

IMAGENES E IMAGINEROS

Blanca Muratorio
editora

IMAGENES E IMAGINEROS

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR

SERIE ESTUDIOS - ANTROPOLOGIA

1994

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

Primera Edición, FLACSO-Sede Ecuador, 1994

© Blanca Muratorio

© FLACSO-SEDE ECUADOR

Ulpiano Páez 118 y Av. Patria

Quito, Ecuador

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

Derechos reservados conforme a la ley.

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

ISBN del Título: 9978-67-034-3

SERIE ESTUDIOS

Edición de 1000 ejemplares.

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

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

Diseño de portada: Antonio Mena

Composición: Marta Hurtado, Impreseñal.

Impresión: Impreseñal

INDICE

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

INDICE DE ILUSTRACIONES

Figuras del artículo de Jill Fitzell

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

Figuras del artículo de Blanca Muratorio

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

PRESENTACION

La labor de difusión académica que la Sede Ecuador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) lleva a cabo a través de su programa de publicaciones constituye un aspecto central de su quehacer institucional. A través de esta línea de trabajo, la Sede ofrece a profesores de planta académica, profesores visitantes, estudiantes, graduados, becarios doctorales e investigadores afiliados, un canal idóneo para la difusión de sus reflexiones y aportes. Las publicaciones de la Sede reflejan la naturaleza comparativa, andina, multidisciplinar y pluralista que caracteriza su labor académica.

Para la Sede Ecuador de FLACSO la publicación del libro *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX* es especialmente grata. Su editora, Blanca Muratorio, ha tenido una larga trayectoria de colaboración con la Sede. En calidad de Profesora Visitante, Blanca Muratorio ha contribuido activamente al quehacer institucional, especialmente en el marco de los programas y actividades de las Areas Académicas de Antropología y de Estudios Amazónicos.

El libro que presentamos en esta ocasión es un ejemplo del tipo de trabajo que la Sede impulsa, a través de la Serie Estudios. En él se

reúnen artículos de cinco destacados autores, quienes abordan desde múltiples perspectivas y enfoques, el tema de las formas en que los indígenas en el Ecuador han sido representados en distintos espacios -sierra, costa, oriente- y períodos -siglos XIX y XX- y por diversos agentes -viajeros, misioneros, funcionarios estatales, élites regionales, partidos políticos y periodistas. Los variados puntos de entrada que el presente texto incluye aportan a una comprensión más amplia y rica de una temática que ha sido poco explorada tanto en Ecuador como en otros países de la subregión andina, y que es de gran vigencia en el actual contexto de reflexión acerca de la compleja trama de configuración de las identidades nacionales -cuestión de clara relevancia no únicamente para la reflexión antropológica, sino también sociológica y política.

La Sede Ecuador de FLACSO aspira a que la publicación de *Imágenes e imagineros* proporcione elementos de análisis y perspectivas que contribuyan a la profundización de un debate necesario sobre temas que demandan la continuación de esfuerzos para desentrañar aspectos centrales de la configuración de nuestra sociedad contemporánea, desde preguntas que interpelan pasado y presente para avizorar el futuro.

Amparo Menéndez-Carrión
Directora, FLACSO-Sede Ecuador

IMAGENES E IMAGINEROS

INTRODUCCION:
DISCURSOS Y SILENCIOS SOBRE EL INDIO EN LA
CONCIENCIA NACIONAL
Blanca Muratorio

Desde los rituales políticos de la Colonia hasta el logotipo del banco Rumiñahui fundado no hace muchos años, la iconografía del Indio -preferentemente la figura arquetípica del Indio aristócrata o guerrero- ha sido usada por los blanco-mestizos (1) en el Ecuador y en otros países Latinoamericanos para legitimar su poder sobre una población étnicamente dividida y en la constante búsqueda de una evasiva auto-identidad (2). En la realidad social y política contemporánea de América Latina, el monopolio de ese poder de representación está siendo cuestionado por los mismos representados quienes, cansados de jugar un rol secundario en una imagen del pasado creado por otros, retoman el escenario político para convertirse en sus propios imagineros. Pero en este libro no nos ocuparemos de su autoimagen sino de sus imagineros europeos, criollos y blanco-mestizos, su ideología y su cultura. Nuestro referente no es la realidad indígena de una época determinada sino los textos narrativos y visuales que, con sus enunciados y sus silencios, crean imágenes de los indígenas y del rol que éstas cumplen en la construcción que los grupos dominantes hacen de la "nación" ecuatoriana en distintos contextos históricos. El Otro es aquí el Indio imaginado, no el Indio como sujeto histórico. Se trata de

una perspectiva académica que se centra por una parte en los imagineros y por otra, en las circunstancias culturales e históricas en que las imágenes fueron producidas, lo cual requiere un conocimiento tanto de la cultura de los imagineros como de los imaginados. La imagen del Indio se refleja en espejos muy distintos en diferentes contextos históricos. El estudio históricamente situado de los imagineros europeos y blanco-mestizos asume que debemos problematizar un concepto de la cultura dominante como estática y homogénea (cf. Stern 1992) y cuestionar una idea del colonialismo como un proceso coherente y monolítico (cf. Comaroff 1989). Una historia cultural o una antropología histórica que se ocupe de entender relaciones étnicas y de clase en sociedades coloniales, debe no sólo contextualizar la historia de los subordinados en mundos más amplios de poder y significado, sino también evitar un análisis a-histórico o esencialista del grupo dominante que desconozca la realidad de que las culturas dominantes y subordinadas se conforman mutuamente (Thompson 1978; Hall 1981; Stoler 1989; Stern 1992).

Aunque por distintos caminos metodológicos, los ensayos en este libro adoptan la perspectiva de una etnografía que interroga la memoria histórica y una historia que trata de recuperar mundos pasados culturalmente significativos. Examinan la producción, transformación y reproducción de esas prácticas semióticas de los grupos dominantes en el contexto de la historia del Ecuador como nación-estado. Por un lado, argumentan que las polivalentes imágenes del Indio creadas por los distintos imagineros bajo la cambiante influencia de corrientes intelectuales europeas se convierten en capital cultural que en distintos períodos históricos sirven a los intereses de los imagineros, ya sean éstos etnógrafos, viajeros extranjeros, misioneros, intelectuales, artistas, políticos, miembros de la burguesía en el poder, u otros representantes del Estado-nación. Se trata de considerar a las imágenes no sólo como productos culturales terminados en monedas, medallas, banderas, monumentos, pinturas, discursos misioneros, rituales cívicos o políticas estatales, sino también como símbolos de la interacción social históricamente contextualizada que las produjo, enfocando la materia prima con que fueron construídas, el proceso de su construcción y el uso que de ellas han hecho, tanto sus creadores como los espectadores para quienes fueron creadas y aún los mismos representados. A través del tiempo, la imaginativa blanco-mestiza ha

forjado imágenes del Otro indígena que han sido asumidas -aceptadas o rechazadas- como principios de autoidentidad por los respectivos grupos étnicos aludidos (3). Las transformaciones en los distintos textos iconográficos revelan interesantes matices del proceso de dominación y de las relaciones interétnicas en diferentes períodos históricos. No sólo presagian o reflejan las transformaciones estructurales que las condicionan, sino también las ambigüedades y contradicciones en los significados culturales de la interacción cotidiana y las complejidades y tensiones de lo hegemónico como proceso social que debe ser continuamente construido, reformulado y defendido (Williams 1977; Fox 1985; Sider 1986; Hall 1988; Roseberry 1989). Por otra parte, a través del análisis de la representación del Otro como principio de autoidentidad, los ensayos en este libro intentan problematizar el concepto, generalmente no cuestionado en la etnografía y la historiografía latino-americanista, de que desde los comienzos del siglo XIX en adelante, los criollos y blanco-mestizos no desarrollaron un sentimiento de identidad cultural y étnica local y que solo se orientaron a buscarla en fuentes externas europeas o norteamericanas. El problema que aquí se plantea, por el contrario, es el de la incorporación de la diferencia -del Otro indio, exótico, aristócrata, bárbaro, o idealizado buen salvaje- en la constitución de la propia identidad individual blanco-mestiza y en la construcción de esa comunidad inventada, el supuesto Ser colectivo que llamamos estado-nación (König 1984; Hobsbawm 1990).

Si bien la etnohistoria y la etnografía Andina se han interesado preferentemente en demostrar la persistencia de la figura arquetípica del Inca en la memoria indígena, algunos autores (e.g. Espinosa Fernández 1989; Platt 1993; König 1984; Favre 1986; Flores Galindo 1987, 1988) también se han preocupado por demostrar la apropiación de la imagen del Indio por parte de los españoles, criollos y mestizos durante la Colonia, la Independencia y la República, no solamente como figura redentora o mesiánica, sino también como símbolo en la constitución de la identidad y en la legitimación de las relaciones de poder imperial y local. Es en el contexto de esa historiografía donde deseamos situar los argumentos desarrollados en este libro.

En su análisis de la representación del Inca en el teatro político de la Colonia, Espinosa Fernández (1989) anota que los españoles usaron descendientes reales o ficticios de los Incas, así como icono-

grafía pictórica y teatral del Inca y la Coya coronando al rey, como parte integrante de las fiestas reales y otros rituales políticos, estrategia que cumplía a la vez la misión de legitimar las relaciones de poder entre la Corona y la nación india y de consolidar los poderes andinos locales. Flores Galindo plantea más explícitamente el problema de la memoria histórica y el nativismo como principios de identidad ya a comienzos del siglo XVII entre los mestizos, para quienes “la identidad era un problema demasiado angustiante” (1988:49). Garcilaso de la Vega, quien “asumió con orgullo su identidad de mestizo...y optó por incluir en su nombre el apelativo de Inca” (ibid.49-50), fue la figura más destacada de ese grupo en ese período, tanto por su influencia en los medios andinos como europeos. Su idealización del imperio Incaico como crítica indirecta de la conquista española es precursora del discurso criollo independentista emergente.

Si bien después de 1780 y como consecuencia de la derrota de Tupac Amaru II, la aristocracia Incaica y su iconografía desaparecen del escenario y del discurso político de la Colonia (Flores Galindo 1988:63), tanto las inquietudes intelectuales que a fines del siglo XVIII presagian la Independencia como los rituales políticos que posteriormente la celebran, reintroducen la imagen y la simbología del Indio renovando sus significados para incorporarlas como parte integrante del discurso de identidad criolla y mestiza y de las prácticas ideológicas en los ámbitos políticos, étnicos y culturales que servirán para conformar las nuevas naciones. Espinosa Fernández, por ejemplo, observa que en la fiesta celebrada en Quito en 1790 en honor de la coronación de Carlos IV, no aparece ya la figura del Inca imperial sino la de “un personaje llamado 'el General Indio' vestido de *mayna*,” representando la “rústica” lealtad del indígena genérico al rey de España (1989:25).

La identidad hispana de los criollos había ya sido puesta en duda desde el siglo XVII por las teorías europeas sobre el supuesto carácter envilecedor del mestizaje debido, entre otras causas, a la “contaminación” de las nodrizas indias y al determinismo climático que tornaba “bárbaras” e “irracionales” a las civilizaciones tropicales y a todos sus habitantes. Desde el punto de vista de los españoles, América corrompía y degeneraba paulatinamente a los criollos, tornándolos cada vez más semejantes a los Indios (Lavallé 1990). En Quito, la reacción de

los criollos ante esa arrogancia eurocéntrica fue ambigua. Por una parte, el desprecio europeo provocó un proceso de afirmación de la auto-identidad criolla (Roig [1984] en Paladines 1989:187), de autoconciencia histórica real o inventada, tal como se manifiesta en la *Historia del Reino de Quito* de Juan de Velasco y en una auto-valoración de la “Patria” americana defendiendo, como lo hace Eugenio Espejo, la “humanidad del indígena” abstracto (Demélas y Saint-Geours 1988:38) usando al Indio para denunciar la opresión criolla por parte de los españoles. Por otra, provocó esa reacción que Paladines llama el “mecanismo de olvido-represión” (1989:198-199) que llevó a los criollos ilustrados de la Colonia a ignorar la humanidad explotada del indígena real tratando de establecer la diferencia y la distancia con el “barbarismo” de las sublevaciones indígenas que se expandieron por la Sierra a lo largo del siglo XVIII; mecanismo que se repite con previsible regularidad en otros períodos históricos.

En el pensamiento y la práctica política de Bolívar se revela también esa permanente ambigüedad de los blanco-mestizos hacia el Otro indio que oscila entre una suerte de “nostalgia imperialista” (Rosaldo 1989) que idealiza al Indio histórico ya desaparecido y la denigración o el olvido del Indio real como sujeto histórico. El romanticismo europeizante de Bolívar lo lleva primero a idealizar al Indio como buen salvaje, idea que nace de su visión rousseauniana de la selva venezolana (Favre 1986:274). En el Cuzco evoca al Inca como figura retórica entre las ruinas de un pasado ya muerto. Manco Capac, en su rol de “Adán de los Indios,” se convierte para Bolívar en el rey de un paraíso perdido (Bolívar, carta a Olmedo [Junio 27, 1825] 1986). Pero por último, ante los Indios como sujetos históricos, Bolívar firma decretos aboliendo los cacicazgos, manda eliminar a los “bárbaros” indios Pastusos que se sublevan obstaculizando sus triunfos, suprime las instituciones comunitarias y finalmente los esconde bajo la republicana categoría de “ciudadano” (Favre 1986).

La India como símbolo de “América” o de la “Libertad” portando un asta con el gorro frigio, aparece muy temprano en la iconografía de la Independencia en escudos, banderas, medallas, monedas y monumentos y en los rituales políticos bolivarianos, aunque muy pronto esa India se vuelve rubia, cambia su apariencia vistiendo atuendos griegos o es desplazada por la diosa Minerva u otros íconos

igualmente inspirados en el panteón de la Revolución Francesa (Lomné 1989:58-59; König 1984:394-398). En la fiesta de la inauguración de la estatua del Mariscal Sucre en Quito el 10 de Agosto de 1892, que coincidió con la apertura de la "Exposición Nacional", las "graciosas, gentiles [y rubias?] niñas" que representaban a la Libertad en los Carros Alegóricos de la procesión, eran las hijas de los respectivos cónsules de todas las repúblicas andinas. En el Carro del Ecuador, "la hermosísima niña que representaba a la Libertad, lujosamente vestida de guerrero romano", iba recostada en "las faldas del Pichincha", recortado en todo su esplendor de cartón, en el centro del Carro (4). Sin embargo, el tropo de América representada por la doncella India "gentilmente salvaje" e "indefensa", despertada a la civilización o liberada de la opresión por el heroísmo criollo masculino (ver también Platt 1993:169-70), reaparece en el escenario político y literario de la República y más tarde en el paternalismo del movimiento indigenista.

En ambas actitudes hacia los Indios, personificadas por Bolívar, los criollos y mestizos se declaran liberadores de la raza indígena oprimida para justificar su lucha contra España (Ayala 1986:133; Platt 1993:169). Bolívar mismo llama a Sucre "el vengador de los Incas" (Carta a Sucre [Mayo 15, 1825], citada en Favre 1986:283). Desde el comienzo, se apropian de la imagen gloriosa y aristocrática del Inca, inventando selectivamente una tradición histórica común (König 1984:396-97) para construir su propia identidad "americana" frente al mundo europeo y por último, en control del estado republicano, usan la "ciudadanía universal" para ocultar las contradicciones internas de una sociedad profundamente dividida étnica y socialmente. En lo que resta del siglo XIX después de terminadas las guerras de la Independencia, como observa Flores Galindo (1988:195), la utopía del Inca legitimador y liberador se convierte en una utopía puramente campesina. La influencia del modernismo en el liberalismo criollo margina a los Indios reales relegándolos al espacio salvaje o a la vigilancia claustrofóbica de las haciendas, mientras los blanco-mestizos de Quito y Guayaquil compiten en la conformación de una nación "civilizada" de acuerdo a modelos europeos. Pero es en ese nacionalismo, frente a Europa y ocasionalmente como forma de auto-legitimación interna, que las imágenes del Indio inventado así como los silencios sobre la realidad indígena reaparecen periódicamente

en toda su polivalencia y para servir a los distintos intereses sociales y políticos de los grupos dominantes hasta el presente.

Es bien conocida ya la influencia revolucionaria del pensamiento escolástico que ejercieron en el siglo XVIII y principios del XIX las misiones científicas europeas, comenzando con la Misión Geodésica Francesa en 1736 y culminando en prestigio con la de Humboldt y Bonpland en 1802. Este pensamiento ilustrado no sólo despertó el interés científico en un pequeño grupo de criollos en la Audiencia de Quito, sino también una respuesta de revaloración de “lo americano” y una curiosidad por el pasado que comienza a sentar las bases de una memoria histórica propia y de autoconciencia de la identidad, que al poner en cuestionamiento el orden colonial, sentaron las bases del pensamiento independentista (Paladines 1989; Malo González 1990). Las concepciones sobre el Indio americano que influyeron en el pensamiento europeo desde el siglo XVI, vuelven a América con los viajeros en el XIX, transformadas por las teorías evolucionistas y del racismo científico entonces vigentes en Europa. El trabajo de Fitzell analiza cómo esta ideología que combina el cientificismo y la nueva fascinación por los exóticos periféricos, tiene eco también en algunos miembros de las clases altas Quiteñas con los cuales los viajeros compartían supuestos sociales e ideológicos. El interés por satisfacer la moda europea por el realismo y su concentración en la descripción de la vida cotidiana convirtieron a los relatos de viajeros en fuentes etnográficas para comprender la Sierra del siglo XIX, pero su discurso acaba por construir un Indio abstracto en base a los modelos europeos de raza y ciencia empírica.

La concepción europea del Indio genérico, que también se extiende a la selva amazónica, hace sin embargo una excepción con los Jívaro. El texto de Taylor demuestra cómo el pensamiento europeo, y luego criollo, singulariza a este grupo otorgándole un estilo cultural característico que, sin embargo, no le da cuerpo a la imagen sino que la torna en el modelo esencial del barbarismo en contraste con la civilización occidental. Si la estructura bipolar de esta imagen se mantiene constante, sus contenidos específicos adquieren polivalencia y ambigüedad significativa de acuerdo a las tradiciones intelectuales de los distintos imagineros desde los cronistas del siglo XVI hasta los textos escolares, las tiras cómicas y la propaganda turística contemporáneas, tanto en Ecuador como en Europa. Es

también en el escenario europeo de fines del siglo XIX donde, como examina Muratorio, esa imagen del Jívaro vuelve a cambiar de signo para simbolizar el prestigio externo del Ecuador como nación-estado independiente y viril frente a otros estados europeos en la Exposición Histórica Americana de Madrid en celebración del cuarto centenario del Descubrimiento. Es en el contexto de la constitución interna de la nación y la ideología nacionalista en este mismo período, que adquiere singular importancia la construcción de la coherencia iconográfica misionera sobre el Jívaro que analiza Taylor. A diferencia de los Jesuitas en el siglo XVII, en la segunda mitad del XIX y frente a gobiernos cada vez más liberales, los misioneros se vieron obligados a justificar su misión evangelizadora en las poblaciones indígenas enarbolando la bandera del nacionalismo, en función de su rol como defensores de las fronteras nacionales amazónicas en los conflictos geopolíticos con Perú. Es en relación a los problemas más pragmáticos e inmediatos de este conflicto, que emerge también lo que Taylor denomina el saber etnológico popular acerca de los Jívaros. Imagen del sentido común que, a diferencia de la etnología erudita basada en concepciones esencialistas de una "cultura" jívara, comienza a dar a ese grupo conceptualmente evasivo, una encarnación sociológica concreta. En su análisis de la etnografía contemporánea sobre los Jívaros Taylor demuestra cómo ésta se ve conformada por un conjunto de concepciones occidentales estereotipadas relativas a las constituciones de las identidades nacionales. Es decir la autoridad que asume la etnografía para identificar al Otro no es puramente académica sino, como la de los demás imagineros, esencialmente política. Una autoridad que con respecto a la iconografía del indígena es interesante contextualizar históricamente para el caso ecuatoriano ya que, como anota Friedman (1991), en un sentido más amplio es una autoridad que se está desintegrando junto con la estructura hegemónica del sistema mundial.

La visión del Indio fue siempre un reflejo de la propia identidad de los imagineros tanto europeos como blanco-mestizos, sean éstos los Iluministas franceses, los criollos de la independencia o los etnógrafos contemporáneos. Es esa doble construcción de identidad a través de la constitución de la diferencia la que siempre estuvo plagada de ambigüedades. El "criollismo" (Lavallé 1990, 1992) fue la búsqueda de una identidad específicamente americana que afirmara la diferencia

con lo español, especificidad que por una parte se vió necesitada de incorporar la diferencia del Otro indígena para separarse de lo español, y por otro de hacer una “exasperada reivindicación de su hispanidad” (Lavallé 1992:25) porque ésta era puesta en duda por los prejuicios teóricos vigentes en la península. Las paradojas e ironías de este proceso de autoidentificación individual y de autodescubrimiento nacional son exploradas por Muratorio para el período histórico de las últimas dos décadas del siglo XIX cuando el país sufre los conflictos de transición de una hegemonía conservadora al triunfo del liberalismo radical. Los escenarios internacionales de tres Exposiciones Universales, donde también se desplegaron y legitimaron las teorías del evolucionismo, el racismo científico y el Orientalismo en búsqueda del Otro exótico, sirvieron para que las clases y las élites intelectuales dominantes desplieguen sus iconografías del Indio y del nacionalismo para el consumo externo de los estados europeos. Pero esas imágenes también reflejaban el universo de representaciones vigentes en la sociedad de esa época en las artes visuales y la literatura. El costumbrismo en pintura y el romanticismo historicista en literatura expresaron una búsqueda folklórica del ser nacional en un pasado indígena inventado y de una identidad mestiza que incorpora al indígena mítico mientras le niega realidad como agente histórico. Al anclar los imagineros y las imágenes del Indio en los avatares de la vida social y política, se demuestra cómo, tanto en los rituales y conflictos políticos durante el período del Progresismo que examina Muratorio, como en los debates del Congreso y las políticas del Liberalismo que analiza Guerrero, el Indio real se convirtió en peón semiótico en la lucha entre dos hegemonías: la conservadora, liderada por la Iglesia; y el Liberalismo Radical, en un momento crítico en la conformación del Ecuador como estado-nación moderno.

El nacionalismo es una práctica de identidad que procede a establecerla por el mecanismo de inclusión de lo supuestamente homogéneo y exclusión de la diferencia. Es un principio de organización social y una ideología de identidad y diferencia que se construye con el fin de legitimar interna y externamente a las naciones-estado o, como señala Hobsbawm (1990:9-10), a veces tiene como resultado el inventarlas. El control, manipulación y representación del pasado, la producción y celebración de símbolos y santuarios nacionales, así como una figuración del Otro mayoritario, se convierten en un pro-

ceso central en el establecimiento de la nación-estado. El consenso iconográfico nacionalista republicano desplegado en el exterior por la clase en poder del estado durante el Progresismo excluyó la imagen del indígena porque supuestamente éste ya estaba absorbido como ciudadano en el ser nacional y era, por lo tanto, invisible. De esta problemática parte Guerrero para hacer su análisis de los procesos y contextos de la formación de la imagen política del Indio a fines del siglo XIX, imagen que se oficializa como ideología estatal con la Revolución Liberal, se continúa en corrientes intelectuales de izquierda durante el siglo XX y solo caduca definitivamente con el movimiento indígena de 1990. Guerrero argumenta que cuando el estado elimina la condición de indio tributario en 1857, logra esconder definitivamente la existencia de la mayoría étnica diferente bajo el título de ciudadano y "delegar" la administración de esa población a los poderes regionales y privados. Es este olvido ideológico y administrativo por parte del estado el que, según Guerrero, permite a las fuerzas políticas del liberalismo forjar una representación del Indio para desafiar a los conservadores y a la Iglesia. Esta es, por lo tanto, una imagen interna. A diferencia de la imagen del Indio y la nación construida por la élite progresista con historias inventadas e indígenas míticos para el consumo externo, Guerrero demuestra cómo la imagen del indígena del liberalismo se construye con los sobrentendidos de la dominación étnica cotidiana, social y culturalmente compartidos por los imagineros.

El discurso liberal sobre el Indio vuelve a retomar la imagen de la independencia del indio miserable, oprimido y vejado, pero no para liberarlo de la opresión española sino para deslegitimar el papel de la administración política conservadora y el rol protector de la Iglesia con respecto a los indígenas. Como ideología estatal después de 1895, este discurso oficial del liberalismo legitimó el monopolio del estado para hablar en nombre "de la raza oprimida" y para incluir al Indio en la construcción de la nueva comunidad imaginada de ciudadanos supuestamente iguales y culturalmente homogéneos. Esta función del estado protector también hizo posible por un lado, una modalidad de representación del indígena que Guerrero acertadamente llama "ventriloquia política", practicada por una serie de intermediarios étnicos que pretenden hablar en nombre del sujeto Indio. Y por otro, creó las condiciones de comunicación directa, los canales políticos por

intermedio de los cuales los Indios se convertirán en agentes de su propia voz en la escena pública en el levantamiento de 1990.

Desde fines del siglo XVIII cuando Eugenio Espejo fundó el periódico "Primicias de la Cultura de Quito", la prensa ha jugado un papel fundamental en la difusión de un proyecto secular de cultura nacional (Paladines 1989:205; Núñez 1992:39; Albán Gómez 1990:90-92). Durante el siglo XIX, los periódicos sirvieron para difundir las ideas de la independencia, para alimentar las polémicas de la República y más tarde para librar las batallas del liberalismo secular contra el conservadurismo católico. La gran mayoría de los intelectuales más combativos de ambas tendencias políticas -Juan Montalvo, Juan León Mera, Pedro Moncayo, José Peralta- fueron también periodistas. Si bien es cierto que hasta bien entrado el siglo XX en el Ecuador como en otros países andinos (Platt 1993:167), esa relación que establece Anderson (1983) entre la prensa y la formación de la conciencia nacional afectaba principalmente a pequeños grupos de intelectuales y élites políticas en los espacios urbanos regionales, desde la década de 1950 en adelante, los periódicos y la prensa leída por la radio comienzan a tener una difusión más generalizada en las zonas rurales de la Sierra y en el Oriente. Esto contribuye a la integración cultural de zonas y poblaciones antes relegadas a los espacios "salvajes" y por lo tanto a la constitución de una conciencia nacional más homogeneizante. El texto de Rival hace un análisis comparativo de las imágenes de los indígenas Huaorani en la prensa nacional en dos períodos críticos en la historia de este grupo frente a la sociedad nacional. Se plantea el rol que desempeñan los últimos indígenas indómitos y el Oriente en general, en la conformación de una cultura e identidad nacional. A semejanza de lo que sucedió con la imagen del Jívoro selvático en el siglo XIX, Rival concluye que todavía en las últimas décadas del siglo XX, distintos sectores de la sociedad nacional buscan identificar la comunidad nacional civilizada en oposición a la diferencia absoluta con el Otro indígena abstracto, ya sea éste salvaje asesino o víctima inocente del progreso. Nuevas corrientes intelectuales han transformado el antiguo "infierno verde" en el "último refugio" ante la civilización destructora y a los "últimos salvajes" en ecologistas natos y, por lo tanto, en los verdaderos defensores del territorio nacional. Sin embargo, las ambigüedades y paradojas del mecanismo de apropiación de la representación del indígena para la reafirmación de la identidad

blanco-mestiza o para la formulación de nuevas utopías, se mantienen tan vigentes en los intelectuales y activistas del movimiento ecologista contemporáneo como en los miembros de la élite cacaotera que organizaron el pabellón ecuatoriano en la Exposición Universal de París en 1889. La diferencia reside, como lo argumentan varios de los artículos en este libro, en que en la actualidad, el monólogo iconográfico del siglo XIX y aún el ventriloquismo liberal del XX, están siendo reemplazados por un discurso dialógico entre culturas étnicas que se autodefinen como autónomas y una cultura nacional que todavía se debate en la paradoja de la homogeneización igualitaria y democrática y la exclusión que heredó de la Colonia.

La idea de esta compilación de ensayos sobre la figuración del Indio surgió de la inquietud antropológica de aproximarse a una comprensión de ese discurso dialógico examinando algunos de los mitos en la construcción de la alteridad. Se concretó en la convicción teórica de que una etnografía sin profundidad histórica sólo puede dar explicaciones muy parciales o superficiales de una relación de dominación que cumplió ya sus 500 años. Agradezco a la Sede Ecuador de FLACSO por el interés que demostró en la propuesta de la publicación de este libro y especialmente a su Comité Editorial. Finalmente, agradezco a todos los autores de los artículos que generosamente consintieron en participar en la tarea intelectual común de este libro y a Ricardo Muratorio por su continuo y estimulante apoyo.

NOTAS

1. El término "blanco-mestizo" aunque no muy feliz, es aceptado entre los académicos andinistas para referirse a la categoría social de la población de origen blanco y mestizo, culturalmente diferente a la indígena y negra. A veces se lo reemplaza por el término "criollo", pero el significado de éste tampoco es unívoco. Se acepta que se refiere a los hijos e hijas de españoles nacidos en América y frecuentemente se restringe su uso al período histórico de la Independencia y los comienzos de la República. El término "criollo" no aparece como tal en los censos coloniales y adquiere connotaciones negativas o positivas en distintas situaciones históricas (ver Flores Galindo 1987: 194-95).
2. Este mecanismo social y psicológico de apropiación, legitimación y auto-identificación que podríamos llamar "el efecto Rumiñahui", es común a varios países latinoamericanos y parece ser preferido por los militares. Así como en el Ecuador el nombre de Rumiñahui fue usado para el banco de los militares, una carretera comenzada durante un gobierno militar y un coliseo deportivo recientemente inaugurado, en Chile, el día del líder Araucano Caupolicán es celebrado todos los años por los militares como el símbolo del "valor Chileno" (Maybury-Lewis 1991:210). En Perú, la imagen de Tupac Amaru II legitimó la revolución militar de la década de 1960 ante miles de indígenas. El 20 de febrero, los militares de Guatemala celebran a Tecún Umán, un guerrero Maya Quiché como símbolo de la nacionalidad guatemalteca (Hendrickson 1991: 290-291), así como en Ecuador, Atahualpa es considerado el símbolo de la nacionalidad ecuatoriana (Mora Bowen 1964). Un último ejemplo etnográfico del "efecto Rumiñahui" lo encontré mientras escribía este texto en un artículo de *El Comercio* (9 de mayo de 1993) sobre "Conscripción, deber patriótico". Ante la pregunta impertinente del periodista sobre la necesidad del servicio militar obligatorio en un "país que nunca ha ganado una guerra", el Coronel de las Fuerzas Armadas respondió: "no hemos ganado una guerra tal vez porque no hemos aprovechado el éxito en la guerra. *Nosotros hemos ganado las batallas precolombinas*. En Tarqui también ganamos" (énfasis agregado).
3. Taylor (en este libro), por ejemplo, muestra cómo el etnónimo Jívaro, es rechazado o asumido como identidad por el grupo según los distintos contextos de interacción social. Los indígenas otavaleños asumen la imagen que de ellos tiene la sociedad nacional como "limpios y empresariales" para vender sus artesanías. La imagen de Jumandí como héroe de la resistencia indígena del Oriente fue creada por la historiografía local, asumida luego por las organizaciones indígenas e inmortalizada en una estatua erigida a la entrada de la ciudad de Tena. Como casos comparativos pueden citarse el de los Tukano del Vaupés estudiado por Jackson, quienes están aprendiendo a ser "lo que debe ser un Indio" de las imágenes de indianidad fabricadas por los no-indios (1991:147), y el de los Kayapó de la Amazonía brasileña, quienes no solo han asumido la imagen que de ellos creó la prensa y la televisión internacional, sino que la han manipulado exitosamente en favor de sus propias causas ante organismos internacionales.
4. Inauguración de la Estatua del Mariscal D. Antonio José de Sucre en Quito el 10 de Agosto de 1892. Publicación Municipal. Quito. Agosto de 1892. BEAEP/ Quito.

BIBLIOGRAFIA

ALBAN GOMEZ, Ernesto

- 1990 "La Literatura Ecuatoriana en el Siglo XIX". En Enrique Ayala Mora (ed.), *Nueva Historia del Ecuador*. Vol.8. Epoca Republicana II. Quito: Corporación Editora Nacional/Grijalbo.

ANDERSON, Benedict

- 1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

AYALA, Enrique

- 1986 "Le Culte de Bolívar en Equateur", En Laurence Tacou (ed.) *Simón Bolívar*. Paris: Les Cahiers de l'Herne.

BOLIVAR, Simón

- 1986 [1825] "Lettre au poete équatorien José Joaquín Olmedo." En Laurence Tacou (ed.), *Simón Bolívar*. Paris: Les Cahiers de l'Herne (traducción al francés, Editions de l'Herne, 1986).

COMAROFF, John L.

- 1989 "Images of Empire, Contests of Conscience: Models of Colonial Domination in South Africa". *American Ethnologist* 16:661-685.

DEMELAS, Marie-Danielle e Yves Saint-Geours

- 1988 *Jerusalén y Babilonia. Religión y Política en el Ecuador 1780-1880*. Quito: Corporación Editora Nacional.

ESPINOZA FERNADEZ DE CORDOVA, Carlos R.

- 1989 "La máscara del Inca: Una Investigación acerca del Teatro Político de la Colonia". *Miscelánea Histórica Ecuatoriana*. 2:2, 7-39.

FAVRE, Henri

- 1986 "Bolívar et les Indiens". En Laurence Tacou (ed.) *Simón Bolívar*. Paris: Les Cahiers de l'Herne.

FLORES GALINDO, Alberto

- 1987 "In Search of an Inca". En Steve Stern (ed.), *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th and 20th Centuries*. Madison: The University of Wisconsin Press.

- 1988 *Buscando un Inca*. Lima: Editorial Horizonte.

FOX, Richard G.

- 1985 *Lions of the Punjab: Culture in the Making*. Berkeley: University of California Press.

FRIEDMAN, Jonathan

- 1991 "Narcissism, roots and postmodernity: The constitution of selfhood in the global crisis". En Scott Lash y Jonathan Friedman (eds.), *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell.

HALL, Stuart

- 1981 "Notes on Deconstructing the Popular". En Raphael Samuel (ed.) *People's History and Socialist Theory*. London: Routledge and Kegan Paul.

- 1988 "The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists". En C. Nelson y L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- HENDRICKSON, Carol
 1991 "Images of the Indian in Guatemala: The Role of Indigenous Dress in Indian and Ladino Constructions". En Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- HOBBSAWM, E. J.
 1990 *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JACKSON, Jean E.
 1991 "Being and Becoming an Indian in the Vaupés". En Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-State and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- KÖNIG, Hans-Joachim
 1984 "Símbolos Nacionales y Retórica Política en la Independencia: El Caso de la Nueva Granada". En I. Buisson y G. Kahle (eds.) *Problema de la Formación del Estado y la Nación en Hispanoamérica*. Koln: Lateinamerikanische Forschungen, Band 13.
- LAVALLE, Bernard
 1990 "Del Indio al Criollo: Evolucion y Transformación de una Imagen Colonial". En Consejo Superior de Investigaciones Científicas (ed.) *La Imagen del Indio en la Europa Moderna*. Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
 1992 "Elementos para un Balance del Criollismo Colonial Andino. Siglos XVI y XVII". En Jorge Núñez Sánchez (ed.), *Nación, Estado y Conciencia Nacional*. Quito: Editora Nacional ADHILAC.
- LOMNE, George
 1989 "La Revolución Francesa y lo Simbólico en la Liturgia Política Bolivariana". *Miscelánea Histórica Ecuatoriana*. 2:2, 41-67.
- MALO GONZALEZ, Hernán
 1990 "El Pensamiento Ecuatoriano en el Siglo XIX". En Enrique Ayala Mora (ed.), *Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 8. Epoca Republicana II. Quito: Corporación Editora Nacional/Grijalbo.
- MAYBURY-LEWIS, David
 1991 "Becoming Indian in Lowland South America." En Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- MORA BOWEN, Alfonso
 1964 *La Educación Cívica al Servicio de la Enseñanza. Texto para el Alumno y Guía para el Maestro* (3a. edición aumentada). Editorial "Sto. Domingo."

NUÑEZ SANCHEZ, Jorge

1992 "Origen del Pensamiento Nacional en América Latina". En Jorge Núñez Sánchez (ed.), *Nación, Estado y Conciencia Nacional*. Quito: Editora Nacional ADHILAC.

PALADINES E., Carlos

1989 "Pensamiento Independentista: El Movimiento Ilustrado Ecuatoriano". En Enrique Ayala Mora (ed.) *Nueva Historia del Ecuador*. Vol.6. Independencia y Período Colombiano. Quito: Corporación Editora Nacional /Grijalbo.

PLATT, Tristán

1993 "Simón Bolívar, the Sun of Justice and the Amerindian Virgin: Andean conceptions of the *Patria* in Nineteenth-Century Potosí". *Journal of Latin American Studies* 25: 159-185.

ROSALDO, Renato

1989 *Culture and Truth. The remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.

ROSEBERRY, William

1989 *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.

SIDER, Gerald

1986 *Culture and Class in Anthropology and History: A Newfoundland Example*. New York: Cambridge University Press.

STERN, Steve J.

1992 "Paradigmas de la Conquista. Historia, Historiografía y Política". En Heraclio Bonilla (ed.) *Los Conquistados. 1492 y la Población Indígena de las Américas*. Santa Fé de Bogotá: Tercer Mundo Editores.

STOLER, Ann L.

1989 "Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule". *Comparative Studies in Society and History* 31:134-161.

THOMPSON, Edward P.

1978 "Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without a Class?" *Social History* 3:133-165.

WILLIAMS, Raymond

1977 *Marxism and Literature*. New York: Oxford University Press.

TEORIZANDO LA DIFERENCIA EN LOS ANDES DEL ECUADOR: VIAJEROS EUROPEOS, LA CIENCIA DEL EXOTISMO Y LAS IMAGENES DE LOS INDIOS

Jill Fitzell

Al llegar al Ecuador del siglo XIX los viajeros europeos experimentaron el impacto de la diferencia, especialmente al encontrarse con la población indígena de la Sierra y documentaron sus observaciones en sus relatos de viaje, dirigidos principalmente a una audiencia europea....(1). Varios análisis contemporáneos de relatos en los que se registra la experiencia de la diferencia han contribuido a revelar las estrategias ideológicas de otras fuentes etnográficas tempranas (Berkhofer 1978; Said 1978; Marcus y Cushman 1982; Clifford 1988). Si bien estos trabajos han proporcionado un importante correctivo a las pretensiones de transparencia empírica de ese tipo de relatos, también han fomentado una tendencia a descartar a sus autores y a sus observaciones como fuentes válidas de conocimiento histórico y etnográfico.

El análisis de imágenes de los indígenas desde una perspectiva teórica que las observa como si éstas fuesen productos terminados ha revelado un conjunto de estereotipos, que si bien están parcialmente basados en la realidad, han llegado a generalizarse en una forma que ya no es posible aceptar como una fiel representación de esa realidad (Berkhofer 1978:3). Si se adopta en cambio un enfoque que se centre en el proceso por el cual las imágenes fueron construidas, más

que en los productos finales, los relatos de viajeros continúan siendo una fuente de muchas preguntas relevantes. Por ejemplo, dado que los viajeros del siglo XIX estaban conscientemente preocupados por la exactitud de sus relatos, el hecho de que ahora se los juzgue incapaces de haberla logrado plantea otros problemas que deben ser analizados. Podemos así preguntarnos: ¿cuál fue la historia de la negociación cultural y política mediante la cual la experiencia de una realidad diferente (la vida cotidiana en Ecuador en el siglo XIX) fue traducida en representaciones de esa realidad que desde la perspectiva del siglo XX se ven como transparentemente ideológicas? Alternativamente podemos preguntarnos: ¿cómo puede un análisis de imágenes contribuir a nuestra comprensión de la interacción cultural y política entre observadores europeos y grupos locales de la Sierra del Ecuador?.

En este trabajo proponemos que si bien las imágenes se basan en ciertos hechos empíricos, están limitadas en su construcción y articulación por las premisas y conceptos de las convenciones hegemónicas de representación vigentes. Imágenes que tomadas aisladamente son políticamente neutras, adquieren sentido político cuando sus autores las utilizan para hacer un argumento dentro de un discurso predeterminado. En este sentido, la producción cultural de imágenes debe ser examinada como una práctica política que contribuye a supuestos hegemónicos o los cuestiona, confirmando o criticando discursos de significados dominantes. Aunque las representaciones de Indios de la Sierra construidas por los viajeros europeos del siglo XIX hoy parecen demasiado obvias y estereotipadas, su análisis tiene importancia como un estudio de caso sobre las formas en que el discurso de un determinado período y lugar tiende a enfatizar ciertas concepciones y a evitar que sus autores perciban otras alternativas.

Así como en el siglo XX ya no se discute al Otro con argumentos relativos al proceso natural de evolución del salvajismo a la civilización, pasando por el barbarismo, los viajeros europeos del siglo XIX no continuaron argumentando sobre el Otro en los mismos términos de épocas anteriores. Los relatos de viajeros que discuto, por ejemplo, no muestran evidencia alguna de que sus autores estuviesen familiarizados con los complejos debates escolásticos de los siglos XVI y XVII (Padgen 1982). Así, las fuentes más tempranas mencionadas en estos relatos son Charles Marie de la Condamine y Alexander von Humboldt.

Los relatos del siglo XIX fueron escritos para un emergente público lector europeo de clase media que se interesaba por historias de viajes a lugares exóticos, más que por los problemas filosóficos y legales relativos al derecho natural que habían sido tan importantes doscientos o trescientos años antes. Refiriéndose a los cambios en los relatos coloniales que examinó, Padgen dice que

Las diferencias cruciales entre estos escritores no consiste en que unos lograron mayor reconocimiento, o que eran intelectualmente más honestos que otros, sino en los diferentes tipos de objetivos que se propusieron lograr (1982:3).

Lo mismo podría decirse de la diferencia entre estos escritores y los del siglo XIX. La curiosidad de los europeos por los Andes fue estimulada por las expediciones científicas de La Condamine y Humboldt, así como por la reciente independencia americana de España, que fomentó la especulación y la exploración en búsqueda de recursos naturales, relaciones comerciales e influencia política. El interés primordial de los viajeros no residía en los Indios *per se*, sino en evaluar las condiciones sociales existentes en las nuevas repúblicas democráticas que emergían del colonialismo Español. Para cumplir este objetivo se comparaba el progreso social, cultural y tecnológico relativo del Ecuador con el patrón de la civilización europea. En esa evaluación, la condición de la población indígena era un importante elemento a considerar, porque a pesar del desacuerdo entre los viajeros respecto a las razones para explicar esa condición "miserable," coincidían en que los Indios de la Sierra eran "bárbaros" (2).

Para examinar el proceso mediante el cual la experiencia de una realidad extraña por parte de los viajeros fue transformada en sus relatos en evidencia de barbarismo, en este trabajo analizo las representaciones de los Indios de la Sierra desde tres niveles diferentes. El primer nivel, el más abstracto, era la premisa fundamental sobre la cual se basaban la mayoría de los argumentos relativos a la condición del Indio: el supuesto de que el Indio era el Otro. Europa tenía una larga historia de definir al Otro como bárbaro, si bien las connotaciones particulares del término cambiaban de acuerdo al contexto histórico y cultural. Las convenciones europeas de representación del Otro bárbaro en el siglo XIX estaban enmarcadas en el discurso del evolucionismo y el progreso. Estas definieron los criterios para categorizar las

diferencias sociales y culturales en Ecuador, en formas menos sutiles que las convenciones locales de diferenciación social usadas en la vida cotidiana en la sierra andina. Por consiguiente, estos criterios europeos nos dicen más respecto a los supuestos culturales propios de los viajeros que sobre la población representada por ellos.

El segundo nivel de análisis considerado es el detallado registro de la experiencia de los viajeros durante su estadía en la sierra. Esta acumulación repetitiva de hechos empíricos selectivamente identificados y de testimonios de segunda mano que aparecen en los relatos, crea imágenes genéricas vívidas de los Indios de la sierra, cuyo detalle descriptivo convence a los lectores de la realidad de las representaciones. Aparecen así tres imágenes genéricas en las que todos los viajeros sintetizaron su experiencia de este grupo social: el Indio como bestia de carga, el Indio como pagano exótico y el Indio subversivo. En su afán de lograr una representación precisa de su experiencia, los viajeros hicieron verdaderos juegos malabares con objetivos que eran, en última instancia, contradictorios. Adoptaron, por una parte, la posición del realismo científico, como embajadores del progreso europeo. Por otra, tomaron el punto de vista de aficionados al exotismo y a lo pintoresco, dando cuenta de la aventura de viajar por Ecuador para beneficio de los lectores europeos. Desde un tercer nivel de análisis, vemos que los viajeros articularon esas tres imágenes en una variedad de formas para construir argumentos ideológicos que explicasen la condición de la población indígena tal como ellos la observaron. Algunos europeos sostenían, por ejemplo, que los Indios podrían progresar de la condición de barbarie a la de civilización a través de la educación racional. Otros, en cambio, sostenían que los Indios habían degenerado desde una pasada y feliz condición de civilización (los Incas) a su barbarie actual, como resultado de la esclavitud colonial.

A pesar de las diferentes intenciones personales que se evidencian en las formas en que las imágenes de los Indios se articulaban en un argumento ideológico para explicar las condiciones existentes, los viajeros no pudieron evitar la premisa fundamental de que el Indio era el Otro. Esta premisa, que efectivamente trazaba los límites alrededor de aquéllos que se consideraban calificados para mantener el orden social y político, sugiere una coincidencia de intereses hegemónicos entre los viajeros europeos y la clase terrateniente en el Ecuador del

siglo XIX, aunque puedan haber usado diferentes discursos para explicar la jerarquía racial existente.

