos y comparte un proyecto común de modernidad y desarrollo cultural. Los Aucas, asesinos sin ley, son totalmente extraños a dicho proyecto que se llevará a cabo en la Sierra y en la Costa, pero no en el Oriente, región a la cual se sigue considerando como tierra baldía, como un lugar peligroso, inhóspito y sin valor para el país (6). El Oriente, especialmente en las zonas habitadas por los Huaorani, se considera terreno de los misioneros extranjeros, de los salvajes y de los aventureros, todos ellos extraños a la vida de la nación. La selva es un lugar de humillación y atraso, un lugar agreste que jamás estuvo bajo el control del estado. Ni los Incas ni los españoles lograron domesticarla y luego de haberse convertido en territorio nacional, la mayor parte se perdió a las potencias vecinas.

En 1987 los Aucas que mataron a Monseñor Labaca y a la Hermana Inés, lejos de ser despreciados como "asesinos" son exaltados como "víctimas inocentes". En esa época, la mayoría de los Aucas ya se habían transformado en "Huaorani", en indios domesticados y cristianizados que pronto serían "civilizados", es decir educados, bautizados con nombres Católicos y hablando el idioma nacional. Se cree que hay muy pocos Tagaeri (quizás unos 50) determinados a permanecer aislados y a seguir comportándose como aucas, matando a los intrusos, y ocultándose en las entrañas del bosque. Son los últimos indios "auténticos", destinados a desaparecer muy pronto y son los

sobrevivientes de un etnocidio que comenzó con la Conquista. Por su condición de especie en vías de extinción, parecen haber conmovido a la opinión pública nacional para que cobre una nueva conciencia de sí misma, de la historia del continente y de las enormes transformaciones económicas experimentadas por el país en las últimas tres décadas. Por su porfiado rechazo a todo contacto y a dejarse civilizar, se considera que los Tagaeri están librando la última batalla contra la raza que ha atropellado, torturado, y violado a millones de indígenas y que está destruyendo la selva amazónica. Su rechazo a la civilización indica que no están manchados por sus pecados y su decadencia. En este su período de "buen salvaje", los Aucas son moralmente superiores a los blancos. Su forma de vida es más pura (no utilizan dinero, no tienen propiedades, son plenamente autárquicos y no conocen otra escuela que el bosque), son más comunales ("poseen una gran cohesión familiar") y están perfectamente adaptados a su ambiente. Esta idea de que los indígenas son 'ecologistas natos' se ha fortalecido tanto que incluso las compañías petroleras hablan de los Huaorani como los "administradores del bosque" (7). El sentimiento contemporáneo hacia el Oriente ya no es de repulsión. Por el contrario, se lo ve ahora como un lugar de belleza y sabiduría, un paraíso que debe permanecer improductivo y no tocado por la civilización: en una palabra, salvaje (8). Esto podría parecer un extraño viraje de opinión, pero el Oriente ha cambiado tan notablemente como el sentimiento nacional que despertaba. Desde 1987 buses y aviones conectan la región amazónica con las principales ciudades de la Costa y de la Sierra a precios accesibles para los ecuatorianos. El Oriente, corazón económico de la nación, está más cerca tanto física, como económica y políticamente de los centros de poder. Y para quienes están hartos de la industrialización y la modernidad, el bosque tropical no es una amenaza sino un refugio. Constituye lo que podría hacerle falta al Ecuador en poco tiempo: un espacio premoderno. Por supuesto, el hecho de que en los últimos diez años los periódicos hayan exagerado la dimensión mítica del Oriente como la última reserva de riqueza biológica, y que su importancia simbólica haya a veces sobrepasado su valor económico, no nos lleva a la conclusión de que el sentimiento nacional se ha tornado más idealista que pragmático, o que los ecuatorianos han perdido su confianza en la sociedad industrial moderna.

Desde luego un viraje de opinión de 180° grados, que hace del infierno un paraíso y de los asesinos sanguinarios víctimas inocentes, podría indicar que se mantiene una gran distancia psicológica entre los Aucas y la conciencia nacional. Los nobles salvajes no son ciudadanos, como tampoco lo eran los crueles salvajes. No considero que las afirmaciones de los periodistas tales como "nuestros hermanos amazónicos", o "los compatriotas amazónicos", deban ser interpretadas como algo más que declaraciones retóricas. De la misma manera, en 1956 a los Huaorani no contactados se los denominaba "los amigos", término que siguen empleando las empresas petroleras en sus informes al referirse (¿irónicamente?) a los Huaorani que saquean los campos o vienen a pedir dinero y comida. Bueno o malo, noble o pecador, amigo, hermano o compatriota, el Auca periodístico es, ante todo, un salvaje abstracto. Expuesto ante la conciencia nacional a través de las imágenes simbólicamente poderosas de los cadáveres de misioneros atravesados por decenas de lanzas, el Auca es el Otro más absoluto, el ser más distante del cual la sociedad nacional puede dotarse para constituirse como una nación integrada. La sociedad se une para rechazar al cruel salvaje y para protegerse de él. Cuando el Otro salvaje se vuelve vulnerable, la sociedad se une de nuevo, pero esta vez para protegerlo de la extinción. La lectura de la prensa nacional lleva a pensar que la nación necesita de lo salvaje frente al cual poder plantarse como una cultura y un orden social. Al mirarse en el Auca -una especie de espejo negativo de sí misma- la nación puede olvidar sus profundas divisiones regionales y sociales. Ya que, en marcado contraste con el salvaje, la nación es civilizada, alfabeta, cristiana y moderna: forma una sociedad y tiene cultura.

En contraste, la mayor parte de lo que se ha escrito sobre los Huaorani, los Aucas o los Tagaeri, son representaciones objetivantes que les niegan una sociedad concreta y una verdadera cultura. Precisamente por ello, aún cuando se los llama "amigos" o "hermanos", no hay ninguna identificación posible con el salvaje, excepto desde una distancia. Los Tagaeri son un buen ejemplo de este efecto de distancia. Por intermedio de lo que leen y oyen sobre los Tagaeri, los ecuatorianos llegan a pensar que estos salvajes fascinantes y apartados son una raza diferente de los Huaorani -ahora domesticados y cristianos. Curiosamente muchas personas, incluso pilotos e ingenieros petroleros que han volado sobre los claros abiertos por los Tagaeri y

