

DE GUERREROS A BUENOS SALVAJES MODERNOS

**Estudios de dos grupos étnicos
en la Amazonía ecuatoriana**

*Patricio Trujillo Montalvo
Salomón Cuesta Zapata
Editores*

DE GUERREROS A BUENOS SALVAJES MODERNOS

**Estudios de dos grupos étnicos
en la Amazonía ecuatoriana**

*Fundación de Investigaciones Andino
Amazónicas (FIAAM)
Abya-Yala*

Quito-Ecuador
1999

DE GUERREROS A BUENOS SALVAJES MODERNOS
Estudios de dos grupos étnicos en la Amazonía ecuatoriana

Patricio Trujillo Montalvo, Salomón Cuesta Zapata. Editores
Carmen Barrera, Salomón Cuesta, Marco Toscano, Erika Troncoso
y Patricio Trujillo

1ra Edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telf.: 562-633 / 506-247
Fax: 506-267
E-mail: editorial@abyayala.org
Quito-Ecuador

(FIAAM)
Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas
Santa Prisca y Pasaje Ibarra. Edificio Gómez Oficina 504
Telefax: 593 2 572 629
E-Mail: fiaam@pi.pro.ec

ISBN: 9978-040-556-2

Autoedición: Abya-Yala Editing
Quito-Ecuador

Impresión: Producciones digitales UPS
Quito-Ecuador

INDICE

Presentación	9
El salto a la modernidad : los Huaorani y el juego de las misiones y el petróleo <i>Patricio Trujillo Montalvo</i>	13
Los Huaorani y el reto de la “civilización” <i>Salomón Cuesta Zapata</i>	27
Los Huaorani: una problemática sobre el poder <i>Marco S. Toscano Morales</i>	55
Los Shuar: de reductores de cabezas a buenos salvajes modernos Un estudio de caso en el Transkutukú. <i>Erika Troncoso Saavedra</i>	101
¿Por qué no se cantan los anents? <i>Carmen Barrera, Patricio Trujillo Montalvo</i>	143
Bailando el Pila, pila: relación etnográfica de una fiesta Shuar. <i>Patricio Trujillo Montalvo</i>	161

“¡Oh selva, esposa del silencio,
madre de la soledad y de la neblina!
¿ Qué halo maligno me dejó
prisionero en tu cárcel verde?
Los pabellones de tus ramajes, como inmensa bóveda
siempre están sobre mi cabeza,
entre mi aspiración y el cielo claro,
que sólo entreveo cuando tus copas estremecidas
mueven su oleaje,
a la hora de tus crepúsculos angustiosos”

“¡Déjame huir, oh selva, de tus enfermizas penumbras,
formadas por el hálito de los seres
que agonizaron en el abandono
de tu majestad!. Tú misma pareces un cementerio enorme
donde te pudres y resucitas”.

“Por primera vez, en todo su horror,
se ensanchó ante mí la selva inhumana.
Arboles deformes sufren
el cautiverio de las enredaderas advenedizas,
que a grandes trechos los ayuntan con las palmeras y se
descuelgan en curva elástica, semejantes a redes
mal extendidas, que a fuerza de almacenar en años enteros
hojarascas, chamizas, frutas, se desfondan como un saco
de podredumbre, vaciando en la yerba reptiles ciegos,
salamandras mohosas, arañas peludas”

¿Cuál es aquí la poesía de los retiros,
dónde están las mariposas
que parecen flores traslúcidas,
los pájaros mágicos, el arroyo cantor?.
¡Pobre fantasía de los poetas que sólo conocen
las soledades domesticadas!

(Tomado de La Voragine, José Eustasio Rivera)

PRESENTACION

Con estas frases poéticas se describía a la selva amazónica y a sus habitantes, en una de las obras más significativas que ha escrito un “blanco” sobre la amazonía como ecología, como región de frontera, como lugar salvaje. Sin lugar a duda, son esos referentes o imaginarios de soledad, de podredumbre, de salvajismo, de antinaturalidad, los que se han ido construyendo alrededor de la amazonía. De igual manera, las representaciones que se han sido plasmando desde las primeras épocas de contacto con occidente hacia los habitantes amazónicos. Una frontera casi infranqueable, de violencia, de inhumanidad.

Curiosamente, esta frontera imaginada, ha sido trasladada paulatinamente hasta nuestros días: la amazonía, el bosque húmedo tropical, ha sido visto únicamente como espacio o referente de extracción de recursos en todas las épocas de contacto: oro, almas, especies, caucho, petrolero, coca.

La frontera de antihumanidad, en un largo periodo de esta historia moderna fue trasladada a los indios amazónicos, prototipo del salvajismo. Curiosamente en estos últimos años, se ha generado un nuevo discurso, acerca de reivindicar esta antinaturalidad y construir las etnias amazónicas un nuevo imaginario alrededor de las etnias amazónicas, estrechamente relacionado con la visión de “guardianes y/o salvadores de la selva”, hábilmente construida por los Organismos de Asistencia Técnica Internacional, relacionados a organismos de desarrollo de los países de la Comunidad Europea, principalmente.

Este cambio de discurso y de paradigmas vinculados a una nueva propuesta de desarrollo, de los bosques húmedos tropicales nos presenta, ahora, a los grupos étnicos amazónicos como buenos y sabios salvajes salvadores del poco bosque que queda en esta ecología. Caemos ahora, en un fundamentalismo étnico que de igual forma, ha deformado la realidad de los indios y de la ecología amazónica.

El trabajo que presentamos ahora, es una compilación de varios ensayos y artículos sobre dos grupos muy característicos de la amazonía ecuatoriana. Con historias de contacto muy parecidas, además de rasgos culturales similares especialmente vinculados a su relación cultural con la guerra, los Huaorani (uno de los últimos grupos salvajes sobre la tierra) y los Shuar (afamados por sus tradicionales costumbres de reducir las cabezas de sus enemigos), se han convertido en verdaderas leyendas en el saber etnológico, popular y literario. Son a la vez, dos grupos que evidencian y ejemplifican, el drástico cambio que han sufrido estas sociedades tribales en su rápido paso de guerreros a buenos salvajes modernos.

Patricio Trujillo en su artículo, *El salto a la modernidad: los Huaorani y el juego de las misiones y el petróleo*, elabora un acercamiento desde la antropología a la actual problemática de los Huaorani, su incursión a la modernidad, su guerra silenciosa y los actores que les han acompañado en paso: petroleras y las misiones. Salomón Cuesta y su artículo, *Los Huaorani y el reto de la "civilización"* describe sus impresiones sobre los Huaorani de Hoy, un ensayo que detalla las imaginaciones e imaginarios que se han construido sobre este grupo y en especial sobre los Tagaeri (grupo Huaorani sin contactar), de quienes no se conoce nada cierto después de la muerte de Labaka en 1987. Marco Toscano en su artículo, *Los Huaorani: una problemática sobre el poder*, elabora un acercamiento desde la sociología a la problemática del poder y de la gobernabilidad, Hungongi, y las visiones de otros actores sobre un grupo amazónico que desde el poder cen-

tral parece sin gobierno y sin ley. Erika Troncoso y su artículo, *Los Shuar: de reductores de cabezas a buenos salvajes modernos. Un estudio de caso en el Transkutukú*, nos entrega un interesante acercamiento desde la antropología a la actual problemática de los Shuar del Transkutukú, su rápido paso de reductores de cabezas a salvajes modernos. Carmen Barrera en su artículo, *¿Por qué no se cantan los anents?*, detalla la visión de los programas de desarrollo y los efectos en la cultura Shuar, su paso de guerreros valientes a pauperizados ganaderos. Finalmente el último artículo, *Bailando el Pila, pila: relación etnográfica de una fiesta Shuar*, nos transporta juguetonamente a la realidad del pueblo Shuar y sus rápidos procesos de adaptación, una etnografía actual de las fiestas de los Shuar de hoy.

Esperamos, por tanto, que lo que presentamos sea un significativo aporte, para una nueva discusión sobre la realidad de los grupos amazónicos y su raudo paso, transformación y resignificación cultural.

Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas
1999

EL SALTO A LA MODERNIDAD

Los Huaorani y el juego de las misiones y el petróleo

Patricio Trujillo Montalvo¹

Introducción

El grupo étnico Huaorani² es conocido mundialmente frente a dos hechos fundamentales:

1. Ser uno de los últimos pueblos “salvajes”, con poco contacto con la “cultura de occidente”, que sobreviven en la foresta húmeda tropical. Se cree que aún existe tres grupos clánicos Huaorani sin ningún contacto y en una continua guerra intergrupala: los Tagaeri, los Taromenga y los Taromenane³.
2. Haber asesinado a 5 misioneros evangélicos (1956), a dos misioneros capuchinos católicos (1987) y a varios empleados petroleros (1970-1994).

Estos acontecimientos han sido los que consolidaron los actuales y pasados imaginarios que se han recreado alrededor de este grupo étnico, considerado por muchos como un grupo violento, reacio al contacto y a las “bondades de la civilización occidental”. En pocas palabras los hechos descritos han sido los que han contribuido al paso definitivo de los Huaorani del “salvajismo a la modernidad”

Sin embargo, es en esta última década cuando los Huaorani han ingresado con mucha más fuerza a los procesos de mo-

dernización y desarrollo dirigidos desde el Estado, sobre todo por la vinculación directa con instituciones misioneras cristianas y empresas petroleras que operan en su territorio. Es precisamente estos puntos los que analizaremos en este pequeño ensayo.

Los últimos salvajes de la foresta húmeda tropical

La historia del contacto de los Huaorani con otros grupos siempre ha sido violenta, configurando una geografía bélica, en donde las fronteras creadas (simbólicas y físicas) se reconfiguraron alrededor de una constante guerra intra, extra e intergrupala.

Huao (singular) o Huaorani (plural) en *Huao tededo* (su lengua madre) significa Hombre o los verdaderos hombres. En contraposición a los Huaorani, directamente relacionados a su forma identitaria de clasificación están los *cowuri*⁴ los otros que no son seres humanos, los mismos que son enemigos, siendo imaginados como caníbales peligrosos que si no son muertos podrían destruir a todos los Huaorani.

Entre la definición de todos esos “caníbales” asesinos, se encontraban los otros grupos indios de la amazonía que habían tenido contacto con los Huaorani (Quichuas, Shuar, Secoyas, Záparos) y los grupos “blancos” fueran estos colonos-campesinos o grupos mestizos vinculados a las industrias de extracción de recursos (caucho, petróleo, ganadería).

Los Huaorani siempre estuvieron en guerra con los *cowuri*, y como tal la guerra ha sido uno de los puntos fundamentales de recreación simbólica de su cultura. Por ejemplo, en época de los caucheros, muchos grupos Huaorani fueron secuestrados y esclavizados en las famosas “correrías”. Donde fueron cazados para ser utilizados como mano de obra en la recolección del caucho en las cuencas del Putumayo y del Napo y en las grandes haciendas caucheras en el Perú⁵. Curiosamente fueron los indios quichuas (*cowuri* para los Huaorani) quienes colaboraron como

portadores, guías y puntas de lanza para cazar Huaorani. Estos primeros episodios consolidaron una profunda relación bélica y de enemistad entre los dos grupos.

Los Huaorani, son uno de los últimos grupos considerados dentro de las clasificaciones de cultura de foresta húmeda tropical, grupos con baja densidad poblacional y un imaginario de territorialidad relacionado a su “área de acción” (*home range*). En el caso de los Huaorani redefinido en relación al acceso de proteína (caza y pesca) y sobre todo a la guerra. La frontera étnica, por ejemplo, entre Quichuas y Huaorani fue la ribera sur del Napo hasta el río Curaray, ese fue (curiosamente hasta el momento es) el espacio de conflicto entre estos dos grupos, vinculados al acceso de territorio para caza y pesca⁶.

Para los indios Quichuas los Huaorani eran considerados *aucas* o salvajes violentos, a quienes había que exterminar. Este imaginario se trasladó para todos los otros grupos indios incluidos los mestizos, quienes consideraban que los *Aucas* eran indios *bravos* que deberían ser sometidos (evangelizados y civilizados) o asesinados, pues eran un real peligro para todos.

El contacto: la operación Auca

¿Qué implica para un grupo la presencia agresiva de otra cultura, sobre todo si ésta es fascinante y atractiva?. Imaginemos qué pudo haber pasado en la estructura mental de los Huaorani, cuando desde el cielo máquinas increíbles y ruidosas (helicópteros y avionetas) les “hablaban” ofreciéndoles utensilios de metal, hachas y machetes, nuevos elementos de prestigio, símbolos eficientes dentro de sus requerimientos, atribuidos o con pertenencia antes únicamente a los *cowuri*.

¿Pudieron ser acaso los dioses los que hablaban a unos salvajes, incivilizados y violentos que deberían ser colonizados y pacificados?

Como operación Auca, se denominó a un ambicioso plan ideado y ejecutado en 1958 por técnicos del Instituto Lingüístico de Verano (ILV)⁷, para pacificar a varios grupos Huaorani. Años antes (1956), en un primer intento de contacto, 5 misioneros de este mismo grupo evangelista habían sido lanceados y muertos por guerreros huaorani, en el famoso lugar denominado como Palm Beach o “Playa de Palma” a las orillas del río Curaray, el mismo grupo que los misioneros habían querido sacar a la luz, civilizarlos y librarles del demonio y del pecado. Es así, como en un segundo intento, mucho más estructurado, Raquel Saint⁸, hermana de uno de los lanceados (Natael Saint) y Elizabeth Elliot viuda de unos de los misioneros, deciden regresar al lugar en donde sus mártires fueron sacrificados para perdonar a los salvajes, pacificarlos y llevarles la luz del Evangelio⁹.

Raquel Saint, empieza un agresivo proceso de contacto con los Huaorani, luego de redescubrir que su misión estaba encauzada al encontrar a una mujer huaorani huida de las guerras internas entre clanes familiares, esta mujer llamada Dayuma¹⁰ se convertiría en la “piedra angular” o el anclaje fundamental para lograr la pacificación de un vasto porcentaje de grupos huaorani. Con Dayuma convertida al cristianismo, Raquel Saint aprende el idioma huaorani y empieza la operación, Dayuma debería regresar a su tierra y hablar a sus hermanos huaorani de sus revelaciones, del amor del nuevo dios que había conocido y pedirles que dejen de pelear y de matarse entre hermanos, además de contarles que los *cowuri* no son más caníbales asesinos, sino cuasi dioses que salvaran a todos los Huaorani del exterminio.

Con la operación Auca y la ayuda de Dayuma, se logra reducir a casi el 90% de los indómitos Huaorani a una zona de reclusión denominada “protectorado”, allí los técnicos del ILV, conformados por especializados equipos de antropólogos, lingüistas y comunicadores, empezaron a descifrar la cultura huaorani con el fin de pacificarlos, entender a salvajes que habían estado matándose por años entre hermanos, tanto así que estaban

en un franco proceso de etnocidio, apenas quedaban 450 a la época del contacto, ocupando más de 20.000 Kilómetros cuadrados de territorio¹¹.

De esta forma, encontramos a los famosos guerreros huaorani hacinados, vencidos, colonizadas sus mentes y reclusos en un pequeño espacio territorial. Se conformarían pueblos o aldeas, se les cambiaría su forma de vivienda y se les vestiría su desnudez, principal “*fente de tentación y pecado*”¹². Desde este momento los Huaorani jamás volverían a ser los mismos, se les cambiaría su mentalidad y se transformaría en un grupo dependiente ahora de lo que los nuevos dioses, los gringos *cowuri* pudieran proveer.

Una guerra silenciosa

Con la conformación del protectorado, curiosamente se despoblaron inmensas zonas de bosque húmedo tropical del territorio tradicional ocupado por los grupos huaorani. Este vaciamiento poblacional, provocó que el proyecto petrolero¹³ que estaba en marcha se pudiera ejecutar ya sin el principal problema: los indios.

Sin embargo, los grupos que no fueron contactados seguían en una continua guerra inter e intra grupal, los esfuerzos por contactarles y la paciencia de los nuevos encomendadores de la modernidad (petroleros, misioneros y militares) se agotaba, pues el proyecto de desarrollo del Estado ligado a la explotación petrolera de estas vastas zonas no podía esperar. Es así que aparecieron en el nuevo mundo de los Huaorani, otros *cowuri*, igualmente venidos en artefactos ruidosos y lanzándoles también regalos ¿Otros dioses, con otros regalos?.

Texaco¹⁵ fue la petrolera que ingresó a la zona huaorani, con la agresiva construcción de la denominada vía Auca en la década de los 80, infraestructura vial que ligó la producción del petróleo con una paulatina colonización de campesinos y de indios

shuar y quichuas. Otros *cowuri* aparecieron entonces pero éstos no les trajeron regalos, por el contrario estaban compitiendo por recursos con los Huaorani, sabían cazar y les gustaba la carne de monte, entonces eran un verdadero peligro, había que eliminarlos.

Los ataques y correrías de los Huaorani hacia colonos e indios quichuas asentados en el naciente pueblo petrolero de Francisco de Orellana o Coca¹⁶, se convirtieron en verdaderos episodios salidos de programas de televisión, en donde los indios (los malos) se enfrentan a los vaqueros (en nuestra historia petroleros, los buenos) en una guerra por conquistar la tierra salvaje del oriente ecuatoriano¹⁷. No se sabe con certeza cuántos Huaoranis y cuántos *cowuri* murieron en esas correrías convertidas en una guerra silenciosa y de baja densidad, lo que sí es seguro es que la agresiva explotación petrolera y la colonización que siguió a la apertura de carreteras desplazó definitivamente de la ribera sur del Napo a los grupos huaorani que habitaban allí. Sin embargo, también marco dos episodios fundadores en la actual configuración del pueblo huaorani y su historia moderna.

En 1986 un empleado de la CGG con ayuda de un guerrero huaorani llamado Babe, asesina a Taga¹⁸ líder de uno de los grupos clánicos que se mantenían reacios al contacto, los Tagaeri¹⁹ (la gente de Taga), este grupo es sistemáticamente perseguido por su negativa al contacto y sobre todo por convertirse en un obstáculo para la explotación del denominado bloque 17 adjudicado a la empresa Brasileira de Petroleos Petrobras. Tras la muerte de Taga, los Tagaeri permanecen ocultos en la selva y en una frontal guerra con los *cowuri* y con los otros grupos huaorani a quienes también consideraban *cowuri*, pues a partir del contacto con los blancos, éstos se habían vestido y estaban viviendo como los *cowuri*, por lo tanto eran también enemigos.

La guerra de los Tagaeri frente a los *cowuri* desató una serie de episodios que no están claros aún, uno de ellos es la muer-

te de la hermana capuchina Inés Arango y de monseñor Alejandro Labaka²⁰ obispo del Aguarico y misionero capuchino, el mismo que en un intento desesperado por lograr contactar a los Tagaeri fue lanceado por este grupo en 1987. La muerte de Labaka convulsionó la opinión nacional e internacional: muchos no se podían explicar cómo un grupo de salvajes había tenido el coraje de asesinar a dos mártires del cristianismo.

Sin embargo, otro grupo consolidaba una posición de defensa de los indios y de su territorio lo que a la final permitió que la zona de los Tagaeri, fuera considerada como una “zona roja” o zona intangible, en donde la explotación y exploración de petróleo estuviera totalmente restringida²¹.

¿Qué paso con los Tagaeri?. Nadie lo sabe, quizá nadie lo sabrá. Se ha especulado mucho sobre la actual situación de este grupo reacio al contacto, se los ha satanizado y divinizado. Es muy posible que continúen trashumantes en la selva o que hayan sido exterminados por otros grupos huaorani, por empleados petroleros o por lo militares, lo cierto es que en la actualidad forman parte y pesan dentro de la construcción del imaginario simbólico de los Huaorani de hoy.

¿El salto a la modernidad ?

Una vez pacificados y con el ingreso de las petroleras al territorio huaorani, los cambios que se dieron en este grupo fueron gravitantes. Los programas de desarrollo ejecutados por las empresas petroleras, en especial Maxus²² 1991-1995, en el denominado bloque 16, se convertirían en las acciones de desarrollo más importantes y definitivas frente a los Huaorani.

El Estado ecuatoriano se presenta como marginal en estas regiones y sus propuestas de desarrollo se han vinculado a relacionar esta ecología como una fuente inagotable de recursos. La selva y sus habitantes son constantemente negados o vistos como un estorbo para el desarrollo²³.

Las grandes propuestas de desarrollo, han sido ejecutadas por la empresas petroleras quienes han sido delegadas por el Estado para operar en la región y administrarla. En esta última década la operación petrolera ha cambiado radicalmente su accionar, es a partir de las intervenciones de la empresa petrolera Maxus (en el bloque 16) que se empieza un complicado proceso de incursión hacia las poblaciones, retomando como eje fundamental las relaciones comunitarias como un punto principal de acercamiento entre la industria y las culturas afectadas. Es importante mantener elevados estándares de control ambiental y social para minimizar el impacto socio ambiental en las poblaciones afectadas.

La horrible historia de contaminación y de abusos efectuados por la empresa Texaco, marcaron un hito en las actuales formas de operación, los terribles efectos socioambientales habían generado innumerables enfrentamientos entre los diversos actores lo que había convertido a esta zona en un espacio conflictivo y violento.

Los programas ejecutados por la Maxus en las áreas de salud, educación e infraestructura comunitaria, demostraron la nueva forma de manejar el problema del petróleo en el país y de igual manera colaboraron a que los Huaorani definitivamente pasaran de ser salvajes estigmatizados a salvajes modernos.

El cambio en la estructura simbólica de los Huaorani, está dado y es definitivo. Curiosamente se puede observar este paso graficado en las tres generaciones que aún subsisten. Los viejos antiguos guerreros, quienes hace 30 años estaban en guerra contra todo y todos, se encuentran entre el limbo de conocer y descifrar la selva amazónica e intentar asimilar en sus adentros los artefactos o las nuevas magias que manejan y traen los *cowurí*, la poderosa eficiencia simbólica de bebidas como la Coca Cola, el pan, la televisión, la carretera y los automóviles.

Luego, están sus hijos, conocedores de la selva pero intentando redefinir qué son, colonizadas sus mentes en los internados de los misioneros cristianos, estigmatizados como salvajes frente a los otros grupos, actuales dirigentes en búsqueda de mantener como reto la cultura huaorani frente a la avalancha de otras formas culturales más poderosas y eficientes, quichua y blanco—mestiza. Fascinados por los prostíbulos, la cerveza y el arroz con pollo, se presentan como el grupo más frágil pues sus respuestas como grupo y cultura son en extremo difuminadas e ineficientes.

Finalmente la tercera generación son los hijos de los hijos de los antiguos guerreros huaorani, educados ahora en escuelas bilingües, habitando en casas al estilo quichua o colono, cada vez más insertos en una lógica de comunidad, comiendo “comida de monte” y de *cowuri* (fideos, arroz, enlatados, etc.), cohabitando con la industria petrolera, las carreteras, los mercados y las ciudades amazónicas, escuchando una nueva música en las radios de sus casas, bailando rap y vallenatos, hablando tres idiomas (wao, quichua y español). Convertidos en buenos salvajes ahora modernos, espectando el paso definitivo de una cultura y una ecología en un rápido proceso de redefinición.

Notas y referencias

1. Antropólogo. Presidente Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas.
2. Los Huaorani son un grupo étnico localizado en los bosques húmedos tropicales de la amazonía ecuatoriana, entre las provincias de Napo, Orellana y Pastaza. Son grupos clánicos, de baja densidad demográfica (actualmente se estima que son 1.200) y con una tradición bélica generalizada.
3. Se han construido una serie de especulaciones alrededor de los grupos clánicos huaorani no contactados, lo que ha provocado una avalancha de desinformaciones sobre la realidad de los mismos. No se tienen datos reales sobre la existencia de los Tagaeri, luego de la muerte de Labaka (1987). Se conoce por ejemplo, que posiblemente mantienen contactos con el grupo huaorani de Kemperi (al parecer pariente de los Tagaeri), pero los datos que se han rescatado son imprecisos. Otras versiones afirman que los Ta-

gaeri fueron exterminados por los Taromenga (vinculados al grupo de Menga, con parentesco con el grupo de Kemperi de Cononaco Baameno), otro grupo sin contactar, o por lo militares, o a la vez que se han fusionado con los Taromenane. Sin embargo, se habla de un corredor nómadio en donde se encontrarían estos grupos sin contactar delimitado por los ríos Nashiño, Gaabaro y Cononaco Baameno hacia el segmento este del Parque Nacional Yasuni y sur de la reserva étnica Huaorani (Trujillo, Jorge 1998). Con respecto a los Taromenane han aparecido versiones de que han sido visto en áreas del denominado proyecto petrolero Pañacocha Tiptuni de Petroecuador y en el denominado bloque 31, asignado a la empresa argentina Perez Companc, pero se cree que más bien se refieren a referentes e ideas míticas de los huaorani, antes que a un grupo étnico sin contactar. Taromenane, en su traducción correspondería a la gente del camino, datos de campo han confirmado esta versión, no obstante Taromenane o gente del camino se podría llamar a todo Huaorani que se ha despojado de su ropa para cazar o recolectar en el bosque.

4. En la literatura especializada se van a encontrar diferentes formas de escribir este término, así: cowode, cowuri, cogouri, cuguri, cohuori, etc. Hay muchas razones para ello, pero quizás la más real es que se debe a la fonetización de los idiomas madres de quienes han trabajado con los Huaorani. La traducción literal del término es extraño, pero tiene otras “cargas” en el mensaje como, salvaje, caníbal, asesino, fantasma, extraño.
5. Cfr. Miguel Angel Cabodevilla, *Los Huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*. CICAME, 1994
6. Con la construcción de carreteras por parte de la industria petrolera, se facilitó el continuo proceso de expansión de los grupos quichuas hacia zonas huaorani en búsqueda de nuevos sitios de caza, pesca y chacras. Los quichuas son una cultura poderosa, políticamente estructurada, y continuamente han desplazado a sus vecinos étnicos, quienes han tenido que redefinir los límites de sus territorios.
7. El Instituto Lingüístico de Verano es fundado en 1934 en los Estados Unidos, llega al Ecuador en 1952 gracias a un convenio con el Estado Ecuatoriano (Gobierno de José María Velasco Ibarra). Una de las misiones fundamentales de esta organización a nivel mundial, fue traducir la Biblia a todas las lenguas indígenas. El ILV llegó a estar en la mayoría de los grupos indios de la amazonia ecuatoriana, sin embargo su presencia entre los Huaorani es de mayor importancia, puesto que fue uno de los factores que cambió en forma definitiva los comportamientos culturales de este pueblo
8. *“Menos de tres años después de Playa de Palma, en 1958, una viuda y una hermana fueron a vivir con la banda que había lanceado a sus hombres. Una era Elizabeth Elliot de los hermanos Plymouth, cuyos libros sobre la operación Auca y su esposo estaban convirtiéndola en una autora evangélica de gran re-*

- nombre. La otra era Raquel Saint de Wycliffe, cuyo hermano había piloteado la avioneta misionera hacia el territorio auca. Se unieron a la banda con la ayuda de una mujer Huao, Dayuma, a quien Saint había encontrado enganchada en una hacienda. Pronto, los hombres que habían dado muerte a los misioneros fueron los ancianos de la nueva Iglesia Auca. El drama de los cinco mártires Auca, los cinco asesinos Auca, Elliot, Saint y Dayuma se convirtió en una leyenda evangélica insuperable, probablemente fue la misión más conocida del mundo.” David Stoll, *¿Pescadores de Hombres o Fundadores del Imperio?*. Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1985.
9. Luego de la muerte de los misioneros del ILV, se genera una rápida campaña de prensa en los Estados Unidos para recolectar fondos que serían destinados a aumentar la ayuda a las misiones del Curaray, como parte de un amplio proyecto que consolidaría la presencia del ILV dentro de la etnia huaorani. “*Aquellos valientes hombres han preparado el camino para avanzar, no sólo sobre la amazonia, sino a lo largo de todos los frentes pioneros.*” “*En recodos de la tierra hay unas 2000 tribus que hablan 2000 idiomas sin Biblia. Una marejada de avanzada misionera debe conquistar a todos para Cristo. Desde la pequeña franja de arena sangrante al lado del Río Curaray en el Ecuador hasta dos mil grupos sin Biblia.. Una poderosa cruzada puede ahora ser puesta en marcha, la que alcanzará a cada tribu para el señor Jesucristo en esta generación.*” David Stoll, *¿Pescadores de Hombres o Fundadores del Imperio?* Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1985.
10. Dayuma, luego de huir de las matanzas de sus familiares provocadas por guerras interclánicas, trabajó como empleada en una antigua hacienda en las riberas del Napo, propiedad de Carlos Sevilla. Luego de aprender el quichua y el castellano y sus costumbres, contrajo matrimonio con un indio quichua. En este periodo es recluida por Raquel Saint del ILV, para que se convierta en la interlocutora entre el ILV, el mundo *cowuri* y los Huaorani. Dayuma viaja a Estados Unidos y se convierte al evangelismo. Años después ingresa nuevamente al territorio Huao, pero esta vez como emisaria del ILV y del Dios evangélico, tratando de que todos sus hermanos Huaos se reúnan en una sola zona y se conviertan al dios cristiano. Desde ese momento el ILV se convierte en el protector de los Huaorani, y mantiene una intervención y control intensa y sostenida en la vida de los Huaorani. A partir de 1968 comienza un verdadero proceso de reducción de los indios por parte del ILV. Grupos Huaorani son convencidos para que abandonen sus tierras tradicionales y se desplacen hacia la zona de Tiguino, específicamente alrededor de la denominada *Palm Beach* o *Playa de Palma*, actualmente Toñampare (el primer asentamiento del ILV en las riberas de Curaray), donde se mantenía la base y desde donde se había intentado ya alguna reducción de indios evangelizados. En 1969 el Estado

ecuatoriano entrega a los Huaorani 1600 Km conocidos como El Protectorado, en esta zona se concentra el 90% de los Huaorani. En 1972 la mayoría de los Huaorani habían abandonado su territorio tradicional de residencia hacia el denominado Protectorado, el mismo que se encontraba al extremo suroccidental del territorio..."*muchos fueron trasladados en avión con sus enceres, con la mudanza de los indios, miles de kilómetros quedaron vacíos y deshabitados*" (Stoll, 1985).

11. Al momento del contacto existían cuatro grupos clánicos repartidos en casi 20.000 kilómetros de bosque húmedo tropical. Estos grupos se conformaban de familias ampliadas dentro de una complicada relación de parentesco, que constituía alianzas, matrimonios y guerras. Los cuatro grupos clánicos fueron : Guikitairis, Wepeiris, Bahuairis, Piyemoiris. Cfr James Yost. 20 años de contacto : el mecanismo de cambio en la cultura Huao. Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Quito, 1981.
12. Una de las primeras acciones de los misioneros, en los internados, fue santanizar la guerra, la poligamia y la desnudez que caracterizaba a los grupos amazónicos, rápidamente se los vistió y se inculcó en su educación nuevos imaginarios respecto al pudor y a mantenerse desnudos, relacionando con formas pecaminosas que contribuían al estado de salvajismo mantenido por los Huaorani.
13. El Estado ecuatoriano, promueve los primeros contactos violentos con los Huaorani, a partir de 1947, cuando la internacional petrolera Shell Oil Company inicia sus actividades de exploración geológica en territorio Huao, en el sector de las cabeceras del Napo y del Curaray. Este fue el punto inicial de una guerra silenciosa entre las petroleras y los indios Huaorani, en estos primeros episodios los Huaorani mataron varios obreros, asaltando y saqueando campamentos. Años más tarde, la Shell se retira de la zona aduciendo que la explotación no le resultaba comercialmente rentable.
14. Una de las frases históricas que puede graficar lo dicho, fue pronunciada por el presidente del Ecuador en la época que inicio la operación petrolera en el país. El general Guillermo Rodríguez Lara, representaba un gobierno militar autoproclamado como nacionalista revolucionario (1973-1976). Con este personaje se inicia la producción industria del petróleo, en su discurso inaugural, Rodríguez Lara incitó a que se tumbe la selva, y que se siembre petróleo, que el petróleo será la fuente de riqueza en el país y que toda la selva debería ser convertida en pastizales o en zonas productivas de agricultura.
15. El consorcio de las compañía TEXACO-GULF-CEPE fue el que inició la explotación comercial del petróleo ecuatoriano en la amazonia, encontrando crudo de buena calidad, por lo que inmediatamente implementa-

- ron una amplia estructura de carreteras, oleoductos, estaciones, las que cambiaron definitivamente la geografía física y humana de la zona.
16. cfr. Miguel Angel Cabodevilla. Coca : La región y sus historias. CICAME, 1996.
 17. Existen datos que afirman que un director norteamericano de cine intento filmar una película sobre los Huaorani al estilo *far west* de *Hollywood*. Cfr Miguel Angel Cabodevilla, Los Huaorani en la historia de los pueblos del Oriente. CICAME. 1994.
 18. La historia de enfrentamientos clásicos entre los Huaorani conformaban una geografía bélica que caracterizaba a este grupo. Por ejemplo, Babe uno de los viejos guerreros huaorani, localizado en la zona de Tiguino, mantenía una extensa rivalidad y enemistad con Taga, por lo que en muchas ocasiones tuvo incursiones bélicas con la finalidad de exterminar a los Tagaeri, (cfr Cabodevilla, 1994). Babe llego al extremo de pedir a Petroecuador en una de sus negociaciones para facilitar la operación petrolera en su zona, que le donen una avioneta artillada para exterminar a los Tagaeri.
 19. Los Tagaeri ocuparon un territorio o área de acción entre los ríos Shiripuno y Cuchiyacu, es precisamente en esta área dónde lancean a Monseñor Labaka, luego de ese episodio no se sabe ciertamente donde se encuentran localizados.
 20. En 1976 conjuntamente con la CGG (Compagne Generale de Geophysique), ejecutora de casi todos los contratos de sísmica en la zona Huaorani, los misioneros Capuchinos empiezan un acercamiento ante los indios para tratando de llegar a un arreglo que les permitiera trabajar y a los indios estar en paz. Los capuchinos deberían prevenir que los Huaorani ataquen a los operadores, dados los conocidos antecedentes de violencia de los mismos. En noviembre de 1977 matan a tres operarios de la CGG mientras laboraban en operaciones sísmicas, huyendo de cualquier posible contacto. Durante años los Capuchinos continuaron sus relaciones con los Huaorani del Yasuní, ejerciendo gran influencia sobre ellos. A petición de los mismos indios en 1980 se funda el asentamiento de Garzacocha agrupando a familias dispersas de la zona del Yasuní. En 1987 el obispo del Aguarico Monseñor Labaka intenta establecer contacto con una banda Huaorani no contactada denominada Tagaeri, en este intento fallido Labaka muere lanceado junto a la hermana Inés Arango por los Tagaeri, lo que provoca una persecución de este grupo que se interna en la selva.
 21. Labaka intentó contactar a los Tagaeri desesperadamente, debido a la eminente ampliación de las áreas petroleras, especialmente por la compañía Brasileira Petrobras, que estaban decididos por cualquier medio a mantener la operación, sin importar si en este conflicto se involucraba el exterminio total de los Tagaeri. Luego de la muerte de Labaka los Tagaeri huyen selva adentro, posteriormente debido a presiones internacionales el

- Estado ecuatoriano debió designar como una “zona roja” de moratoria de explotación de recursos en esa zona, para evitar más enfrentamientos violentos. En 1999 es designada como “área intangible”.
22. El 5 de agosto de 1990 se inician las primeras reuniones entre la ONHAE y Maxus en Toñampari. En esta cita se empiezan a delinear los acuerdos que marcarían la operación petrolera en la zona. El acuerdo con Maxus, denominado “ Acuerdo de amistad, respeto y apoyo mutuo entre las comunidades Huaorani y Maxus Ecuador INC”, firmado en Kiwado el 13 de Agosto de 1993, determina que la ONHAE y los Huaorani “*no se oponen a la explotación de hidrocarburos en su territorio, por lo tanto ya no solicitarán moratoria de exploración y explotación y colaboraran estrechamente con la empresa petrolera*”. Se forma por lo tanto un equipo denominado de Relaciones Comunitarias, que se encargará de todos los asuntos vinculados a la empresa petrolera y a los asentamientos del pueblo Huaorani que fueren afectados por la explotación de hidrocarburos. Maxus destinaría, más de 500.000 dólares para fortalecer esta etapa de relacionamiento comunitario durante los primeros dos años.
 23. El Estado ecuatoriano, ha mantenido una posición muy marginal frente a las poblaciones locales insertas en la amazonia. Ha sido una constante que se deleguen funciones inherentes al Estado a otros actores como : empresas petroleras, misioneros y organizaciones internacionales. Estas han sido las que, en muchos casos, han dotado a las poblaciones de salud, educación e infraestructura. La débil presencia del Estado y la desigual forma de repartir la riqueza han convertido a las provincias petroleras en zonas de extrema pobreza, en donde la violencia y la desesperanza se expresan en los múltiples conflictos que las poblaciones locales mantienen con las industrias de extracción de recursos.