EL DISCURSO DE LAS RELACIONES DE SANGRE EN ECUADOR

Desde el siglo XVI en la América Española se había usado una tipología racial que clasificaba la posición del individuo en la sociedad conforme al concepto de *limpieza de sangre* y a la supuesta jerarquía de las tres razas que contribuyeron con la sangre original: Blancos europeos, Negros africanos e Indios aborígenes. El cruce entre estos grupos producía una compleja categorización de mezclas raciales que describían a todos los niños nacidos de padres de dos categorías raciales diferentes (Burkholder y Johnson 1990:107). Hacia mediados del siglo XVII, el término “casta” se aplicaba en forma general a toda persona no-blanca que no fuese claramente un Indio. Aunque los intrincados detalles de cada una de las diferentes nomenclaturas dentro de la categoría general de “castas” se basaban en un supuesto cálculo preciso de la mezcla racial, la realidad de la organización social de los habitantes de los Andes no estaba basada exclusivamente en criterios de sangre. Incluía además una jerarquía de diversas características sociales y culturales atribuidas a cada grupo que era necesario reconocer para entender el verdadero sentido de las relaciones sociales de aquella época. Por ejemplo, Ida Pfeiffer, una mujer austríaca quien en su segundo viaje alrededor del mundo visitó Ecuador en 1854, creyó ver una similitud entre la condición de los Indios y la de la casta de “Parias de Indostán” (Pfeiffer 1856:367,389), impresión que revela en parte su incapacidad para percibir algunas de las distinciones internas más sutiles de la diferenciación y movilidad social en el Ecuador (3). En la práctica, el uso de normas similares a las europeas en la forma de hablar, en la indumentaria, en las maneras, ocupación y riqueza, resultaban ser muy importantes para determinar el status racial.

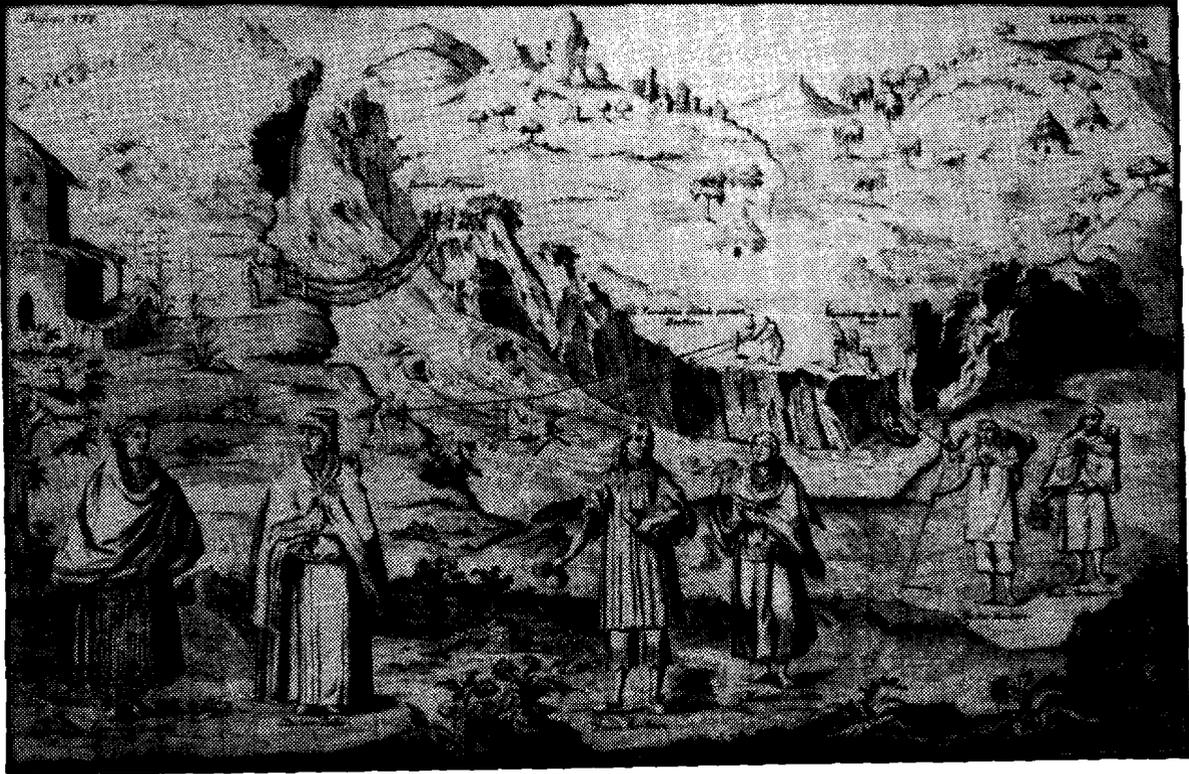
Juan y Ulloa, oficiales y estudiosos españoles que acompañaron a La Condamine en su misión científica a la Audiencia de Quito en 1736, demostraron un sutil reconocimiento de estos criterios culturales y económicos en la representación de tipos sociales del siglo XVIII publicada en 1748 en su *Relación Histórica del Viaje a la América Meridional* (fig. 1). En esta imagen se describe una jerarquía de diferenciación étnica y de clase representada por la ubicación de tipos

sociales según un orden decreciente en tamaño y en distancia al observador de izquierda a derecha. La figura de mayor tamaño y más cerca del observador es una Española Quiteña, una mujer blanca urbana a la que sigue una India Palla de igual tamaño. Un Indio Barbero está separado de las dos mujeres de clase alta y forma pareja con una Mestiza Quiteña quien, si se mantienen las jerarquías de representación, parece tener una condición social inferior a la del barbero pues está parada detrás de él. El oficio de barbero era una actividad urbana, practicada a menudo por Indios y que gozaba de considerable prestigio. El Cabildo de Quito había pasado una resolución en 1548 por la cual no podía ejercer el oficio de "cirujano barbero...el que no exhibiera título de capacidad" (Angel Puga 1991:44). Sin duda, este prestigio también se debía al otro título que ostentaba el barbero, el de "sangrador" (Osculati 1854:55) y al consiguiente poder que tenía sobre la vida y la muerte. Finalmente, separados en su propia clase, aparecen dos Indios: un Indio Rústico y una India Ordinaria.

La sensibilidad de Juan y Ulloa a las distinciones más sutiles de la organización social revelan una complejidad práctica que no aparece en la tipología racial teórica. La raza ciertamente constituye un elemento, pero existen además las necesarias distinciones entre habitantes urbanos y rurales, entre personas de ancestro noble y aquellas que ejercen un oficio y también entre los sexos. Es interesante que ambas figuras de la clase alta urbana sean mujeres, quizás porque Juan y Ulloa quisieron representar las vestimentas típicas y su diversidad. Este interés romántico en la vestimenta y el costumbrismo primaría sobre el análisis en las futuras descripciones de la vida social hechas por los visitantes europeos, lo cual revela una menor sensibilidad por los criterios internos de la diferenciación social.

A principio del siglo XIX, William B. Stevenson, que acompañaba en calidad de Secretario al Conde Ruiz de Castilla, último Presidente de la Audiencia de Quito, dejó constancia escrita de su experiencia de los veinte años que pasó en las regiones de la costa oeste de Sudamérica. Sus descripciones de la población indígena urbana de Quito sustentan la representación visual de las jerarquías sociales internas hecha por Juan y Ulloa:

Las clases más bajas y pobres de los hombres y mujeres indios llevan vestidos muy exigüos y burdos... Aquellos indios que



“Tipos sociales del siglo XVIII”. En Jorge Juan y Antonio Ulloa, *Relación Histórica del Viaje a la América Meridional*. Madrid, 1747. Cortesía de la Benson Latin American Collection, Austin, Texas.

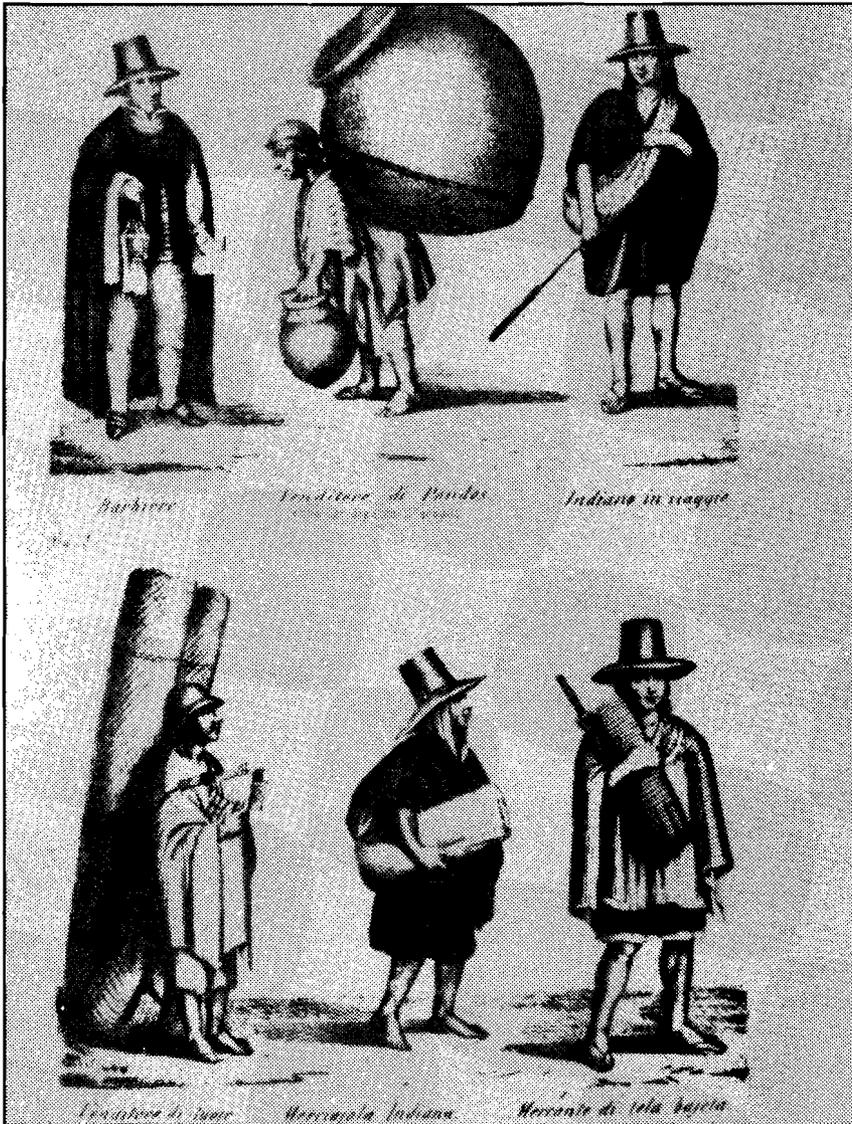
tienen una mejor situación, se visten de manera elegante... Los Caciques, alcaldes, algunos carniceros y barberos, también llevan la larga capa española, pantalones encima de calzoncillos, zapatos y grandes hebillas cuadradas de plata, pero jamás llevan calcetines (1825:304-5).

Comenta, asimismo, que:

Algunos indios son barberos y manejan la navaja con la mayor destreza; a éstos se los puede distinguir fácilmente entre los artesanos indios por la lavacara de latón o plata que siempre sobresale un poco de su capa (ibid:301).

El viajero italiano Gaetano Osculati pasó un mes en Quito en 1847. Se limitó a hacer una clasificación visual de los tipos que observó en las calles de la ciudad según el estilo costumbrista que estaba entonces en boga en Europa (Muratorio, en este libro). El barbero aparece allí también con su capa, llevando la jofaina que simbolizaba su relativo prestigio (fig. 2), pero la composición de los tipos que figuran en la ilustración es más descriptiva que analítica.

Los viajeros del siglo XIX solían aceptar la sencilla discriminación tripartita basada en la supuesta descendencia de sangre como el único criterio explicativo de las relaciones jerárquicas en el Ecuador. Los problemas inherentes al uso de este único criterio para distinguir los grupos sociales y sus relaciones, se evidencian en la disparidad y vaguedad de las conjeturas que harían los viajeros con respecto a la distribución relativa de la población en grupos raciales, especialmente en lo referente a los mestizos (4). La interpretación dada por ellos a la discriminación racial en términos locales era generalmente simplista e inadecuada, porque empleaban la misma terminología usada localmente pero con fines bastante distintos. Las diferencias raciales se transformaron en un medio para analizar y dar sentido a la condición de la población indígena en la Sierra, según la percepción de los europeos. La explicación que daban de esa condición se enmarcaba dentro del esquema ideológico con el que estaban familiarizados: el Otro bárbaro definido en oposición a la civilización europea.



"Trajes de Quito". En Gaetano Osculati, *Esplorazione delle Regione Equatoriali Lungo il Napo e il Fiume delle Amazoni. Frammento di un viaggio nelle due Americhe negli anni 1846-8*. Milan, 1854.

EL DISCURSO SOBRE LA BARBARIE EN EUROPA

Hall (1990:16) propone que aunque los significados específicos de las imágenes puedan cambiar, se siguen construyendo de acuerdo con la antigua gramática. Esta gramática sirve para clasificar el mundo mediante las antiguas categorías que enmarcan nuestra comprensión, aunque las imágenes mismas sean contemporáneas. El mundo clasificado en Nosotros y el Otro constituye una antigua premisa en la cual los conceptos polarizantes de superior frente a inferior, dominación frente a subordinación e incorporación frente a resistencia crean el esquema para una larga historia de la imagen actualizada del Otro.

La palabra “bárbaro” fue inventada por los griegos como término para describir a los Escitas y a otros pueblos, “que eran diferentes de los griegos por su falta de aprecio por la *polis*, la lengua griega y los ideales literarios y artísticos de la ciudad-estado” (Jones 1971:379). Jones examina algunas de las formas en que esta imagen clásica del bárbaro fue adoptada para adecuarla a cambios históricos en Europa. Los romanos del siglo V consideraban que la diferencia entre la civilización y el barbarismo era lo que distinguía a los cristianos de los paganos (ibid.:382). En el siglo XI, el término servía para expresar la condescendencia de ciertos europeos hacia otros que supuestamente existían en niveles inferiores de desarrollo material, intelectual y moral (ibid.:394). Los eruditos teutónicos del siglo XVI empleaban el término en sentido positivo para exaltar las cualidades de honestidad, coraje y temple de sus ancestros liberados de las trabas de un pasado civilizado (ibid.:406). Alrededor de esa época, la preocupación por los bárbaros parece haber decaído siendo reemplazada por un interés creciente en un Otro más exótico y no europeo: el salvaje americano.

Llegado el siglo XVIII, los exponentes del exotismo primitivo criticaban la civilización y la contrastaban, en forma negativa, con la condición del noble salvaje americano conceptualizado como un ser incorrupto que se mantenía en un estado de inocencia que los europeos parecían haber perdido para siempre (Baudet 1965:55-59). En el siglo XIX los europeos comenzaron a construir historias nacionales de un progreso en avance continuo y Michelet descubrió en las clases bajas al bárbaro libre de trabas:

Es frecuente que, en estos tiempos, el auge y progreso de los pueblos se comparen con la invasión de los Bárbaros... Sí, esto significa que están plétóricos de una savia nueva, vital y regeneradora (citado en Baudet 1965: 61).

La superioridad europea recuperó una buena parte de su antiguo carácter de certeza manifiesta y se convirtió en la piedra angular de las teorías evolucionistas sociales e históricas que proliferaron durante el siglo XIX (Stocking 1968:121-2). La explícita jerarquía de las razas y la inferioridad atribuida a quienes se describía como salvajes, bárbaros, incivilizados o primitivos, dieron a la presunta superioridad blanca (europea) el carácter de un nuevo fundamento científico para este antiguo discurso. Esa gramática era “innata” a los viajeros europeos en el Ecuador. En el siglo XIX, los términos del discurso dominante limitaron sus argumentos a ubicar a los indígenas en una escala progresiva o descendente entre el salvajismo, la barbarie y la civilización. Dado que la premisa fundamental radicaba en una dicotomía de Nosotros/Otros, huelga decir que la posibilidad de argumentar que una raza indígena era civilizada era una imposibilidad lógica, a menos que se impugnara la premisa básica misma.

LOS VIAJES Y EL EXOTISMO CIENTIFICO

Alexander von Humboldt, erudito, científico y filósofo natural romántico, al cual también se lo describe como el padre de la Geografía Moderna, llevaba consigo un pasaporte con la siguiente inscripción: “viajando para la adquisición del conocimiento”. Visitó la Gran Colombia en 1802 y se sintió vivamente impresionado por la grandiosidad de las cordilleras, especialmente por su cima más majestuosa, la del Chimborazo (Sauer 1980:90). Posteriormente afirmó que las formas más nobles de la naturaleza se encontraban en el trópico. Humboldt fue el primero de varios europeos del siglo pasado que ascendieron al Chimborazo, aunque no fue sino en 1880 que Whymper, el andinista británico, coronó esa montaña por primera vez. La voluminosa obra de Humboldt estimuló un interés en los viajes entre los lectores europeos en general y en algunos individuos como Charles Darwin, quien lo mencionó como una influencia inicial en su formación y específicamente se propuso acrecentar sus logros. En 1810 se decía que Hum-

boldt era el hombre más famoso de Europa, a excepción hecha de Napoleón (Hanson 1967:294-95). Humboldt tuvo un papel destacado en la creación de una alianza entre la ciencia y el arte. Combinó descripciones objetivas de las tipologías propias de las zonas climáticas del mundo con la intención de cautivar la imaginación de sus lectores transmitiéndoles el deslumbramiento y entusiasmo que él mismo había experimentado al compenetrarse con lo sublime de la naturaleza. Estimó que el paisajismo era idóneo para ese propósito, por cuanto transmitía mejor la particular belleza de las plantas agrupadas en su habitat natural, belleza que no podían expresar la disección y la clasificación botánicas (Smith 1960: 153).

Durante la primera mitad del siglo XIX, las publicaciones de muchos otros artistas, estudiosos y exploradores, así como las experiencias personales de numerosos hombres durante las campañas napoleónicas en Egipto y en el Lejano Oriente habían proporcionado a los europeos emocionantes relatos de costumbres extrañas y exóticas. Este período coincidió con un culto de lo exótico que estaba vinculado con el movimiento conocido como "orientalismo" y con un fenómeno paralelo, denominado "americanismo", especialmente en Francia. Charles Weiner fue un americanista y arqueólogo (en 1890 también cónsul de Francia en Guayaquil), que regresó a París a mediados de la década de 1870 luego de una excavación en el Perú que había sido financiada por el Ministerio de Instrucción Pública francés. Su colección incluía artefactos y especímenes de la historia natural de Colombia, Bolivia y Ecuador y se expuso en el Palais de l'Industrie de la Exposición Universal en 1878. Esta muestra precolombina gozó de una acogida tan grande durante la exposición como para convencer a las autoridades francesas que procedieran a abrir un museo independiente de etnografía en París. El Museo del Trocadero adquirió renombre como el centro de interés en el arte y los artefactos de las Américas (Williams 1985:151-56).

La filosofía natural romántica de Humboldt y el culto de lo exótico sobre los cuales se basaban tanto el Orientalismo como el Americanismo, tenían intereses aparentemente contradictorios: el de desarrollar el conocimiento empírico por medio de las ciencias naturales y el de comunicar una experiencia subjetiva de deslumbramiento. Este doble interés y problema constituye una temática con la

cual se debatieron los viajeros europeos en sus relatos sobre el Ecuador durante el siglo XIX.

LA CIENCIA EUROPEA EN EL ECUADOR

A la Misión Geodésica de La Condamine del siglo XVIII se le había otorgado permiso para viajar en las colonias españolas con la condición de que Jorge Juan y Antonio de Ulloa la acompañaran y participaran en sus investigaciones científicas (Acosta Solís 1985: 155). Humboldt recibió un pasaporte especial de la corona española para que pudiera viajar sin trabas por las colonias. Estos permisos eran algo excepcional, por cuanto España no había alentado la presencia de otras naciones europeas en sus colonias americanas. Cuando las colonias declararon su independencia a comienzos del siglo XIX, las nuevas repúblicas se abrieron repentinamente ante los ojos europeos en un momento que coincidía con el auge del interés generalizado en los viajes, las ciencias naturales y lo exótico.

El redescubrimiento de América del Sur por europeos no- españoles en la primera mitad del siglo XIX, creó una fuente virtual de materias primas, relaciones mercantiles e influencias políticas, así como también un inmenso terreno en el cual podrían ensayarse y aplicarse las teorías científicas y los modelos sociales que se estaban elaborando en Europa por aquella época. Por su parte, los gobiernos de las nuevas naciones independientes alentaron el apoyo político europeo en sus esfuerzos para liberarse del dominio español colonial, fomentaron el comercio y pidieron préstamos para apuntalar sus economías trastornadas por los gastos de los ejércitos nacionales en las guerras de la independencia.

Uno de los medios por los cuales se efectuó este intercambio euroamericano fue precisamente el de los viajeros europeos y los relatos que escribieron. Muchos Europeos viajaron al Ecuador después de la Independencia; algunos lo hicieron por mera curiosidad, pero la mayoría de los viajeros eran diplomáticos profesionales, botánicos, geólogos, geógrafos o ingenieros. Fueron al Ecuador con el apoyo de sus gobiernos y con cartas de presentación dirigidas a los miembros de las élites políticas e intelectuales de Quito, quienes podrían allanar los obstáculos prácticos que presentaban los viajes en aquel entonces. Por

sus orígenes y formación de clase media o alta, los viajeros compartían muchos de los supuestos de la clase terrateniente ecuatoriana que se orientaba hacia Europa.

Los terratenientes ricos de Quito pertenecían a varias familias distinguidas establecidas durante el período colonial. En 1810 este grupo incluía seis marqueses, tres condes, y un vizconde (Stevenson 1825:295), títulos que fueron abolidos después de la Independencia. En 1862, Charton estimó en seis u ocho las familias de Quito que se distinguían por su fortuna o linaje (1867:412). Romero, Andrade y Valencio registraron veintitrés terratenientes de la Sierra norte poseedores de más de diez propiedades por más de una década entre 1830 y 1930 (1986:537-561). La mayoría de estas familias adquirieron sus propiedades después de 1860, con excepción de los Montúfar, Aguirre, Fernández Salvador y Valdivieso en Pichincha, Jijón y Larrea en Imbabura y Chiriboga en Chimborazo. Estas siete familias ya poseían grandes propiedades en 1840 y fue con ellas que los viajeros se relacionaron socialmente al llegar a Quito.

Desde los primeros años de la república, estas familias estaban representadas en todos los niveles de la administración del gobierno: en el Congreso, en el poder judicial, en el municipio y en el ejército (Gangotena y Jijón 1947:140-44; Archives Diplomatiques, Mendeville 1837:h/483; Arboleda 1910; Solano 1888:74). En 1875, André comentó que estas familias vivían en el estilo de "*gentlemen farmers*" (en inglés en el original) y que eran los hijos de estas familias quienes viajaron a Europa y regresaron con sus costumbres, como hombres de progreso que buscaban introducir innovaciones en la agricultura y la industria del país (1883:388). Sus fortunas consistían mayormente en haciendas y ganado (Orton 1870:68) y su principal ocupación consistía en visitar sus propiedades en las que residían principalmente durante el tiempo de cosecha (Stevenson 1825:296). Stanley trató, con cierta dificultad, de determinar qué fortuna se requería para poseer la condición de "hombre rico" en Ecuador:

Se dice que dos o tres propietarios reciben entre 1.500 y 2.000 libras anuales, en equivalente a moneda inglesa; pero éstas son excepciones y me inclino a creer que con 500 o 600 libras, un residente de Quito puede gozar de todos los lujos y confort que se pueden tener en un lugar tan aislado (1851:111-12) (5).

El apoyo otorgado a los viajeros europeos por varios de los miembros más prestigiosos de la clase terrateniente serrana resultó en una poderosa legitimación de su trabajo y posición social, lo cual les permitió presentar sus ideas en círculos influyentes y llevar a cabo sus actividades con un mínimo de dificultades.

Manuel Larrea, que había tenido el título de Marqués de San José, compartía con Vicente Aguirre la reputación de ser uno de los hombres más ricos del Ecuador. Las haciendas de Larrea en San Juan y Coto-collao tenían “más de cincuenta mil cabezas de ganado que necesitaban un personal de doscientos gauchos y quinientos caballos” (Kerret, citado en Lara 1972:68-69). Cuando Holinski, un viajero polaco, estuvo en Ecuador en 1851, Larrea era Ministro de Relaciones Exteriores y tenía costumbres y hábitos muy afrancesados. Su residencia estaba ubicada en la Plaza Mayor en la que ofrecía cenas espléndidas en las cuales la marquesa se vestía “a la Parisienne”. Los viajeros también mencionan haber visitado una quinta en Chillo, considerada una de las maravillas del país (Holinski 1861:171) y otra en Guápulo en la que el cocinero y los sirvientes eran franceses (Avendaño, 1985:167)(6).

Varios de los miembros de estas poderosas familias compartían el interés de los visitantes europeos por el conocimiento científico y por la tecnología del progreso. Carlos Aguirre había recibido la Legión de Honor en Francia en 1893 por sus observaciones meteorológicas y su contribución a la ciencia positiva (7). Anteriormente había importado de Europa maquinaria textil y estableció en su hacienda de Chillo una fábrica de algodón para la cual contrató a un técnico escocés como supervisor (Hassaurek 1868:219). Su padre, Vicente Aguirre era, como se dijo, uno de los hombres más ricos del Ecuador en la década de 1850 y como los Larrea tenía una casa en la Plaza Mayor en la que ofrecía espléndidas recepciones. Fue el primero en importar a Quito en 1859 un coche de caballos (Orton 1870:79). Durante todo el siglo XIX, la familia Aguirre fue particularmente hospitalaria con los viajeros europeos (8) y aún con Ida Pfeiffer, quien había sido desairada por los Larrea y por el Presidente Urbina.

Iniciada la década de 1870, las estrechas relaciones entre los viajeros europeos y la clase terrateniente comenzaron a debilitarse. Al establecerse los primeros hoteles en Quito, la hospitalidad de los quiteños adquirió el carácter de privilegio más que de necesidad. Por

el año de 1871, varios científicos europeos llegaron a Quito invitados por el Gobierno Ecuatoriano pero sin los auspicios de instituciones europeas. Uno de los principales proyectos abrigados por García Moreno para el Ecuador era el desarrollo de las ciencias positivas, por lo que solicitó que Hermanos Cristianos europeos fueran enviados a Quito con este propósito. Johanes Menten arribó a Quito en 1879, para crear y dirigir un observatorio astronómico. Le acompañaban el geólogo Teodor Wolf, el botánico Luis Sodiro creador de un jardín botánico, el químico Luis Dressel y el ingeniero y matemático Joseph Kolberg. Estos jesuitas alemanes fundaron y regentaron la Escuela Politécnica de Quito hasta su clausura después del asesinato de García Moreno. Dos profesores de medicina franceses, E. Gayraud y D. Domec, llegaron en 1873 y se quedaron tres años como profesores de cirugía y anatomía en la Facultad de Medicina y para dirigir los hospitales de Quito (1922:343). Quizás hayan sido ellos quienes pusieron término al oficio de sangradores desempeñado por los barberos. A medida que algunos ecuatorianos recibían formación científica y que algunos viajeros europeos, como Teodor Wolf y William Jameson -un naturalista inglés- decidían quedarse en el Ecuador, los científicos europeos visitantes comenzaron a establecer nexos profesionales con científicos locales, si bien trataban de mantener sus relaciones diplomáticas y políticas con las élites locales. Con el tiempo se fueron creando pequeñas colonias de inmigrantes, las cuales ofrecían agradable compañía a sus conciudadanos visitantes.

EL EXOTISMO EN EUROPA

Las experiencias relatadas por quienes viajaban al extranjero suscitaron considerable interés en Europa. Las casas editoras estaban comenzando a preocuparse de atender a un público cada día más culto, no sólo publicando libros sino también varias revistas familiares destinadas a lectores de la nueva clase media. Revistas como *Harper's Weekly*, *Illustrated London News* y *Magazine Pittoresque*, proporcionaban a sus lectores material de lectura accesible sobre historia natural y cultural, ciencia y tecnología, arte, arqueología y música. El periódico francés *L'Illustration* presentaba actualidades, viajes, chismes y reseñas de personajes ilustres y *Le Tour du Monde* estaba dedicado exclusivamente a relatos de viajeros (Farwell 1977:55). Ernest

Charton contribuía a *L'Illustration* y a *Le Tour du Monde*, publicado por su hermano, donde aparecieron los extensos relatos de Eduard André, un naturalista y de Charles Weiner sobre sus viajes en el Ecuador. La emergencia de este nuevo y numeroso público lector fue importante porque los relatos de viajeros estaban escritos especialmente para interesar a este público y no a la audiencia ilustrada de teólogos y juristas en las universidades que escuchaban las *relecciones* en el siglo XVI (Padgen 1982:6-8).

El surgimiento de esta clase media educada y lectora en la Europa del siglo XIX y el incremento de la demanda por conocimientos empíricos de todo tipo estimularon el desarrollo de la reproducción en serie de literatura. En 1832, Charles Knight fundó un semanario llamado *Penny Magazine* que se imprimía en una prensa rotativa a vapor. Este nuevo método de producción aumentaba la tirada de 1.000 hojas con la antigua prensa accionada manualmente por dos hombres trabajando ocho horas diarias, a 16.000 hojas impresas en ambas caras (Ivins 1969:107). Buena parte de la popularidad de la revista se debía, aparentemente, a sus ilustraciones en grabado. Sin embargo, la fascinación de los artistas y viajeros del siglo XIX con la experiencia directa de la naturaleza y de lo exótico implicaba viajar, ver y absorber el original de primera mano y estas personas constituían una minoría. El público europeo para el cual ellos escribieron y dibujaron no había experimentado esta realidad directamente y debía convencerse de que las ilustraciones eran reproducciones fidedignas de esa realidad que ellos nunca conocerían. Los viajeros europeos hacían sus propios bocetos de los paisajes y costumbres que observaban o, en las misiones más importantes, iban acompañados de artistas profesionales que hacían los dibujos. A su regreso a Europa los dibujos tenían que transformarse en grabados -el medio común de reproducción masiva en ese entonces- para poder imprimir las ilustraciones para el público lector. El original debía ser primero copiado por un dibujante especializado sobre la plancha del grabador para convertirlo en un dibujo adecuado para ser grabado. Luego, otro especialista burilaba el dibujo en la plancha. Por consiguiente, el producto final era el resultado de una cadena de interpretaciones que transformaban la versión original del artista en una imagen que pudiera ser convincente.

Aunque este barniz de “sensatez” es decepcionante desde el punto de vista de un historiador del arte, fue una pauta importante de

veracidad para el público lector al cual estaba destinado el producto final. A falta de otro medio para evaluar cuán ajustadas a la realidad eran las reproducciones impresas, su criterio se basaba en lo que se aceptaba como sentido común y por tanto, "sensatez". Los ideales y valores realistas no solo incidían en la aceptación de la cual gozarían las reproducciones impresas entre el público lector. Las convenciones artísticas y la tecnología de la producción también giraban en torno a la búsqueda de los métodos, técnicas y medios que expresaran de la mejor manera posible los valores e ideales de un realismo que combinara el empiricismo y el arte. Aunque los grabados tenían la ventaja de permitir reproducciones múltiples y convincentes del producto final, se estimaba que la cadena de interpretaciones constituía una desventaja por cuanto el producto acabado no podía pretender pasar por una representación directa de la realidad. El descubrimiento del daguerrotipo y la invención de la fotografía fueron proclamados como la solución perfecta a esta falta de expresión directa. Se pensó que el funcionamiento mecánico de la cámara fotográfica eliminaría la posibilidad de interferencia humana, con la ventaja adicional de reproducir mayores detalles que los perceptibles para el ojo humano (Munsterberg 1982:60).

La fotografía y el proceso fotográfico eliminaron al dibujante especializado y luego al grabador. Por los años de 1860, un grabador en madera, Thomas Bolton, desarrolló una técnica que sensibilizaba la superficie de una plancha de madera en la cual se podía imprimir una fotografía a partir del negativo. Se hacía el grabado por medio de la fotografía, tal como si esta hubiera sido un dibujo (fig.6). En los siguientes cuarenta años de ilustraciones informativas en los libros, la fotografía fue sustituyendo gradualmente al dibujo. Hacia fines del siglo, el grabador mismo había sido eliminado por un proceso que reproducía las fotografías directamente en la impresión (Ivins 1969: 107).

Las convenciones artísticas del dibujo y la enseñanza formal de ese arte también se basaban en los ideales del realismo. En 1867, Charles Blanc escribió en su *Grammaire des Arts du Dessin* que el artista debe

...escoger en el inmenso repertorio de las formas humanas, aquellas que son las más adecuadas para traducir su emoción y

pensamiento... debe haber algún método para representar la experiencia de la naturaleza con un mínimo de intermediación.... entonces, la solución no es la de eliminar el medio para hacerlo, no es la de ceder todo el control, sino la de llegar a un medio de inmediatez.

A este ideal se lo ha descrito como “el mito del ojo inocente” (Shiff 1982:2-4), según el cual la sensación ingenua era un valor que exigía la captación aparentemente no mediada de la visión. Lo que propugnaban los académicos no era una verdadera inocencia de la visión, sino más bien que el artista fuese entrenado en las técnicas de la invención y composición para lograr una *aparente* espontaneidad:

Desde luego, una composición excelente debería parecer un feliz efecto fortuito; pero no será nada excelente si, debajo de lo que parece ser un feliz accidente, no permite descubrir el principio benéfico de lo bello. (Paillot de Montabert 1855, citado en Shiff 1982:13).

Uno de los procedimientos para persuadir al público de la realidad de la escena ilustrada consistía en eliminar la presencia del artista como creador. Contrariamente a lo que sucedía en el arte romántico, en el que la sensibilidad del artista y su interpretación personal eran esenciales en el producto final, las ilustraciones de viajes acentuaban una experiencia más empírica y universal sugiriendo al espectador que cualquier persona que hubiese estado allí habría registrado la misma escena. Las ilustraciones de viajes “registraban un punto de vista y con él una experiencia; seleccionaban un sitio en el cual [el espectador y el artista] estaban juntos” (Munsterberg 1982:59).

Dos viajeros franceses, Charton, quien estuvo en el Ecuador en 1862, y André, quien lo visitó en 1876 son los autores de las ilustraciones de paisajes urbanos y rurales tal cual aparecen en las **figuras 3 y 4** respectivamente. El tema de cada una de ellas revela sus respectivos intereses personales y técnicas similares de representar la inmediatez. Charton era un artista que había contribuido a la creación del Liceo de Pintura durante su anterior permanencia en Quito en 1849 (Castro y Velásquez 1979:72) y que formaba parte del movimiento costumbrista del Ecuador. André era un naturalista y su objetivo particular fueron los paisajes. Ambos escogieron un punto de vista panorámico desde el

cual nosotros, como espectadores, podemos observar las escenas que están ante nuestros ojos. No solo tenemos la posición de observadores, sino que ambos artistas se sirven de varias técnicas para llevarnos aún más hacia la inmediatez y especificidad del tiempo y lugar representados. Nuestro interés en estas representaciones está estimulado por los detalles que nos convencen de la realidad de la escena presentada, detalles que también imparten a la composición una apariencia no estructurada que oculta su orden formal. Lo que parece ser una falta de estructura nos lleva de detalle en detalle hasta que nos encontramos totalmente inmersos en la representación.

En la escena callejera de Charton estamos de pie en la calle misma; tenemos muy poco tiempo para hacernos a un lado antes de que las mulas que levantan polvo en el primer plano del cuadro nos pisoteen. Es un atardecer y debemos mirar con mucha atención para vislumbrar las figuras en el fondo oscuro. Las figuras mismas están tan individualizadas que bordean la caricatura, pero los detalles nos convencen de que no son inventadas: por ejemplo, el rondín en la esquina inferior derecha, con su farol, rondador, ropa andrajosa y un enorme sombrero. El brusco contraste de tonos con la parte superior de la ilustración lleva nuestra mirada hacia la luz brillante, pasando por encima de la gente, bajando por la calle y llegando a la profundidad de la ilustración para encontrarnos con los arrabales de Quito.

En la vista que nos presenta André de las ruinas de la Catedral de Ibarra y de unas montañas estamos situados a una distancia mucho mayor. Las pequeñas figuras humanas que vemos abajo ya deben haber descendido la colina en la cual nos hallamos y desde cuya altura nuestros ojos se dirigen, primero, hacia la mitad superior de la ilustración y a la contemplación del panorama. Las columnas y arcos que contemplamos -restos de un devastador terremoto- ocupan el centro como muestra visible del poder de la naturaleza y la fragilidad humana. Finalmente, volvemos la vista hacia el primer plano inferior donde un grupo de cargadores y arrieros esperan, descansando y charlando. Una figura muy pequeña se vuelve hacia nosotros y nos mira desde abajo en la expectativa de que bajaremos para unirnos a ellos.

El éxito de las relaciones de viajes que se publicaron en el siglo XIX fue el resultado de un proceso de colaboración entre aquellos que realizaban el viaje, las personas que participaron en el proceso de



"Habitantes de Quito". Dibujo de Fuchs basado en un bosquejo de Charton. En Ernest Charton, "Quito, République de l'Equateur". *Le Tour du Monde*, Vol. XV, 1867.

publicación, y el público que leía el producto final. Por debajo de los objetivos específicos de cada grupo había una búsqueda común de los medios que pudieran representar la experiencia directa de encontrarse con sociedades y paisajes desconocidos, como si no interviniese ninguna interpretación. Los estudiosos contemporáneos suelen hacer caso omiso de las ilustraciones en grabados porque no satisfacen las exigencias actuales de la ciencia o del arte, pero la popularidad de la cual gozaron las estampas empleadas para transmitir información visual en la Europa del siglo XIX fue muy superior a la de los grabados que se suponía eran obras de arte:

...la historia del grabado no es, como piensan muchos, la de un arte menor, sino la historia del más poderoso método de comunicación entre los hombres y de sus efectos en el pensamiento y la civilización europea occidental (Ivins 1969:158).

LOS VIAJEROS

Hemos analizado los relatos de quince viajeros europeos que escribieron entre 1809 y 1902 y describieron la Sierra del Ecuador y los habitantes de esa región (9). Con dos excepciones, Pfeiffer y Fountain, todos fueron hombres acaudalados o muy cultos, según los patrones del siglo en que vivieron. No era común que las mujeres europeas viajaran a semejantes distancias. Además, el tiempo y gasto que requería el viaje desde Europa hasta la costa oeste de Sudamérica solo se lo podían permitir quienes contaban con ingresos propios o con un nivel de educación que justificaba un apoyo institucional para sus investigaciones científicas o servicios diplomáticos.

Estos hombres compartían un interés en el Ecuador, basado en parte en supuestos influídos por la lectura de los relatos de anteriores viajeros, lecturas que ellos mencionan a menudo en sus textos con fines comparativos. Sin embargo, no siempre admiten conocer las obras de otros viajeros y a veces resulta difícil discernir si afirmaciones que aparecen en sus relatos provienen de relatos europeos anteriores, de opiniones de segunda mano recibidas de los lugareños, o de su propia experiencia. Esta dificultad se complica por el hecho de que los euro-



“Ruinas de la Catedral de Ibarra”. Dibujo de Riou basado en un bosquejo de André. En Edouard André, “L’Amérique Equinoxiale”. *Le Tour du Monde*, Vol. XLV, 1883.

peos compartieron muchas experiencias similares, tales como el arduo viaje por la ruta de Guayaquil a Quito. Pernoctaban en los mismos tambos, contrataban cargadores y arrieros como guías, se vinculaban socialmente con las mismas personas al llegar a Quito y observaban los mismos sucesos diarios que ocurrían en la ciudad en esa época.

Dadas sus experiencias comunes, su condición social y su género, no es sorprendente que las mismas imágenes aparezcan constantemente en los relatos. Sin embargo, hay excepciones: Ida Pfeiffer era mujer y Paul Fountain era pobre y las experiencias de cada uno de ellos fueron, por consiguiente, de diferente naturaleza de las relatadas en la mayoría de las obras analizadas. Por este motivo es conveniente considerar cuáles fueron las diferencias que ellos experimentaron y si las imágenes genéricas que presentan de los indígenas eran distintas de las descritas por el tipo más común de viajeros europeos.

Ida Pfeiffer debe haber sido una mujer extraordinaria para su tiempo. Había nacido en Viena en 1797 y era divorciada, lo cual le permitió la independencia y libertad para recorrer el mundo en dos ocasiones (Castro y Velásquez, 1980:31). Tenía cincuenta y siete años cuando subió de Guayaquil a Quito en 1854 y llegó a la ciudad vestida con poncho, encontrándose con un grupo de "andrajosos" que la señalaban y se reían de ella. Se sintió ofendida por la mofa porque se consideraba vestida para la ocasión, ignorando que ninguna persona de clase alta usaría un poncho en la ciudad y que, tratándose de una mujer, era inconcebible. Fue "salvada por un caballero", el cual le prestó un sombrero de paja y la invitó a su casa, donde se cambió poniéndose una mantilla y una capota -prenda que era, sin duda, desusada en Quito porque encontró que seguían burlándose de ella cuando se atrevió a salir (1856:380-1). Recibió la hospitalidad del Encargado de Negocios de los Estados Unidos, pero no obstante tener cartas de presentación para el Presidente y altos funcionarios, no pudo obtener una audiencia con ellos. También fue deliberadamente desairada por Larrea, quien envió al anfitrión de Pfeiffer una invitación a cenar, sin incluirle a ella (1856:392). Pfeiffer dejó la ciudad de Quito tan pronto como pudo: tres semanas después de su llegada.

Paul Fountain era inglés y había estado viviendo en los Estados Unidos antes de ir a Sudamérica alrededor de 1884. Se describía a sí mismo como "un mercachifle o vendedor ambulante" que recorría los

alrededores de las zonas pobladas ofreciendo a los granjeros y criadores de ganado “las pequeñas cosas y comodidades necesarias.” Acopiaba también pieles de animales para la venta y así se proponía sobrevivir durante su deambular por Sudamérica. El verdadero propósito de sus viajes era el de “satisfacer un intenso anhelo de visitar lugares lejanos y poco conocidos de la tierra” (1902:2-3). Durante su permanencia en el Ecuador viajó como “hombre pobre y trotamundos”, entrando por “la puerta trasera” para evitar la intromisión o supervisión de las autoridades (ibid:206). Jamás fue a Quito, prefiriendo las rutas que, según decía, eran conocidas sólo por los ladrones y contrabandistas. Pese a estas diferencias de experiencia, las imágenes genéricas construidas por Pfeiffer y Fountain para representar a los indígenas de la Sierra ecuatoriana fueron las mismas tres imágenes básicas que construyeron otros viajeros, con la única variante de su naturaleza particularmente colorida y gráfica. La interacción de los viajeros europeos con la población indígena de la Sierra se basaba, generalmente, en una distancia social compartida, que tenía más en común con la perspectiva de la élite blanca que con la de los indígenas retratados en estas imágenes. Como dice Foster, la “selección de lo que es significativo se traslada al observador, de manera que las representaciones consiguientes expresan, mayormente, el estilo de observación y la posición social del extranjero” (1982:29).

Esta distancia social en relación con la población indígena es también pertinente en los casos de Pfeiffer y Fountain. Su relación con los ecuatorianos seguía siendo la de forasteros europeos, si bien algo excéntricos. En fin de cuentas, su experiencia del Ecuador tenía más en común con la de otros europeos que con la de cualquier otro grupo encontrado u observado por ellos.

LA NATURALEZA DE LAS IMÁGENES DE LOS INDÍGENAS

Las imágenes que he documentado constituyen descripciones mentales vívidas de indígenas genéricos de la Sierra que han sido creadas utilizando medios escritos y/o visuales. Estas imágenes describen aspectos selectivos de ese mundo, pero no ofrecen explicaciones del mismo ni del lugar que en él ocupaban los indígenas. Al examinarlas independientemente estas imágenes quedan fuera del

contexto discursivo en el cual han sido articuladas por un determinado europeo para ilustrar el punto que quiere dejar sentado. Su poder como imágenes aisladas se origina en la acumulación gradual de descripciones detalladas de experiencias vividas e información escuchada, lo cual convence al lector de su realidad, especialmente porque las imágenes se repiten continuamente durante la lectura de diferentes narraciones. Aunque estas imágenes se construyeron a partir de las vivencias de los viajeros en el Ecuador, debe recordarse que la gama de experiencias que ellos podían tener era limitada, restringida como estaba por su condición de visitantes europeos y percibida como era desde su posición particular en el espacio social.

Los obstáculos que los viajeros experimentaron para cumplir con su dedicación al conocimiento científico y su interés por la representación de lo exótico, se reflejan en sus relatos. Su interés en la tecnología y en el progreso constantemente ponía a prueba su aptitud para dar un sentido a la vida cotidiana en la Sierra. Los guías y cargadores, por ejemplo, les planteaban un constante problema porque impedían el progreso científico y se comportaban de una manera tan contraria a los propósitos europeos, que para varios viajeros la raza indígena no podía ser sino ignorante, apática, falsa y nada confiable.

El meteorólogo francés Boussingault se quejó de que los Indios eran generalmente malos guías “porque como no suben más allá del límite de las nieves permanentes, no pueden adquirir un conocimiento cabal de la ruta que ha de seguirse” (1849:208). Al escalar al volcán Antisana observó que su propio ritmo del pulso aumentaba, sorprendentemente, a más de “130 pulsaciones por minuto”, pero cuando su guía “se sintió mal y tuvo vértigo”, Boussingault siguió subiendo y dejó a su guía tendido en la nieve (1985:115). Osculati, el naturalista italiano descubrió que no podía obtener cargadores durante ocho días porque el pueblo de Tumbaco estaba celebrando la octava de Corpus Cristi. Tuvo que usar su tiempo en investigaciones entomológicas mientras la población bebía toda la chicha preparada para la fiesta. La escena degeneró en una continua *bacchanale* en la plaza principal que había sido adornada con arcos triunfales, flores y frutas (1854:70).

Los cargadores de Whympfer le habían sido facilitados por el Municipio de Guaranda para cargar su equipaje en la subida al Chimborazo. Whympfer se quejó de que, si bien los indígenas solían andar

descalzos, el cargador apalabrado encontraba que no podía caminar sin zapatos y había que dárselos. Los cargadores formaban un contingente indeseable porque se iban atrasando con varios pretextos, con la evidente intención de fugarse. Uno de ellos, que era particularmente displicente y necio, se las ingeniaba para golpear las angarillas contra los objetos que se encontraban a su paso y retardaba su avance con similares travesuras. Luego de una noche helada, fue un golpe para Whymper el que los Indios y cinco mulas hubieran desaparecido (1987:40).