conocen la historia de este grupo disidente, están convencidas de que nada tienen en común con la tribu Huaorani, cuyos hombres trabajan para sus compañías y cuyos equipos de fútbol reciben uniformes deportivos para la Navidad. Otra indicación de la objetivación de los Tagaeri como símbolos del salvajismo, es evidente en el nuevo interés que se ha despertado por su cultura, principalmente inspirado por una sed de exotismo que el público parece haber adquirido. Al decir que ese interés es objetivador no estoy discutiendo ningún vínculo causal hipotético entre la cobertura de prensa y los lectores. Es menos importante saber si el interés en lo exótico ha sido creado por la prensa, o si la prensa está reaccionando ante el mercado, que examinar las condiciones en las cuales se producen esos artículos periodísticos. En este caso, el interés del público por los últimos Aucas es objetivador porque lo satisfacen periodistas, cuyas rápidas visitas a los asentamientos tradicionales no tienen por objeto comprender a los Huaorani desde la posición indígena, ni recolectar información etnográfica. Su objetivo primordial es traer fotografías atractivas que sirvan para escribir libros superficiales y artículos sensacionalistas sobre *una forma de vida aborígen amazónica genérica*, y no sobre las costumbres y tradiciones Huao *per se*. *El Comercio*, por ejemplo, aparte de publicar un artículo llamado 'Espíritus, Totems, y Matriarcados' (24.VII.1987)- que es, para no decir más, una maraña de fantasías culturales-- ilustra sus artículos de fondo sobre los Huaorani con fotografías de indígenas brasileños, Shuar o Yanömami, es decir, con *cualquier Indio* amazónico desnudo. La leyenda "muchos Aucas son indomables" (*Ultimas Noticias* 23.VII.1987), que lleva el retrato de un viejo del grupo Cononaco muy conocido por los turistas por su bondad y pacientes demostraciones de caza con cerbatana, constituye un ejemplo más de dicha objetivación periodística.

Pese a que en el presente la imagen del "buen salvaje" es la predominante, la antigua imagen de los salvajes violentos, incurсионadores, e indóciles, todavía se insinúa dentro de los periódicos locales, en los cuales se publican corrientemente boletines que "informan" de los ataques y asesinatos Huao. Estas 'noticias' (casi siempre falsas) son desmentidas a los pocos días, pero a veces son recogidas por la prensa nacional (véase, por ejemplo, "Huaorani atacan campamento" en *El Comercio* (2.VI.1989), y "desmienten ataque de Huaorani", en *Iloy* (3.VI.1989). Lo que es más, la idea del salvajismo,

nunca separada claramente de la de "primitividad" no siempre está exenta de connotaciones negativas, aún hoy día, como lo demuestra la siguiente cita tomada de una serie didáctica sobre las minorías étnicas del Ecuador: "Son tan primitivos que han olvidado el arte de pulir sus hachas líticas" (Barriga López 1987:23).

Al reflexionar sobre estos recortes de prensa y sobre lo que he oído en el Ecuador respecto de los Huaorani, he llegado a creer que si bien la misma noción de salvajismo está implícita en las representaciones positivas y negativas ya analizadas, su contenido y significación difieren de aquéllas que los europeos suelen asociar con el término "salvaje". Parece haber alguna justificación para la hipótesis de que los Aucas son más cercanos a los bárbaros de los griegos que a los Homo Neandertalensis de los victorianos. Para decirlo de otra manera, los Aucas son más "salvajes" que "primitivos". Por consiguiente, el hecho de que sean "demasiado primitivos" para confeccionar hachas de piedra adecuadas no es otro indicio de atraso sino de alteridad, característica que los distancia aún más del resto de la sociedad nacional. Al fusionar en una sola representación a los pueblos "primitivos" del mundo y a los hombres prehistóricos, los occidentales han convertido a todos los "salvajes" en sus antecesores (Kuper 1988). Por el contrario, al Auca no se lo construye como un primitivo que vive en la infancia de la nación, sino como un habitante de los bosques (9). He mencionado la estrecha conexión establecida entre los Aucas y el bosque tropical y el hecho de que una reorientación de las representaciones, de negativas a positivas, *afecta a ambos por igual*. Los salvajes amazónicos, como los bárbaros, viven fuera de los límites de la sociedad civil. Cuando el Oriente es un "espacio nacional de derecho", pero no un "espacio nacional efectivo o integrado" (Deler 1987:129), el bosque, estimado improductivo, inspira repulsión junto con sus habitantes, los peligrosos Aucas. Cuando el bosque tropical se convierte en el corazón de la economía nacional, se lo idealiza como un precioso tesoro de la naturaleza, junto con los últimos Aucas como nobles oponentes a la catástrofe ecológica. En su condición de salvajes ellos "vienen de los árboles" y se contraponen a los civilizados, quienes siempre han procurado conquistar y dominar el bosque y ahora lo están destruyendo.

El salvajismo no es la temporalización de una relación espacial, sino la espacialización consolidada del distanciamiento. La identidad

nacional se define principalmente en referencia con aquéllos que, estando en territorio nacional, permanecen fuera de éste. La ciudadanía no ha evolucionado generación tras generación conjuntamente con el advenimiento de la modernidad sino que ha debido luchar por el espacio en el cual pudiese constituirse. En la actualidad la prensa ecuatoriana ve a los "Aucas" todavía más como "salvajes" que como "primitivos" porque se ha aceptado la idea de que el bosque tropical bien manejado tiene más valor económico que los potreros. Consistente con esta idea, los Indios "salvajes" que supuestamente protegen la selva sin domesticarla o transformarla son considerados más sabios y racionales que los colonos.

Según se ha expuesto hasta aquí, el caso de los Huaorani indica lo que parece ser una marcada polarización del campo cultural entre la civilización -equiparada con la identidad nacional- y el salvajismo, el cual establece los límites de lo que puede definirse colectivamente. Se necesitaría más investigación para determinar si este paradigma cultural fundamental (que contiene, por una parte, la irreducible oposición entre "salvajismo" y "civilización" y por otra, la disyunción semántica entre "salvajismo" y "primitividad") puede hacerse extensivo a otras formaciones culturales de Sudamérica. Sin embargo, una comprensión más profunda del nacionalismo ecuatoriano está en espera de un estudio diferente que incluya un análisis de las prácticas (la medida en la cual los significantes culturales informan las interrelaciones étnicas) y de las experiencias indígenas. Este artículo sólo puede dar una visión parcial de la dialéctica cultural entre "salvajismo" y "civilización", ya que no estudia las formas según las cuales los Huao experimentan el distanciamiento cultural en el cual han sido constituidos, o comprenden su ciudadanía ecuatoriana.

A fin de explorar más a fondo la relación entre los estereotipos culturales y el comportamiento social quisiera introducir datos adicionales sobre el asesinato de 1956, datos que he tomado de los relatos personales de los misioneros. Sus comentarios sobre los Aucas, con los cuales estaban tan ansiosos de comunicarse para incluirlos en la comunidad Cristiana, presentan una interesante paradoja. Portadores del discurso cultural y de la ideología modernista, que construyen a los Aucas como los Otros más distantes, los misioneros trabajaron activamente hasta su muerte.