LOS HUAORANI Y EL RETO DE LA “CIVILIZACIÓN”

*Salomón Cuesta Zapata*¹

He olvidado buena parte de lo que creía saber, y he aprendido muchas cosas que había olvidado. Ahora veo cosas muy lejanas, pero muchas otras cosas que están al alcance de la mano no puedo verlas.

(J.R.R. Tolkien, *El Señor de los Anillos II. Las dos torres*, Minotauro, Barcelona, 1997. P. 119)

La fascinación por lo salvaje

Los Huaorani son habitantes del bosque húmedo tropical ecuatoriano, caracterizados como una cultura transhumante con hábitos y desplazamientos interfluviales. La caza, pesca y recolección eran las actividades básicas para su reproducción social y biológica. Sus prácticas hortícolas eran mínimas, aunque tecnológicamente eficientes al entorno amazónico y fundamentalmente adaptadas a sus necesidades culturales y características transhumantes. Su cultura material era básica, adaptada a su entorno y funcional para su constante movilidad.

La guerra y la venganza fueron instituciones sociales que regularon las relaciones tanto intraétnicas como interétnicas. Elementos profundamente insertados en su horizonte simbólico y cosmogonías. Su origen histórico no se lo ha precisado de manera adecuada. Su lengua no es comparable con otros lenguajes

de la cuenca amazónica. Los orígenes míticos de este pueblo refieren a su capacidad de domeñar la naturaleza (la selva) y transformarla a sus requerimientos materiales y simbólicos.

La territorialidad (*home range*) de este grupo humano estuvo estrechamente vinculada con sus prácticas culturales de “guerra—venganza”, y empata con las necesidades individuales y grupales de alimentación, reproducción social, búsqueda de refugio y protección adecuada de sus “enemigos” (fueran éstos de su propia etnia o de otros grupos étnicos).

En los grupos familiares huaorani se identificaron y aún se identifican desplazamientos a lo largo de grandes distancias. Cubren extensas regiones que incluyen: la Reserva Etnica Huaorani (su territorio legalmente adjudicado) y aquel que en la actualidad comprende el Parque Nacional Yasuní (PNY)². Su territorio y/o territorialidad, comparado con otras etnias amazónicas del Ecuador, es uno de los más grandes. La densidad demográfica es baja, se estima que en la actualidad existen 1.200 individuos.

Méndez (1998) proporciona un dato poblacional de 1.267 individuos para 1993, 23 asentamientos y 0.196 (0.2 Aprox.) habitantes por kilómetro cuadrado. El mismo autor estima que en la actualidad la población huaorani alcanzaría una cifra de 1.500 individuos.

En los datos poblacionales de 1993 se incluye al grupo Taggeri con aproximadamente 40 individuos. De este grupo se tienen escasos datos etnográficos, su localización no es precisa y al respecto existen más especulaciones que certezas tanto por parte de: indios huaorani y quichuas, como por científicos sociales, biólogos, ecólogos, filósofos contemplativos, misioneros, petroleros y petroleras, organismos no gubernamentales, organismos gubernamentales, operadores de turismo, y otros.

La “civilización” y el proceso civilizatorio han marcado, construido y deconstruido la historia de los últimos cincuenta

años de los Huaorani. No se puede pensar ni imaginar a los actuales Huaorani sin vincularlos con: Petróleo, colonización, evangelización y penetración del Estado.

La actividad petrolera tuvo sus mayores obstáculos, pero también los mejores aliados para la exploración y prospección petrolera en esta etnia. Dispersos en grandes extensiones, su agresividad frente al “extraño”, su estrategia de guerra fundada en la sorpresa y el acoso, su organización social y política sin una autoridad central convergieron para obstaculizar a la industria. En suma, “salvajes”, que no tenían organización política, individuos sin ley ni dios y poseedores de un desprecio tan grande por la vida humana, que fundamentalmente regresaba el avance del progreso.

No se podía negociar con toda la etnia o con grupos grandes, todos los esfuerzos de cooptación fueron individuales. No obstante, este proceso, en función de las altas remuneraciones y la fascinación por la cultura material del “otro”, poco a poco integraron a más individuos de la etnia como guías, intérpretes, obreros, etc., a la industria y facilitaron la penetración de ésta reduciendo las muertes, acoso y asesinatos de lado y lado (petroleros y Huaorani).

La colonización pionera, simultánea a la industria petrolera, expulsó a los Huaorani de la periferia de su territorialidad tradicional. A los colonos provenientes de otras geografías se sumaron los quichuas orientales quienes comenzaron a poblar la ribera Sur del río Napo. Los Quichuas si bien no implementaron las tecnologías de los colonos blanco—mestizos, colonizaron o “conquistaron” tierras que no estaban integradas a su territorialidad.

Las distintas etapas de colonización no fueron pacíficas, las emboscadas a colonos por los Huaorani se sucedieron una tras otra a lo largo de los años. Como reacción, represalias por

parte de los colonos con apoyo de las fuerzas e instituciones del Estado.

En cuanto a la evangelización: Misioneros protestantes pertenecientes al Instituto lingüístico de Verano (ILV) y católicos representados por los curas capuchinos son quienes han adoctrinado e inculcado en la religión cristiana. Confesiones religiosas con cristianismos en competencia, que se disputaron a las ovejas a dentelladas, cada una aduciendo tener el “verdadero redil”³

Los católicos y evangélicos, tienen cada cual sus mártires: En enero 6 de 1956 Nate Saint, Jim Elliot, Ed McCully, Wilfred Tidmarsh y Roger Youderian son muertos por lanzas huaorani (Stoll, 1985). Y en el caso de los católicos en julio 21 de 1987 Monseñor Alejandro Labaka y Sor Inés Arango son muertos por lanzas Tagaeri (Cabodevilla, 1994). Los dos episodios contribuyen a rodear con un halo de misterio a los Huaorani y allanan el camino, para la entrada de la “palabra de Dios” y las metrallicas de los militares.

Este proceso de colonización, penetración de la industria petrolera y misional giró en torno a la utilización de la violencia. En la actualidad se podría decir que este proceso ha cambiado pues la utilización de la fuerza ya no es el aglutinante principal. Industria, religiosos y colonos forman parte de un aparato político orientado a legitimar y afirmar la presencia del Estado, para lo cual, este aparato estuvo acompañado de cerca también por los militares. Actores que en conjunto, en los últimos cincuenta años, han marcado y definido la actual geografía social, económica y política de la amazonia ecuatoriana.

Esta apropiación de los recursos y espacio físico por parte de agentes extraños (civilizados o no) integrados al universo simbólico de los Huaorani, indujo a prácticas violentas: en primer lugar como resultado de la agresión sufrida, y en segundo lugar como ejercicio, aparentemente natural de quienes se creían

los poseedores de la civilización y de una cultura que como objetivo, al igual que los Huaorani, pretendía domeñar la naturaleza a sus requerimientos y objetivos de poder, cual fuera un continente sin contenido humano.

Aquel espacio, considerado como “natural” se lo disputaron los misioneros de las distintas confesiones, empresas petroleras y extractivas en general, colonos (quichuas y no—indígenas), reduciendo la territorialidad de los Huaorani y deformando su imagen. Lo “salvaje” involucra una cierta apetencia morbosa por parte de aquellos que intentan apropiarse de ello, e incluso en la actualidad resulta un muy buen negocio incluso para los mismos “salvajes”.

La fantasía amazónica

En la amazonia ecuatoriana se pueden identificar múltiples interpretaciones y construcciones de la realidad; la cual depende de los procesos histórico estructurales del Ecuador y de la región amazónica en concreto y; la auto—adscripción y la adscripción étnica de los grupos en interacción, los que convergen en el espacio social político y simbólico de la foresta húmeda tropical.

Los distintos actores sociales y/o políticos al intervenir en la construcción de la realidad, hacen confluír una serie de experiencias históricas, procesos sociales, políticos y económicos, los cuales están configurando el imaginario de los distintos grupos: imaginarios que están atravesados por la diversidad y la heterogeneidad.

Los grupos sociales que interactúan dentro de la Cuenca Amazónica a lo largo de su historia, han tenido un comportamiento sociocultural y pautas de movilidad condicionadas por la competencia de los recursos allí existentes, las organizaciones sociales y políticas que se configuraron, se configuran y de aquellas poblaciones, quienes desde el exterior se han integrado a ese nú-

cleo geográfico (extrayendo o intentado extraer sus potenciales recursos).

El concepto de cuenca hidrográfica en sí involucra a los grupos humanos que interactúan a través de los flujos de irrigación que conforman un sistema de alimentación de aguas. Sistema hídrico que vincula poblaciones, articulándolas a complejos de intercambio. Lo que puede configurar un sistema socio-cultural con elementos de consistencia socio-cultural.⁴

Si bien se puede encontrar una línea de continuidad y espacios comunes de desarrollo sociocultural, sería imposible concentrarse en las analogías y homologías de conflictividad de la cuenca amazónica. Conflictividad signada por la presencia de empresas extractivas que constituyen economías de enclave, estructurantes de “sedes de conflicto” que rompen patrones de continuidad aparente.

No obstante, el éxito de estos enclaves se operativiza y funcionaliza al concepto de cuenca hídrica por: la facilidad de transporte y comunicación que ofrecen las vías fluviales hacia los polos de concentración del poder y desarrollo industrial, los cuales condicionan en mayor o menor medida el desarrollo de este tipo de economías.⁵

La historia social de la amazonia está integrada a los procesos que generaron su biodiversidad, procesos que no son todavía explícitos con suficiente claridad desde las diferentes disciplinas que han concentrado sus intereses en este sector.

Desde la antropología y la arqueología la cuenca amazónica habría jugado un papel muy importante en el poblamiento del continente; en este sentido tendría un papel trascendental en el origen del “primer hombre americano” y con ella la relevancia simbólica de las culturas amerindias dentro del imaginario y discursos ideológicos que construyen los sentidos internos de los

países americanos y aquellos vinculados directamente a la cuenca amazónica.

No existe una fecha definitiva sobre cuándo se comenzó a poblar el continente ni desde dónde, lo que sí parece es que la actual región amazónica cumplió un papel relevante en este proceso al ser paso de grupos de cazadores recolectores en su migración y poblamiento de las tierras sudamericanas durante la última glaciación al brindar condiciones climáticas más apropiadas para su supervivencia.

Desde el mundo simbólico (mítico y ritual) de los pueblos de cultura de foresta tropical que existen en la actualidad se pueden encontrar referencias a vastas y varias eras, las mismas que superarían y/o coincidirían con los horizontes teóricos hoy conocidos por las disciplinas dedicadas a su estudio, sin embargo, resulta hartamente especulativo hacer coincidir un conocimiento mítico con uno científico.

Referencias míticas constantes en las culturas de origen amazónico, explicación que supera las explicaciones de la lingüística estructural o de los determinismos del ecologismo cultural que estarían insertas en procesos sociales comunes a la cuenca amazónica y al carácter integrador de los diferentes sistemas de irrigación que conforman la gran cuenca.

En la época de la conquista española la amazonia fue vista como un lugar de riqueza ilimitada a través de las informaciones dadas por los nativos colombianos sobre “El Dorado” señalando su localización hasta un sitio indeterminado de la cuenca. Referencia que se generalizó entre todos los conquistadores amazónicos y que dio origen a las expediciones de Francisco de Orellana⁶ y Diego de Urzúa⁷ hacia el Amazonas.

Las distintas valoraciones a las culturas amazónicas desde la óptica de las culturas dominantes de los Andes estuvieron matizadas por el concepto de “salvajes”. Desde esa óptica la Ama-

zonía ha sido vista como una zona de frontera, un límite entre cultura y naturaleza. De esta forma la foresta tropical representaba una frontera para la ampliación de los diferentes criterios de “civilización” y su utilización ha estado adecuada a los distintos momentos históricos.

Frontera que desde los tiempos de la penetración inca ha sido sistemáticamente ampliada y disputada por los distintos actores sociales y políticos que han irrumpido y/o que estaban insertos en el sistema de comportamiento sociocultural de los distintos pueblos que coexistieron y coexisten en la foresta tropical amazónica.

Espacio de la naturaleza que ha sido visto como un territorio de obtención de recursos varios (oro, piedras preciosas cascarilla, zarzaparrilla, caucho, petróleo, minerales, biodiversidad, etc.). Recursos que en su momento han servido para funcionalizar procesos extractivos integrados a circuitos internacionales, los que en la actualidad toma características globales.

En tal sentido la **naturaleza** ha sido un recurso a ser disputado e integrado a los distintos políticos con un carácter polisémico adaptado a las diferentes instancias de representación simbólica que los distintos actores han dado a la misma, configurando en torno al espacio amazónico un discurso y una realidad que optimice la potencial capacidad de los distintos sujetos sociales para la extracción de recursos (políticos, económicos y simbólicos).

Este proceso de apropiación de la cuenca amazónica ha marcado un proceso constante de movilidad social. Movilidad que estuvo, en un primer momento, dada por el contacto entre conquistadores y etnias nativas, las mismas que sufrieron transformaciones diversas debido a las reducciones cristianas y a las enfermedades extrañas que llegaron desde Europa, las mismas que diezmaron su población (o la extinguieron) obligando a los supervivientes a incorporarse a otros grupos.

En un segundo momento estaría dada por la etapa republicana, condicionada por una apertura hacia nuevos centros de poder y un rápido proceso de industrialización y desarrollo de nuevas tecnologías, lo que implicó la obtención de mayores cantidades de materia prima. Visión no muy alejada del momento histórico anterior donde la Amazonía representaba la “*terra incongnita*”.

Y, un tercer momento sucede en la última década, condicionado por el desarrollo de las comunicaciones, globalización de las mismas, internacionalización de la economía, fin de la guerra fría y cambio (o refuncionalización) de los *items* de control por parte de las potencias hegemónicas.

Estos procesos históricamente identificados han condicionado la actual delimitación de las fronteras nacionales de los distintos Estados⁸; y sus relaciones de interdependencia o dependencia entre los países amazónicos, con los países económica y políticamente hegemónicos.⁹

Las condiciones que han generado la extracción de recursos en la Amazonía se han caracterizado por un alto nivel de conflictividad tanto desde las condiciones internas de los grupos étnicos¹⁰, como por la irrupción de grupos ajenos y la posterior competencia entre estos grupos irruptores que poco a poco han ido asimilándose a la dinámica sociocultural impuesta por el contacto social y los procesos de cambio cultural, entre la cultura dominante y las que se subordinaron a ella.

La “*terra incongnita*” ha sido campo de constantes desplazamientos de poblaciones de origen amazónico, así como de poblaciones que buscaron en esa matriz ambiental una fuente inagotable de incalculables recursos. Grupos humanos que han convergido en aquella geografía, procedentes de varios contextos socioambientales configurando una trama social, que complejiza aún más la heterogeneidad étnica de la región.

Sin embargo, la penetración de los agentes estatales en la cuenca amazónica está orientada al papel policial de brindar protección a actividades extractivas (minería, petróleo, agroindustria, etc.) o control de actividades (narcotráfico, guerrilla) que se integren a las esferas de reproducción de los centros de poder hacia donde se orienta la mayor parte de los productos extraídos.

Otro aspecto es aquel concerniente a la protección de las fronteras nacionales de los diferentes Estados. Papel estatal que, desde la perspectiva de los distintos actores, es identificado con su papel “represor”. Actores que ven deformada la presencia y comprensión del Estado; y en el mismo sentido actividades estatales que tienen una presencia deformante en las relaciones sociales a las cuales supuestamente preceden y presiden.

Esto da pie a que haya más de una órbita y comprensión sobre los sistemas de control. La deformada y deformante presencia del Estado orientada a ejercicios específicos, genera zonas alejadas del poder en donde existen espacios disponibles a ser disputados, los mismos que se integran a la capacidad que tengan los actores hegemónicos del lugar para acumular recursos escasos (políticos, económicos y simbólicos).

Aparecen entonces soberanías fragmentadas: por un lado, aquellas que, aparentemente, son marginales a la línea estatal y que disputan el espacio efectivo a los otros grupos que intentan levantarse con el control efectivo de la zona; y la otra, la inserción del Estado a través de sus aparatos de control que se ven desplazados por la presencia de otros agentes.

Economías extintas (especies, caucho), economías potenciales (almas, petróleo, narcotráfico, biodiversidad, ecoturismo) y las relaciones de conflictividad generadas en torno a ellas han propiciado la reinterpretación de los sentidos internos y externos de los distintos grupos humanos.

Economías extintas que al declinar su importancia en el contexto internacional, dejan sus bases sociales disponibles para la inserción en otras actividades productivas. Simultáneamente éstas dan paso a una reconfiguración de los patrones intersociales e intrasociales.

Potenciales economías que dan paso al desarrollo de maquinarias de penetración que sancionen positivamente la presencia estatal en regiones con débil presencia de la gobernabilidad ya sea para propiciar su desarrollo o para coaccionarlo.

El laberinto

La información existente acerca de las características de la vida de los Huaorani, sea ésta: de carácter periodístico, literario, filmico, científico o etnográfico en general, está sujeta a varias lecturas, sin embargo, su sentido y su cadencia no siempre son las mismas. Información que cae en la categoría de las “narraciones”, en las cuales se pretende dotar de sentidos a la inmensidad de las cosas, que no necesariamente coinciden con las realidades descritas. Es un intento por decir “*algo verdadero sobre el mundo real*” (Eco, 1996).

En este caso, el mundo de los Huaorani está rodeado por incertidumbres y una serie de errores, malas interpretaciones y aliteraciones, incluso en los trabajos que son abiertamente de carácter científico (antropológicos, sociológicos o aquellos materiales integrados a la literatura de los diagnósticos¹¹) son barridos y fragmentados por los criterios de verdad, que se ajustan a la posición de sujeto de los autores.

Al tratar de entender el mundo material y simbólico del Huaorani en base a la observación directa y participante, y contrastando con el material etnográfico y documental existente o por lo menos accequible, se captan una serie de contradicciones o por lo menos referencias a un mundo que ya no existe y en ca-

so extremo mentiras que con un tinte científicista pasan como verdaderas.

Estos autores no interpretan un texto, es decir aquel texto vivo que se encuentra en la memoria colectiva y cultura material de esta etnia, sino que lo “utilizan”. Humberto Eco (1996: 17-18) al referirse a esta “utilización” del texto, apunta que, éste puede ser utilizado para “soñar despierto” y este ejercicio personal induce al escritor (o al autor en general) a moverse en un “bosque narrativo como si fuera nuestro jardín privado”.

No es el punto de presentar un argumento sobre lo subjetivo o lo objetivo de la ciencia, o la relación epistemológica que los distintos autores han tenido con su objeto de estudio, o si este objeto de estudio se diluyó en la “experiencia” de la investigación y/o convivencia. No obstante, se debe señalar que en la práctica, mucho de lo dicho, escrito o documentado sobre los Huaorani tiene su referente en la equivocación.

Retomando a Eco, en la obra mencionada, y en el caso específico de la información disponible sobre los Huaorani, los autores al construir sus discursos piden al lector que asuma las realidades de los Huaorani como si se la conociera, y más, inducen a creer en la existencia de cosas que no existen, lo que lleva a la pregunta “*¿En qué medida podemos presuponer esos aspectos del mundo real que el autor cree reales por error?*” (P. 105).

En 1969, en un artículo aparecido en la revista *Vistazo*,¹² el autor del artículo dice en su parte introductoria, en la cual justifica las limitantes de su reportaje: “*No se posee todos los detalles como para hacer una historia completa del acercamiento a las au-cas, y es indudable que esta relación puede contener errores por el hecho mismo de ser un reportaje periodístico.*”

Treinta años después, desde la perspectiva de las Ciencias Sociales se tiene un panorama similar. Los datos disponibles se encuentran dispersos en elaboraciones de carácter científico, que

si bien son un aporte para el entendimiento de los procesos sociales de este pueblo, en conjunto proporcionan sólo una imagen fragmentada de la etnia. Las causas se encuentran en el tipo de actores que rodearon a los Huaorani, los intereses particulares y la forma en que éstos han llegado a configurar (social, política y simbólicamente) a los actuales individuos de la etnia.

Los Huaorani de hoy, son distintos a los que realizaron los ataques a trabajadores de la Royal Dutch Shell en la década del cuarenta o a los contactados por los miembros del ILV desde la segunda mitad de la década de cincuenta y sesenta, distintos a los Huaorani que se insertaron en la industria como peones o guías (o el eufemismo que se quiera utilizar) e incluso diferentes a los Huaorani de los primeros años de la conformación de la Organización de la Nacionalidad Huaorani de la Amazonia Ecuatoriana (ONHAE).

En el criterio de esta elaboración se ponen al menos dos puntos que han contribuido al encapsulamiento de la información y la carencia de un panorama etnográfico de adecuados alcances históricos y procesuales:

El primero, el ILV con su peculiar cristiandad, la cual represó la mayor cantidad de información posible sobre la cultura huaorani, contribuyó a modificar de buena manera su transhumania, e indujo al cambio de percepción sobre los Aucas, los mismos que pasaron a ser huaoranis, es decir “hombres”; de “salvajes” pasaron a ser humanos, obviamente si aceptaban la palabra del Señor.

En su momento el ILV tuvo todo el apoyo de los distintos organismos del Estado. Se reconocía en ellos la labor civilizatoria y el valor demostrado al enfrentarse a una behetría que avergonzaba a la Nación. La evangelización de los “aucas”, incluso desde la perspectiva de los misioneros católicos, era tarea peligrosa; y a más de la Biblia o el catecismo, también se debían llevar armas y bombas lacrimógenas.¹³

Sin satanizar ni pontificar la labor misional del ILV en el Ecuador,¹⁴ la lengua huaorani existe por su sistematización y sus trabajos de traducción de la Biblia; de “aucas” pasan a ser huorani, y como tal, desde la palabra se inicia la configuración de su identidad (obviamente ésta sigue sujeta a cambios). Por otro lado, la manera secreta como se manejaron las actividades dentro del Protectorado limitó la posible represión de militares y la presión de colonos quichuas o blanco—mestizos.

A pesar de lo deleznable del ILV en el Ecuador, los Huorani recibieron una serie de elementos que les permitieron afirmar alteridades y confirmar sus identidades, los que vinieron acompañados con la atención médica, la disminución de la agresión intraespecífica (reducción de homicidios), el aumento de su tasa de natalidad y esperanza de vida.

No obstante, ellos para la década del ochenta, después de la salida del ILV, se encuentran vulnerables, los cambios en su cultura y percepciones del mundo exterior ha cambiado. Percepciones nuevas que desintegran su capacidad para enfrentar los “retos de la civilización”. Todavía no tienen una representación política que los aglutine o los represente orgánicamente. En comparación los indígenas de la Sierra y la Amazonia (Quichuas y Shuar) inician un proceso de fortalecimiento organizativo que desembocará en el poder político que estas organizaciones han alcanzado en la actualidad (CONAIE, CONFENAIE, OPIP).

Simultáneamente a la “obra misional” del ILV en la Amazonia ecuatoriana, la cristiandad de las misiones católicas entra en competencia, no obstante, esta última no posee las herramientas lingüísticas del ILV. Las misiones católicas no solo compiten contra el comunismo en su cruzada sino que además tienen que enfrentarse contra las “misiones evangélicas”.

Estos dos tipos de confesiones se disputaron las almas y los cuerpos de los “aucas”¹⁵, lo cual iba mucho más lejos que su

mero trabajo pastoral. A partir de la década del ochenta, después de la salida formal del país del ILV (1980)¹⁶, las misiones católicas no tienen competencia institucional directa y en este periodo son los responsables de la nueva construcción de la cosmovisión de los Huaorani, que fue adelantada por los protestantes del ILV.

Los miedos y temores inculcados por los evangélicos se yuxtaponen a los de los católicos, esta mezcla se incorpora a las percepciones míticas, transformando radical y definitivamente el horizonte simbólico de este pueblo. La estrategia de inserción en los distintos grupos familiares fue a través de armas y municiones, ollas y comida, no muy diferente a la empleada por las petroleras, e incluso con las mismas estrategias utilizadas por caucheros, militares y reandando el camino iniciado por los misioneros del ILV.

La zona huaorani, en cuanto a la influencia religiosa, se divide en dos: una occidental correspondiente a la zona del protectorado en la cual la influencia evangélica y de aquellos Huaorani recreados en esa confesión mantienen un alto status e influencia, y la nororiental, que corresponde al sur de la ribera del Napo desde donde los católicos irradian su trabajo misional.

No es casualidad que los curas capuchinos instalen su base de operaciones en la Isla de Pompeya, muy cerca de Limóncocha, centro de operaciones del ILV en su etapa de bonanza. Sin apropiarse del sitio mismo que fue ocupado por los evangélicos, se aprovechan del alto simbolismo que la zona de Limoncocha representaba para los pobladores del lugar.

Aquí se debe aclarar que el trabajo de los católicos tampoco es una labor negativa en sí misma, sino que ésta se articula a su modelo de cristiandad y que sus errores y equivocaciones tienen que ser en función de sus parámetros ideológicos y religiosos vistos al igual que los del ILV. La competencia entre los dos proyectos de cristiandad deforma la imagen de la etnia.

El segundo momento clave es la conformación de la ONHAE, la cual constituye a los Huaorani en una “nacionalidad”, en cuanto al discurso de las organizaciones políticas indias y de los académicos vinculados al movimiento indígena.

La ONHAE, en cuanto a su forma organizativa es una organización de Segundo Grado, sin embargo, para ser reconocida como tal necesita como mínimo cinco organizaciones de Primer Grado con reconocimiento jurídico (Méndez, 1998). En el momento en que la ONHAE se constituía no cumplía en estricto sentido con estos requisitos de Ley. La organización huaorani es parte de la CONFENIAE¹⁷.

El nacimiento de esta organización, a los inicios de la década del noventa, si bien se articula a un proceso de concienciación de los derechos de los Huaorani como etnia, es decir, desprendida de un proceso político que se construye a lo largo de más de tres décadas de contacto formal con la institucionalidad del Estado y las misiones.

En la práctica, ésta es gestada y parida en la necesidad de institucionalizar a la etnia, buscar una cabeza visible en cuanto a las negociaciones con las petroleras. Este fue un trabajo de ingeniería social que permitió el reconocimiento de los Huaorani en el espectro político del Ecuador y de la Amazonia en general.

En este punto la industria petrolera y específicamente Maxus, construye la imagen de los Huaorani, tanto al exterior como al interior de la etnia. Las reivindicaciones y peticiones de este pueblo ya podían ser manejados desde un ente con reconocimiento jurídico propio e insertados en un universo de reconocimiento político tanto por parte de las organizaciones indígenas cuanto por las organizaciones del Estado y aquellas organizaciones internacionales gubernamentales, para—gubernamentales y no—gubernamentales.

La ONHAE es actor gravitante para la más honda penetración de la industria petrolera en la Amazonia ecuatoriana, la compañía Maxus (bloque 16), en donde las relaciones comunitarias priorizaron la variable cultural. Los Huaorani fueron investigados desde todas las perspectivas posibles, entendieron su cultura, y negociaron con ellos en esos términos.

Tan exitosa es su actuación con ellos, que han logrado inducir un proceso de cambio cultural, transformando parcialmente a una sociedad con economía hortícola itinerante, caza, pesca y recolección a un sistema parcialmente monetarizado, con asentamientos permanentes o casi permanentes. Articulan a sus requerimientos los cambios dados en su organización social y política (una mezcla entre comportamiento de cazadores, guerreros y moral judeo—cristiana).

En lo que se refiere a su organización política logran estructurar una organización de segundo grado (ONHAE, flor de la selva), transformando un sistema político de liderazgo situacional (categoría de Clastres), aparentemente acéfala y autárquica, a niveles de representación “democrática”, dándoles representación en la organización indígena regional y en la nacional.

Sin embargo de lo dicho, la ONHAE como organización tiene ya su espacio construido tanto desde dentro de los Huaorani como hacia fuera de ellos, y éstos están acumulando peso político, pero sus relaciones de dependencia son todavía capitales, ya que se encuentran en pleno proceso de cambio cultural. Independientemente del valor moral o ético del accionar de la Maxus con esta etnia, la compañía tuvo un éxito rotundo al integrar la variable “cultura” en sus niveles de negociación.

No obstante, el criterio con que se trabajó se articula nuevamente al secreto con el que trabajaron los del ILV o los católicos, quienes guardaban en reserva absoluta toda la información etnográfica que pudiera contaminar sus almas o que pusiera en

riesgo el proyecto industrial. Acciones que han cubierto con una tela de misterio la realidad social, económica, política y cultural de la etnia.

Desprendida de las acciones de la industria se tiene la labor de conservacionistas, ambientalistas y ecologistas, quienes en cambio se arrogan la función de ser los auténticos guardianes de los intereses de la Amazonia, su biodiversidad en la cual se incluyen los indígenas, y en una expresión peculiar de esta posición neoevangelizadora están los ecoturistas.

A la Amazonia desde las propuestas del turismo internacional, y aquel de carácter ecológico, principalmente se la identifica como el “Sexto Continente”. Forma de enunciación que trasluce el interés geopolítico y de control sobre los recursos allí existentes. Las etnias son funcionales solo en tanto y en cuanto respondan a la reproducción del “bosque húmedo tropical” abstractamente considerado, que se da al espacio de la cuenca amazónica.

Los ecoturistas, aparentemente, parten de un profundo conocimiento de las problemáticas y pueblos insertos en esta matriz biosocial (la Amazonia en general y ecuatoriana específicamente en sus interacciones cultura - espacios bióticos). En este sentido su conocimiento de las culturas de foresta tropical está dado y sesgado por:

a) La visión ecologista la cual se concentra en juicios de valor generados desde un mundo industrial, lo cual no necesariamente empata con la realidad social, política y cultural de las etnias amazónicas; b) la consideración, que las poblaciones amazónicas son funcionales a dicho ecosistema si, y solo si, conservan “intacto” el bosque, no obstante, el bosque también está sujeto a transformaciones biológicas y es el resultado de interacciones complejas entre biotopo, aprehensión del espacio, procesos culturales y sociales y; c) el desconocimiento y sesgos desprendi-

dos de lo anterior sobre la Cultura (en general) la cual debe ser entendida en términos de proceso y no de libre albedrío y/o voluntades predeterminadas.¹⁸

Las paredes del laberinto

Son cincuenta años de historia conocida de los Huaorani, sin embargo, ésta se encuentra fragmentada, como se ha dicho, por los intereses de los distintos agentes y actores sociales que han modificado la dinámica sociocultural de los Huaorani.

Industria, misiones, Estado, militantes ecológicos y colonos han contribuido para configurar su actual imaginario, y cada uno de ellos posee una versión singular sobre la vida de este pueblo. Unos con información más afinada que otros, la cual es ocultada de manera consciente o inconsciente dependiendo del actor.

Los campesinos y/o mestizos serían aquellos que ocultan de manera inconsciente lo conocido sobre los Huaorani, sin embargo, el imaginario que tienen sobre aquellos puede ser hurgado con las diferentes técnicas e instrumentos disponibles en las Ciencias Sociales.

El interés en ocultar la información o por lo menos tamiarla a sus requerimientos estaría dado por la intensión orientada a legitimar su actual posicionamiento en los diferentes espacios amazónicos que rodean al territorio huaorani.

Así, en el caso de los Quichuas afirmados en el sur de la ribera del Napo. De lo que se sabe de los actuales habitantes de la ribera sur del Napo éstos, comenzaron a ocupar estas tierras desde hace aproximadamente quince años. Un ejemplo de esta inserción: Cuando los Quichuas ocuparon las tierras frente a Pañacocha según datos obtenidos en esa población: *Estos se desvistieron e hicieron bulla como si fueran aucas para que nosotros [los blancos] no pasemos allá y ahí se quedaron.* La margen derecha

del Napo era parte de la territorialidad huaorani, no obstante, ésta era considerada como tierra de nadie por el tipo de organización social y política de los “salvajes”.

En el caso de los campesinos el miedo a los “aucas” está presente en la memoria de los habitantes de El Coca (Francisco de Orellana), Vía Auca, Vía Yuca, sin embargo, este terror ha perdido vigencia pues: *los aucas ya se están civilizando y algunos ya son civilizados*, no obstante, los episodios que narran los encuentros violentos entre estos dos grupos son magnificados y exagerados. La razón: los campesinos, ex—colonos pioneros, a pesar de la categorización de mestizos, para fines de la auto adscripción étnica, ellos se consideran “blancos” y portadores de la civilización, quienes llegaron de la mano de misiones, Estado y petróleo.

En el plano del secreto consciente de la información estarían las misiones, el Estado y la industria petrolera. ¿Cuáles son sus intereses?: En el caso de los misioneros, se ha mencionado la competencia entre las distintas confesiones que pugnarón por salvar las almas de los “aucas” y por otro lado, después del debilitamiento de la presencia de los evangélicos del ILV, los misioneros católicos construyen una imagen de un pueblo y un espacio en donde no termina la labor pastoral. A pesar de los intentos por difundir lo que ellos saben sobre los Huaorani y la dinámica social del Napo, existe el celo del pastor frente a sus ovejas.