Otros viajeros trataron con empeño de entender la actitud de los cargadores. Almagro pertenecía a la Comisión Científica Española que fuera enviada a América en 1862. Era etnólogo de profesión y se esforzó muchísimo por comprender las situaciones desde el punto de vista de los cargadores. Descubrió que las autoridades mantenían a los cargadores en la cárcel para que no huyeran y que se les pagaba tan sólo 1/2 real por día. El les entregó cargas más pequeñas que las acostumbradas y les pagó bastante más. Los cargadores le aseguraron que no se escaparían, aun cuando se aproximaba el carnaval. Los menciona por sus nombres y describe cómo mantenían el paso tendiéndose en el suelo por 4 ó 5 minutos, más o menos cada hora. Al día siguiente encontró que los Indios seguían acompañándolo.

Además de sus problemas para comprender el comportamiento indígena desde cualquier otro punto de vista que no fuese el de un científico europeo, su fascinación con lo que percibía como comportamiento pintoresco o singular ponía a prueba constantemente su aptitud para dejar constancia de esta experiencia con el realismo y "sensatez" exigida por su público europeo. Para ello, una de las formas, ya mencionada, consistía en borrar todo rastro del artista y otra era la de un empirismo detallado encaminado a comprobar que el viajero observador había estado realmente presente en la escena descrita. Avendaño, un diplomático español, utiliza este método para convencer a los lectores de las escenas de brutalidad, abyección y degradación que había observado por todo Quito:

Durante mi matinal excursión por la ciudad, he contemplado atentamente muchísimos de estos seres desgraciados tendidos en las calles que he frecuentado; algunos formaban corros, que obstruían el paso, y comían su maíz y bebían su chicha a la

redonda... Muy pocos individuos he visto ocupados de algo. Solamente he observado al pasar la Carnicería, algunas indias en sumo grado sucias, acarreado carne, y dando al propio tiempo de mamar a un niño...las lecheras...uno que otro aguador...dos o tres indias vendiendo... las que conducían yerba... algún vendedor de plátanos...y los ya mencionados barrenderos (1985:126-7).

No obstante que sus descripciones de las actividades de los indígenas se contradicen en gran medida con sus percepciones de la holgazanería de éstos, Avendaño sostiene que el uso que puede darse a toda la raza indígena es mínimo: "En tesis general, semejante clase ni produce ni consume. Su pereza le hace repulsivo el trabajo; su frugalidad se lo constituye poco menos que innecesario" (1985:126-27).

Con su sensibilidad romántica, Charton se preocupó más por la abundancia de aquellos detalles que pudiesen transmitir la experiencia emocional de estar en las calles de Quito entre una llamativa multiplicidad de tipos sociales muy distintos (fig.5). Aunque los detalles son empíricamente precisos, Charton renuncia al realismo objetivo a favor de la emoción subjetiva. También sacrifica el realismo a la variedad, debido a su interés en el costumbrismo y su deseo de retratar a los distintos tipos de transeúntes que *teóricamente* podrían verse en cualquier momento por las calles de Quito. Su interés en tipos sociales de carácter general crea una tensión entre la aparente espontaneidad de la escena de muchedumbre representada y se manifiesta en su cuidadosa división del espacio entre las clases sociales. Las únicas personas que aparecen en la mitad superior de la ilustración son el caballero y su dama, los cuales se destacan por encima de la muchedumbre, montados a caballo y aislados del resto. Dos parejas de mujeres dominan el primer plano: dos jóvenes vestidas de encaje, cuyas manos quedan libres para examinar las mercancías que están en venta; y dos mujeres indígenas que llevan el peso de sus vasijas, canastas, niños y un huso. Un cura, del tipo sensual muy conocido para los europeos, admira a las mujeres mientras pasa llevando su canasta repleta de alimentos.

El empiricismo detallado de André enfatiza el hecho objetivo (fig.7) y se asemeja a la colección de especímenes hecha por un

naturalista que registra los detalles individuales para una futura clasificación científica de tipos. El realismo de su imagen de un *huasicama* de Quito se basa en una fotografía pero, tal como el escarabajo arlequín, la imagen está como prendida con un alfiler en un espacio vacío sin ningún contexto ni interpretación. A André no le interesa el significado sino los datos observables:

El tipo más común de las indias que llevan comestibles a Quito lo forman unas mujeres...su cabeza redonda y ancha presenta rasgos duros y groseros y su nariz aplastada con finas ventanas, su boca grande con labios gruesos, sus ojos adelantados hacia las comisuras externas... Visten generalmente una holgada túnica de tosca bayeta cenicienta con rayas negras, llamada anaco y un cinturón amarillo con bordados encarnados sobre fondo gris (En Enríquez 1938:191-2).

Debido a su preocupación por el avance de la ciencia, los europeos no comprendían el parecer de los lugareños que no compartían su entusiasmo explorador por ascender montañas, mirar dentro de los cráteres, recolectar especímenes naturales y medir el espacio natural. Pocos fueron los que trataron de comprender la vida diaria desde el punto de vista indígena, aunque sí dejaron constancia de sus formas observables. Los métodos específicos empleados para describir las escenas de la vida diaria tenían un común denominador, el detalle empírico, pero eran usados con propósitos diversos y con diferentes puntos de vista ideológicos.

La imagen más impresionante del Indio de la Sierra a lo largo del siglo XIX estaba encapsulada en las representaciones visuales y escritas del indígena como bestia de carga (fig. 2) : “Durante días enteros marchan llevando fardos bajo los cuales se doblaría una mula...” (Charton 1867:403). Esta imagen enfatiza las percepciones europeas de esclavitud, miseria, opresión y sufrimiento. Incluye las descripciones de Indios en los obrajes, “reducidos al estado más abyecto de servidumbre y sumisión” (Stevenson 1825:266), de Indios en las haciendas, donde sus patrones se ingenian para mantenerlos endeudados (Stanley 1850:97), de indios *huasicamas*, “durmiendo en el piso desnudo en una esquina de la cocina... apenas cubiertos por sus harapientos ponchos” (Pfeiffer 1856:389).

La segunda imagen de los indígenas de la Sierra resalta las percepciones europeas de exotismo, sensualidad o desenfreno y se concentra en las actividades relacionadas con fiestas y celebraciones. En la construcción de esta imagen las representaciones visuales no son de mayor importancia, si bien André afirmaba que su ilustración de una procesión de la fiesta de Corpus Christi en Quito (fig.5) sería la única manera de convencer a sus lectores de las extrañas vestimentas que llevaban los indígenas en este espectáculo y que éstas constituirían una prueba irrefutable de los cultos paganos de los Incas (1883:392). Algunas de estas imágenes exóticas se concentran en la inocencia arcádica de las diversiones indígenas. Stevenson describe su llegada a Ambato, donde:

pasamos por debajo de dos arcos cubiertos con fresas, y por más de una legua los muchachos y muchachas indígenas bailaron con nosotros... corriendo y cantando, con largas guirnaldas de fresas colgando a su alrededor (1825:271).

Otros subrayan su bruta sensualidad:

Lo único que hace salir al Quechua de su entorpecimiento habitual es una fiesta. Su inclinación a la borrachera es tal, que es un triste espectáculo el fin de una orgía. (Boussingault 1985:106).

Fountain pensaba que:

... la inmoralidad de esta gente es demasiado espantosa para detenerse en describirla. Con frecuencia, cuando no por costumbre, venden a sus hijas mujeres (1902:214).

La tercera imagen gira en torno a las percepciones de la resistencia o subversión indígena con respecto a las estructuras social, civil y religiosa establecidas. No existen imágenes visuales, sólo descripciones narrativas que se refieren a los viajeros atacados por los Indios en remotos pasos de montaña, al aislamiento de los indígenas ocultándose en las lejanías de las cordilleras y a los cuentos del oro escondido o robado y a pactos secretos con el diablo. Esta imagen está sintetizada en una leyenda del siglo XVI escrita por el Padre Juan de Velasco - cronista del siglo XVIII de la historia de Quito- y relatada por Holinski (1861:145-152) y Avendaño (1985:148-151). Cantuña, hijo de un caudillo de la resistencia indígena en tiempo de Rumiñahui (quien incendió Quito al llegar los españoles), era tullido y fue adoptado por



“Procesión de Corpus Christi en Quito”. Dibujo de Toffani basado en un bosquejo de André. En Edouard André, “L’Amérique Equinoxiale”. *Le Tour du Monde*, Vol.XLV, 1883.

el general español Suárez. Este general adquirió en forma misteriosa una gran fortuna que legó a Cantuña. Este entregó ingentes sumas a los pobres y a las iglesias y conventos, por lo cual los españoles lo detuvieron para obligarlo a revelar el origen de tal fortuna. Había dos posibilidades: que estaba ocultando su conocimiento del escondite del oro de los Incas o que había pactado con el diablo. Si se trataba de ocultamiento, el tesoro pertenecía legalmente a los españoles y Cantuña era ladrón; si tenía tratos con el diablo, podría ser juzgado y ejecutado por la Inquisición.

Cantuña alegó que había vendido su alma al diablo, aseveración embarazosa para la curia que había sido objeto de su munificencia y se mostraba renuente a abandonar lo recibido. Esta leyenda de resistencia fue interpretada distintamente por Avendaño y Holinski. Según la versión española, con la cual coincidía Avendaño, Cantuña había hecho confesión a un cura de que el oro pertenecía a Atahualpa y que él [Cantuña] era un buen cristiano de corazón. Holinski comenta que los Indios de esa época refutaron el cuento del oro del Inca, afirmando que Cantuña era un hombre piadoso y santo que se había vuelto amigo del diablo para ayudar a los pobres⁽¹⁰⁾. Avendaño enfatiza la subordinación y el arrepentimiento de Cantuña, mientras que Holinski estaba más interesado en su subversión de la moralidad cristiana en beneficio de los desvalidos.

Estas imágenes se construyeron en base a la experiencia de los viajeros e incluían observaciones personales, historias contadas por la gente a la cual conocieron y también lo narrado anteriormente por otros observadores. Por ende, la veracidad o falsedad empírica de estas imágenes puede comprobarse y existe suficiente evidencia histórica para corroborar los hechos fundamentales sobre los cuales ellas se construyeron. Los viajeros europeos hicieron una importante contribución histórica y etnográfica a la futura comprensión de la Sierra del siglo XIX porque centraron su interés en la vida cotidiana. Esta vida cotidiana, que debe haber pasado virtualmente inadvertida para la mayoría de los ecuatorianos, precisamente porque era ubícuo y por tanto parte del sentido común, parecía curiosa, exótica o rara a los visitantes europeos. Su interés en el costumbrismo (figs.2 y 6) y sus descripciones de pintorescas escenas de multitudes (figs.3, 5 y 7) nos han dejado un testimonio detallado de las actividades e indumentaria de determinados grupos sociales de Quito en aquella época. Los



"Camino y Habitantes de Quito". Dibujo de Fuch basado en un bosquejo de Charton. En Ernest Charton, "Quito, République del Equateur". *Le Tour du Monde*, Vol. XV, 1867.

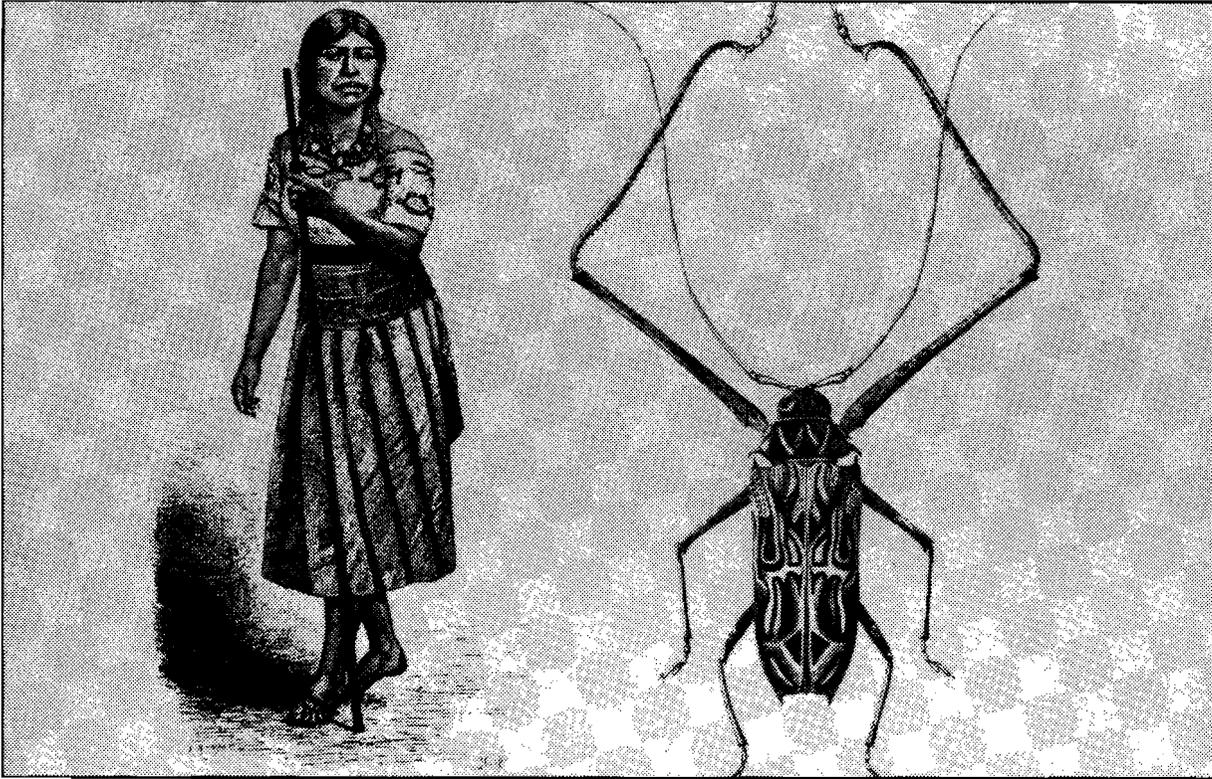
viajeros hacían hincapié en observaciones empíricas detalladas y en ilustraciones con el propósito inmediato de poder convencer a sus lectores de la realidad de las curiosas costumbres relatadas. Sin embargo, hay que establecer una distinción entre aquellas verdades representadas mediante una descripción empírica y las verdades representadas mediante la articulación de fenómenos vivenciales en argumentos y discursos. La verdad de la experiencia, que puede comprobarse empíricamente cierta o falsa, es de naturaleza distinta de la verdad del discurso, definido por Bailey como:

procesos competitivos mediante los cuales un argumento y su contra-argumento modifican, continuamente, un conjunto cambiante de proposiciones y directivas sobre cómo es nuestro mundo y sobre cómo debería ser (1991:17).

La verdad discursiva depende de una premisa subyacente que conforma las distintas proposiciones del argumento, y tal verdad no puede comprobarse empíricamente como verdadera o falsa. Los individuos conforman la cultura y, ulteriormente, los mundos de otras personas, empleando discursos mediante los cuales insisten en que otros hagan uso de un sistema sintáctico determinado para organizar las verdades vivenciales e imponen, de esta manera, su propia definición en una situación dada (ibid:18). Las verdades propuestas en un discurso pueden entenderse como prácticas políticas que reflejan proyectos sociales más amplios y relaciones de dominación.

Las imágenes empleadas en los relatos se basan en verdades empíricas y sus autores, cualquiera que sea su nacionalidad, profesión, sexo o época, las repiten durante todo el siglo XIX. No obstante, esto no significaba que los viajeros concordaban en el *significado* de las imágenes específicas descritas, pues existían diferentes ideologías que podían dar un sentido a las verdades vivenciales de maneras diferentes y contendientes. Tal como afirma Hall:

...las ideologías no consisten en conceptos aislados y distintos, sino en la articulación de diferentes elementos en un conjunto o cadena de significados distintivo...Una de las maneras en las que se libra la lucha ideológica y se transforman las ideologías es mediante una articulación diferente de los elementos, con lo cual el significado producido será diferente... (1990:9).



“Huasicama”. Dibujo de Ronjat basado en una fotografía y “Escarabajo arlequín”, dibujado de la colección de André. En Edouard André, “L’Amérique Equinoxial”. *Le Tour du Monde*, Vol. XLV, 1883.

Estas cadenas de significados o ideologías, no están totalmente abiertas a la manipulación individual porque han sido estructuradas por historias anteriores de relaciones sociales y experiencias de las cuales los individuos no están conscientes y que les anteceden. El pensamiento de los viajeros europeos estaba estructurado por la larga historia y antigua premisa de Nosotros y los Otros, dentro de un contexto europeo históricamente actualizado por el discurso del progreso. Esta configuraba y limitaba su capacidad para dar un sentido a lo que veían, aún cuando el Otro bárbaro estuviera revestido del empiricismo detallado de los ideales del siglo XIX. Leer las relaciones de los viajeros es presenciar una lucha ideológica, aunque -según continúa diciendo Hall- las cadenas de significados aceptadas se rompen solamente cuando las luchas dentro de la mente se llevan al campo de la práctica (1990:9).

LA ARTICULACIÓN DE LAS IMÁGENES Y LA HEGEMONÍA DEL PROGRESO

[La palabra civilización] despierta, cuando se la pronuncia, la idea de un pueblo que está en movimiento, no para cambiar de lugar sino para cambiar su estado; un pueblo cuya condición se expande y mejora. La idea del progreso, el desarrollo, me parece ser la idea fundamental contenida en la palabra civilización (Guizot 1828, citado en Bury 1932:274).

El concepto del progreso constituyó un medio muy apropiado para articular la ciencia con lo exótico. Explicaba las diferencias sociales y culturales observadas por los viajeros y ofrecía una justificación científica del interés en la experiencia exótica. Los indígenas constituían un contrapunto perfecto para ambos proyectos: la centralidad del tema indígena comunicaría la experiencia del exotismo a los lectores europeos y las diferencias descritas servirían como una base de datos para abogar por la hegemonía europea del racismo científico y del progreso. Los Indios eran la encarnación de la falta de progreso en los relatos del siglo XIX, ya sea como sujetos activos (bárbaros) o como objetos pasivos (esclavos).

Jean y John Comaroff definen la hegemonía como “aquella parte de una cosmovisión dominante que ha sido naturalizada y que,

habiéndose ocultado en la ortodoxia, ya no parece ser en absoluto una ideología” (1991:24). La ideología del progreso en los relatos de los viajeros rara vez se discutía como una visión del mundo negociable. Lo único que debía negociarse era una explicación de la evidente falta de progreso de los Indios de los Andes. La primera cuestión en el argumento discursivo era la de considerar si los Indios estaban evolucionando desde un estado de barbarie hacia la civilización o, si por el contrario, habían degenerado desde una etapa anterior de civilización hasta su situación actual. Cualquier argumento a favor de una de las dos posiciones guardaba relación con las posiciones ideológicas de sus proponentes.

Joseph Kolberg, el Jesuita alemán llegado a Quito en 1870 por petición de García Moreno, estaba firmemente convencido de la perfectibilidad de la humanidad y aunque no se interesaba primordialmente en la población indígena, tuvo una actitud sumamente comprensiva hacia ellos. Sostenía que su carácter racial era generoso, sociable, hospitalario y valiente, pero que el abandono intelectual y espiritual había minado su carácter moral hasta llevarlos a un estado de servilidad y aparente cobardía y debilidad. Una educación adecuada permitiría a sus descendientes recuperar un nivel alto de civilización en el futuro, momento en el cual estarían en situación de contribuir a la nación ecuatoriana.

El polaco Alexandre Holinski era rico, políticamente relacionado con la corte rusa, había viajado mucho y residía en París. Visitó el Ecuador en 1851 y al igual que Kolberg, se condolió por la suerte de los indígenas, defendiendo la leyenda negra del colonialismo español. Descartó la teoría del evolucionismo racial con el planteamiento de que la universalidad de la razón humana demostraba la igualdad de todas las razas. La pretensión de una superioridad racial era la estrategia empleada por una raza para subyugar a otra, como había sucedido cuando ignorantes aventureros españoles e intolerantes fanáticos de la iglesia se concertaron para oprimir la razón de los indígenas. No obstante la afirmación teórica de Holinski en cuanto a la universalidad de la razón, encontró que los indígenas carecían de esta capacidad y recurrió al discurso del progreso. Por ende, su actual irracionalidad se manifestaba en su primitivo paganismo y la leyenda de Cantuña indicaba que en las mentes indígenas el tener buenas relaciones con Satanás y una devoción a la Virgen eran perfectamente compatibles. Pensaba

que si los indígenas recibieran una buena educación, recuperarían el poder de reivindicar su libertad.

Otros viajeros no fueron tan optimistas. Joaquín de Avendaño, el diplomático español que permaneció en el Ecuador de 1857 a 1858, describió a la “raza de color cobrizo” como sucia, haragana, embrutecida, abyecta e ignorante. Argüía a favor de la leyenda blanca del colonialismo español y de la ley del progreso social por etapas hacia la civilización, propuesto por Condorcet. No tenía ninguna duda de que la raza española alcanzaría esta etapa final en el Ecuador, aunque consideraba al mestizaje como un cáncer que estaba deteriorando visiblemente a la raza blanca. España había importado su sangre, raza, idioma, religión y civilización de siete siglos para cumplir la ley de Condorcet en el Ecuador. Pero, por otra parte, incluso la semiesclavitud de la raza de los Indios había contribuido muy poco de valor social en todo ese tiempo.

El artista francés Charton, durante su estadía en Quito en 1862, admiró la fuerza de los indígenas de esa época y su fortaleza ante la opresión. Pero era un romántico, cuyas sensibilidades se volcaban a una nostalgia por las antiguas culturas. Como los medievalistas europeos, Charton se centró en las glorias de un pasado que no podía sino deteriorarse en el futuro: los indígenas de la Sierra eran tristes vestigios de la cultura precolombina. Procurando comprenderse con su condición, imaginaba que los melancólicos cantos y música Quichua expresaban anhelos de una libertad irrecuperable. Esta libertad les había sido arrebatada mediante vicios que eran la vergüenza de la civilización. A pesar de su empatía, Charton creía que el progreso jamás surgiría desde adentro del Ecuador:

...es necesario que las nuevas inmigraciones vengan a apoyar o remplazar a la población primitiva, destruída o dispersada por una opresión nada inteligente. La República del Ecuador no puede fundar ninguna esperanza seria sino en la colonización (1867:416).

En este discurso primario sobre el progreso y la degeneración, estaban inextricablemente enlazados argumentos morales cargados de valores respecto de dónde radicaba la culpa por la situación actual de los Indios. ¿Debía atribuirse la culpa a los oprimidos o a los opresores?

¿Eran los indígenas una raza de bárbaros porque se resistían a los beneficios que les ofrecía la civilización o eran los sujetos degradados por una esclavitud inhumana? Boussingault creía que los indígenas eran los responsables de su propia suerte. Sostuvo esta posición basándose en las imágenes de resistencia y libertinaje, ilustrativas de su terca oposición al orden cristiano y civil con la desidia y los excesos alcohólicos. Afirmaba que el indio Quichua era un ladrón natural y eficaz, un cobarde agresivo, aparentemente incapaz de aprender el idioma castellano y la doctrina cristiana. Aunque los Indios ya eran agentes libres -escribió en 1831- no habían cortado sus vínculos con sus patrones, y los *huasicamas* continuaban en las casas de Quito. Confesó, sin embargo, su renuente admiración por un sastre indio al cual había dado un corte de lino chino para que le confeccionara cuatro pantalones. El sastre regresó exactamente en el tiempo estipulado y sin hacer ningún comentario le entregó cuatro pantalones en miniatura: el largo del corte y las instrucciones inexpertas de Boussingault habían determinado su tamaño, broma consumada que Boussingault se vio obligado a aceptar ya que el indio, a sabiendas, había cumplido al pie de la letra con sus instrucciones.

Edward Stanley, un noble inglés quien visitó el Ecuador en 1850, tenía una actitud más benevolente que Boussingault hacia los indígenas, pero finalmente echó la culpa de su condición a su propia pasividad. Imágenes de resistencia y paganismo, mas no de libertinaje, le sirvieron para ilustrar esta sumisión a sus condiciones opresivas. La única resistencia que pudo apreciar fue una forma de refugiarse, sea en regiones montañosas inhabitadas, en el pasado y en un paganismo secreto. Estas observaciones sobre la vida de los Indios andinos le recordaban al campesinado irlandés en Europa (11). Los “aborígenes” rurales eran libres solo nominalmente, decía Stanley, soportaban un sometimiento total, con pasiva paciencia, en una forma de esclavitud peor que la que había en los Estados Unidos. La naturaleza pasiva de su resistencia demostraba su carácter inofensivo. No obstante que los indígenas predominaban en la población, existiendo una relación de nueve a uno con respecto a los españoles y mestizos, jamás aprovecharon la oportunidad brindada por las guerras civiles en el Ecuador para vengarse de sus opresores.

Un solo europeo intentó, activamente, impugnar la hegemonía del progreso en su narración de los sucesos observados y plantear una

explicación de la situación basada en la necesidad histórica más que en virtudes morales o en vicios intrínsecos. Manuel de Almagro visitó el Ecuador en 1865 y su interés profesional y primordial se centraba en la comprensión de la cultura indígena. Además, se había declarado firmemente a favor de los principios democráticos, los que a su juicio ofrecerían una base mucho más adecuada para construir relaciones sociales en las nuevas repúblicas. Según su apreciación, aunque los Indios “aparecían como imbéciles o idiotas en sus relaciones con los blancos”, éstas eran características más adquiridas que naturales: les habían sido impuestas por un dominio colonial en el cual el fanatismo, la codicia y el desprecio por la vida humana constituyeron condiciones históricas que también habían primado sobre los primeros colonizadores. A pesar de ello los Indios eran un pueblo digno, que servía porque estaba obligado a hacerlo, pero con evidente disgusto y demostraba su naturaleza independiente siempre que podía (Almagro 1866:88). Impugnó el discurso del progreso, arguyendo que era una triste ley de la humanidad que cuando una raza más poderosa entra en contacto con una raza más débil, la historia ha demostrado que el resultado ha sido la dominación, la esclavitud o la destrucción completa. La nueva República del Ecuador, sin embargo, se fundamentaba en la premisa de la igualdad y fraternidad, de modo que los republicanos de la época no tenían excusa para un despotismo que había parecido lógico en otro período histórico. Al no haberse ganado a los Indios por medio de principios democráticos, se estaba cometiendo un grave error, porque el Indio detestaba a los blancos y evitaba el contacto con ellos. Almagro fue también una excepción entre los europeos, ya que intentó aplicar sus principios democráticos en la vida diaria. En sus tratos personales con cada indígena, su comportamiento daba por sentado que éste era tanto digno como sensato.

La Deconstrucción de la Imagen del Indio Genérico

Con el objeto de construir generalizaciones y un argumento ajustado a un modelo científico del progreso, los viajeros debían sustituir lo particular con imágenes genéricas de los Indios. El concepto de raza facilitaba esta generalización de la experiencia cotidiana y abstraía las relaciones personales de los viajeros con un número reducido de individuos específicos. Pero, según se indicó, los viajeros

trataban al mismo tiempo de convencer a sus lectores europeos de la veracidad de sus narraciones elaborando descripciones empíricas minuciosas de experiencias individualizadas. Las generalizaciones raciales se deconstruyeron parcialmente merced a esta forma de empiricismo para sustituirlas con una mayor sensibilidad a la diferenciación interna preponderante en Ecuador. Tal sensibilidad tuvo su más clara expresión en Ulloa, en el siglo XVIII, con su análisis visual de la relación entre los múltiples criterios de clase, etnia, raza y residencia urbana/rural (fig.1). En los pasajes descriptivos detallados y en las ilustraciones de los indígenas urbanos que figuran en los relatos del siglo XIX, esta sensibilidad a los criterios internos comenzó a desplazar a las imágenes genéricas, con el resultado de que a los habitantes indígenas urbanos se los distinguía por su clase y ocupación, además de su raza. Por otra parte, a los Indios del campo se los conceptuaba solo en relación con las normas supuestamente universales de la Civilización y la Barbarie. Los Indios rurales seguían siendo la encarnación de una raza atrasada y bárbara que vivía en el pasado y en una estrecha relación con la naturaleza. Cuando André pasó por la zona del Lago de San Pablo en 1876, se encontró con “una tribu singular que había conservado sus costumbres semibárbaras en medio de la civilización circundante” (1883:378). Stanley describió a los indígenas del norte de Latacunga como:

inferiores en la escala de la civilización a cualquiera que hemos visto hasta entonces. Sus casas, si se las pudiera llamar así, eran nada más que rompevientos... y la estructura, cuando ésta era completa, hace pensar en un estercolero, con un hueco en un costado, o en una torta de barro mal construída. La leña es escasa; y el único medio de abrigarse en estos miserables cubiles es tapando la entrada... para que el calor animal de los ocupantes surta su efecto (1850:101).

La descripción de los Indios rurales en su “habitat natural” presentada por Stanley, recurre a imágenes telúricas y de funciones corporales para recalcar la naturaleza animal de la gente descrita. Charton también acentuó la naturaleza animal al describir una pareja india que desapareció de su vista entrando en una choza ruinosa para reaparecer, después de una media hora, llevando “un bulto más”— un niño recién nacido (1867:403).

Cuando los Indios del campo son sacados de la Naturaleza y ubicados dentro de un ambiente de Cultura, como las haciendas y los obrajes, las imágenes animales se convierten en imágenes de esclavitud. "Aquí vi al indio sudamericano reducido al estado de servidumbre y cautiverio más abyecto", escribió Stevenson. "¡Qué pena!. Estos seres son los propietarios originales degradados, sobre los cuales ha caído la maldición de la conquista con todas sus penalidades y penurias concomitantes" (1825:266). Incluso Avendaño se conmovió para criticar el trato dado a los indígenas en el obraje de Pinsaquí, a pesar de su convicción de que los Indios eran naturalmente vagos.

Las actitudes de los europeos hacia los habitantes indígenas cambiaban perceptiblemente cuando llegaban a Quito. Stevenson ya no hablaba de los "propietarios originales", sino del servicio y de los oficios, cárceles y pícaros y lo que es más importante, de las clases. Avendaño deja de criticar el trato dado a los indígenas y habla más bien de que ellos no cumplen las tareas asignadas. Describe a los barrenos públicos como:

indios de repugnante aspecto y sucio ropaje, [y] no conciben ellos mismos el porqué del oficio que ejercen, así les he visto varias veces arrancar una yerba y dejar a su lado una inmundicia (1985:125).

Los europeos reclasificaron a los indígenas de la ciudad, percibiéndolos y juzgándolos en relación a las expectativas europeas del comportamiento de la clase obrera, más que en relación con la Naturaleza y la Cultura.

CONCLUSIÓN

A pesar de que a muchos europeos les apenaban y preocupaban, individualmente, las condiciones materiales y la opresión social presenciadas por ellos con horror y a pesar de las diferencias de posiciones ideológicas según las cuales explicaban lo que vieron, hubo pocas variantes en las conclusiones finales de los viajeros: estaban presenciando las leyes del progreso natural que seguirían su propio curso. Las afirmaciones y contra-afirmaciones ideológicas de los argumentos contruidos dentro de la polaridad barbarie/civilización,

ponían de manifiesto divisiones y desacuerdos entre los autores de las crónicas de viajes. Pero, con la sola excepción de Almagro, estos argumentos concordaban en una premisa fundamental: el Indio era el Otro, aunque teóricamente podía llegar a convertirse en Nosotros. Así se delimitaba la capacidad de aquella élite -civilizada como Nosotros- a quien se consideraba competente para mantener el orden social y político sobre el Otro.

Si las verdades propuestas en el discurso se entienden como prácticas políticas que reflejan proyectos sociales más amplios y relaciones de dominación, las conclusiones en las cuales coincidieron los viajeros con respecto a la población indígena de los Andes del Ecuador demuestran su propia colusión con las élites dominantes. La decomposición de las tipologías raciales genéricas en análisis de clase dentro de un contexto urbano no era tan solo un reconocimiento de distinciones locales, sino también una manifestación de la propia condición social de los viajeros en relación con la población indígena que observaban.

Un análisis del proceso de construcción de las imágenes revela dos temas importantes que es necesario considerar para reconocer la contribución hecha por las crónicas de viajes del siglo XIX. Las imágenes de los Indios de la Sierra y las detalladas descripciones de la vida diaria presentadas por los europeos se basaban en hechos empíricos y contribuyen al conocimiento histórico y etnográfico del Ecuador del siglo XIX. Por otra parte, la articulación de esos hechos en un discurso contribuye al conocimiento de los viajeros europeos y de la política de la práctica hegemónica.

NOTAS

1. La investigación de biblioteca y archivo en Canadá, Estados Unidos y Ecuador sobre la cual se basa este trabajo, fue apoyada por una subvención para alumnos graduados de la University of British Columbia (1990-92) y por otra del Social Sciences and Humanities Research Council of Canadá (1992-93).
2. He limitado mi análisis a las imágenes de los Indios de la Sierra construidas en el siglo XIX por europeos, en relatos de sus viajes escritos para los nuevos medios de comunicación masiva. En estos relatos se hace una distinción entre los "bárbaros" de la sierra y los "salvajes" de la selva quienes eran considerados en una posición inferior en la escala evolutiva y cuyas imágenes eran muy diferentes. En los relatos que he examinado de 57 autores europeos y norteamericanos que visitaron

- Ecuador y Perú durante el siglo XIX y comienzos del XX, los Indios de los Andes nunca aparecen definidos como "salvajes".
3. Por ejemplo, en el siglo XIX, era posible que un hombre conocido previamente como Indio, fuese públicamente reconocido como meztizo al convertirse en artesano urbano (Luna Tamayo 1989: 173).
 4. Boussingault (1985:106) plantea que los tres grupos raciales están distribuidos por igual; Stanley (1850:111) que los Indios representan nueve décimas de la población; Avendaño (1985: 125) que los indios Quichua y los blancos de sangre pura representan la mayoría; André (1883:388) que el sector popular está compuesto principalmente por el grupo Quichua y Whimper (1987:177) simplemente que la población indígena supera numéricamente a la blanca.
 5. Spruce hubiera estado agradecido por un nombramiento consular que pagase 150 libras por año en 1857 (1908:204).
 6. Los viajeros Holinski, Kerret, Lisboa, Pfeiffer y Avendaño mencionan sus relaciones con Manuel Larrea.
 7. El Municipio, Año IX, Nº 143, 1893.
 8. Boussingault, Holinski, Kerret, Lisboa, Hassaurek, Orton y Whimper, viajeros que visitaron el Ecuador entre 1832 y 1880, se vincularon con la familia Aguirre.
 9. Los criterios para seleccionar estos relatos de un corpus consultado, de 57 relatos de viajeros que fueron los siguientes: que fuesen europeos; que hubiesen visitado Ecuador; que publicaron un relato de sus experiencias de viaje, a diferencia (o además) de sus resultados científicos y que sus relatos incluyeran descripciones de los Indios de la Sierra.
 10. Nash (1979), Taussing (1980) y Silverblatt (1989, entre otros, han tratado extensamente de la relación entre la adoración del diablo, el oro y la cosmovisión andina durante la época colonial y la contemporánea en diversas zonas de los Andes.
 11. A los campesinos europeos del siglo XIX también se los describía con imágenes que evocaban bestias de carga y sensualismo exótico (Brettel y Brettel 1983; Brettel 1986). El campesino irlandés, en particular, había sido contrastado como bárbaro con los pueblos europeos civilizados desde el siglo XII (Jones 1971:396-97). Véase también Oberem (1981) sobre la transformación del indígena andino del Ecuador en un campesino rural durante el siglo XIX.
 12. Véase el análisis realizado por Deborah Poole de las ilustraciones de "las tapadas" en la Lima del siglo XIX y su referencia a la "mirada dominante" cruzada entre los intereses coloniales europeos y las élites imperantes del Perú (1988:361).

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA-SOLIS, Misael
 1985 "La ciencia iberoamericana durante la conquista y la colonia". *Cultura*, Vol.VIII (23): 141-199.
- ALMAGRO, Manuel de
 1866 *Breve Descripción de los Viajes Hechos en América por la Comisión Científica enviada por el Gobierno de S.M.C. durante los años 1862 a 1866*. Madrid.
- ANDRE, Edouard
 1883 "L'Amérique Equinoxiale". En *Le Tour du Monde*, Vol. XLV:337-416.
- ARBOLEDA, Gustavo
 1910 *Diccionario Biográfico de la República del Ecuador*. Quito: Tip. de la Escuela de Artes y Oficios.
- AVENDAÑO, Joaquín de
 1985 [1861] *Imagen del Ecuador. Economía y Sociedad Vistas por un Viajero del Siglo XIX*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- BAILEY, F.G.
 1991 *The Prevalence of Deceit*. Ithaca: Cornell University Press.
- BAUDET, Henri
 1965 *Paradise on Earth. Some Thoughts on European Images of Non-European Man*. E.Wentholt trans. New Haven: Yale University Press.
- BERKHOFER, Robert F.
 1978 *The White Man's Indian. Images of the American Indian from Columbus to the Present*. New York: Vintage Books.
- BLANC, Charles
 1867 *Grammaire des Arts du Dessin*. Paris: Librarie de Firmin-Dodot.
- BOUSSINGAULT, Jean Baptiste
 1985 *Memorias, 1830-1832*. Colombia: Banco de la República.
 1849 *Viajes científicos a los Andes Ecuatoriales*. Paris: Librería Castellana, Laserre.
- BRETTELL, Caroline B.
 1986 "Nineteenth Century Travelers' Accounts of Mediterranean Peasants". *Ethnohistory* 33(2): 159-173.
- BRETTELL, Richard R. and Caroline B. Brettell
 1983 *Painters and Peasants in the Nineteenth Century*. New York: Rizzoli.
- BURKHLÖDER, Mark A. and Lyman L. Johnson
 1990 *Colonial Latin America*. New York: Oxford University Press.
- BURY, Edmund
 1932 *The Idea of Progress. An Inquiry into its origin and Growth* New York: Dover Publications.

CASTRO Y VELAZQUEZ, Juan

- 1979 "La pintura costumbrista ecuatoriana del siglo XIX". *El Arquitecto*, Año 1, No.5. Guayaquil.
- 1980 "Holinski, Pfeiffer, Hassaurek y Whympfer: Cuatro Viajeros". *Revista del Archivo Histórico del Guayas*, No.14:27-35.

CHARTON, Ernest

- 1854 "Une Mascarade Quito". *L'Illustration, Journal Universel*. Paris, 4 mars:144.
- 1854 "Fêtes Indiennes de la Semaine Sainte et de Paque, a Quito". *L'Illustration, Journal Universel*. Paris 15 avril:237.
- 1867 "Quito (République de l'Equateur)". *Le Tour du Monde* Vol.XV: 401-416.

CLIFFORD, James

- 1988 *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.

COMAROFF, Jean, and John Comaroff

- 1991 *Of Revelation and Revolution*. Vol.I. Chicago: University of Chicago Press.

ENRIQUEZ, Eliecer

- 1938 *Quito a través de los siglos*. Vol I. Quito: Imprenta Municipal.

FARWELL, Beatrice ed.

- 1977 *The Cult of Images. Baudelaire and the Nineteenth Century Media Explosion*. UCSB Art Museum: University of California, Santa Bárbara.

FOSTER, Stephen W.

- 1982 "The Exotic as Symbolic System". *Dialectical Anthropology*, 7:21-30.

FOUNTAIN, Paul

- 1902 *The Great Mountains and Forests of South America*. London, New York: Longmans, Green.

GANGOTENA Y JIJON, C.

- 1947 "Notas Históricas. Quito en 1825". *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, Vol.XXXVII, No.69:140. Quito.

GAYRAUD, E. y D. Domec

- 1922 "La Capital del Ecuador desde el punto de vista Médico-Quirúrgico". *Atlántida*, Año I (5): 343-351.

HALL, Stuart

- 1990 "The Whites of their Eyes. Racist Ideologies and the Media". En Manuel Alvarado y John Thompson (eds.), *The Media Reader*. London: British Film Institute.

HANSON, Earl Parker

- 1967 *South from the Spanish Main. South America seen through the eyes of its discoverers*. New York: Delacorte Press.

HASSAUREK, F.

- 1868 *Four Years among Spanish-Americans*. New York: Hurd and Houghton.

- HOLINSKI, Alexandre
1861 *L'Equateur. Scènes de la Vie Sud-Americaine*. Paris: Amyot, Editeur,
- HUMBOLDT, Alexandre, Baron von
1851 *Personal Narrative of Travels to the Equinoctial Regions of America during the years 1799-1804*. T.Ross trans. 3 vols. London: Routledge and Sons.
- IVINS, William J.
1969 *Men. A Pictorial Archive from Nineteenth-Century Sources*. New York: Dover Publications.
- JONES, W.R.
1971 "The Image of the Barbarian in Medieval Europe". *Comparative Studies in Society and History*, 13:376-407.
- JUAN, Jorge y Antonio de Ulloa
1748 *Relación histórica del viaje a la América meridional*. 4 vols. Madrid; Antonio Marín.
- KOLBERG, Joseph, S.J.
1977 [1876] *Nach Ecuador. Relatos de Viaje*. F.Yepez Arboleda trans. Quito: Universidad Católica.
- LA CONDAMINE, Charles Marie de
1745 *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique meridionale*. Paris: Veuve Pissot
1751 *Journal du voyage fait par l'ordre du roi à l'équateur*. Paris: Imprimerie Royale.
- LARA, A. Darío
1972 *Viajeros Franceses al Ecuador en el Siglo XIX*. Vol.I:23-95. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- LISBO A, Conselheiro
1866 *Relação de uma viagem a Venezuela, Nova Grenada e Equador*. Brussels: Lacroix, Verboecheven
- LUNA TAMAYO, Milton
1989 *Historia y Conciencia Popular. El artesanado en Quito, economía, organización y vida cotidiana, 1890-1930*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- MARCUS, George E., and Dick Cushman
1982 "Ethnographies as Texts". *Annual Review of Anthropology*, 11:25-69.
- MARCHAN ROMERO, Carlos y Bruno Andrade
1986 *Estrutura Agraria de la Sierra Centro-Norte, 1830-1930*. Vol. IV. Quito: Ediciones del Banco Central del Ecuador,
- MONNIER, Marcel
1890 *Des Andes au Pará. Equateur-Pérou-Amazone*. Paris: E. Plon, Nourrit et co.
- MUNSTERBERG, Marjorie
1982 "The World Viewed: Works of Nineteenth-Century Realism". *Studies in Visual Communication*, Vol.8 (3): 55-69

- NASH, June
1979 *We Eat the Mines and the Mines Eat Us; Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. New York: Columbia University Press.
- OBEREM, Udo
1981 "Contribución a la historia del trabajador rural en América Latina: Conciertos y Huasipungueros en Ecuador". En Segundo Moreno y Udo Oberem (eds.), *Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana*. Otavalo, Ecuador: Editorial Gallo capitán.
- ORTON, James
1870 *The Andes and the Amazon; or, Across the Continent of South America*. New York: Harper and Bros.
- OSCULATI, Gaetano
1854 *Esplorazione delle Regione Equatoriali. Lungo il Napo ed il Fiume delle Amazzoni. Frammento di un viaggio nelle due Americhe negli anni 1846-8*. Milan: I Fratelli centenarie Comp.
- PADGEN, Anthony
1982 *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origin of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PFEIFFER, Ida
1856 *A lady's second journey around the world: from London to the Cape of Good Hope, Borneo, Java, Sumatra, Celebes, Ceram, the Moluccas, etc., California, Panama, Peru, Ecuador and the United States*. New York: Harper and Brothers.
- POOLE, Deborah A.
1988 "A One-Eyed Gaze: Gender in 19th Century Illustrations of Peru". *Dialectical Anthropology*, 13: 333-364.
- PUGA, Miguel Angel
1991 *Crónicas del Quito Antiguo*. SAG Vol. 49. Quito: ARTIGRAF.
- SAID, Edward
1978 *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- SAUER, Walter
1989 "Alejandro de Humboldt en el Ecuador". En *Viajeros Científicos Maestros*. pp.85-101. Quito: Galería Artes.
- SHIFF, Richard
1982 "The Technique of Originality: "innocence" and artifice in the painting of Corot, Monet, and Cezanne". *Studies in Visual Communication*, Vol.8 (4): 2-33.
- SILVERBLATT, Irene
1989 "Peru: The Colonial Andes ". En D.Walker (ed.), *Witchcraft and Sorcery of the American Native Peoples*. Idaho: University of Idaho Press.
- SMITH, Bernard
1960 *European Vision and the South Pacific, 1768-1850. A Study in the History of Art and Ideas*. Oxford: Oxford Univ. Press.

SOLANO, Fray Vicente

1888 "Juan Pío Montúfar, Marqués de Selva-Alegre". *El Cometa*, Trim.II: No.19:74. Quito.

SPRUCE, Richard

1908 *Notes of a Botanist on the Amazon and the Andes*. A.F. Wallace ed. London: MacMillan and Co.

STANLEY, Edward Henry

1850 *Six Weeks in South America*. London: T. and W. Boone. /Six.

STEVENSON, William Bennet

1825 *Travels in South America. Historical and Descriptive Narrative of Twenty Years Residence in South America*. 3 vols. London: Hurst, Robinson and Co.

STOCKING, George

1968 *Race, Culture, and Evolution. Essays in the History of Anthropology*. New York: The Free Press.

TAUSSIG, Michael T.

1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

VELASCO, Juan de

1841-3 *Historia del Reino de Quito en la América meridional escrita por el padre D. Juan Velasco, nativo del mismo Reino*. 4 vols. Quito: Imprenta del Gobierno.

WHYMPER, Edward

1987 [1880] *Travels among the Great Andes of the Equator*. Salt Lake City: Gibbs M. Smith.

WILLIAMS, Elizabeth

1985 "Art and Artifact at the Trocadero". En George W. Stocking (ed.), *Objects and Others*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.

DOCUMENTOS CITADOS DE:

Archives diplomatiques. Archivo Histórico del Banco Central, Quito.

El Municipio Año IX, No.143, 1893. Biblioteca Aurelio Espinosa Polit. Quito.