EL OTRO CONTACTADO:

Si bien en 1956 la sociedad blanco-mestiza -portadora de la conciencia nacional- estaba muy satisfecha con que los indígenas amazónicos quedaran totalmente excluidos de la ciudadanía, tal exclusión resultaba intolerable para los misioneros. Mientras que la sociedad blanco-mestiza se desarrolla en oposición al salvajismo y tiene su mirada puesta en los centros de la civilización, los misioneros evangélicos salen de la metrópoli buscando "grupos culturales todavía no contactados" por el Cristianismo y la civilización (Elliot 1958:236). Más específicamente, los Evangelistas fundamentalistas tienen una visión "étnica" del mundo. La humanidad está compuesta por pueblos, naciones y tribus que hablan diferentes lenguas. Convencidos de que en cualquiera de esas comunidades lingüísticas -las verdaderas y naturales unidades que conforman la humanidad- *sólo algunos* serán salvados por Dios, consideran que su misión está dirigida, no a las mayorías, sino sólo a individuos merecedores que deben tener acceso a los Evangelios en su propia lengua, por más pequeño que sea el grupo al cual pertenecen.

Las cartas y diarios dejados por los misioneros norteamericanos que murieron en 1956 ponen de manifiesto la naturaleza contradictoria de sus ideas y acciones con respecto a los Aucas. Esto se evidencia, especialmente en sus comentarios sobre las reacciones de los Huaorani ante los misioneros, en las cuales las nociones de "humanidad compartida" y "salvajismo" están en constante contraposición (10). Más aún, dado que la espontaneidad de este tipo de escrito íntimo -diarios y cartas a parientes cercanos- hace más transparente la ambivalencia y los estereotipos culturales, su examen demuestra claramente las discrepancias entre los discursos de los misioneros y sus prácticas. Examinaré en detalle tres contextos en los cuales se expresan estas contradicciones: el lanzamiento de mercancías, las interacciones entre los Aucas y los misioneros en "Palm Beach", y los nombres acuñados por los misioneros para los protagonistas y los sitios donde tuvo lugar el drama.

El envío de mercancías para crear amistades:

Durante los tres meses de la "Operación Auca" los misioneros sobrevolaron una extensión del bosque tropical que se encontraba a solo ocho minutos de su campamento y dejaron caer fardos de mercancías sobre los claros del bosque y las casas Aucas. El propósito de los misioneros era establecer relaciones de suficiente confianza con los Huaorani para poder aproximarse a ellos en tierra. Convencidos de que si podían alcanzar este grado de acercamiento a los salvajes su conversión sería inminente, el plan de los misioneros era a corto plazo. Los Aucas que permanecieron invisibles durante las primeras semanas fueron interesándose progresivamente en el avión, primero saliendo a espacios abiertos en vez de ocultarse, luego haciendo señas al avión, construyendo una plataforma, e incluso atando sus propios artículos a la soga especial por medio de la cual recibían los regalos de los misioneros.

En su diario, Nathael Saint explica que estos regalos tenían la intención de cambiar de manera permanente la disposición hostil de los Indios no contactados, impresionándolos y despertando su interés y curiosidad. Después del primer lanzamiento de regalos el 6 de Octubre de 1955, Saint escribe que junto con sus compañeros "había transmitido el primer mensaje del Evangelio mediante signos a un pueblo que estaba a una distancia vertical de un cuarto de milla y horizontal de cincuenta millas y a distancias psicológicas más allá de muchos continentes y océanos". Jimmy Elliot da una versión algo diferente de este suceso:

"Volamos [...] con el alto parlante de batería y las frases aucas que había obtenido de Dayuma, la Auca escapada [de su pueblo que vivía] en [la hacienda] Ila. Repetí estas frases al dar vueltas sobre las casas a unos dos mil pies de altura: "Cambiamos una lanza por un machete, somos sus amigos". Vimos tal vez unos ocho Indios que corrían alrededor de la casa. Uno corrió dentro de la casa y regresó con una lanza. Creí que esto significaba que había entrado para sacar [...] la lanza que yo había pedido. Pero cuando lanzamos el machete atado a la soga, ellos arrancaron el machete y la canastilla que habíamos atado a la soga para recibir algún regalo a cambio. Levantamos la soga (¡duro trabajo!) y la volvimos a lanzar después de varios intentos, pensando que

podrían amarrar algo a la soga. Cayó en el agua, y ellos cortaron una sección [...]. La levantamos hasta arriba e hicimos funcionar el altoparlante otra vez, utilizando las frases "ustedes nos agradan; les daremos una olla".

Estas citas ponen en claro cuán compleja y ambivalente puede ser, en efecto, la idea -al parecer sencilla- de que los artículos de comercio serían los mejores transmisores de las intenciones amistosas de los misioneros. Por ejemplo, las palabras "regalos" y "amistad" se repiten constantemente en sus escritos. ¿Pero qué significan realmente? ¿Pueden llamarse "regalos" a mercancías lanzadas desde un avión? ¿Qué significa la amistad para quienes se colocan a semejante distancia? ¿Consideran ellos que la confianza y la comunicación se basan en los regalos o en el trueque? Un examen de los relatos de los misioneros sobre los primeros lanzamientos de regalos servirá para comprender mejor lo que significan los regalos y el ofrecimiento de amistad en este contexto.

El primer regalo fue una olla de aluminio, veinte botones brillosos, sal y varios metros de cintas de color. Los misioneros consideraron que la olla sería un artefacto útil para la cocina Auca y un recipiente práctico para colocar los otros regalos y que los botones serían bonitos adornos, aún para personas que no usan ropa. Creyeron que la sal sería la mejor manera de conseguir amigos, si los Huaorani pudieran descubrir para qué servía. Todos estos artículos eran mercancías comunes en el Oriente y nada tenían de especial, excepto que eran desconocidas para los Aucas. Cuando unos pocos Indios salieron al claro para recibir los objetos y "parecieron entusiasmados", los misioneros consideraron que estos regalos habían constituido su primer éxito de la Operación Auca.