La misión católica, sin embargo, de ser protagonista fundamental de los procesos sociales que han modificado parte del Oriente ecuatoriano cambian de estrategia utiliza los recursos de la comunicación para resaltar su labor en la zona mencionada y por otro lado dice: [°] *Nosotros —los Capuchinos— nos hemos retirado porque no podemos ser parte a final del siglo XX de que seres humanos sean considerados juguetes de una serie de intereses* [refiriéndose a los Huaorani y al grupo tagaeri] (entrevista al P. Cabodevilla en: Villavicencio y Reyes, 1998: 66).

Los intereses a los que se refiere Cabodevilla y el discurso construido por los autores mencionados hace relación a los objetivos y metas económicas de la industria petrolera. Según el texto, el Estado debe tener el control de la zona, no los misioneros ni las petroleras ni las instituciones privadas (este es el discurso de Cabodevilla el mismo que es asumido por la posición de sujeto de los autores mencionados). Sin embargo, no se dice, que el Estado puede tener intereses disímiles a los intereses de las poblaciones y de los individuos pertenecientes a ellas, y se estaría hablando, que los intereses del individuo están subsumidos a los intereses del Estado, por lo que se estaría prefigurando, de entrada, un sistema totalitario.¹⁹

En esta posición, ocultamiento consciente, entrarían algunos académicos y/o científicos sociales quienes no desisten en encontrar y contactar la última tribu “salvaje”, en el caso concreto de los *tagaeri*, calificado como grupo disidente de los Huaorani que se resiste a los embates de la civilización, aunque en realidad según las referencias etnográficas y el sistema de guerra—venganza de los Huaorani, se resisten a ser muertos por lanzas o escopetas de los “otros” huaorani que consideran que este grupo es su “enemigo”.

Las petroleras, el proceso ONHAE se proyecta desde el área de Relaciones Comunitarias de Maxus, la información y los datos etnográficos que ellos manejaron son los más cercanos a la realidad sociocultural de los Huaorani, sus intereses están ligados a la expansión de la industria y contrastan con torpes políticas de otras Compañías petroleras como: CEPE (Petroecuador), ELF, ORYX, ARCO. En este punto del proceso de explotación petrolera la cual se encuentra en su fase de desarrollo, los conflictos entre población (Huaorani) y petrolera son mínimos. La fase de negociaciones ya se superó, prueba de ello el Bloque 16 (hoy YPF) se encuentra en plena producción.

El proceso político vivido en los últimos diez años por los Huaorani ha beneficiado a toda la industria que tiene intereses en la zona del territorio huaorani y en el PNY. Beneficio que es extensivo para el Estado y ha allanado el camino para la inserción de los entes estatales en zonas, que caso contrario a la presencia de las compañías petroleras, tenían débil presencia o carecían de ella. En este sentido los intereses de la industria están de la mano de los intereses del Estado y sobre todo de aquellos considerados de Seguridad Nacional.

Finalmente, la necesidad imperiosa de preservar el bosque húmedo tropical de la Amazonia en general y de la ecuatoriana en particular, involucra a las diferentes organizaciones ambientalistas, ecologistas y conservacionistas. Estas aparte de la expulsión de la industria para la preservación del biotopo, proyectan como alternativa socializar el pulmón del mundo a través de la industria del turismo y el ecoturismo. En esta brega la imagen del indio se idealiza a niveles que nunca tuvo, hipóstasis que contribuye a cuasi deshumanizar al indígena para convertirle en sujeto de la filantropía mundial, que alienta abyectas posiciones paternalistas, que al igual que otras industrias extractivistas apuntan a lucrar de los recursos del bosque.

Las mariposas no serán mariposas...

No es objetivo mencionar la historia del grupo *tagaeri*, sino más bien hacer algunas acotaciones al respecto, las cuales empatan con el espíritu del ensayo que aquí se presenta.

Tagaeri, un grupo familiar del pueblo huaorani que se separó debido a las agresiones intraespecíficas hondamente fijados en las prácticas culturales de los viejos huaorani, los que en la actualidad están muriendo debido a su edad. Este grupo familiar se separa y se aísla a fines de la década del sesenta huyendo de las represalias de las cuales podía ser víctimas por parte de otros grupos familiares huaorani. Según las referencias etnográficas y

bibliografía disponible, este grupo está contactado por algunos individuos de la misma etnia huaorani, pero no asimilado a las prácticas sociales generales.

Las últimas referencias de la existencia de los *tagaeri* son: la muerte, por lanzas de este grupo, de Monseñor Alejandro Labaka y Sor Inés Arango en 1987 y en 1993 un Huaorani llamado Babe rapta a una mujer *tagaeri*, Omatuki. Después de estos episodios entre los Huaorani las referencias de este grupo son difusas y su existencia no ha sido constatada.

El interés por este grupo se torna obsesivo, agencias de turismo han explotado hábilmente su existencia. Empresas de comunicación han buscado incesantemente su ubicación y su localización exacta que les permita la exclusiva de fotografiar a un verdadero grupo “salvaje”.

Por otro lado se construye una imagen de “disidentes” de la modernidad. La defensa de este grupo se interpreta como la no intervención en la zona en donde se estima que ellos viven. No permitir el ingreso de ningún tipo de industria que atente contra su forma de vida. Posición ingenua si se considera que la expansión de las industrias y de otros grupos humanos por mínima que sea llegará en algún momento hasta ellos.

Villavicencio y Reyes (1998: 75) en el final de su texto *Tagaeri* se dice: [°] *Las mariposas no serán las mariposas sin los Tagaeri y viceversa* [°]. ¿Qué se quiere decir con esta frase?:

Al parecer el reconocimiento de la diversidad humana está imbuido con la idea que aquellos considerados como últimos salvajes deben ser categorizados como un elemento más de la homeostasis del bosque o de la biodiversidad. Deliberadamente se olvida que ese grupo de individuos en la selva, como poseedores de una Cultura (lengua, tecnología, ritos, mitos, organización social, prescripciones y proscripciones sociales, etc.) están en la capacidad de dominar y transformar la naturaleza.

Después de la historia social y política de la Amazonia en las últimas décadas, las mariposas nunca volverán a ser las mismas.

Los *tagaeri* inmediatamente, después, de la muerte de Labaka fueron víctimas de un asedio por parte de las Fuerzas Armadas y de grupos de mercenarios al servicio de la industria petrolera que pretendían “limpiar” de obstáculos humanos la selva para permitir el ingreso de la industria.

Por otro lado los Huaorani enemigos de los *tagaeri* también en sucesivas embestidas han emprendido búsquedas tenaces de dicho grupo, los resultados no se saben o están difusos. Se presume que algunos Huaorani tienen contacto con ellos aunque éste no ha sido ratificado plenamente.

En los últimos años empresas turísticas con el aval de la ONHAE, han realizado constantes viajes a la zona donde se estima que ellos viven (Tivacuno, Nashiño y Shiripuno). Nadie ha confirmado su presencia en aquella zona.

Con estos elementos se puede afirmar que los *Tagaeri* están en constante movilidad, evitando los contactos con cualesquier individuo ajeno a su grupo, sin embargo, no queda clara cuál es la relación con los Huaorani con quienes mantienen contacto, si es que lo tienen.

Por otro lado, se puede suponer, que después de 1987, una parte de ellos fueron eliminados por quienes tomaron represalias por la muerte de Labaka y Arango, y otra parte de ellos fueron muertos por los mismos Huaorani.

Como resultado, un grupo reducido que sale en desbandada con pocas posibilidades de sobrevivir. Reducida capacidad para enfrentar al medio, su debilitamiento pudo haber sido progresivo hasta llevarlo a su desaparición.

Un supuesto que debe ser confirmado es la existencia de los *tagaeri*, pues si ellos existen, en los próximos años por más que se proteja su territorialidad y que incluso se declare un territorio jurídicamente reconocido, van a ser víctimas de la morbosidad de la “civilización” y de los elementos tecnológicos que la expresan. Qué quiere decir esto, ¿Debemos prepararles para que su enfrentamiento con aquello que se llama “civilización” sea menos traumática ? ; Y si no existen ?. Ellos viven en el discurso. Discurso que no hace otra cosa que reflejar las tensiones, disimetrías de la sociedad y las relaciones de dominación; y en sí mismos se constituyen en un objeto (Foucault, 1983). Y como tal existen.

Notas

1. Antropólogo. Director de Proyectos de La Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas (FIAAM)
2. El Parque Nacional Yasuní cuenta con aproximadamente 982 mil hectáreas. El territorio huaorani tiene 632 mil hectáreas. En conjunto la extensión total es de 1,5 millones de hectáreas.
3. El 15 de Agosto de 1954 la misión Capuchina o Prefectura apostólica de Aguarico, ha pedido del Papa, se hizo cargo del territorio del Oriente Ecuatoriano (Ortíz, 1991). En 1952, en los inicios del gobierno de Velasco Ibarra ingresa el ILV al Ecuador.
4. En el caso de la Cuenca Amazónica se percibe una cierta dominante socio-cultural, sin embargo, ésta no está lo suficientemente elucidada por la falta de esfuerzos interpretativos integrales del fenómeno de constitución de las culturas y grupos étnicos amazónicos. Esfuerzo que debe vincular los fenómenos sociales, culturales y políticos, tanto desde una perspectiva diacrónica como sincrónica.
5. En este sentido, para el caso ecuatoriano se toman tres ejes de articulación fluvial, que articulan un conjunto de relaciones societales, inter-étnicas e intra-étnicas con relevancia al interior del Ecuador y de los países con quienes comparte límites (Colombia y Perú). Estos ejes centrales metodológicamente seleccionados son las arterias fluviales: Río Putumayo, Río Aguarico y Río Napo.
6. Este viaje está documentado por el cura dominico Fray Gaspar de Carvajal, texto que narra el periplo junto a Orellana. Este texto es el primero que da una idea de la diversidad cultural de la región amazónica, a pesar de las imprecisiones y los obvios comentarios etnocéntricos.

7. La expedición de Urzúa está acompañada de una épica a la avaricia posesionada en la persona de Lope de Aguirre, sus ansias de poder que le llevan a traicionar a Urzúa hasta renegar de la corona española.
8. Todos los países que mantienen sus fronteras nacionales en la cuenca amazónica han sancionado definitivamente su estatuto de posesión mediante enfrentamientos bélicos. Países como Ecuador y Perú todavía no definen con precisión sus últimas fronteras existiendo un conflicto latente entre los dos Estados. (En 1999 se firmó un acuerdo de Paz, delimitación de fronteras entre los dos países).
9. Se podría hacer una aproximación entre “desarrollo” o capacidad de acción de los distintos países (de la cuenca amazónica) con su extensión y nivel operativo de transformación de la Amazonia para la obtención de recursos. Otro indicador de los niveles de interdependencia asimétrica con respecto de los EE.UU de estos mencionados países.
10. Chagnon, mantiene la teoría, que las constricciones de la Amazonia dadas por la capacidad de obtener recursos suficientes para un elevado número de individuos, condiciona la conflictividad intergrupala e intragrupal de los distintas etnias amazónicas. Estas constricciones en una perspectiva más grande estarían dadas también como resultado de la irrupción de grupos ajenos a la foresta tropical y a su lógica extractiva.
11. Al respecto de esto se pueden encontrar una serie de informes, los que están insertos en los estudios de impacto ambiental para las distintas fases de penetración de la industria petrolera, los planes, programas o proyectos de desarrollo elaborados por las compañías petroleras, organismos no gubernamentales, empresas turísticas, entre otras. En este campo también ingresan toda una serie de documentos de las organizaciones ambientalistas, conservacionistas y ecologistas en contra de las petroleras, principalmente, en las cuales como argumento central y soporte conceptual se exponen partes del universo cultural de los Huaorani. La información consignada en ese tipo de documentos pretenden ser de carácter científico o por lo menos su basamento pretende tener una coherencia científica.
12. Carlos Cisneros, *Donde el Auca no mata*, Vistazo, # 150, Año XII, noviembre 1969.
13. Ver Ortiz (1991), cómo el padre Gamboa intentó acercarse a los Huaorani.
14. El ILV tiene que ser severamente criticado por lo que hizo e incluso por lo que dejó de hacer, sin embargo, su labor tiene aportes que deben ser reconocidos. Una crítica al ILV se encuentra en Trujillo (1982), no obstante, ésta tiene que ser leída a la luz de la época cuando el autor reflejó en el texto un sesgo nacionalista.
15. Ver en Ortiz (1991) el episodio sobre el incidente de la captura de una joven huaorani llamada Onkay. Por ella se entabló una disputa entre Raquel

- Saint del ILV y las monjas Lauritas. Al final la pelea fue ganada por la misionera del ILV.
16. Si bien el ILV como Institución sale en 1980 del país, por decreto del gobierno de Jaime Roldós, su influencia permanece y los actores claves, en el caso huaorani, permanecen en la zona.
 17. Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, organización de Tercer Grado que agrupa a las Federaciones de indios de la Amazonia del Ecuador.
 18. Estos desestiman aspectos importantísimos, fundantes y centrales del horizonte simbólico de los pueblos, como es la religiosidad, la fiesta (entre otros). Estas son prácticas sociales concretas que pueden obstaculizar y/o ayudar iniciativas de uso sustentable de la Foresta Húmeda Tropical.
 19. Se confunde entre los intereses del Estado y los intereses de la Nación, posición que contradice el espíritu de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y del Convenio 169 de la OIT en los cuales, se reconoce jurídicamente a los individuos y los pueblos (respectivamente) como legítimos actores del sistema internacional.

Bibliografía

CABODEVILLA, Miguel

1994 *Los Huaorani en la Historia de los pueblos del Oriente*, CICAME.

ECO, Umberto

1996 *Seis paseos por los bosque narrativos*, Lumen, Barcelona.

FOUCAULT, Michele

1983 *El discurso del poder*, Siglo XXI, México.

MENDEZ, Wilson

1998 *Diagnóstico sociopoblacional. Parque Nacional Yasuní*, Ministerio de Medio Ambiente/Dirección de Áreas Naturales y Vida Silvestre/GEF, Quito.

ORTIZ, Juan Santos

1991 *Los últimos huaorani*, CICAME, Quito.

STOLL, David

1985 *¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio?*, DES-
CO, Lima.

TRUJILLO, Jorge

1981 *Los oscuros designios de Dios y del Imperio*, El Conejo,
Quito.

VILLAVICENCIO, F y REYES, A

1998 *Tagaeri. Resistencia de un pueblo; el peligro de sobrevivir*,
Unidad de Protección Ambiental de Petroecuador, Qui-
to.

LOS HUAORANI

Una problemática sobre el poder

Marco S. Toscano Morales¹

NAVEGANDO: El viaje a la Modernidad

*“Para el mago los dioses no son hipótesis, ni tampoco
como para el creyente, realidades que hay que aplacar o amar, sino
poderes que hay que seducir, vencer o burlar.
La magia es una empresa peligrosa y sacrílega,
una afirmación del poder humano frente a lo sobrenatural.
Separado del reino humano, cara a los dioses, el mago está solo”*

-Octavio Paz-

La problemática económica y política que condiciona la dinámica social en la Región Amazónica del Ecuador –RAE-, cifra su concreción con el apareamiento de varios “actores sociales” que han configurado una intrincada trama de intereses que ligan, por un lado, un imaginario espacial sobre el cual actúan en referentes simbólicos y prácticos de distinta naturaleza; y por otro, un problema de poder, que hace referencia a una multiplicidad de relaciones sociales que, a pesar de insertarlas en una gama de sentidos que emanan de intereses comunes y, en la mayoría de los casos, históricamente antagónicos, aparecen como ejes aglutinadores de significados en la concreción del cuerpo de “lo social”, ligados a una noción de “desarrollo”, que se articula como prácticas y saberes específicos en el seno de una voluntad, la voluntad de poder, un elemento genealógico que consolida una ordenación jerárquica de la región.

Se podrían definir, en primer lugar, dos niveles de condicionamientos que afectan a la RAE. Por un lado, la lógica crematística que involucra al Estado y las empresas petroleras que fijan su posibilidad de ser en la medida que plantean una “racionalidad hegemónica” de todas las estructuras sociales y ambientales de la zona. En este sentido, la formulación de acciones concretas y prioritarias nos reenvían de modo continuo, a prever como prioritario el “interés nacional” que conlleva a considerar a la RAE como uno de los espacios privilegiados, sino el único, que convierten el “vacío de propuestas económico - administrativas” en una “caja “llena” de las arcas fiscales”.

Debido a esto, la problemática económico - política ve en este proceso un callejón sin salida, que requiere nuevas y continuas formas “tecnológicas” de exploración y explotación petrolera que empujan a todos los sectores afincados en la RAE hacia su “fin último”: la definición de nuevos territorios de extracción económica, que en un intrincado proceso de dominación espacial ligado al desarrollo de fuerzas productivas conformarían una vasta articulación de sectores sociales, articulándolos a los procesos de extracción económica, enajenando mentalidades. Este aspecto ha sido ya abordado con abundancia y, desde este ámbito “soberano” habría muy poco por decir.

En este sentido, las poblaciones indígenas se han convertido en uno de los más grandes escollos a salvar para tan “lucrativo e indiscutible fin nacional”, que perpetúa la modernización y el desarrollo sociocultural de las dos regiones más importantes del país –Costa y Sierra-; en tanto que el Oriente ecuatoriano ve engendrar una intervención desarrollista que delimita a actores y propende así a la transformación integradora e integral de los espacios sociales al desarrollo nacional.

Una segunda vertiente, y la que nos interesa, es la que configura al desarrollo en su “rostro humano”, el “desarrollo social” que emerge para paliar la heterogénea estructuración social pro-

ducto de la actividad petrolera, normatizando en el espacio de lo moderno, a cada uno de los sectores sociales que, por “anormalidades” propias de las sociedades tradicionales, “primitivas”, no ven posible su admisión a tan “esplendoroso” viaje hacia la modernidad. La intervención sobre el espacio de “lo social” se ve así resguardada por una serie de “acciones continuas dadas sobre acciones discontinuas” que han provocado un cambio en la mentalidad de los intervenidos, a tal punto que, terminan usando los aparatos del “desarrollo”, asumiendo sus características que permiten mejorar sus capacidades de “autointervención”. Es así como el “ideario desarrollista” se internaliza en los actores involucrados y permite una “movilidad social” en torno a estos “nuevos intereses” considerados como propios y coyunturalmente alcanzables.

Un tercer término, que se desprende del anterior, aparece al considerar que ha sido este “discurso desarrollista” el que ha permitido una “sujetización” (en sentido Foucaultiano) de los pueblos intervenidos, una mirada dada por “los otros” y que se traduce en una mirada readecuada, cambiada, sobre “sí mismos”, que permiten la emergencia de un “discurso interiorizado” en la forma de necesidades básicas y prioritarias, de integración, de desarrollo, de progreso, y reconfigurar nuevas prácticas y disciplinas sociales para ambientar este “sentido moderno” a toda práctica social de una población.

Este ensayo intenta, a pesar de la distancia espacial, temporal y mental, reconstruir una ‘voluntad de verdad’, que se difumina en todos los ámbitos humanos, relativizando las anteriores nociones socio-espaciales, hasta hacer aparecer una nueva forma de intervención socio-espacial que, por su “objetividad”, interrogó la historia de todos los espacios de intervención y gestó a uno de los “actores sociales” más investigados, discutidos y “prolijamente” mediatizados en la región amazónica, que por tener una “identidad” que refleja una voluntad de poder permanente, ha dado a construir en la zona una variedad de “dispositivos de

gobierno” que ha creado múltiples intervenciones sobre sí y una variedad de discursos para dicha intervención.

Una “genealogía” sobre uno de los pueblos más guerreros de la zona del Napo y que, por ello mismo, el “ideario desarrollista” los pasó de “enemigos públicos” a “sujetos privilegiados de intervención” y que condujo a la producción de una identidad “novedosa”.

Es necesario aclarar que ésta es una visión ligada a una “institución moderna” que promueve la creación de “discursos de verdad” de carácter “científico”, un ensayo que hace que ésta sea una mirada desde fuera que intenta dar cuenta de la función del “aparato de desarrollo” en una fluctuante intervención, que hace de la “participación” de los “Huaos” dada por un “imaginario” integracionista, el punto eje que condiciona la ejecución de varios “dispositivos de gobierno” para lo cual, es necesario “suspender” los intereses locales de esta población, y enfocar más bien - o menos mal - la discusión, sobre los “intereses desarrollistas” y sus efectos en “lo local”, pues sólo entendiendo el andamiaje del “desarrollo social” sería posible entender la “interacción” de los actores involucrados y entender, sobre todo, la formación o conformación de identidades locales.

Nota

1. Sociólogo PUCE.

LOS HUAORANI Y LA NOCION DE POBLACION

LA RUTA

“... cuando se produce una herida a sí mismo este maestro de la destrucción,

de la autodestrucción, -a continuación es la herida misma la que le constriñe a vivir...”

<<sólo nosotros somos los *homines bonae voluntatis* -hombres de buena voluntad->>

-F. Nietzsche-

“*Una sociedad no deberá ser forzada a adaptarse a una base territorial insinuada por otros; más bien se le debería adjudicar una base territorial que permita al máximo la expansión de sus objetivos y costumbres tradicionales*” (Yost J.1992: 12)., así fue como se veía el “efecto negativo” que definió la motivación que ejercía el ILV (Instituto Lingüístico de Verano) sobre la dispersa masa poblacional de los Huaorani, para conformarlos en un territorio que, por su uso proteico, no justificaba su “reclusión” en una nueva figura societal, el ámbito de “la población”.

Qué lejos se estuvo de enfrentar el aprovechamiento dietético, basado en una territorialidad ampliada y su continuo proceso de “vaciamiento poblacional” provocado por la presencia exógena de los actores crematísticos, como lo habrían esperado “los hombres de buena voluntad” del ILV: “...*este sistema que integra el aprovisionamiento continuo tanto de productos agrícolas*

como proteicos de otros frentes se evita la formación de grandes centros poblados y satisfacen las necesidades dietéticas de una población” (*Ibid.* P.16). Pero con una “Voluntad de Verdad” de carácter evangélico e integracionista, los grupos Huaorani fueron insertados en una “zona de protección”, un “protectorado” que había devuelto a una sociedad anómala en su constitución, a un cauce más óptimo para ámbitos de gubernamentalidad: “Para 1978 la población había crecido a 618 y de éstos, 542 vivían dentro de la zona de protección” (*Ibid.*, p.17).

La “humanización” y el “proceso civilizatorio” ejercido sobre el pueblo Huao, produjeron efectos múltiples: la tasa poblacional aumentó en un 2% anual (Stoll D. 1985:403) que habría enfrentado un momento crítico, debido a los conflictos interétnicos; baja de la tasa de morbilidad infantil, frenando el infanticidio producto de la actividad guerrera, del 41% al 5.3% que se dio en el Protectorado (Yost: 17); y es así como se enfrentó también, a la continua limitación territorial que se ejerció sobre el pueblo huaorani, dada la presencia de las actividades petroleras y de colonización. Un avance muy concreto que delimitó LA RUTA HACIA LA MODERNIDAD del pueblo Huaorani.

Pero hubo otros efectos que la mirada humanizadora inscribió en esa ruta, “*las misiones acabaron también con las incursiones lanceras a los asentamientos Quichua y con la mayor parte de las guerras entre las bandas Huao, pero también tuvo otro frente: “... limpiar el camino para las corporaciones petroleras y acabar con una molestia para el gobierno”* (Stoll: 403); convirtiéndolos con esto, a una “nueva vida” de convivencia ínter e intraétnica: el espacio de la modernidad y de la mercancía, que se dio por varias etapas: guerra; “misión divina de salvación” que produjo un símbolo salvaje devuelto a la normatividad, turismo dado sobre “curiosidades étnicas”; y convertir a salvajes, en seres “útiles” a la sociedad, en fuerza de trabajo para las petroleras (*Ibid.*: 403). Un proceso que cobró varios “mártires” del ILV y cuya “venganza” fue el “camino salvador” de la civilización de un pueblo embes-

tido por otra faceta civilizadora: la actividad petrolera; pero también, fue otro eje de disputa interétnica, dada la inserción o no en este camino “humanizador”.

LA NAVE: cómo se produjo la gubernamentalidad

En los años 60's y 70's, el BOOM PETROLERO redefinió el espacio amazónico, y éste migró a cauces más funcionales para tan inesperado suceso en la zona. El uso sobre el espacio ecosistémico generó el apareamiento, en unos casos, y el reforzamiento, en otros, de una serie de actores que definían los cauces del desarrollo en cada momento crítico.

La actividad petrolera, al ser definida como “*el proyecto político de más grande envergadura del país*”, legitimó prácticas de intervención y nuevas definiciones sobre la planificación espacial y poblacional de la RAE gestada por las petroleras; la ampliación de la frontera agrícola dada en la Reforma Agraria de 1964, generó un amplio proceso poblacional donde se ofreció “*tierra sin gente para gente sin tierra*” (Narváez p.12); los misioneros, que en décadas anteriores fueron el eje de la integración espacial y social a la “sociedad mayor”, cuya misión pacificadora y evangelizadora fue avalada, en el espacio y el tiempo, por el Estado; las empresas petroleras, cuya “lógica crematística” definió a la RAE como un nuevo espacio, un “espacio de reserva de recursos”, que articularon a toda la región en su lógica hegemónica, y aun a veces soberana, para definir así la integración socio - ambiental. Y es que el Estado se enfrentaba así, a su única noción planificadora dentro de la zona: implementar una política desarrollista, “delegando” en su proceso administrativo a varios actores que se configuraban en el encuentro sobre el uso, control y manejo del espacio amazónico.

Tras de esto, cabe suponer que no había una política administrativa socio-espacial y como efecto de ello, lo que se gestó fue una pluralidad de responsabilidades que enfrentaban la no-

ción de soberanía. Y es que la introducción de la lógica económica generada por el Estado, atravesaba todos los eslabonamientos del territorio amazónico; pero el control y vigilancia de las conductas humanas e institucionales sobre los recursos fueron mínimos debido al antiguo modelo delegativo. Cabe preguntarse entonces sobre la manera cómo definió el Estado, su ámbito en el dominio de la gubernamentalidad que prefijó un fin último: la masiva desarrollización del espacio amazónico entendida en su lógica extractivista.

Si consideramos por un instante que en el ámbito de la “estrategia planificacional”, el orden de las cosas está dado porque “planifica quien gobierna”, ¿cómo fue posible, en el caso del Bloque 16, dismantelar un problema sobre el espacio, uso, control y manejo que generó serias tensiones y definió en ciertos momentos una “guerra silenciosa” (Trujillo. P.:1998) sobre una población que se atravesaba en esta noción de espacio - recurso?; ¿cómo se enfrentó un nuevo límite de esta noción de espacio: los pueblos “transhumantes” y guerreros que bloqueaban a tan incesante y ambicioso proceso de “desarrollo integracionista?”.

Si consideramos, además, que en esta voluntad de verdad que se inscribía en la RAE “normatizando” los espacios de intervención por medio de un discurso desarrollista, fueron varias las trabas, y aun, los dramas humanos que surgieron en este proceso integrador; tal es el caso de 5 misioneros del ILV que fueron “masacrados” en 1956, o el caso de Monseñor Alberto Labaka y la hermana Inés Arango, de la Misión Capuchina, que fueron “lanceados” por el grupo - clánico Tagaeri en 1987, “mártires civilizatorios” que fueron “víctimas de quienes querían salvar”; trabas que dieron un serio traspie a la noción “integracionista” que definía serias críticas en su intervención: “*Ante el avance de la civilización, le quedan al indio limitados recursos de defensa. Los últimos indígenas se encuentran acorralados por todos los lados, mientras la mayor parte de la tribu ha entrado ya en el amargo camino del desarraigo...*” (El Comercio, 1987); es así cómo el prin-

principal recurso del “desarrollo”, el “recurso” humano, se inscribía como el más grande escollo a enfrentar en el proceso civilizatorio integrador.

Pero esto no detuvo a los pioneros de la civilización, puesto que, ya para entonces, el ILV había dado forma a su “alternativa humana” de integración, apoyados por los petroleros y el Estado, se veía ya aproximarse la “tabla de salvación”, LA NAVE, que dio forma a su vacío más intenso, el ámbito de la gubernamentalidad: *“El gobierno, que podía ver la conveniencia de juntar a los Huaorani en un sólo lugar, daría al ILV derechos exclusivos sobre el grupo, quizá hasta una reserva”* (Stoll p.422), y ésta se concretó cuando se pasó por alto la ley de colonización, convirtiendo la ley en táctica de gobierno: *“...los Huaorani eran un caso especial, en abril de 1969 la oficina de colonización IERAC les otorgó “tiempo razonable” para incorporarse a la cultura nacional. La recompensa por la reubicación fue una “zona de protección” de 1.600 kilómetros cuadrados”*.

Esto era una décima tercera parte de los 21.000 kilómetros cuadrados que los Huaorani habían controlado, pero para seiscientas personas correspondían todavía 270 hectáreas por persona” (*Ibid.* P.431) y no 50 hectáreas por familia como era la regla. Como es lógico, el Estado ecuatoriano se reservaba los derechos de explotación petrolera y la reserva de los derechos minerales en la zona entregada; con ello se había conseguido al menos una cosa: se había conformado ya un cuerpo y un ámbito de intervención, en lo que respecta a gubernamentalidad; se había creado “la población Huaorani”, y el Estado solucionaba así su incapacidad de gobernar a este grupo humano desde la soberanía.

De la antigua noción de soberanía y de *nanicabo* (grupos familiares dispersos) (Rival, 1996), se pasó a la noción de población unitaria; y aquí aparece una parte de nuestra hipótesis: la gubernamentalidad, nuestra NAVE, que nos permitirá surcar en el río avasallador del “desarrollo”, en sus cauces, para identificar

sus momentos y sus preguntas: en suma, nos permitirá entender, ¿cómo se dan en la práctica las intervenciones puestas para “desarrollar” al pueblo Huaorani, y qué efectos han surgido, desde la perspectiva local de los actores, en su modo de entenderse a sí mismos, tras las intervenciones?.

A BORDO: entrada teórica

“Mas, a pesar de todo ello, - él hombre quedaba así salvado, tenía un sentido, en adelante no era ya como una hoja al viento, ... , ahora podía querer algo, por el momento era indiferente lo que quisiera, para qué lo quisiera y con qué lo quisiera: la voluntad misma estaba salvada.”

-F. Nietzsche-

Para abordar el problema, hemos de considerar que la idea de gobierno genera tecnologías orientadoras de la población a partir de instituciones y discursos, para esto, el ILV, cuya presencia transformó el espacio tradicional y el suelo mental del pueblo Huaorani, permitió el desbloqueo de la antigua concepción familia-clan, *nanicabo*, volviéndola gobernable y planificable, “para toda la vida” (Duseldorf. D.: 1990:336): “*por una parte un marco demasiado amplio, abstracto y rígido, el de la soberanía; y por otra un modelo demasiado estrecho, demasiado débil e inconstante, el de la familia*” (Foucault. G:21) que tenía, para efectos de un ejercicio de gobierno, la necesidad de un desbloqueo que fue dado por la conformación de “un nuevo cuerpo, un cuerpo múltiple, con una cantidad innumerable, sino infinita, de cabezas. Se trata de la noción de población.

La biopolítica trabaja con la población. Más precisamente: *con la población como problema biológico y como problema de poder*” (Foucault.: 176); esto se definió a través de un “saber de gobierno” que se operativizó, en el ámbito del saber económico, la intervención de “lo social” (Foucault). Pero el ámbito fue múltiple.

tiple, diverso, ya que “lo social” es, pues, una esfera institucional que tiene relación directa con otras instituciones sociales: la economía, la familia, el Estado, la educación, la política” (Carrión. E.:1990:6).

El desbloqueo de un “antiguo arte de gobierno”, el de la soberanía y la familia, a la perspectiva de población intervenida, su especificidad, su ejercicio de gobierno, fue codificado en un “saber de gobierno” para mejorar la “suerte de la población, su riqueza, su duración de vida, su salud, etc.; y los instrumentos que el gobierno se procura para obtener estos logros son en cierto sentido inmanentes a la población, éstos serán la población misma sobre la que se actúa directamente mediante campañas, o indirectamente mediante técnicas que permitan estimular, sin que la gente se sienta demasiado presionada, la tasa de natalidad, dirigir los flujos de la población hacia ciertas zonas o hacia una determinada actividad, etc. La población aparece pues, más que como población del soberano, como fin de gobierno; la población aparecerá como sujeto de necesidades de aspiraciones, pero también como objeto de intervención del gobierno; consciente frente al gobierno de lo que quiere e inconsciente de quien le hace querer.” (Foucault. :23/23).

La intervención espacial fue reapropiándose aun de ciertos espacios mentales; la nueva modalidad socio-ritual definió la nueva modalidad de ‘*Hungongí*’, el Creador, que pasó a actuar en su mediación más intensa, entendida en la capacidad de influenciar la conducta de “los otros”, en su forma de “gubernamentalizar”; ya que el poder ya no aparece ahora como el antiguo “Demurgo Creador” que organiza “lo social”, sino que, lejos de su antigua misión, se devela en su efectividad: lo que se define ahora no es el Poder como un universo concéntrico y difuminado, sino que “existe el poder que ejercen “unos” sobre “otros”. El poder sólo existe en acto aunque, desde luego, se inscribe en un campo de posibilidades dispersas, apoyándose en estructuras permanentes” (Foucault: 14).

Es así como se produjeron, a nuestro entender, cambios visibles y resultados concretos que conformaron la presencia de un “nuevo actor” con el cual hubo ya la posibilidad de negociar. Y es así como también el viejo derecho de la soberanía que consistía en “hacer morir o dejar vivir”, cuyo punto crítico se había configurado con una “guerra silenciosa” sobre un poblado disperso que se negaba a adscribirse a la “lógica crematística”, se transformó en un nuevo derecho, el de “hacer vivir o dejar morir” dado el nuevo espectro socio-biológico y de poder que delimitó la vía para la intervención en un cuerpo social nucleado, la gubernamentalidad de la población Huaorani.

EL ITINERARIO: Hungongi, un poder que construye, que pacifica, que seduce.

“... es el castigo quien ha retrasado más poderosamente el desarrollo del sentimiento de culpabilidad, al menos entre las víctimas de las autoridades represivas”.

-F. Nietzsche-

“Se utilizan procedimientos de adiestramiento, pero para hacer del hombre un animal gregario, una criatura dócil y domesticada.

Se utilizan procedimientos de selección, pero para destrozarse a los fuertes, para escoger a los débiles, a los dolientes o a los esclavos. La selección y la jerarquía se invierten”.