IMAGENES E IMAGINEROS

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

Anne - Christine Taylor

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

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

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

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

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

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

MUCHOS Y MUY PARECIDOS: LOS ORÍGENES DEL PARADIGMA JÍVARO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

FRANKENSTEIN Y LOS BÍBAROS: EL JÍVARO EUROPEO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

UN ORDEN ININTELIGIBLE: LA SOCIEDAD JÍVARO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ESA ATROZ REPÚBLICA DE LA SELVA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

NOTAS:

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAFIA

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

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

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

**NACION, IDENTIDAD Y ETNICIDAD: IMAGENES
DE LOS INDIOS ECUATORIANOS Y SUS IMAGINEROS A
FINES DEL SIGLO XIX**

Blanca Muratorio

El Quinto Centenario del Descubrimiento de América provocó a nivel mundial una acalorada polémica acerca de su significado. Por una parte, suscitó la publicación de un abrumador número de libros, folletos, artículos periodísticos y científicos, a la vez que un despliegue de celebraciones patrocinadas por los gobiernos tales como la Exposición Universal de Sevilla, conferencias, exposiciones conmemorativas de todo tipo, e interminables homenajes a Cristóbal Colón, incluyendo la inauguración del monumental y controvertido Faro que guarda sus restos en la capital de la República Dominicana (1). Como contrapartida, estas celebraciones del Descubrimiento motivaron la condenación y protesta de los indígenas de las dos Américas, expresadas en conferencias, reuniones y otros rituales alternativos, llevadas a cabo con el apoyo de intelectuales y organizaciones no gubernamentales. Todos estos acontecimientos tuvieron lugar en el contexto de una situación internacional de consolidación de la Comunidad Económica Europea en un lado del Atlántico y del afianzamiento y creciente combatividad política de las organizaciones indígenas en Canadá, Estados Unidos y América Latina en el otro lado del océano.

En Ecuador, 1992 se vió marcado por una exitosa marcha de los indígenas Amazónicos al centro del gobierno en Quito en demanda de tierras, de autonomía cultural y de su reconocimiento como “nacionalidades,” marcha que fue precedida y facilitada por un movimiento indígena de alcance nacional que tuvo lugar en 1990 (ver Guerrero en este libro). Estandartes, banderas y camisetas con la consigna “500 años de resistencia indígena” fueron conspicuamente evidentes en ambos acontecimientos y por primera vez en la historia los indígenas ocuparon la primera plana de los principales periódicos del país por más de una semana. La polémica sobre el Quinto Centenario también revivió un viejo debate sobre la naturaleza de la identidad cultural y nacional, con la diferencia que éste es ahora multivocal y multiétnico. Los indígenas son ya parte integrante del discurso académico y uno de los principales interlocutores del debate político, así como de la “lucha de representaciones” en la que imágenes del “indio”, el “mestizo”, “lo nacional”, “las nacionalidades” y “la ecuatorianidad” se despliegan en muscos, manifestaciones públicas y en populares programas de televisión.

Por otra parte, en artículos periodísticos con títulos tales como “Indigenismo vs. Hispanicismo” (*El Comercio*, Marzo 29, 1992), “América Latina o América Hispánica” (*El Comercio*, Julio 19, 1992), o “Nuestras raíces” (*El Comercio* Julio 12, 1992), se discuten importantes aspectos que hacen a la identidad cultural del Ecuador. Esta identidad se define tanto en relación con apremiantes problemas de carácter internacional, tales como la integración andina o la disputa limítrofe con el Perú, como con la cuestión misma de la etnicidad en la constitución de la identidad individual y nacional. Uno de estos artículos reproduce una fotografía del actual Presidente de la República, Sixto Durán Ballén, posando al pie de la estatua de Sebastián de Belalcázar, fundador de la ciudad de Quito. El Presidente se declara descendiente directo de este conquistador español y de una mujer indígena cuyo nombre no se menciona (fig.1). En la misma página aparece otra fotografía de un ecuatoriano, graduado en economía en la Universidad de Yale y actual ejecutivo de la United Fruit Company en Honduras, vestido con el inevitable poncho y sombrero indígenas, quien alega ser descendiente directo de Atahualpa y por consiguiente, el actual “Rey del Tahuantinsuyo” (fig. 2)(2).



Sixto Durán Ballén Cordovez, actual Presidente del Ecuador, junto a la estatua de Sebastián de Belalcázar. *Town and Country*, Mayo 1992. Fotografía, cortesía de Tom Hollyman.

Como ya he señalado, esta búsqueda por parte de la élite europea o criolla de una legitimación indígena para su propia dominación comienza muy temprano con el uso que los conquistadores españoles hacen de líderes Incas para sustentar sus rituales de poder (Espinoza Fernández 1989); es evidente durante la Independencia cuando Bolívar y Sucre son heroicamente coronados por señoras de la aristocracia quiteña vestidas como vírgenes del sol (Lomnê 1989) y continúa a través del siglo XIX hasta el presente, como trataré de demostrar en este trabajo. Los problemas de identidad y legitimación siempre han representado los desafíos más fundamentales en el proceso de conformación de la nación-estado (König 1984). En parte, son estos precisamente los problemas que subyacen a las afirmaciones del presidente Durán Ballén cuando, invocando la autoridad de su auto-representación, hace reaparecer la ideología del “mestizaje homogeneizante” como fundamento de la identidad nacional y cuando en su discurso inaugural ante el Congreso el 10 de Agosto de 1992, previene claramente a la nación contra “el peligroso fomento de aisladas nacionalidades que buscan romper la unidad nacional, única y común identidad que necesita solidificarse” (3). Pero además, es evidente que el colapso del orden jerárquico de identidades que Friedman (1991) identifica a nivel mundial como resultado de la erosión de la hegemonía de Occidente, se manifiesta también en Ecuador a nivel nacional cuando el Otro interno mayoritario -el indígena en este caso- (4) rechaza la identificación dominante de la sociedad blanco-mestiza y trata de abrir los espacios sociales y políticos que le permitirán una definición más autónoma de la identidad. La reacción del grupo en el poder parece ser la de buscar nuevamente sus raíces en una identidad mestiza individual y colectiva. Sin embargo, a diferencia de la individualidad europea civilizada y moderna, construida primordialmente en distanciamiento y contraposición al Otro salvaje o primitivo (Lash y Friedman 1991:27), el blanco-mestizo latinoamericano y sobre todo andino, por definición, se ha visto siempre en la necesidad de incorporar a ese Otro salvaje o primitivo -el alter ego Indio- (5) en su propia autoidentificación. Los “Indios” evocados, internalizados o rechazados en las representaciones de identidad individual y colectiva adoptadas por los blanco-mestizos toman diversas formas en distintos períodos históricos aunque, como anota Abercrombie (1991:120), el carácter general del discurso colonizante que los incorpora parece



"Luis Felipe Atahualpa Duchicela". *Town and Country*, Mayo 1992. Fotografía, cortesía de Tom Hollyman.

permanecer constante. El objetivo que persigo en este trabajo es analizar este proceso en un período crítico de cambios de hegemonía en la historia del Ecuador.

En un intento de leer este presente etnográfico desde una antropología con perspectiva histórica, comencé por preguntarme qué pasó en Ecuador en 1892 para la celebración del Cuarto Centenario del Descubrimiento de América. Esta búsqueda me llevó a examinar un período relativamente poco estudiado de la historia del país conocido con el nombre de "Progresismo" (1884-1895) (6), durante el cual la polémica intelectual, social y política involucró muchos de los mismos conceptos e imágenes presentes en 1992. Se trató, sin embargo, de un monólogo dentro de las elites y clases dominantes, donde la voz del indígena como actor histórico está ausente. Sabemos que en el siglo XIX y principios del XX, el indígena andino y amazónico usó varias otras formas de expresar la interpretación y protesta de su propia realidad (ver entre otros Stern 1987; Platt 1993; Muratorio 1987) y su auto-imagen estuvo y permanece viva en la riqueza de su tradición oral y en la expresividad de su iconografía. No es ésta la realidad que este trabajo intenta analizar sino, por una parte, aquélla de los textos narrativos y visuales sobre el Indio y la identidad de una nación que nacía al modernismo. Y por otra, las condiciones sociales, económicas y políticas que le dieron contemporaneidad a esos textos. La vejante realidad de la Conquista y la Colonia y la explotación del indígena que continuó durante la República, provee el trasfondo del análisis textual ya que, como lo señala Goldie en su estudio de obras literarias sobre "indígenas" (*indigenes*) de Canadá, Australia y Nueva Zelandia, "es este abrumador hecho de la opresión el que concedió el control semiótico a los invasores" (1989:5), es decir el monopolio de la representación del indígena fuera de su propio mundo simbólico, monopolio que perduró hasta hace muy pocos años. La celebración de 1992 simplemente proveyó a las organizaciones indígenas del Ecuador y del resto de las Américas de un dramático escenario internacional para demostrar la erosión de ese sostenido poder semiótico que ya había comenzado a ser cuestionado a nivel nacional.

Como ya anoté anteriormente, esta pérdida de poder semiótico por parte de los grupos blanco-mestizos en el Ecuador forma parte del problema más amplio de la relación entre poder y representación, de ese

proceso por el cual el Occidente está perdiendo la autoridad y la capacidad para representar al resto de los Otros periféricos. Así como en la antropología este sano cuestionamiento epistemológico ha llevado a actitudes intelectuales extremas de “contemplación autística” (Friedman 1991:333) del texto etnográfico y a reflexiones narcisísticas sobre la identidad del antropólogo, así también en Ecuador, sintiéndose amenazados por las distintas formas de auto-identificación indígena y en un intento de recuperar su autoridad de representación, algunos miembros de las nuevas elites en el poder han tratado de recuperar una identidad individual y nacional mestiza por medio de un discurso que, en gran parte, deja nuevamente de lado al indígena real y propone un diálogo con un Indio textual, un Indio semióticamente construido. El éxito de esta reacción de autodefensa por parte de las elites dependerá de las condiciones sociales y del poder autónomo de autoidentificación de los nuevos interlocutores que les toca enfrentar. En este trabajo nos limitaremos al menos controvertido monólogo del siglo XIX.

Los grupos dominantes blanco-mestizos del período del Progresismo, sujeto de nuestro estudio, también dispusieron de teatros internacionales para desplegar su ideología y legitimar su poder: la Exposición Histórica Americana de Madrid de 1892 y la Exposición Universal Colombina de Chicago de 1893, ambas en celebración del Cuarto Centenario del Descubrimiento de América, así como la controvertida Exposición Universal de París de 1889 conmemorando el centenario de la Revolución Francesa. El análisis de estas tres exposiciones, principalmente a través de las miradas y las voces de los ecuatorianos ilustres que de una manera u otra participaron en ellas, es un intento de aproximación a ese interesante proyecto que proponen Cohn y Dirks de “vincular historias de poder y antropologías de la cultura” (1988:227), a través del estudio de importantes aspectos culturales tales como las concepciones de “etnicidad” y de “nacionalidad”, en relación a la historia misma de la constitución de la nación-estado en el contexto cultural y económico de fines del siglo XIX. El punto de partida será una descripción de las representaciones del “Indio” y la “nacionalidad” en las tres grandes exhibiciones ya mencionadas. El eje del análisis textual está dado por las dos exposiciones que marcan la celebración del Cuarto Centenario para resaltar, por un lado, algunos contrastes con 1992, pero por otro, porque reflejan

más claramente una calma consensual ideológica de las clases dominantes después de la agitada tormenta política ocasionada por la participación del Ecuador en la Exposición Universal de París de 1889, polémica que será examinada, brevemente, por separado.

EL “GRAND TOUR” DE LOS INDIOS A PARÍS, MADRID Y CHICAGO

En 1888, España emitió un Decreto Real invitando a los países Americanos y Europeos a Madrid para conmemorar el Cuarto Centenario del Descubrimiento de América. Los eventos más importantes de esta celebración fueron las dos exposiciones históricas que en Octubre de 1892 abrieron sus puertas al público en El Palacio de la Biblioteca y Museos Nacionales. Una de ellas fue la Exposición Histórica Americana cuyo objetivo era ilustrar el estado de la civilización del Nuevo Mundo en los períodos pre-colombino, colombino y post-colombino. La otra fue la Exposición Histórica Europea que exhibió “las evidencias de la civilización de Europa en la época en que el Nuevo Mundo fué descubierto y colonizado” (Report 1985) (7). Además, la Junta Directiva de España a cargo de las celebraciones hizo “reiteradas insinuaciones” a los países americanos para que “reproduzcan en el Parque de Madrid algunas viviendas o monumentos primitivos y envíen indios que los habiten” (8). En Marzo de 1891, el presidente Antonio Flores Jijón decretó la formación de una Junta Central en Quito para promover la celebración del Cuarto Centenario, la participación del Ecuador en las celebraciones de España, en los certámenes literarios organizados para la ocasión por la Real Academia Española y en la Exposición Universal Colombina de Chicago en 1893 (9). La preparación y participación del Ecuador en estos eventos generó una abundante documentación que incluye, entre otros, pedidos de fondos al Congreso, artículos en periódicos, la sección sobre el Ecuador en el Catálogo General de la Exposición de Madrid, y un libro escrito especialmente a raíz de la Exposición de Chicago (Carbo 1894).

Las imágenes narrativas y visuales de los indígenas ecuatorianos que aparecen en esos documentos y en la “jerarquización” de objetos en las dos exhibiciones reflejan las representaciones dominantes de “indios”, tanto en la literatura como en las artes visuales (principalmente grabados, dibujos, y acuarelas), que circulaban entre intelectuales.

tuales, artistas y otros productores de imágenes públicas de fin de siglo. Más aún, como trataré de demostrar más adelante, esas imágenes fueron incorporadas como importantes elementos en la retórica política de una ideología nacionalista emergente. Esta fue articulada por aquellos grupos de clase que en ese momento histórico estaban en posiciones de usar el poder del estado para escribir los textos y para dar forma a las tradiciones culturales.

Favorecidas por el auge económico del cacao, la clase terrateniente y la nueva burguesía comercial y financiera de la Costa, que habían accedido al poder político a través de los gobiernos de José María Plácido Caamaño (1884-1888), de Antonio Flores Jijón (1888-1892) y de Luis Cordero (1892-1895) miraban hacia el mundo exterior para ganar legitimidad para el Ecuador como sociedad “civilizada”. Estas clases trataban de acumular su propio “capital simbólico” (Bourdieu 1990) y de construir su propia hegemonía cultural en una época en la cual el éxito comercial y el progreso cultural eran percibidos como estrechamente vinculados. La tradición que esta élite “inventó” para el país en esa época intentaba precisamente comunicar ese mensaje y fue producida principalmente para el consumo externo. Las dos ferias mundiales (París 1889 y Chicago 1893) y la exposición de Madrid constituyeron un escenario ritual irresistible para desplegar y poner a prueba este incipiente sentimiento de un nuevo Ser nacional e incorporar al Ecuador al mercado internacional como un actor viable. A continuación, un breve recorrido histórico por la realidad social y cultural de estas clases dominantes a fines del siglo XIX nos permitirá entender mejor los materiales simbólicos con los cuales construyeron sus imágenes.

EL UNIVERSO CULTURAL Y SOCIAL DE LOS IMAGINEROS

Desde la segunda mitad del siglo XIX, comenzando en 1851 con la Gran Exhibición de las Obras de la Industria de Todas las Naciones, mejor conocida como “Crystal Palace,” las Exhibiciones Internacionales se sucedieron con vertiginosa regularidad como escenarios transnacionales para celebrar tanto la competencia global por mercancías y los éxitos del imperialismo, como el surgimiento del modernismo como forma cultural (Breckenridge 1989:196; Harvey 1989:265). Estas ferias

mundiales sirvieron como teatro de la competencia por territorialidad económica y política entre naciones-estado y dieron oportunidad a las nuevas naciones como Ecuador para configurar su papel en esta emergente “ecumenidad imaginada” (Breckenridge 1989:196), mientras que localmente todavía estaba en gestación la realidad que daría lugar a la “comunidad imaginada” (Anderson 1983) que hace posible la constitución de la nación-estado. Como otras naciones, Ecuador se vió atrapado en la paradójica contradicción del modernismo, entre el internacionalismo y el universalismo por un lado, y el nacionalismo y el parroquialismo por el otro (Harvey 1989:275-276). El conflicto económico, político, y cultural que generó esta contradicción se condensó en la generación de la élite que vivió, combatió y gobernó durante la época del Progresismo.

Tanto en París como en Chicago, los grandes hombres de negocios y financistas de la época contribuyeron a las ferias con tiempo, dinero e influencia política (Rydell 1984; Silverman 1977). La hegemonía de la burguesía de fines de siglo triunfó al hacer que estas ferias crearan una visión de la realidad misma como un universo de mercancías (Mitchell 1989). Como señala Rydell, las ferias constituyeron universos simbólicos coherentes al lograr encapsular en edificios, objetos, eventos y rituales las ideas dominantes que establecían una estrecha relación entre progreso tecnológico, evolucionismo, nacionalismo y racismo científico (1984:3). Al organizar y clasificar el mundo como una exhibición, las ferias crearon y reificaron las diferencias, tornando las culturas en objetos desplegados en vitrinas en el orden histórico evolutivo que reflejaba la hegemonía de Occidente. Esta representación selectiva redujo las culturas dominadas a exóticas mercancías, incluyendo a los indígenas de las Américas, quienes en persona o en representaciones naturalizadas sirvieron para “adornar” los diferentes pabellones y fueron puestos al servicio de los variados intereses materiales y simbólicos de las naciones que gestaban las élites europeas o criollas.

Estos despliegues de poder hegemónico fueron también legitimados por un discurso científico provisto por los más prestigiosos representantes de la ciencia antropológica de la época. Exhibiciones tales como las “villas coloniales” con espectáculos vivientes y la evolutiva “Historia de la Vivienda” en la Exposición de París en 1889 fueron supervisadas por E. T. Hamy, conservador del Musée

d'Ethnographie e inspiraron otras similares en ferias subsiguientes. En la de Chicago de 1893, conocidos antropólogos y museólogos del Peabody Museum of American Archeology and Ethnology de Harvard y del Bureau of American Ethnology del Smithsonian, tales como Otis T. Mason and Frederic Ward Putnam, estuvieron a cargo de las exhibiciones etnológicas en el Edificio de Antropología y del despliegue de representantes vivientes de varias tribus indígenas junto a otros "entretenimientos" en el lugar denominado Midway Plaisance. El objetivo del Departamento de Etnología era enseñar una lección sobre el avance de la evolución del hombre. En el edificio, Franz Boas y Joseph Jastrow, asistentes de Putnam, supervisaban a antropólogos físicos que medían y examinaban a los visitantes que lo deseaban, comparándolos con una estatua masculina y otra femenina de dos estudiantes de Harvard y Radcliffe que representaban los supuestos tipos físicos ideales. (Rydell 1984:38-71).

La élite ecuatoriana de la Costa y sus escribas, que de alguna u otra manera contribuyeron a la organización y justificación textual de la participación del país en las tres exhibiciones que aquí nos ocupan, tuvieron acceso social y cultural a ese universo del discurso gestado en los nuevos espacios internacionales y trataron de crear las condiciones políticas y económicas para institucionalizarlo en la práctica. Clemente Ballén, por ejemplo, presidente de la Comisión del Ecuador en París para la exposición del 89, explica claramente a sus conciudadanos el objetivo de las ferias mundiales: "Las exposiciones son grandes mercados públicos, que, estando abiertos, tanto a los compradores como a los vendedores, tienen el privilegio de atraer un concurso extraordinario de comerciantes, traficantes y curiosos. Por eso el origen de las *ferias* se pierde en la oscuridad de los tiempos, y el siglo XIX es el de las Exposiciones...." (10). Haciendo eco de sus ideas, un periodista del Diario Oficial llama a las exposiciones universales "torneos de la civilización," verdaderos "concursos [que] estimulan el porvenir, ensanchan los lazos del comercio, adelantan la industria, modifican los sistemas económicos y fortifican el trabajo y la fraternidad entre los miembros de la gran familia humana" (11). Luchando contra el parroquialismo aristocratizante de la clase terrateniente tradicional de la sierra, las clases emergentes de la costa buscaban la participación del Ecuador en la nueva "fraternidad" de las naciones creada por el mercado, pues ya habían creado para sí mismas un mundo económico y

social que les permitiría el acceso a las ideologías y prácticas culturales del modernismo globalizante.

LA “DISTINCIÓN” DE LA SOCIEDAD PORTEÑA

En las últimas décadas del siglo XIX, la sociedad de los grupos dominantes de la sierra no había cambiado mucho desde la Independencia. Su poder social seguía basado en la estratificación étnica neo-colonial por la cual, de una población de 1.500.000 habitantes en 1890, la aristocracia terrateniente auto-definida como “blanca”, constituía menos de la mitad del uno por ciento (Weinman 1970:23). Su poder económico y político era compartido con una Iglesia Católica ultraconservadora que, además, monopolizaba el control de una provinciana visión del mundo. Esta oligarquía estructuraba su vida cotidiana y realizaba sus proyectos económicos y políticos a través de relaciones de parentesco y de estrategias familiares de un barroquismo que nada tenía que envidiar al desplegado por sus “salvajes” compatriotas amazónicos. En público, al menos, el mundo intelectual y político estaba dominado por hombres, mientras la mujer de ese estrato social era considerada la “flor” de los simpáticos “ramilletes” fotográficos, forma preferida de representación femenina en esa época cuando la cámara oscura era todavía una novedad (12). El otro papel considerado fundamental para la mujer en esa sociedad era, por supuesto, el de esposa de conveniencia, ya que frecuentemente el matrimonio se convertía en un necesario escalón de ascenso social para los hombres con aspiraciones. Tal fue el caso del padre de Antonio Flores Jijón, Juan José Flores, un militar venezolano que adquirió su nacionalidad, sus relaciones con la prestigiosa aristocracia serrana, y la Presidencia de la República, a través de su casamiento con la señorita Mercedes Jijón y Vivanco (Gangotena y Jijón 1941:15). Al retirarse de la Presidencia, Juan José Flores estrechó sus conexiones con la oligarquía terrateniente de la costa adquiriendo la hacienda “Elvira” en la zona de Babahoyo (Weinman 1970:19) (13). Su hijo Antonio expone los productos de esta hacienda en la Exposición de París (Robalino Dávila 1968:276).

Esta oligarquía terrateniente costeña compuesta en su mayoría de inmigrantes recientes de variado origen (Chiriboga 1983:64-65), estaba ya bien establecida desde 1830 y para 1890 constituía un grupo “pequeño,

endogámico y cohesivo” que con gran orgullo administraba sus haciendas como “asuntos de familia” (Weinman 1970:19,22). Si bien en términos de parentesco los terratenientes costeños seguían las mismas pautas de sus homólogos serranos, en otros aspectos culturales, sociales, e ideológicos diferían considerablemente de ellos. Con una mentalidad mercantil y con prácticas comerciales que databan del siglo XVI, la clase terrateniente guayaquileña floreció con el auge del cacao en las décadas de 1880 y 1890, ya que controlaba el setenta por ciento de la tierra productiva de la región (Weinman 1970:56). El mejoramiento del puerto de Guayaquil no sólo posibilitó el incremento del tránsito interoceánico de vapores, principalmente ingleses (Chiriboga 1988:73-74), sino también el influjo de comerciantes y “viajeros” extranjeros y los viajes a Europa y a Nueva York de los ilustres ciudadanos de la urbe porteña, financiados por las también crecientes ganancias del cacao. Desde 1882, la instalación del sistema de telégrafos había facilitado ya las comunicaciones con Europa y Estados Unidos. Esta apertura hacia el exterior contribuyó a expandir la visión del mundo de este núcleo oligárquico hacia las nuevas corrientes del liberalismo, el modernismo, y el cosmopolitanismo típicos de esa época. Las generaciones de jóvenes que residieron y se educaron en París, no sólo en las artes liberales sino también en agronomía y economía, se afrancesaron en sus gustos e ideas, pero la mayoría regresó a su ciudad natal para invertir en lujosas residencias urbanas de estilo “neo-clásico” y en bancos o en empresas de exportación e importación (Weinman 1970:71-73,103) (14). Estas últimas inversiones eran las que facilitaban el standard de vida de estas clases que incluía entre otros refinamientos, harina de California, manteca de la empresa Armour del este de Estados Unidos, arroz de Siam, azúcar y algodón de Perú, artículos de ferretería y textiles de Inglaterra y pianos de cola que se transportaban en lanchas por el río Guayas (Weinman 1970:99,103).

“La vida en esa sociedad -resume Weinman- era amena y exclusiva. El Club de Unión (sic) prestaba sus servicios sólo a la ‘crema’ y brillaba cuando llegaban los dignatarios visitantes” (1970: 76). Carbo, por su parte, nos asegura que en “la suntuosidad de los salones” de esos clubs, los extranjeros transeúntes que conseguían entrar a través de sus “amigos”, podían gozar de “la franca cortesía de sus miembros” y de la “escogida lectura que suministran las obras de todo género que enriquecen sus bibliotecas”. Carbo hace especial-

mente la “publicidad” del club “La Unión” que “principalmente, abre con frecuencia sus salones a cuanto hay de más selecto en la ciudad, ofreciendo hermosas veladas, a cuya brillantez contribuyen grandemente la deslumbrante belleza de las damas, que a ellas concurren, y a la correcta ejecución de las orquestas que amenizan esas fiestas, haciendo oír las arrebatadoras notas de una música deliciosa” (1894:345) (15).

Si bien esta sociedad elitista y cosmopolita daba una “cordial acogida” a los importantes visitantes extranjeros, establecía claras diferencias sociales y de prestigio con las clases medias de profesionales y comerciantes nacionales, y expresaba aún más claros prejuicios raciales en relación al montuvio -nativo de la costa, mestizo descendiente de indígenas, africanos y blancos europeos- que constituía la mayoría de la fuerza de trabajo en las haciendas cacaoteras, (16). Además, por sus relaciones de parentesco o de amistad con importantes miembros de la aristocracia terrateniente serrana, a quienes visitaban en sus haciendas, los oligarcas costeños estaban bien familiarizados con las pautas sociales de discriminación hacia los indígenas de la sierra.

Los principales personajes que ya hemos mencionado como forjadores intelectuales y organizadores de las tres Exhibiciones Internacionales, así como sus más generosos contribuyentes en dinero y productos, formaban parte de ese núcleo exclusivo de la sociedad guayaquileña y muchos de ellos también integraban el íntimo grupo de amigos y socios comerciales que la oposición conservadora despectivamente llamó “La Argolla” de Plácido Caamaño (17). La Comisión del Ecuador en París estaba compuesta, como dice Robalino Dávila, por “caballeros guayaquileños residentes en París,” tales como Clemente Ballén y Enrique Dorn y Alsúa (1968:275). Por su parte, la Comisión de Quito para esa misma exposición incluía nombres de la aristocracia progresista y liberal moderada de la Sierra, emparentada con la costeña, tales como Manuel Jijón Larrea y Manuel A. Larrea (18). El “pueblo” guayaquileño que contribuyó privadamente con fondos, sus colecciones arqueológicas y sus innumerables productos para esa exposición cuando el Senado le negó los fondos al presidente Antonio Flores, como veremos más adelante, incluía a Clemente Ballén, Juan José Flores, Federico Puga, Reyre Frères & Cía., Miguel S. Seminario e hijos, y Enrique Stagg entre otros (19). José María Plácido Caamaño,

que había sido Presidente de la República y Gobernador de Guayaquil, poseía grandes haciendas en la zona de Balao (Weinman 1970:45), explotaciones de madera y minas de oro, cuyos productos manda a las exposiciones de París (20) y de Chicago (Carbo 1894:398) y pertenecía a una familia que desde la época colonial era dueña de Tenguel, la hacienda cacaotera más grande del mundo en esa época y la “más valiosa de la República” (Wiener, citado en Chiriboga 1980:165). Leonardo Stagg, hijo de Amalia Flores y Jijón y del inglés Leonardo Stagg, prócer de la Independencia (Gangotena y Jijón 1941:17) expandió Tenguel después de su casamiento con una hermana de Plácido Caamaño (Weinman 1970:54). Antonio Flores Jijón, nacido en el Palacio Nacional como hijo del primer presidente del Ecuador y él mismo presidente, se educó en París y pasó su vida en las principales capitales europeas, incluyendo el Vaticano y también Washington, en todas las cuales ocupó cargos diplomáticos importantes. Las familias Caamaño, Flores Jijón y Pallares Arteta estaban estrechamente relacionadas por lazos de parentesco (Jijón y Caamaño 1944). Por último, Clemente Ballén, Cónsul General en París en la época que nos ocupa, pertenecía también a una familia terrateniente dueña de “La Clementina” cerca de Baba (Weinman 1970:53) y al igual que Caamaño y los hermanos Seminario -“Los Reyes Mundiales del Cacao”- era miembro del directorio de varios importantes bancos (Chiriboga 1988:71).

En uno de sus regulares informes al país como presidente del Comité Ecuatoriano a la Exposición, Clemente Ballén, haciendo comentarios sobre los productos enviados por los diversos contribuyentes de su país con característica ironía educada, nos da un buen ejemplo de las actitudes y del discurso social propios de su clase, partes del cual es necesario citar textualmente para apreciar la fineza con la cual entrelaza “economía,” “prestigio,” y “cultura.”

“Los casimires del [Sr. Palacios] y los del Sr. Manuel Jijón son prueba de un notable adelanto de nuestra industria fabril... Bastante variedad tenemos de los artículos principales, como cacao, café, algodón, caucho, etc., a tal punto que cada uno de ellos puede llamarse una colección... y un pabellón que carece de ellas no es un Pabellón honorable... No se han limitado los Señores Reyre a los ramos del comercio... al pié de la vista de Quito [han] colocado una nota en que advierte[n] que aquella capital está a una altura diez veces mayor que la torre Eiffel:

ingenioso modo de instruir a las personas no habituadas a estas especulaciones... En otro kiosko está la colección etnológica del Sr. Arcos, quien nos ha autorizado patrióticamente a ofrecerla a un museo de París... Las pieles de diversos animales son pequeñas y vulgares, unas estaban inservibles, y de las otras se ha sacado el mejor partido posible, colocándolas como centro de panoplias formadas con armas y otros útiles indígenas de oriente. A pesar de que estas panoplias no causan interés artístico ni mercantil, sirven para cubrir las paredes con armonía y contribuyen a su adorno... El cuadrito del Sr. Pinto [mal empacado y con averías] está compuesto y colocado con buen marco en lugar adecuado... *No han faltado las curiosidades que temíamos; pero han tenido la discreción de venir en corta cantidad...* El cuadro de flores de plumas, muy bonito por cierto, de la Señorita Vinuesa Pintado, sufrió algún choque en el tránsito; el vidrio se desprendió del marco y las plumas siguieron su ejemplo... Sensible es no haber podido exponer el exquisito queso del Sr. Eloy Aguirre; el fuerte olor de ese comestible habría dañado el dorado de los muebles y colgaduras... *En la enumeración que precede puede notarse algún olvido, pero puede haber también algo callado*" (21).

LAS IMÁGENES NARRATIVAS Y SU DESPLIEGUE

Leonidas Pallares Arteta, Ministro del Interior y Relaciones Exteriores en el gobierno de Flores Jijón, fué nombrado Secretario Ejecutivo de la Junta Directiva encargada de la participación del Ecuador en la celebración del Cuarto Centenario y por lo tanto de coleccionar, comprar y catalogar todos los objetos y artefactos a enviarse a la Exposición Histórica Americana. En el Informe que Pallares Arteta hace al Congreso en Mayo de 1892 para solicitar fondos, considera que esta celebración es "deber de gratitud y amor a la memoria del Ilustre Navegante que descubrió el Nuevo Mundo y de España que le prestó su amparo decidido y [nos] trajo la civilización y el cristianismo". La participación del Ecuador es también considerada una cuestión de "honra nacional", ya que el país debe demostrarle a la Madre Patria que las naciones conquistadas son ya "fuertes y poderosas" y "dignas de recibir la semilla de civilización que ella sembró en el Nuevo Mundo" (23). Carbo comparte estas ideas en su explicación de los objetivos cumplidos en la exposición de Chicago:

“El suelo de América que cuatrocientos años atrás yacía en la barbarie, debía de hacer gala ante el viejo Continente, y así lo hizo, del esplendor de su actual Civilización, conquistada en los torneos del Trabajo y la Inteligencia” (1894:393).

Tanto el libro *El Ecuador en Chicago* como el Informe de Pallares Arteta son ricos en estas imágenes grandilocuentes tan típicas de la segunda mitad del XIX acerca del “Progreso”, “la Industria”, “las Artes” y la “Nación”, cuyos “distinguidos ciudadanos” y “generosos” amigos extranjeros son elogiados por haber contribuido a la exhibición con sus producciones intelectuales y sus colecciones privadas (24). Es precisamente la retórica de textos como éstos la que nos provee de pistas para entender el proceso por el cual los grupos dominantes producen y reproducen sus significados culturales hegemónicos, incorporando selectivamente, ignorando o suprimiendo los sistemas simbólicos de los grupos dominados. Cuando Pallares Arteta exhorta a “todas las clases sociales” a apoyar al Gobierno y a las autoridades eclesiásticas “en dar todo esplendor a la fiesta del ilustre navegante que trajo a América la luz del cristianismo,” no está pensando en las para él “invisibles” clases indígenas, sino reafirmando el universo étnico y cultural de los blanco-mestizos católicos (25).

El Informe de Pallares Arteta describe también en detalle varios “importantes artefactos Inca y Caras”, colecciones de medallas y monedas, y otros objetos “menores y ornamentales” que serán incluidos en el pabellón ecuatoriano. Finalmente, presenta dos imágenes vívidas y contrastantes de los Indios ecuatorianos de su tiempo: los “salvajes,” ejemplificados por los “jívaros” y “záparos”, y los “indios de Otavalo”. Estas dos imágenes se configuran en el texto a través de las “convincientes” razones dadas, punto por punto, por Pallares Arteta para explicar a los Congresistas por qué el primer grupo de Indios no debe ser mandado al Parque de Madrid para habitar las “viviendas primitivas” y por qué el segundo constituye el grupo “más a propósito para la Exposición”. En primer lugar, Pallares Arteta argumenta que sería imposible convencer a los “salvajes” de la necesidad y ventajas del viaje, pero aún si se lo consiguiera, estos indios causarían serios trastornos al encargado de llevarlos ya que por “rudos y caprichosos” son “incapaces” de seguir instrucciones. Además, no hablan ni castellano ni quichua, “no sirven para nada y estarían como estatuas a las puertas de las viviendas”, carecen de nociones de “urbanidad, moral o

decencia”, “son muy aficionados al alcohol” (lo cual puede producir un incidente policial perjudicial para el país) y, para colmo de males, no serían capaces de cumplir con su trabajo de mantener las viviendas limpias y ordenadas. Por el contrario, en la opinión de Pallares Arteta, a pesar de que en los indios de Otavalo “no está pura la raza indígena”, éstos “conservan y llaman la atención por la corrección de las facciones, la estatura elevada y las formas vigorosas”, son “inteligentes, laboriosos, sobrios, de buenas costumbres y habituados al aseo, al orden y a la limpieza”. Por si estas razones “genéticas” y “morales” no fuesen suficientes para convencer a los congresistas, Pallares Arteta agrega que, además, los indios de Otavalo tienen “alguna gracia especial para entretener al público y atraer la concurrencia (como ocurría en la “Calle del Cairo” en la Exposición de París con los asnos de alquiler) (26). Es decir, los Otavaleños son “vistosos” y “pintorescos”, conocen los bailes de San Juan, y poseen los caballitos de totora, el juego de pelota (semejante al popular Jai Alai español), la taravita y otros talentos exóticos con los cuales pueden no sólo atraer y entretener al público, sino también cobrar una “pequeña cuota” con la cual el gobierno podrá subvencionar todos los gastos de los mismos Indios (27).

La sección del Catálogo General de la Exposición Histórico-Americana (Catálogo 1893) dedicada al Ecuador contiene una larga introducción que relata la historia oficial del país desde su pasado pre-colombino hasta el presente e incluye una lista de los 1327 artefactos de las diferentes colecciones exhibidas. La gran mayoría de éstos son artefactos pre-colombinos designados bajo la inclusiva categoría de “Incásicos”. Entre ellos deben destacarse una maqueta del “palacio” de Ingapirca en madera, comisionada especialmente para la ocasión por el Sr. Pallares Arteta en Cuenca, cinco figuras en piedra excavadas de San Pablo que “son de estilo algo semejante al de las momias yacentes de las necrópolis egipcias y que han debido de ser trabajadas indudablemente muchísimos años, o acaso siglos, antes del descubrimiento de América”, “fotografías de algunos de los monumentos incásicos que aún subsisten”, y una “piedra sonora que servía de alarma a los Caras” hallada en Manabí (28). Para la Exposición de París ya se había solicitado a las provincias y a otros posibles donantes que envíen colecciones de antigüedades, “en particular de los incas” (29). En esta exposición Ecuador consiguió -a último momento- el “mejor puesto” al pie de la recién construída Torre Eiffel (30). Su pabellón -encargado a un arquitecto

francés, famoso “Prix de Rome” y a un escultor del mismo origen, decorador del “Hôtel de Ville”- representaba un “templo incásico” adornado en su interior con “objetos de cristal y oro” (Robalino Dávila 1968:275) y como allí no hubiera lugar, la colección etnológica fue colocada en la Casa Azteca ubicada en la Calle de la Historia de la Vivienda sobre el muelle Orsay (31).

Antonio Flores Jijón, quien había terminado su período presidencial en 1892, fue Presidente de la Comisión Ecuatoriana para la exposición de Madrid y presentó personalmente una colección de veinte artefactos etnográficos “pertenecientes a la tribu Jíbara” que incluía collares, coronas y aretes de plumas, que le había sido obsequiada durante su Presidencia por el “cacique Charupe, jefe de una tribu de Macas”. Otras colecciones privadas en exhibición incluían una “escultura de un indio jívaro, de tamaño natural, con dos vestidos completos, diversos”, que fue colocada como principal atracción en el centro del pabellón del Ecuador (ver fig.11), y una “cabeza disecada y reducida de un indio jívaro, llamado “Tamaguarín”, jefe de una tribu del Oriente, Canelos, año 1590”. Para completar la parte “etnográfica” de la exhibición, el catálogo de Madrid menciona una serie de “curiosidades” pertenecientes a “indios contemporáneos” todos reunidos en una gran panoplia, y cuatro cuadros “de costumbres de indios”. (Catálogo 1893). Pallares Arteta considera que como los objetos del Oriente “pertenecen a razas que todavía conservan sus hábitos primitivos, guardan relación con los incásicos” y que las panoplias mencionadas constituirán la parte más “pintoresca” de la decoración del pabellón (32).

En el texto de introducción al catálogo que contiene la historia oficial del país, el autor (anónimo) incorpora la ya existente “historia mítica” (Murra 1963:792-93) del “origen nacional” probablemente inventada por el padre jesuita Juan de Velasco “por razones de chauvinismo regional” (Salomon 1981:433). Esta historia inventada se refiere a los “Caras” (tribu o nación Cara o Caranqui) como a los primeros civilizadores del Ecuador quienes, después de entrar por las costas de la actual provincia de Manabí, procedieron a construir un imperio. De acuerdo al autor, los “Caras” conquistaron a los habitantes del Reino de Quito quienes “se hallaban en estado de barbarie”. Poco después de la conquista del territorio del actual Ecuador por los Incas,

prosigue el autor, la princesa Paccha, hija del último Schyri o cacique de los "Caras", se casó con Huayna-Capac y tuvo como hijo a Atahualpa, el último emperador Inca. En esta presunta historia, los Incas son también presentados como poseedores de "gran nobleza de carácter" y de una religión que, "aunque errónea", tenía "cierto carácter de suavidad y nobleza" y no era "nada sanguinaria", ya que "los sacrificios de los quiteños y los peruanos correspondían a la dulzura de sus creencias". En fin, la imagen de los "Caras" y de los Incas presentada por el autor como el origen del Ecuador es de una "civilización muy avanzada". (Catálogo 1893). Este criterio también es aceptado por Carbo, quien en su Introducción a *El Ecuador en Chicago* igualmente incorpora esta historia mítica que llega a su culminación en "la muy superior civilización Inca", aunque considera que "por su inmovilidad asiática", el progreso de esta civilización fue inferior al que España trajo a América. Sin embargo, Carbo no vacila en naturalizar al "más ilustre de sus monarcas" llamándolo "el ecuatoriano Huayna-Capac" (1894:x). En el apartado sobre la cerámica del Ecuador, el Informe de Estados Unidos sobre la Exposición de Madrid nos advierte que "Antonio Flores, el historiador, cree que la civilización del Perú tuvo su origen en Ecuador" (Report 1895).

La otra imagen importante y poderosa del Ecuador que aparece en esta introducción del Catálogo conduce al lector no a la Sierra - donde Quito es considerada esencialmente una ciudad "pintoresca" y de "clima primaveral" - sino a la Costa y específicamente a la ciudad de Guayaquil [que para la década de 1880 se convirtió en la ciudad más populosa del país (Ayala 1985:203). Allí uno puede encontrar "varios Bancos de mucho crédito", seis diarios y muchos periódicos, una vertiginosa vida comercial, donde las operaciones mercantiles se hacen "con suma facilidad" y donde "el pueblo todo es acomodado, pues para todos hay trabajo bien remunerado". Por último el autor informa que este "principal puerto de la República" exporta anualmente más de medio millón de quintales de cacao y que está incrementando sus cultivos y exportación de café y caucho (Catálogo 1893). Conviene señalar aquí que los principales productos de la costa como el cacao, la tagua y el caucho (el caucho del Oriente salía por el puerto peruano de Iquitos) y sus manufacturas de chocolate, azúcar y cerveza, así como los sombreros de paja toquilla ganaron premios en la ferias de París (Robalino Dávila 1968:275) y de Chicago (Carbo 1894:402).

EL CALEIDOSCOPIO DE LOS IMAGINEROS

No importa cuán democráticamente sean elegidos los miembros de la élite (usualmente no mucho), o cuán profundamente estén divididos internamente (usualmente más de lo que los de afuera imaginan), ellos justifican su existencia y ordenan sus acciones en función de una colección de historias, ceremonias, insignias, formalidades, y pertenencias que han heredado o, en situaciones más revolucionarias, inventado (Geertz 1985:15).

Es evidente en los textos ya citados que los gestores y organizadores de la tres exhibiciones del Ecuador en París, Madrid, y Chicago, principalmente Antonio Flores, su amigo Clemente Ballén, y su Ministro de Relaciones Exteriores Pallares Arteta, orquestaron cuidadosamente una representación económica del país para promover los intereses de un grupo económico y social regional específico: la “oligarquía agro financiera y comercial” (Guerrero 1981:82) guayaquileña. En este cuadro del presente, la imagen del indígena es convenientemente dejada de lado. Como ya hemos mencionado, estos imagineros y sus escribas tenían experiencia directa, al menos visual, de la deplorable situación real tanto de la mayoría de los campesinos montuvios desposeídos de sus tierras, como de los indígenas concertados en las haciendas serranas, pero en su representación diestramente invierten y esconden esa realidad bajo la imagen general de un “pueblo” costeño supuestamente próspero y bien remunerado. A menudo los silencios iconográficos pueden ser más elocuentes que las representaciones explícitas en revelar la ideología y prácticas de los grupos dominantes acerca de los dominados.

El pasado aristocrático

Cuando se trata de caracterizar el “progreso cultural”, el otro componente en la ecuación corriente en el siglo XIX entre éxito económico y avance de la civilización, estos imagineros hacen un uso muy selectivo de las imágenes de los indígenas que predominaban en el Ecuador en ese tiempo, enfatizando el tiempo *pasado* y el *futuro* más bien que el presente. El pasado se resucita en las imágenes de los Incas y de los míticos Caras, cuyo pasado no puede negarse ya que “sus”

artefactos están siendo activamente excavados, pero puede ser sí adecuadamente retocado, reinventado, o ficcionalizado para demostrar una supuesta continuidad histórica y para legitimizar los orígenes de todos los ecuatorianos. Estos no pueden ser considerados europeos de segunda clase, sino descendientes de una raza “noble” y “aristocrática”.

El Ecuador estaba todavía en el proceso de diferenciarse de otras naciones sudamericanas y especialmente de la Madre Patria España. Este último fue un proceso particularmente doloroso y ambiguo de rechazo a la dominación política y económica por una parte, y por otra de adopción de la lengua y la cultura hispana, bases de una identidad individual y colectiva. El Indio que se incorporó en ese período como parte de esa identidad no fué entonces el Indio genérico sino el Inca, quien era objeto de fascinación en Europa desde el Renacimiento y particularmente en la literatura del Iluminismo francés, hecho que no era desconocido por la élite criolla andina (Flores Galindo 1987:206). No son los valores de la democracia liberal sino una forma de “racismo aristocrático” (Muratorio 1980), que rastrea el origen de los ecuatorianos hasta una nobleza indígena real o mítica, la que constituye para estos imagineros un importante pilar en la construcción social de una identidad nacional (33). Si por motivo de su prolongada residencia en Quito, como dije, Carbo (1894) naturaliza al cuzqueño Huayna-Capac como “ecuatoriano”, con más razón su hijo Atahualpa, de madre también “ecuatoriana”, puede convertirse en el origen mismo de la nación. Así lo afirma el texto de Educación Cívica (Mora Bowen 1964) aceptado oficialmente en los programas de estudios secundarios en todo el Ecuador con el cual se formaron y probablemente se siguen formando en nociones de nación, nacionalismo y patriotismo varias generaciones de ecuatorianos. En la página opuesta al capítulo XI titulado “La Nación Ecuatoriana”, el libro de texto despliega una figura de un heroico Atahualpa con manto y lanza, de tamaño monumental en relación a las demás figuras humanas vagamente esbozadas en el dibujo. Este va acompañado de la siguiente leyenda: “Atahualpa es el más alto símbolo histórico del origen de la nacionalidad ecuatoriana”.

Como ha señalado Hobsbawm, las tradiciones inventadas “podrían fomentar el sentido corporativo de *superioridad* de las élites — particularmente cuando éstas han tenido que ser reclutadas de entre

aquellos que no lo poseían por nacimiento o por adscripción...” (1983: 10, énfasis en original), como era el caso de las élites criollas ecuatorianas del siglo XIX y especialmente las de la Costa. En este sentido estas élites también respondían al espíritu de la época. Harvey anota que a finales de ese siglo, los nuevos sistemas tecnológicos del capitalismo como el ferrocarril, el telégrafo, la navegación a vapor, así como otros cambios sustantivos en los sistemas productivos y la circulación de mercancías, produjeron profundas transformaciones en la ideología y las prácticas del espacio y del tiempo que se evidenciaron claramente en las exposiciones internacionales. Esto a su vez implicó una pérdida de identidad de lugar, cortes radicales con el sentido de continuidad histórica y, por lo tanto, un vacío cultural que favorecía la invención de la tradición (1989:264,272).