El segundo regalo fue un solo machete. Saint comenta que los Aucas habían matado a empleados de las petroleras y a indígenas Quichua para robar sus machetes y que no resultaba difícil comprender lo valioso que debían ser los artículos de hierro para gente de la Edad de Piedra. No explica, sin embargo, la razón por la cual se lanzó un solo machete, excepto cuando observa, al pasar: "Es realmente un gran deporte. No sabemos si tienen algún sistema para determinar a quién le toca el premio, pero mientras dure la provisión, todos deben sentirse alentados". De todos modos, Saint y sus compañeros se maravi-

llaron de su éxito. Dedujeron que la aceptación de los regalos por los Huaorani era una muestra de confianza, que no tenían este tipo de acercamiento y que estaban muy entusiasmados. Esta interpretación no parece incluir ninguna preocupación por la manera en la cual los Huaorani recibieron sus obsequios, lo que éstos pensaron de ellos o de acuerdo a qué sistema los iban a distribuir. Los regalos estaban destinados a incitar a los indígenas a una sola respuesta positiva: la de aceptar el contacto.

Cuando recibieron un regalo de alimentos cocinados a cambio de su siguiente obsequio, los misioneros decidieron que los Aucas habían comprendido sus intenciones (11). Según ellos, habiendo reconocido la trayectoria repetida de los vuelos, los Aucas esperaban el avión y estaban ansiosos por su llegada porque *deseaban* los regalos. Si construyeron una plataforma debía ser para agarrar los regalos de la soga con mayor facilidad, lo cual fue considerado, desde luego, un claro indicio de que los Aucas deseaban el trueque. Con su lógica implacable los misioneros estimaron que el activo intercambio constituía un signo de confianza, reciprocidad y amistad y, por tanto, que los Aucas estaban listos para recibir el Evangelio. Saint escribe en ese momento con tanto júbilo como un publicista lo haría sobre una campaña promocional que ha aumentado las ventas en un 20%, y Jimmy Elliot describe las reacciones de los Aucas al siguiente lanzamiento de regalos como sigue: "Dejamos caer una pequeña olla de aluminio con cintas. Contenía una camisa amarilla y cuentas. Los Aucas allí abajo se abalanzaron sobre ella como mujeres sobre un mostrador en una liquidación". Luego Saint comenta sobre su satisfacción de ver a los Aucas usando la ropa que les han enviado y que, cuando él y los otros aterricen para ir a su encuentro, los Aucas "estarán vestidos como señores".

Hasta ese momento los Aucas actúan a entera satisfacción y se comportan según lo planificado al trocar los artículos de comercio por unos pocos animales domésticos, peinillas y tocados de plumas. Por consiguiente, Saint y sus compañeros, que ya están preparando un encuentro cara a cara en tierra, se toman fotografías con los regalos de los Aucas y lanzan desde el aire esas fotografías con más regalos. Al mirar esas fotografías los Aucas indudablemente los reconocerán como la gente amistosa del avión. No obstante todas sus precauciones, los indígenas Quichua del Arajuno comienzan a sospechar que todos esos

regalos y sobrevuelos están destinados a los Aucas. Algunos de ellos preguntan a Jimmy Elliot por qué la misión está desperdiciando esa preciosa mercadería en los salvajes. Al regreso a Arajuno, Saint y Elliot divisan a un grupo de Quichuas que se han despojado rápidamente de sus ropas y están brincando desnudos en la playa, empuñando lo que desde el aire parecen ser lanzas con la esperanza de que les lleguen algunos regalos.

Bastan estos ejemplos para ilustrar la ambigua objetivación de los Aucas por los misioneros. Aunque se los sigue conceptuando como salvajes primitivos (y el sentido de la distancia no podría ilustrarse mejor que con la frase de Saint, "psicológicamente más allá de muchos continentes y océanos"), sus reacciones aparecen como transparentes para los misioneros, quienes las interpretan en función de su propia cultura y sus propios deseos. Los Aucas encontrarán que la sal es indispensable, mirarán las fotografías y reconocerán las caras que están en el avión y también apreciarán las compras y las gangas, *como cualquier persona*. Están tan entusiasmados como los misioneros con el juego de lanzar mercancías y con la comunicación "en signos", y aceptan esas cosas que caen del cielo como una muestra de amistad y aún más, como la palabra de Dios. Por último, tal como los misioneros, ellos no pueden esperar para encontrarse cara a cara con sus nuevos amigos. Sin embargo, este distanciamiento más sutil (mediante el cual se despoja a los Huaorani de toda subjetividad y se les reviste de los propios deseos de los misioneros) ciega a los misioneros a lo que han aprendido sobre los Aucas de los indígenas Quichua, los exploradores, o los dueños de haciendas, y de lo que podrían haber comprendido por *empatía*.

El contacto cara a cara y lo compartido

El análisis de la campaña de lanzamiento de regalos por los misioneros ha revelado un cambio en la representación de la alteridad y de la distancia. Los Aucas han dejado de ser absolutos extraños para convertirse en personas con las cuales es posible comunicarse y cuyas reacciones son perfectamente comprensibles y razonables. Durante el encuentro cara a cara en Palm Beach con tres Aucas, los misioneros establecen un trato que se basa en compartir con ellos lo que les gusta a los misioneros. Durante varias horas muestran sus pertenencias a los

Aucas, tales como bandas elásticas, yoyos y mascarillas para natación subacuática, frotan al hombre con repelente contra mosquitos, les ofrecen limonada y hamburguesas, les dan revistas para leer y utilizando un modelo de su avión, les tratan de explicar que quieren una pista aérea para poder aterrizar al lado del caserío Auca. Además, llevan al hombre Auca a dar varias vueltas en el avión y comparten con él la experiencia de volar por encima de su propio pueblo. Se encantan con su imitación de Elliot gritando las frases Auca por el altoparlante. Para ellos, todo esto indica claramente que, aunque las barreras lingüísticas son grandes, los Aucas y los misioneros pueden comunicarse y comprenderse. Tratan de pronunciar las frases Huao que han aprendido, pero lo hacen tal como las gritaban desde el avión a través del altoparlante, sin darse cuenta de que por el ruido y la distancia las palabras son inaudibles; no parecen haberse percatado de que distorsionaban las palabras al pronunciarlas mal y al emplearlas en un contexto equivocado (12). Cuando los tres Aucas los abandonan y no regresan al día siguiente, los desilusionados misioneros creen que los "salvajes" se han aburrido y han perdido interés en su compañía. Saint escribe el comentario de Elliot en su diario: "Eso es muy de indio. Si lo llevara a la luna, a los cinco minutos estaría satisfecho". Este comentario ilustra muy bien cómo su sentimiento de distancia y alteridad se origina en el hecho de que los Huaorani no han compartido su entusiasmo.