-G. Deleuze-

Con la construcción de “la nave” - el ámbito de “lo social”, “la población” - se salvaron varios escollos en la ruta hacia la modernidad; si ya en la época de los caucheros se produjeron “vaciamientos poblacionales” serios marcados por la violencia (Yost 1989:262), donde la idea de territorios no podía constituirse en “idea fuerza” de los grupos clánicos que conformaban al pueblo Huaorani; es con su posterior genealógico, donde el “vaciamiento poblacional” fue más severo y prolijo, “el Estado fue exitoso en

vaciar el espacio amazónico destinado a la actividad petrolera, mientras que las misiones “*en el nombre de Dios*” empezaron a involucrar a la etnia a la lógica del mercado y a borrar sus tendencias salvajes” (Ross. S.:1998). Una presión sobre el acceso a las tierras tradicionales que los reconstituía y reducía su espacio territorial en la figura del protectorado y, posteriormente en la figura de “la población”, que vio su más intensa expresión con la participación de las petroleras en el “desarrollo social”, y que desmantelaba, el antiguo “arte de gobierno” dado por una “guerra silenciosa” (Trujillo. P.:1998) y lo traducía a un proceso que pregona un “respeto mutuo”, mucho más coherente y metodológico para “sus fines”. Pero, qué sucedió en el suelo mental de los Huaorani?

El vaciamiento espacial preveía la llegada de un hecho insólito; la voluntad de verdad que se había ejercido planeaba la llegada de “*seres espirituales que son más poderosos que los malos espíritus que pueden ser enviados a causar daño*”—Cristo y Dios— (Yost 1989: 278); un poder mesiánico que exorcizaría a la violencia y ésta dejaría de ser “un medio de control social”, puesto que ahora demandaba una nueva esperanza, al interior de las etnias y en su relación con “los otros” —los *cowoudi*—: “*la esperanza de que las matanzas por venganza cesarían*” (Ibid.:278) en este nuevo ámbito social, la gran familia dispersa sería así unida por “designio divino” en una sola “nación”: la población Huaorani: “Para reforzar este sistema, se invocaba a la autoridad de *Hungongi*, el creador.

Lo que empezó como los mandamientos de *Hungongi* contra las matanzas de venganza se extendió a la mayoría de los otros valores sociales, al extremo que hoy “*Hungongi dice*” *es a menudo simplemente una expresión del deseo de una persona de influenciar la conducta de otra*” (Ibid.:279; el subrayado es nuestro); un poder incierto, sujeto a la manipulación y a la vez manipulador (Yost) “*de las fuerzas malignas, de sus efectos devastadores*”, que ya no causaría “*la mordedura de la serpiente, o la enfer-*

medad de una persona” sino que, por el contrario, redimiría a su pueblo y a cada uno de sus individuos. Su designio salvador transformó toda apariencia: “*lo que en la superficie aparenta ser una sanción religiosa es en realidad una presión social*” (Ibid.:279), y es así como *Hungongi* fortalecería no sólo a su pueblo, sino a sí mismo, a su designio salvífico, y los llevaría “de la mano” al “éxodo prometido” y prometedor.

Pero la modernidad era distinta, las cosas que creaba *Hungongi* no eran dadas en forma natural, aunque posteriormente fueran tomadas como tales, “*el fortalecimiento de tal esfera social no puede ocurrir naturalmente, tiene que ser construido, graduado, dirigido a través de tecnologías específicas orientadas a la población*” (Cruikshank, 1993:336; citado en Ramírez). Fue así como, una avalancha de intervenciones se gestó sobre “lo social” y articuló un proceso de construcción sobre esta nueva concreción: “*la población*”; y es ahora, a través de una multiplicidad de dispositivos de gobierno sobre “*la población*”, aparecidas como estrategias, que “el problema de los otros se convierte en problema de todos” (Carrión:1998); una responsabilidad y construcción colectiva que se socializa y que a la vez, va permeando en su “proceso desarrollista”, una infinidad de “nuevos derechos” con que cobija *Hungongi* a la población y sus individualidades. Son derechos codiciados y buscados por todos sus seguidores, pero “la gente debe ser despertada primero a las nuevas posibilidades; debe ser llevada de la mano al nuevo y excitante camino.

Millones desean entrar” (Escobar A. 1991:252) a una definición de “progreso” que es tomada, desde su inicio genealógico, por una “voluntad de verdad”: la gubernamentalidad que pervivía en el espacio y tiempo y que, tras la construcción de “lo social”, llegó a asumir una tecnología política, una estrategia que se permeó en todos los intersticios sociales, cohesionando su cuerpo –el cuerpo de “lo social”- con un propósito positivo, de mayor alcance “mesiánico” que el instaurado por el ILV –“Mi reino no es de este mundo”-; y esto, a pesar, o mejor, por efectos de su

“tradición”, iniciando así una paradoja o una ironía que, por medio de la “intervención social” y de la adscripción a ésta de todos sus feligreses, o deberíamos decir, de sus “beneficiarios”, los identificó a cada uno y les dijo: “son ahora identidad”.

La nueva tecnología política, multiforme y diversa en su intervención, permitía la permanencia sociobiológica de la población, exorcizando todos los peligros, internos y externos, de mejor manera que lo había hecho el ILV, pero permanecía la condición. La pervivencia de una construcción de “lo social” hacía que los discursos “se hermanaran”, acercaba intereses tan dispares –noción tradicional vs. noción crematística- “amigándolos”, tal es el caso gestado por la Maxus Ecuador Inc., cuando se suscribió el “Acuerdo de Amistad Respeto y Apoyo Mutuo” que logró dar una “nueva” noción de lo socio-ambiental inscrita en la intervención y elaborada en el plan de “desarrollo comunitario”, y que además, reforzó a la ONHAE (Organización de la Nacionalidad Huaorani de la Amazonía Ecuatoriana), convirtiéndola en un eje aglutinador de discursos e intereses, un “actor social” que reclamaba su “identidad cultural y territorial”. Pero se mantuvo la antigua condición: que la “evangelización” al igual que la “desarrollización” sea dada sobre la base de la “pacificación” del grupo, como una manera de evitar conflictos interétnicos e intraétnicos; que la noción del “*cowoudi*” (no huao, no persona, “comedores de Huaos”) sea aceptada, ya no como un enfrentamiento donde “la muerte de ‘el otro’ sea una garantía de supervivencia biótica y de especie” (Trujillo P. 1998); si no que, por el contrario, se trastocaba la visión, y la nueva “mirada” planteaba más bien (o mal), el exterminio de los “no pacificados” o deberíamos decir, los “no desarrollados” ya que, sólo así, era permitida una vida pacífica, de mayor “protectorado” que los identificaba como un grupo “diferente”, aunque hermanándolos en la “cultura desarrollista” nacional.

En el fondo de la nave –“la población”- que parecía que desde su construcción, como “actor social”, se autogobernaría, yacía una noción, o mejor, otra condición, dada ya no por la

vuelta a la modernidad, sino por lo que ahora, tras las continuas “intervenciones” dadas por la “colonización desarrollista”, se les “insinuaba”: la vuelta hacia sí mismos, “el mirarse en el espejo, esta nueva mirada que permitía a los Huaorani ser “una población”, ser “una nación”... es sólo desde este ámbito, el ámbito de la gubernamentalidad, que era posible ver cumplida la agenda” (SEITZ K.:1998) hacia el viaje a “lo moderno”. Una agenda económica, política, social, cultural, ambiental, biótica, de especie,... multidimensional; pero, para que se ponga en marcha, en este “nuevo y excitante mundo” era necesario una guía permanente y continua: EL ITINERARIO al “desarrollo” dado por intervención, normatizaba a este espacio, era su condición, para dispersarlo ahora, ya no en el espacio-territorio, sino en los múltiples espacios que se abrían en la gestión de “lo social”, era dada así otra más de las recompensas por un “protectorado” emanado de un “poder pastoral”: la intervención de “lo social” vía proyectos. Pero, ¿se cumplió la condición “pacificadora” sugerida por los *cowoudi*?

La brecha existente entre los grupos “salvajes” y los “civilizados” fue zanjada por un espacio de continuas intervenciones, sus modalidades y ejecuciones fueron diversas; se trataba con esto de “llevar a la civilización la condición de salvajismo, de transformarla y exterminarla” (Ross S.:1998) de trascenderla en este nuevo poder de *Hungongi*, que exorcizaba la violencia y la trasladaba a “otro mundo”. Pero, ¿en qué consistía este gran poder que, a la vez que pacificaba a los de adentro, “hermanaba” con los de afuera, identificándolos a cada uno, en sus rasgos, en su especificidad, de Huaoranis, de Zaparos, de Cofanes, de Shuaras, de Quichuas, etc.?: éste era un poder que hizo migrar “al soberano”: *era el biopoder, que actúa sobre la población, ya no desde leyes soberanas sino, “sobre leyes de la existencia”* (Chavarría M.: 1998): natalidad, morbilidad, frecuencia de relaciones sexuales, identificaba curvas (juventud, ancianidad), etc.; Una existencia que “se desarrollaba” por el “desarrollo”, “*un aparato (dispositivo) que vincula formas de conocimiento con el despliegue de formas de po-*

der e intervención” (Escobar A.1991: 139; citado en Ramírez F.:19).

Es así como encontramos que el ‘poder soberano’ retrocede dando paso a este nuevo poder, “disciplinario y regulador, dado por medio de un discurso jurídico-biológico adscrito a “teorías eugenistas” (Chavarría M.:1998), se evitaba la “malformación” de la sociedad clánica- tradicional, eliminándola, puesto que no permitía “el fin último” LA RAZON DE ESTADO, que transformaba el poder político como continuación de la guerra a un poder de comparación” (Chavarría M.:1998); “*se trata, por lo tanto, de tratar de descifrar el poder político en términos de guerra, de lucha, de enfrentamiento*” (Foucault. G del R:23), que en la dicotomía dada entre *cowoudi-huaorani*, entre pacificación-violencia respectivamente, genera una interrogante: “Un poder que consiste en hacer vivir, ¿cómo puede dejar morir?”

El mejoramiento poblacional, su regularidad de vida, la continuidad dada por la intervención, modificaron la ‘autoidentificación’ en el pueblo Huao; producidas por “teorías-límite de interpretación basadas en nociones jurídico-biológicas” (Chavarría M.:1998) que convocaron una noción de “interés nacional”, ahora desde sus más periféricos límites, para adscribirlos, sutilmente y no en violencia, a esta RAZON DE ESTADO. Cuando el ámbito de la vida fue tomado a cargo por este biopoder, “el *continuum* biológico de la especie humana” y su afán de progreso, de desarrollo, vio emerger una práctica de Estado dada, ya no por la violencia soberana, sino por la comparación de estas distintas mentalidades que –entre lo tradicional y lo moderno- permitirían a una de las dos sobrevivir, de acuerdo al poder, en sus modalidades intrínsecas; y “..., he aquí que aparece, con la tecnología del biopoder, un poder continuo, científico: el de hacer vivir” (*Ibid*:177). La RAZON DE ESTADO devino entonces en un horizonte de comprensión teórica que marcaba un límite: el límite racial: “*A partir del continuum biológico de la especie humana, la aparición de las razas, la distinción de las razas, la calificación de*

las razas como buenas y otras como inferiores, será el modo de fragmentar el campo de lo biológico que el poder tomó a su cargo (...). Son estas las primeras funciones del racismo: fragmentar (desequilibrar), introducir censuras en este continuum biológico que el biopoder embiste” (Ibid:182); pero, paradójicamente, “al matar -lo tradicional- hace vivir -lo moderno-”.

Con esto se hizo frente a una multidimensional y “demenzial conducta” que demandaba el “acallar la violencia” entre “hermanos”, de un mismo pueblo –Taga, Babe, y otros-(conflictos interétnicos), y con los *cowoudi* -agentes crematísticos y actores que éste creó (conflictos intraétnicos). Ahora eran otras las claves para entender el “poder de *Hungongi*”, ahora había que oír lo que “*Hungongi* dice” (Yost), había que tener otra conducta hacia el “prójimo”, y para ello, la disciplina ya no preparaba a los individuos para la guerra, sino para la paz: pasar del desmembramiento del “cuerpo tribal”, a la articulación de un nuevo cuerpo, el “cuerpo de ‘lo social’”, mucho más apto para el nuevo “éxodo”, para la vida gregaria, de especie, de “hermandad”.

Y fue así también como la “tradicional” teoría de la enajenación queda en entredicho, dado que “*lo que hace la especificidad del racismo moderno no está ligado a mentalidades, a ideologías, a mentiras de poder, sino más bien a la técnica del poder, a la tecnología del poder” (Ibid:185).* Y es que ahora, las relaciones de poder emanan de un poder que no “reprime” ni “domina”, un poder que “seduce”, que abandona su cauce soberano y emigra a una nueva fuente, que configuró las “condiciones de posibilidad” para su aparecimiento, cuando surge el ámbito de “la población”; el individualismo racial se transforma en un individualismo útil, ligado a un proceso de normalización dado que, el poder produce: “*produce realidad, produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción” (Foucault M. :198);* una sujetización producto del “ideario desarrollista” que, tras múltiples “intervenciones” y con una variedad de “proyectos”, traduce

las “necesidades básicas y sentidas de la población” al ámbito “neutro” del “discurso desarrollista”, que las interpela, las define e interpreta.

Es así entonces como se configuró este BIOPODER que aparece como “... instrumentos efectivos de formación y acumulación del saber, métodos de observación, técnicas de registro, procedimientos de investigación y pesquisa, aparatos de verificación. Todo esto significa que el poder, para ejercer en estos mecanismos sutiles, está obligado a formar, organizar y poner en circulación un saber, o mejor, aparatos de saber que no son construcciones ideológicas” (Foucault M. :186) sino maneras de construir sobre “lo social”, aun desde sus adentros –el individuo– un ámbito más prolijo de gubernamentalidad que planteó una “paradoja irresistible”: la creación de un “ser que promete”, que se verifica “a sí mismo” ya no por una “salvaje domesticación” (“violencia soberana”, “vaciamiento poblacional”), sino que dejó en manos de *Hungongi*, de su “poder pastoral”, la “transubstanciación de la violencia”: “*si el viejo derecho de soberanía consistía en hacer morir o dejar vivir, el nuevo derecho será el de hacer vivir o dejar morir*” (Foucault M. G del R:172) . Este fue entonces, el ITINERARIO que permitió salvar un proceso y un “nuevo cuerpo” en gestación, el cuerpo de “lo social”, cuya única meta era: permitir su “desarrollo”.

LOS RAPIDOS

El ideal ascético tiene una ‘meta’
–y ésta es lo suficientemente universal como para que,
comparado con ella,
todos los demás intereses de la existencia humana
parezcan mezquinos y estrechos; ...

-F. Nietzsche-

Las nuevas modalidades socio-organizativas desplegadas por los “actores interesados” en el uso, control y manejo del es-

pacio y territorio, transformaron las visiones intervencionistas, y en instantes tornaron la ley en táctica para efectos de gobierno. Esto generó una relación que configuró espacios de conflicto, que si bien pudo ser entendida como “un proceso en el cual un mínimo de dos partes pugnan al mismo tiempo por obtener el mismo conjunto de recursos” (P. Ortiz. p.4), éstas eran paliadas por esta noción de “bio-poder”, dado que en su resolución, tenía que ser necesario considerar que “no se trata de eliminar o desaparecer los conflictos, sino de aprender a regularlos o transformarlos, de manera que se examinen sus efectos constructivos, con la participación de los propios actores” (*Ibid.* P. 8).

Y los conflictos, en su diversidad, que ligan lo ambiental, la salud, la educación, el territorio, etc.; se internalizaron por un proceso continuo de demandas; los Huaorani, ahora como población, participaron en el debate desarrollista de la zona, si no como organización (hasta su relación con Maxus donde apareció la ONHAE), sí como efecto de la población, el ámbito de “lo social”, que debía ser protegido por el Estado y su “poder pastoral”: “*El famoso problema del estado providencia debe ser reconocido por lo que es, una de las reparaciones del delicado ajuste entre el poder político ejercido sobre sujetos civiles, y el poder pastoral que se ejerce sobre los sujetos vivos*” (Foucault, citado en Carrión). El problema político es el de la relación del individuo con la colectividad, de la administración de la población en su conjunto; el problema postoral (“social”) es el que concierne a la vida de los individuos dentro de una sociedad. La necesidad social es favorecer, a la vez, la vida de los ciudadanos y fortalecer a las instituciones sociales, incluyendo el Estado” (Carrión F.1990:6).

La competencia de los distintos actores por el acceso a recursos escasos, definía nuevas tácticas y estrategias que permitirían no sólo el acceso a éstos sino que, a la par de su asignación “temporal”, se definía una confluencia en la que intervenían actores en búsqueda de alternativas viables que dependían de cómo se definía y orientaba la acción o conducta de “los otros”. Te-

nemos entonces, una nueva hipótesis: si bien la “incompatibilidad” en las percepciones en los conflictos fue lo que generó dicotómicos e irresolubles intereses; apareció la posibilidad de tornar, los conflictos disimétricos en una “simetría” que podía ser gestada y gestionada por el “ideario desarrollista” que permitió “*Trascender o superar las incompatibilidades que implicaba “impulsar un proceso de remoción, cambio y transformación del status quo, sobre la base de una premisa: las necesidades integrales de las comunidades rurales y la preservación, cuidado o recuperación de los recursos naturales escasos, deteriorados o arrebatados”* (Ortiz. P.1996:15 el subrayado es nuestro), se puede así, modificar o abandonar ciertos objetivos poblacionales y restituirlos por otros, ligados al “desarrollo social”.

Si se concibe entonces al “desarrollo”, como un “conjunto de reflexiones discursivas (formas de conocimiento) e intervenciones prácticas (técnicas o mecánicas de poder) para la administración o el gobierno de los individuos y poblaciones, concepción generada a partir del surgimiento de “lo social” que “*pasa de un problema de “los otros” a términos de solidaridad general y producción de estilos de vida*” (Carrión. F.:1990:5) que generan condiciones materiales e imagen de integración; se puede entonces entender cómo, en un espacio social tan diverso como el de la RAE, los cambios de perspectivas, de voluntad, se orientaron en pro de este ideario, vía: educación, proyectos microempresariales, infraestructura, formación de líderes, capacitación, etc.

Por otro lado, “*el concepto de intervención se origina con la conformación del Estado moderno*” (Foucault, citado en Carrión: 7), y el Estado ecuatoriano se inscribió como tal en la zona, al procrear y ser partícipe, vía delegativa, de la conformación de un “nuevo actor social”, que a pesar de la distancia espacial, temporal y de mentalidades, vio nacer también en el Estado moderno, en su poder pastoral, al garante de su sobrevivencia, cuya cara visible eran los actores exógenos (misioneros, petroleras y el pro-

pio Estado) que por delegación, usufructuaban su poder, modificando continuamente este nuevo espectro poblacional.

Se entiende entonces que, la tan trillada “obstaculización del capitalismo” en los procesos de “desarrollo”, definidor de nuevos territorios de extracción económica, como también, el desarrollo entendido como “un gran esfuerzo colectivo” que potenciaría a la población en un cambio benéfico (Ramírez F. 1995:20/21), se diluirían, dando paso para entenderlo en “*su efectividad en el ejercicio de gobierno: el modo de dirigir la conducta de individuos o grupos; (es decir) los modos de acción, más o menos pensados y calculados, destinados a estructurar el posible campo de acción de los otros*” (Foucault en Carrión) -lo que “Hun-gongi dice”-, es decir, “*la aplicación de ciertas acciones que modifiquen otras acciones sociales*” (Ibid.:7), que no generó responsables únicos, sino una red institucional que, para “efectos de poder” dio un sentido a los individuos colonizados por el “desarrollo”: “*la presencia externa da a lugar a un proceso de autocomprensión en los individuos objetos de intervención: un proceso de creación de identidades*” (Ibid.:7).

¿QUIÉN LLEVA EL TIMON?: conformación de actores, solución de conflictos

“mientras calma el dolor producido por la herida, envenena al mismo tiempo esta –pues de esto, sobre todo, entiende este encantador y domador de animales rapaces, a cuyo alrededor todo lo sano se vuelve necesariamente enfermo, y todo lo enfermo se vuelve necesariamente manso”

-F Nietzsche -

Considerar el “problema espacial,” es considerarlo en su funcionalidad, como proceso, imbricado en su lógica dada por un “saber de gobierno,” que interviene en la administración, no solo del espacio ecosistémico, como recurso, sino y sobre todo, en su incidencia con la administración de “lo social.”

La “ocupación del espacio,” su control, el ordenamiento ambiental sobre éste, ha sido constituido y reconstituido en varias etapas de intervención en la zona que pasa por la actividad de un “saber económico” que redefinió estrategias y construyó actores. Si bien el “imaginario espacial” sobre la zona fue migrando, en su forma más intensa desde la explotación cauchera que “desapareció etnias enteras” (Trujillo.P.:1998) en su proceso; es en las décadas de los 60’s y 70’s con el “boom petrolero” donde mejor se articula la práctica administrativa de lo espacial y, donde migra de manera “definitiva” el “imaginario extraccionista” que creó el Estado en la zona, provocando profundos cambios socio-ambientales y de poblamiento.

El Estado, cuya lógica crematística y, basado en el proyecto político económico más grande del Ecuador -la producción petrolera- desarrolla una legitimidad de intervención en la zona en pro del ideario que convocó, desde “sus adentros”, el “interés nacional,” volviendo natural una práctica extraccionista y movilizándolo el “antiguo ideario” dado por entender a la RAE como “tierra baldía, sin dueño” a una “tierra prometida y prometedor” del desarrollo nacional.

La nueva noción de territorio cuyo “hito” sería dado por la guerra con el Perú en 1941, época en la que se difuminó como una actividad permanente, el ejercicio de la “soberanía”, no por ello, operó en defensa de la ciudadanía, los derechos colectivos, sociales y ambientales. Y esto fue así, dado que hablar de espacio es hablar de procesos de ocupación donde lo que importa es el “reconocimiento de ese espacio en su uso, control y manejo” (Ortiz P.:1998) que no admitía dentro de sí, más que un solo interés: “el interés nacional”; definiendo ahora, al espacio amazónico como un “recurso natural,” una “reserva de recursos” que pedía la “intervención solidaria” de todos los estamentos sociales para construir la “gran nación” y su integración efectiva al progreso. “Se altera así el ordenamiento territorial ancestral” y otros ordenamientos (colonización espontánea, 50-60) en pro del

ejercicio de la “soberanía nacional”: Un proceso que hegemonizó las perspectivas “imaginarias” y prácticas, en todos sus eslabonamientos, de todos los actores que habían o que, producto del proceso extraccionista, irían apareciendo.

Un vector crítico, en el reordenamiento espacio-poblacional, lo conforman las “nacionalidades étnicas” que por ancestro, intervinieron este espacio desde una consideración tradicional; para estos actores la RAE fue, desde la presencia de los caucheros, una zona en “permanente” conflicto y violencia que provocó un vertiginoso y continuo “vaciamiento poblacional”; en la era petrolera, la noción “crematística”, profundizó el proceso y, su antigua configuración espacial, migró a un reducido espacio que lo adecuó a “zonas de refugio” y lo confirma como “zonas poblacionales,” como población, sujeta a la intervención constante de los actores que, ligados a la extracción petrolera, describió una relación que determinaba los nuevos ordenamientos espaciales.

Al hablar de “actores” o grupos de “población” se debe especificar y hacer una distinción; si bien los conflictos generados en la RAE responden al envolvente proceso desarrollista y modernista, éste se delimita esencialmente por ser un “problema de significado, donde se asocia el interés de determinados grupos; una confluencia de “racionalidades” que definen un determinado tipo de intereses enmarcados en un objetivo, o viceversa, la adscripción a intereses, fuerzas o poder, que acrecienta una “racionalidad” en torno al manejo del espacio y territorio” (Ortíz P.-1998).

La RAE es un espacio que se definió por un modelo agresivo de desarrollo, motivo que desencadenó conflictos políticos, económicos y sociales diversos. Varios casos, diversos, en tiempo y espacio, definieron a una serie de actores; una breve tipología en el ámbito local, conformaría actores que surgen en tiempos de larga duración: “*colonos, que en su devenir poblacional, como pro-*

pietarios permanentes de tierras, tardaron cerca de 20 años para transformarse en actores sociales y políticos, con una "identidad amazónica" (Trujillo P.-1998); o el de los propios Huaorani, que desde 1969 fueron conformando su presencia en un proceso que los configuró como actores potenciales hasta la creación de la ONHAE en 1992 con la firma del "Convenio Estado, Maxus y pueblo Huaorani"; y otro, de corta duración, donde se enfrentan problemáticas coyunturales, cuyo móvil despliega una diversidad de nociones de "desarrollo".

En este contexto, se pueden identificar los problemas ambientales y de salud, que junto a otras motivaciones, definen el sentido y lo ligan a intereses poblacionales que adscriben dentro de sí a una o varias poblaciones; es así el caso que se produce con la "eliminación de desechos" que, producto de la extracción petrolera, afectan las fuentes de agua de un determinado sector, y con ello se afecta la salud de los pobladores aledaños a esas fuentes.

El momento cumbre en la conformación de actores está dado cuando, para enfrentar los problemas que se generan por "la presencia de agentes externos, se definen o construyen intereses, que una población o varias, delimitan por su afectación, y esto conlleva una "movilización" para enfrentar tales efectos".

Consideremos varios factores; en primer lugar, ha sido la ocupación del espacio, el control y el ordenamiento ambiental sobre éste, el que ha generado una diversidad de conflictos, que tras los largos procesos de colonización y "vaciamiento poblacional" ha reconfigurado la percepción de la frontera territorial; si bien el Estado ha conformado el "límite de fronteras" (ley de colonización, tenencia de la tierra) con tratamientos diferenciados, estratégicos (indígenas: territorio comunal; colonos: tierra individual) su espectro jurídico ha resultado estrecho frente a la realidad de los procesos de movilidad social, venta de tierras, (comunales, reservas ecológicas), presión demográfica, etc.

Un segundo factor, es el que define al uso, control, y manejo de “la naturaleza” como “recursos naturales”; un espacio, no de vida, sino de “reserva de recursos”, que la lógica de acumulación capitalista –crematística- instauró en la RAE, configurando prioridades, que “el interés nacional” promovió con un discurso de soberanía y territorio, nociones reconstruidas para tal efecto. Es así como se altera el ancestral ordenamiento territorial; y es esta concepción –crematística- la que sé internalizó en varios actores locales. Un “interés nacional” que vuelve flexible y estratégica la “ley de soberanía territorial y de ordenamiento espacio-poblacional” para fines extraccionistas, y que se expande a otros espacios gnoseológicos y prácticos, como los ambientalistas o conservacionistas, los turísticos, etc.; es así como el Estado se abroga la “siempre constante posibilidad” de reorientar normas, leyes y funciones sobre estos espacios, a favor de la lógica acumulativa del capital.

Por otro lado, la explotación petrolera, genera impactos ecológicos fuertes en dos niveles: Uno, el que liga la “eliminación de los desechos o aguas de formación” que contienen metales pesados (plomo, mercurio, etc.) (Trujillo P.-1998) que a la falta de una regulación jurídica, son filtrados hacia los ríos, contaminándolos, y afectando a la salud de la población que conlleva efectos devastadores: efectos cancerígenos y malformaciones genéticas (Trujillo P.-1998); y produciendo un impacto irreversible también, sobre la flora y fauna. En otro nivel, el impacto ambiental que se desencadena en los sectores aledaños a las carreteras, que se ven afectados por el crudo que se riega en ellas y que se filtra hacia los ríos, impactando severamente el delicado ecosistema de la región amazónica.

Esto nos dice, de la falta de previsión por parte del Estado, al no definir reglas claras en el orden ambiental, que desde sus orígenes –1964- la política de extracción petrolera, iniciada con CEPE, TEXACO Y GULF, no configuró nunca la idea de lo ambiental ni lo ecológico; la extracción sólo significaba una prome-

sa de desarrollo para los actores que se involucraban en ella; el acceso a recursos y la mejoría económica generó una nuclearización de colonos e indígenas, en torno a los modelos petroleros (CEPE-PETROECUADOR-, TEXACO, ARCO, OXY, MAXUS, etc.), es así como se produjeron poblados extensos, que producen una considerable cantidad de desechos sólidos que van a parar a los ríos adyacentes a estos asentamientos (Trujillo P.:1998). En la actualidad, esta lógica no ha variado profundamente, los impactos ambientales y a la salud de las poblaciones amazónicas continúa.

Al considerar estos factores se entiende *porqué* “*el petróleo se convirtió en la piedra angular de los conflictos socioambientales*” (Trujillo P.-1998) y por ende, de la conformación de actores sociales diversos; que engloban una diversidad de aspectos y atañen una diversidad de poblaciones y ciudades, caóticas en su formación, configurándolos en el nuevo mundo del desarrollo, y confirmándolos así, en su nueva situación de “actores sociales”.

“El conflicto” ha sido considerado como “*un proceso, que involucra dos o más partes interesadas, cuyo despliegue provoca amenaza en “el otro”, y donde, al mismo tiempo se pugna por el acceso a un mismo recurso*” (Ortiz P.: 1998); esto nos indica que, si bien la conflictividad configuró actores diversos, en diversas circunstancias; en los procesos negociadores se involucraba a un actor consolidado que se sentía afectado y que, por definición, parte de una identidad y de un interés mutuo en la resolución de conflictos; y por otro lado, un agente externo (petroleras sobre todo), cuya presencia era, en sí, la que desencadenaba el conflicto.

Pero si esto es así, ¿cómo se explica la concertación en un sinnúmero de conflictos?; dado que los “actores constituidos” en la RAE, tienen la característica de ser actores con “*una identidad difuminada y de carácter heterogéneo*” (Trujillo P.: 1998); y siendo que “*las disputas entre grupos amazónicos, fueron y son, el es-*

cenario adecuado para los intereses de grupos exógenos y que, en varios casos, acrecientan esas disputas, un agente catalizador y desencadenante de conflictos internos”(Ortiz P.: 1998).

Definamos entonces, cómo se gestó una “voluntad de verdad” que ha atravesado los lazos de concertación, en el pueblo Huaorani y su relación con la Maxus.

EL BLANCO: petroleras y “desarrollo socioambiental”

“La mala conciencia,
la planta más extraña e interesante de nuestra flora terrestre,
no tiene su raíz en este suelo”.

-F. Nietzsche-

Una de las características básicas en la conformación de relaciones entre las empresas petroleras y las poblaciones aledañas, tiene una genealogía que, aunque dispersa y amorfa, versa su comprensión en la posibilidad de “gubernamentalidad” que se pretendía ejercer sobre el espectro de “lo social.”

El pueblo Huaorani, en su nuevo estatuto, gestado por una multiplicidad de actores, darían como resultado a una nueva noción que configuraba una estrategia de intervención más elocuente y apta de las que, hasta 1990, se habrían configurado. Si bien, para la década de los 70’s, el pueblo Huaorani tuvo una nueva figura cognitiva, para sí mismos y para su relación con otros actores, cuya noción básica fue dada al abrirle un nuevo enfoque integrador: la noción de población. La continua presencia e intervención del ILV y otras misiones religiosas de vertiente católica, en especial la primera, habrían forjado esta “nueva” forma de organización social que tornaba a los Huaorani, de “enemigos públicos” a sujetos privilegiados de intervención. El proceso evangelizador tuvo como correlato más efectivo, la presencia de transnacionales petroleras que, vía “modelos de intervención comunitaria”, verían emerger una nueva visión de “lo social”.

La integración pacificadora se desligó así de los primeros y violentos contactos que habían dado forma a este pueblo guerrero. El ILV separó una antigua noción clánico-familiar y la volvió operativa, a pesar de los tamices de desencanto de los propios miembros de la ILV (Yost 1989:268; Elliot, citado en Stoll.1985: 420); esta nueva noción tuvo efectos drásticos en la organización social. La reubicación del “90% de la población” en la estación misionera de Tiwueno para 1968, fue la fecha de nacimiento de un sector social que tuvo ya, un cuerpo desarrollado y apto para ser intervenido continuamente: misioneros, ministerios estatales, fuerzas armadas, petroleras, organismos no gubernamentales, veían así la posibilidad de “coadyuvar”, como una red infranqueable, el camino de “desarrollo” de la población Huaorani.

Para principios de la década de los 90’s y, siendo que hasta finalizados los 80 las empresas petroleras actuaron sin considerar la variable ambiental ni el factor social, se imprime una nueva “lógica integradora”: el impacto ambiental y el desarrollo de la comunidad aparecen entonces como BLANCO, la guía, vértices claves en las estrategias que posibilitan la extracción petrolera; invocando para ello, desde su más penetrante función, a un discurso de desarrollo integral que gira en torno a lo etno-cultural, territorial y ecológico.

En 1986, el Bloque 16, zona de intervención de petroleras, ve surgir la “variable social” como un nuevo espacio, ya legalmente constituido por el Estado como paso previo a la concesión de territorios para exploración y extracción petroleras; es así que se salva en la zona, una traba legal que, concediendo parte del Parque Nacional Yasuní a la posesión del pueblo Huaorani ampliando con esto su territorio y adjudicándole 612.650 hectáreas más, “cedidas” por el IERAC; lo que volvía efectiva la intervención petrolera en este territorio comunal, como lo refiere la ley, y como efecto de esta legalidad táctica, la Maxus se “delegaba para sí” la función de planificador socio-ambiental, del territorio y de la población Huaorani; el ámbito de la gubernamentalidad.

La baja imagen pública, nacional e internacional, que tenía la petrolera Conoco, debido al serio impacto ambiental que se entendía, iba a producirse al intervenir en una zona protegida como el Parque Nacional Yasuní, fue la lógica que pudo frenar el efecto extraccionista de ésta; para 1991, la “eficiente” y muy estratégica intervención de una nueva petrolera, la Maxus Ecuador Inc., reconfiguró los antiguos cauces de su antecesor y, tomando la posta desarrollista, fue el eje aglutinador de una serie de intervenciones que se venían sucediendo en la zona, dispersas y sin continuidad, ejercidas sobre el pueblo Huaorani, estructurando y reordenando viejas nociones integracionistas, dando origen a una de las intervenciones más discutidas, por su impacto social y ambiental, que generó una visión “coherente” que entendía al “imaginario desarrollista” como un modo de acercamiento a la solución de sus conflictos.

En otro frente, la aguda polémica dada por ambientalistas y organizaciones indígenas por un lado, y la nueva forma de intervención que ligaba dentro de sí la implementación de planes de “desarrollo comunitario” en las zonas influenciadas por las petroleras; generó una serie de dispositivos que vieron nacer en lo ecológico y social, una forma de salvar la “imagen pública” negativa que, de manera dicotómica, enfrentaba a dos nociones de uso, control y manejo de espacios que, hasta fines de los 80, había surgido en la RAE.