Esa imagen del “imperio benevolente de los Incas” incorporada al proceso de diferenciación externa del Ecuador como nación frente a Europa, estaba dirigida a un público europeo que, todavía a mediados del siglo XIX, seguía demostrando un gran interés por su historia. Honour observa que para esa época, la historia de los Incas de Prescott era leída ávidamente en Inglaterra y Estados Unidos (1975:180). Los europeos también habían visto representaciones de los Incas en imágenes que los comparaban a las grandes civilizaciones de los Egipcios y los Romanos, o al Rey Sol Luis XIV (fig.3) (34). Es en este universo de discurso que Pallares Arteta compara las figuras excavadas en el sitio arqueológico de San Pablo con las momias egipcias y que Carbo menciona que en el Edificio de Antropología de Chicago se exhibían materiales de “pueblos civilizados y salvajes”, incluyendo “momias egipcias, peruanas y mejicanas”, junto a “esqueletos de gigantescos animales antdiluvianos” (Carbo 1894:390). Honour también señala que en las grandes exhibiciones internacionales los estados latinoamericanos participaban “casi exclusivamente con productos naturales”, pero que siempre se hacía una excepción con respecto a objetos, arquitectura y literatura sobre los Incas y los Aztecas (35). Comenta que hasta en la Real Academia de Londres se había exhibido una pintura del aún muy joven John Everett Millais titulada “Pizarro apresando al Inca del Perú” (1975:183).

Las representaciones europeas de los Incas y los Aztecas respondían ciertamente a esa fascinación que el público europeo tenía

entonces por lo exótico, lo salvaje y las ruinas en pintoresca decadencia (Honour 1975:178). Sin embargo, en los grabados o las fotografías de ruinas pre-colombinas producidas por las expediciones arqueológicas de esa época, los Indios aparecen como campesinos pobres cuyo presente no evoca relación alguna con el exótico pasado cuyas colecciones etnológicas y modelos arquitectónicos son objeto de admiración en las exhibiciones internacionales (Baddeley y Fraser 1989:13-14). Es también posible que, a diferencia de otros indígenas americanos, por su pedigree aristocrático y sus elaboradas vestimentas, los Incas y Aztecas podían ser más fácilmente asimilados a las ya familiares estructuras sociales y costumbres europeas. Es este segundo aspecto el que los imagineros ecuatorianos deciden enfatizar, no sin caer en contradicciones. Esta tradición inventada que se apropia no sólo de las glorias culturales de las civilizaciones indígenas pre-colombinas sino también de su pasado histórico, incorporándolo como mito de origen y parte integrante del ser individual y colectivo, parece ser el caso clásico de la ideología criolla que Charles Minguet llama "patriotismo arqueológico" (citado en Favre 1986: nota 12,284) y que implica no solamente la valorización y la exaltación de las antiguas civilizaciones mexicanas o andinas, sino también la apropiación de sus correspondientes pasados y la identificación con la historia que las ha producido. Pero a su vez, la élite comercial y financiera de la costa buscaba definir su subjetividad como actor social en el mercado globalizante del emergente modernismo y así, el símbolo que mejor expresa la ambigüedad ideológica de esta élite guayaquileña en búsqueda de identidad es el "palacio" Incásico del pabellón ecuatoriano en la exposición de París ubicado justamente debajo de la torre Eiffel, cuya novedosa estructura de hierro conquistando con su altura el espacio aéreo, la convirtió en la imagen-maestra de la modernidad europea de fin de siglo, en el símbolo del triunfo del presente sobre el pasado y de la victoria del capital industrial sobre el *Ancien Régime* (Hughes 1981:9-10; Silverman 1977).

El rosado futuro

En contraste con los Incas históricos, la imagen de los Otavaleños está diseñada para representar el futuro. En la concepción del



"El Inca y su Reina". Grabado para la *Encyclopedia Londinensis*. Placa II, 1823.

Progreso del siglo XIX, esta imagen simboliza para sus autores el futuro de todos los Indios, es decir, lo que los Indios podrían y deberían ser si se dejara que el proceso de civilizarlos siguiera su curso “natural”. En la actualidad, los Otavaleños son todavía el grupo preferido para ser fotografiados en tarjetas postales y para simbolizar al Ecuador, como es evidente en la popular postal turística que representa a una familia Otavaleña desplegando sus artesanías con el trasfondo del monumento a La Mitad del Mundo, símbolo nacional por excelencia y visita obligada de todo turista nacional o extranjero (fig.4). Esta representación positiva de los Otavaleños que los convierte en la “imagen modelo” de los Indios de la Sierra en la actualidad era ya corriente a fines de siglo. Aunque no comparte esta opinión, el famoso viajero Hassaurek señala: “Hay una creencia generalizada en Quito de que los Indios de Otavalo, y especialmente las mujeres, son mas guapos y limpios que los de Pichincha, Latacunga, etc., pero yo no he podido descubrir el más mínimo fundamento para esta opinión” (1967:157-58). Es necesario señalar que los Otavaleños también son seleccionados por los imagineros porque se considera que han comenzado el proceso de civilización con una ventaja: el haber “heredado” y “conservado” algunos de los mejores rasgos físicos, características culturales y habilidades de sus supuestos ancestros “Caras” (ver también Stutzman 1981), herencia que “confirmaría” el carácter aristocrático genético y por lo tanto la “excelencia” de las potencialidades de este grupo indígena. Después de todo, aún en la historia mítica los “Caras” establecieron su reino en el área de Otavalo (Salomon 1981).

Pero, dada la jerarquía de valores de la ideología del liberalismo económico sostenida por los imagineros (36), es entendible que las características más importantes que les atribuyen a los Otavaleños sean por un lado, las de ser “laboriosos”, “sobrios”, y “respetuosos del orden” y por otro, las de poseer habilidades deportivas y artísticas (el juego de pelota y los bailes) que se consideran potencialmente comerciables (fig.5). Esta ventaja era particularmente importante frente a una audiencia europea que vivía ya en una época en la cual, como señala Breckenbridge, “la moderna industria del entretenimiento comenzaba a tomar forma en los centros urbanos” y cuando se acuñó el término “publicidad” (1989:200,201). Thomas Cook comenzó a expandir su agencia de viajes organizando excursiones a la Gran Exhibición de Londres en 1851, ya en 1871 había popularizado los cheques de



Postal "Monumento de la Mitad del Mundo". Fotografía de Kira Tolkmitt.
Quito: Imprenta Mariscal.

viajero y participó con pabellones y publicidad en todas las grandes exhibiciones subsiguientes, incluyendo la de Chicago en 1893 (Swinglehurst 1982). De esta manera, la imagen del Otro no-occidental se populariza como objeto de consumo a través de los anuncios de viajes y de las guías turísticas. Más aún, esta estrecha relación y confusión, entre las exhibiciones etnológicas y las diversiones circenses o los entretenimientos infantiles en los espacios físicos e ideológicos de las ferias, favorecieron la aceptación de las teorías raciales y evolucionistas de la época por la gran masa del público visitante (Rydell 1984:40-41).

La dura y opresiva realidad vivida por la mayoría de los indígenas Otavaleños de esa época, descartada de esta imagen idealizada presentada al exterior por los imagineros, ha sido examinada por Salomon (1981) y por Guerrero (1991) entre otros, y puede ser apreciada también en algunas de las imágenes visuales que habían permanecido hasta ahora escondidas en la privacidad de las haciendas (fig.6). Estas imágenes de los Otavaleños también están ausentes de *El Ecuador en Chicago* publicado por el "Diario de Avisos" de Guayaquil en Nueva York y que puede considerarse la primera "guía turística ilustrada" del Ecuador escrita por ecuatorianos para extranjeros. A juicio del autor, el objetivo del libro es "hacer que nuestra patria sea conocida en el mundo" con informes "más exactos y detallados, al menos, que los que andan esparcidos en libros de viajeros sin conciencia, y en periódicos superficiales que suelen inferir ultrajes a la verdad y a la justicia" (1894:XII,IX). Para hacer "justicia" a la verdad, y para "desmentir a esos viajeros superficiales y sin conciencia". Carbo asegura al "visitante" o "viajero" (como se llamaba a los turistas en esa época) y a las Sociedades Filántropicas de Europa (potenciales fuentes del "turismo de salud"), que la famosa fiebre amarilla de Guayaquil que "aterra a los extranjeros", es en realidad "importada de las Antillas y de Panamá", ya que "los innumerables casos de longevidad" de naturales y extranjeros en Guayaquil prueba que su clima es bueno (ibid:17) (37). Por otra parte, el visitante puede elegir entre la gran variedad de climas que el Ecuador le ofrece y, para aquellos que estén preocupados por su salud, Carbo les asegura que "no hay linfa de Koch ni inhalaciones de oxígeno que equivalgan al aire puro que se respira en las faldas del Pichincha" y ofrece a Quito como "conservatorio de nuevo vigor y nueva vida para la cansada humanidad decrepita" (ibid:16). Las pocas representa-

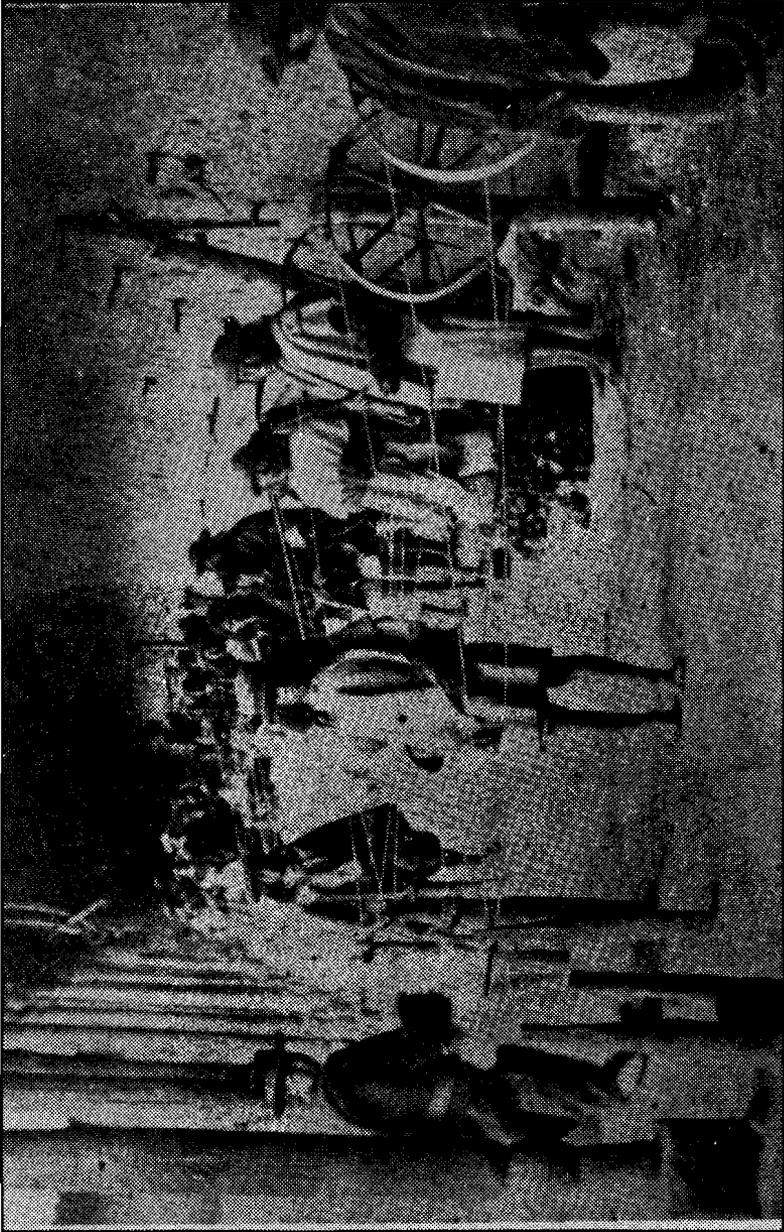


"Indio de Otavalo". Pintura de la Colección Castro y Velázquez. En *Ecuador visto por los extranjeros*. Quito: Salvat Editores Ecuatoriana 1983. Cortesía de Salvat Editores.

ciones de indígenas que aparecen en *El Ecuador en Chicago* son en su mayoría fotografías posadas de estudio o aquellas donde se los muestra ya vestidos y domesticados bajo la civilizadora influencia misionera (ver, por ejemplo figs. en pp. 96-97). En esta época, las élites de Ecuador -y menos aún de la costa- no estaban todavía preparadas para promover el exotismo de sus indígenas como mercancía para el turismo local dentro del país.

UN PRESENTE SIN PASADO NI FUTURO

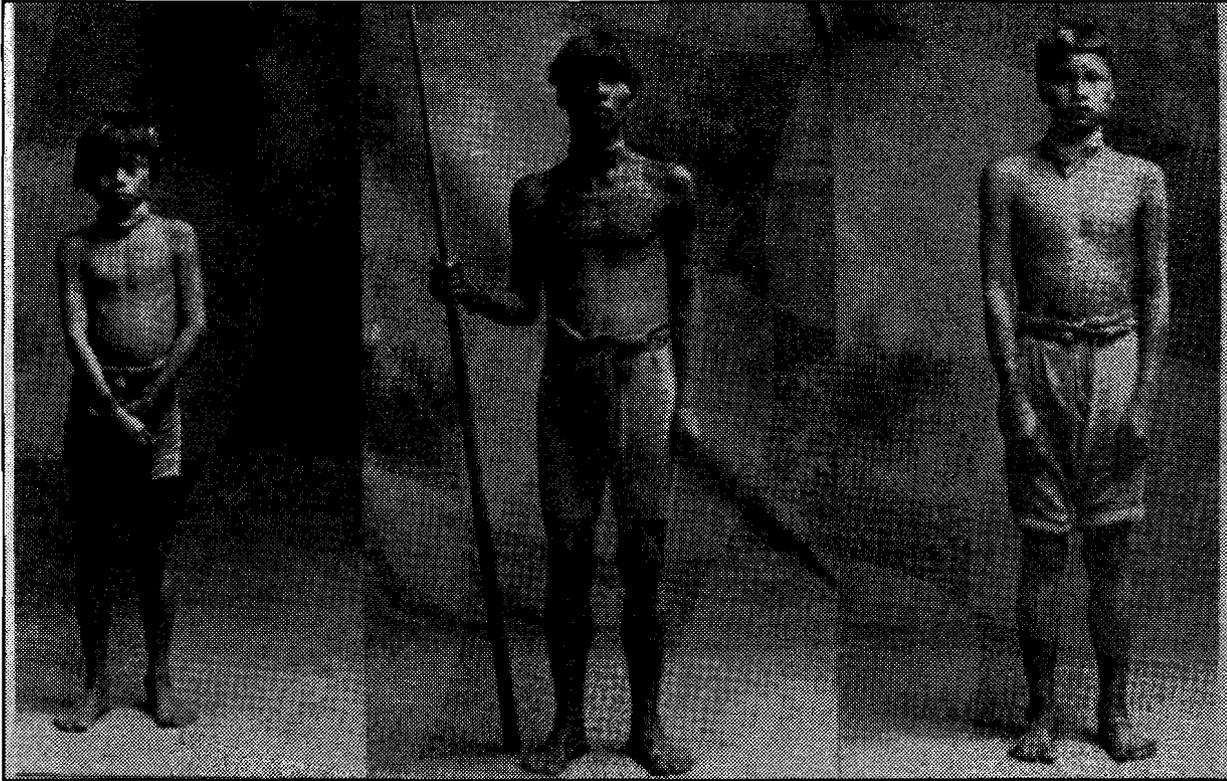
Cuando se examina el texto narrativo de los documentos en conjunción con las referencias a los artefactos etnográficos exhibidos en Madrid, la imagen de “los salvajes” que se proyecta parece ser a primera vista la más transparente, pero en realidad está plagada de ambigüedades. Está compuesta por lo menos, de tres imágenes diferentes: el salvaje como “naturaleza”, como “infidel”, y como “Jívaro”. En primer lugar, en el Informe de 1892, los indígenas de los grupos Jívaro y Záparo son presentados simplemente como ejemplificando al “salvaje” genérico. Su imagen es construida en el campo semiótico que considera a los salvajes como parte de la naturaleza, iguales a los animales ya que carecen de un “idioma inteligible”, parecen estar compelidos por su misma naturaleza a ser “rudos”, “caprichosos” y “sucios”, y a estar privados de cualquier noción de vida social civilizada: “su esencia es la privación” (Ryan 1981:537). Esta imagen del salvaje responde a la ideología del “racismo científico” donde convergen las ideas de progreso social, jerarquías raciales y Darwinismo biológico. De acuerdo a Berkhofer, el resultado de esa convergencia es un salvaje que no sólo tiene “la piel más oscura” y “malas maneras”, sino también “una configuración orgánica inferior”(1978:59)(fig.7). En su Informe al Congreso, la opinión de Pallares Arteta es que los salvajes están apresados en la jaula de su propia naturaleza psicológica; debido a su propia “torpeza” no pueden salir solos de esa prisión. Taussig (1987: 97) ha anotado, por ejemplo, que aún un viajero experimentado como Simpson que visitó el Oriente en 1870, describe a los Záparo con todas las características que hacen de ellos un grupo animal más de la selva. De hecho, en muchas de las ilustraciones de los viajeros Europeos, los salvajes se transforman gráficamente en naturaleza, al convertirse



Indígenas en un obraje de hacienda. Fotografía s/f, cortesía de Fernando Espinosa de los Monteros.

literalmente en parte de un árbol o colgando de él como monos (fig.8). Como apunta Goldie, “el sentido de pertenecer a la naturaleza asociado con el indígena crea una metáfora organicista inmediata, que es después frecuentemente usada, en una forma lógica mas bien circular, para justificar al indígena categóricamente natural” (1989:21). En el Midway Plaisence de Chicago, las “razas salvajes” (entre los cuales se ubicaba a los indígenas amazónicos) estaban físicamente ubicadas al extremo opuesto de la Ciudad Blanca (White City) construida como el epítome de la civilización occidental de la época (Rydell 1984:64-65). La alteridad se marcaba no sólo en el tiempo evolutivo sino también en el espacio material y social.

En un breve párrafo en la introducción al catálogo de la exhibición de Madrid, su autor presenta la segunda imagen del salvaje. En el contexto de describir los recursos generales del país afirma lo siguiente: “La República cuenta 1.200.000 habitantes *sin incluir la población de la región Oriental*, habitada por diversas tribus de indios, que van poco a poco entrando a la vida de la civilización cristiana, gracias a los esfuerzos del Gobierno y las Misiones” (Catálogo 1983, énfasis agregado). Aquí, al salvaje como “infiel” se le da la posibilidad de incorporarse al esquema del progreso evolucionista. En su análisis de cómo los siglos XVII y XVIII asimilaban nuevos mundos, Ryan argumenta que “el paganismo fue la categoría de alteridad más inclusiva e inequívoca” (1981:525). El paganismo, considerado una categoría transhistórica como el cristianismo, sirvió para garantizar la humanidad de los Indios y eventualmente su conversión, proveyendo finalmente “la unidad e identidad de toda la humanidad” (ibid.). Al contrario de lo que ocurre con la primera imagen de los salvajes como “naturaleza”, la representación de ellos como “paganos” o “infieles” los incorpora a la historia, pero a una historia cuya trayectoria civilizatoria sólo puede ser demarcada por el Ser Europeo. Esta tarea de incorporación fue encomendada a los misioneros, los cuales fueron pioneros en el uso de la fotografía para producir imágenes de los indígenas con el objeto de “vender” el trabajo de las misiones en el extranjero. Su principal objetivo icónico fue el de documentar los pasos que los indígenas conversos supuestamente ya habían dado hacia su total integración en la sociedad y cultura blanco-mestiza. A diferencia de las postales turísticas que se construyen deliberadamente para re-



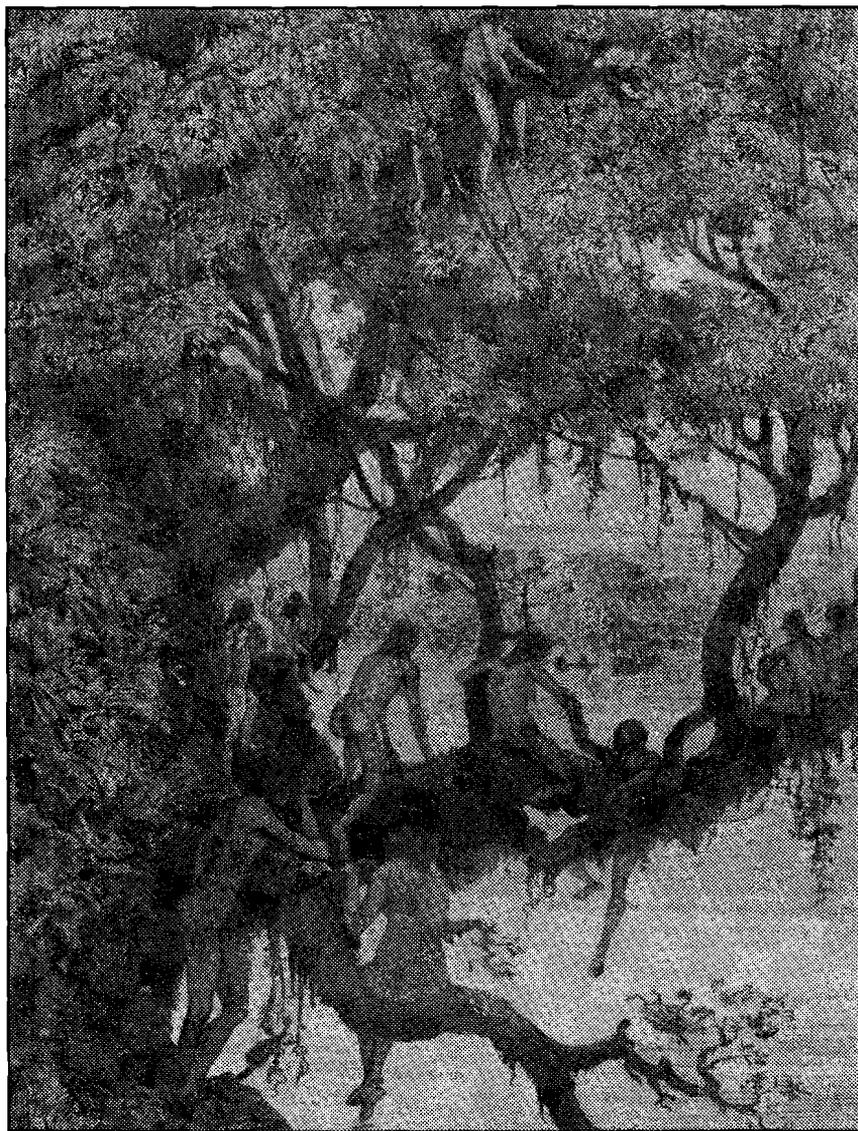
Indígenas del Oriente. Fotografía, Serie 20, Nos.83 y 87. Fondo Jijón y Caamaño. Archivo Histórico. Banco Central del Ecuador. Quito.

saltar el exotismo, la diferencia y, más recientemente, el nuevo “buen salvaje ecológico”, las fotografías (y postales) de los misioneros intentaban vender la familiaridad de un salvajismo ya domesticado y la desaparición de lo exótico en la cotidianidad de la semejanza (Muratorio 1992)(figs.9 y 10).

Finalmente, la tercera imagen del salvaje como “Jívaro” emerge principalmente en la sección “etnográfica” de la exhibición de Madrid dominada por la figura central de tamaño natural de un Indio Jívaro (fig.11) y por una *tsantsa* -la cabeza reducida por la cual los Jívaros se hicieron famosos en Europa. Es posible proponer que al seleccionar al Jívaro para representar físicamente pero no en persona la imagen del salvaje, los imagineros estaban respondiendo por una parte a su propia relación de amor y odio con este grupo amazónico y por otra, a las demandas de su audiencia europea que en el siglo XIX había desarrollado una mórbida fascinación con los “misterios científicos” de las *tsantsa* jívaras en un grado tal que el mismo Clemente Ballén dudaba de su atractivo para la exposición de 1889, porque “abundan en París” (38). Taylor (ver artículo en este libro) propone que la imagen del Jívaro en la mentalidad ecuatoriana ha oscilado desde los tiempos de la Colonia hasta el presente entre dos polos opuestos: en el extremo negativo los Jívaros fueron considerados la quintaesencia del salvaje ya que desafiaron todos los cánones de la civilización europea, y en el extremo positivo se los caracterizó como “una nación indomable” y como un modelo de individualismo machista y guerrero y de amor a la libertad, a ser emulado por la nueva nación ecuatoriana (fig.12). Esta multifacética y contradictoria imagen del “Jívaro” -el Jívaro inventado- correspondía perfectamente a las intenciones que los imagineros querían ver desplegadas visualmente en la exhibición de Madrid: impresionar a un público Europeo culto, y exaltar su orgullo e identidad nacional recientemente adquiridos.

EL NACIONALISMO DE EXHIBICIÓN

Si bien a medida que avanza el siglo XX las ferias mundiales tienden a convertirse en competencias rituales entre empresas *multinacionales*, las exhibiciones internacionales (39) siempre han cumplido más explícitamente la función de servir como escenarios cultu-



"Encuentro de indios piojes-cotos a orillas del Napo". Dibujo de Vignal basado en un bosquejo de Wiener. En Carlos Wiener et al, *América Pintoresca*. Barcelona: Montaner y Simon, editores. 1884.

rales y económicos de las rivalidades entre *naciones* y de afirmación de la identidad nacional (40). Estos despliegues de nacionalismo están siempre orientados tanto al ámbito internacional como al consumo interno y en las exhibiciones del XIX fueron usados tanto por aquellas naciones que con su recién afianzada independencia buscaban entrar al nuevo ámbito internacional, como por aquellas que, en la era del imperialismo, expandían su esfera de acción fuera de sus fronteras nacionales. Por lo tanto, la iconografía política de cada nación celebraba las correspondientes ideologías del nacionalismo y el imperialismo, tanto en términos étnicos (e.g. el pan-eslavismo o la “raza anglosajona”) como geopolíticos (Gollwitzer 1969:41-60). Las imágenes de los Otros no-occidentales internos o externos fueron acomodadas al servicio de esos intereses.

Tanto el gobierno como los mentores y organizadores de las tres exhibiciones que nos ocupan consideraban la participación del Ecuador como un acto de patriotismo porque, como explica Ballén con respecto a la de París de 1889, está de por medio “el buen nombre y el porvenir de la patria” (42). En la descripción del pabellón del Ecuador, Ballén menciona como los elementos más significativos de su decoración -encargada a un tapicero del Bon Marché- las armas de la República, esculpidas y doradas, rodeadas de banderas ecuatorianas, con cordones, flecos y borlas doradas, así como el retrato de Bolívar y el busto en mármol del presidente Flores Jijón. La importancia que se daba a este despliegue es evidente en su justificación: “Esta instalación es muy costosa; pero es indispensable, porque nuestro pabellón, colocado en el centro del parque y avecindado por la torre [Eiffel], por dos teatros y un restaurant, será uno de los lugares más concurridos del Campo de Marte”(43). La misma iconografía del nacionalismo republicano puede observarse en el pabellón ecuatoriano en Chicago (fig.13) y en el interior del pabellón de la exhibición de Madrid (fig.11). Además, algunos de los objetos exhibidos ya demuestran sutiles diferencias de clase en la adopción y “estetización” (Harvey 1989:209; Breckenridge 1989) de la ideología nacionalista. Mientras Pallares Arteta exhibe en Madrid su colección de 44 medallas de oro y plata las cuales, casi en su totalidad, simbolizan a Bolívar, Sucre, San Martín, y las grandes batallas de la Independencia (Catálogo 1893:29-32), en Chicago, señoritas de la clase media y las infaltables monjitas, exhiben “artesanías” que nada tienen que envidiar al “kitch nacionalista” europeo



"Jivaritos de Méndez internos". Serie Indígenas del Oriente, No.2027. Fondo Jijón y Caamaño. Archivo Histórico. Banco Central del Ecuador. Quito.

del siglo XIX, tales como un retrato de Sucre y un escudo del Ecuador bordados en “finísimas sedas” (44). Por otra parte, la iconografía geopolítica del estado ecuatoriano, adecuadamente representada por la Geografía Científica y el mapa de Teodoro Wolf, resultó premiada en la exhibición de Chicago (Carbo 1894:399-400).

Este consenso iconográfico nacionalista republicano, desplegado para el consumo externo de otros estados, excluyó la imagen de los indígenas ya que teóricamente la Independencia los había convertido en ciudadanos y como tales, estaban invisiblemente absorbidos en el Ser colectivo. Una explicación más explícitamente racista de esta omisión de los Indios en la constitución de la ideología nacionalista fue dada por Otis Mason, antropólogo del Smithsonian, en el Congreso Internacional de Antropología que tuvo lugar en 1893 en uno de los locales de la exhibición de Chicago. En esa ocasión Mason propuso que, a diferencia de las “comunidades civilizadas”, unidas por lazos sociales y emocionales que promovían la unidad del pueblo como nación y los sentimientos de patriotismo, los “salvajes”, tales como las “tribus de Indios Americanos”, eran incapaces de esos sentimientos ya que éstos sólo se mantenían unidos por los vínculos de parentesco, que Mason consideraba “una característica racial” (citado en Rydell 1984:58-59). La persistencia ideológica de ese tipo de explicaciones no puede subestimarse, ya que los lazos de parentesco que unen a grupos indígenas a través de fronteras nacionales han sido usados repetidamente por los militares para acusar a esos grupos de falta de patriotismo en situaciones de conflictos fronterizos. Internamente en Ecuador, las contradicciones de ese mito de asimilación del Indio en el concepto totalizante de ciudadanía comienzan a revelarse en la “guerra de las representaciones” entre una Iglesia ultramontana y el Progresismo liberal moderado y más claramente, con el triunfo de la Revolución Liberal de 1895, como veremos más adelante.

EL PAISAJE VISUAL Y NARRATIVO SOBRE EL INDÍGENA Y LA NACIONALIDAD EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX

Para entender el significado de las imágenes presentadas en la exhibición de Madrid y en las dos ferias mundiales de París y Chicago, es necesario situarlas en el contexto más amplio de un universo de



"Indígenas de Loreto-Tena". Serie Indígenas del Oriente, No.90-F-377-53. Fondo Jijón y Caamaño. Archivo Histórico. Banco Central del Ecuador. Quito.

discurso sobre el indígena y el nacionalismo en el cual participaban miembros de las élites económicas, intelectuales y políticas ecuatorianas de la segunda mitad del siglo XIX. Por un lado, el interés científico y estético que los viajeros extranjeros de ese período demostraron por el Ecuador, contribuyó para que los pintores y escritores nacionales se afianzaran en una actitud de valoración del paisaje y las costumbres locales despertada por las corrientes del Romanticismo adoptadas en América Latina. En algunos casos, las imágenes visuales fueron producidas específicamente por artistas locales para los viajeros extranjeros, pero además, estos últimos constituyeron una sostenida y rentable clientela, especialmente para las obras de los pintores, y el aura de su prestigio cultural europeo ayudó a formar el gusto y el interés social por este tipo de arte en la clase terrateniente con crecientes aspiraciones cosmopolitas (ver Kennedy y Ortíz 1990:121,126 y Fitzell en este libro). Por otro, los poderosos manipuladores de imágenes locales para el consumo externo, compartían con pintores y escritores un mismo mundo social, con sus correspondientes códigos semióticos y consideraban “naturales” a esas imágenes, como parte del paisaje hegemónico de representaciones.

La Etnicidad pintada

Las imágenes visuales de los Indios que prevalecieron en este período fueron producidas por los pintores “costumbristas”, principalmente por Rafael Salas, Agustín Guerrero, Rafael Troya y Joaquín Pinto. Miradas con detenimiento, algunas de esas imágenes se confunden con los dibujos y grabados de los viajeros (cf. fig. 6 en Fitzell y Fig. 14 en este artículo) (45). Sus narrativas y los testimonios de los intelectuales locales nos proporcionan el contexto comunicativo y la estructura de relaciones de poder dentro de los cuales esas imágenes fueron producidas y usadas, ayudándonos a descifrar su significado.

La larga y distinguida lista de viajeros extranjeros que visitaron el Ecuador durante el siglo XIX incluye diplomáticos, científicos, etnólogos, aventureros, artistas y enviados comerciales y gubernamentales. Muchos de ellos tenían conexiones sociales con las altas esferas del gobierno, se hospedaron en las haciendas y residencias privadas de importantes terratenientes y entraron en contacto con

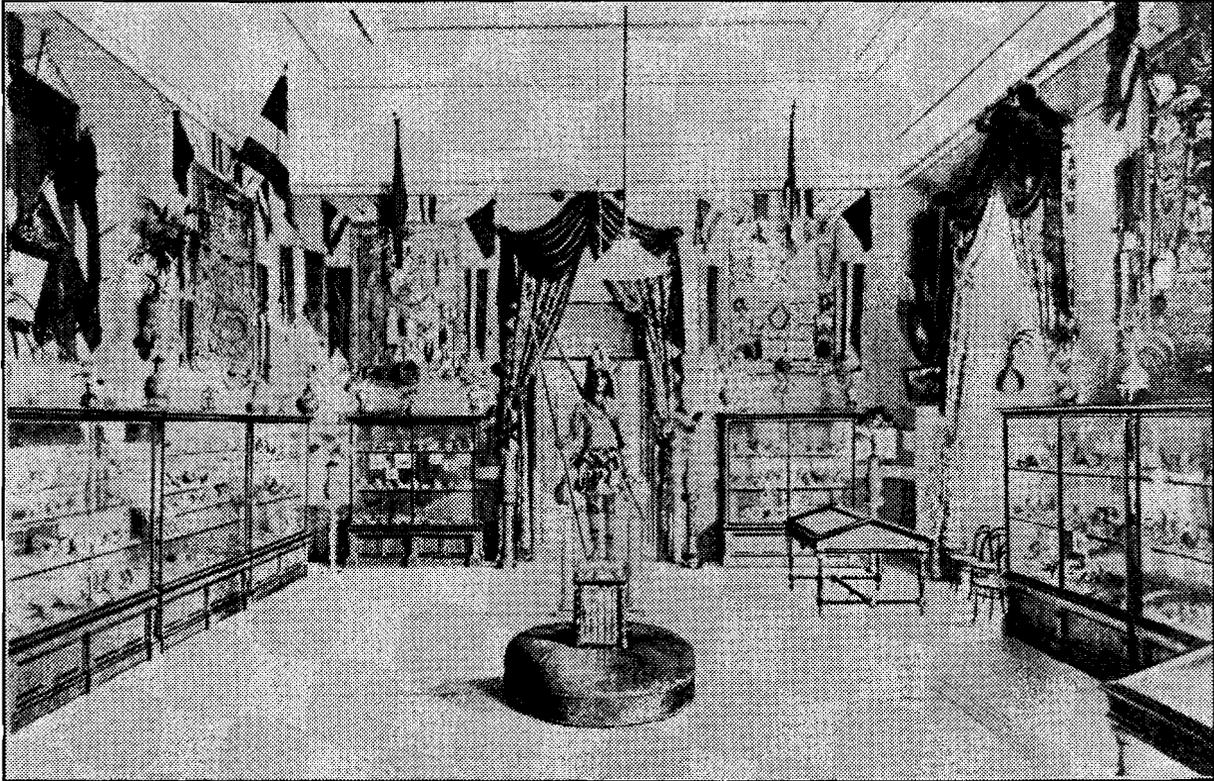


Figura central de indígena Jívaro en el pabellón ecuatoriano de la Exposición Histórica Americana. Madrid, 1892. En L.F. Carbo, *El Ecuador en Chicago*. New York: A. E. Chasmar y Cía. 1894.

intelectuales y artistas ecuatorianos (ver Fitzell en este libro). En Europa estaban de moda las publicaciones de viajeros, incluyendo detallados recuentos de sus experiencias y acompañadas de numerosos grabados, dibujos o fotografías. Libros y revistas así ilustrados se hicieron muy populares con el público lector de esa época que parecía estar obsesionado con un realismo preciso y tangible (ver Munsterberg 1982; Mitchell 1989). G. Brown Goode, secretario asistente del Smithsonian y uno de los principales organizadores de la Exhibición de Chicago, remarcó la importancia de las artes visuales con la rotunda frase: “Ver es conocer” (citado en Rydell 1984:45).

Cuando no viajaban acompañados de sus propios artistas, los viajeros se veían obligados a buscar ilustradores locales, pero también comisionaban pinturas para llevar a Europa, especialmente a Francia y a Italia donde las publicaciones “costumbristas” y etnográficas estaban muy de moda (Vargas 1984:428). Los pintores locales respondieron con entusiasmo a esa demanda externa por imágenes “típicas” y “exóticas”, a la vez que internalizaron la dicotomía iconográfica europea tradicional que asociaba lo urbano con la civilización y lo rural con el primitivismo (Baddeley y Fraser 1989:14-15), otorgando así al menos cierto prestigio estético al Indio como alteridad interna. Los viajeros científicos, tales como los vulcanólogos Stubel y Reiss, estaban más interesados en el “paisajismo”. Rafael Troya, por ejemplo, ilustra para ellos “La Avenida de los Volcanes” y cuando los indígenas aparecen en estas representaciones es como meros apéndices de la “imponente” naturaleza (Vargas 1984:376,428; Castro y Velázquez 1980:471).

Vargas argumenta que el “costumbrismo” nació como género pictórico inspirado en las detalladas narraciones y los meticulosos dibujos de dos famosos viajeros: E. Charton, un francés que publicó en *Le Tour du Monde* y Gaetano Osculati, un italiano que llegó a Quito en 1847 (1984:376). En 1849, Charton fundó en Quito un liceo de pintura donde estudiaron Rafael y Ramón Salas (Crespo Toral 1976:222). Friedrich Hassaurek, diplomático norteamericano que publicó su libro *Four Years Among the Ecuadorians* en 1867, dice acerca del pintor Rafael Salas: “Fue sólo a sugerencia mía que Rafael Salas, uno de los mejores pintores de Quito, abandonó los caminos trillados y comenzó a pintar el panorama y costumbres ecuatorianas... El señor Salas a

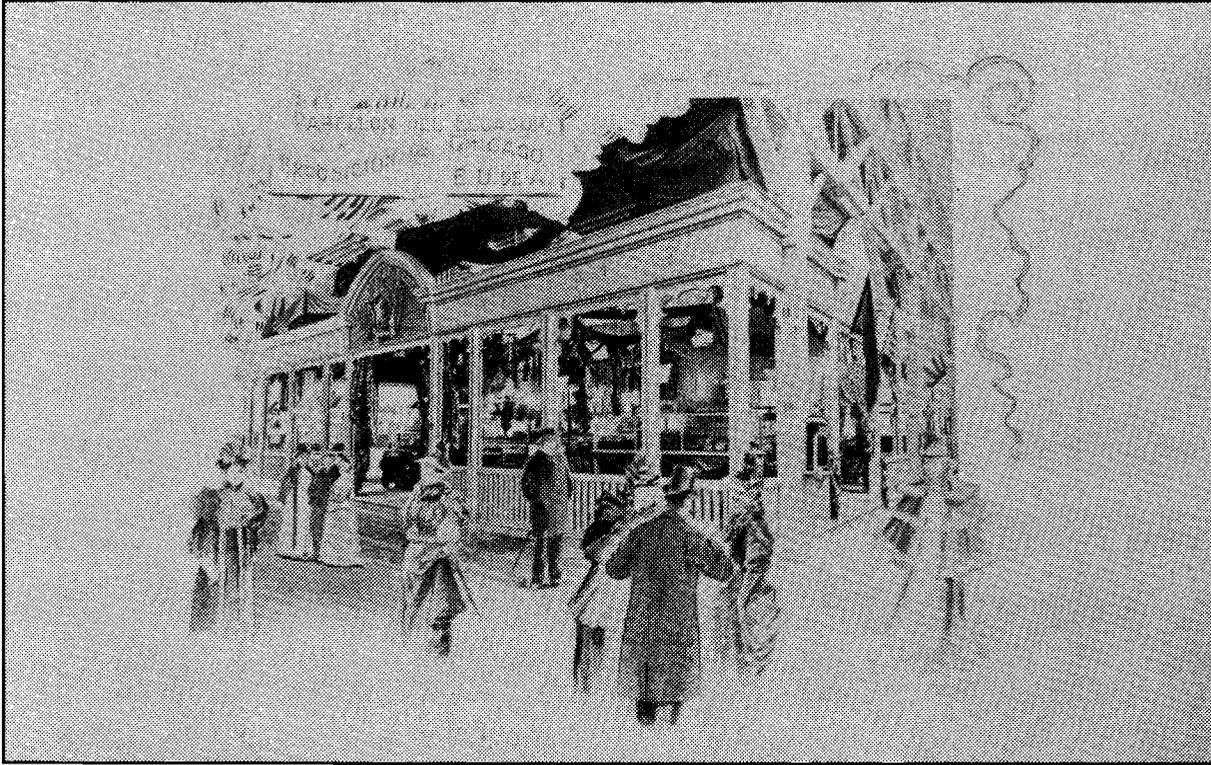


Indígenas Jívaro. En L.F. Carbo, *El Ecuador en Chicago*. New York: A. E. Chasmar y Cía. 1894.

menudo me dijo que su principal sostén provenía de los extranjeros que visitaban Quito de tiempo en tiempo. Los nativos rara vez pagaban más de 16 o 20 dólares por un retrato grande" (1967:113-114). Otra mención temprana de la pintura costumbrista aparece en la narrativa del viajero portugués Miguel María Lisboa escrita en 1866 (1990: 54) en la cual relata su pedido a un miembro de la familia Salas de una serie de pinturas de "trajes indígenas". Pero, más interesante aún, Lisboa es engañado y compra una serie de pinturas "falsas" de un pintor que se hace pasar por Salas, lo cual quiere decir que para esa época ya había otros costumbristas, si bien no muy escrupulosos. Para fines de siglo, Joaquín Pinto se convirtió en el indisputado pintor de moda ya que podía contar entre sus clientes al Ministro de Francia, que compró 23 de sus acuarelas, otros diplomáticos importantes y al francés F. Cousin quien le comisionó 100 acuarelas de "costumbrismo indígena" (Vargas 1984:405) para añadir a su colección de arqueología y etnografía ecuatorianas que él mismo prestó para ser expuestas en las tres exhibiciones internacionales aquí mencionadas. Como ya señalamos, Pinto mandó uno de sus cuadros a la exhibición de París de 1889 y Rafael Troya recibió un premio en la de Chicago por tres de sus óleos (Carbo 1894:403).

El "Costumbrismo" en pintura ha sido caracterizado como una reacción en contra del escolasticismo y la sombría iconografía religiosa del arte colonial, como un movimiento influido por el romanticismo literario Español (Castro y Velázquez 1980:470) y como un desarrollo del individualismo liberal que nace a comienzos del período republicano y que se refleja en los innumerables retratos de los héroes de la Independencia (Samaniego Salazar 1980:456-65). Visto en conjunción con otras tendencias artísticas contemporáneas en música y literatura, el costumbrismo también refleja los recién adquiridos sentimientos de "profundo nacionalismo" que hizo que los artistas "tornaran su mirada" hacia "la herencia indígena" y hacia "el descubrimiento de su propio paisaje" (Gallegos de Donoso s/f: 11-15). Esta forma de nacionalismo aparece en el Ecuador, como en otros países de América Latina, bajo la influencia del movimiento romántico que tiene su apogeo entre 1837 y 1900 aproximadamente.

Agoglia clasifica el pensamiento romántico latinoamericano dentro de la corriente historicista, donde confluyen dos orientaciones: una sentimental, poética y naturalista influida por Herder y otra ra-



"Pabellón del Ecuador en la Exposición de Chicago". En L.F. Carbo, *El Ecuador en Chicago*. New York: A.E. Chasmar y Cía. 1894.

cional, realista y concreta derivada en parte de la literatura política liberal del XIX representada por autores como de Tocqueville y Carlyle. Estas dos tendencias coinciden, sin embargo, en la valorización del medio y el paisaje nacional, la raza, el language y los usos y costumbres como los factores condicionantes de todo proceso histórico-cultural, social o político. Por último, Agoglia argumenta que los proyectos intelectuales y los programas de acción de este movimiento romántico se articulan alrededor de los conceptos de Nación, Pueblo y Libertad (1988:40-47).

Además, el hecho de que los intelectuales ecuatorianos estuvieran estrechamente ligados al acontecer político y al estado, contribuyó a que su discurso romántico fuera eminentemente político, como es el caso de Juan Montalvo, cuya famosa frase exclamada ante el asesinato de su enemigo García Moreno, "mi pluma lo mató", resume el espíritu liberal romántico de la época. Burbano marca la iniciación del movimiento romántico en el Ecuador con la revolución nacionalista del 6 de Marzo de 1845 contra el "militarismo extranjero" representado por el presidente Juan José Flores (1960:34). Más adelante, esta conjunción del costumbrismo en las artes y el nacionalismo político, tiene una expresión coherente en la Escuela Democrática Miguel de Santiago, cuyo lema fué "Libertad, Igualdad y Fraternidad" y su emblema el gorro frigio en la paleta del pintor (Hallo 1981:23). Esta sociedad fue fundada en 1852 durante el gobierno de José María Urbina (1851-1856) que Ayala caracteriza como "embrionariamente liberal", ya que abolió la esclavitud, suprimió las "protecturías" de indígenas y el cobro anticipado de sus tributos y logró gobernar con el apoyo de grupos populares (1990:184-192).

En dos reuniones de la Escuela Democrática, una con motivo de su fundación y otra en el mismo año de 1852 para celebrar el séptimo aniversario de la revolución marxista de 1845, los "patrióticos" discursos fueron pronunciados por los intelectuales y artistas más destacados de la época, tales como Pedro Moncayo, Juan Montalvo, Juan Agustín Guerrero, Modesto Espinoza, y Gómez de la Torre, entre otros. La ideología de esos discursos se centra en el rechazo a los gobiernos oligárquicos y el énfasis en la educación del pueblo soberano, entendiéndolo por éste principalmente a los artesanos. El Indio, en cambio, sólo aparece en su representación aristocrática y heroica junto a la figura de Bolívar, legitimando la lucha de los criollos contra el



"Alfarera", Acuarela de Joaquín Pinto. En *Ecuador Pintoresco*. Quito: Salvat Editores Ecuatoriana. 1977. Cortesía de Salvat Editores.

despotismo. Agustín Guerrero dice en su invocación: “Oh Bolívar, descende desde la eternidad por un momento y llega a ver la Patria que formasteis en la tierra de Atahualpa precipitándose en la anarquía...” (46).