Hay desde luego otra dimensión en el desfase entre la distancia y el compartir que se refiere al género. Que los tres norteamericanos se sienten más incómodos con las dos mujeres desnudas que con el hombre, hacia el cual parecen dirigir toda su atención no obstante su desnudez, se desprende claramente de la forma en la cual describen en sus diarios lo que sucedió en la playa. Por ejemplo, cuando la joven mujer se acerca al avión y se frota contra éste y mueve sus brazos, ellos se sienten molestos por lo que estiman una conducta extrovertida. En realidad su incomodidad con la joven comienza apenas la ven acercarse porque, como el hombre la señala mientras habla, ellos piensan que se la están ofreciendo en trueque. Después, cuando ella camina detrás de un misionero que se levanta y camina hacia su refugio, una vez más, tergiversan sus intenciones. Sabemos por haber hablado con los protagonistas Huaorani y sus descendientes que la joven no se estaba ofreciendo sexualmente a los misioneros, sino que estaba tratando

desesperadamente que la llevaran en el avión a visitar a su hermana mayor Dayuma.

Los apodos y la asimilación cultural

Hemos visto cómo la situación de contacto se ha experimentado de hecho sobre el terreno de una humanidad compartida -- por lo menos con el hombre Auca- estableciéndose así una contradicción parcial con el distanciamiento implícito en las representaciones de salvajismo. El examen de los nombres que los misioneros dan a los Aucas y a la arenosa playa del Curaray que fue su hogar durante unos días nos permite descubrir otro aspecto de los complejos y ambiguos sentimientos de estos misioneros. Sin ninguna intención de psicoanalizar las denominaciones o de extenderme demasiado en un análisis semántico, no puedo sino sorprenderme de los nombres dados a los Huaorani: Delilah y George. Aunque parece extraño a la mujer mayor no se le puso ningún nombre. Cualesquiera que hayan sido las razones por las cuales se llamó "George" al hombre (¿habrá sido por San Jorge, mártir en Palestina, quien mató al dragón para salvar a la princesa?), e incluso si estas razones no incluyen la memoria de un caballero medieval en busca de acciones heroicas y generosas, su nombre es más halagüeño que el de la joven Delilah. Al llamarla por el nombre del traicionero personaje bíblico que sedujo al gran juez de Israel y causó su muerte, los misioneros hacen gala de su prejuicio de género. Aunque no es sorprendente el hecho de que misioneros Protestantes hombres tuvieran miedo y desconfianza de una salvaje mujer desnuda, en este caso es particularmente irónico porque se sabe que George (Naenkiwi) y no Delilah (Gimari) mintió al resto de los Huaorani y precipitó la muerte de los misioneros diciéndoles que los extranjeros habían tratado de matarle a él y a las dos mujeres (Elliot 1959).

Si los Aucas recibieron nombres bíblicos, la cultura popular norteamericana fue su fuente de inspiración para el escenario del encuentro. Los misioneros escogieron el nombre de un famoso lugar de veraneo cerca de Miami, Palm Beach, para nombrar la playa en la cual habrían de morir. El nombre dado al asentamiento Auca, "Terminal City", no recuerda de inmediato ningún sitio norteamericano que haya sido famoso en la década de 1950 pero, de todos modos, sería un nombre perfecto para una película de vaqueros o una novela de la generación

"beat". Estos nombres evocan mucho más que algo fraguado por la imaginación o un juego de palabras. Indican que se ha cumplido un círculo completo desde los primeros días de la "Operación" cuando los Aucas todavía eran "inalcanzables", "gente de la Edad de Piedra" "que vivían con odio extremo". Después llegó el momento en que "estos asesinos de los bosques" se convirtieron humorísticamente en "vecinos", antes de terminar como personajes bíblicos. En cada una de estas construcciones culturales sucesivas está operando, claramente, la domesticación, hasta que los Aucas estén mentalmente encuadrados dentro de la cultura religiosa norteamericana de los cinco hombres blancos a los cuales mataron. Esto es posible porque nadie encuentra a alguien por primera vez. El encuentro en Palm Beach no fue uno entre cinco Occidentales del siglo XX con tres personas de la Edad de Piedra, ni tampoco entre cinco norteamericanos y tres Huaorani. Si bien es cierto que ambas partes ignoraban lo que la otra sabía, se percibieron mutuamente como versiones de los Otros que ya conocían. No importa cuál sea la mezcla de referentes concretos o ficticios, la interacción es posible porque nadie ha vivido en un vacío de relaciones.

CONCLUSIONES

Este trabajo se propuso analizar algunas de las imágenes del "salvajismo auca", en dos momentos de la reformulación nacional cuando indígenas Huaorani aún no contactados mataron a los misioneros. Se ha demostrado que las representaciones negativas de 1956 y las positivas de 1987 se enmarcan dentro de los mismos linderos culturales: aquellas que definen a la comunidad nacional civilizada en oposición a los otros salvajes. Mediante la exclusión simbólica de una parte de su territorio -la selva- y de su pueblos -los Indios salvajes- estos linderos construyen la nación como una entidad física y socialmente homogénea. Los discursos encontrados en la prensa nacional, ya sea condenando a los Huaorani como perversos o alabándolos como víctimas, les aplican los mismos procesos de distanciamiento y objetivación. Distanciados de la sociedad nacional e identificados con el bosque amazónico en el cual viven, o descontextualizados y limitados en su distintivo salvajismo, los Huaorani están representados fuera de la historia.

Sin embargo, un examen de los diarios de los misioneros ha llevado a la conclusión de que esas representaciones no constituyen, ni siquiera para quienes las transmiten, un conocimiento de lo que realmente son los Huaorani. En su ansiedad por comunicarse con los Aucas los cinco norteamericanos revisaron sus opiniones sobre el salvajismo y las diferencias culturales. Sus expediciones para establecer el contacto se inspiraron en un nuevo tipo de representaciones basadas en sus experiencias de interacciones y negociaciones concretas, y éstas les dieron la ilusión de que los Huaorani eran personas como ellos mismos. En la actualidad, representaciones análogas y contradictorias influyen a muchos ecuatorianos -maestros, burócratas, comerciantes, empleados de las petroleras- aunque éstos conocen personalmente a los *Huaorani* y conocen acerca de los Huaorani por haberlo leído en los periódicos.