La Maxus, supo definir y solucionar las nuevas propuestas de “desarrollo comunitario” que se perfilaba en un marco de legalidad y de protección socio-ambiental. Para 1991, se inicia uno de los más intensivos y “ambiciosos” planes de “intervención social” en la zona del Parque Nacional Yasuní; la Maxus, en condiciones políticas y legales distintas a las de Conoco, reformula el “Plan de Desarrollo Socio Ambiental” desarrollado por ésta, e implementa el “Plan de Desarrollo Socio-económico Cultural Comunitario del pueblo Huaorani”(Narváez. p:56) dado por la suscripción del “Acuerdo de Amistad, Respeto y Apoyo Mutuo”,

que logra instaurar una estrategia discursiva socio-ambiental en el pueblo Huaorani; para 1992 se firma un acuerdo de intervención social que versa sobre protección ambiental y derechos humanos dados en el plan de “desarrollo comunitario”.

La estrategia estatal de conceder “tierras indígenas” (ampliadas) para extracción petrolera, convocó por definición, la conformación de un “interlocutor directo” válido para el proceso de negociación que condujo a la conformación definitiva de la ONHAE, órgano directriz y de representatividad comunitaria que “vio” en la Maxus, su posibilidad integradora vía el “ideario desarrollista”: educación, salud, infraestructura, participación comunitaria, fuente de trabajo, etc.

Fue así como el proyecto modernizador del pueblo Huaorani se incorporaba de manera definitiva a la lógica crematística, y la consideraba aliada de su devenir. La fuente primaria y base para la constitución de tal proyecto, residía en una visión etnocéntrica del “progreso” que veía a los pueblos indígenas, -disfuncionales para la misión integradora-, como objetos básicos de intervención, lo que permitiría modificar su precaria realidad por la genealogía intervencionista que se gestó por parte del Estado y que veía en la Maxus, a su más lúcido interventor. Se eludió así la fuerte censura y los vacíos legales que había heredado de sus antecesores intervencionistas y extraccionistas, supliendo sus “errores” al convocar aún, desde sus adentros, a una red de discursos “científicos” (biologista, social, antropológico, planificacional, médico, etc.) que veían así la posibilidad de afirmarse, como ciencias solidarias, para desvirtuar una vieja noción: la irresoluble ligazón que existe entre extracción petrolera y desarrollo socio-ambiental.

Es así, como se entiende que discursos tan dispares por su finalidad, como el de las organizaciones indígenas de la Amazonía –CONFENIAE–, que habían liderado la defensa del pueblo Huaorani, y aun el ecológico ambientalista, se vean subsumidos

por un “gran proyecto”, innovador en sus estrategias, donde los “saberes tradicionales y “alternativos” que por largo tiempo fueron aletargados y, en la mayoría de los casos, descalificados por su “intrascendencia” e “incompetencia” con el “nuevo régimen de intereses crematistas”, cayeron normatizados por una gama de discursos científicos, sin salvarse del peligro que representaba el ser adscritos a estos “discursos unitarios, normatizadores, que antes los han descalificado y después –cuando reaparecieron- los ignoraron” y ahora “*están probablemente dispuestos a anexárselos, a retomarlos en sus propios discursos y a <<hacerlos actuar>> en sus efectos de saber y poder*” (Foucault. G del R:18); se facilitaba entonces un doble proceso de intervención: sobre los objetos vivos, en su noción de población y sus individualidades específicas, y el de la naturaleza, en su noción de recurso natural; y mejoraba la imagen pública de una de las más criticadas intervenciones crematísticas.

En el horizonte de las continuas intervenciones gestadas, desde el ILV a la dada por la Maxus, se vio “emerger” un nuevo “actor social” que reivindicaría los derechos Huaos, poco a poco adquiridos en el ámbito de la modernidad y al calor de estas “intervenciones”. Y fue la Maxus la gestora óptima de este alumbramiento, por su énfasis, su ardua dedicación, que no escatimó esfuerzos para crear un “alguien” con quien planear el futuro, el destino del pueblo Huaorani y el de su territorio, desde una simetría que los hacía más efectivos, más amigos; y fue así que, con la firma del Convenio entre el Estado Ecuatoriano, Maxus Inc. y el Pueblo Huaorani para la Participación de los Recursos Económicos que Genera la Explotación Petrolera en el Bloque 16, legalizado en Kiwado el 13 de agosto de 1993, se vio nacer un enlace “único en su género” que permitía a la transnacional efectivizar la explotación petrolera con el consentimiento de la ONHAE.

Queda claro entonces que, en el trasfondo de la actividad petrolera se veían surgir distintas probabilidades de intervención social sobre la “etnia-pueblo Huaorani,” el apareamiento de éste

como “actor social,” no desligó el “carácter genealógico de la intervención” que hacía del poder, un ámbito para crear “sujetos nuevos, diferentes y diferenciados,” cuyo eje básico era la construcción de “lo social” en el ámbito de la gubernamentalidad.” Ahora, la nueva agenda de este “nuevo actor social” -ONHAE- en su relación con la Maxus, tenía por obligación, desheredar el carácter paternalista y asistencial de los interventores; el objetivo base consistente en aplicar las tecnologías políticas del “desarrollo social” –intervención vía proyectos –permanecería intacta. Y con ello la permanencia de sus instituciones gestoras y en gestación: misiones religiosas, organismos del “desarrollo social” privadas o estatales, petroleras, organizaciones de segundo grado, regionales y locales, etc.

Entre los programas de apoyo emanados por éste se destacan las áreas de educación, salud y territorio. Todo esto no es más que un acuerdo para la construcción, “no violenta”, del ámbito de “lo social” que traspalaba el nuevo “imaginario socio-espacial” del mundo moderno a este “nuevo espacio descubierto”: “este imperialismo en la representación revela relaciones del poder estructurales e institucionalizadas. Se trata de un mecanismo de producción de verdad más que de represión. Después de todo, la ideología y la represión <<no constituyen la lucha entre fuerzas sino sólo el polvo que levanta dicha contienda>> (Deleuze). Más que verdades secretas e instancias represivas, debemos buscar la relación entre las proposiciones y las visibilidades que hacen posible el poder.” (Escobar: art.: 258).

Es ésta entonces la configuración socio-imaginaria más elaborada, de un pueblo que definía su identidad, en la medida que ésta se configuraba en el encuentro con varios de los actores integracionistas. La creación o consolidación de la ONHAE como principio organizativo del pueblo Huaorani, redefinió la interiorización de un “imaginario” que, tras una corta pero intensa genealogía, transfiguró su “voluntad de poder” en una de las más sutiles formas de autoidentificación: el “desarrollo social”

vía intervención, como eje autorregulador de una población, en todos sus entornos y confines.

LA SEDUCCION¹: Una “nueva tierra” sobre un “mismo cielo”.

“cuando no se ha colocado el centro de gravedad de la vida en la vida,
sino en el más allá, en la nada,
se ha quitado a la vida su centro de gravedad”.

-F. Nietzsche-

En el “itinerario desarrollista” fueron varios los agentes de cambio que actuaban “con peso” en varias facetas de la “intervención”, que generalmente producían resistencias: la tensión de escapar del temor y violencia a los *cowuodi* y a los propios enemigos interétnicos, hizo del “*ILV el principal promotor de intervención con los cowuodi*” (Yost. 1989: 266); desde ahí las transformaciones fueron múltiples: cambios demográficos (reconfiguración de lazos matrimoniales, mayor densidad poblacional, adiestramiento gregario), tecnológicos (regalos de los *cowuodi*, machetes, hachas, botas, etc.) que por su inusual “sistema de reciprocidad” hizo que aparezca como efecto de la adquisición de esta nueva tecnología, material y simbólica, un cambio social que no desmembró la “estructura de relaciones sociales por parentesco”, sino que fue dada más bien, por el “dinamismo cultural” que lo emparenta, por matrimonios y por “alteridad”, con la población quichua de la Amazonia.

Y es que ésta, era una nueva mirada, que a la vez de confirmarlos como diferentes, implicaba la obtención de más y mejores recursos de los *cowuodi*, lo que reconfiguraba las “antiguas nociones igualitarias” sobre el poder. La “quichuización” del pueblo Huao, era un referente de humanización, de autoidentificación y de sobrevivencia: “*Quieren que los Quichuas piensen que ellos son seres humanos y no escatiman esfuerzo alguno para identificarse con ellos. El uso del vestido y el abandono del uso de discos de madera en las orejas son simbólicos de dicha identificación, (...), y, por tanto, no se les debe disparar a primera vista*” (Ibid: 272).

Es entonces, cuando el “mundo de los *cowuodi*”, pasó a ser un referente para la constitución del ejercicio del poder; la introducción de cantidades grandes de mercancías que solo unos pocos podían obtener por habilidades naturales y especializadas, fue migrando paulatinamente a otros ámbitos de carácter moderno que se ligaban a otro tipo de especificidades disciplinarias, que transformó el sistema de reciprocidad basado en el sistema igualitario, a uno basado en un sistema de rango (*Ibid*:278). Este nuevo adiestramiento socio-cultural dependería de la intensidad de contacto con los “*cowuodi*”; los enlaces matrimoniales con los Quichuas dieron como resultado el apareamiento de un “matriarcado” (Trujillo P.:1998), y esto debido a que las mujeres –como Dayuma, Zoyla, Olga- eran las que más habían sido “afectadas o colonizadas” por este tipo de enlaces; esto les permitía configurarse como un “*enlace crítico o intermediario cultural, entre los Huaorani y los cowuodi*” (*Ibid*:276).

Todo este nuevo mundo traído por lo *cowuodi*, atraía, hechizaba, seducía, y para su llegada, se readecuó el espacio territorial: las pistas de aterrizaje hechas por los propios Huaorani (*Ibid*:271); la presencia de petroleras y la construcción de carreteras y bases de asentamiento poblacional para sus miembros; la presión demográfica producto de los enlaces matrimoniales con los *cowuodi*; la nueva vida gregaria y el fin de la violencia, creó UNA NUEVA TIERRA SOBRE UN MISMO CIELO; y ya no era necesario seducir a *Hungongi* para que venga desde “su cielo” a transformar esta “su tierra”; los Huao invocan fuerzas “*hacen rituales de magia simpatizante y cantan acerca de helicópteros, ambos diseñados para atraer a los helicópteros de las compañías petroleras que de vez en cuando aterrizan con hachas, machetes, ropa, ollas de aluminio y botas de caucho*” (*Ibid*: 271). Era ahora otro el mecanismo de “seducción”.

Hungongi, estatalizó la vida con su “Razón de Estado”, mencionándola en su nueva realidad que, controlaba la muerte y propiciaba una “nueva vida”, que para su pervivencia tenía que

llamar desde sus adentros al “desarrollo socio-ambiental”. Y es así como *Hungongi* “encarnó” un nuevo poder de soberanía, en las instituciones crematísticas que “retenían” el poder del soberano hacia adentro y hacia fuera, para defender de los enemigos, ya que si era el caso, invocaría a un “ente poderoso” que tenía un “carácter autoritario” para defender esa vida en “gestación” y la de “los otros” que con ella se relacionaban, un “poder inobjetable”, la “institución total” que por su “justicia” y finalidad, ligaba a todos: “el interés nacional”.

Pero desde aquí, lo que “*Hungongi* dice”, era como un trueno devastador, y se tenía que mitigar su fuerza para “encarnar”, en un menor pero distinto “voltaje”, en su pueblo y sobre cada uno de sus súbditos. Y para ello, era necesario crear “cuerpos dóciles” a través de una nueva “disciplina” que los fragmente pero para “organizarlos”, que los diferencie en sus múltiples y diversas tareas, organismos vivos e individualizados, que requirían una guía permanente de acción, de carácter obligado, taxativo, que fue gestada por los “agentes delegativos” de *Hungongi* (léase actores sociales que usan el “aparato de desarrollo” para efectos de la construcción de “la población”) y sus “discursos” que actúan “en masa” sobre todos y cada uno de ellos, cuya técnica de poder –tecnología política-, la “intervención vía proyectos” era dada sobre el cuerpo de “lo social”; una nueva manera de gubernamentalizar la vida de la población y sus individuos.

Y así *Hungongi*, como soberano, apaciguó sus efectos y convirtió a los suyos y a sí mismo, en “almas que organizan la vida, la suya y la de todos, como individualidades”, un administrador de “lo social”, un poder pastoral que implicaba que *Hungongi* sea ahora, él mismo, objeto de manipulación, y esto dependía de quién lo invocara para efectos prácticos, puesto que cada miembro tenía ahora una nueva mirada “sobre sí mismos y la población”; ahora cada uno, como “actor” dentro de este nuevo terreno, el terreno de la administración de “la población”, era gestor, contenido y autocontenido en la gestión de “lo social”.

**LA SEDUCCIÓN (2): de la creación del “sentido” a la autosuje-
tización, un camino de no retorno.**

“... ahora podía querer algo,
por el momento era indiferente lo que quisiera,
para que lo quisiera y con que lo quisiera:
la voluntad misma estaba salvada.”

-F. Nietzsche-

Para llegar a este punto “enigmático” fue necesario reconstruir “las condiciones históricas” con las que la “voluntad de verdad” se convirtió en una voluntad de poder. La forma “paternalista de intervención” derivó, por genealogía, en “tecnologías políticas y sociales” “serias”, de un considerable ingenio. De los “regalos” caídos del cielo, se pasó a tecnologías que incluyen, un discurso “legitimador”, avalado por “disciplinas científicas”, orientadoras de las nuevas “naciones de verdad” que transformaron a las “necesidades básicas de la población” en “un problema social, en un problema técnico”(Carrión:9), guiadas por un lectura del hecho prefijada e intencionada cuyos responsables son los “técnicos del desarrollo”, “los profesionales del desarrollo”.

Estos elementos, propios del “desarrollo social” son los que definen a la población como fin último del gobierno: “la población aparece pues, más que como población del soberano, como fin de gobierno; la población aparecerá como sujeto de necesidades de aspiraciones, pero también como objeto de intervención del gobierno, consciente frente al gobierno de lo que quiere e inconsciente de quién le hace querer” (Foucault. G:23). Y esto, nos dice mucho.

Como queda dicho, *Hungongi* (el Estado) genera prácticas totalizadoras e individualizadoras, que encuentran su eje en las mismas estructuras políticas (Foucault. S y P:8); y para el efecto, éste adquirió una “nueva noción” en el ámbito de la gubernamentalidad: el “poder pastoral”, que movilizó a las tradicionales

instituciones sociales – familia-clan – a una nueva “objetivación” dentro de unas estructuras permanentes: la posibilidad de actuar sobre los sujetos vivos como población. Pero la adscripción del pueblo Huaorani en su nuevo contexto, requirió una nueva orientación, una “nueva invención” del “ideario desarrollista”: la intervención vía proyectos de desarrollo social.

Es desde esta dimensión que aparece “en masa” lo que “*Hungongi dice*” (“es a menudo simplemente una expresión del deseo de una persona de influenciar la conducta de otra” (Yost. 1989:279). Si bien el ámbito del “biopoder” devino en una “lógica racista” avalada por la “Razón de Estado”, lo que siempre estuvo en juego fue “*una redistribución de las visibilidades articuladas en torno al dualismo tradición y modernidad*” (Escobar. Art: 250); una visibilidad que el biopoder en su devenir pastoral universalizó, sin ser tomada en cuenta la validez o no en la cultura y en la historia Huaorani sobre la que se intervenía.

Pero, ¿qué se entiende por “*Hungongi dice*”? ¿qué se entiende por “gubernamentalizar”?

Si consideramos que no existe un “agente de poder” o un “Poder” que como “Demiurgo creador” organiza el todo social, sino que existe en su efectividad: “lo que es decir, desde luego, que no existe algo llamado el Poder, o el poder, que existiría universalmente, en forma masiva o difusa, concentrado o distribuido. Sólo existe el poder que ejercen “unos” sobre “otros”.

El poder sólo existe en acto aunque, desde luego, se inscribe en un campo de posibilidades dispersas, apoyándose en estructuras permanentes” (Foucault. S y P:14); podemos entender entonces, que existe una variedad de “relaciones de poder” donde no siempre la violencia o el consenso, son la base motriz para su existencia: son “*un conjunto de acciones sobre acciones posibles; opera sobre el campo de posibilidad o se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuantes: incita, induce, seduce, facilita o*

dificulta” (Ibid:15) el arte de gobernar, y ésta es la forma de gobernar la conducta de los individuos: “modos de acción más o menos pensados y calculados, destinados a actuar sobre las posibilidades de acción de otros individuos” que por su manera de inserción sobre éstos, bien puede ser aceptado.

Esta aclaración daría cuenta de la “invención” del “desarrollo social”. Y es que “la intervención es una forma de acción social en la cual ciertas acciones modifican otras acciones sociales” (Carrión. 1989:7); y, aunque en el caso Huaorani parezcan ser “*acciones continuas sobre acciones discontinuas*” que se ligan a un cambio tecnológico que “*ha sido acentuado más recientemente por la variedad de tipos de cohuori que están ingresando en el área, cada uno con su propio propósito y manera de interactuar distintos*”(Yost. 1989:281), son más bien la evidencia de una red institucional que usa una tecnología política como parte consustancial del “aparato de desarrollo”, cuya direccionalidad es única y permanente: la construcción de “*lo social*”, y que produce desde dentro, “*relaciones de poder*” cuyos resultados producen “*efectos de poder*” (Carrión:7). Y es la “intervención” como moderna “tecnología política” que produce estos “efectos”: “la presencia externa da lugar a un proceso de auto-comprensión en los individuos objetos de intervención: un proceso de creación de identidades” (Ibid:7).

En el Convenio Estado, Maxus y Pueblo Huaorani ya mencionado, se dejan entrever una serie de dispositivos que vuelven “visibles” los ámbitos a ser modificados y atribuidos, de carácter prioritario, que en la cogestión dada entre empresa y organización, definen una de las “técnicas políticas” más efectivas de la “intervención”: con la “supuesta” asignación de 3 USD por barril de petróleo para los programas de “desarrollo social” y “desarrollo económico” del pueblo Huaorani, a través de la ON-HAE, se tuvo acceso a una serie de “proyectos” para hacer efectivos dichos programas, y mucho más: Programas de Salud Alternativa Comunitaria; de Educación y fortalecimiento de la Iden-

tividad y Cultura del Pueblo Huaorani; de Construcción e Infraestructura Comunitaria; de Desarrollo Económico Comunitario; de Turismo; de Transporte, Comunicación e Información Alternativa; de Administración, Manejo de Recursos Naturales y Protección Territorial; y una muy novedosa área que consistía en la Investigación y Desarrollo Científico-Técnico, que permitía programas de Investigación de Conocimientos Tradicionales y Recursos de la Biodiversidad; y del estudio, diseño, implementación y monitoreo del Plan de Manejo Ambiental permanente del territorio Huaorani.

Pero volvamos al tema que nos interesa, en cada uno de estos programas, los proyectos fueron diversos, pero sobre ellos subyace una delimitación concreta que se refería al ámbito de la participación comunitaria que liga tres dimensiones: relaciones de producción, de dominación y de significación, que permitían la visibilidad de los “actores sociales” que son intervenidos y que los liga a las potencialidades predeterminadas en cada proyecto (Carrión:12); sin embargo, esto “no es el todo”, considerando que ésta es una “tecnología política” que es parte consustancial con el “aparato de desarrollo” entendido en su genealogía de “intervención” sobre “lo social” que busca un bienestar y una forma de vida, un “poder pastoral” que actúa sobre los “sujetos” vivos (Carrión); y si consideramos además que, este poder que emerge sobre la vida cotidiana desde su inmediatez, dada por una noción de responsabilidad con el grupo y sobre sí mismo, que actúa sobre el individuo como una “ley de verdad” que se asume con la firma de “convenios”, tenemos que este poder “es un poder que transforma a los individuos en sujetos de intervención.

Hay dos significados de la palabra sujeto: sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia y el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga, que somete”(Foucault. S y P:7).

De esto podemos derivar que, los efectos reales que este poder produce entre el espacio dado por el discurso y las relaciones sociales, efectos de fragmentación de responsabilidades y de carácter selectivo, genera en el “proyectismo” a una de las técnicas más efectivas de conformación de “identidades modernas”, es “la tecnología política por excelencia” (Carrión: 7-11), que invade “las almas” de sus feligreses y las libera en una multiplicidad de identidades que pueden ser compartidas casi como lo hacen los Huaorani en su “relación social” de parentesco, que aparecen de acuerdo a las actividades que se van a realizar. Y, es así como nace, en medio de una heredad muy discutida, una pluralidad de “sentidos” que forman una “nueva identidad”, la creación de “sujetos modernos”, aptos para vivir, por siempre, en el mundo del desarrollo, UN CAMINO DE NO RETORNO. Hasta aquí la “alegoría conceptual”.

SALIDA: La propuesta

“...puede muy bien ocurrir que
el tiempo nuevo no suceda al viejo.
Todas las culturas han sentido horror al “fin del tiempo”.
De ahí la existencia de “ritos de entrada y de salida””

-Octavio Paz-

El rostro de la selva se ha transformado, para siempre. La transformación ocurrida sobre el pueblo Huaorani en tan pocos años, matizado por la violencia y la pérdida de su “original sentido”, ha definido una forma de hacer gobernable, no sólo conductas sociales, sino también el espacio sobre el que estas conductas se debaten; la consideración de este espacio en su uso, manejo y control, ha definido un problema socio - ambiental, generado por la extracción petrolera, y que ha visto enjambrar una “pluralidad de actores sociales” que - como en el caso de los Huaorani - transforman su “memoria histórica” modificándola substancialmente, a tal punto que los ejes de referencia simbólica, pasan a ser parte de una “tradición que se pierde en el force-

jeo por identificarse con lo moderno” o “una identificación que sirve como pretexto para usar su “alteridad” como ventaja dentro de lo moderno”, que se vuelve visible de manera dramática en su propia cotidianidad y en el espacio donde ésta se recrea.

La “no muy lenta” pero efectiva estrategia de “readecuación social” del pueblo Huaorani, gestada por el “desarrollo crematístico” y su “rostro humanizador” –el “desarrollo social”-, llegó a configurar los espacios donde se ejerce un “poder de gobierno”; es así como la gubernamentalidad, espacio privilegiado de los interventores, ha dado en construir una “auto-identificación”, a tal punto que las tecnologías políticas de “intervención social” gestadas en la zona, son ahora utilizadas por la propia población para comunicar y hacer efectivos sus necesidades e intereses: los programas de “desarrollo comunitario” de la Maxus, apoyados por el “ideario desarrollista” para integrar al pueblo Huaorani en un sentido moderno, es una meta compartida por ellos mismos.

La percepción de sus problemas y conflictos, sobre todo el ligado al espacio que les rodea, les ha ido “heredando” por su continuo enfrentamiento con lo “socio-ambiental”, un sin número de estrategias y técnicas políticas para su supervivencia; el costo de esto es grave ya que ha basado su efectividad por una relación previa que no implicaba, dentro del concepto espacial, la “posesión efectiva” sobre la tierra.

Es así como se ha producido un “devastador uso” de los recursos naturales, apoyados en una legalidad dada como estrategia, que raya con el suicidio, con la autodestrucción de la vida. Por otro lado, la resignificación socio-espacial de las poblaciones Huaos, pasa por una reinterpretación de su “mismisidad”, proceso al que, es de esperar, se sumen alternativas válidas que identifiquen en este grupo, la posibilidad de conducir un “nuevo desarrollo” socio ambiental que no sólo adopte nuevas formas de intervención, en el ámbito de la producción, sino que, como parte de esta resignificación, las ciencias sociales y naturales se vean in-

volucradas en un proceso que les atañe; que la “reinversión” discursiva incluya, como dice Escobar, a la naturaleza, cuerpos y organismos, más como actores “semiótico materiales” que como entidades preexistentes; que la naturaleza construya su historia desde las viejas y nuevas visibilidades, que asuma a las culturas nativas no como guardabosques de una serie de reservas de biodiversidad privatizadas sin el interés de lo local y a favor de intereses externos –pues el colonizador sabe que él, ahí, no vivirá .

Las nuevas modalidades de intervención deben llevar dentro de sí, las distintas formas discursivas locales, y articular una racionalidad productiva alternativa y esto, más que un lirismo ecologizante, es una demanda sociobiológica y cultural de la humanidad y de su entorno.

Bibliografía

CARRION, Francisco

- 1991 Instituciones Sociales y Tecnologías Políticas: una reflexión en torno a la participación campesina en el desarrollo rural, Ponencia presentada a la Mesa Redonda sobre Participación Campesina. Oficina Regional de la FAO, Santiago, Chile.
- 1998 Teoría del Desarrollo II, Dept. de Sociología, PUCE, Quito.

CHAVARRIA, Miguel

- 1998 Relaciones de Poder en Foucault, Seminario, Dept. de Sociología, PUCE, Quito.
- 1998 Modernidad, áscesis y desencantamiento. Seminario, Dpt., de Sociología, PUCE, Quito.

DELEUZE, Gilles

- 1986 *Nietzsche y la Filosofía*; Edit. Anagrama, Barcelona.

ESCOBAR, Arturo

- 1993 *Encountering Development: The making and Unmaking of the Third World 1945-1992*, Dept. of Anhtropology, Smith College. Northampton.

El desarrollo sostenible: diálogo de discursos.

ESCOBAR, Arturo

1945-1992 Tropezando con el Desarrollo: La construcción y deconstrucción en el Tercer Mundo, artículo, *Afirmación Cultural Andina*.

FOUCAULT, Michel

1996 *El Nacimiento de la Clínica*; Edit. Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel

1980 *Microfísica del Poder*; Ed. La Piqueta, Madrid.

FOUCAULT, Michel

1981 La Gubernamentalidad en Robert Castel et. al. *Espacios de Poder*. Ed. La Piqueta, Madrid.

FOUCAULT, Michel

1988 El Sujeto y el Poder, *Revista Mexicana de Sociología*. 3-20.

FOUCAULT, Michel

1989 *Vigilar y Castigar*; Edit. Siglo XXI, Argentina.

FOUCAULT, Michel

1990 *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México.

FOUCAULT, Michel

1990 *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona. 45-150.

FOUCAULT, Michel

1991 Historia de la Sexualidad N.1: *La Voluntad del Saber*; Edit. Siglo XXI, México.

FOUCAULT, Michel

1992 *Genealogía del Racismo*; Edit. La Piqueta, Madrid.

FOUCAULT, Michel

1995 *Un Diálogo Sobre El Poder*; Alianza Edit., Madrid .

LLORENTE, Francisco

1988 *Introducción al pensamiento de Foucault*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuenca.

NARVAEZ, Iván

s/f *Huaorani vs. Maxus*; Feso, Cecs.

NIETZSCHE, Friedrich,

1986 *La Genealogía de La Moral*, Edit. Alianza, Madrid.

PAZ, Octavio

s/f *El Arco y La Lira*, Fondo de Cultura Económica, México

ORTIZ, Pablo

1996 Apuntes Teórico-Conceptuales para el Diseño de una Propuesta Metodológica de Manejo de Conflictos Socioambientales a través de la Forestería Comunitaria; FTTPP/FAO, Quito.

ORTIZ, Pablo y TRUJILLO, Patricio

1998 La Amazonía Ecuatoriana: entre petróleo y problemas étnicos; Proyecto Amazonía, PUCE, Estudios Especializados en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Humanas. Quito.

RAMIREZ, Franklin

1995 Desarrollo y Capacitación. Su Efectividad Política; Tesis, Dept. de Sociología, PUCE, Quito.

ONHAE

1995 Convenio Entre el Estado Ecuatoriano, Maxus Inc. Y el Pueblo Huaorani para la Participación de los Recursos Económicos que genera la Explotación Petrolera en el Bloque 16, Territorio Huaorani, Tivacuno.

ROSS, Sally, SEITZ, Katy y TOSCANO, Marcos

1998 *Naturaleza Comprometida, Actores Interesados: Los Huaorani y la noción de población*; Monografía, Dept. de Sociología, PUCE.

STOLL, David

- 1985 *Pescadores de hombres o Fundadores de Imperio?*; DESECO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Massachusetts.

YOST, James

- 1989 *Veinte Años de Contacto: los mecanismos de cambio en la cultura Huao*; en *Amazonía Ecuatoriana: la otra cara del Progreso*; Edic. ABYA YALA.

YOST, James y KELLI, Patricia

- 1992 *Consideraciones Culturales del Terreno – el caso Huorani*; Cuadernos etnológicos No .20, Instituto Lingüístico de Verano, Quito.

LOS SHUAR: DE REDUCTORES DE CABEZAS A BUENOS SALVAJES MODERNOS

Un estudio de caso en el Transkutukú

*Erika Troncoso Saavedra**

Introducción

Los Shuar habitan en la Amazonia del Ecuador y cuentan con un importante peso en el imaginario de la sociedad ecuatoriana, incluso mundial. El escritor uruguayo Augusto Monterroso (1996) se nutrió de este saber etnológico popular para su cuento *Mister Taylor*, en el cual narra sobre un lugar exótico, poblado de seres medio bárbaros; donde la única actividad respetable era la milenaria costumbre de reducir las cabezas de los enemigos – en lengua indígena, *tzantza* - por supuesto, con el objetivo de ser vendidas en el mercado europeo.

Lamentablemente los enemigos se acabaron, y con ellos, la posibilidad de seguir vendiendo *souvenirs* para ser coleccionados en las casas de los burgueses de Europa y Estados Unidos. El lugar en donde se origina esta curiosa historia es la Provincia de Morona Santiago, Ecuador - altamente interesante gracias al abandono y los constantes conflictos fronterizos con el vecino Perú; en los cuales los Shuar han jugado un importante papel¹.

Finalmente, la imagen que se tiene de la Amazonia, en ese saber etnológico popular, ha cambiado en los últimos años, para mostrar a los indígenas como la última esperanza de la humani-

dad por un ecologismo innato; contraria a la construcción del siglo XIX, cuando los indígenas aparecían como salvajes que habitaban en el “infierno verde”.

¿De dónde resultan estas representaciones de la otredad?, ¿Qué implican para un grupo social las múltiples representaciones que se tejen sobre él?

En este texto se pretende hacer una aproximación a los Shuar a partir de una relectura de los eventos del presente siglo, los cuales han implicado formas de apropiación de los procesos vividos en la zona, como la llegada de los misioneros, las políticas gubernamentales y, el más reciente actor social, las agencias de cooperación internacional. La posición de este trabajo es resaltar cómo éste es un proceso donde, más que aculturación – entendida como la pérdida irremplazable de elementos culturales - lo que se ha producido es una profunda transformación, en la cual todos los actores sociales involucrados se ven afectados.

1. El Transkutukú. Ubicación e infraestructura

Este trabajo se realizó en la provincia de Morona Santiago, en el cantón de Taisha, en la asociación de Tuutinetza en los centros de Tuutinetza y Pampantsa. Estos centros se ubican al oriente de la cordillera del Kutukú, la cual marca el inicio de la planicie amazónica, y divide la provincia en dos zonas: el Valle del Upano y el Transkutukú (TKK). Tuutinetza está formada por 16 centros: Putuntsa, Yasnunka, Nunkui, Jiatu, Putuimi, Patin Etsa, Chiwias, Pampantsa, Tsentsak, Yamanunka, Tuntik Etsa, Imeara Entsa, Kusutka, Kañetsa, Pukar, Pañientsa. Estos centros se ubican en la convergencia de los ríos Cangaima y Panguientza, en su curso hacia el río Morona, los cuales son rápidos y torrentosos, lo que impide su navegación (Barrera y Trujillo, 1997).

Tuutinetza es la sede matriz de la asociación con categoría de parroquia. Entre su infraestructura cuenta con: tenencia po-

lítica², Iglesia, casa comunal, puesto básico de salud, auxiliar de enfermería, escuela y colegio completo³. De los 16 centros que forman esta asociación varios tienen pista de aterrizaje, entre los que se cuentan Pampantsa, Tuutinetza y los más alejados como Yaznunka, que está a nueve horas de camino desde Tuutinetza. Todos los centros tienen problemas de abastecimiento de agua, los habitantes se abastecen en los esteros y vertientes.

Las escuelas de Tuutinetza se construyeron con fondos del FISE⁴. En Pampants, contaron con el apoyo de la misión salesiana y la iniciativa de padres de Familia. Todos los centros comunitarios que pertenecen a la asociación de Tuutinetza, se comunican por medio de caminos y senderos que llegan a Taisha, el centro poblado más grande de la zona. De Taisha a Macas está por construirse una carretera, sin embargo, un avión de la Fuerza Aérea ecuatoriana hacía este viaje los días lunes, martes y miércoles, pero actualmente está restringido por seguridad nacional ya que ésta es la zona de conflicto con el Perú.

En definitiva, el único medio de transporte en el Transkutukú es el aéreo, desde Taisha es posible abordar dos veces por semana el vuelo de la Fuerza Aérea (TWIN) a Macas, sin embargo, estos vuelos tienen bastante irregularidad. Se debe considerar que Taisha queda a cinco horas de camino desde Tuutinetza y a tres desde Pimpints. Los centros más alejados están hasta a 12 horas de camino.

En esta zona el gobierno tiene planeado dar paso a la explotación petrolera de los bloques 22 y 24 en las zonas de influencia de Pimpints Tuutinetza, sin embargo, el tipo de petróleo de la zona es clasificado como duro, lo cual implica unos altos costos para refinarlo⁵.

Esto es importante ya que la presencia de las empresas petroleras en la Amazonia, como en la provincia del Napo, según trabajo de campo, no ha significado un mejoramiento de las

condiciones de vida de la población, sino por el contrario un deterioro. Por otra parte, la posible extracción petrolera en la Provincia, también implicaría cambios en la forma como la región se ha insertado en el Estado, es decir, que las políticas necesariamente cambiarían y con ellas, los actores sociales involucrados.

Los datos poblacionales sobre Tuutinetza sólo son apreciativos y fueron proporcionados por el Síndico⁶ de Pampants y el extensionista⁷ del proyecto agroforestal del SNV⁸. En la asociación hay 742 personas, según estos datos, el centro poblado más grande es Tuutinetza, que presenta un gran desnivel con los otros centros comunitarios. La población de Pampants y de Putuns guarda una proporción armónica, lo que puede permitir hacer una aproximación a la población de la asociación calculando un promedio de 170 habitantes por centro, lo que daría un total de 2.550 personas sin Tuutinetza (Barrera y Trujillo, 1997).

¿Quiénes son?

¿Cómo ubicar geosocialmente a los Shuar?

Los Shuar son uno de los grupos dialectales que constituyen la familia lingüística jívaro (Descola, 1996). Otras etnias de la misma filiación están diseminadas en las estribaciones selváticas del sur oriente ecuatoriano y del norte del Perú, como los Aguarunas, Guambizas, Piro, Shaparas, Achuar y Shiwiar. Los Shuar se han distribuido en la cuenca del Palora, en los valles del Upano, en las cuencas de los ríos Santiago, Yaupi, Kuakus, Pumps y Zamora; en las cuencas de los ríos Pastaza y Morona, en donde hay asentamientos localizados en la microcuenca del río Makuma y en la convergencia de los ríos Panguientza y Cangaimé y finalmente en el Cenepa (Trujillo, 1996).