Por otra parte, en esos mismos discursos ya se perfilan las ideas románticas sobre la naturaleza y una preocupación por el paisaje nacional. Ramón Vargas, Presidente de la Escuela, exhorta a sus miembros a “estudiar la naturaleza a campo raso, con sol o con lluvia” para “copiarla con el pincel” y para “mostrar al extranjero nuestras fértiles llanuras, nuestros terrenos auríferos pintados o reales, para buscar de mancomún la felicidad y la comodidad de la vida” (47). Gómez de la Torre afirma asimismo el carácter nacional que deben tener la literatura, la pintura y la música, dejando “el teatro servil de la imitación”. Representadas por las sociedades de Ilustración, de Miguel de Santiago y Filarmónica respectivamente, estas artes “empiezan a conquistar su independencia y nacionalidad para no mendigar la ciencia y la inspiración en las naciones que llevan la vanguardia de la civilización”. Estos discursos van acompañados de una “eléctrica” poesía de Julio Zaldumbide, poeta coronado en esa ocasión por el “primer parto de su genio” y por un “canto marcial a toda orquesta” con música compuesta por Guerrero (48). Se configuran así los rituales del nacionalismo político heroico de los auto-definidos “patriotas”, que en esos momentos se consideraban *realmente* amenazados por una nueva invasión que Juan José Flores preparaba con apoyo del gobierno peruano.

La pintura costumbrista es entonces, por un lado, el resultado de la búsqueda romántica del ser nacional a través de la representación de la propia diversidad étnica y de los usos y costumbres de color local. Pero por otro, busca satisfacer y está fuertemente influida por las formas del realismo literario de las últimas dos décadas del siglo XIX y particularmente por la fotografía. Desde este último punto de vista, adopta la mirada del “otro” europeo para representar la propia realidad. Esta se convierte así en una idealización folklórica, “adornada” (Kennedy y Ortíz 1990:125) para venderla fácilmente en el mercado europeo que también consumía imágenes igualmente construidas del “Oriente” y de Africa (49). El costumbrismo en pintura coexiste con las *cartes de visite*, fotografías en postales cuyo pequeño formato y bajo precio popularizó entre las clases medias la representación posada y

retocada de “tipos nativos” de distintas partes del mundo -incluyendo indígenas de Sudamérica. Las “tarjetas de visita” se pusieron de moda en América Latina en las últimas tres décadas del siglo XIX, circularon en toda clase de medios sociales (50), fueron coleccionadas en álbumes familiares y exhibidas en exposiciones nacionales e internacionales (51).

El realismo de la vestimenta y adornos de los indígenas en las pinturas costumbristas, así como la especificidad de las ocupaciones en las cuales son representados, reflejan frecuentemente el realismo descriptivo de las narrativas de viajeros como es evidente, por ejemplo, en la acuarela de Pinto de una mujer despiojando a un niño (**fig. 15**) si la imagen se compara con la siguiente descripción de Hassaurek: “No hay nada más repugnante, sin embargo, que ver a la gente común apretar piojos con sus dientes.... en una variedad de [otros] lugares abiertos a la mirada del público, pueden verse hombres, mujeres y niños, sacándose piojos unos a otros de sus cabezas, y apretándolos entre sus dientes” (1967:55-56). En otros casos, las imágenes son directamente inspiradas por fotografías, o viceversa, ya que algunos costumbristas eran a la vez pintores y fotógrafos (**comparar figs.16 y 18**).

Los indígenas que aparecen vestidos con los “trajes de costumbres” están representados como tipos, como dice Vargas, “para las funciones que ellos cumplen en la sociedad” (1984:403). El poder de la imagen se comunica a través del marco en los cuales los indígenas están constreñidos y no por la identidad humana de los que ocupan esos roles. La consistencia del pintor en concentrarse en los detalles superficiales y pintorescos de los trajes sirve para idealizar el tipo étnico y para tornar invisibles a los Indios reales (cf. los comentarios de Poole [1988] sobre las pinturas de indígenas del Perú de Angrand, también del siglo XIX). Si miramos a los dos extremos de lo que en realidad es un continuo (cf. **figs.17 y 19**), las acuarelas nos revelan un mundo social altamente estratificado y rígido donde los Indios juegan un rol estrictamente demarcado por la hegemonía de los imagineros. Las figuras solitarias están totalmente descontextualizadas, se las ha privado aún de sus ambientes “naturales” porque se han convertido en parte anónima de un paisaje urbano, flotando en un vacío histórico. Representados como un hito en la ruta unilineal y abstracta hacia la

aculturación y el mestizaje, los indígenas están también congelados en el tiempo: ejercitando lo que Fabian (1983) llama “cronopolítica”, los imagineros los han privado de su propio tiempo cultural.

La etnicidad narrada

Dos figuras dominan la narrativa ecuatoriana durante el siglo XIX: Juan Montalvo y Juan León Mera. Montalvo, el romántico liberal más coherente de su generación, muere exiliado en París en 1889. Durante todo el período del Progresismo, Mera permanece activo como el literato, periodista y político de oposición de perfil más prominente y su obra resume las principales contradicciones y controversias de este período de transición. Como admirador y ex-colaborador de García Moreno, Mera se convierte en el ideólogo de la tendencia absolutista, clerical y ultramontana dentro del conservadorismo, mientras que su amigo Antonio Flores Jijón se separa para formar el partido Progresista que quiere abrirse a las corrientes mundiales del liberalismo moderado y coartar la hegemonía de la Iglesia en los asuntos de estado. Aunque ambos se declaran igualmente republicanos, nacionalistas y católicos, sus posiciones se vuelven irreconciliables porque representan los intereses de dos clases sociales antagónicas, la terrateniente serrana apoyada por el clero y la burguesía costeña, cuyo conflicto estructural sólo tiene su resolución con la revolución liberal de Eloy Alfaro (52).

En su obra literaria Mera insiste en un “originalismo” americanista que se inspire en un supuesto pasado precolombino, poblado de Vírgenes del Sol y de héroes y villanos Incas y Shyris, para dar su voz, pensando “como un hijo del sol”, a una civilización que él considera “muerta y olvidada” y sin ninguna relación con la realidad indígena que lo rodea. En el prólogo fechado en 1886, que escribió para la edición conjunta de su poesía novelada *La Virgen del Sol* y su poema *Melodías Indígenas*, Mera (1887) explica claramente esa intención “de penetrar los sentimientos de la raza indígena plantada y desarrollada en la mesetas de los Andes ecuatorianos, y estudiar sus pensamientos, creencias, costumbres e historia: he intentado, pues, hacerme también indio y olvidar la civilización y más condiciones de la vida moderna predominante en la sociedad americana”. Este objetivo no logra ni siquiera cumplir con la primera etapa del desarrollo de una conciencia



"Cacería de Piojos". Acuarela de Joaquín Pinto. En *Ecuador Pintoresco*. Quito: Salvat Editores Ecuatoriana. 1977. Cortesía de Salvat Editores.

nacional tal como Hroch la describe para las pequeñas naciones de la Europa del siglo XIX. Hroch considera que esta etapa de “renacimiento nacional está marcada por una preocupación apasionada por parte de un grupo de individuos, generalmente intelectuales, por el estudio del lenguaje, la cultura, y la historia de la *nacionalidad oprimida*” (1985:22, énfasis agregado). Mera y otros de sus contemporáneos (53) que también recurren al Indio histórico para reclamar nacionalismos literarios y folklóricos (ver Hobsbawm 1990:12), por el contrario, todavía ni habían descubierto la identidad de la nacionalidad oprimida. Cuando Mera intenta rescatar la cultura popular en su obra *Cantares del Pueblo Ecuatoriano*, confronta la misma dificultad que según Burke (1978:1-22) tuvieron algunos folkloristas europeos herderdianos, la de aceptar la individualidad del pueblo campesino sin “corregirlo”. En el caso de Mera, por ejemplo, quitándole a las coplas todos aquellos versos “ofensivos a la moral”, o “de color escandaloso” (citado en Gallegos Donoso s/f:14).

En su novela más ambiciosa, *Cumandá, un drama entre salvajes*, Mera pretende hacer una fiel representación de la selva ecuatoriana y de sus indígenas a través de las aventuras de un ex-terratendiente serrano “arrepentido” de sus antiguos errores y convertido en misionero. Por un lado, la novela muestra las mismas contradicciones con respecto a la imagen del “salvaje” que ya hemos señalado, entre el “animal feroz” y el habitante de una arcadía redimida por el cristianismo. Por otro, su heroína Cumandá entra dentro de los cánones románticos conservadores y piadosos de Chateaubriand, recibe su nombre del conocido viajero inglés Richard Spruce que buscaba quinas en la selva ecuatoriana (ver Rojas s/f:55-56) y termina, como Atala, siendo una doncella cristiana, y además blanca, que ha sido salvada por una “india bruja” de un levantamiento de los peones indígenas de la hacienda serrana de su padre, el citado misionero. Su potencial amor incestuoso con el hijo del ex-hacendado es, por supuesto, abortado con su muerte. Si es necesario mencionar este “pastiche” literario (ver Taylor en este libro) en un estudio etnográfico-histórico sobre las representaciones del indígena, es porque en Ecuador todavía se sigue debatiendo el carácter “indigenista” de la novela (ver, e.g. Corrales 1979), porque su lectura obligatoria en los colegios secundarios (54) probablemente ha influido por muchas generaciones las imágenes que los jóvenes tuvieron y tienen de los indígenas de selva y porque el tropo (55) de la heroína blanca,



Indio de Sambiza. Fotografía No. 89-F-349-098. Fondo Jijón y Caamaño.
Archivo Histórico. Banco Central del Ecuador. Quito.

cautiva de indígenas -buenos o malos- se repite en las versiones más contemporáneas del indigenismo post-modernista (56). Como ideólogo del conservadorismo y apoyando a una Iglesia católica que ve amenazada las bases mismas de su poder, Mera participa en una gran polémica política con Flores Jijón, cuyos dos ejes son la Exhibición Universal de París de 1889 y la abolición de los diezmos (57). Las ausencias y los olvidos sobre el indígena en esa polémica son tal vez más reveladores de las imágenes e ideas que de él tenían los poderosos imagineros, que los confusos intentos de incluirlo en el supuesto origen histórico aristocrático de la nacionalidad ecuatoriana.

LA GUERRA DE LOS SÍMBOLOS

He argumentado hasta ahora que las tres importantes exposiciones internacionales de fines del siglo XIX (58) en las cuales participó el Ecuador proporcionaron a la élite dominante un escenario para “inventar” o “reinventar” una tradición sobre la relación entre etnicidad y nación. Esta élite seleccionó aquellos elementos del pasado y del presente del país que le permitieran representar, principalmente hacia el mundo exterior, una “comunidad imaginada” (Anderson 1983) donde las imágenes de los indígenas fueron convenientemente acomodadas para ajustarse a las principales corrientes ideológicas de la época y para servir a los intereses de los imagineros. Para entender los presupuestos que guiaron a los autores y manipuladores de estas imágenes es necesario situarlos, aunque sea brevemente, en el contexto político del cual fueron protagonistas.

A fines del siglo pasado, la sociedad ecuatoriana estaba experimentando un proceso de transformación social, económica y política durante el cual, por un lado, las viejas tradiciones del autoritarismo conservador ultramontano bendecidas y defendidas a ultranza por el poder de la Iglesia, se convertían cada vez más en obsoletas. Y por otro, los diferentes sectores de las clases terratenientes serranos más modernos, intentaban establecer las condiciones económicas, jurídicas y culturales de una nueva hegemonía. Es en este contexto estructural donde se sitúan los acalorados debates desatados por la participación del Ecuador en la Exposición Universal



"Indio de la Capital". Acuarela de Agustín Guerrero. En Wilson Hallo (ed.), *Imágenes del Ecuador del Siglo XIX*. Quito: Ediciones del Sol y Espasa-Calpe. Cortesía de la Fundación Hallo.

de París y por la sustitución de los diezmos, los cuales generaron y desplegaron públicamente una riqueza de imágenes y símbolos políticos destinados principalmente al consumo interno.

El Indio ausente entre el demonio y el Progreso

El mensaje del Presidente Flores al Congreso solicitando la suma de 10.000 sucres para subsidiar la participación del Ecuador en la Exposición de París refleja claramente los principios ideológicos que guiarán su administración: su creencia en el progreso de la industria y el comercio, la necesidad de crear una imagen solvente y “civilizada” del Ecuador en el extranjero para facilitar su incorporación al mercado internacional y su liberalismo de centro que lo lleva a afirmar que la fecha de la Exposición en relación al Centenario de la Revolución Francesa es una mera “coincidencia” (59). En realidad, su solicitud provoca una crisis de estado. Ante la negativa de los fondos por un Senado controlado por los conservadores, Flores renuncia a la Presidencia sólo dos semanas después de haberse hecho cargo y amenaza con volverse a París. Su estrategia política tiene un efecto relativo, ya que si bien el Congreso rechaza su renuncia ante el pánico de provocar un nuevo levantamiento de las “montoneras” liberales de Alfaro, la controversia acerca de la Exposición continúa aún con mayores bríos y polariza el discurso de la intelectualidad de la época alrededor de la guerra entre el Catolicismo y la Revolución. La Iglesia, a través del Arzobispo de Quito Monseñor Ordóñez, expide una pastoral específicamente dirigida a condenar la Exposición, a la que Flores, ex-embajador en el Vaticano, contesta solicitando la intervención de su amigo el Papa León XIII para que controle el celo de la participación política de sus prelados en el debate. El ciertamente “diplomático” mensaje del Papa provocó una bizantina correspondencia entre el Arzobispo y Flores (ver Robalino Dávila 1968:255-269), pero no logró acallar la voz más ultramontana del diputado Julio Matovelle, presbítero fundador de la Congregación de Oblatos del Corazón de Jesús.

En un extenso discurso publicado en tres números del “Semanario Popular”, órgano de la Sociedad Católica Republicana, Matovelle acepta que “pueblos cultos” hayan concurrido a la exposición de Filadelfia para conmemorar la emancipación política de los Estados Unidos, a pesar de que “ellos se dictaron una Constitución enteramente



"Indio de Sambisa á quien la Policía hace barer las calles". Acuarela de Agustín Guerrero. En Wilson Hallo (ed.), *Imágenes del Ecuador del Siglo XIX*. Quito: Ediciones del Sol y Espasa-Calpe. 1981. Cortesía de la Fundación Hallo.

atea”, o aún que el mismo Papa celebre el aniversario de la elevación al trono de la Reina Victoria, a pesar de ser ésta una “reina protestante”, pero no puede concebir que se celebre lo que es “lisa y llanamente el nacimiento de un horroroso monstruo.... la *Revolución*”, a la cual Matovelle acusa no sólo de “impía” y “maldita”, sino de haber “destruido los altares del Dios verdadero” para reemplazarlos por “la diosa razón ... desvergonzadamente paseada por las calles de París...” y, por último, de la “abominable” práctica del canibalismo en el corazón de sus víctimas. Lo que Matovelle considera más inconcebible es que “el Ecuador, La República consagrada al Corazón Sacratísimo de Jesús... ha de postrarse ante los altares de la Revolución, y ha de quemar incienso ante el corazón de Marat!!...” y, por eso, invita al senado a renovar el *Pacto* que proclame al Dios Sacramentado “soberano y absoluto Señor de esta República” (60) y exhorta a sus fieles en un sermón a pedir la protección de la Virgen María contra la “impiedad del mundo” y la “malignidad del demonio” que amenazaban “la ruina de la Patria” (citado en Robalino Dávila 1968:252,263, énfasis en original).

El debate sobre la Exposición tuvo lugar paralelamente al de la sustitución de los diezmos, que la Iglesia también enmarcó simbólicamente como una guerra entre el “Catolicismo” y la “Revolución”. La lucha por la sustitución del diezmo afectaba a miles de indígenas reales y no sólo a sus imágenes en el escenario internacional o en la conciencia nacional. Sin embargo, aquí también se cumple el mismo mecanismo de reemplazo del Indio real por el imaginado que Guerrero analiza con respecto a otras coyunturas donde se discute la dominación étnica a lo largo del siglo XIX : “Todo lo que concierne a los indígenas carece de realidad propia en el espacio político del estado nacional. Son problemas que aparecen, y son movidos, como simples piezas en un tablero delimitado por los intereses y correlaciones de fuerzas en juego dentro del “grupo étnico” dominante, la casta blanco-mestiza” (1991:60). En el caso del debate sobre el diezmo, en defensa de sus propias hegemonías, tanto la Iglesia como el estado construyeron una representación del “Indio miserable y oprimido”, necesitado de la respectiva “protección” institucional, que presagia la figuración del Indio del estado liberal después de 1895 (ver Guerrero en este libro). La Iglesia, en alianza con los terratenientes serranos, defendía el diezmo usando como pretexto la “caridad” y la “protección” al indígena a través de instituciones de salud y beneficencia, cuando en

verdad lo que temía era perder su independencia económica frente al estado, que el diezmo le permitía. Por su parte, Flores declaraba sus deseos de que la abolición del diezmo rompiera por completo las “cadenas del indígena” (Robalino Dávila 1968:221) y los voceros de la burguesía de la Costa, cuyos intereses Flores defendía desde el estado, argumentaban la posición abolicionista subrayando la explotación de miles de campesinos y las repetidas sublevaciones indígenas causadas por el diezmo. Pero en realidad, como anotan tanto Ayala (1985:220-225) como Ortíz Crespo (1990:256-263), esa burguesía era perfectamente consciente de la fundamental importancia de la abolición del diezmo para poder mantener la competitividad internacional del cacao y otros productos de exportación.

La etnicidad y el nacionalismo de bronce

El liberalismo moderado y ecléctico propugnado por el Progresismo carecía de una contra-iconografía para oponerla a los símbolos tradicionales más poderosos desplegados por la Iglesia como el Sagrado Corazón, la Virgen y el demonio, con todo el peso de su prestigio y autoridad en una población eminentemente católica. Como ha sugerido Hobsbawm para Europa, ante el fracaso en reemplazar los vínculos sociales y de autoridad de sociedades más tradicionales, la ideología liberal del siglo XIX se vio obligada a recurrir a prácticas inventadas (1983:8). Esta parece haber sido también la solución seguida por los tres presidentes del Progresismo, no sólo en términos de la imagen de la Nación hacia el exterior, como ya vimos, sino tratando por igual de afianzar, inventar, o reinventar los símbolos y prácticas de la religión secular del nacionalismo, creando sus espacios sagrados dentro de la misma nación (cf. Platt [1993] para el caso de Bolivia). Es en esta época, por ejemplo, cuando se concentra la construcción de un número considerable de estatuas y monumentos que vendrán a constituir el panteón de los Padres y Mártires de la Patria: principalmente monumentos a Bolívar, que se convertirá en “El Libertador” y a Sucre, consagrado ya como “el verdadero Padre de la Patria” (61) y cuya efigie Plácido Caamaño incorporó definitivamente a la vida cotidiana cuando, en 1885, declaró al Sucre como moneda nacional. Según Agulhon (1985:185-186), hubo una “ola de estatuamanía” en Francia después de

los eventos de 1830 y 1880 y es muy posible que los miembros de la burguesía guayaquileña residentes en París estuvieran al tanto de las nuevas modas culturales. Al final de la presidencia de Caamaño, el Congreso de 1888 expidió un decreto de construcción de un monumento “conmemorativo a los Padres de la Patria que dieron el grito de independencia de 1809”. En el mismo decreto se ordena la colocación de una placa de mármol en la casa de Manuela Cañizares, donde éstos se reunieron esa noche del 9 de Agosto y de otra lápida a colocarse en “la fachada donde fueron victimados, el 2 de Agosto de 1810, los insignias patriotas de Quito” (62).

Experto en diplomacia y en compromisos simbólicos, en febrero de 1889 Antonio Flores instauro, en imitación “a la práctica de los Pueblos más civilizados y poderosos”, la celebración anual del Día de Acción de Gracias como fiesta religiosa para reconocer “los favores que del Todopoderoso” ha recibido el país durante los primeros seis meses de su gobierno, incluyendo el hecho de que la epidemia de sarampión “va desapareciendo merced a las virtudes cristianas...” (63). Según Robalino Dávila, sólo algunos Jesuitas a quienes los Obispos acusaban de favorecer a Flores se atrevieron a predicar en esa ceremonia (1968:272) (64). Siendo gobernador de Guayaquil, Caamaño invitó al pre-sidente Flores a las fiestas de inauguración del monumento a Bolívar a llevarse a cabo en esa ciudad el 24 de Julio de 1889. Flores no sólo concurrió sino que llevó consigo a su candidato para sucederle en la presidencia, “a fin de que se promocionara” (Ayala 1985:311), comprobando así el valor publicitario que los naciotes partidos políticos ya otorgaban a los símbolos nacionales. Por su parte, considerando que en Pichincha se libró la última batalla por la libertad -y para competir con Guayaquil- el gobernador de Pichincha decretó que los habitantes de Quito debían manifestar alborozo patriótico en el gran día de la República, festejando el natalicio de Bolívar (fiesta nacional desde 1830). Para esta fiesta, la ciudad sería iluminada por dos días, se colocarían banderas nacionales en todos los edificios y tiendas de la ciudad, las bandas militares tocarían el Himno Nacional y retretas solemnes por ambos días y el 24 se conduciría el retrato del Libertador formando un paseo militar (65).

El escenario nacional que le permitió al Presidente Flores competir con los poderosos ritos y representaciones de la Iglesia fue la Primera Exposición Nacional de 1892, que Flores mismo definió como

“circo pacífico de los luchadores del Progreso”. Esta Exposición, organizada como preparación para las de Madrid y Chicago, tuvo lugar en el paseo de La Alameda y fue financiada por el gobierno con el apoyo de los terratenientes e intelectuales serranos más modernos, como Manuel Jijón Larrea (Presidente de la Junta de la Exposición) y Francisco Andrade Marín (Presidente del Concejo Municipal). Allí se desplegó en todo su esplendor la iconografía del liberalismo secular, ensalzando la Ciencia, la Industria, el Comercio y el Trabajo, en fin, el PROGRESO, de lo que Andrade Marín llamó “el mágico siglo XIX”. La inauguración del Observatorio Astronómico, hijo de la ideología del progreso ya propugnada por García Moreno, fue la mayor atracción de la Exposición, pero la falta de otros productos de la industria que pudieran competir con los de las “naciones avanzadas”, estuvo ampliamente compensada por la transparencia iconográfica de la retórica liberal de los discursos, que nada tiene que envidiar a su correspondiente europea de fines del XIX. Así se expresa Flores, por ejemplo, en su discurso de apertura: “Porqué las comunidades mercantiles gastan hoy tanto en avisos? Porque es medida eficaz de vender y prosperar. Pues bien: una Exposición es no sólo aviso decoroso, vasto mostrador donde cada productor ofrece lo que tiene de venta, sino la arena en que, como en los antiguos juegos olímpicos, compiten el talento, la habilidad, la destreza, el ingenio”.

SUCRE, LA INDIA Y EL LEÓN

Durante la administración de Luis Cordero, último presidente del Progresismo, el 10 de Agosto de 1892 se inauguró en la Plaza de Santo Domingo en Quito una estatua de Sucre, modelada en París. Retomando aquí el problema de la representación del Indio en relación a los símbolos nacionales, es interesante comparar esta estatua de un Sucre solitario y sobrio con la otra estatua de Sucre, erigida unos años antes en el teatro del mismo nombre, construido durante el gobierno de Veintimilla (1876-1883). Esta última causó un escandaloso episodio con el Ministro Español sobre el cual Juan León Mera seguía escribiendo extensamente aún varios años después. Según la descripción de Mera, el modelo en yeso de un escultor español representaba “un grupo del Héroe en actitud de libertar y proteger a una jóven india, símbolo de la patria y a sus pies postrado el León español y tirados un cetro y

unas cadenas rotas". (Mera 1886:1). Mera defiende apasionadamente la "exactitud histórica" del monumento explicando que ante la imposibilidad de representar la "patria" que Sucre liberó, ahora dividida en cinco naciones independientes, el escultor usó a la india como símbolo del concepto "Patria," así como el León para representar a España y las obvias cadenas "despedazadas" para simbolizar la derrota del colonialismo (ibid.:2). Cuando el boceto en yeso fue colocado en el frontispicio del teatro, el disgustado Ministro Español solicitó que se suprima el león, el cetro y las cadenas. La crítica de Mera va dirigida contra la Municipalidad que accedió al pedido del Ministro y "mutiló la estatua en un acto antipatriótico, humillante y vergonzoso" (ibid.:6) reemplazando toda esa carga simbólica con un neutra piedra debajo del pié del Héroe (tal cual existe en la estatua hasta hoy día). La indignación de Mera parece estar especialmente provocada por el hecho de que se ha rebajado a Sucre tornando su estatua en una representación erótica: "Mutilada aquella obra -dice Mera- la figura de Sucre tiene bastante de vulgar y ridículo: es un militar muy bordado y lleno de condecoraciones en actitud de enamorar y acariciar a una india tímida y acobardada (fig.19); al desaparecer los emblemas ha desaparecido completamente el pensamiento del artista: ya no hay historia" (ibid.:2). A pesar de los obvios rasgos "blancos" de esta India de la estatua, lo que realmente parece avergonzar a Mera no es tanto la abstracta desaparición de la historia, sino la sugerencia de un posible mestizaje real entre un criollo, héroe de la patria, y una India despojada de su ropaje simbólico de Patria (67). Esta figura de la India como presencia femenina pasiva o, según Mera, "tímida y acobardada", es un tropo que se repite en la iconografía del siglo XIX, tanto en Sudamérica como en Norteamérica y Europa (Coen 1970; Gerdtz 1974; Poole 1988). Entre los imagineros ecuatorianos, la representación romántica y aún erotizada del Jívoro guerrero (ver Taylor en este libro) es, por supuesto, siempre masculina. Como ya vimos, la heroína Cumandá de Mera, supuesta India jívara, termina siendo una cautiva blanca. Aún en Norteamérica, donde el mestizaje no constituía un problema de identidad para el grupo dominante, la escultura de la mitad del siglo XIX nunca representó a la mujer indígena como figura erótica, sino sentimentalizada y como la inocente receptora de la civilización blanca, especialmente del cristianismo (Gerdtz 1974). Así, por ejemplo, el mito de la princesa India Pocahontas como origen de la nación la representa modestamente



Estatua de Sucre y la India en el Teatro Sucre de Quito (detalle). Fotografía de Dolores Ochoa. Taller Naún Briones.

arrodillada y en el acto de ser bautizada, es decir incorporada a la civilización, tal como aparece en la pintura de J.G. Chapman que se exhibe en la Rotonda del Capitolio en Washington, DC. (Hulme 1986).

El manto simbólico de Patria que tanto le preocupaba a Mera en la estatua de Sucre sirve para ocultar la sexualidad femenina de la India, el aspecto siempre más problemático en el auto-reconocimiento de la identidad mestiza. El conflicto que esta estatua suscitó tocaba precisamente ese tema, tan candente en la época, de la identidad étnica y cultural del grupo mestizo de clase media al que Mera pertenecía. El se debate entre su "españolismo", hacia el cual lo atrae "irresistiblemente" "la sangre, la lengua, y el amor al heroísmo y la gloria..." y su necesidad de afirmar una identidad nacional, que él llama "americanismo", pero que no puede estar contaminada por la incorporación del indígena real. Cae así en la misma contradicción que Sider vé como fundamental en todo encuentro colonial entre Indios y europeos: "la imposibilidad y la necesidad [del europeo] de crear al otro como otro -el diferente, el extraño- y de incorporar al otro dentro de un único sistema cultural y social de dominación" (1987:7). La particular solución que Mera aparenta dar a esta contradicción revela con transparencia su posición ideológica conservadora y Católica. Contestando a aquellos críticos que, como el Ministro Español, acusan al Ecuador de "barbarismo", Mera afirma que "en el Ecuador ... la barbarie de los indios está unida a la sencillez e inocencia propias de pueblos primitivos y de razas menos favorecidas por la naturaleza". En su opinión, este problema es solucionable a través de la evangelización y la ilustración, no así la barbarie de Europa que niega los principales elementos civilizadores de religión, familia y propiedad. Pero de todas maneras, concluye Mera, "el indio es casi imperceptible" en la mayoría de los criollos debido a la preponderancia del elemento europeo (68). El mismo romanticismo Herderiano que Mera profesaba implicaba, como anota Agoglia, los peligros de acentuar la determinación del hombre por el medio y de hacer inconciliables las diferencias culturales (1988:25). Pero además, el evolucionismo científico y el Darwinismo social preponderantes en la segunda mitad del siglo XIX, introducen la jerarquización irreversible en esta concepción romántica de la alteridad.

La idea de la “degeneración de la raza indígena” y la necesidad de “regenerarla” a través de la inmigración blanca europea era aceptada, implícita o explícitamente, por la mayoría de los intelectuales y políticos de esa época, incluyendo los liberales combativos como Abelardo Moncayo (cf. Guerrero 1991:n.15:55-56) y José Peralta (ver Municipalidad de Cuenca:1989). La causa del atraso ecuatoriano se encontraba en las características raciales de su pueblo y para avanzar el progreso había que atraer genes europeos, pero a la vez era necesario mantener el discurso anticolonial para afianzar la conciencia nacional. Es la negación de esta ambigüedad, o la incapacidad para resolverla, lo que lleva a los intelectuales y otros poderosos imagineros de este período histórico a construir y a aceptar el consenso de una identidad nacional inventada que incorpora a indígenas míticos, siempre que éstos pertenezcan a la aristocracia y al sexo masculino (69).

LOS REYES MÍTICOS Y LA REPÚBLICA

Ud. es poeta y sabe tan bien como Bonaparte que de lo heroico a lo ridículo no hay más que un paso... (Bolívar, en su carta a Olmedo, 1825).

El monumento que mejor resume esta ideología en una verdadera mescolanza semiótica es el conjunto escultórico en honor de José Joaquín Olmedo (1780-1847), famoso autor de un poema épico titulado *La Victoria de Junín. Canto a Bolívar* y del texto de la Independencia de Guayaquil. Este monumento se erige en el malecón de Guayaquil en frente al ya mencionado club “La Unión”. Como Guayaquileño orgulloso de publicitar su ciudad, el Director de *El Ecuador en Chicago* dedica un extenso párrafo a la descripción de este monumento escrita por Don Pedro Carbo, y que es interesante citar para apreciar sus detalles. Después de describir la figura principal de Olmedo, Carbo continúa: “En el costado de la estatua que mira al Norte, hay una figura alegórica de bronce que representa al Inca Huaina-Capac (fig.20), tal como lo describe Olmedo en el vaticinio de la *Victoria de Junín*, y al pie estos versos:

*Miró a Junín: y plácida sonrisa,
Vagó sobre su faz. Hijos decía,*

*Generación del Sol afortunada,
Que con placer yo puedo llamar mía:
Yo soy Huayna-Capac: soy el postrero
Dichoso rey, mas padre desgraciado (1894:352).*

Y para completar la tradición inventada, Carbo describe el grupo alegórico, en el costado sur de la estatua, que representa al “supuesto viejo rey del gran río Amazonas” quien, de acuerdo al poema de Olmedo, ordena a sus “delfines, ninfas, y sirenas” que anuncien las dos victorias *republicanas* a los mares (ibid: 352-354, énfasis agregado). Agustín Cueva ubica el poema de Olmedo dentro de la épica posindependentista, a la cual caracteriza como “la poetización del *consensus* mítico” (1987:45, énfasis en el original), mistificación que Cueva considera contenida en la idea de “mestizaje” como fusión armoniosa e igualitaria de culturas y razas (ibid:14). Como anota Favre (1986:281), el mismo Bolívar en su carta a Olmedo agradeciéndole el homenaje, diplomáticamente rechaza como absurda la idea de que el soberano de Cuzco estuviera dispuesto a investir de gloria y poder a uno de los descendientes de aquellos que habían aniquilado su imperio, ya que Bolívar estaba firmemente convencido de que los Indios no aceptarían jamás voluntariamente su disolución en una entidad nacional y, además, rechazaba toda forma de mestizaje como física y moralmente abominable. En esa misma carta, Bolívar ([1825] 1986) llama a Manco Capac “el Adán de los Indios”, pero como Mera y Olmedo, su concepción del Indio noble y heroico está congelada en las ruinas de un pasado romántico.

LA “COMPRA” Y LA “VENTA” DE LA BANDERA NACIONAL

Finalmente y para volver a la simbología de la realidad histórica, ante la negativa del Senado de concederle los fondos para la Exposición de París, el presidente Flores recurrió -exitosamente, como ya vimos, a sus amigos de la burguesía guayaquileña, a quien todos los periódicos favorables al gobierno insisten en llamar “el gran pueblo Guayaquileño”. Esta clase dió la respuesta simbólica más coherente de este período histórico, “comprando” con el capital privado el derecho de hacer flamear el pabellón nacional en París junto a la Torre Eiffel,



Inca Huayna Cápac en la estatua a Olmedo (detalle). Fotografía de "fotógrafo de manga" en Guayaquil, 1992.

respuesta que constituye una poderosa imagen de la nueva hegemonía liberal en formación.

Luis Cordero, abogado y poeta cuencano que sucedió a Flores en la Presidencia (70), carecía de la experiencia diplomática de éste, o de sus conexiones comerciales y de familia con la elite guayaquileña. La debilidad de su gobierno contribuyó a polarizar aún más las posiciones políticas entre los conservadores que se consideraban cada vez más amenazados y los liberales que se radicalizaban ante las indecisiones de Cordero frente a la Iglesia. Pero el mayor error de Cordero fue confirmar a Plácido Caamaño como gobernador de Guayaquil. Abusando de su poder y aparentemente sin el consentimiento del Presidente, Caamaño ofreció “prestar” a Chile la bandera ecuatoriana para que pudiera vender su crucero “Esmeraldas” a Japón, entonces en guerra con China. Cuando la prensa descubrió el negociado por el cual Caamaño recibía una fuerte suma de la casa norteamericana Flint and Co., agente de los japoneses, denunció el escándalo como “la venta de la bandera”. Caamaño huyó a Europa y frente a los ataques de conservadores y liberales por igual, Cordero se vió obligado a renunciar en Abril de 1894, poniendo así fin a la ya insostenible posición moderada del Progresismo que tan triunfalmente había comenzado con la “compra de la bandera” en París. Menos de medio año después, Eloy Alfaro entraba a Quito con sus “montoneros”, símbolo por excelencia del liberalismo radical. Como toda otra revolución que buscó la secularización del estado, la revolución Alfarista introdujo una nueva iconografía, incluyendo la del Viejo Luchador como padre de la nueva nación - “Taita Alfaracu” para los indígenas. Mientras tanto, dos Obispos ultramontanos lideraban los ejércitos de la “Restauración Católica” contra “la gran ramera de Babilonia” (71), y en Cuenca se politizaban aún más los rituales, como la procesión de la Virgen de Biblián, que los cuencanos confiaban impediría la entrada de Alfaro a su devota ciudad (ver Sosa y Durán 1990:185-186) (72).

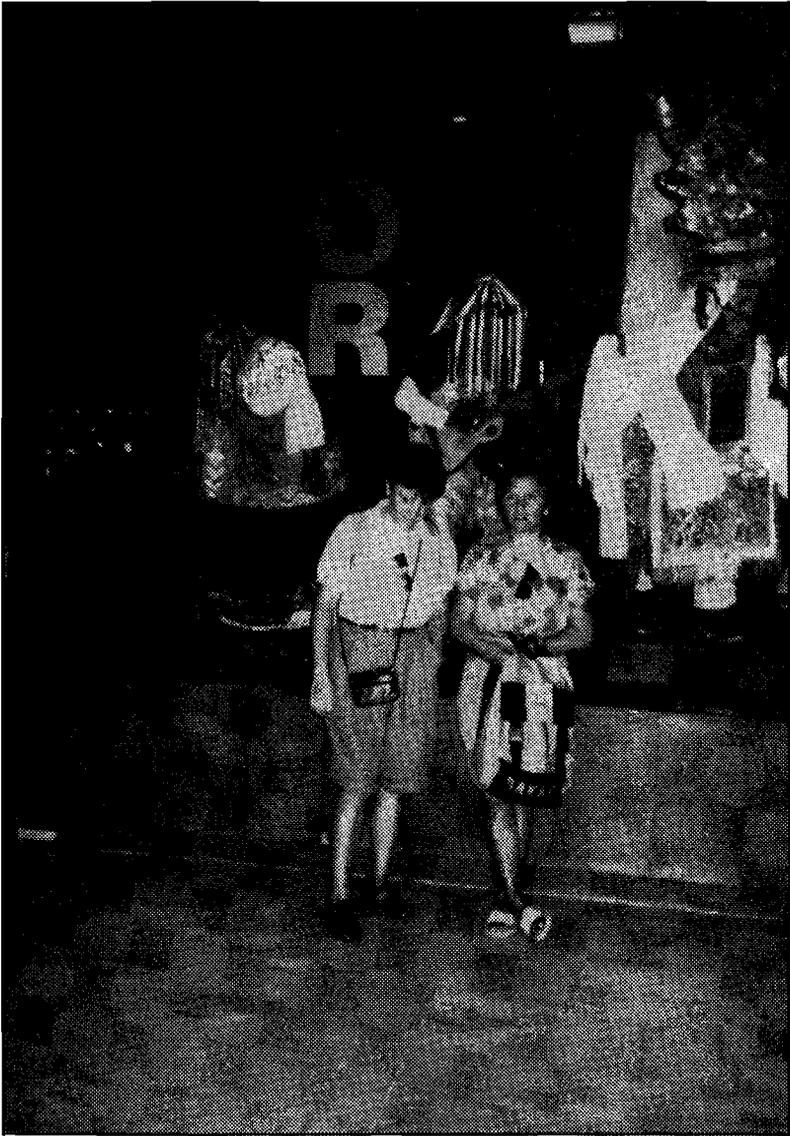
CONCLUSIONES

Desde una perspectiva histórica, este artículo ha centrado su atención en el Ser blanco-mestizo como el principal interlocutor en el diálogo entre la nación-estado y la indianidad dominada. Como grupo dominante a fines del siglo XIX, la burguesía de la Costa usó a los Indios como “peones semióticos” (Goldie 1989:10) para sus propios intereses iconográficos y para legitimar sus propios éxitos económicos. En este proceso también comenzó a construir una imagen del Ecuador como Ser colectivo. En este sistema dominante de representación, la imagen del mestizaje emerge como una “ficción maestra” (Geertz 1985) construida en un proceso dialéctico de exclusión e inclusión del Otro indígena. Como pseudo-europeos, los criollos pretendían esconder este diálogo de dominación tornándolo en un monólogo del Ser, quien ha finalmente asimilado al Otro en la familiaridad de la propia identidad, o está en vías de hacerlo. Esta se convierte así en la “estratégica egocéntrica” más esencial de estructurar la alteridad (Mason 1990: 163). En este proceso, el Indio cotidiano es obliterado de la conciencia para ser asimilado como un Otro histórico, o mejor aún arqueológico - pero siempre exótico. Más aún, esta estrategia también crea la ilusión de que el Otro indígena, tal como ha sido creado por el dominador, puede ser introducido a la “comunidad imaginada” por la puerta de los vínculos “naturales” inventados.

Los tiempos han cambiado, sin embargo, y los pueblos indígenas se están convirtiendo en sus propios imagineros tanto en el escenario nacional como internacional. Pero los nuevos grupos criollos en el poder están contra-atacando con la reinención de su propia identidad étnica y cultural que -a semejanza de lo que sucedió en el siglo XIX- pretende representar al Ser nacional. Además del hecho de que el nuevo Presidente de la República haya resucitado la ideología del mestizaje como eje de ese Ser nacional, el pabellón Ecuatoriano de la Exposición de 1992 en Sevilla adoptó la diplomática y siempre elegante actitud aceptada por las clases dominantes, que consiste en la estetización del Indio - el Indio que puede ser poseído en colecciones arqueológicas privadas o desplegado en las vitrinas de los museos. Con referencia a la representación del indígena el pabellón mostraba, por una parte, una magnífica colección de piezas arqueológicas encabezada por lo que un artículo de la prensa ecuatoriana describe como “un desfile

dramáticamente iluminado de los 'Gigantes de Bahía,' estatuas de personajes definidos como ídolos shamanísticos que datan de hace dos mil años" (Ortiz Crespo, *Hoy*, Agosto 21, 1992). Por otra parte, los "exóticos disfrazados" (ibid.) con los cuales todos los visitantes se tomaban la inevitable fotografía, eran sólo manequins de los famosos danzantes de Corpus Christi estratégicamente colocados a la entrada del pabellón (fig.21). Aquí también, como señala Foster (1982:30), el mito del Otro como lo exótico es perpetuado por el mecanismo de su apropiación como *objet d'art*, como una mercancía objeto de admiración y contemplación. Esta apropiación posmoderna del indio arqueológico, sin embargo, se diferencia significativamente del "patriotismo arqueológico" que se mencionó como característico del grupo criollo dominante a finales del siglo XIX, ya que en el presente los indígenas reales -a diferencia de los míticos- han asumido su rol político de agentes históricos y reclaman para sí mismos la revaloración o reinención de su historia en la definición de su presente, cuestionando así, como ya dije, el monopolio de la historia y de la imagen que el "patriotismo arqueológico" daba por supuesto.

Mientras tanto, el Indio folklórico de la Exposición de Sevilla es transformado en una atracción turística y en el embajador de una nación supuestamente unificada, en el mismo momento en que ésta se ve forzada a redefinir los términos de la comunidad imaginada por sus muy reales y contemporáneos ciudadano/as indígenas. Una de ellas, una joven mujer de Otavalo, profesional en museología, fue la única presencia indígena ocupando una posición de relativa autoridad en el pabellón de Ecuador y en toda la Exposición de Sevilla (73). Desafiando la decisión de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador de no colaborar oficialmente con la Exposición, ella insistió en su participación como museóloga. De entre sus muchos agudos comentarios (74), considero que el que mejor resume sus experiencias con el Otro durante los meses de la Exposición, puede servir como conclusión de este artículo y como símbolo de un diálogo futuro que recién comienza: "Me alegro de haber venido -dijo serenamente- para recordarle a un público europeo que poco ha aprendido desde la época de Colón, que nosotros los Indios todavía estamos vivos".



Turistas frente a la entrada del pabellón del Ecuador en la Expo 92, Sevilla.
Fotografía de la autora.

NOTAS

1. La investigación sobre la cual se basa este trabajo estuvo subvencionada por la University of British Columbia (UBC-HSS grants, 1989-90 y 1990-91) y por el Social Sciences and Humanities Research Council of Canada (Grant# 410-91-0286, 1991-94). Incluye un período de un año de trabajo de campo y de archivo en Ecuador y un período más corto en Sevilla y la República Dominicana. Por el trabajo de biblioteca y archivo en Ecuador quiero agradecer a Alejandra Martínez y, especialmente, la excelente y generosa colaboración de Rocío Pazmiño. A menos que se especifique, las traducciones de textos en Inglés y Francés son de la autora. Una parte de este artículo reproduce, con modificaciones sustantivas, el texto publicado en J.D. Toland (ed.), *Ethnicity and the State*. New Jersey and Oxford: Transaction Press, 1993.
2. El artículo "Nuestras Raíces" (Julio 12, 1992) apareció en la revista Familia que se publica con la edición dominical de El Comercio. El artículo es un resumen de otro publicado en la revista *Town and Country* (May, 1992), de donde fueron reproducidas las Figs. 1 y 2.
3. Periódico *Hoy*, Agosto 11, 1992.
4. Uso aquí el adjetivo "mayoritario" para referirme al Indio en relación al Negro o al Moreno. En Ecuador, los blanco-mestizos nunca se han planteado el problema de la identidad mestiza individual o nacional en relación a estos dos últimos grupos étnicos.
5. En el lenguaje popular, la expresión idiomática "me salió el indio" para justificar un súbito arranque de ira o irracionalidad, es la que mejor ilustra esta ambigüedad del indio interno reprimido entre los blanco-mestizos. Platt (1993:171) menciona esta misma expresión tal cual es usada en Bolivia para referirse de manera semejante a la internalización del "indio salvaje" por parte de "los blancos civilizados", en un proceso que él llama "mestizaje ideológico". (cf. el análisis que hace Abercrombie [1991:119-120] de este "indio reprimido" que es externalizado por algunos sectores de la población urbana de Bolivia en danzas de carnaval y otros rituales semejantes).
6. Después de la prolija documentación descriptiva de este período por Robalino Dávila (1968), el trabajo de interpretación más completo es el de Ayala (1985) en el marco de su interés más general de explicar el origen y consolidación de los partidos políticos en el Ecuador.
7. Este artículo sólo se ocupará de la Exposición Histórica Americana. Sin embargo, en comparación con las razones que se discutían en 1992 acerca de los objetivos de España para realizar la celebración cuando se consolidaba su entrada a la Comunidad Económica Europea, es interesante citar aquí los objetivos declarados por la Corona Española para la organización de la Exposición Europea de 1892: "para enseñar a los pueblos de hoy día cuáles fueron los elementos de la civilización con los cuales, desde el punto de vista de las artes, Europa estaba entonces equipada para educar a una hija, valiente e indomada, pero hermosa y vigorosa, que se había levantado del fondo de los mares y que, en el curso de unos pocos siglos, iba a ser transformada de una hija en una hermana -una hermana

orgullosa en aspiraciones y poder" (Report 1895:9). Me interesa enfatizar aquí la sugerencia por parte de España de un cambio del status de América de "hija" a "hermana". Dejo a los estudiosos de la historia de España la tarea de explicar cuáles eran sus intenciones con respecto a la reorganización de fuerzas políticas en Europa en ese momento. König (1984:390-391) anota que los criollos de las ex-colonias Americanas hicieron uso de las sutilezas de la terminología de parentesco para caracterizar sus relaciones de poder con España. Es uno de mis argumentos en este trabajo que esas metáforas de parentesco también se convirtieron en elementos importantes de identidad personal y nacional para los grupos criollos del Ecuador.