Tres posibles generalizaciones se desprenden de este estudio. Primeramente, aunque los Huaorani han matado gente a lanzazos antes y después de la matanza de 1956, ninguna otra muerte aparte de ésta y la de 1987 se ha convertido en un asunto de interés nacional. Esto parece indicar que sólo las muertes de misioneros son lo suficientemente poderosas como para unir a los blancos, mestizos e Indios "civilizados" en un mismo sentimiento cultural. La siguiente observación importante tiene que ver con el patrón dialéctico de "salvajismo" y "civilización". Si bien el contenido de estas dos nociones -contenido al que nunca se lo ha definido claramente- cambia a través del tiempo, su significado central sigue reproduciendo la dicotomía entre salvajismo (la vida selvática alejada de las influencias coloniales) y cristiandad. Este dualismo cultural inmutable que está arraigado en la fusión entre la historia y el medio ambiente, sustenta los conceptos románticos actuales de que el salvajismo, lejos de ser una ausencia de cultura, es superior a la civilización occidental y ofrece soluciones donde han fracasado las modernas sociedades industriales. Para quienes sostienen estas opiniones y para quienes el salvajismo es equivalente a la ausencia de contacto, sólo son "auténticos" los Tagaeri, los últimos indígenas no contactados del Ecuador. Para ellos, los Huaorani están perdiendo su identidad y se están asemejando a los Quichua, esto es, a indios civilizados. En otras palabras, una vez que dejan de ser selvícolas no contactados -es decir, salvajes- se convierten en "Quichua" que hablan la lengua Huao. El tercer aspecto que debe plantearse es que

para muchos ecuatorianos, la región amazónica se ha convertido en un espacio cultural homogéneo en el cual sólo las diferencias lingüísticas han sido dejadas a salvo por la civilización y la modernización.

Este último aspecto introduce el complejo problema de correlacionar la transformación económica con el cambio cultural. Por una parte, se nos presenta la opinión de que los discursos culturales de la nación sobre los Huaorani y el bosque tropical habrían evolucionado paralelamente con el rápido desarrollo del Oriente y por otra, que los Huaorani no podrán existir culturalmente una vez que la industria petrolera haya transformado el Oriente. Pero la realidad de la dominación ejercida por la sociedad nacional, tanto material como discursiva, no puede comprenderse sin reconocer las formas en que los Huaorani la subvierten y la resisten. Como sujetos de su propia experiencia histórica y como actores sociales que funcionan en el mundo, el pueblo Huao ha vivido sus relaciones concretas con la selva y consigo mismo en un aislamiento total y obligado. La significación cultural que atribuyen a su vida social y a su entorno están, por tanto, insertos en su distintiva autarquía. Por consiguiente, para comprender sus concepciones del espacio, del tiempo, del parentesco y de la alteridad, es más importante conocer sus propios relatos de por qué y cómo Saint y sus compañeros fueron asesinados y sus interpretaciones de los motivos que tuvieron los Tagaeri para matar a lanzazos a Monseñor Labaca y a la Hermana Inés (13). Si los asesinatos de 1956 y 1987 ya forman parte de la memoria nacional como "la repetición de la misma tragedia", para el pueblo Huao estos constituyen dos sucesos totalmente distintos. La lengua Huao no tiene una palabra para "violencia", excepto la palabra *pĩĩ*, que significa "estar enojado". Esta es una emoción compleja, una mezcla de ira, odio, y bravura. Entre los hombres, especialmente, es un signo de fuerza moral y determinación. Para los Huaorani la ira causa la muerte y la muerte no es una desviación, un comportamiento alocado o un pecado. Es un marcador de la diferencia espacial que crea y mantiene los linderos sociales entre los grupos Huao y los linderos culturales entre los Huaorani y los no-Huaorani (Rival 1992).

No obstante la recomposición de los grupos provocada por el ILV y los desiguales procesos de cambio ulteriores, el pueblo Huaorani ha conservado un profundo sentido de su cohesión cultural y social. Este sentimiento tradicional de que son un grupo distintivo no se basa sin

embargo en la unidad e integridad de los valores culturales, sino en diferenciaciones internas. El hecho de que la modernidad y la ciudadanía ecuatoriana están desempeñando un considerable papel en la perpetuación de esas diferenciaciones internas debería ser objeto de atención analítica, porque mediante dicha reflexividad y fragmentación se detectará la verdadera naturaleza de la identidad nacional y los efectos discursivos de las representaciones. El universo social Huao estructurado por un ideal de autarquía, está primeramente dividido en dos amplias categorías: los Huaorani (los verdaderos seres humanos) y los *cohuori* (los caníbales, es decir todos los extraños, considerados *anti-humanos*). En segundo lugar, distingue diferentes grupos regionales que están en relaciones hostiles y que evitan el contacto (14). La construcción que hacen los Huaorani de un espacio social dividido entre "nosotros" y los "otros" es práctica común entre los grupos amazónicos, pero varias de las prácticas sociales Huao son excepcionales, por ejemplo, el hecho de que tradicionalmente realizan ceremonias de bodas. El matrimonio es un asunto político fuertemente controlado por la generación de ancianos. Idealmente los matrimonios deben tener lugar dentro de las unidades regionales, ya que las alianzas con "otros" fracasan en la mayoría de los casos y terminan en guerras.

Aún hoy día se pueden observar casos de hostilidad regional, por ejemplo, cuando las comunidades ya sedentarizadas compiten entre sí por las mercancías obsequiadas por las compañías petroleras. Los Huaorani quieren que las compañías les den comida, ropa, herramientas, motores fuera de borda y motosierras a cambio de poder trabajar en territorio Huao sin inconvenientes. Así como tradicionalmente cada banda ha sido propietaria de su propio territorio de caza, los Huaorani han expresado su opinión de que cada comunidad debe "ser propietaria" de su propio pozo petrolero con derechos exclusivos a la riqueza de mercancías y comida del campamento. Usando la misma lógica de las oposiciones regionales, las comunidades se diferencian entre sí de acuerdo a sus alianzas con extraños. De esta manera existen los que se alían con las misiones Evangélicas, o con las Católicas; los que eligen una educación en Castellano y los que reciben educación bilingüe; los que pertenecen a Pastaza y los que son del Napo; los que poseen cédulas de identidad y votan -y son "civilizados"- y aquéllos que, como los Tagaeri, rechazan la civilización. En este sentido se puede decir que la modernización y la ciu-

internas entre los Huaorani. Las dificultades que la CONFENIAE confrontó en sus intentos de organizar a los Huaorani para luchar por sus demandas de tierra y autonomía cultural pueden servir para ilustrar este argumento.

La CONFENIAE, que representa a todas las nacionalidades indígenas de la Amazonía y más específicamente a los grupos minoritarios tales como los Cofán, Siona-Secoya y Huaorani, recibió el mandato a través de tres congresos consecutivos de hacer una campaña por la legalización del territorio Huaorani (Tassi 1992). Esta campaña en defensa del territorio Huao fue posiblemente una de las movilizaciones más importantes organizadas por la CONFENIAE en sus once años de existencia. Duró varios años, contando con el apoyo de un gran número de instituciones nacionales e internacionales y terminó con la legalización de una considerable extensión de territorio Huao concedida por la administración del Presidente Rodrigo Borja (1988-1992). Sin embargo, la campaña no estuvo exenta de dificultades y éstas revelan tanto la naturaleza de la cultura Huao como los límites políticos del particularismo cultural.