La mayoría de Shuar vivían en la montaña tropical, estribaciones de los andes y cordilleras del Kutukú y del Cóndor y en el Valle del Upano, por esta razón son llamados por sus vecinos los achuar “Muraya shuar” o gente de las colinas (Descola, 1996).

También existen asentamientos en las Provincias de Sucumbíos, Pastaza y Napo. En la Provincia de Morona Santiago las presiones por tierras, específicamente las generadas desde la Ley de Reforma Agraria en los años 70, han hecho que los Shuar colonicen la parte oriental de la cordillera del Kutukú, el Transkutukú (TKK), lugar de donde sale la presente etnografía.

Existe una dificultad para el investigador al trabajar con de una etnia como los Shuar. En ellos no existe una continuidad geográfica ni tampoco de nombre, que permita realizar un estudio basado en su clasificación histórica-nominal o en su proyección espacial. Al hacer una búsqueda en las fuentes secundarias se encuentra que su territorio (nor-oriente de la cordillera del Kutukú, en la convergencia de los ríos Cangaima y Panguientza, en su curso hacia el río Morona) realmente estaba ocupado por los Achuar (Descola, 1996) o eran terrenos de transición entre diferentes etnias amazónicas (Santos, 1992) pero que han sido poblados por los Shuar en los últimos veinte años, como lo evidencia la procedencia de las personas del Tuutinetza.

Por otra parte el nombre, la palabra shuar⁹ se refiere a uno de los grupos dialectales que constituyen la familia lingüística jívaro (Descola, 1996); estando otras etnias de la misma filiación, diseminadas en las estribaciones selváticas del sur oriente ecuatoriano y del norte del Perú, como los Aguarunas, Guambizas, Piro, Shaparas, Achuar y Shiwiar. Además, la palabra jívaro ha servido como sinónimo a la palabra shuar, la cual es la apropiación a la gramática española del término xíbaro (Taylor, 1994). Más específicamente 'Jívaro' no es más que la corrupción y castellanización de 'shuar' (o Shivar, o Shiviari, que son dos distintas maneras de pronunciar la palabra, según las regiones. En efecto, el castellano, a falta de un signo para escribir la 'sh' usaba antiguamente la 'x' que en los últimos siglos se transformó en 'j'. Así se dio el proceso: shiviari = xivar - jivar - jívaro o jíbaro (Botasso, 1982: 11)

Por lo tanto, frente a un grupo étnico como los Shuar se presenta una gran complejidad; el sujeto de estudio se desvanece en medio de nombres contradictorios o en medio de ubicaciones geográficas cambiantes.

Ejes temáticos para describir a los Shuar

A continuación se retoman ciertas variables que han ayudado a caracterizar las sociedades indígenas, desde los textos etnográficos clásicos¹⁰, con el objetivo de mostrar cuál ha sido la imagen que se ha difundido sobre los Shuar:

VISIÓN NATURALEZA: Se considera que los Shuar desarrollaron una cultura que integraba su visión de la naturaleza con su concepción de sociedad y territorio (Descola, 1996), dando como resultado un sistema de organización social y cultural, adaptado al medio. Esta adaptación, se manifestaba en los patrones de uso de la tierra, el manejo de los recursos naturales y en la conformación de un mundo mítico, que privilegiaba la relación del hombre con la naturaleza como fuente creadora y portadora de vida.

Los *anents*, cantos o invocaciones que permanentemente acompañaban las acciones cotidianas, rituales o festivas, se entienden como un claro ejemplo de esta concepción integral del mundo. Había cánticos para todas las actividades: la siembra, la cosecha, la limpieza de la chacra, la pesca, como también para los ritos de guerra, de cacería, de preparación de las *tzantzas*¹¹. Con los *anents* se invocaba a las fuerzas vitales muchas veces simbolizadas en animales silvestres, quienes poseían poderes especiales (Barrera y Trujillo, 1997).

ECONOMÍA: La base de la relación de los Shuar con el medio, fue una economía de subsistencia basada en la horticultura y complementada por la caza y pesca. La huerta implicaba la utilización de la biomasa boscosa (Descola, 1996). El sistema de limpieza para iniciar la huerta o aja, empezaba con la tala de

los árboles y todo tipo de vegetación, por parte de los hombres, para propiciar y aprovechar la descomposición de la masa vegetal para la siembra y germinación de las semillas. La siembra y cuidado de la huerta, estaba a cargo de las mujeres. No se practicó un sistema de roza y quema por la alta humedad ambiental y la escasez de períodos secos (Barrera y Trujillo, 1997).

FAMILIA: Las unidades familiares dependían de la horticultura, la cacería y pesca, conjuntamente con la recolección de semillas, palmas, frutos y hojas. Estas actividades se realizaban en amplios espacios controlados por un grupo familiar o “linaje”, cuyo jefe era además el líder de las guerras interclánicas, que tanta fama dieron a los Shuar en el mundo occidental (Harner, 1979). Por otra parte, el tamaño de las huertas dependía del tamaño de la familia, por está razón, un buen cazador, podía aprovisionar familias grandes y mantener bajo su responsabilidad a numerosas mujeres y niños, quienes se dedicaban a cuidar la huerta. El tamaño de la huerta era símbolo de poder. La base material para el revelarse y consolidarse como jefes - llamados *Uunt* -, era la estructura poligínica de su matrimonio, gracias a ésta la producción de las huertas era abundante. El hombre debía proveer la cacería, base proteínica de la dieta shuar.

Una familia extensa permitía al jefe de la familia cimentar la base de su poder, el *Uunt* “*reúne en sí las características de ancianidad (testimonio vivo de la victoria sobre enemigos y enfermedades), número de esposas (importante para la hospitalidad: cada una tiene huerta y prepara chicha), número de hijos (que extiende a las demás familias nucleares el respeto para su persona además del testimonio de la fecundidad, valor primario para el Shuar*” (Fisch, 1975).

ASENTAMIENTOS: El patrón de asentamiento era disperso, entre una casa y otra había medio o un día de camino. Además el tiempo de duración de una huerta no era superior a los tres años, tiempo en el que debían iniciar la limpieza de te-

rrenos para una nueva chacra. Cuando una casa estaba vieja después de unos 10 ó 15 años, la abandonaban y se ubicaban por lo menos a un día de camino de la vivienda anterior. Los patrones de asentamiento y uso del suelo estaban relacionados con la capacidad productiva de la tierra, por esta razón la rotación de cultivos y vivienda, era un sistema que permitía la regeneración natural del bosque. El manejo del bosque se basaba en el control territorial por parte de los clanes familiares, quienes podían rotar en amplios espacios geográficos, y permitir una regeneración natural, sin afectar grandes áreas de bosque. Un factor que se debe anotar es que el control sobre una amplia base territorial, permitía mantener una balanceada relación entre población humana y animal.

Por una parte la densidad poblacional era bastante baja en relación con los territorios; la guerra, la mortalidad infantil, las epidemias que llegaron con los mismos misioneros, afectaron a la población. Por otra, el manejo territorial permitía el acceso a la cacería, lo que garantizaba a la vez, la seguridad alimentaria para el núcleo familiar.

CONFLICTOS INTERCLÁNICOS: Un rasgo característico de esta etnia fue la guerra, las rivalidades entre clanes y con otras etnias, sobre todo con los Achuar. Bustamante (1988) al explicar las razones de la guerra, plantea que la violencia individual es la principal forma de circulación de valor social, que es acumulada a través del prestigio del guerrero.

Las guerras se las ha considerado como un espacio de resolución de conflictos, ya que las guerras siempre fueron causadas por envidias entre familias (hermanos de diferentes madres), y sobre todo por brujerías, principal preocupación de los Shuar. Entre los Shuar la materialización simbólica del prestigio y de la guerra era la *tzantza* (cabeza reducida). Una extensa literatura iniciada con los diarios de viajeros y los relatos de los misioneros destaca el carácter indómito e individualista de los Shuar, quie-

nes mantuvieron guerras interclánicas hasta finales de los 60. Las misiones y el ejército, tuvieron un papel pacificador en la zona¹².

RELIGIOSIDAD: El líder religioso – *wea* - era quien dirigía las ceremonias de iniciación y las celebraciones rituales, la mayoría de ellas expresaban una religiosidad más individual que colectiva, principal preocupación de las misiones (Barrera y Trujillo, 1997).

Reductores de cabezas: entre la construcción de un mito y una realidad

Historia e historización: una perspectiva teórica.

Para trabajar una historia de los grupos indígenas se han presentado varios inconvenientes; la forma como la antropología social ha asumido a su sujeto de estudio, la apertura que planteaba la etnohistoria y la falta de legitimidad de las fuentes orales, estrechamente vinculado al tema de la tradición. En esta parte se pretende evidenciar los aspectos anteriores para poder entrar a hablar claramente del caso específico de los Shuar del Transkutú.

Desde la Antropología social

El intento de hacer una historia de los grupos indígenas resulta complejo desde la postura que ha asumido la antropología social. Por ejemplo, para la escuela británica de antropología social no era muy importante hacer estudios históricos sobre los grupos sociales. Autores como Malinowski y Radcliff-Brown argumentaban que para el estudio de las sociedades primitivas era inútil intentar cualquier búsqueda de profundidad temporal, porque no se contaba con ninguna documentación, no sólo eso, sino que debido a que la única profundidad que se podía obtener en esos propósitos era cuando mucho lo que abarcaba la memoria de una o dos vidas de informantes, era una profundidad

tan corta que no merecía tomarse en cuenta por carecer de significación histórica (Martínez 1976: 42).

Dentro de la escuela estructuralista, exactamente con Lévi-Strauss (1984) se trazó una frontera entre sociedades llamadas “primitivas” y occidentales, las primeras proyectadas contra el tiempo es decir, ahistóricas, basadas en el mito antagonista de la ‘verdadera’ historia. El proceso que se adelantaba era homologar mito con estructura e historia con acontecimiento, pero sin tener en cuenta que tanto mito como historia contienen elementos del plano comunicativo (Figueroa, 1994; Hill, 1988). Según Figueroa (1994):

“Datos empíricos muestran que el mito y la historia pueden coexistir de manera simultánea en el plano práctico de la experiencia social y aun más, en un sentido fenomenológico, ya que son similares en tanto que ambos son modos de conciencia social. Es decir, tanto el mito como la historia son formas narrativas a través de las cuales las sociedades diseñan y expresan la interpretación de lo que sucede” (Figueroa, 1994: 70)

Para terminar, es importante resaltar la relación entre cultura e historia, ya que: la historia es ordenada por la cultura, de diferentes maneras en diferentes sociedades, de acuerdo con esquemas significativos de las cosas. Lo contrario también es cierto: los esquemas culturales son ordenados por la historia, puesto que en mayor o menor grado los significados se revalorizan a medida que van realizándose en la práctica (Sahlins, 1985: 9).

Desde la etnohistoria

Por otra parte, desde los años sesenta se comienza la discusión sobre la etnohistoria, la cual resulta importante para entender lo que se ha hecho dentro de un tipo de estudio que, se supone, a medio camino entre la antropología y la historia. Dentro de la antropología social, la etnohistoria existe “para buscar la dimensión temporal para comprender los procesos de cambio

de las sociedades” y en la antropología cultural debido a “las limitaciones de los estudios sincrónicos de la cultura” (García, 1976: 66).

Dentro de los primeros trabajos en etnohistoria se mencionaba como ésta era una herramienta importante para conocer el contexto de las culturas, especialmente para medir el cambio sociocultural producido por el contacto con los españoles (García, 1976; Martínez, 1976). Es importante resaltar que García (1976) y Martínez (1976) afirman que la escuela de etnohistoria norteamericana nace, en 1946, para reivindicar tierras indígenas usurpadas en el momento de la Colonia. Este aspecto resulta importante ya que evidencia el poder de la etnohistoria; es decir de reconstruir estructuras de larga duración para legitimar un grupo social en el presente.

En el caso mexicano, según Martínez (1976) la etnohistoria, tiene como objeto de estudio la reconstrucción histórica cultural de los grupos indígenas autóctonos independientes, de los grupos indígenas sometidos al poder colonial, de grupos con cultura tradicional y de grupos modernos marginales y sus relaciones con los demás grupos con los que conviven (Martínez, 1976: 51).

Es decir, la historia de los grupos marginales, de los dominados y, como consecuencia, no hegemónicos. Según Moniot (1984), había dos razones básicas para esta exclusión. En primer lugar “*nada habían hecho de notable, nada habían producido de duradero antes de la llegada de los blancos y de la civilización*” y *eran sociedades sin un estado centralizado* (Moniot, 1984: 117). Es decir, que estos ‘pueblos sin historia’ han sido caracterizados por haber sufrido el desprecio colonial, no contar con la escritura, como también falta de un poder político centralizado y falta de conciencia histórica.

La etnohistoria y etnografía andina se han preocupado por mostrar una figura arquetípica de los procesos vividos por

los indígenas, privilegiando la imagen del inca aguerrido y luchador o aristocrático en el centro de la argumentación (Muratorio, 1994). En otras palabras, existe la presencia indígena en la sociedad ecuatoriana, pero de un indígena abstracto y no el real, que está en el mismo tiempo y espacio. En el caso de la Amazonia se reconstruye como una zona temeraria, alejada, principal foco de emancipación, lugar desde donde se reconstruiría el Tahuantisuyo, es decir, el Imperio Inca (Santos, 1991). Respecto a los Shuar los trabajos etnohistóricos enfatizan el carácter indómito y guerrero del grupo, “*otorgándole un estilo cultural característico que, sin embargo, no le da cuerpo a la imagen [del indígena] sino que la torna en el modelo esencial del barbarismo en contraste con la civilización occidental*” (Muratorio, 1994: 15).

Finalmente, según Martínez (1976: 59) “*A nuestros indígenas prehispánicos, que tuvieron una desarrollada conciencia histórica y formas de preservación de su pasado, les fue arrebatada con la conquista la posibilidad de seguir haciendo su propia historia*”. Sin embargo, varias preguntas resultan del carácter ético de este proyecto: ¿Quién o quienes deben hacer esta historia? y ¿Cuáles son las consecuencias de realizar este tipo de historia?

Las fuentes y la tradición

Otro problema de la historia de los grupos indígenas radica en que en los métodos de la historia usualmente se han privilegiado las fuentes escritas como documentos históricos; llegando a existir una diferencia - según las cartillas de colegio - entre historia y prehistoria, ya que la primera trabajaba con fuentes escritas y la prehistoria otro tipo de documentación, especialmente la narración oral. Se creía que en el documento escrito estaba la verdad (Braudel, 1968), en el caso de los Shuar la verdad era los constantes enfrentamientos que tenían con las poblaciones vecinas como Macas (Costales, 1978). Aquí encontramos el principal problema de trabajar con la oralidad: la falta de legitimidad de la palabra hablada frente al documento escrito.

Teniendo en cuenta que toda sociedad precisa preservar un saber, y su formulación misma; sí sus intereses vitales, sus valores máximos, sus empresas importantes están en juego, dará a las técnicas utilizadas sus mejores garantías de ejercicio, no las más débiles.

Si oralidad y memoria significasen fantasía y fragilidad perpetuas, no se comprendería como unas sociedades sin escritura pudieron conservar unas prácticas y unas realizaciones políticas, económicas, culturales... a veces complejas, extensas, durables... Y sin embargo, éste fue el caso. Para observar esto es suficiente descartar una negativa no razonada, la clave del empleo de las tradiciones orales para fines históricos, no radica en su 'seriedad': radica en las condiciones reales de creación.

De conservación y de uso, fuera de las cuales la solidez o fragilidad de las técnicas empleadas sólo muy abstractamente podría evaluarse (Moniot, 1984: 121). Por lo tanto las sociedades sin escritura encuentran mecanismos para conservar la memoria de su grupo, las cuales pueden ser orales.

En la tradición oral están involucrados dos aspectos: la palabra y la memoria que se pueden recolectar a través de conversaciones, cohabitación duradera y cuestionarios; abarcando géneros como el relato, genealogías, relatos jurídicos y otros. Existen tres tipos de críticas asociadas con la tradición oral: textual, sociológico y cultural (Moniot, 1984).

En la primera, se busca el grado de fidelidad y de integridad del material recogido, buscándose una comprensión literal de los hechos narrados. En la segunda, se tiene en cuenta la función social: "*la observación a menudo enseña que todos esos datos no se enuncian en calidad de recuerdos, sino como medio para dar cuenta de situaciones de hecho contemporáneas, y se manipulan de forma adecuada cuando tales situaciones cambian*" (Moniot, 1984: 123). Y por último, la crítica cultural que tiene en cuenta

tanto los cánones estéticos como también los valores sociales asociados a éstos.

¿Por qué existen las tradiciones? A esta pregunta Moniot (1984: 122) contesta: “*La tradición se conserva por unas razones que no son neutras, gracias a la memoria de una gente que vive en sociedad y se comporta en consecuencia*”. Por otra parte, en el contexto de la modernidad es importante mencionar el trabajo de Hobsbawm (1992), en el cual se discute sobre las “tradiciones inventadas”: un conjunto de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas explícita o tácitamente de naturaleza ritual o simbólica que buscan inculcar determinados valores y normas de comportamiento, por repetición, lo que implicaría automáticamente, continuidad con un pasado deseable.

Sin embargo, en tanto que existe la referencia al pasado histórico, la peculiaridad de las tradiciones inventadas es la continuidad con un pasado en gran parte ficticio. De esta forma las “tradiciones inventadas” son respuestas a nuevas situaciones que toman la forma de referencias a situaciones antiguas o que establecen su propio pasado por repetición casi obligatoria. En el caso de los Shuar - en general de las llamadas sociedades tradicionales - se encuentra una repetición del pasado mítico de manera apremiante, pero es difícil encontrar “evidencias” que prueben positivamente esa reconstrucción del pasado; sin embargo, lo que es importante resaltar es que toda reconstrucción del pasado tiene un proyecto de futuro (Fontana, 1982).

La historia de los Shuar. Actores sociales

Para entender los hechos históricos se presentan a continuación los actores sociales que han incidido en que la configuración regional y en la identidad de los Shuar de hoy, tomando en cuenta sólo eventos de este siglo, principalmente por ser las fuentes de las que dispongo.

Mesianismo cristiano: el rol de las misiones

En territorio Shuar fueron múltiples los esfuerzos por cristianizar, entendido como la punta de lanza del proyecto de la Colonia de hacer reducciones de indígenas. Sin embargo, los esfuerzos fueron pequeños frente a una cultura que aparentemente no tenía ninguna receptividad a la ‘palabra de dios’.

Deseo presentar la labor de las misiones como el eje fundamental que ha permitido un mayor acercamiento - o distanciamiento según circunstancias específicas - entre la cultura shuar y el Estado nación ecuatoriano. Por lo cual, es importante resaltar que en Ecuador, hasta la aplicación de la Segunda Ley de Reforma Agraria y Colonización, en 1973, el eje principal de articulación del “desarrollo” en la Amazonia, estuvo a cargo de las diferentes misiones católicas y evangélicas: la educación, salud, construcción de trochas, caminos, pistas de aterrizaje, puentes, etc. Esta situación fue empleada por el Estado y por los misioneros, el primero delegaba responsabilidades y evitaba enfrentar una realidad y los segundos legitimados por el Estado, tenían todo el poder para imponer su presencia.

En los siglos XVI y XVII, las primeras ordenes religiosas que penetraron en territorio shuar fueron los jesuitas, dominicos y franciscanos, los cuales no tuvieron mucho éxito, probablemente por ser estadías muy cortas de alrededor de 10 años debido a lo difícil de la geografía sumado a dificultades culturales. En 1884, entra la misión salesiana, en la cual me voy a centrar y aún hoy está instalada en estos lugares. Otras misiones cristianas - el Instituto Lingüístico de Verano y la HCJB - llegaron a la provincia, desde mediados de los años 50, pero tuvieron menos importancia que los misioneros católicos.

El número de adeptos a estas iglesias es mucho menor que a la Católica. La HCJB construyó, con sus auspicios un centro de operaciones en Makuma. Esta iglesia se denomina “Gospel Missionary Union” (Salazar, 1989).

Para efectos analíticos, se divide la historia de las misiones salesianas en dos partes: Pensamiento modernista de comienzos de siglo y Teología de la liberación o crítica cultural (Figueroa, 1996). La primera postura, pensamiento modernista, se caracteriza por tener mayor énfasis en el trabajo con los colonos, abriendo áreas de colonización en tierras tradicionalmente habitadas por los nativos, como un intento de crear un modelo de vida adecuado a los patrones morales de la Iglesia Católica.

La otra posición –teología de la liberación - estaba más interesada en crear lo que denominaba “una iglesia local”, o una “Nueva Misión” al considerar de vital importancia la adaptación de la religión católica a los valores culturales de la población nativa. Los misioneros de esta tendencia, pusieron mucho énfasis en trabajos de investigación y conocimiento de la cultura shuar, pero siempre enfocados a su cristianización (Botasso, 1982, Broseguini¹⁵ comunicación personal).

Misiones modernistas

Vuestra labor (de las misiones) y la labor de vuestros abnegados compañeros tiene doble transcendencia: la de la reivindicación de nuestras tierras entregadas a la barbarie, y de la reducción de la vida salvaje a los términos de civilización cristiana y también de conquista pacífica de tierras casi desérticas que Dios ha creado para aprovechamiento del género humano y no para madriguera de bestias feroces y tribus indómitas” (Anónimo citado En Conaie, 1989: 88).

El proyecto modernista en el Tercer Mundo resultó altamente contrastante con el modernismo de los países centrales (Coronel, 1998), el cual se caracteriza por la creación de un capital simbólico propio por parte de la burguesía, la implantación del modelo industrial y la imposición de la lógica de mercado (Berman, 1991; Figueroa, 1997). Mientras que el proyecto modernista en el Tercer Mundo apostó por la reinversión de la di-

ferencia racial, en lugar de tratar de abolir los particularismos para la creación de un mercado masivo y una ciudadanía homogeneizante (Figuerola, 1997).

La misión salesiana, entendida en el presente texto como fiel exponente del proyecto modernista, se estableció en Gualaquiza, debido a la asignación del vicariato de Méndez, iniciando sus trabajos cristianizadores en 1894, con el estudio lingüístico del idioma shuar. Así se describen sus actividades de comienzo de siglo: “*Nos entregamos a estudiar la lengua de los salvajes, que en un comienzo nos parecía casi imposible de aprender*” (Spinelli en Botasso, 1982 [1912]: 65).

El vicariato de Méndez corresponde aún hoy a terrenos de continua disputa entre los gobiernos peruano y ecuatoriano, por lo cual se puede afirmar que la instauración de este vicariato corresponde a una estrategia estatal de presencia en zona de frontera (Conaie, 1982).

En la Provincia de Morona Santiago, la más alejada y olvidada de las que conforman el territorio ecuatoriano, la colonización se dio como un fenómeno paralelo a la cristianización a finales del siglo pasado y comienzos de éste. A pesar de que no había vías de comunicación y los ríos constituían un enorme obstáculo natural para movilizarse y comercializar productos, gracias a la presencia de la Misión Salesiana, se fueron dando asentamientos colonos en torno a las instalaciones misionales por los servicios que ofrecían. La presencia de los misioneros fue un factor determinante en el proceso colonizador, ya que si bien su trabajo estaba orientado a “cristianizar” al pueblo shuar, tuvieron grandes dificultades por las características culturales de los indígenas. Este aspecto plantea un inconveniente: ¿eran las características culturales de los Shuar tan diferentes o nunca hubo un verdadero interés comunicativo, sino que los misioneros procedieron a caracterizar a los indígenas? Según testimonios de comienzos de siglo:

Entre todas las tribus del Ecuador, la de los Jívaros ha sido siempre la más indomable y refractaria a la civilización. Su manera de vivir no en centros y poblaciones, sino en familias regadas en la floresta a lo largo de los ríos a una notable distancia la una de la otra, la poligamia radicada y el espíritu de venganza para ellos sagrado, ofrece graves dificultades para su completa conversión (La voz de la verdad citado en Botasso, 1982 [1924]: 21).

La idea que los misioneros católicos tenían de los Shuar, queda plasmada en la siguiente cita: “*Difícil, muy difícil es la conversión de las tribus jíbaras. El jíbaro es pérfido, astuto, soberbio, egoísta, interesado, vengativo, asesino, amigo del ocio y del placer, enemigo de toda ley o traba que obste a su absoluta independencia*” (Jauregui citado en Botasso, 1982: 37). Sin embargo, según los indígenas: “*nos prohibían hablar shuar, decían que tenemos que ser como los hermanos colonos, que aprendamos a vivir como ellos, sin pelearnos como salvajes*” (Entrevista con Gonzalo Tupui).

Desde Italia se delineó la política misional para “civilizar a los salvajes”, la colonización extranjera fue el primer paso: “*Los misioneros salesianos, están convencidos que solamente después de muchos años y muchas generaciones podrán civilizar a la raza jíbara, y que eso solo se podrá conseguir con una fuerte colonización blanca y extranjera.*” (Botasso, 1982: 88). Este proyecto demandaba mucha inversión, razón por la cual hubo oposición en el interior del país. Ciertos sectores políticos expresaron su inconformidad, en una posición que reflejaba claramente cómo concebía la sociedad nacional a las etnias amazónicas: “*¿Para qué tanto bombo, tanta propaganda, para qué pedir tanto dinero para unos salvajes de la floresta?, ¿Cuatro espejitos, unos paquetes de agujas, unos chalecos viejos no podrían bastar para la conquista de esos seres que todavía viven en las selvas?*” (*La voz de la verdad* citado en Botasso, 1982 [1924]: 35).

Sin embargo, la perseverancia cristianizadora de los salesianos les permitió que en 1944 firmaran un contrato con el go-

bierno, según el cual se le entregaron para su administración, tierras reservadas para reducciones de jívaros, denominadas “reservas misionales”. De esta manera se legalizó la tutela misional de los nativos, al darle la representación legal de los Shuar a los salesianos. Por lo tanto los misioneros salesianos ejercieron tutela sobre nosotros (los Shuar) a través de contratos con el Estado. Así se convirtieron en nuestros representantes legales. Las concesiones de tierras las recibían ellos para la misión, ellos hablaban por nosotros, ellos eran los intermediarios para todos los trámites que necesitábamos realizar (Conaie, 1989: 189).

Entre 1950 y 1965, florecen los internados, concebidos como centros de educación y evangelización, ya que los salesianos consideraron que era la única forma posible de evangelizar a los shuar. Las consecuencias de los internados fueron determinantes para el pueblo Shuar, ya que hasta ese momento la cultura se había transmitido cotidianamente de padres a hijos. Es decir, que se dieron profundos cambios en los patrones de socialización. La educación en los internados dio paso a la gran ruptura cultural, los niños ingresaban a ellos cuando tenían seis años o estaban en edad escolar, regresaban a sus casas solamente en períodos de vacaciones y salían definitivamente a los 17 ó 18 años. Según el análisis de Figueroa (1997) para la Sierra Nevada de Santa Marta:

Los orfanatos, se concibieron bajo la retórica modernista dominante: fueron proyectos arquitectónicos hechos con miras a redefinir los conceptos de intimidad, las relaciones de género, las formas de vinculación laboral, los patrones estéticos y las formas de saber a través de una forma aparentemente sistemática de pedagogía.

¿Cómo pudieron los misioneros imponer los internados, con los conceptos anteriormente mencionados, a los indómitos guerreros shuar? Los misioneros aplicaron dos sistemas: una especie de secuestros y una relación clientelar. Los colonos fueron

una pieza importante para la evangelización, según testimonios de campo, los colonos secuestraban niños indígenas para así lograr ventajas de la Misión con los indígenas que se basaban en ciertas prebendas: quienes dejaban a sus hijos ir a los internados, accedían a ciertas ventajas, como preferencias en el transporte aéreo en caso de enfermedad, facilidades para adquirir cerdos, gallinas y otros bienes como herramientas, escopetas, ollas y telas (Taylor, 1982).

La teología de la liberación

A partir de 1964, gracias a los vientos renovadores en la Iglesia Católica expresados en el Concilio Vaticano II; la corriente interesada en el respeto a los valores del pueblo shuar, dio impulso a la creación de la Federación de Centros Shuar – FICSH - (Salazar, 1979). Esta corriente está vinculada con una noción democratizante del concepto cultura, viendo de manera positiva a sectores desplazados en el proyecto de construcción de la identidad nacional, tal como los indígenas (Figueroa, 1994).

Pese a la relación positiva de algunos sectores misionales con los colonos, estrategia civilizatoria, se dieron muchos conflictos entre migrantes y misioneros vinculados a la población shuar, por la posesión de tierras pertenecientes a los indígenas. El conflicto llegó a niveles tan fuertes, que los misioneros salesianos se opusieron a la construcción de puentes y vías de acceso, para que los nativos no perdieran sus tierras. Los conflictos entre colonos y misioneros tuvieron su punto culminante, cuando en 1964 los colonos quemaron las instalaciones de la misión en Sucúa, por el rechazo que tenían a la de colonos en territorio indígena.

Un mecanismo impulsado por la misión para facilitar su relación con los indígenas, fue impulsar la formación de centros poblados. Según la FICSH (1976), ésta era una estrategia para controlar mejor a los Shuar. Desde inicios de los 60, en el valle

del Upano, surgieron junto a los servicios como escuelas, pistas de aterrizaje, internados, etc., un gran número de centros poblados, indígenas y colonos. Otro mecanismo fue entregar en forma de centros comunitarios algunas tierras que estaban bajo su administración como reservas indígenas. Esta acción causó graves problemas con la población colona dándose fuertes conflictos.

La lógica de propiciar centros poblados de Shuar corresponde a la creación de un sujeto colectivo, que se encontraba en uso en la Sierra de Ecuador, unido al concepto de comunidad. Según Figueroa esto corresponde a dos fuentes:

“Por un lado a un imaginario que resulta de la confluencia del catolicismo de izquierdas y de sectores vinculados a la crítica cultural que “construyen” una idea de comunidad alternativa a las asimetrías de la sociedad nacional y, por otro lado, a la utilización oportuna que hacen los sectores indígenas de los imaginarios que sobre ellos se crean, con el objetivo único de cuestionar su posición subordinada en un conflicto específico. El discurso comunal sirve como argumento ideológico que interpela a los grupos indígenas y les permite así pasar de actores sociales a actores políticos” (Figueroa, 1997: 5).

Actualmente la misión salesiana busca definir su papel no solamente entre los Shuar, sino entre los Achuar, con quienes están trabajando desde hace aproximadamente unos 20 años. Ciertos sectores misioneros vinculados a la Federación, plantean que gracias a la antropología cultural se dan cuenta de la importancia que tiene el respeto a la cosmovisión indígena, así como la necesidad de potencializar la religiosidad y los conceptos sobre los principios vitales, existentes en la cultura shuar, orientándolos en la búsqueda de la unidad como pueblo (Broseguini, comunicación personal).

Sin embargo, hay un manifiesto rechazo a formas culturales llamadas ‘tradicionales’ tales como la poligamia y el matrimonio entre primos cruzados. La poligamia es vista por los sale-

sianos como “algo no funcional a la cultura y como fuente de conflictos”. Así mismo se insiste en que los “*matrimonios entre primos cruzados tienen efectos negativos*” (Broseguini¹⁶ comunicación personal). ¿Por qué se habla de defender la cultura y se niegan aspectos tales como los mencionados? Este aspecto tiene una estrecha relación con la idea arquetípica de la familia – papá, mamá, hijos –, siendo la Iglesia Católica su principal defensora.

La misión salesiana tiene todavía 6 internados en la provincia de Morona Santiago, siendo el más grande el de Chiguaza, en donde estudian 96 niñas. Todas las escuelas y colegios misionales, pasaron a ser fisco-misionales, funcionan bajo un convenio con el Estado. Con la colaboración de la misión salesiana, labora el Instituto Psicopedagógico de Bomboiza. Este es un instituto de especialización docente, bilingüe. Esta apertura de la misión salesiana coincide y apoya la entrada de capital extranjero, con fines asistencialistas, lo cual detallaré más adelante.

Autonomía y liberación: las organizaciones indígenas

En territorio shuar existen dos organizaciones indígenas: la Asociación Independiente del Pueblo Shuar del Ecuador, apoyada por la Misión evangélica de Makuma y la Federación de Indígenas Shuar, apoyada a su vez por la Misión Salesiana.

La Asociación Protectora de Jívaros del Oriente Ecuatoriano se creó en 1963, pero luego de cinco años los Shuar decidieron retirar a los asesores y alejarse de la misión salesiana impulsando un programa ganadero en la zona. Posteriormente se denominó Asociación Independiente del Pueblo Shuar del Ecuador, y estableció distancias con la misión evangélica; ya que “*la Misión impidió a nuestros dirigentes salir a otros lugares o buscar apoyo. La idea que siempre se nos inculcó fue la de que el dinero no era importante y la de que ningún Shuar podía tener dinero pues era algo que solo Dios podía dar*” (Conaie, 1989: 96). A partir de 1976, cambian al nombre actual y limitan la influencia de la mi-

sión, se vinculan con otras organizaciones indígenas regionales y nacionales como la FCUNAE¹⁷ y CONAIE¹⁸, para defender los territorios y la cultura shuar (Conaie, 1989). Actualmente tienen una relación fluida con la Federación, contando con 70 centros afiliados.

Frente al avance colono y al impulso de la colonización que dio el Estado, los Shuar educados en los internados salesianos realizaron encuentros preparatorios en 52 centros shuar. El 22 de octubre de 1964, se aprobaron los estatutos de la Federación Shuar-Achuar (FICSH). Es conocida la influencia de la misión salesiana en el nacimiento de la organización, como también fue importante la influencia de cooperantes del Cuerpo de Paz a finales de los 80. También se puede hablar de una fuerte vinculación entre la CEDOC, el Movimiento Sindical Ecuatoriano y la Federación Shuar, sobre todo a inicios de los 70 (Botasso, 1985). La Federación tuvo como preocupaciones centrales la defensa de las tierras indígenas y *“el reconocimiento de la cultura Shuar como elemento constitutivo de la sociedad ecuatoriana”* (Conaie, 1989: 90).

Esta organización agrupaba hasta 1971 a 10 asociaciones y 79 centros de las provincias de Morona Santiago y Zamora Chinchipe, e incluía a las colonias de Lago Agrio-Shushufindi, Puyo y asentamientos en la provincia de Pastaza, y las colonias fuera de la Amazonia, conformadas por Shuar migrantes a Santo Domingo de los Colorados en Pichincha y Bucay, Boca de los Sapos y Milagro, en la Costa.

En 1969, no se renovó el contrato entre el Estado y las misiones, para las reservas indígenas, al mismo tiempo las tensiones con los colonos iban en aumento, *“lo que hace urgir el trabajo para la legalización de tierras”* (Ficsha, 1976; Yuran¹⁹, comunicación personal). Por lo tanto, la FICSH instauró de proyecto bandera el impulso a la legalización de tierras como una estrategia para la supervivencia del pueblo shuar, adoptando el modelo ganadero para su *“desarrollo”*.