8. Informe. Junta Central del 4o. Centenario del Descubrimiento de América. Secretaría. 17 de Mayo de 1892. ABFL/Quito.
Los documentos encontrados hasta ahora sobre la Exposición de Madrid nos hacen pensar que esta exhibición en el Parque de Madrid no se llevó a cabo. Por ejemplo, no es mencionada en la sección sobre el Ecuador del Catálogo General de la Exposición Histórico-Americana (1893) ni en el exhaustivo Informe de los Estados Unidos sobre la misma Exposición, aunque otros eventos menos "exóticos" sí son mencionados en detalle, tales como el Congreso de Americanistas que tuvo lugar en La Rábida y la inauguración de un monumento en conmemoración del Descubrimiento (Report 1895).
9. Diario Oficial. Número Extraordinario. Dedicado a la celebración del 4o. Centenario del descubrimiento de América. 15 de Abril de 1891. BCCE/Quito/Sección Periódicos.
10. Diario Oficial, 21 de Enero de 1889, No.2. BCCE/Quito/Sección Periódicos.
11. Diario Oficial, 23 de enero de 1889, No.4. BCCE/Quito/Sección Periódicos.
12. Si bien puede argumentarse que ciertas mujeres de la aristocracia Quiteña pudieron participar indirectamente en política y ejercer su influencia social a través de lazos familiares, matrimonio, o concubinato (como en el caso de Manuela Saénz, amante de Bolívar)(ver Demélas y Saint-Geours 1988:21-22), la reacción de la sociedad ecuatoriana del siglo XIX ante cualquier forma de independencia intelectual por parte de las mujeres era de vergüenza y repudio. El extremo negativo de esta reacción, por ejemplo, llevó a la poetisa Dolores Veintimilla de Galindo (1830-1857) al suicidio (Albán 1990:93).
13. En cambio, su hijo Antonio Flores retornó a Europa una vez terminado su período como Presidente. Inmediatamente después de la Revolución Liberal de 1895 fijó su residencia en Niza y murió en el hotel Beau Séjour de Ginebra en 1915 (ver Robalino Dávila 1963:217).
14. Para una discusión de las relaciones entre la clase terrateniente serrana y la burguesía financiera y exportadora-importadora costeña ver Weinman (1970); Chiriboga (1980); Ayala (1985).
15. En Julio de 1992, cuando le pregunté sobre el club "La Unión" a un "fotógrafo de manga" que trabaja regularmente en el malecón, frente al club, me contestó con tono orgulloso y enfático: "Allí sólo va la crema y nata de la sociedad guayaquileña". Para completar mi comparación con las casi exactas citas de Weinman y Carbo que se refieren al siglo XIX, seguí preguntando al fotógrafo

- sobre los "dignatarios" que concurren al club y su respuesta puede considerarse indicativa de los cambios sociales que se han producido en esa "sociedad guayaquileña" en los últimos cien años. Primero, reemplazó el término "dignatarios" por el de "celebridades" y prosiguió dándome una serie ininterrumpida de nombres que, al averiguarlos más tarde, todos resultaron ser de héroes y heroínas de las telenovelas.
16. Weinman anota que los administradores de las haciendas de la costa no favorecían a la población migrante de la sierra y que esta migración siempre estuvo condicionada por la amenaza de enfermedades y otras adversidades que inexorablemente azotaban a los serranos que lograban llegar a la costa en búsqueda de trabajo asalariado (1970:92).
 17. Ayala (1985:301) reproduce el controvertido folleto anónimo denominado "La Argolla", donde se detallan minuciosamente las relaciones de parentesco de los principales miembros del gobierno de Flores y se los acusa de vinculaciones fraudulentas con los empresarios extranjeros que negociaban la construcción del ferrocarril y la deuda externa.
 18. Lista de Producciones Ecuatorianas que pueden presentarse en la Exposición Universal de París. 26 de Octubre de 1888. (Folleto). BEAEP/Quito.
 19. Diario Oficial, 6 de Marzo de 1889, No.27. BCCE/Quito/Sección Periódicos.
 20. Diario Oficial, 5 de agosto de 1889, No.101. BCCE/Quito/Sección Periódicos.
 21. Diario Oficial, 5 de agosto de 1889, No.101. BCCE/Quito/Sección Periódicos. (énfasis agregado).
 22. Informe. Junta Central del 4o. Centenario del Descubrimiento de América. Secretaría. 17 de Mayo de 1892. ABLF/Quito.
 23. Informe. Junta Central del 4o. Centenario del Descubrimiento de América. Secretaría. 17 de mayo de 1892. ABLF/Quito.
 24. Federico González Suárez contribuyó con su obra maestra *Historia del Ecuador* (los primeros tres volúmenes), un *Atlas Arqueológico del Ecuador* y un plano tallado en madera de la "vieja ciudad de Chordeleg". D. A. Cousin exhibió una colección de 1000 piezas "Inca" que ya había ganado un premio en la Exposición de París de 1889. En los agradecimientos del libro *El Ecuador en Chicago* es evidente que la mayoría de los importantes miembros del grupo terrateniente y mercantil de la Costa, de las otras provincias y del extranjero colaboraron intelectualmente y con el envío de datos y fotografías. Entre ellos Plácido Caamaño, Antonio Flores, Pedro Carbo (jefe del Partido Liberal) y los miembros de las juntas de "ciudadanos patriotas" de varias provincias, así como las empresas George Chambers & Cía. (Chambers era Cónsul de Gran Bretaña en Guayaquil) y W.R Grace & Cía., exportadora de Guayaquil.
 25. Diario Oficial. Número Extraordinario. Dedicado a la celebración del 4o. Centenario del descubrimiento de América. 15 de Abril de 1891. BCCE/Quito/Sección Periódicos.
 26. En la exhibición Egipcia de la Exposición de París de 1889, para completar el "realismo" del Oriente, los organizadores franceses importaron de Egipto 50 burros con sus respectivos jinetes y cuidadores. Por el precio de 1 franco, los

- visitantes podían montar los burros y pasearse por "La Calle del Cairo". Este paseo resultó ser tan popular y causó tal confusión de tráfico que el director de la exhibición se vió obligado a restringir el horario de los paseos en burro a unas pocas horas al día (ver Mitchell 1989:217).
27. Informe. Junta Central del 4o. Centenario del Descubrimiento de América. Secretaría. 17 de Mayo de 1892. ABLF/Quito.
 28. Informe. Junta Central del 4o. Centenario del Descubrimiento de América. Secretaría. 17 de Mayo de 1892. ABLF/Quito.
 29. Lista de Producciones Ecuatorianas que pueden presentarse en la Exposición Universal de París. 26 de Octubre de 1888. (Folleto). BEAEP/Quito.
 30. Diario Oficial, 21 de enero de 1889, No.2. BCCE/Quito/Sección Periódicos.
 31. Diario Oficial, 6 de marzo de 1889, No.27. BCCE/Quito/Sección Periódicos. La comisión Ecuatoriana en París encargada de la exposición informa que la forma del pabellón "no es bella" pero que han preferido un monumento arqueológico semejante al de Méjico, a un "chalet Suizo, de arquitectura extraña en el Ecuador"(Diario Oficial, 6 de Agosto de 1889, No.101. BCCE/Quito/ Sección Periódicos). El pabellón del Ecuador en Chicago, por el contrario, fué "un conjunto gótico" ubicado dentro del Palacio de la Agricultura (Carbo 1894:396).
 32. Informe. Junta Central del 4o. Centenario del Descubrimiento de América. Secretaría. 17 de Mayo de 1892. ABLF/Quito.
 33. En términos más generales para la América hispana, mi interpretación difiere de la de Benedict Anderson (1983:139-140), quien afirma que los movimientos anticoloniales no sufrieron de "un racismo al revés" ya que, por ejemplo, los mestizos Mejicanos buscaron su ancestro no en los conquistadores Castellanos sino en los Aztecas, Mayas o Toltecas. Es necesario recordar aquí que todas estas sociedades precolombinas eran altamente estratificadas y poseían visibles aristocracias. Si bien los criollos intentaron crear una identidad "Americana" común para distanciarse de la identidad dada por la Madre Patria Hispánica, el indio que incorporaron a esa identidad Americana y a los orígenes nacionales fue siempre un miembro de la aristocracia, en los Andes, preferentemente el Inca imperial arquetípico. En la realidad de América Latina es muy difícil encontrar un mestizo que se enorgullezca de ser descendiente de un campesino indígena pobre o de un "salvaje" de la floresta Amazónica.
 34. Los Incas, que también habían inventado para sí mismos un ancestro sagrado como parte del proceso de formación y consolidación de su estado (ver Silverblatt 1988), probablemente no hubieran objetado esta imagen.
 35. La ubicación de las colecciones etnológicas junto a las de productos naturales era una práctica común en las ferias internacionales del siglo XIX (Rydell 1984:27), no sólo porque en el esquema evolutivo de la época se consideraba que los indígenas estaban más cerca de la naturaleza que de la cultura, sino porque explícitamente se sugería la accesibilidad de la mano de obra indígena en aquellos países de donde se podían extraer los productos naturales. Los Incas y Aztecas históricos estaban de hecho eximidos de estas tareas.
 36. Durante el Progresismo, esta ideología estuvo articulada por Elías Laso, profesor de las cátedras de Derecho Penal y de Economía Política en la Facultad de

Jurisprudencia desde la época de García Moreno hasta 1895 y Ministro del Presidente Flores Jijón. Roig (1979:56-63) analiza el eclecticismo filosófico de Laso, que combinaba un concepto de economía política por el cual las desigualdades económicas quedaban superadas por la igualdad religiosa, con una teoría de las "edades de los pueblos" por la cual los "pueblos niños" (indígenas) eran atendidos por una clase social "madura" y "paternal". Su descripción del trabajador "que beneficia al amo", como el de "buenas costumbres", "educado", y que "puede llegar a ser hasta empresario", podría muy bien haber inspirado a Pallares Arteta en su descripción de los Otavaleños. Como dice Roig: "afirmaciones todas éstas ciertamente asombrosas si se piensa en el sistema de endeudamiento a que estaba sometida, en la época de Laso, la población campesina mediante el sistema de 'concertaje' que al parecer para estos teóricos entraba también dentro de las leyes naturales" (Ibid.:62).

37. En realidad, como anota Vásquez, "no se tomaron medidas eficaces contra este mal sino hasta 1918 cuando, atacada por la fiebre amarilla, murió la esposa del cónsul norteamericano en Guayaquil, [señora] muy apreciada por la sociedad porteña..."(1988:221).
38. Diario Oficial, 5 de Agosto de 1889, No.101. BCCE/Quito/Sección Periódicos.
39. El Bureau International des Expositions, con sede en París desde 1931, divide técnicamente a las exposiciones en dos clases: "A" y "B". Las exposiciones del tipo "A" son también llamadas "universales" e "internacionales"(e.g. Montreal 1967, Sevilla 1992); el tema es elegido por el país anfitrión y los distintos países participantes tienen derecho a diseñar la arquitectura de sus propios pabellones. Las de tipo "B" (e.g. Vancouver 1986) tienen generalmente una temática más restringida y una orientación más comercial (Drew Ann Wake, comunicación personal).
40. Esta afirmación o redefinición de la identidad cultural nacional frente a otras naciones fue uno de los temas dominantes en la Expo 92 de Sevilla. Los temas de los pabellones españoles no sólo afirmaban las distintas identidades regionales sino también la nueva identidad de la España post-franquista frente a la comunidad europea. En la mayoría de los demás pabellones nacionales el tema del "carácter" nacional, ya sea para afirmarlo o para tratar de negar los estereotipos, estaba subyacente en los textos narrativos y visuales.
41. Algunos de los símbolos y rituales más significativos y perdurables del nacionalismo fueron introducidos en estas ferias internacionales, tales como el Juramento de Lealtad (Pledge of Allegiance) a la bandera de Estados Unidos, cuyo texto fué inventado por Francis J. Bellamy para la exposición de Chicago de 1893 y, acompañado del correspondiente ritual en todas las escuelas de la nación, inaugurado el día de la apertura de la exposición (Rydell 1984:46).
42. Diario Oficial, 21 de enero de 1889, No.2. BCCE/Quito/Sección Periódicos.
43. Diario Oficial, 6 de Marzo de 1889, No.27. BCCE/Quito/Sección Periódicos.
44. Carbo lista estas manufacturas entre otras no menos interesantes, tales como "1 ramo de plumas y mariposas, 1 corona de flores de escamas de pescado, y una imitación de piel de armiño hecha con plumas de ganzo" (1894:399-400).

45. Buscando imágenes pictóricas de indígenas en las casas de anticuarios y en las colecciones privadas de Quito, encontré que este fenómeno se repetía con monótona regularidad. En colecciones privadas existe un considerable número de acuarelas y óleos anónimos y sin fecha, que probablemente fueron producidas y circuladas en la segunda mitad del XIX.
46. Acta de la Pública y Solemne Instalación de la Escuela Democrática Miguel de Santiago, celebrada el 31 de enero de 1852. p.15. BEAEP/Quito.
47. Acta de la Pública y Solemne Instalación de la Escuela Democrática de Miguel de Santiago, celebrada el 31 de enero de 1852.p.3. BEAEP/Quito.
48. Discursos Pronunciados en la Sesión Pública de Exhibición por los Miembros de las Sociedades Democráticas de Ilustración, de Miguel de Santiago y Filármónica en el Séptimo Aniversario del seis de marzo de 1845. Quito, 1852.BEAEP/Quito. Es también interesante destacar aquí los criterios con que se otorgaron los premios a los pintores que exhibieron sus obras. A Luis Cadenas se le otorga el primer premio por el cuadro que representa a una "hilandera campesina", por "representar la costumbre del país". A J. P. Saénz se le dá el segundo premio por una lámina del templo de La Compañía, por representar "un edificio natural (sic)". El tercer premio se le otorga a Agustín Guerrero por un paisaje "vestido de yerbas naturales", y el cuarto a R. Vargas por un retrato de dos profesores de pintura, por "la grandiosa naturalidad de la paleta", y porque expresa "la idea natural de la fraternidad". (ibid.).
49. Moors y Machlin (1987) examinan postales con imágenes de Palestina que datan de 1890. En el intento de representar tipos étnicos, con ropa "tradicional" y folklórica, estas postales se asemejan a la pintura costumbrista. Se diferencian, sin embargo en tanto las de Palestina introducen además la historia construída para evocar románticas concepciones Cristianas de escenas Bíblicas. Por el contrario, las equivalentes postales de Africa que Corbey (1988) analiza muestran principalmente jóvenes mujeres semi-desnudas simbolizando su supuesta accesibilidad para el espectador de la Europa imperialista.
50. Levine (1989) señala que el "furor" de las *cartes de visite* se expandió en toda América Latina inmediatamente después que la Reina Victoria permitió *cartes* con el retrato de la familia real y fueron adoptadas tanto por la alta burguesía y candidatos políticos como por artistas de variedades y prostitutas para mandar a familiares y clientes como "recuerdos". Levine compara a los fotógrafos de la época con los pintores costumbristas en tanto ambos cumplían la misma función de documentar de forma pintoresca "tipos" sociales como objeto de curiosidad o de burla (ibid.,26-28,89-90). Para el caso de Ecuador se puede especular que algunos de los fotógrafos trabajaban también como pintores costumbristas. El reverso de una tarjeta de visita producida en Guayaquil en 1878 contiene la siguiente inscripción: "Fotografía y Pintura. Julio Bascones. Pintor y Fotógrafo. Toda plancha hecha en este establecimiento se puede hacer tamaño natural de Fotografía al Oleo" (AFBSVD).
51. En la colección privada de la Señora Bertha Santos de Dueñas, de Manabí, he encontrado varias tarjetas de visita producidas en estudios fotográficos de Guayaquil que datan por lo menos de 1875. En el reverso de una de ellas figura el nombre del estudio, "Till Hermanos.Fotografía Alemana", junto a un logo de

- un "Premio al Mérito" recibido en la Exposición Nacional de Quito de 1892. (AFBSVD). Banta y Hinsley reproducen cuatro cartas de visita de indígenas Aymara, con fotografías tomadas por un fotógrafo de *La Paz c.1870*. Estas tarjetas llegaron a manos de Louis Agassiz, un historiador de las ciencias naturales de Harvard, que coleccionaba fotografías de este tipo como datos para su análisis de tipos raciales (1986:46). Frederic Ward Putnam, el principal organizador de las colecciones etnológicas en la Exposición de Chicago fue alumno de Agassiz en Harvard (Rydell 1984).
52. La extensa correspondencia entre Mera y Flores desde 1888 a 1890, así como los debates a través de los múltiples periódicos que aparecen en este período apoyando a una u otra posición, reflejan las contradicciones implícitas en los intentos del Progresismo de consolidar un estado-nación moderno y progresista, manteniendo la hegemonía ideológica de la Iglesia Católica. (ver Robalino Dávila 1968, especialmente para la correspondencia entre Mera y Flores).
 53. Miguel Riofrío (1822-1880) es autor de *Nina (Leyenda Quichua)* donde la joven Nina y su padre de alta estirpe, descendiente de los Shyris, son perseguidos por el "tirano" Rumiñahui. Quintiliano Sanchez (1848-1925) es autor de la leyenda *La hija del Shiry*, con similar argumento (Biblioteca Ecuatoriana Mínima, *Poetas Románticos y Neoclásicos* 1960).
 54. Aquí hay que tomar en cuenta también que Mera escribió la letra del Himno Nacional, y que *Cumandá* es considerada por los críticos literarios la "primer novela ecuatoriana".
 55. Uso aquí "tropo" con referencia al "indígena", en el mismo sentido que lo hace Torgovnick (1990:8 y n. 16, cap.1) en relación al "primitivo", es decir, como un conjunto de imágenes e ideas y de modos de expresión visuales y verbales que han perdido parte de su status metafórico original para pasar a controlar percepciones sobre los primitivos ["indígenas"].
 56. La hegemonía de este tropo, por ejemplo, es evidente en la película "Dancing with Wolves" del director y actor Kevin Costner, la cual fue aclamada tanto por el público en general, como por los indígenas que representa. Más cerca de la literatura etnográfica este tropo aparece claramente en Ettore Biocca, *Yanoama: The Narrative of a White Girl Kidnapped by Amazonian Indians* (1969) y ciertamente se sugiere en Florinda Donner Shabono: *A True Adventure in the Remote and Magical Heart of the South American Jungle* (1982).
 57. Para una discusión más detallada de esta problemática económica y política del Progresismo, véase Ayala (1985) y Ortiz Crespo (1990).
 58. Antonio Flores también contribuyó a organizar la participación del Ecuador en la Exposición de Londres de 1862, y de París de 1867 (El Municipio. Quito. 14 de Junio de 1892. No. 125).
 59. Antonio Flores, "Mensaje del Presidente de la República solicitando apoyo para la Exposición Internacional en Francia", fechado el 12 de Setiembre de 1888. En Noboa (1906, Tomo III:311-313).
 60. Discurso del H. Matovelle. Semanario Popular Nos. 3, 4, y 5, del 7, 14 y 21 de noviembre de 1888, respectivamente. BEAEP/Quito. (énfasis en el original). Hay que señalar aquí que el discurso de Matovelle fue originalmente publicado en un

periódico titulado "La República del Sagrado Corazón de Jesús", No. XLVIII, de donde lo toma el Semanario Popular. En esa misma época apareció en Cuenca una publicación titulada "La República del Corazón de Jesús y el centenario del 89", especialmente dedicada a criticar la participación del Ecuador en dicha Exposición (Robalino Dávila 1969:235). El Ecuador fué consagrado al Sagrado Corazón de Jesús durante la época del gobierno conservador de García Moreno (ver Demélas y Saint-Geours 1988:141).

61. Inauguración de la Estatua del Mariscal D. Antonio José de Sucre en Quito el 10 de Agosto de 1892. Publicación Municipal. Quito, Agosto de 1892. BEAEP/ Quito.
62. El Cometa. Publicación Semanal. Quito. 10 de Agosto de 1888. No.19. BEAEP/ Quito.
63. Diario Oficial. 12 de Febrero de 1889. No.14. BCCE/Quito/Sección Periódicos.
64. No he encontrado todavía ninguna otra mención de la celebración de esta fiesta en Ecuador como instaurada durante el gobierno de Flores. Ciertamente, con la creación de una cadena de supermercados en Quito y Guayaquil, en la década de 1980 comienzan a aparecer los "pavos de Thanksgiving" y toda la iconografía avícola que acompaña a esta festividad en Estados Unidos. Incluso un famoso comentarista de un canal de televisión la denunció como una influencia imperialista en la cultura ecuatoriana, junto con la celebración de Halloween, que coincide con la tradicional fiesta de Todos los Santos.
65. Diario Oficial. 5 de Agosto de 1889.No.101. BCCE/Quito/Sección Periódicos.
66. Discurso de S. E. el Sr. Presidente de la República al declarar abierta la Exposición Nacional. El Municipio. Publicación Semanal. Quito. 14 de Junio de 1892. No. 125.
67. La India como símbolo de la libertad aparece muy temprano en la gesta de la Independencia. El 1811, la bandera que adopta la Sociedad Patriótica de Caracas tiene un escudo con una India que lleva en su mano izquierda un asta con gorro frigio en la punta (Lomnê 1989). También hubo monedas, solios, y cuadros con la India como símbolo de la libertad en los primeros años de la lucha de la Independencia (König 1984: n.12:395). Sin embargo, en relación al monumento a Sucre es interesante subrayar lo que König señala más adelante: "El Congreso de Cúcuta -la asamblea constituyente del nuevo Estado de Gran Colombia- abandonó a la india como personificación de la libertad, y determinó, en su lugar, como nuevo símbolo de libertad un busto femenino en indumentaria romana por la ley del 6 de octubre de 1821 sobre el escudo y los símbolos nacionales en la moneda. La india ya no servía como símbolo nacional". (Ibid: 398; ver también Guerrero en este libro). Posiblemente, el escultor español no estaba enterado de esta decisión.
68. Juan León Mera, "El Ecuador y D. Manuel Llorente Vázquez". *El Cometa*, Junio 23 de 1898, Quito. BEAEP/Quito.
69. Esta tradición inventada parece continuarse en el presente. Como ya anotamos, las Fuerzas Armadas han adoptado al guerrero Inca, Rumiñahui -después de convertirlo en "General"- para legitimar su propio banco. En Guayaquil, la Marina ha erigido una estatua de Huancavilca, un cacique indígena de la costa,

- frente a una de las instalaciones navales. Más localmente, el cacique Tomalá de la isla de Puná en el Golfo de Guayaquil, es convertido en un héroe de la soberanía nacional (para el caso de Tomalá, ver Víctor A. González, 1990).
70. Mi resumen de este período se basa en Ayala (1985) y en Ortiz Crespo (1990).
 71. Nombre que dió el Arzobispo de Quito al "radicalismo" en su Pastoral de 1895 (citado en Ayala, 1985:332).
 72. Agulhon (1985:189) argumenta que, en términos de iconografía, las revoluciones crean mezclas de viejas actitudes y nuevas ideas en las mentalidades y corazones de las masas, y anota que Albert Soboul en su libro sobre los Sans-Culottes descubre la supervivencia de religiosidad Católica entre los adoradores más piadosos del "Sagrado Corazón de Marat". En Ecuador, y sobre todo en la Sierra, algunas de estas supervivencias son todavía muy vigentes. La monumental estatua de "La Virgen de Quito" domina la ciudad desde el Panecillo, y compite visualmente con el monumento a la Los Héroes de la Independencia en la Plaza Grande. La construcción y la inauguración de la estatua de la Virgen en la década de 1970 provocó una acalorada polémica que todavía está por analizarse.
 73. Ninguno de los pabellones Latinoamericanos en la Plaza de las Américas o en sus propios edificios dentro de Expo 92 reconoció la situación contemporánea de sus poblaciones indígenas, excepto con maniqués de trajes folklóricos o con fotografías de "reinas de la belleza". Todos los pabellones de los países Andinos pusieron el énfasis en la arqueología y, sobre todo, en la orfebrería precolombina de oro. Es en este contexto en el cual resalta la excepción del pabellón ecuatoriano y en el cual deben considerarse los comentarios de la profesional indígena otavaleña.
 74. Varias entrevistas grabadas durante mi trabajo de campo en Expo 92, Sevilla, en setiembre de 1992.

BIBLIOGRAFIA

ABERCROMBIE, Thomas

- 1991 "To Be Indian, to Be Bolivian: 'Ethnic' and 'National' Discourses of Identity". En Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.

AGOGLIA, Rodolfo

- 1988 *Pensamiento Romántico Ecuatoriano*. Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano. Quito: Banco Central del Ecuador/Corporación Editora Nacional.

AGULHON, Maurice,

- 1985 "Politics, Images, and Symbols in Post-Revolutionary France". En Sean Wilentz (ed.), *Rites of Power. Symbolism, Ritual, and Politics Since the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

ALBAN, Ernesto

- 1990 "La Literatura Ecuatoriana en el Siglo XIX". En Enrique Ayala Mora (ed.) *Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 8. Epoca Republicana II. Quito: Corporación Editora Nacional/Grijalbo.

ANDERSON, Benedict

- 1983 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

AYALA, Enrique

- 1985 *Lucha Política y Origen de los Partidos en Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional (Tercera Edición).

- 1990 "La fundación de la República: panorama histórico (1830-1859)". En Enrique Ayala Mora (ed.), *Nueva Historia del Ecuador*. Vol.7. Epoca Republicana I. Quito: Corporación Editora Nacional/Grijalbo.

BADDELEY, Oriana y Valerie Fraser

- 1989 *Drawing the Line. Art and Cultural Identity in Contemporary Latin America*. London: Verso.

BANTA, Melissa y Curtis M. Hinsley

- 1986 *From Site to Sight. Anthropology, Photography, and the Power of Imagery*. Cambridge: Peabody Museum Press.

BERKHOFER, Robert F. Jr.

- 1978 *The White Man's Indian. Images of the American Indian from Columbus to the Present*. New York: Alfred A. Knopf.

BIBLIOTECA ECUATORIANA MINIMA

- 1960 *Poetas Románticos y Neoclásicos*. Quito

BIOCCA, Ettore

- 1969 *Yanoama: The Narrative of a White Girl Kidnapped by Amazonian Indians*. New York: E.P. Dutton.

- BOLIVAR, Simón
1986 [1825] "Lettre au poete équatorien José Joaquín Olmedo". En Laurence Tacou (ed.), *Simón Bolívar*. Paris: Les Cahiers de l'Herne. (traducción al francés, Editions de l'Herne, 1986).
- BOURDIEU, Pierre
1990 *The Logic of Practice*. Standford: Standford University Press.
- BRECKENRIDGE, Carol A.
1989 The Aesthetic and Politics of Colonial Collecting: India at World Fairs, *Comparative Studies in Society and History* 31:3, 195-216.
- BURBANO, José Ignacio
1960 "La Revolución Romántica y la Restauración Neo-clásica". En *Poetas Románticos y Neoclásicos*. Biblioteca Ecuatoriana Mínima. Puebla: Editorial J.M. Cajica Jr.
- BURKE, Peter
1978 *Popular Culture in Early Modern Europe*. New York: Harper & Row.
- CARBO, L.F.
1894 *El Ecuador en Chicago*. Por el "Diario de Avisos de Guayaquil, Ecuador. New York: A.E. Chasmar y Cía.
- CASTRO Y VELASQUEZ, Juan
1980 Un Importante Momento en la Pintura Ecuatoriana: El Costumbrismo. En *Libro del Sesquicentenario. II Arte y Cultura. Ecuador: 1830-1980*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- CATALOGO
1893 *Catálogo General de la Exposición Histórica, Americana de Madrid 1892*. Tomo I.
- COEN, Rena Neumann
1970 "The Indian and the Noble Savage in Nineteenth Century American Art. PhD. Dissertation, University of Minnesota. Ann Arbor, Michigan. University Microfilms.
- COHN, Bernard S. y Nicholas B. Dirks
1988 "Beyond the Fringe: The Nation State, Colonialism, and The Technologies of Power". *Journal of Historical Sociology*. 1:2, 224-229.
- CORBET, Raymond
1988 "Alterity: The Colonial Nude", *Critique of Anthropology*. 8:3, 75-9
- CORRALES, Manuel (ed.)
1979 *Cumandá 1879-1979. Contribución a un Centenario*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica.
- CRESPO TORAL, Filoteo Samaniego y José María Vargas, O.P.(eds.)
1976 *El Arte Ecuatoriano*. Tomo II. Quito: Salvat Editores.
- CUEVA, Agustín
1987 *Entre la Ira y la Esperanza*. Quito: Planeta.
- CHIRIBOGA, Manuel
1980 *Jornaleros y Gran Proprietarios en 135 Años de Exportación Cacaotera (1790-1925)*. Quito: Consejo Provincial de Pichincha.

- 1988 "Auge y Crisis de una Economía Agroexportadora: El Período Cacaotero". En Enrique Ayala Mora (ed.), *Nueva Historia del Ecuador*. Vol 9. Época Republicana III. Quito: Corporación Editora Nacional/Grijalvo.
- DEMELAS, Marie-Danielle e Yves Saint-Geours
1988 *Jerusalén y Babilonia. Religión y Política en el Ecuador 1780-1880*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- DONNER, Florinda
1982 *Shabono: A True Adventure in the Remote and Magical Heart of the South American Jungle*. New York: Laurel Books.
- ESPINOSA FERNANDEZ DE CORDOBA, Carlos R.
1989 "La máscara del Inca: Una Investigación acerca del Teatro Político de la Colonia". *Miscelánea Histórica Ecuatoriana*. 2:2, 7-39.
- FABIAN, Johannes
1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- FAVRE, Henri
1986 "Bolívar et les Indiens". En Laurence Tacou (ed.) *Simón Bolívar*. Paris: Les Cahiers de l'Herne.
- FLORES GALINDO, Alberto
1987 "In Search of an Inca". En Steve J. Stern (ed.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World. 18th and 20th Centuries*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- FOSTER, Stephen William
1982 "The Exotic as a Symbolic System". *Dialectical Anthropology*. 7, 21-30.
- FRIEDMAN, Jonathan
1991 "Narcissism, roots and postmodernity: The constitution of selfhood in the global crisis". En Scott Lash y Jonathan Friedman (eds.) *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell.
- GALLEGOS DE DONOSO, Magdalena
s/f. Juan León Mera y Joaquín Pinto, Testigos de su Tiempo. En Juan León Mera, *Cantares del Pueblo Ecuatoriano*. Quito: Museo del Banco Central del Ecuador.
- GANGOTENA Y JIJON, C. de
1941 *Los Jijón*. Quito: Litografía e Imprenta Romero.
- GEERTZ, Clifford
1985 "Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power". En Sean Wilentz (ed.), *Rites of Power, Symbolism, Ritual and Politics since the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- GERDTS, William H.
1974 "The Marble Savage". *Art in America*. July/August 64-70.
- GOLDIE, Terry
1989 *Fear and Temptation. The Image of the Indigene in Canadian, Australian, and New Zealand Literatures*. Kingston: McGill-Queen's University Press.

- GOLLWITZER, Heinz
1969 *Europe in the Age of Imperialism. 1880-1914*. London: Thames and Hudson.
- GONZALEZ, Víctor A.
1990 *El Cacique Tomalá: Nacionalidad y Soberanía*. Guayaquil: Universidad de Guayaquil.
- GUERRERO, Andrés
1981 *Los Oligarcas del Cacao*. Quito: El Conejo.
1991 *La Semántica de la Dominación: el concertaje de indios*. Quito: Ediciones Libri Mundi.
- HALLO, Wilson
1981 Introducción. En Wilson Hallo, (ed.), *Imágenes del Ecuador del Siglo XIX. Juan Agustín Guerrero 1818-1880*. Quito-Madrid: Ediciones del Sol y Espasa-Calpe.
- HARVEY, David
1989 *The Condition of Postmodernity. An Inquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Basil Blackwell.
- HASSAUREK, Friedrich
1967[1867] *Four Years Among the Ecuadorians*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- HOBBSBAWM, Eric J.
1983 "Introduction: Inventing Traditions". En Eric Hobsbawm and Terence Ranger eds.), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
1990 *Nations and Nationalism since 1780. Programme, myth, reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HONOUR, Hugh
1975 *The New Golden Land. European Images of America from the Discovery to the Present Time*. New York: Pantheon Books.
- HIROCH, Miroslav
1985 *Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGHES, Robert
1981 *The shock of the New*. New York: Alfred A. Knopf.
- HULME, Peter
1986 "John Smith and Pocahontas". En *Colonial Encounters. Europe and the native Caribbean, 1492-1797*. London: Methuen.
- JIJON Y CAAMAÑO, J.
1944 Publicación hecha con motivo del bautismo del niño Jacinto Jijón Caamaño y Barba. Copia No.37.
- KENNEDY, Alexandra y Alfonso Ortiz
1990 "Continuismo colonial y cosmopolitanismo en la arquitectura y el arte decimonónico ecuatoriano". En Enrique Ayala Mora (ed.), *Nueva*

Historia del Ecuador. Vol. 8. Época Republicana II. Quito: Corporación Editora Nacional/Grijalvo.

KONIG Hans-Joachim

- 1984 "Símbolos Nacionales y Retórica Política en la Independencia: El Caso de la Nueva Granada" En I. Buisson y G. Kahle (eds.) *Problemas de la Formación del Estado y la Nación en Hispanoamérica*. Köln: Lateinamerikanische Forschungen, Band 13.

LASH, Scott y Jonathan Friedman

- 1991 "Introduction: Subjectivity and Modernity's Other". En Scott Lash and Jonathan Friedman, (eds.), *Modernity and Identity*. Oxford and Cambridge: Blackwell

LEVINE, Robert M.

- 1989 *Images of History. Nineteenth and Early Twentieth Century Latin American Photographs as Documents*. Durham: Duke University Press.

LISBOA, Miguel María

- 1990 [1866] *Relación de un viaje a Ecuador en 1853*. Descripciones del Ecuador de Antaño. Cuenca: Instituto Azuayo de Folklore.

LOMNE, Georges

- 1989 "La Revolución Francesa y lo Simbólico en la Liturgia Política Bolivariana". *Miscelánea Histórica Ecuatoriana*. 2:2, 41-67.

MASON, Peter

- 1990 *Deconstructing America. Representations of the Other*. London: Routledge.

MERA, Juan León

- 1886 *La Estatua de Sucre*. Ambato: Imprenta de Salvador S. Porras.
 1887 *La Virgen del Sol. Leyenda. Melodías Indígenas*. Obras Completas. Tomo I. Barcelona: Timbre Imperial.
 1972 [1879] *Cunandá o un Drama entre Salvajes*, 4a. Ed. Madrid: Colección Austral.

MITCHELL, Timothy

- 1989 "The World as Exhibition", *Comparative Studies in Society and History* 31:3, 217-236.

MOORS, Annelies y Steven Machlin

- 1987 "Postcards of Palestine. Interpreting Images", *Critique of Anthropology*. 7:2, 61-77.

MORA BOWEN, Alfonso

- 1964 *La Educación Cívica al Servicio de la Enseñanza. Texto para el Alumno y Guía para el Maestro*. (3a. edición aumentada). Quito: Editorial "Sto. Domingo".

Municipalidad de Cuenca

- 1989 *Visión Actual de José Peralta*. Fundación Quito.

MUNSTERBERG, Marjorie

- 1982 *The World Viewed: Works of Nineteenth-Century Realism*, *Studies in Visual Anthropology* 8:3, 55-69.

MURATORIO, Blanca

- 1980 "Protestantism and Capitalism Revisited in the Rural Highlands of Ecuador". *The Journal of Peasant Studies*, 8:1, 37-60.
- 1987 *Rucuyaya Alonso y la Historia Social y Económica del Alto Napo. 1850-1950*. Quito: Abya-Yala.
- 1992 "Ensayo Introductorio". En Lucía Chiriboga y Soledad Cruz, *Retrato de la Amazonía. Ecuador 1880-1945*. Quito: Ediciones Libri Mundi.

MURRA, John

- 1963 The Historic Tribes of Ecuador. In Julian H. Steward, (ed.), *Handbook of South American Indians, vol. 2: The Andean Civilizations*. New York: Cooper Square Publishers, Inc.

NOBOA, Alejandro

- 1906 *Recopilación de los Mensajes dirigidos por los Presidentes y Vicepresidentes de la República, Jefes Supremos y Gobiernos Provisorios a las Convenciones y Congresos Nacionales desde el Año de 1819 hasta Nuestros Días*. Tomo III. Guayaquil: El Tiempo.

ORTIZ CRESPO, Gonzalo

- 1990 "Panorama Histórico del Período 1875-1895". En Enrique Ayala Mora (ed.) *Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 7. Epoca Republicana I. Quito: Corporación Editora Nacional/Grijalbo.

PLATT, Tristán

- 1993 "Simón Bolívar, the Sun of Justice and the Amerindian Virgin: Andean conceptions of the *Patria* in Nineteenth-Century Potosí". *Journal of Latin American Studies* 25: 159-185.

POOLE, Deborah A.

- 1988 "A one-eyed gaze: Gender in 19th century illustration of Peru". *Dialectical Anthropology*, 13: 333-364.

Report

- 1895 Report of the United States Commission to the Historical Exposition at Madrid 1892-93. Washington.

ROBALINO DAVILA, Luis

- 1963 "Discurso ante la Academia Nacional de Historia". *Boletín de la Academia Nacional de Historia*. Vol. XLV:102.
- 1968 *Orígenes del Ecuador de Hoy. VI. Diez Años de Civilismo*. Puebla: Editorial José M. Cajica Jr.

ROIG, Arturo Andrés

- 1979 "Los comienzos del pensamiento social y los orígenes de la sociología en el Ecuador". En Alfredo Espinoza Tamayo, *Psicología y Sociología del Pueblo Ecuatoriano*. Quito: Banco Central del Ecuador.

ROJAS, Angel Felicísimo

s/l. *La Novela Ecuatoriana*. Guayaquil: Pub. Educativas Ariel.

RYAN, Michael T.

- 1981 "Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries". *Comparative Studies in Society and History*, 23:4, 519-538.

RYDELL, Robert W.

- 1984 *All the World's a Fair. Visions of Empire at American International Expositions, 1876-1916*. Chicago: The University of Chicago Press.

SALOMON, Frank

- 1981 *Weavers of Otavalo*. In Norman E. Whitten, Jr., (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.

SAMANIEGO SALAZAR, Filoteo

- 1980 "El Retrato en el Ecuador". En *Libro del Sesquicentenario II Arte y Cultura: Ecuador: 1830-1980*. Quito: Corporación Editora Nacional.

SIDER, Gerald

- 1987 "When parrots learn to talk, and why they can't: Domination, deception, and self-deception in Indian-White relations". *Comparative Studies in Society and History*. 29:1, 3-23.

SILVERBLATT, Irene

- 1988 "Imperial Dilemmas, the Politics of Kinship, and Inca Reconstruction of History". *Comparative Studies in Society and History* 30:1, 83-102.

SILVERMAN, Debora

- 1977 "The 1889 Exhibition: The Crisis of Bourgeois Individualism". En Anthony Vidler (ed.) "City and Ideology: Paris under the Academy. Special issue of *Opositions*, 8 (Spring), 71-91.

SOSA, Ximena y Cecilia Durán

- 1990 "Familia, ciudad y vida cotidiana en el siglo XIX". En Enrique Ayala Mora (ed.), *Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 8 Epoca Republicana II. Quito: Corporación Editora Nacional/Grijalbo.

STERN, Steve J. (ed.)

- 1987 *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th and 20th Centuries*. Madison: The University of Wisconsin Press.

STUTZMAN, Ronald

- 1981 "El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion". En Norman E. Whitten, Jr., (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.

SWINGLEHURST, Edmund

- 1982 *Cook's Tours. The Story of Popular Travel*. Poole, Dorset: Blandford Press.

TAUSSIG, Michael

- 1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago: The University of Chicago Press.

TORGOVNICK, Marianna

- 1990 *Gone Primitive. Savage Intellectuals, Modern Lives*. Chicago: The University of Chicago Press.

VARGAS, José María

- 1984 El Arte Ecuatoriano en el Siglo XIX, *Cultura* 7:19, 349-420.

VASQUEZ, María Antonieta

- 1988 "Familia, costumbres y vida cotidiana a principios del siglo XX". En Enrique Ayala Mora (ed.), *Nueva Historia del Ecuador*. Epoca Republicana III. Quito: Corporación Editora Nacional/Grijalbo.

WEINMAN, Lois Johnson

- 1970 Ecuador and Cacao: Domestic Responses to the Boom-Collapse Monoexport Cycle. Ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles. Ann Arbor Michigan, University Microfilms.

Documentos citados de:

- Archivo-Biblioteca de la Función Legislativa. Quito. (ABFL)
Archivo Fundación Bertha Santos Velásquez de Dueñas (AFBSVD)
Archivo Histórico del Banco Central. Quito (AHBC)
Biblioteca Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito (BCCE)
Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinoza Polit. Quito. (BEAEP)
Henry Madden Library. California State University, Fresno.

UNA IMAGEN VENTRILOCUA: EL DISCURSO LIBERAL
DE LA "DESGRACIADA RAZA INDIGENA" A
FINES DEL SIGLO XIX

Andrés Guerrero

"En la imagen el *cuerpo* pierde su realidad corpórea; en el rito, el *no cuerpo* encarna."
(Octavio Paz 1969:120).

INTRODUCCION

Al amanecer, miércoles 6 de julio de 1990, el país fue informado por la radio y la televisión que un gran levantamiento indígena bloqueaba las carreteras en la región andina, sobre todo en el centro y el norte. En las provincias, varias capitales estaban sitiadas por una población estimada en cientos de miles, mujeres y hombres de todas las edades. Aquel día, y los siguientes, los mercados urbanos quedaron desabastecidos. Por la fuerza pero sin violencia, para difundir sus programas, las organizaciones indígenas tomaron algunas radiodifusoras en las ciudades. Además, requisaron alimentos y los distribuyeron. Por último, convocaron a las autoridades provinciales a escuchar sus pedidos en las plazas de mercado: en directo y en persona. Aquella mañana, ante un hecho político de tal envergadura, que paralizó al país durante varias semanas, el Presidente de la República tuvo que intervenir. En un discurso cargado de indignación dio su versión de los hechos el Dr. Rodrigo Borja Cevallos: emitió una imagen del indio.

"Agitadores sin conciencia de Patria y sin sentimientos de nacionalidad pretenden dividir al país utilizando malignamente

a los indígenas de la Sierra. (...) A estos agitadores irresponsables les pondremos en vereda, porque nadie tiene el derecho a perturbar la paz en el país y *soliviantar* a los indígenas y campesinos. (...) Quiero decir a los campesinos de mi Patria, a los comuneros de todo el país, que en 500 años ningún gobierno, en la época republicana, ni en la colonial ha hecho tanto por resolver los problemas de las comunidades indígenas, como lo ha hecho mi gobierno, procurando la solución de sus problemas y obligando a todos para que sean tratados *como seres humanos*, como ecuatorianos con las mismas obligaciones y derechos.” (énfasis agregado)(1).

Con un siglo de distancia, en estas palabras se transparenta un esquema mental reactivado que reformula tópicos de un boceto conservado en los repliegues perdurables de la memoria histórica de los políticos blanco-mestizos. Son visiones heredadas de padres a hijos, de nietos a bisnietos que, además, siguen la trama de secuencias, una generación tras otra, de familias de políticos, de senadores a diputados y ministros hasta que surge, al fin, un Presidente. Así, ya el bisabuelo del Dr. Rodrigo Borja Cevallos esbozaba una imagen del indio a fines del siglo pasado en un congreso:

“Indignado, mi padre(2) contra los falsos redentores de la raza india exclamó en uno de los Congresos a que asistió como senador: estas reformas se dictan no por amor a los indios sino por odio a los blancos. Y el Dr. Borja (el bisabuelo del presidente), como es sabido se distinguió por sus sentimientos de piedad y compasión a la raza india, por su empeño en estimularla y dignificarla. (...) Y como el Dr. Borja ha habido y hay otros hacendados, generalmente los que pertenecen a las mejores clases sociales, *que han tratado al indio como ser humano...*” (Borja 1922: 256) (énfasis agregado).

Este discurso trasluce una efigie de doble faz. Por el anverso, los indios aparecen como entes ingenuos, criaturas simples que no alcanzan a devenir adultas, puesto que perenne objeto de estrategias “malignas”, de manipulaciones; dejados por cuenta propia, son seres pasivos desprovistos de voluntad e incapaces de expresarse, menos aún asumir su propia defensa. Por el reverso, la efigie traza una semblanza de los dominantes, la estrategia de condescendencia hacia

los inferiores, una moral ante los infrahumanos étnicos y de clase: la magnanimidad -*noblesse oblige*- de “tratar a los indios como a seres humanos”.

Sustentados por esta imagen, ambos lugares comunes sobre-pasan los confines de una ética y percepción mental individuales; amojonan un deslinde político y social imaginario que marca una distinción entre hacendados con “piedad y compasión”, los progresistas, “los verdaderos redentores” y aquellos “desalmados y sin compasión”, los retrógrados “falsos redentores de la raza india”. Exclamadas en un congreso, o sea en un recinto saturado de reverberaciones políticas, en estas frases se intuye que a finales del siglo XIX ciertas percepciones mentales lograron forjar las delimitaciones -como discurso político- de un nuevo polígono de fuerzas, un “campo de juego” (Bourdieu 1979:103-105) para los políticos blanco-mestizos. Una división simbólica, la sombra de la imagen del indio, había separado a los políticos en las últimas décadas del siglo pasado y demarcaba las posturas ideológicas, las cohesiones sociales y los discursos legítimos y legitimantes. Eran matrices de pensamiento que señalaban umbrales de distinción entre quiénes se reconocían -y serán vistos- como conservadores o liberales: fijaban un punto de cruce en las coordenadas políticas. Explicitado en términos más teóricos y contextuales, es lo que “dicen” las palabras del bisabuelo del Presidente R. Borja Cevallos, lo que repite el abuelo décadas más tarde al recordar aquella frase exclamada por su padre en el congreso y lo que el bisnieto, en la mañana del levantamiento, vuelve a repetir: para ubicarse en la coyuntura recurre a un viejo deslinde del campo político.