Dada la fuerza numérica de las poblaciones Shuar y Quichua y considerando su amplia experiencia de resistencia cultural, la CONFENIAE es una organización cuya agenda política representa principalmente los intereses de esas nacionalidades. Si bien no es posible afirmar que el único objetivo de las organizaciones indígenas es integrar a sus miembros al desarrollo nacional del cual han sido excluidos, es una realidad que grandes sectores indígenas en el Oriente han aprovechado las nuevas oportunidades económicas del boom petrolero (Descola 1981; Whitten 1978, 1979, 1985; Macdonald 1984) y que la mayoría de sus organizaciones han demostrado su habilidad para negociar problemas de desarrollo regional y de administración de recursos naturales. Las poblaciones Quichua y Shuar y sus líderes han expresado en varias formas su deseo de participar en una nación moderna y de ser considerados "civilizados", si bien en sus propios términos. No debe sorprendernos entonces que para ellos, incluidos los líderes de la CONFENIAE, los Huaorani puedan ser considerados como "indios primitivos" que no hablan el idioma nacional, no entienden las realidades de la nación y cuya ignorancia puede ser objeto de manipulación. Es un hecho que entre los Huaorani no existe un acuerdo

manipulación. Es un hecho que entre los Huaorani no existe un acuerdo unánime acerca de qué tipo de sociedad desean, ni expresan una opinión unificada que pueda ser percibida como el resultado de "manipulaciones" o influencias externas. Una opinión que se escucha a menudo en el Oriente acerca de los Huaorani es que éstos todavía carecen de experiencia organizativa y que, dado su bajo nivel de sociabilidad, toman decisiones basadas en consideraciones del momento, de tal manera que lo que un grupo dice un día puede cambiar al día siguiente. En otras palabras, sus desacuerdos son vistos como inconsistencias que resultan de su supuesta ignorancia y primitivismo. Sin embargo, es improbable que los Huaorani vayan alguna vez a representarse a sí mismos con una sola voz, lo cual no quiere decir que ignoren la estructura de organizaciones democráticas. Nunca han tenido una única interpretación de la muerte, ni sus chamanes han podido adquirir poderes o autoridad especiales. Su realidad como grupo tribal está basada en la hostilidad dinámica entre las bandas relacionadas entre sí y no en la identidad común de ser "un solo pueblo".

Más aún, los Huaorani tienen conocimiento del hecho de que la industria petrolera les trae malas y buenas consecuencias y ésta es precisamente la razón por la cual sus posiciones pueden ser consideradas inconsistentes. La ambigüedad del impacto del cambio económico-social a que están expuestos hace más difíciles sus decisiones acerca de qué ajustes son necesarios o deseados en su estilo de vida. Su prioridad es mantener las relaciones igualitarias entre ellos y el balance tradicional entre las bandas. Para alcanzar estos objetivos subyacentes hacen alianzas con extraños en base a intereses regionales más que tratando de reforzar su unidad interna. Precisamente porque han sido representados y significados como los "salvajes de la nación", carecen de un modelo cultural que pueda ser ofrecido como alternativa para su participación en esa misma nación. Dada la situación actual, o bien se asimilan a la cultura mestiza de frontera, o se convierten en "indios civilizados", es decir, en indios como los Quichua o los Shuar.

NOTAS

1. La investigación de campo entre los Huaorani fue posible gracias a becas otorgadas por la Wenner Gren Foundation for Anthropological Research y por la Linnean Society of London (1989-1990). En el Ecuador recibí el apoyo de la Pontificia Universidad Católica de Quito y del Area de Antropología de FLACSO, donde se presentó una versión anterior de este trabajo en 1990. En especial quisiera agradecer a Andrés Guerrero por despertar mi interés inicial en los discursos nacionales sobre los Huaorani, y a Blanca Muratorio y H. Moore por sus constructivos comentarios. Naturalmente, la responsabilidad final es mía.
2. En la actualidad hay una abundante literatura sobre el tema. Urban y Sherzer (eds) 1991; Linneken y Poyer (eds) 1990 y Friedman 1991 son los más pertinentes para mi argumento.
3. Especialistas en el período Colonial de las Américas (lingüistas, arqueólogos e historia-dores) están empleando ahora un enfoque similar para analizar la dinámica cultural gene-rada por la Conquista. Sostienen que todas las experiencias coloniales involucran dos o más tradiciones culturales que nunca se fusionan en una sola cultura homogénea. Más aún, la tensión entre la aculturación y la apropiación, reflejada en la continua lucha por la representación, lleva a una irreducible ambigüedad de significado. Ver en particular Hanks (1992).
4. Estoy utilizando aquí el contraste entre "identidad cultural" e "identidad étnica" tal como lo definen Linneken y Poyer (1990). Este trabajo sólo considera las representaciones que figuran en los periódicos. Rival (1991) trata las cuestiones relativas a la identidad étnica desde el punto de vista de las organizaciones indígenas y Rival (1992) se ocupa de la iden-tidad cultural y de las representaciones propias de los Huaorani.
5. Durante el siglo XVII un gran número de grupos indígenas no relacionados entre sí y que no tenían mucho en común culturalmente, salvo su oposición a las influencias misioneras, se convirtieron en "Aucas" para los Indios cristianizados y para los misioneros Católicos. Simson, autor del siglo XIX, emplea el término como sigue: "Ellos [los Indios] pueden dividirse en dos grandes clases llamadas 'Indios' e 'Infieles' por los ecuatorianos. Los Indios hablan Quechua, comen sal y son semi-cristianos; los Infieles, denominados Aucas por otros, hablan lenguas propias, no comen sal normalmente, con excepción de algunos Jívaros, y nada conocen d el bautismo y de la Iglesia Católica" (1865:58). Oberem especifica que en el Ecuador los colonos blancos y los misioneros limitaron el empleo del tér-mino para aquellos grupos que vivían entre los ríos Napo y Curaray (1971:27).
6. Granja, por ejemplo, escribe: "...se hizo carne en mí que el infierno tenía su materialidad en el Oriente. Y esta idea estaba abonada por la creencia de cientos de ecuatorianos" (1942:10).
7. Interesadas en demostrar su preocupación por el medio ambiente (para ellas no es la industria petrolera sino la colonización la que destruye el bosque tropical) varias compañías petro-lieras han proyectado contratar a los Huaorani como guardabosques. Su función sería la de patrullar su territorio con lanchas a motor y vigilar la presencia de colonos ilegales.
8. Un buen ejemplo de ésto es el encabezamiento de un reportaje especial en una revista ita-liana sobre la exploración petrolera en los territorios Huao, "La fine dell'Eden" (*Europeo* 8/19, Feb. 1988).
9. Etimológicamente, la palabra "salvaje" deriva de la palabra latina silva que significa "bosque".
10. En los varios libros escritos por Nathael Saint y Elizabeth Elliot, en particular en *The Shadow of the Almighty* y *Through Gates of Splendor* (traducido al Castellano como *Portales de Esplendor*) figuran largos extractos de estas cartas y diarios. Saint, piloto e incontestado

líder del grupo, llevó registros prolijos y detallados de la campaña de pacificación. Elliot (1959:193) cita a Saint: "Si esto es la mitad tan divertido como lo era para nosotros, bien podemos comprender su entusiasmo".