A pesar de los intereses corporativistas de la Federación, existen Shuar no federados los cuales presentan un cuadro de precariedad mayor que los federados (Amaluiza, 1989), ya que no reciben los recursos internacionales que la FISCH gestiona para sus miembros. Sin embargo, dentro los Shuar federados también existen voces disidentes:

“En el último tiempo hemos enfrentado (la Federación) un problema que afecto la integridad del pueblo shuar con la creación y legalización de la Nueva Asociación Shuar del Ecuador, formada por un grupo minoritario de disidentes de la 23 Asamblea General realizada en enero de 1986. Gracias a nuestra lucha constante (de la Federación) hemos conseguido la derogatoria del decreto que creaba esta organización, así como su promulgación en el Registro Oficial” (Conaie 1989: 94).

Por lo tanto la FISCH, presenta serios retos para su conformación como ente coordinador de la identidad shuar; frente a los transformaciones que plantea el Ecuador contemporáneo, como son las constantes migraciones y el acceso cada vez mayor a capitales extranjeros.

Cambios sociales y Estado Nación: la perspectiva ecuatoriana

Una explicación corriente para entender la situación en Latinoamérica es decir cosas tales como *“a través del tiempo, el Estado ecuatoriano ha desconocido la existencia de poblaciones con culturas propias, es decir, que las minorías étnicas nunca han tenido peso político”* (Barrera y Trujillo, 1997; 50); sin embargo, ¿realmente el Estado desconoce o se trata de un juego en que nadie responde? En Ecuador, frente a esta actitud estatal, se forman como movimiento social aglutinante las nacionalidades indígenas: una búsqueda de una ubicación dentro del Estado-nación, pero manteniendo sus propios usos y costumbres y buscando tener peso político. Sin embargo, esta postura sólo se logra reivindicar con representación política en los años noventa, llegando inclu-

so al nivel de la constitución política que se discute desde el mes de diciembre de 1997 hasta abril de 1998.

El Estado ecuatoriano se distinguió por realizar proyectos que negaban los espacios regionales, lo que llamaré vaciamiento regional (Figuerola, 1997). Desde los años 60, se apoya la colonización masiva de áreas de bosque o “terrenos baldíos”, con la finalidad de expandir la frontera agrícola e impulsar el desarrollo de la Amazonia, gracias a está lógica solamente la tierra “productiva” tenía algún valor.

En 1973, se decreto la Segunda Ley de Reforma Agraria y Colonización y la “Ley de Tierras Baldías”, consolidándose un fenómeno migratorio al interior del país: campesinos de zonas deforestadas y desertificadas migraron a zonas boscosas con la finalidad de obtener la legalización de un pedazo de tierra. Este concepto de desarrollo, impulsado no solamente en Ecuador sino en la mayoría de países latinoamericanos en grandes extensiones de bosque tropical, ignoraba una vez más las realidades sociales, culturales y ambientales de estas regiones geográficas (Barrera y Trujillo, 1997).

Además de los puntos anteriormente señalados, la colonización de la Provincia de Morona Santiago presentaba serios obstáculos naturales y sociales. Lo abrupto de su geografía y la presencia de los indómitos guerreros shuar, habían atemorizado a la mayoría de campesinos pobres que buscaban tierra en esa zona. Gracias al trabajo misional, el escollo de la ferocidad shuar fue superado pero no así los problemas de acceso (Barrera y Trujillo, 1997).

Para implementar proyectos o programas de desarrollo, el Estado ecuatoriano, crea instituciones encargadas de ejecutarlos que deben desarrollar y aplicar marcos políticos para poder llevar a efecto los programas (Barrera y Trujillo, 1997). Este es el caso del CREA, institución que surge en 1960, con la finalidad de

estudiar, planificar, coordinar y, en algunos campos, ejecutar proyectos de desarrollo de carácter estratégico e integral (Crea, 1994). Estos proyectos de desarrollo tuvieron como eje central la colonización semi-dirigida, para reubicar en la provincia a cientos de campesinos serranos provenientes del austro. El CREA ejecutó como proyecto prioritario, el Plan de Colonización del Valle del Río Upano, que se inició en 1964 y se complementó con la construcción de la vía Macas-Palora. Las otras zonas de colonización de la provincia carecían de vías de penetración, por ello en 1965 se iniciaron los trabajos de construcción de la vías Troncal del Upano e Indanza-Gualaquiza. También se ejecutaron las vías Méndez-Morona y Guarumales-Méndez, llamados a convertirse en eslabones de la vía interoceánica “Guayaquil-Morona-Manaos”. Los polos de colonización se fueron configurando junto a las carreteras y centros poblados (Crea, 1994).

Una contradicción en la Amazonia ecuatoriana se presenta entre el IERAC, el cual se creó para dirigir la colonización de todas las zonas de bosque del país, con excepción de la región suroccidental, la que estuvo sujeta a los programas del CREA. Sin embargo, el CREA no tenía capacidad legal para adjudicar tierras, por ello su actividad consistía en promover asentamientos para que posteriormente los colonos recurrieran al IERAC con el objetivo de legalizar sus posesiones. Pero ésta fue una actividad problemática ya que en muchas ocasiones el CREA, impulsó programas en zonas que ya habían sido adjudicadas por el IERAC, dando lugar a conflictos de tierras (FICSH, 1976). Por otra parte, tanto el IERAC como el CREA, no tomaron en consideración que las tierras destinadas a la colonización, eran ocupadas por los Shuar, causando conflictos interétnicos, entre colonos y Shuar (FICSH, 1976).

La colonización ha significado el desplazamiento de la población nativa de sus tierras, ante este fenómeno, el acceso a la tierra se convirtió en el mayor conflicto que confrontó al pueblo shuar con los colonos, el Estado y las misiones; pero, a su vez, los

Shuar han colonizado el Transkutukú. La idea de los colonos como los usurpadores y causantes de todos los males sociales y ambientales de la Amazonia es generalizada, sin embargo, se debe anotar que también se encuentran inmersos en un proyecto de modernización, expresada en la reforma agraria en la sierra, que los obligó a migrar en busca de tierra. Entre los colonos que llegaron a Morona Santiago antes de la “Ley de Tierras Baldías”, hubo algunos grupos familiares que lograron consolidar grandes propiedades ganaderas y todavía manejan haciendas dedicadas a la producción agropecuaria pero éstos constituyen un sector bastante reducido. La mayoría de colonos de la provincia, está conformada por campesinos migrantes, que vinieron de la Sierra, de zonas deforestadas, con suelos erosionados y poca capacidad productiva (Barrera y Trujillo, 1997).

El principal problema de la colonización se presenta en que el Estado no asumió la necesidad de conducir la colonización, el objetivo primordial fue otorgar títulos de propiedad y aumentar la productividad de la zona, para evitar conflictos en la Sierra.

Por esta razón, los campesinos serranos trabajaron con técnicas inadecuadas para el bosque húmedo tropical, lo que generó la deforestación de las áreas de colonización, el empobrecimiento de suelos, la pérdida de la biodiversidad y no resolvió el problema de fondo, la pobreza de los migrantes creando constantes conflictos. Estos hechos nos muestran que la influencia del Estado ha buscado una “racionalización”, es decir que ha intentado aumentar la productividad de la tierra al implementar una modernidad pero lo único que se ha logrado es crear conflictos entre colonos y Shuar, pauperizar las condiciones sociales y destruir el bosque húmedo tropical.

Los Shuar en el Transkutukú. ¿Una modernización posible?

Ejes discursivos

La modernidad se ha convertido en un tema que las ciencias sociales trabajan cada día más. Curiosamente, la antropología no ha asumido totalmente esta nueva postura (Uribe y Restrepo, 1997) ya que se consideraba que su sujeto privilegiado de estudio, los indígenas, había permanecido fuera de las dinámicas propias de la modernidad. Este trabajo considera exactamente lo contrario: que la modernidad es un hecho social total que ha afectado a todos los seres humanos, aunque en el contexto latinoamericano haya tomado formas contrarias a las características, lo cual da para hablar de una modernidad de centro y otra de periferia (Figueroa, 1997).

Para hablar de modernidad en Latinoamérica es necesario tener en cuenta los proyectos de modernización llevados a cabo por el Estado, los cuales se concretizan en diferentes discursos como el del desarrollo. En este orden de ideas, este trabajo va a tomar el desarrollo como un discurso de inserción a la modernidad. Escobar (1995: 10) cuenta la ‘pesadilla’ del desarrollo y sus 40 años de fracaso, detallando como el “Tercer Mundo ha sido producido por los discursos y prácticas del desarrollo” (Escobar, 1995: 10).

La ‘pesadilla’ ha llevado a lo que Said (1979) llama orientalismo, es decir, la invención de regiones y sujetos colonizados desde la confluencia de narrativas y dispositivos de poder. De esta forma regiones, como la Amazonia, o sujetos, como los Shuar, pierden su forma en medio de imaginarios que sobre ellos se hacen desde los dispositivos del poder. El supuesto proyecto homogenizante de la modernidad se ve en entredicho al estudiar, lo que se encuentra es que el proyecto ha sido caracterizar a estas regiones y a estos sujetos como incapaces de vincularse a la “sociedad nacional” (Figueroa, 1997).

El discurso del desarrollo nace en la posguerra, desde los años 50, hasta los 70. En estos años se discutía acerca de cómo lograr el desarrollo en el llamado ‘Tercer Mundo’, teniendo el “desarrollo un status de ‘certeza’ en el imaginario social”, es decir que se hablaba en términos de una civilización posible (Todorov, 1993). Escobar (1995) toma el trabajo de Foucault, sobre las dinámicas del discurso y poder en la representación de la realidad social, como una de las herramientas para cuestionar este tipo de preceptos—representaciones. El desarrollo se debe entender como un discurso que enfatiza la dominación (Escobar, 1995) al mostrar al ‘otro’ como inferior.

Este autor propone “hablar de desarrollo como una experiencia histórica singular, la creación de un dominio de pensamiento y acción”; tomando a la modernidad occidental como un fenómeno cultural y histórico específico (Escobar, 1995: 10). El discurso del desarrollo ha sido central y eje articulador de las políticas de representación e identidad en Asia, Africa y Latinoamérica (Escobar, 1995). Este autor propone que “el Tercer Mundo no debe ser visto como una reserva de ‘tradiciones’ (1995: 215) ya que hoy en día estamos viendo formas de resistencia al desarrollo, y nuevos órdenes culturales que se están dando a partir de los grupos populares y movimientos sociales. Sin embargo, al hablar de desarrollo de manera insistente se presenta una “exclusión sistemática de alternativas”. En palabras de Escobar:

“Al colonizar el espacio de la representación, un discurso... excluye las alternativas y paraliza la imaginación. Esto no es gratuito; el discurso es encarnado en multitud de dispositivos y prácticas: programas y estrategias de desarrollo económico, rural o urbano, o en áreas de salud, nutrición, y educación... El desarrollo es la urdimbre que resulta de todas esas operaciones y relaciones: termina moldeando la realidad social e imposibilitando el pensar de otro modo” (Escobar, 1996: 16).

Frente a la anterior propuesta ¿qué ocurre con los indígenas?. Es importante resaltar que el discurso del desarrollo abarca

desde los imaginarios de las personas encargadas del desarrollo, como de las personas que se espera se desarrollen. El trabajo de campo adelantado con los niños shuar soporta esta afirmación: los niños(as) se proyectan a futuro con carreteras, casados con mujeres colonas u hombres colonos y con carros que crucen sus fincas.

Dentro de ciertos proyectos de Estado-nación, como en Colombia, los grupos indígenas en vez de ser eliminados a causa del desarrollo, están sobreviviendo gracias a su articulación con la modernidad. En el caso de los Shuar tienen un mayor acceso a capitales extranjeros, aspecto que detallaré adelante. Esta forma de apropiación de discursos es caracterizada por Escobar (1995) como culturas híbridas ya que se necesitan nuevos lenguajes que trasciendan la oposición tradición/modernidad. Sin embargo, largas tradiciones de dominación no se evaporan, sino que los términos de la relación tienden a cambiarse.

Los Shuar ¿Actores sociales por la cultura? Consideraciones finales

La descripción de los Shuar, apunta a mostrar una sociedad que tiene un perfecto funcionamiento interno y con la naturaleza. El único foco de conflicto lo plantean agentes externos que vienen a romper el armónico funcionamiento estructural en la relación Shuar-naturaleza. Es así como este grupo humano es explicado y entendido como un sistema cerrado, el cual como una piedra, una mesa, está en estado de equilibrio, es decir, que los intercambios de materia y energía con el exterior son nulos. Por el contrario, la constancia de la llama de una vela, la constancia del medio interno de una célula o de un organismo, no están ligados en modo alguno a un equilibrio semejante; hay, por el contrario, desequilibrio en el flujo energético que los alimenta y, sin flujo energético que los alimenta y, sin ese flujo, habría un desorden organizacional que conllevaría una decadencia rápida (Morin, 1990: 43).

Sin embargo, en términos de Uribe y Restrepo (1997), ésta es una manera de aproximarse a una cultura como una estructura en la que se encuentran atrapados los sujetos; dejando de lado la interacción, la apropiación y resignificación de las prácticas y representaciones culturales, propias de las sociedades humanas.

Desde la visión de diferentes actores pareciera que los eventos que han ocurrido en este siglo no hubieran cambiado la cultura shuar, o sea como si los hechos históricos no cambiaran la estructura social y todavía se tratara de seres inmersos en algún estadio de la “evolución humana”. De esta manera ¿cómo se puede caracterizar la historia de los Shuar? Una historia de los Shuar, que construya un proyecto de futuro consciente, está aún por escribirse.

Este proyecto requiere poner en evidencia las diferentes fuentes, tanto orales como escritas. Sin embargo, ¿cómo hablar de historia dentro de un grupo dentro del cual se pasó de la conciencia histórica oral a no tener registro o el que permitían los salesianos o la FICSH? La conciencia histórica de los Shuar está marcada por el proceso de modernización que se vivió en esta zona. En este momento, los Shuar se encuentran en momento intermedio entre una cultura oral y una escrita. Por un lado están las personas mayores, quienes todavía basada su reproducción social en la oralidad, y las personas más jóvenes, quienes disponen de tecnologías modernas de comunicación como es la radio. Estos aspectos ubican a los indígenas dentro de la *“transformación en los conceptos de tiempo y espacio que permiten concebir la simultaneidad de la tradición y el futurismo como campos relativos, en contraste con el imaginario del progreso que pretendía una imagen de totalidad y dinámica inspirada en la mecánica”* (Coronel, 1998: 3).

Retomando a Clifford (1993) “los productos puros enloquecen” entonces encontramos un grupo que, aunque este inser-

tándose en el Estado nación, también reivindica una postura “tribal”. De esta manera se da una imagen de medianamente bárbaro, la cual es muy conveniente para recibir dineros internacionales que se invierten en cosas “civilizadas” tales como la ganadería, la cual siempre ha sido apoyada desde la Misión, el Estado y la Federación. Mientras que las agencias internacionales, como el SNV, apoyan programas de agroforestería, es decir, un retorno al espacio “natural”, lo cual es la tendencia de los últimos años, devolverles a los indígenas el poder que tenían en su espacio, el cual se transforma en mítico o sagrado, según las necesidades del momento.

Para las agencias de cooperación, como el SNV, actuar sobre grupos de individuos que se reconocen entre sí invariablemente y en toda circunstancia, lo que equivale al concepto de comunidad manejado en el presente texto. Las comunidades, en la medida que agrupan a sus sujetos mediante valores tradicionales, que por tener cargas simbólicas muy grandes; enlazan para siempre a los sujetos, resultan ser ideales para los objetivos de las agencias de cooperación. Mediante el reconocimiento de las comunidades, estas agencias logran actuar sobre un grupo relativamente grande para elevar su nivel de desarrollo. Sin embargo, el tema de la igualdad entre las comunidades no se discute, por ejemplo los extensionistas o las autoridades tradicionales se convierten en personas que tienen mayor acceso a recursos que los demás.

Esto resulta contradictorio ya que un pensamiento que se basa en la irrestricta universalidad de todos los sujetos, acepta las diferencias particulares e, incluso, las apoya. La única forma de lograr su objetivo, es negando, por lo menos en algún aspecto, la universalidad de todos los sujetos, y aplaudiendo las diferencias que enlazan a un grupo en torno de sus particularidades. Las agencias de cooperación, promueven entonces la formación de comunidades, aunque nieguen su propio principio de universalización, para lograr el desarrollo, irónicamente, universal.

Pero la promoción de la formación de comunidades, que proviene en gran medida de las organizaciones internacionales de ayuda, y que determinan en alguna medida las políticas de los estados subdesarrollados, tiene otros adeptos. El pensamiento conservador, apoyaría ampliamente la formación de comunidades, que limiten al sujeto a unas relaciones “naturales”, que lo condicionan al reconocimiento de sus concomunidades y que en últimas, producen la formación de “castas” que terminan jerarquizándose, y eliminando completamente el postulado de igualdad universal.

Es importante evidenciar que en los últimos veinte años la “supervivencia” de la comunidad indígena en Ecuador está sostenida, en buena parte, en el vigor de las políticas de desarrollo adoptadas tanto gubernamentalmente como por parte de ONGs. internacionales. En estos organismos se piensa que el “desarrollo”, no sólo en los Andes, se daría a través de la consolidación de organizaciones comunitarias legalmente constituidas y que debe partir de la autogestión de la comunidad (Max-Neef, 1986). Es así como estas políticas parten de un supuesto causal: el desarrollo vendrá si se adoptan formas ‘tradicionales’ de organización. Pero ¿qué tan tradicionales son estas organizaciones que se están adoptando en las comunidades?, ¿Existe correlación entre “desarrollo” y comunidad? En el presente texto se mostró como la noción de “tradicición” resulta conflictiva a la hora de realizar una historización de los sujetos del desarrollo. Deseo resaltar que el carácter que se les ha dado a los Shuar de “tradicionales”, es contradictorio con estructuras organizativas “modernas”, como lo es la FICSH. De esta manera se ve a la cultura shuar como ahistórica; es decir, que el cambio cultural sólo ocurre por elementos extraños a esta cultura (la Iglesia, los colonos, el ejército); como si la cultura shuar no tuviera capacidad de crear estrategias propias de cambio cultural.

Por los aspectos anteriores, Figueroa (1997: 2-3) menciona tres puntos para tener en cuenta en los estudios con socieda-

des llamadas “tradicionales”: en primer lugar “la crisis de los paradigmas “naturalistas” o “esencialistas”; en segundo lugar, “dejar en suspenso la posibilidad de que la categoría indígena se autocontiene y, en tercer lugar, dejar en suspenso las categorías que colocan a los indígenas como expresiones vivas de otra temporalidad, negando el carácter coétaneo de los grupos indígenas. También se mostró que las tradiciones se escriben y se hacen día a día y no son referencias a un pasado mítico. Estas referencias a pasados míticos traen como consecuencia un mayor distanciamiento entre los diferentes actores involucrados en el proceso de desarrollo, tal como parece ser la intención.

El proyecto de futuro de los Shuar es vincularse con el Estado-nación ecuatoriano; es decir, crear un país multicultural pero conservando una identidad propia. Estructuras organizativas modernas, como la Federación de Centros Shuar, evidencian la afirmación anterior. También la participación en los constantes conflictos fronterizos con el vecino país de Perú es un aspecto de inserción al Estado. Sin embargo, se nota como en los sectores más jóvenes se ha producido una colonización del imaginario, o sea que se proyectan a futuro como colonos, quienes son los referentes más inmediatos. Así, resulta un reto para el futuro de los Shuar plantear proyectos que permitan a todos los sujetos acceder a beneficios.

En el caso de la Amazonia, la dicotomía individual-comunal se debe quebrar al pensar el tema del individualismo, del cual los Shuar son uno de los mejores ejemplos. Sin embargo, desde los dispositivos del poder, se sigue pensando en la forma de comunidades, para enfrentarse con una realidad que sobrepasa los imaginarios existentes. En el proyecto ganadero, como se describió anteriormente, se evidencia como las intensiones comunizadoras se enfrentan a una postura individual.

Es importante tener en cuenta que los individuos actúan de manera diferente en momentos diferentes, es decir, que hay

momentos en que pueden juzgar importante organizarse comunitariamente y otros en que consideren esto innecesario y, menos aún, una obligación actuar como comunidades. Estos conceptos preexistentes sobre los indígenas son resultado del proceso de “orientalismo” (Said, 1974) o de vaciamiento regional (Figueroa, 1997), para negarles el paso a la llamada modernidad, o mejor, construyendo un paso fragmentado al Estado-nación. Solamente en la medida en que se realicen diálogos directos entre los indígenas y los Estado-naciones podremos estar hablando realmente de multiculturalismo; dejando atrás los intermediarios que actúan según su conveniencia, como es el caso de los salesianos o de las agencias de cooperación internacional en su relación con los Shuar.

Otro aspecto es que se considera que los Shuar solamente han sufrido “aculturación” desde el presente siglo; motivada ésta, especialmente en la llegada de los misioneros salesianos y la práctica por parte del Estado de procesos de colonización, afectando especialmente los patrones económicos. De esta manera se concluye que el pueblo shuar vivió un proceso de transformación paulatino con la llegada de las misiones y colonos a principios de siglo a su territorio. Solamente a partir de 1960, cuando se inició la colonización intensiva del área que alcanzó su punto máximo a mediados de 1970; es cuando se da un salto definitivo de una economía de subsistencia hacia un modelo tendiente al mercado.

La cultura se convierte en la excusa para no permitir que el “otro” retome configuraciones reales. Las personas que habitan en la selva se convierten en salvajes, los indígenas dejan de ser seres humanos para cumplir la función de vivir en la selva y ser el ejemplo en la moda del New Age. Este proceso es como deshumanizar a través de la cultura; los indígenas se convierten en seres míticos o en seres naturales, perdiendo la posibilidad de ser seres humanos con igualdad de condiciones.

Así, la cultura se convierte en una trampa que no permite que los seres humanos nos tratemos y que tengamos igualdad de condiciones. Por lo tanto, los Shuar son “naturalizados”, “salvajizados” desde las misiones y las ONGs. para no quedarse sujetos de trabajo y sin los recursos internacionales. Sin embargo, a los mismos indígenas les conviene ya que esto capta los recursos internacionales en la época de las identidades, en la cual conceptos como raza se convierten en discursos manipulados políticamente para acceder a recursos.

¿Qué significa ser indio? Significa tener la protección, sino es del Estado, como en el caso colombiano, de las organizaciones internacionales que buscan ansiosamente hacer proyectos de transferencia tecnológica pero sin afectar la cultura. La postura de los indígenas es contradictoria, por una parte buscan seguir siendo identificados como indígenas pero sin que esto sea sinónimo de salvajes, lo cual resulta un reto en el Ecuador contemporáneo. Por lo tanto los Shuar se convierten de reductores de cabezas en buenos salvajes modernos.

Siglas utilizadas

IERAC: Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización

MLAL: Misiones Laicas en América Latina.

IEOS: Instituto Ecuatoriano de Obras Sanitarias.

CESA: Central de Servicios Agrícolas.

BID: Banco Interamericano de Desarrollo.

FED: Fundación Ecuatoriana de Desarrollo

CESA: Centro Ecuatoriano de Asesoría Agrícola.

FODERUMA: Fondo de Desarrollo Rural Marginal.

CREA: Centro de Reconversión Económica de Azuay, Cañar y Morona Santiago

Notas

* Antropóloga FLACSO. México

1. Uno de los batallones principales de guerra del Ejército Ecuatoriano, especializado en selva, lleva el nombre de *Arutam* – personaje mítico - lo cual alude a la belicosidad que se espera de los Shuar.
2. El teniente político es elegido por los gobernadores de las provincias y el ministro de gobierno, es el representante del Estado y, en estas regiones alejadas, puede ser juez. Detenta un importante poder político aunque no maneja recursos o partidas.
3. Es decir, que cuenta con escuela primaria y normal en la secundaria.
4. FISE: Fondo de Inversión Social del Ecuador.
5. Toda la zona amazónica ecuatoriana está dividida en bloques para la extracción de crudo, los cuales van desde el bloque 1, ubicado en la frontera colombo-ecuatoriana hasta el bloque 31, ubicado en la frontera con Perú. Hay información oficial asegurando que la compañía Arco OIL ganó la licitación del bloque 24; sin embargo, se desconoce si ya se realizaron los estudios de impacto, o la exploración sísmica para iniciar los trabajos de extracción de crudo.
6. El síndico es la autoridad nombrada por la Federación de Indígenas de Centros Shuar, en cada centro, quien regula el funcionamiento de la organización ejerciendo el papel de contralor. Generalmente tiene más poder que los presidentes de los centros o comunas. Algunos centros shuar no tienen presidentes sino síndicos, concentrando varias autoridades.
7. El extensionista es la persona que trabaja en los proyectos de desarrollo pero que provienen de la misma comunidad. Esta es una estrategia similar a los promotores de salud.
8. SNV: Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo.
9. Como en casi todas las lenguas indígenas, la palabra shuar es la manera para decir persona, o las verdaderas personas.
10. La literatura etnográfica clásica sobre los Shuar, de autores como Descola (1996), Harner (1979) y Taylor, está impregnada de conceptos como los de Clastres sobre las sociedades creadas contra el Estado, de las cuales las sociedades andinas y amazónicas son un ejemplo y de la tradición marxista de Godelier. También retoman conceptos provenientes de la discusión russoniana del “buen salvaje”. Sin embargo, el término clásico es usado en el presente texto como la capacidad de esta literatura de crear y de incidir en los imaginarios alrededor de los Shuar.
11. Las *tzantzas* son las famosas cabezas reducidas, que tanto prestigio han dado en el mundo de lo exótico a los Shuar.

12. Los procesos de pacificación llevados a cabo por el ejército, significaron abusos y violencia hacia los Shuar, se les amenazaba con la cárcel, multas y castigos. Cuando se enteraban de una guerra, los colonos y miembros del ejército decomisaban *tzantzas*, para venderlas a los museos europeos.
13. FICSH: Federación de Indígenas de Centros Shuar.
14. Los entrevistados mayores afirman que las tierras de Pimpints eran de los Achuar.
15. Padre Silvio Broseguini. Misión Salesiana, Macas, Ecuador.
16. Padre Silvio Broseguini. Misión Salesiana, Macas, Ecuador.
17. FCUNAE: Federación Comunas Unión Nativos de la Amazonia.
18. CONAIE: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.
19. Ruben Yurán, Dirigente de Comunicación de la FICSH, Sucúa, Ecuador.

Bibliografía

ALBÓ X y Ramón G.

1994 *Comunidades andinas desde dentro: dinámicas organizativas y asistencia técnica*. Quito: CECI, Abya-Yala.

ALMALUIZA C. y M. SEGOVIA.

1989 Un grupo shuar marginado y dependiente. Quito : *Mundo shuar*.

BARRERA C. y P. TRUJILLO

1997 *Por qué no se cantan los anents?* Informe técnico presentado al SNV.

BOTTASSO J.

1982 Los shuar y las misiones. Entre la hostilidad y el diálogo. *Mundo shuar*.

BRAUDEL F.

1969 *La historia y las ciencias sociales*. Madrid : Alianza.

BUSTAMANTE T.

1988 *La larga lucha del kakaram contra el sucre*. Quito : Abya Yala.

CLIFFORD J.

- 1993 *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

CREA (Centro de Reconversión Económica del Azuay)

- 1994 Dirección de planificación CREA. Indicadores básicos, región centro sur. Cuenca : centro de reconversión económica del austro.

CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador)

- 1989 *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo*. Quito : Tuncui, Abya-Yala.

CORONEL V.

- 1994 Conflicto y alianzas en torno a una imagen del progreso: la temprana experiencia del liberalismo en el Chimborazo. Tesis de licenciatura en historia. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

CORONEL V.

- 1998 Conversión de una región periférica hacia localidad global: Implicaciones de los proyectos indigenistas y conservacionistas en Sierra Nevada de Santa Marta para una lectura del concepto región en un contexto de posmodernismo periférico. Informe presentado al ICAN.

DESCOLA P.

- 1996 *La selva culta: simbolismo y paréis en la ecología de los achuar*. Quito : Abya-Yala.

DESCOLA P.

- 1989 Del habitat disperso a los asentamientos nucleados. En Whitten N. *Amazonía la otra cara del progreso*. Quito : Abya-Yala.

DROZ Y.

- 1996 Qui fait quoi? Trois antinomies de la pratique ethnologique. En *Tzantza* 1: 23-33.

- ESCOBAR A.
1995 Encountering development: the making and unmaking of the third world. Princeton: Princeton University Press
- ESCOBAR A.
1996 y Viejas y nuevas formas de capital y los dilemas de la biodiversidad. En Escobar A. y A. Pedroza. *Pacífico ¿desarrollo o diversidad?* Bogotá: Cerec.
- ESCOBAR A. y A. PEDROZA.
1996 Introducción: Modernidad y desarrollo en el pacífico colombiano. En Escobar A. y A. Pedroza. *Pacífico ¿desarrollo o diversidad?* Bogotá: Cerec.
- ESCOBAR A.
1997 Política cultural y biovidersidad: estado, capital y movimientos sociales en el pacífico colombiano. En *Antropología en la modernidad*. Uribe M. V. y E. Restrepo (ed.). Bogotá: ICAN-Colcultura.
- FIGUEROA J.
1994 A. Historización o tiempo fundacional: centralización política chachi y estrategias autonómicas del grupo A'wa. En *Sarance* (20).
- FIGUEROA J. A. (en imprenta)
1998 El laberinto de la memoria: el asesinato de Lazaro Condo” En *Universitas Humanística*.
- FIGUEROA J. A.
1996-1997 Comunidades indígenas: artefactos de la identidad étnica en los conflictos políticos del ecuador contemporáneo. En *Revista Colombiana de Antropología*. (33).
- FIGUEROA J.
1997 Escritos y dominados: narrativas y exclusiones étnicas en la Sierra Nevada de Santa Marta. Informe presentado al ICAN.

FICSHA (Federación de Centros Shuar-Achuar)

1979 *Solución original a un problema actual*. Sucúa: Ficsha.

FONTANA J.

1982 *Historia: análisis del pasado y proyecto social*. Barcelona: Cátedra.

FOUCAULT M.

1993 *La historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI editores, México.

GARCÍA C.

1976 La etnohistoria y la unidad de la antropología. En *Anales de Antropología* (13): 65-75.

GUERRERO A.

1991 La semántica de la dominación. *El concertaje de los indios*. Quito: Libri-Mundi.

HARNER M

1994 (1979) *Shuar: pueblo de las cascadas sagradas*. Quito: Ab-ya-Yala.

HILL J.

1998 Mith and History En Hill J (ed.) *Rethinking mith and history and myth. Indigenous south american perspectives on the past*. Chicago: University of Illinois Press.

HOBSBAWN E. y T. RANGER (ed)

1992 *The invention of tradition*. Cambridge, Canto, 1992.

MARTÍNEZ C.

1976 La etnohistoria: un intento de explicación. En *Anales de Antropología* (13): 161-184.

MONIOT H.

1984 La historia de los pueblos sin historia. En Jacques Le Goff. *Hacer la historia*. Barcelona: Laia, volumen 1.

MONTEROSO A.

- 1996 Mister Taylor. En *Cuentos, fábulas y lo demás es silencio*. Barcelona: Aguilar-Altea, Taurus, Alfaguara.

MAG-PRONAREG-ORSTOM

- 1980 Provincia de Morona Santiago (Parte Norte). Carta Pedo-Geomorfológica. 1980.

MAX-NEEF M. y otros

- 1986 *Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro*. Uppsala: Cepaur, Fundación Dag Hammarskjöld, 1986.

MORIN E

- 1990 *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.

MURATORIO B.

- 1994 Introducción. Discursos y silencios sobre le indio en la conciencia nacional. En Muratorio B. (ed.) *Imágenes e imágineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglo XIX y XX*. Quito: Flacso, sede Ecuador.

NISBET

- 1986 (1966) *La tradition sociologique*. París: PUF.

PARDO M. Movimientos sociales y actores no gubernamentales

- 1997 En *Antropología en la modernidad*. Uribe M. V. y E. Restrepo (ed.). Bogotá: ICAN-Colcultura.

SAID E

- 1979 *Orientalism*. New York: *Vintage Books*, 1979

SAHLINS M.

- 1985 *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.

SALAZAR E.

- 1989 Los shuar y la frontera de la colonización. En Whitten, n. *Amazonía la otra cara del progreso*.

SALOMON F.

- 1991 Tres enfoques cardinales en los actuales estudios andinos. En: Salomon F. y S. Moreno (ed.). *Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI-XX*. Quito: Abya-Yala.

SÁNCHEZ-PARGA J.

- 1997 *Antropo-lógicas andinas*. Quito: Abya-Yala.

SANTANA R.

- 1995 *Ciudadanos en la etnicidad. Los indios en la política o la política de los indios*. Quito: Abya-Yala.

SANTOS F.

- 1992 *Etnohistoria de la alta Amazonia siglos XV-XVIII*. Quito : Abya-Yala, MLA.

SHÜTZ E.

- 1992 *La construcción social de la realidad*. Gedisa : Barcelona.

SNV (Cooperación Técnica Holandesa para el Desarrollo)

- 1996 Taller de diagnóstico participativo: agroforestería-nutrición, Pimpints. Sin publicar.

TAYLOR A.

- 1994 La riqueza de dios, los achuar y las misiones. En Whitten N. *Amazonía ecuatoriana la otra cara del progreso*. Quito : Abya-Yala.

TAYLOR A.

- 1994 Una categoría irreductible en el conjunto de las naciones indígenas: los jívaro en las representaciones occidentales. En Muratorio B. (ed.). *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglo XIX y XX*. Quito: Flacso, sede Ecuador.

TÖNNIES F.

- 1946 (1931) *Principios de sociología*. México: Fondo de Cultura Económica.

TODOROV T.

1993 *Las morales de la historia*. Barcelona: Gedisa.

TRUJILLO J.

1996 *La ganadería en los centros shuar: evaluación retrospectiva de una experiencia en desarrollo en el contexto amazónico*. Quito.

URIBE M.V. y E. RESTREPO (ed.)

1997 A propósito de una antropología en la modernidad. En: *Antropología en la modernidad*. Uribe M. V. y E. Restrepo (ed.). Bogotá: ICAN-Colcultura.

¿POR QUÉ NO SE CANTAN LOS ANENTS¹?

Carmen Barrera²
Patricio Trujillo

“Como un tigre feroz y valiente viene
con sus garras después de haber comido a la gente,
como un tigre joven.”

Introducción³

El trabajo que presentamos a continuación es el producto de un rápido proceso de investigación desarrollado en las asociaciones Shuar de Chiguaza en el valle del Upano-Palora, y de Pimpints y Tutuientza en la zona del Transkutukú, provincia de Morona Santiago.

Este, trata de ser sobre todo un testimonio de un complicado proceso de transformación que una sociedad legitimada por el poder político y económico, impuso en otros grupos humanos que como los Shuar, tenían una forma y un concepto de vida diferentes.