11. Saint escribe: "Este es por mucho el más favorable esfuerzo de intercambio comercial honesto de parte de los vecinos" (Elliot 1959).
12. Por ejemplo, ellos siguen gritando algo que creen que significa "encontrémonos", "queremos ser sus amigos", pero que literalmente significa "vemos con gozo que han venido", expresión empleada exclusivamente por anfitriones al dirigirse a parientes cercanos que vienen a su casa de visita. También preguntan "¿cómo se llaman?", lo cual sería sumamente ofensivo si los oyentes lo comprendieran porque los Huaorani nunca preguntan a alguien su nombre de manera directa. Los nombres indican vínculos de parentesco, es decir posibles derechos de pedir albergue o comida. También podrían indicar vínculos de venganza, siendo así que la persona de cuyo nombre se hace caso omiso es un enemigo.
13. Las versiones Huao del drama de 1956, incluso la de los protagonistas, fueron recogidas por Dayuma, Rachel Saint y Elizabeth Elliot en 1958. Yo he registrado relatos hechos por hombres que participaron en el ataque. Varios grupos Huao tienen estrechos lazos con los Tagaeri y suelen hablar de ellos. Su suerte se invoca en canciones, aparecen en sueños y se dice que visitan, en sigilo, los asentamientos de los Huaorani contactados.
14. Sin embargo es usualmente posible establecer contacto a través de lazos agnáticos en casos de fuerza mayor cuando un grupo regional, por ejemplo, carece de esposas potenciales. En otras palabras, estos grupos regionales son comunidades endogámicas. Los *Huaorani* que pertenecen a un mismo grupo regional se llaman a sí mismos *huamoni* (nosotros-la gente). Esos grupos llaman a otros grupos regionales *huarani*, que significa "extranjeros" o "los otros", a pesar de que algunos individuos en estos grupos son parientes consanguíneos (*guirinani*).

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, Benedict

1983 *Imagined communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.

BARRIGA LOPEZ, Franklin

1987 *Etnología Ecuatoriana* (VI): Huaorani o Aucas. Quito: IECE.

COMAROFF, John. L.

1987 "Of Totemism and Ethnicity. Consciousness, Practice and the Signs of Inequality". *Ethnos* 3-4:301-323.

DELER, Jean-Paul

1987 *Ecuador- del Espacio al Estado Nacional*. Quito: Banco Central del Ecuador.

DESCOLA, Philippe

1981 "From Scattered to Nucleated Settlements: a Process of Socio-economic Change among the Achuar". En Norman E. Whitten Jr.(ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.

ELLIOT, Elizabeth

1958 *The Shadow of the Almighty*. London: Hodder & Soughton.1959 *Through Gates of Splendor*. Gran Rapids, Michigan: Kregel.

FRIEDMAN, Jonathan

1991 "Narcissism, Roots, and Postmodernity:the Constitution of Selfhood in the Global Crisis". En Scott Lash y Jonathan Friedman (eds.). *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell.

GEERTZ, Clifford

1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Harper Collins.1983 *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Harper Collins.

GRANJA, J.C.

1942 *Nuestro Oriente. Notas de un Viaje Quito*: Imprenta de la Universidad.

HANKS, William

1992 "Language and Discourse in Colonial Yutacan". Trabajo presentado al 'Colloque Le Nouveau Monde-Mondes Nouveaux' 2-4 June 1992, Paris, France.

HICKS, James F. et al.

1990 "Ecuador's Amazon Region: Development Issues and Options". World Bank Discussion Papers 75. Washington D.C.

KUPER, Adam

1988 *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*. London: Routledge.

- LINNEKIN, Jocelyn and Louise Poyer (eds).
 1990 *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- MACDONALD, Theodore
 1984 *De Cazadores a Ganaderos*. Quito: Abya-Yala.
- MURATORIO, Blanca
 1987 *Rucuyaya Alonso y la Historia Social y Económica del Alto Napo, 1850-1950*. Quito: Abya-Yala.
- OBEREM, Udo
 1971 *Los Quijos. Historia de la Transculturación de un Grupo Indígena en el Oriente Ecuatoriano (1538-1956)*. Madrid:Facultad de Letras.
- RIVAL Laura
 1991 "Resistencia Cultural, Lucha Social y Conciencia Etnica en la Región Amazónica. El Caso de la Política Organizativa de la CONFENIAE acerca de los Siona-Secoya". En Jorge León (ed.), *La Condición Actual de los Sionas y Secoyas*. Quito: ILDIS.
 1992 Social Transformations and the Impact of Formal Schooling on the Huaorani of Amazonian Ecuador. Ph.D Dissertation. University of London.
- SIMSON, Alfred
 1886 *Travels in the Wilds of Ecuador*. London: Sampson Low.
- ROBINSON PEREZ, Lisa
 1956 "The Aushiris Against the World". *Américas* 8:9 pp.4-9.
- TASSI, Giovana
 1992 *Todas las Sangres. Naufragos del mar Verde* (ed) G. Tassi. Quito: Abya-Yala. pp. 81-84.
- TESSMAN, Günther
 1930 *Die Indianer Nordost-Perus*. Hamburg:Friederichsen, de Gruyter & Co.
- URBAN, Greg y Joel Sherzer (eds).
 1991 *Nation-states and Indians in Latin-America*. Austin: Texas University Press.
- WHITTEN, Norman E, Jr.
 1978 "Amazonian Ecuador:an Ethnic Interface in Ecological, Social, and Ideological Perspectives". IGWIA 34.
 1979 *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press.
 1985 *Sicuanga Runa: the Other Side of Development in Amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- WILLIAMS, Raymond
 1981 *Key words*. London: Fontana.
 1989 *Culture and Society 1780-1950*. New York: Columbia University Press.