La sociedad nacional basándose en una lógica de mercado entendida como suprema, condicionó al pueblo shuar a asumir como suyos comportamientos y valores, que generaron expectativas y contradicciones simbólicas y económicas al interior del pasado y el presente de esta cultura.

La dualidad entre el pasado y el presente, lo real y lo ideal a futuro, atravesados por una lógica de mercado, se expresa en las reivindicaciones de desarrollo y en las demandas económicas de los Shuar (hoy convertidos en ganaderos), que se confrontan con una forma de vida y comportamientos sociales relacionados a vi-

vir en ambientes de bosque húmedo tropical, que definitivamente responden a otros códigos. Esta permanente contradicción entre lo que se impone y lo que se asimila como culturalmente válido, es el punto central de este trabajo.

Una larga historia de contradicciones

El modelo de “desarrollo” impulsado por el Estado ecuatoriano, se basó en el supuesto de que las tierras de bosque de la Amazonía y estribaciones de los Andes eran muy productivas y no poseían dueños, por esta razón se procedió a colonizar estas zonas para integrarlas al desarrollo nacional, convirtiendo al bosque en extensos pastizales dedicados a la producción agropecuaria. Este modelo tuvo mucha fuerza en las provincias amazónicas, que se constituyeron en el lapso de 20 años, en verdaderos prototipos del proyecto de integración nacional al desarrollo.

En el escenario de lo que es actualmente la provincia de Morona Santiago, se perfilan actores que fueron determinantes en los procesos de integración de este sector geográfico al “Desarrollo”. Se debe anotar que el modelo de integración tuvo como base la colonización de la región. Proceso que fue bastante desordenado, pero que siempre estuvo ligado a instituciones estatales o religiosas, quienes impulsaron la concepción de desarrollo planteada por el Estado.

El Estado ecuatoriano se ha caracterizado por ser hegemónico y excluyente. Sistemáticamente ha desconocido la existencia de comunidades con culturas propias, cosmovisiones diferentes y espacios vitales de creación y reproducción social y cultural.

De igual forma, el Estado ha subvalorado a los bosques, a la biodiversidad y al uso que los diferentes grupos étnicos hacen de ellos. Esta concepción se refleja en los “proyectos de desarrollo” que impulsó desde los años 60. La colonización masiva de áreas de bosques húmedos tropicales, clasificados como “terrenos baldíos”, con la finalidad de expandir la frontera agrícola e

impulsar el desarrollo de la Amazonía. Gracias a esta lógica, según la cual solamente la tierra “productiva” tenía algún valor⁴, se decretó en 1973 la Segunda Ley de Reforma Agraria y Colonización y la “Ley de Tierras Baldías”. Marco legal que consolidó un fenómeno migratorio al interior del país: campesinos de zonas deforestadas y desertificadas⁵ migraron a zonas boscosas, con la finalidad de obtener la legalización un pedazo de tierra.

Este concepto de desarrollo impulsado no solamente en Ecuador, sino en la mayoría de países latinoamericanos con grandes extensiones de bosque húmedo tropical, ignoraba una vez más las realidades sociales, culturales y ambientales de estas regiones geográficas.

A mediados de 1960, se creó el Centro de Reconvención Económica del Azuay (CREA), institución que tenía la finalidad de gestionar y ejecutar vías de penetración a la Amazonía sur del país e integrar a esta zona al desarrollo. El modelo fue la colonización semi-dirigida, para reasentar en la provincia a cientos de campesinos serranos, conjuntamente con este modelo de colonización, en 1965 se iniciaron los trabajos de construcción de la vía Cuenca-Macas y se conformaron franjas de colonización cercanas a la carretera.

En nuestro país hasta la aplicación de la Segunda Ley de Reforma Agraria y Colonización, el eje dinamizador del “desarrollo” en la Amazonía, estuvo a cargo de las diferentes misiones católicas y evangélicas. En el caso de Morona Santiago, el Estado reconoció la labor benefactora de los misioneros salesianos y firmó contratos con ellos, en los cuales se legalizó el tutelaje misional frente a los nativos. De esta forma los representantes legales de los Shuar, fueron los salesianos.

Se debe mencionar además que la educación, salud, construcción de trochas, caminos, pistas de aterrizaje, puentes, etc., corrió a cargo de las misiones, a pesar de que el Estado debía asu-

mir estas responsabilidades. Esta situación tan absurda fue muy bien aprovechada por el Estado y por los misioneros, el primero delegaba acciones y evitaba enfrentar su responsabilidad y los segundos legitimados por el Estado, tenían todo el poder para imponer su presencia y consolidarse como los “dueños” de la ecología y las almas que habitaban en ella.

Las misiones

Los misioneros jugaron un rol protagónico en los procesos transformadores de esta zona. A pesar de que no habían vías de comunicación y los ríos constituían un enorme obstáculo natural para movilizarse y comercializar productos, gracias a la presencia de la Misión Salesiana, se fueron dando asentamientos colonos en torno a las instalaciones misionales.

La presencia de los misioneros fue un factor determinante en el proceso colonizador, ya que si bien su trabajo estaba orientado a “cristianizar” al pueblo shuar desde 1893, tuvieron grandes dificultades por las características culturales de los indígenas.

“Entre todas las tribus del Ecuador, la de los Jívaros ha sido siempre la más indomable y refractaria a la civilización. Su manera de vivir no en centros y poblaciones, sino en familias regadas en la floresta a lo largo de los ríos a una notable distancia la una de la otra, la poligamia radicada y el espíritu de venganza para ellos sagrado, ofrece graves dificultades para su conversión”⁶.

La “perseverancia cristianizadora” de los salesianos les permitió que finalmente lograran establecerse en la zona desde la década de los 40, ya que la presencia de colonos y el establecimientos de asentamiento en zonas circundantes a las misiones, generaron cambios en la población shuar.

Los Shuar accedieron a herramientas más eficaces para su trabajo como hachas, machetes, escopetas, los que a su vez se

constituyeron en productos básicos para el comercio e intercambio con otros grupos shuar más alejados y con otros grupos étnicos como los Achuar.

Otras misiones cristianas llegaron a la provincia, a pesar de que tuvieron menos importancia que los misioneros católicos, construyeron un centro de operaciones en Makuma, ellos son “Gospel Missionary Union”.

Al interior de las misiones se dieron varias posiciones, unas que ponían mayor énfasis en el trabajo con los colonos y abrían frentes de colonización en tierras tradicionalmente habitadas por los nativos, como un intento de crear un modelo de vida adecuado a los patrones morales de la Iglesia Católica. Otra posición estaba más interesada en crear lo que se denominaba “una iglesia local”, los misioneros de esta tendencia, pusieron mucho énfasis en trabajos de investigación y conocimiento de la cultura shuar, siempre enfocados a su cristianización.

Entre 1950 y 1965, se dio un florecimiento de los internados, éstos estaban concebidos como centros de educación y evangelización. Las consecuencias lógicas de los internados fueron terminantes para el pueblo shuar, ya que los niños ingresaban a ellos cuando tenían seis años o estaban en edad escolar, regresaban a sus casas solamente en períodos de vacaciones y salían definitivamente a los 17 ó 18 años. Colonizadas sus mentes, se les intentaba reincertar en la selva, cuando ya habían perdido toda la relación simbólica con la misma.

Los misioneros aplicaron varios sistemas, para poder “pacificar y civilizar” a los indómitos Shuar, desde una especie de secuestros, hasta una relación clientelar con los indígenas. Quienes dejaban que sus hijos vayan a los internados, accedían a ciertas prebendas, como preferencias en el transporte aéreo en caso de enfermedad, facilidades para adquirir cerdos, gallinas y otros bienes como herramientas, escopetas, ollas y telas.

De guerreros a ganaderos: el caso de Chiguaza

El pueblo shuar vivió un proceso de transformación paulatino con la llegada de las misiones y colonos a su territorio; solamente a partir de 1960, cuando se inició la colonización intensiva del área que alcanzó su punto máximo a mediados de 1970, es cuando dio un salto definitivo de una economía de subsistencia hacia un modelo productivo orientado al mercado.

La Asociación de Chiguaza ilustra perfectamente este proceso de transformación que tiene varios momentos: el primero cuando se consolidaron los internados en la década del 50 y se inició una ruptura cultural irreversible.

En Chiguaza la misión salesiana llegó aproximadamente en 1954. En las instalaciones misionales se construyeron internados para niños y niñas. La misión ubicada cerca de la pista de aterrizaje era el centro de interés de los colonos, que formaron un centro poblado, actualmente convertido en parroquia.

La presencia de la misión y los sistema de internados implicaban una ruptura en los procesos de aprendizaje cultural. El sistema de valores impuestos por los salesianos, estaba asociado más a la forma de vida de los colonos que de los Shuar. Los salesianos satanizaron, la desnudez, la poligamia, el saber tradicional shamánico, la guerra y la lengua, ya que el idioma oficial de los internados era el español. Esto significó la resignificación de un sistema de valores que se encontraba en crisis, nuevos símbolos relacionados a lo que aprehendían en los internados fueron relacionados como los eficientes, lo que generó que lo de los “antiguos” (la cultura tradicional) sea considerado como algo obsoleto y sin valor.

Con la presencia de colonos, de poblado y de carreteras, los Shuar se vieron abocados a una situación totalmente desconocida, el riesgo de perder sus tierras frente a la Ley de “Tierras Baldías”, que establecía que solamente la tierra explotada en for-

ma efectiva podía ser reclamada legalmente. Para no perder sus tierras, debían legalizar su posesión. Para legalizar sus derechos, tenían que asentarse (crear poblados), parcelar las tierras individualmente y convertirlas en “tierras productivas”.

Con el auspicio de los salesianos y la Federación, tuvieron que definir estrategias para defender su posesión territorial, decidieron legalizar las tierras, crear centros comunitarios e impulsar la producción ganadera.

La legalización de títulos de propiedad individual fracasó, porque los indígenas vendieron sus tierras a los colonos y se internaron en la selva. Entonces surgió la idea de que se concedieran títulos globales de propiedad de la tierra a nombre de cada centro, los miembros accedían a la tierra por medio de una linderación individual acordada al interior de los centros, pero no podían vender la tierra a cualquier persona, sino solamente a indígenas shuar. Este sistema de tenencia de la tierra se mantiene hasta hoy.

Los centros comunitarios se multiplicaron, se desbrozaba “monte” y se construía una pista de aterrizaje, alrededor se construían algunas casas y se formaba un centro, que constaba generalmente de una escuela, una iglesia, un dispensario médico y una cancha. Actualmente muchos de ellos tienen caminos de acceso.

Los centros eran autónomos y en los primeros años de 1960, con los auspicios de los salesianos, se vio la necesidad de coordinar acciones, por esta razón en 1962, se creó la primera Asociación de Sucúa. Con la finalidad de facilitar servicios se crearon otras asociaciones que en poco tiempo se convirtieron en centros poblados muchos de ellos con la categoría de parroquias como Chiguaza.

Los centros comunitarios tenían una base territorial de aproximadamente 1.000 ha. La federación Shuar, planteó enton-

ces su propuesta de desarrollo ganadero, se legalizaban las tierras y se procedía a conformar los denominados “Grupos de Desarrollo Ganadero”. No todos los centros se afiliaron a la Federación, hubo dos sistemas clasificatorios: los Shuar asociados y los independientes. Al interior de los asociados se podía optar por dos modalidades: ser parte de los grupos de desarrollo ganadero, asumiendo una forma colectiva de tenencia y cuidado del ganado o quienes lo hacían individualmente.

Esta segunda tendencia fue la más exitosa y tiene una explicación lógica, dentro de la cultura shuar, nunca hubo sistemas ni prácticas colectivas de manejo de recursos, todas las actividades de subsistencia se basaban en las relaciones familiares.

Según datos de la Federación, entre 1968-1974, habían 106 centros asociados, y sólo se habían formado 38 grupos de desarrollo ganadero, el resto había asumido el modelo individualmente.

El modelo ganadero: ¿éxito o fracaso?

La mayoría de tierras del valle del Upano están convertidas en pastizales. Hay diferencias entre las parcelas de colonos y de los Shuar, las primeras dedican la mayor extensión posible a la ganadería, tienen ganado y hay una baja producción de café y cacao para el mercado. Los Shuar, dedican una gran extensión de tierra a los pastos (aproximadamente entre 40 y 50 ha), la mayoría no tiene ganado; destinan ciertas áreas a la chacra para el autoconsumo y tienen una pequeña reserva de 2, 10 y hasta 20 ha., para que los hijos tengan madera para la construcción; al igual que los colonos tienen muy poca producción de café y cacao.

Hay fincas que no cuentan con reservas, toda la tierra está dedicada a la ganadería y a la huerta. La huerta produce en policultivos, yuca, camote, papachina, maní, pelma y plátano, base de la dieta shuar. El maíz no se produce con el mismo sistema de cultivo asociado sino más bien como monocultivo, es para dar

de comer a las gallinas y en menor escala para el mercado. No hay remanentes significativos de bosque, hay pequeñas manchas entre los pastizales.

Después de 20 años dedicados a la actividad ganadera, el resultado es que la zona está llena de pastizales pero no hay ganado. El boom ganadero duró desde 1960 hasta finales de 1986, promovido por la Federación y financiado por una serie de organismos internacionales, se financió la compra de ganado, de pasto, se dio asesoramiento técnico. La Federación Shuar, solamente entre 1972 y 1974, manejó aproximadamente 3'000.000 de USD, como aportes financieros para el programa ganadero.

Lo que se hizo inicialmente para impulsar la ganadería en la zona, fue una especie de subsidio. La comercialización, el asesoramiento, la venta directa y las gestiones administrativas, no tuvieron costo alguno para los Shuar.

El financiamiento estaba concebido como una suerte de créditos, que permitía a las familias la compra de ganado, las deudas no se pagaron. Hasta 1982, durante los primeros 12 años del programa ganadero, sólo se habían cancelado el 53% del total de las deudas.

Lógicamente no se consideró que los comportamientos sociales todavía respondían a una lógica que no era la del mercado. Los ingresos monetarios provenientes de la venta del ganado no se revirtieron, se utilizaron más bien en la adquisición de bienes, en la educación de los hijos, en la salud, etc.

Actualmente el programa no sigue activo porque la Federación carece de fondos para invertir en la misma línea. No cuenta con financiamiento ni nacional ni internacional y las deudas siguen impagas. Hoy no hay ganado, los Shuar han optado por alquilar sus pastizales a los colonos, quienes sí tienen posibilidades de operar en el mercado, ya que conocen las reglas del

juego, pueden ampliar oportunamente sus pastos y tienen acceso a crédito bancario.

Las relaciones de poder y de bienestar

Cuando se conformó la Federación de Centros Shuar concebida como una pirámide que se construye desde las bases hacia las autoridades máximas, se desplazó el poder tradicional en la medida en que los jóvenes organizados asumieron y dirigieron un proceso de transformación, que tuvo como objetivo central la defensa de la tierra.

Lo anteriormente indicado complementado con la ruptura del manejo territorial, provoca que la idea de bosque deja de ser la principal fuente de bienestar. La ganadería reemplazó esta dependencia vital. Ahora el bosque tiene valor en la medida en que representa tierra. Los árboles no se usan, se venden como madera y los subproductos del bosque se reemplazan por productos adquiridos en el mercado.

El poder se manifiesta en el número de cabezas de ganado que un jefe de familia puede adquirir. Los centros comunitarios son la base de la nueva estructura de poder, cada uno de ellos representada por el síndico, forman parte de una asociación, la cual tiene un presidente quien convoca a reuniones mensuales a los representantes de los centros. El presidente de la asociación a su vez se relaciona con los dirigentes de las comisiones, quienes son parte del cuerpo de autoridades de la Federación. El máximo representante es el presidente.

Otro grupo de poder está conformado por los profesores bilingües, quienes están vinculados con la Federación. Este grupo maneja un espacio de poder basado en las condiciones individuales de cada uno de los maestros como líder de cada comunidad. Este grupo plantea la necesidad de impulsar proyectos orientados a satisfacer las necesidades reproductivas de la fami-

lia, por medio de la cría de pollos a cargo de las mujeres o de peces con piscicultura.

Los hombres entre 30 y 50 años, insisten en que la ganadería es la solución para satisfacer las necesidades básicas. Cuestionan a la Federación porque no financia la compra de ganado y no tiene capacidad de relacionarse directamente con los bancos.

La idea de bienestar se relaciona a dos funciones prácticas y cotidianas entre todas las familias : a) tener dinero para poder mandar a los niños a la escuela ; y b) poder enfrentar los gastos en salud que incluyen médicos y shamanes. El bienestar está asociado a la capacidad adquisitiva y de ahorro que genera el ganado, a pesar de que reconocen que el manejo de la ganadería es problemático y que no soluciona sus necesidades básicas, piensan que definitivamente es la única alternativa de acceder al dinero.

Antes, el bienestar para los Shuar era concebido como la satisfacción de las necesidades básicas, entre las que se incluían las relaciones familiares y los espacios rituales. También estaba relacionado con mantenerse siempre en guerra con sus enemigos, esto les permitía controlar espacios simbólicos y prácticos de la cultura (territorio, poder, shamanismo).

“(...) antes cuando iban de cacería y regresaban con mucha carne, se invitaba a las familias para comer sajino o danta; cuando mataban a los enemigos en la guerra y después iban a las cascadas; cuando los hijos estaban sanos y no les habían hecho daño, los antiguos decían “Warasma”.

En la cultura shuar había un concepto de bienestar, no de desarrollo. La idea de desarrollo fue impuesta por el Estado, las misiones y la Federación. Actualmente , progreso y desarrollo son una adaptación de la antigua idea de bienestar:

“Warasma pujei, se dice cuando se está feliz, si resulta bien un trabajo, si el centro está bien organizado y se ha conseguido un progreso”.

Los cambios socioculturales y ecológicos han reconfigurado a la cultura shuar. Se han constituido nuevos imaginarios sobre la cosmovisión que este pueblo tiene sobre su bienestar como grupo. El proceso de transición cultural, convirtió al pueblo shuar en un grupo vulnerable, en constante búsqueda de símbolos eficientes que les proporcione soluciones reales a sus problemas concretos, asociados a un complejo proceso de transformación de valores.

La ganadería es la única alternativa válida, afirman muchos dirigentes shuar, para obtener ingresos económicos y bienestar entre las familias.

“(..) un shuar que no tiene vacas, se siente pobre, infeliz”.

Aunque en el discurso político de los Shuar la conservación del medio ambiente y del recurso boscoso se encuentra entre primeras líneas, en la práctica no se realizan muchos esfuerzos por conservar el poco bosque húmedo tropical que les queda.

La idea de la ganadería está profundamente enraizada en la nueva construcción del imaginario del Shuar, el bosque cambiado por pasto, es el uso real que se le da a la selva y el uso práctico que permite relativas ventajas económicas a ciertas familias shuar.

El Shuar ve al progreso y al desarrollo dibujado en lo que hacen los colonos, el colono se ha convertido en el referente simbólico de status de muchos Shuar (en especial de Chiguaza). *“a nosotros nos deben capacitar como a los mestizos, ellos saben vender en los mercados, el Shuar en cambio si no le compran en una hora se van, el colono no... se queda todo el día y vende, siembra otros productos, por eso es rico y tiene vacas”*

Comentarios al margen

La cultura shuar se encuentra en una encrucijada que les ha convertido en un pueblo vulnerable. Los Shuar son una cultura en transición, con problemas para insertarse a las actuales condiciones socio económicas y políticas en las cuales están inmersos.

Su transición, se demuestra en las pocas respuestas operativas y prácticas que como cultura están generando, frente a sus posibilidades adaptativas a contextos nuevos, difíciles de entender y asimilar. La modernización ha creado entre los Shuar respuestas que les han permitido una relativa inserción en el mercado, por medio sobre todo de la ganadería. Esta es una de las razones, por las cuales ven la ganadería como la única alternativa para su desarrollo. Sus prácticas culturales en relación al ecosistema que los rodea se han transformado en agresivas para el medio, ya que los recursos como base material de su cultura han perdido validez simbólica.

Pensamos que es un grupo humano que se encuentra en estado de “shock”, fruto del brutal cambio que representó para sus imaginarios culturales el pasar de valientes guerreros a pauperizados ganaderos.

Al impulsar el Estado el uso y explotación de los recursos naturales desde una óptica netamente mercantil y económica, las comunidades indígenas debieron enfrentarse en condiciones de marginalidad a los cambios, que dieron como resultado, el surgimiento una nueva cultura de adaptación.

Todo este proceso tuvo efectos irreversibles. Al crear centros poblados, por ejemplo, se cambió definitivamente el patrón de uso del suelo, los Shuar dejaron de tener una agricultura itinerante y se convirtieron en ganaderos y horticultores sedentarios. Se rompió la regla básica Shuar de uso del bosque: el mane-

jo territorial asociado a la producción rotativa de productos de ciclo corto de la chacra a la cacería y a la guerra.

Por el carácter sedentario de los centros, los Shuar dejaron de ser habitantes dispersos y se asentaron en poblados, lo que contribuyó rápidamente a la pérdida del recurso boscoso que fue convertido en pasto.

Los grupos que accedieron al modelo ganadero, se convirtieron en la nueva jerarquía de la sociedad shuar y los jóvenes asumieron los roles directivos, conduciendo el proceso a través de la organización. Esto desplazó definitivamente el poder tradicional de los jefes de clan familiar y puso en tela de juicio el poder shamánico, tan importante en la sociedad shuar tradicional.

Por otra parte, la adopción de este modelo impulsado por la Federación, generó profundos cambios sociales al interior del pueblo shuar. Quienes accedieron a los beneficios económicos para impulsar la ganadería se diferenciaron económicamente de quienes no formaron parte de la federación. Las familias shuar que no estuvieron organizadas, debían competir con Shuar organizados y colonos por la tierra. Frente a esta situación optaron por migrar al Transkutukú y los que no lo hicieron se conformaron con parcelas menores a las 30 ha. Se marginó a un amplio sector del pueblo shuar, que no obtuvo los supuestos beneficios del programa ganadero.

Estos son los factores que han incidido en un proceso de empobrecimiento cultural y la consecuente pérdida de los recursos naturales, flora y fauna; lo que toma proporciones dramáticas en los centros comunitarios que se encuentran inmersos en las franjas de colonización como Chiguaza.

Lógicamente los *anents* ya no se cantan y muy difícilmente se volverán a cantar, ya que la base material de la cultura shuar de ayer ya no existe, por lo que las expresiones simbólicas de su cultura pierden vigencia. Los *anents* y los cantos mágicos ya no

se cantan porque una nueva magia ha entrado en la casa de los Shuar, la magia de la radio, la televisión, los vallenatos y el rap.

Notas

1. Los *anets* son cantos mágicos que eran interpretados en todas las actividades realizadas por los Shuar : guerra, chacra, caza, rituales de curación, chicha, etc.
2. Antropóloga, Quito Ecuador.
3. Agradecemos a todos quienes nos recibieron en sus casas, nos acompañaron en nuestros recorridos y fueron informantes e intérpretes indispensables. A todas las familias que nos hospedaron, nos brindaron su chicha y su comida, a los viejos que recordaron los tiempo de la guerra y nos cantaron los *anets* del guerrero y de la *tzanta*, nuestro agradecimiento por la información y por recordarnos que en un pasado reciente fueron “*como un tigre del río, aquí nos encontramos, vengan nomás, como un tigre del río estoy, con las garras ya listas para atacarte*”.
4. Se consideraba ‘tierras trabajadas’ a las fincas (50 hectáreas) que eran desmontadas en un 50%, para la siembra de café o de pastos.
5. Principalmente de las provincias de Loja, Manabí, Bolívar y Azuay.
6. Bottasso, Juan. Los Shuar y las misiones. *Mundo Shuar*. Abya Yala. 1982.

BAILANDO EL PILA, PILA

Relación Etnográfica de una fiesta Shuar¹

Patricio Trujillo Montalvo

Escena I

La pequeña avioneta CESSNA, de la aviación de la federación shuar, conducida por el capitán Natem, aterrizaba lentamente en la pista del centro ISHPIN², localizado en la asociación de centros Shuar de Pimpimts. Una delegación de técnicos del Servicio de la Cooperación Holandesa para el Desarrollo (SNV), comandados por su Director sede Ecuador, llegaban a la zona del Transkutukú para firmar un acuerdo de colaboración entre los indios shuar de dos asociaciones de la Federación de Centros Shuar FICSH y la mencionada organización de cooperación dentro de un plan de asistencia técnica³, que demandaría tres módulos: salud y nutrición, agroforestería y conservación de bosque.

Escena II

El centro Shuar⁴ de ISHPIN celebra un año más de fundación. Todos los habitantes están entusiasmados aunque un poco tristes, puesto que a pesar de que sus cazadores, antiguos guerreros Shuar⁵, se habían adentrado más de cinco horas selva adentro, en tierra de los Achuar⁶, no habían podido cazar nada y una fiesta shuar sin carne de monte es una fiesta triste⁷. El presidente del centro no sabía qué decir, peor aún teniendo invitados de afuera, gringos que habían venido a conocer la cultura shuar. De pronto, se les ocurre remontar una de las vacas⁸ de algún socio, la misma que sería cazada horas después por los guerreros

shuar⁹, quienes luego de unas cuantas balas gastadas entraban al centro poblado triunfantes con la carne de la vaca ya destazada y lista para que las mujeres iniciaran el ritual de cocinar la carne del animal.

Escena III

Solucionado el problema del acceso a proteína, se procedió al otro ritual, un partido de fútbol¹⁰, para el cual habían invitado a jugar al centro vecino. Los reglamentos eran estrictos, canto del himno nacional de Ecuador, izada de la bandera tricolor y tres *referís* uno central y dos *liesman* (jueces de línea), además de los gringos invitados como veedores del encuentro o jueces que legitimaban el triunfo de uno de los bandos, años atrás el juego ritual sería fabricar *tzantzas* de las cabezas de los vecinos y de los enemigos. El partido fue ganado por los dueños de casa, sin embargo la disputa misma del partido generó fricciones entre los dos grupos, algunos resentimientos y contusos fueron los resultados finales del partido.

Escena IV

La abundante chicha de yuca¹¹ bebida cotidiana de los Shuar, estaba lista en grandes bidones de plástico, la misma era repartida en la casa comunal (antes maloca) por las mujeres en fuentes plásticas en ingentes cantidades, cada mujer hacía cola delante del hombre y servía la chicha, la misma que era disfrutada entre risas por los Shuar exhaustos por el agotamiento que produce un partido de fútbol a casi 33 grados centígrados y con unos 90 grados de humedad.

Escena V

Las mujeres traen la comida, la misma es regada en grandes hojas de plátano con porciones de yuca y orito cocinado, acompañado de carne asada, todos se acercaban a recoger pedazos de las mismas y entre una gran algarabía consumían la comi-

da. Muchos recordaban que de niños las fiestas eran iguales, pero no se jugaba fútbol y la comida era solo de monte: monos, dantas, guantas, guanganas eran las carnes que se degustaban en esa época. Sin embargo, en esta zona hace varios años que esos animales habían desaparecido o estaban lejos de los centros shuar, ahora sólo se les podía conseguir en tierra de los Achuar¹² pero ellos siempre les mezquinaban y por eso era difícil ir para allá y preferían evitar problemas. A *los blancos* nos ofrecían caldo de gallina, carne de blanco¹³, una que otra yuca con plátanos, mientras todos se burlaban de la forma tan delicada de comer de los gringos que pausadamente buscaban entre la cantidad de manos que se lanzaban a coger las presas de carne, un tenedor o alguna cuchara, para poder saborear la comida tradicional shuar. La fiesta duró casi toda la tarde, risas, momento para socializar conocimientos mediante la tradición oral, el poder de la palabra o de la tradición, los niños shuar recibían atentos las enseñanzas, las historias de la guerras cantadas entre uno que otro *anets*, entremezclado con música *rap*.

Escena VI

La tarde caía, el sol empezaba a incendiar la copa de los árboles del bosque amazónico del Transkutukú. La noche se presentaba y una que otra estrella se divisaba. El movimiento era mayor, todos en la maloca continuaban consumiendo grandes cantidades de chicha de yuca que eran servidas insistentemente. La chicha representa la abundancia y una fiesta sin abundancia no sería bien vista, me dice un Shuar sentado junto a mi, por lo tanto seguían llegando toneles de chicha recién preparada. La luz había desaparecido, sin embargo, un ruido muy común para nosotros empezaba a sonar, un motor a gasolina generaba electricidad para la maloca, entonces varios indios quichuas¹⁴ llegaron con partes de un equipo de sonido y empezaron a instalarlo. Luego de hacerlo, la fiesta en sí se prendió, música de Bayronn Caicedo sonó toda la noche, los indios llegaban casi a momentos extáticos cada vez que escuchaban una nueva canción del Bay-

ronn, el famoso Bayronn, el que canta para los indios amazónicos, a los Shuar, Achuar, Sionas, Secoyas, Huaorani, Cofanes, al pueblo quichua... “*desde la tierra de la canela, por mis venas corre sangre de drago, el pulmón del mundo, tierra de guasuya... dedicado al pueblo indio de mi patria... píntate el labio, ponte zapatos, tírate al río pila pila*” (*El pila pila. Bayronn Caicedo*).

Nosotros nos retiramos a dormir, el único *casete* traído por los comerciantes quichuas, el de Bayronn Caicedo sonaría insistentemente toda la noche, la fiesta ahora era solo de los indios. Todos buscarán parejas para terminar el ritual, los hijos que saldrán serán Shuar, no importa de quién solo Shuar.

Notas y referencias

1. Dedicado al etnomusicólogo ecuatoriano Bayronn Caicedo, fiel representante de los imaginarios actuales de la Amazonia Ecuatoriana.
2. El Centro Ishpin, se encuentra localizado en territorio Shuar en la zona conocida como Transkutukú, forma parte de la asociación de Pimpints, en la provincia de Morona Santiago.
3. El actual modelo de desarrollo dentro de los grupos indios, sean éstos de la Amazonia como del mundo andino, ha sido paulatinamente manejado o tutelado por las denominadas agencias de asistencia técnica para el desarrollo, especialmente vinculadas a países europeos. Estas han implementado una serie de estrategias y proyectos con la finalidad de elevar la calidad de vida de los pueblos indios, curiosamente en muchos casos como con los Shuar han sustituido la labor del Estado ecuatoriano implementando en estas poblaciones programas de salud, educación y desarrollo comunitario.
4. La estructura socio política y de poder de los Shuar, es una adopción construida desde las misiones salecianas, quienes se encargaron de pacificarlos y civilizarlos. Se forma en base de una pirámide de poder en donde los centros shuar son la base (una forma parecida a la comunidad andina), luego están las asociaciones que son un conjunto de centros y finalmente la instancia mayor es la federación de centros Shuar que es el máximo estamento de poder.
5. Como se ha reseñado a lo largo de este libro, los Shuar son conocidos por su característica forma bélica en contra de sus vecinos étnicos y de su propio grupo. Sin embargo lo más característico y que los identifica como tales son las famosas *tzantas* o cabezas reducidas de sus enemigos.

6. Los Achuar o Ashuar son otro grupo de la misma filiación lingüística que la de los Shuar, vendrían a ser algo así como primos hermanos, dentro de sus procesos de identificación siempre constituyeron la barrera o frontera del otro, es decir la guerra se realizaba entre Shuar y Ashuar, como parte de una complicada geografía bélica.
7. Como toda cultura de foresta húmeda tropical para los Shuar la carne de monte forma parte de su dieta básica. Debido principalmente a un pésimo manejo del poco bosque que les queda, es muy difícil en la actualidad encontrar carne de caza en territorio shuar.
8. En la actualidad y debido a un rápido proceso de cambio cultural, los Shuar se han convertido en ganaderos, convirtiéndose las vacas en sus más preciadas prendas. Lo que ha generado una drástica transformación de grandes extensiones de bosque tropical en pastizales.
9. Esta es una forma curiosa de obtener carne de monte, los Shuar remontan vacas y luego proceden a cazarlas, de esta forma dicen que la carne de vaca sabe más a la de monte.
10. Entre los nuevos imaginarios de relaciones sociales entre los Shuar, las fiestas y “mañanas deportivas” al estilo colono están muy introyectadas. Ahora son parte de la tradición sendos partidos de fútbol o voley antes de cualquier celebración o fiesta en los centros y asociaciones Shuar.
11. La chicha de yuca es la bebida cotidiana de los Shuar, su elaboración implica un proceso vinculado a abundancia y bienestar, una casa Shuar o una fiesta Shuar sin chicha de yuca no es una fiesta buena. La chicha en la actualidad uno de los más significativos procesos de identidad de los indios amazónicos, se ha convertido en un símbolo que identifica a los indios frente a los colonos...” *en toda casa de los shuar o de los otros hermanos indios siempre le brindaran chicha, eso es lo que ahora nos queda de los antiguos, nos diferencia de los colonos también, solo eso porque sino tenemos la misma forma de vestir, de las casas, de casi todo, solo la chicha nos diferencia”*.
12. La gran presión demográfica de la población Shuar al bosque húmedo tropical ha contribuido a la casi desaparición de los animales de caza, fuente principal de su dieta diaria. Esto ha conducido a una serie de conflictos con sus vecinos Ashuar, quienes hasta la actualidad poseen una buena cantidad de bosque, es común que guerreros shuar ingresen a territorio ashuar a cazar y extraer otros recursos del bosque, muchas veces son encontrados por guerreros ashuar con quienes mantienen roces y conflictos que en ocasiones han producido enfrentamientos violentos.
13. Existe una división simbólica muy interesante para diferenciar la comida de indios y de blancos. Los indios solo comerán o preferirán comer carne de monte, aunque sean vacas remontadas, los blancos comerán otro tipo

de comida relacionado a animales traídos de afuera como la gallina, o productos de la ciudad : fideos, enlatados, etc.

14. Los Quichuas de la Amazonia se han convertido en el grupo étnico más consolidado y adaptado dentro de los actuales procesos de esta región. Desde épocas anteriores han mantenido una estrecha relación de comercio y bética con sus vecinos étnicos : Huaorani, Shuar, Secoyas, Záparos. En la actualidad, se han convertido en los mercaderes de la Amazonia, llevando e intercambiando productos del mundo de afuera con grupos indios distribuidos en zonas selváticas alejadas, es curioso encontrarlos en centros shuar alquilando sus equipos de sonido para la realización de las fiestas, son a la vez los que ponen y traen las modas de baile y de vestido. En este sentido el grupo musical de Bayron Caicedo, nacido y popularizado en la ciudad amazónica del Puyo en la provincia de Pastaza, se ha convertido en el ídolo musical para todos los indios amazónicos, en especial su ritmo denominado YUMBO, el mismo que contiene fuertes dosis de letras y canciones que identifican a los grupos indios, curiosamente han sido los Quichuas quienes han adoptado un sentido de pertenencia de la música de Bayron Caicedo, convirtiéndose en el grupo de los indios amazónicas más representativo y con un singular éxito en los actuales momentos.