Rebuscadas en el desván de su memoria familiar un siglo más tarde, las palabras del presidente Dr. Rodrigo Borja Cevallos exhalan un tufo arcaico que, sin embargo, no emana de la reactivación de tópicos ancestrales. Ocurre algo inédito: con el levantamiento indígena caducan las percepciones mentales -una porción del sentido práctico o “el mundo de la vida”, si se prefiere (Bourdieu 1980:96-97; Habermas 1987:169-200)- que guiaban a los hombres públicos en el trato con los indígenas. Luego de julio de 1990 ya no es una analogía simbólica (una imagen del indio) que traza una línea de fuga en el tablero político nacional. El país entre que descubre y reconoce en las pantallas de televisión lo impensable: hombres y mujeres allanan carreteras, plazas, iglesias, radiodifusoras y canales de televisión; la

multitud invade los edificios estatales y cubre la primera página de los diarios. Encarna un agente social reciente en la forma de una masa de gente concreta y multitudinaria que habla con discursos emitidos por la voz de intelectuales y representantes indígenas. Al irrumpir en la escena pública su acción y palabra engendran un hecho social -a la vez que político y ritual- que desvanece en la imaginación social una construcción fantasmal decimonónica. Convertidos en agente social, (León:1994) los indígenas abandonan la transescena de los poderes locales -un recodo político- que el estado les había asignado, a pesar de aseverar desde su fundación la presencia de libres e iguales ciudadanos, al otorgarles un estatuto impreciso: el de *sujetos indios* del estado-nación; o sea, el de una población sin derechos ciudadanos colectivos, sin reconocimiento de su especificidad étnica ni, menos aún, acceso al escenario político nacional con sus propios representantes.

¿Cómo se formó la imagen del indio que manipulaba el presidente R. Borja Cevallos para explicar el levantamiento que paralizó al país?, o más bien, ¿cuál fue el juego político que permitió su emergencia? y ¿qué funciones tuvo en las estrategias de poder? En las páginas que siguen intentaré explicar algunos de los procesos y contextos históricos que llevaron a la formación de una de las imágenes del indio (la política) a fines del siglo XIX y su posterior oficialización por el estado con la Revolución Liberal (1895). Entre olvidos, reactivaciones y cambios, persistieron hasta el presente algunos perfiles de esta construcción imaginaria. Además, consiguieron difundirse (y por lo tanto legitimarse), como una herencia recogida del liberalismo, en círculos políticos y literarios socialistas y comunistas en las primeras tres décadas de este siglo. Me refiero, para citar algunos nombres conspicuos de esta tendencia, al Dr. Pio Jaramillo Alvarado (1922), Julio E. Moreno, Víctor G. Garcés (Tinajero, 1986) en la producción histórica y social, y en la literaria a Jorge Icaza (1934) (Rojas: 152, s.f.). El discurso aflora por varios horizontes, en diferentes momentos y lugares del conflicto político: fue una punta de lanza forjada en la lucha contra los conservadores y la iglesia; condensó en discursos entremezclados sobre el indio, a la vez jurídicos, "racialistas" y políticos.

Para entender estos procesos encuentro ineludible una periodización histórica y un desvío teórico que tienen que ver con las condi-

ciones de formación de una imagen. En efecto, indagar el discurso político sobre “el indio” que emerge a fines del siglo XIX en el Ecuador o, en una metáfora más acertada, analizar su emersión pues resulta de un previo encubrimiento de los indígenas por la sombra de la ciudadanía, requiere tener en cuenta las modalidades de *administración étnica* que adoptó el estado luego de la Independencia (Guerrero 1991 a). Hay dos períodos (3): durante la primera etapa (1830-1857) el nuevo estado -el republicano- administró directamente a la población indígena como hecho *público*, siguiendo con variaciones menores el modelo de su predecesor colonial. Luego, en una segunda etapa, una vez eliminada la condición de tributarios a mediados del siglo XIX y extendida, en principio, la ciudadanía a todos los ecuatorianos (con restricciones en cuanto al género femenino, las edades, fortunas y situaciones de dependencia laboral), la relación del estado con los indígenas cambia. En un acto de omisión antes que una política estatal, la administración de esta población es delegada de manera subrepticia (eludiendo toda definición *de jure*) a un organismo multiforme, heterogéneo y privado: fue entregada a los poderes locales o, mejor dicho, regionales. Así pues, en esta segunda etapa que duró -en profunda desintegración- hasta mediados del siglo XX, la *administración étnica* adopta la modalidad de un hecho antes *privado* que *público-estatal*: atañe a las configuraciones de poder, a nivel de un valle o una región, conformadas por las haciendas y la iglesia parroquial, los concejos municipales y los funcionarios del estado, los mediadores étnicos y los vínculos personales -económicos y rituales- entre “blancos de pueblo” y comuneros.

En la segunda mitad del siglo XIX, ampliada la ciudadanía -potencialmente- hacia aquella población antes reconocida de “indígenas tributarios”, se generó un fenómeno contradictorio y singular. El estado ecuatoriano ocultó la existencia de una mayoría étnica de habla no española. Sin embargo, más que desconocer lo que hizo fue difuminar de sus códigos y principios organizativos la presencia de poblaciones étnicamente distintas. Los antiguos “tributarios”, no calzando en la ciudadanía blanco-mestiza, derivaron hacia una categoría implícita: se convirtieron en *sujetos étnicos* del estado republicano; quedaron encajonados en un estatuto nunca dicho y menos aún legislado, en un trasfondo de la ciudadanía.

Ahora bien, este proceso de cambio de la administración étnica de pública a privada y su efecto de encubrimiento de los indígenas hay que asociarlo, desde un punto de vista teórico, a las condiciones de la formación de una imagen en tanto que representación mental. En efecto, "...la imagen es un acto que apunta, en su corporalidad, un objeto ausente o inexistente, a través de un contenido físico o síquico que no se entrega en verdad, sino como *representación* analógica del objeto apuntado", o sea la imagen supone una omisión, un objeto "intuitivo-ausente" (Sartre: 34,46, 1986, subrayado en el texto). El acto de alquimia estatal que desconoció la condición étnica, o sea la omisión de la población indígena bajo el manto de la ciudadanía (4) junto con la relegación al estatuto de *sujetos*, fue sin duda la condición de posibilidad -en la formación del discurso- imagen sobre "el indio" para que una de las fuerzas políticas en conflicto (el liberalismo) esculpiera una figuración del indio a la medida de sus intereses: se pudo entonces diseñar una efigie, utilizarla como estrategia de poder e imponerla como un envite que, en los albores del siglo XX, desafiaba a los conservadores y a la iglesia.

Los indios tributarios del estado nación (1830-1857).

Desde el inicio del período republicano los indios -o indígenas, como rezan las leyes- son un hecho estatal. Proviene de una clasificación (la de indio/blanco) que distingue, diferencia y amalgama a una población heterogénea en cuanto a lengua e historia, territorio y sociedad. Es un acto de institución imaginaria de un grupo social (Castoriadis 1975:324)(5) que, reinventado con el decreto del Libertador S. Bolívar de 1828 al implantar el tributo, crea la categoría política de *indígenas colombianos*. Posteriormente, aquéllos ubicados en los "Departamentos del Sur" serán recreados como *indígenas ecuatorianos* en 1830, con la fundación de la República del Ecuador.

"Art.1° Los *indígenas colombianos*, pagarán desde la edad de 18 años cumplidos hasta la de 50, también cumplidos, una contribución que se llamará *contribución personal de indígenas*."(6) (énfasis agregado).

Antes que una imagen, tal como se observa en esta ley, a principios de la República el indio es para el estado una categoría clasificatoria que rige un proceso de identificación y empadronamiento étnico. ¿Quién es indio? La definición de indio tributario se rige, según precisa una tardía ley ecuatoriana de 1851, por filiación materna, aunque atenuada por la legitimidad del nacimiento:

“Art.4° Los hijos legítimos de blanco e india, seguirán la condición del padre y los ilegítimos, de la madre.”(7)

Tres años después, ceñidos más a la lógica jurídica de la legitimidad que de la filiación, los legisladores modificaron el criterio:

“Art.8° Los hijos legítimos quedarán eximidos, si es blanco el padre o la madre, y los ilegítimos seguirán la condición de la madre.”(8)

Paso por alto los problemas de la aplicación concreta que presentan estas leyes, como por ejemplo los de distinguir y verificar si el padre o la madre eran “blancos” en las periferias étnicas, en pueblos rodeados de comunidades con densas vinculaciones entre blancos e indios, múltiples y seculares. En cambio, conviene recalcar que para el estado los indígenas cobran diferentes manifestaciones, materiales y simbólicas. En primer lugar, existe un cuerpo jurídico que define e instaura la categoría y, una vez diferenciada y reconocida, especifica derechos, obligaciones, autoridades y tierras (9). En segundo lugar, la identificación apunta un objetivo censal, el empadronamiento de cada hombre adulto por nombre, apellido y edad, lugar y caciques; convertidos en tributarios, por ser indígenas, el estado les reconoce una existencia personificada. En tercer lugar y de manera más abstracta pero no menos real, los indígenas significan una renta fiscal importante, un monto de dinero registrado en el presupuesto estatal. Aparecen así en un doble conjunto de guarismos demográficos y monetarios que representan una población tributaria concretada en cifras. En cuarto lugar, existe una burocracia, una jerarquía de funcionarios que desciende desde los ministros en la capital a los caciques en las lejanas parroquias, cuyas funciones consisten en contabilizar y recaudar, ubicar, cobrar, perseguir y defender a cada indígena, valle por valle, comunidad por comunidad y casa por casa. En quinto lugar, los

indígenas integran el quehacer estatal pues son objeto de discusiones y decretos por parte de las autoridades gubernamentales y parlamentarias. Por último, el estado reconoce a los trabajadores de las haciendas, legisla la figura jurídica de la “adscripción a un fundo” y delega su poder administrativo a los patrones de indios (10).

En suma, los indígenas existen en este período y para el estado. Constituyen un objeto de administración étnica, una realidad concreta de múltiples facetas de tipo demográfico, censal, fiscal, burocrático, jurídico, policial y por supuesto lo que aquí interesa: de tipo discursivo. El examen de algunas leyes y de un debate en el parlamento evidencia la retórica entonces prevaleciente.

Entre 1830 y 1844 se dictan varios instrumentos legales con el propósito de “proteger” a los indígenas de los abusos provenientes del cobro del tributo. Transcribo algunos ejemplos de discurso jurídico:

1833

“El Congreso constitucional del estado del Ecuador, considerando:

1^o- Que para *mejor civilización de los indígenas conviene corregir los abusos... que los mantienen en la misma depresión del sistema colonial.* (...)

Decreta:

Art.1^o Los indígenas morosos en el pago de la contribución personal, serán apremiados por medios suaves y equitativos que las leyes conceden a los demás ecuatorianos, sin que jamás sea permitido el secuestro de sus instrumentos y animales de labranza.”(11)

Paso a otros ejemplos, esta vez más retóricos pues menos preocupados por especificar situaciones, definir agentes estatales, normar y sancionar:

1846

“República del Ecuador; Información del Ministerio de Estado en el Despacho de lo Interior, Quito a 22 de octubre de 1846_2^o de la libertad.

Al Sr. Gobernador de la provincia de...

La presidencia de la Honorable Cámara del Senado con fecha del 21 dice a S.E. el Encargado del Poder Ejecutivo lo que copio. ...instalada la H. Cámara uno de los objetos que ha llenado su atención ha sido el buscar medios eficaces para mejorar la suerte

de los indígenas *corrigiendo sus costumbres* e impidiendo que se abuse de su *sencillez para mantenerlos en la ignorancia, en la ociosidad y en la miseria*, con perjuicio de la moral y la riqueza pública (...)." (énfasis agregado) (12).

1847

"Secretaría de la Cámara de Representantes, Quito, septiembre 23 de 1847. 3° de la libertad.

Al Sr. Ministro de Hacienda.

Sr. vuestra comisión de Hacienda ha examinado... la ley de poner en arrendamiento la contribución personal de indígenas... La idea sola de aumentar con esta medida los padecimientos de esta *clase menesterosa* y la más *desgraciada* de la sociedad, ha causado impresión viva y penosa en los individuos de la comisión que desea rechacéis francamente semejante proyecto en homenaje a los principios de la humanidad y de justicia y por un sentimiento de filantropía a favor de esa porción de ecuatorianos ya bastante *infelices por su ignorancia y su miseria*. (...) Poner en arrendamiento la contribución personal de indígenas sería establecer hasta cierto punto el *sistema feudal del tiempo de la conquista* y minar los principios de nuestra Constitución." (énfasis agregado) (13).

1849

"Ministerio de Estado en el Despacho del Interior. Quito, 21 de febrero de 1849.

Sr. Gobernador de la Provincia.

El Gobierno ha sido instruido en repetidas ocasiones de que los indígenas que transitan de un punto a otro conduciendo sus *miserables* artículos de comercio, son extorsionados por los propietarios de los terrenos que lindan con los caminos públicos, arrancándoles a dichos indígenas una cantidad de dinero por pasto de sus bestias... Semejante práctica como vejatoria y abusiva con una *clase infeliz*, víctima de tantos fraudes, es necesario extirparla completamente (...)." (énfasis agregado)(14).

Estas formulaciones jurídicas no las extraigo del archivo al azar. Reaía en el estado la función de proteger a los indígenas. Las leyes sobre la "contribución personal de indígenas"(15) dedicaban un capítulo entero a las "exenciones" y "protección de los indígenas". Se los define -siendo tributarios, y no ciudadanos- como población carente de capacidad de defensa propia y, obedeciendo a una implacable lógica derivada de la noción de ciudadanía, la ley les asigna un estatuto

jurídico particular: son “personas miserables”, gente que no está en condiciones de ejercer sus derechos. El estado asumió entonces la función de representar a estas personas instituidas como indígenas y determinó: “en todos los asuntos civiles o criminales que se promoviesen entre indígenas o contra ellos..., se actuará por ellos, y en favor de ellos” (16). Como es obvio, cumplir dicha función precisó de un complejo aparato de “protectores”, de agentes de intermediación entre los indígenas y los poderes públicos.

En las leyes, decretos y circulares de los gobernadores, ministros y legisladores, se constata un lenguaje parco que busca ante todo precisión y concisión, pues al fin y al cabo es su objetivo. En cambio, con la función de “protección” amaga una cierta retórica sobre el indio. Asoman palabras tópicas como la *sencillez*, la *infelicidad*, la *ignorancia* y la *miseria*. Al interpretar estos vocablos, hay que tener presente que en la tarea de protección rige una astucia paralógica que apuntala la función con discursos apropiados. Puesto que está estatuido en las leyes de la república que los indios tienen aquella condición (los declaran como tales), los gobernantes y legisladores deben cumplir las correspondientes funciones de protección invocando -justificación lógica y habla ritual- que tienen el estatuto de “miserables”, como indios. Dichas frases sin duda diseñan un borroso perfil de los indígenas en un ámbito fronterizo entre su situación social real, la condición jurídica que les define y el imaginario social creado por la dominación étnica. Sin embargo no llegan a ensamblar una imagen política. En los textos despunta ante todo una preocupación administrativa puesto que funcionarios y parlamentarios tienen, primero, que reconocerlos bajo el estatuto legal de *miserables* para, luego, poder intervenir. El contenido de la condición de miserable deriva del mismo código jurídico republicano y es una contrapartida de la ciudadanía que permite reconocer a un cierto tipo de categoría de personas excluidas. Entonces, a lo que parece, hay que interpretar los adjetivos que califican a los indígenas en este período sobre todo como una argumentación legal. Quienes los utilizan invocan un doble estatuto, a horcajadas entre dos códigos de reconocimiento estatal, el *tributario* y el *ciudadano*. Los tributarios son indios y, como tales, ciudadanos pero en condición de miserables. Son frases hechas que pertenecen a una lógica simbólica de orden jurídico cuyo afán es definir y clasificar y que, por esta misma razón, inhibe una fantasma-

goría sobre el “indio” puesto que hace primar una lógica funcional. Por consiguiente, cuando los textos hablan de los infelices, ignorantes y miserables indios, definen ante todo a una categoría de población y los derechos que emanan del estatuto legal bajo el cual el estado la reconoce(17).

De percepciones mentales a imágenes oratorias.

¿Dónde encontrar “al indio” en este período? Debo cambiar de recintos y documentos estatales. Necesito, en efecto, discursos menos filtrados por los códigos, las situaciones y el espacio de expresión burocráticos; y sobre todo donde las formas de percepción del otro fluyan en palabras públicas y espontáneas. En fin, busco un lugar-momento de fantasmagoría retórica donde el objetivo perseguido por quienes participan en la contienda verbal sea tender alianzas o recinchar cohesiones, a la vez que abrir brechas de diferenciación, antagonismo y animosidad. Por un efecto de doble espejeo, al hablar del “otro” estos discursos también ubican a quienes los pronuncian: expresan su origen social, el recorrido personal, la posición ocupada en el campo político y, en particular, las estrategias de poder que emplean. Debo encontrar fijadas en papel y tinta situaciones de comunicación en las que suceda, echando mano a una noción de Habermas, una coyuntura de “remisión”. Esto es, busco un malentendido, desacuerdo o conflicto que torne en problemáticos ciertos aspectos referenciales de la comunicación cotidiana; un momento en el que se interroge a ese denso tejido de significados “triviales y de solidez incuestionada” (Habermas 1987: 86)- condición imprescindible para entender lo que se dice. Una situación en la que se transparente el acervo ignorado del “mundo de la vida” de los participantes.

Abandono los documentos de la presidencia y los ministerios y me encamino hacia el archivo del senado y cámara de diputados. Rebusco en los debates parlamentarios. Para entender las intervenciones de los honorables, debo recordar que los hombres públicos en el Ecuador del siglo XIX sumaban un puñado de personajes, a lo mucho unas tres o cuatro docenas (Quintero 1978: 242-243)(18) que en el fluir de las generaciones se alternaban entre elecciones y golpes de estado. Esta gente que se conocía por que se frecuentaba a diario, por “haberse visto” o, cuando menos, “oído hablar”; por abolengos y paren-

tescos; por fidelidades e infidelidades familiares del pasado, del presente y del futuro; en fin, por haciendas contiguas o negocios comunes. Constituían por excelencia el restringido grupo de los ciudadanos, en una sociedad donde el conocimiento y definición de referencia primaban en la noción de persona, entendidos ambos como redes cruzadas de cohesiones y antagonismos inmediatos. La individualidad autónoma de los hombres, y más aún de las mujeres, poseía un peso específico bajo, y menor ley aún los principios abstractos y universales de la ética ciudadana (Hassurek 1865:187)(19). Las maneras de pensar de este grupo, sobre todo en lo que a indígenas concierne, se asentaban en un mundo de la vida casi indiferenciado en cuanto a estructura y, desde luego, soldado por un consenso fundamental aunque, por obvio, inexpresable: la dominación étnica.

No solamente son escasos, sino una verdadera excepción, los debates parlamentarios donde la población indígena fue un tema de contiendas oratorias entre grupos de senadores o diputados (Oleas y Andrade 1985)(20). Es una penuria significativa que demanda explicación. Un breve relevamiento de los documentos en los archivos conduce a una conclusión: *una función administrativa* copa las preocupaciones burocráticas hacia los indígenas. Por las autoridades que los producen, la forma de su redacción, los canales de transmisión y la jerga utilizada, intuyo que fueron decisiones adoptadas al margen del debate político. Por ejemplo, en asuntos como adelantar el cobro del tributo, reestructurar la recaudación fiscal o perseguir a los deudores, los funcionarios en el silencio de sus oficinas tomaban a diario "medidas" plasmadas en decretos, reglamentos y circulares. Por lo demás, cuando en alguna rara ocasión un asunto de indios entró en el orden del día del parlamento, el investigador queda atónito y desconazonado con la lectura de las actas de debate. La que adopta la decisión es por lo general una comisión parlamentaria y, entonces, se desconoce la discusión, si la hubo; a no ser que los honorables legisladores no debatieron y tan sólo aprobaron una moción presentada. Todo concluye en las magras frases de un decreto. Ilustra el caso un documento antes citado, como la propuesta del gobierno de entregar en arrendamiento privado la recaudación del tributo de indios en 1847. Desde luego, la importancia numérica, fiscal y laboral de la población indígena no presentan correlación positiva alguna con los debates políticos (21).

De todas maneras, escojo una excepción que ocupó y acaloró ambas Cámaras en la legislatura del año 1855. No era para menos, el tema hostigaba a los hacendados. Abría la posibilidad de desbocar la competencia entre los propietarios de fundos por trabajadores al legalizar la así llamada “seducción” de peones conciertos. El debate giraba en torno a un artículo conflictivo de la ley sobre la contribución personal de indígenas dictada por el parlamento el año anterior. En efecto, el artículo 51 rezaba: los “indígenas conciertos que se hallen adscritos a los fundos de agricultura u obraje no podrán ser obligados a desquitar sus deudas con su trabajo y se les permite salir de servicio, pagando lo que adeuden... si así lo exige el indígena” (22). Descifro su contenido. Los conciertos endeudados que quieran marcharse a tierras de otro hacendado, porque su patrón les maltrata o mezquina “soco-rrros”, pueden hacerlo con el simple reembolso de su deuda; lo que, en términos reales, significaba que un propietario urgido de trabajadores sonsacará conciertos en toda libertad e impunidad a su vecino con solo liquidar la deuda que tengan y ofrecerles mejor trato... (Guerrero: cap. II, 1991).

Como era de esperarse hubo dos posturas encontradas: una por la “libertad” de abandonar los fundos, la otra por la “adscripción” de los conciertos hasta que cumplan el término de sus contratos. Me detengo lo apenas necesario en estas posiciones puesto que en realidad aquí interesa sobre todo el proceso, de por sí relevante, de aparición del discurso. Desvela la lógica de producción de una figuración del indio. El debate de los honorables legisladores gira en torno a dos temas. En primer lugar, el principio concreto de la libertad de los conciertos adscritos a los fundos, con lo cual, en segundo lugar, se ven llevados a idear los contornos de la psicología profunda del indio, de su “carácter”. Selecciono de las actas los argumentos esgrimidos sobre los rasgos del indio:

Cámara Nacional de Representantes y del Senado, debate sobre el concertaje (1855):

1) por la libertad:

Honorable Bustamante:

“Conociendo el *carácter*, la *condición*, la *ignorancia* en que por desgracia está sumida todavía esa *clase infeliz* (la ley) ha querido dejar a los indígenas la libertad de rescindir los contratos... Al celebrar un contrato *no puede prever* el indígena lo oneroso del

compromiso...; y cuando después abre los ojos..., cuando advierte que se halla esclavizado no se le ha de permitir redimirse... con una situación en que cayó involuntariamente puesto que le *faltó conocimiento* para comprenderla.”

“(…) El indígena que *nada es capaz de prever...* cuando conoce la mala fe con que se le ha *seducido* dice: rescindo mi compromiso... ¿puede prestarse la humanidad y la razón a sujetar al indígena a que sea víctima de su *falta de previsión, de su falta de discernimiento?*” (énfasis agregado).

2) por la adscripción:

Honorable Rivadeneira:

“Si según la ley... (los indígenas) tienen el derecho de contratar, como cualquier otro, porque dispensarles de la obligación de llenar sus contratos ¿Por qué se les ha de considerar *sin inteligencia* después de concederles capacidad legal?”

Honorable Parra:

“...si a la *clase indígena* se le ha nivelado con la raza española, justo es que tenga los mismos derechos y las mismas obligaciones. (...) No hay tanto *idiotismo* en los indios para suspender que no sean capaces de contraerlos (los compromisos) por sí mismos. (...) se les ha nivelado con los demás ecuatorianos y, después de todo, sería un abuso considerarlos como unos *entes sin libertad, sin conciencia...*”

Honorable Freile:

“...no considero a los indígenas como hombres sino como *niños* que no tienen bastante *discernimiento* para consentir ni menos para obligarse. Siervos de la *ignorancia* y de la *necesidad*, la ignorancia les hará querer lo que no quieren y la necesidad obligarse a aquello que no se obligarían teniendo las comodidades necesarias para subsistir. Se les ha dado el derecho de ciudadanos, se les ha nivelado a los blancos siendo, como digo, más *débiles* y de menos *valor* que los niños. Todos los días estamos viendo que a un infeliz indio, un muchacho lo conduce a donde quiere y *no presenta más resistencia* que la de un *cordero*. Es libre de naturaleza, *es esclavo de condición*, hombre y niño. Por otra parte veo que protegiéndoles demasiado se fomenta la *inmoralidad...*”(énfasis agregado)(23) .

Resulta curiosa a primera vista la situación pues los defensores de la libertad de los conciertos, los honorables que abogan por el derecho a que abandonen las haciendas, esgrimen los argumentos más sombríos sobre el carácter del indio: escasa inteligencia, ignorancia más como

incapacidad de comprensión que de saber y, por último, ausencia de previsión. Más curiosa aún, puesto que estos senadores y diputados pertenecen sin duda a la misma corriente política que pide la derogación del estatuto de “protegidos”(24), de “indios tributarios” y su “elevación” a los derechos ciudadanos.

Los defensores de la adscripción contraatacan, a su vez, desde dos posiciones. En la primera recurren a un razonamiento simplemente contrario al anterior, que “*no hay tanta imbecilidad*” en los indios, y destacan la incoherencia de sus contendientes al haberlos considerado en un inicio como “igualados a los blancos” para, luego, afirmar que carecen de los atributos de la inteligencia humana... El hacendado y senador Freile presenta una segunda argumentación. Es la más elaborada y completa puesto que manipula la astucia de la analogía para perfilar los trazos del indio esbozados tanto por los defensores como por los opositores a la adscripción. Freile echa mano de un estereotipo cotidiano de la incapacidad -la imagen del niño- como parangón para fabricar, a su vez, la imagen del indio como paradoja: son adultos pero niños, por ende, seres inacabados. El infante es una persona en constitución que carece transitoriamente de los atributos del adulto (discernimiento, voluntad, fuerza y, añadido, ciudadanía plena). El indio es en sí “hombre niño”, un ser estático, que jamás alcanzará una etapa de madurez... y, tampoco, de plenos derechos ciudadanos. Una de las recetas para la elaboración de estereotipos consiste en presentar una prueba tomada de la experiencia cotidiana que, al confirmar la generalización, la naturalice. El honorable Freile relata una anécdota que recalco porque según parece cristalizó en lugar común. Dos décadas después, en efecto, volvió a surgir en palabra escrita, con la pretensión de describir objetivamente la realidad (las “costumbres”), bajo la pluma de un renombrado historiador: “un muchacho (o sea, a buen entendedor, otro niño pero blanco y, por consiguiente, con capacidad de devenir adulto y ciudadano) lo conduce a donde quiere y no presenta... resistencia”, como un animal manso, un cordero. La comparación con un animal remata la naturalización de la silueta del indio: es un ser no del todo humano, un ente sin devenir pero sin embargo ya hecho. La conclusión de Freile cae por su propio peso. Se le puede concebir como una paradoja de la naturaleza y su destino es ser esclavo “de condición”. Las leyes, es lo que más

conviene, deben protegerlo y, a la vez, precaver su inclinación congénita hacia la inmoralidad por la ausencia de discernimiento.

Antes de indicar otros lugares donde emerge una fantasmagoría sobre el indio en el ámbito político, conviene detenerse, por una parte, en la coyuntura y el lugar donde aparece y, por otra, su condición de representación mental que plasma en palabras. Son dos aspectos determinantes en la formación de la imagen oratoria que se acaba de ver. El debate sobre el artículo 51 concernía a la gama completa de propietarios, grandes, medios y pequeños, pueblerinos y rurales. Saber si los indígenas podían o no ser libres como tales, no consistía el nudo del asunto sino en si otros patrones podían o no “seducirlos”, hacer que abandonaran un fundo e se instalasen en otro. Lo que se juega es el derecho a un completo control de “sus” trabajadores por un patrón de conciertos. Pero el tema de la seducción aparece encubierto y, además, transmutado en una disgresión general sobre la libertad y el carácter del indio. Al volverse conflicto el debate, se crea una típica coyuntura de “remisión”. Los parlamentarios ya no se entienden al hablar o más bien, la comunicación se satura de resonancias implícitas. El tema de la “libertad” y del “carácter” del indio surge en el recinto parlamentario al calor de la contraposición de actitudes, en una arena de gestas oratorias por intereses materiales y simbólicos. La coyuntura propicia un esfuerzo por formular, precisar y definir ambos temas. Quiero decir con esto que se consigue descifrar, en lo que aquí interesa, aquellos actos de habla sólo cuando se los piensa como estrategia de transmutación de una realidad. En efecto, al referirse a la libertad o el carácter del indio, los honorables crean un metalenguaje, manipulan palabras que conllevan un trasfondo donde sedimentan intereses personales. El historiador de hoy en día, claro está, no comparte la experiencia vital ni el mundo de la vida de los coetáneos de mediados del siglo pasado. Por lo tanto, interpreta esas palabras en su nivel ingenuo de significados y le suenan absurdas o, en el mejor de los casos, herméticas. En cambio, el asunto para los honorables presentes aquel día de sesión debió de ser transparente como el aire: los discursos formaban sobreentendidos compartidos de antemano por todos los presentes. Era en realidad el tema del debate.

Me detengo en el proceso de formación de la imagen oral. Adviene una figuración en una circunstancia, un espacio y al calor de

un conflicto. Ni el lugar ni el momento son neutros, por el contrario, imponen a quienes hablan las normas y la lógica de conversión para exteriorizar esquemas mentales en figuras oratorias. Todo sucede en el tablado por definición de lo político, en la factoría de palabras alquímicas emitidas por los representantes (personas instituidas pues electas) para, al hablar en nombre de los ecuatorianos, hacer la realidad de la ley y la ley convertirla en realidad. ¿Con qué materia prima simbólica (analogías, metáforas, asociaciones, valoraciones, anécdotas) se construye la imagen? Los vocablos exhiben esquemas mentales de representación del otro, un acervo blanco-mestizo de disposiciones de comportamiento comunes. Sin duda, estas estructuras se generan y reproducen en el fluir de la dominación étnica cotidiana. Pero al ser expresiones corporales y emotivas del trato interétnico cotidiano nunca sobrepasan una fase de gestualidad que elude las palabras y obvia la elaboración de discursos-imágenes. Condensan pues en retórica tan sólo en un lugar de conflicto, precisamente en coyunturas de remisión. Ciertos honorables evocan determinadas facetas de una figura del indio, mientras otros contraponen rasgos diferentes. Inmersos en el juego, los agentes sociales otorgan a esas expresiones una funcionalidad acorde con su ubicación en la disputa. En este caso, rigiéndose por las normas inherentes al campo de fuerzas y las reglas del discurso parlamentario, las manipulan en el horizonte brumoso de sus intereses materiales y simbólicos sobre el tapete. Sin embargo todos utilizan un imaginario compartido, discursen desde el común denominador de vivencias de dominación étnica incorporadas en esquemas de una mentalidad colectiva colonial. Es lo que les permite entenderse y sobrentenderse, jugar con un metalenguaje. Como se verá más adelante en el enfrentamiento entre los liberales y los conservadores a fines del siglo, es un fenómeno simbólico reiterativo puesto que rebrota con otros participantes e intereses, en el mismo y en otros lugares y momentos de conflicto (25).

Destaco un último aspecto. La imagen del indio en este período se caracteriza por ser inestable y errática. No es que desaparezca sino que retorna a su condición primigenia de una percepción mental latente. Constituye un vaporoso discurso en el que apenas convocada se desvanece para reemerger, fugaz, en otras ocasiones. En este primer medio siglo no encuentro teóricos políticos del carácter del indio, intelectuales que en palabra escrita sistematicen desde la imagen en-

laces permanentes hacia los grandes juegos de contraposiciones entre grupos sociales; en suma, que incorporen a la opinión pública una imagen. La machacada frase del escritor y político Juan Montalvo “si mi pluma hablara del indio, haría llorar al mundo” en alguna medida confirma la situación, pues no lo hizo. En cambio, la pintura del tirano inspirada en los rasgos del presidente y dictador J.G. García Moreno es la medula de su obra literaria. Sin duda, la imagen del indio todavía no era una pieza simbólica valiosa en el tablero de la política oficial.

La ocultación política del indio (1857-1895).

En 1857 fue derogado el estatuto de tributario y eliminadas las clasificaciones de identificación étnica por el estado. Culminó un largo período histórico iniciado en el siglo XVI(26). El estatuto de tributario remitía en sus orígenes a una condición engarzada en la soberanía real española que incluía a los “naturales” de América como súbditos coloniales, miembros de la corona en el peldaño inferior. Para el estado y la sociedad, su condición jurídica, política y social estaba marcada por la obligación de pagar una capitación anual: el tributo de indios. Como se vio, a poco de inaugurado el estado republicano reinstauró la categoría, hecho que muchos políticos de la época denunciaron por contradictorio e ilógico con las nociones de igualdad, la ciudadanía y el principio de soberanía popular, las tres piedras angulares del nuevo estado. Finalmente, con la abolición del estatuto quedó vigente tan sólo una categoría moderna en la relación entre población nacional y los poderes públicos: la de ciudadanos (König 1984:398 y ss.).

Sin embargo, la realidad de facto tanto pública como privada continuó organizada y escindida por la segregación étnica. Al no practicar el español como lengua y menos aún como lectura y escritura, la población antes identificada de indígenas quedó, por definición, al margen de la ciudadanía plena (27). Para la población ciudadana del siglo XIX -o sea, los blanco mestizos adultos, masculinos, alfabetizados y con fortuna- lo impensado e impensable colindaban al considerar que los indios, personas a quienes ellos trataban como inferiores en sus casas, tierras, en las calles y los mercados, pudieran ser ciudadanos ecuatorianos libres e iguales.

En los registros del estado el decreto de 1857 tuvo un efecto de magia política pues esfumó a la población indígena de los documentos.

Desaparecieron de todos los registros centrales del estado: de las leyes, censos de población, presupuestos del estado, informes de ministros y gobernadores, de la correspondencia entre las autoridades superiores. Si antes de aquel año hubo contados debates parlamentarios donde apenas asomaban, en lo sucesivo desaparecen casi por completo (28). De ahí en adelante, los hombres y mujeres clasificados anteriormente de indígenas calzan en un estatuto implícito que los coloca en una condición ambigua y, sobre todo, indefinida en el *corpus* simbólico (el jurídico político) y las prácticas de identificación estatales. Son *sujetos indios* del estado republicano y, por ende, una población dejada al arbitrio de la costumbre en el ámbito de lo privado con sus instituciones, prácticas y normas. La noción involucra un conjunto impreciso de grupos sociales, autoridades étnicas e instituciones comunales inexistentes en las leyes, pero gobernados desde una cuasi legislación de reglamentos, circulares e informaciones, normas escritas y órdenes verbales. Son personas *sujetas a una potestad administrativa, privada y cotidiana* que se activa con la desaparición del tributo y el consiguiente retraimiento del estado central en la administración de indígenas. El estado central delega tácitamente soberanía a formaciones locales de dominación étnica. Tal vez la característica básica de la administración étnica privada que se inaugura entonces consista en que los conflictos de poder acontecen en transescenas regionales, dispersas y compartimentadas, regidas por códigos gestuales y orales propios que excluyen una normatividad escrita, de aplicación anónima y general, (Guerrero 1991, 1992).

Con la ocultación de los indígenas, en esta segunda mitad del siglo XIX, florecen las dos y, a mi conocer, únicas iniciativas de construir una imagen política del indio. Hacia comienzos de 1870, el historiador Pedro Fermín Cevallos, hombre de leyes y político (29) de prolongado recorrido, dedica el tomo final de su *Resumen de la historia del Ecuador* -obra declarada "texto oficial" en 1871 (Trabuco 1968:576)- a las *costumbres* y consagra unas cuantas secciones a describir la composición de la población ecuatoriana con un esquema de clasificación étnico, racial y psicológico (Cevallos 1887). Dos décadas luego, en sincronía con el estallido de la Revolución Liberal, el escritor y político Abelardo Moncayo (Moncayo 1895) analiza las condiciones de trabajo en las haciendas en un opúsculo intitulado *El concertaje de indios*; describe las labores, la vida y, sobre todo, el

carácter de los indios. Ambos, pero cada uno a su manera y en corrientes partidarias distintas, impulsan la tendencia liberal de pensamiento en la segunda mitad del siglo: mantienen una posición crítica frente a la sociedad y al estado de su época y propugnan su transformación. Ambos fueron, además, insignes hombres públicos y alcanzaron altos cargos estatales. Me detengo pues en Cevallos y Moncayo, no tan sólo porque sus discursos confluyen o eslabonan sino porque cristalizan una visión del indio de larga duración que devino oficial.

La imagen de la vida de la raza india.

En su historia, P.F. Cevallos se aplica a describir "...la imagen de la vida de un indio ya civilizado, ya cristianizado, ya social, imagen formada sin colorido ni sombras, sino muy al natural, a lo más dibujada en perfil, tal vez del todo descarnada." (Cevallos 1887: 145-181) Ningún otro historiador, ensayista, novelista o fotógrafo ecuatoriano consideró digno de sus esfuerzos consignar la vida del indio en el siglo XIX (30).

Su propósito es pintar al indio en un cuadro sobre la población, la instrucción, el ordenamiento político y las "costumbres" de la república. La figura va encuadrada en un esquema de categorías que se engarza en las necesidades del progreso cultural y de civilización del país; a saber: las diferencias raciales, las desigualdades sociales, y un proceso de blanqueamiento racial y cultural.

"Resumen de la historia del Ecuador", T.VI, "Costumbres" de P. F. Cevallos (1887).

"Hablando en rigor, no hay en la República otra raza que la perteneciente a cuantos *conservan puro su origen primitivo*, y tal pureza, de cierto sólo se halla entre los indios, y no tampoco en todos sino en la generalidad de ellos. Fuera de estos *sólo hallamos mestizos* procedentes de blanco y bronceados, de blanco y negros, más o menos cruzados... que perpetúan *la nueva clase mestiza*, mejorándola, según predominen los blancos, los bronceados o los negros.(...)" (énfasis agregado).

“...en América por lo general, prepondera la clase mestiza y que sin embargo se ha establecido en sus pueblos *una autocracia de raza, formada de preponderancias europeas.*

“Desde que la República abrió sus puertas a todas las naciones *ha ido mejorando, aunque con lentitud la casta de sus hijos por medio del mayor número de europeos y de los americanos ingleses cuyo color blanco y sonrosado se encarna admirablemente en la pura, y mejor todavía en la mestiza procedente de blancos y bronceados en las serranías.* De la primera toma origen los **mulatos, zambos y zambelgos** y de la segunda las que, reduciendo el genero a la especie, llaman **mestizo**, esto es a los que proceden de blancos y bronceados, y **cholos**, a los que descienden de mestizos o indios.” (énfasis agregado, subrayados en el texto). (...)

“¡Y cosa bien extraña! *La sangre del indio que, como exenta de oiras, debía tenerse por la de mayor lustre,* consintiendo en la posibilidad de serlo en el orden físico, ocupa el mas bajo peldaño de la jerarquía social. (...) *se cree que quien cuenta con dos o más ascendientes españoles,* sin pararse en averiguar su procedencia, es más ilustre **en sangre** que el de origen puramente americano, aunque se halle ya **españolizado**, pero no peninsular. Estas ideas han pasado hasta no-sotros con bien cortas modificaciones, *procediendo de ahí el origen natural de la aristocracia de raza que subsiste en la República.*” (...)

“De los cruzamientos de las razas europeas y americanas salen, al andar de dos o tres generaciones, formas hermosas y delicadas, al paso que tarda bastante en mejorar la prole procedente de europeos y afri-canos. Así como así, los de la cuarta o quinta generación, y aún antes a veces, llegan los hijos de estos últimos a tomar un tinte particular y contornos casi perfectos, cuando, después del primer cruzamiento, no han vuelto a atravesar sino padres europeos.” (...)

“Si nuestra raza no se *regenera* con la mezcla de otras, no hay remedio, la *humanidad* y la *civilización* se andarán entre nosotros abatidas y postradas por la impotencia de tan arraigadas costumbres...” (la costumbre a la que se refiere son las corridas de toros, entre otras) (Cevallos 1887:91 y 124; énfasis agregado, subrayado en el original).

Una novedad resalta del confuso empleo de categorías que hace el autor. La raza, un concepto que seguirá vigente en el léxico de los

políticos hasta bastante entrado el siglo XX (31), da unidad a la descripción de la población y la sociedad. Además, sirve de escala que permite evaluar las posibilidades de progreso y civilización de los pueblos. Es lo que resalta al cotejar el texto de Cevallos con los vocablos empleados en las leyes y debates parlamentarios de décadas anteriores. Hasta mediados del siglo los indígenas eran concebidos con la noción de “clase indígena” (32), que designaba a un grupo específico de la sociedad.

La concepción de Cevallos de la sociedad, que se alinea con las teorías racialistas (33) del siglo XIX, planta un hito inicial. Las razas puras son tres y un orden de valores las separa en grupos que se distinguen en cuanto a hermosura e inteligencia, arrojo y cultura. La blanca en la cúspide; la negra en la base; intercalada, la “americana” o india. Pero, además de razas puras, acontecen las mezclas y dan origen al mestizaje. Aquí despuntan las primeras ambigüedades conceptuales del autor. En ciertas líneas considera que las razas puras son, de todas maneras, superiores al resultado de las mixturas. Señala entonces la paradoja histórica de América: la sangre india, siendo pura, debería ubicarse en la cúspide de la pirámide social ya que el resto de la población presenta la marca del mestizaje. No obstante, ocupa el “último peldaño de la jerarquía social”. Un tanto veladamente, para Cevallos las mixturas conducen a una degeneración de la “sangre” y acarrear una inferioridad ante la “pureza”. Esta conclusión, que va implícita en su análisis, desentona sin embargo con la adjetivación que escoge para calificar el producto del cruce entre “raza europea” y “raza americana” puesto que daría ejemplares con “formas hermosas y delicadas”. El ensayo de Cevallos incurre en contradicciones y se desdice pocas líneas luego de las adjetivaciones admirativas para reafirmar la tesis racialista clásica, según la cual los resultados del mestizaje mejoran conforme incrementan las dosificaciones del componente blanco. A su vez, las secuelas degenerativas de las mezclas de sangre resaltan con mayor efecto biológico en aquellos cruces con la raza negra, el último nivel de la escala racial. Por consiguiente, cuando combinada con sangre blanca, aconseja persistir, reiterar la mixtura durante cuatro o cinco generaciones, siempre con blanca, para al fin alcanzar ejemplares humanos adjetivados de con “tinte particular y contornos casi perfectos”. Por último, con estricto rigor lógico, considera que el cruzamiento entre las dos razas inferiores (india y

negra) acarrea secuelas nefastas, casi irreversibles. Concluye, entonces, en una advertencia con implicaciones políticas: de no “regenerarse” la raza americana, de no blanquearse en fin de cuentas, seguirá el país sumido en el “abatimiento” a la vez humano y de civilización.

El autor tiende un nexo subterráneo entre razas, población y sociedad. Las razas, hecho biológico primario, tienen un impacto causal sobre las características y capacidades de la población lo que, a su vez, condiciona el progreso y el grado de civilización de un país (34). ¿Cuáles fueron las lecturas que inspiraron a Cevallos? Entre mediados y fines del siglo XIX las grandes teorías racialistas están en auge en Francia. En 1853-55 J. A. de Gobineau publica su *Essai sur l'inégalité des races humaines*, obra traducida al inglés que tuvo amplia difusión en los Estados Unidos antes de la Guerra de Secesión; *L'avenir de la science* y *L'histoire générale et Système comparé des langues sémitiques* de E. Renan aparecen en 1848 y 1855 (Todorov 1989:113 y ss.). Nociones tales como la clasificación de la humanidad en tres razas, que Cevallos modifica al intercalar la “americana” o “india” en el lugar de la “amarilla”, la idea que las razas puras son superiores y que las mixturas inducen procesos degenerativos, la concepción del blanqueamiento, es decir, de que dosificaciones de sangre blanca aventajan las razas inferiores pero envilecen a la superior y, por último, el vínculo tendido entre la escala racial, la escala de la capacidad mental y el grado de civilización de los pueblos, todos estos planteos remiten a las teorías de los autores referidos, en particular a Gobineau. Aunque Cevallos mencione apenas una referencia bibliográfica en su texto -la descripción de México realizada por A. von Humboldt en el siglo XVIII- ¿llegaron por alguna lectura directa o de segunda fuente esas teorías a su conocimiento, al emprender la redacción final de las “costumbres” a fines de 1870 y comienzos de 1880? (35).

En el liberalismo Cevallos se ubica en la derecha y en contraposición con autores contemporáneos suyos. Por ejemplo, Juan Montalvo escribió un artículo (tal vez redactado en su exilio en París hacia 1865-1870) para defender una posición enfrentada con el racialismo. Su argumentación rechaza el determinismo climático de H. Taine y la teoría del ángulo facial, tan en boga en aquellos años, como causas determinantes del grado de inteligencia, del tipo de carácter de los grupos humanos y del avance de las civilizaciones. Afinca su inspiración en algunos principios del Iluminismo: los seres humanos salen

de un único tronco y, por lo tanto, bajo condiciones favorables todas las razas son por igual perfeccionables. En cuanto a los contrastes de color y rasgos, que por cierto también se verifican entre individuos de una misma raza, en nada permiten deducir conclusiones respecto al ingenio, la bravura, o la civilización. Tampoco justifican el lugar, alto o bajo, ocupado por las personas en la pirámide social pues todo depende de cuán dotado es cada individuo. Hay, sí, un factor que implanta una diferencia en el desarrollo intelectual, social y de civilización: “La libertad es el supremo civilizador de los hombres: pueblo donde el negro y el indio pueden sentarse en el Senado, sin detrimento de raza predominante, ha hecho, sin duda mucho por la civilización.” (Montalvo 1867:119).

Ahora bien, lo que aquí interesa es el uso dado a esta concepción racializada de la sociedad. Al revés de lo que cabría inferir de su teoría, desde un inicio Cevallos adopta una postura crítica frente a las desigualdades sociales y, paralogismo, raciales (36). Denuncia a la “aristocracia de raza que subsiste en la República” y el trato social generalizado por el cual el “noble... cree ofender al otro diciéndole mestizo”, éste a su vez “cholo al otro” y así sucesivamente, el cholo al “mulato”, el mulato al “zambo”, zambo al “negro” y, al final de la cadena, éste al “indio”: “Pues todos, todos, con más o menos vanidad y pertinencia, se engolletan de su procedencia más inmediata a la raza europea, y principalmente española, ora sea morisca o de cristiano nuevo”. En su esquema Cevallos amasa un frangollo conceptual donde consigue mezclar una teoría causal del factor sangre en el orden de las jerarquías sociales, con una visión que, a un mismo tiempo, rechaza las desigualdades sociales y raciales por ser creaciones arbitrarias y nefastas de la civilización. A guisa de prueba, menciona la ausencia de distinciones hereditarias en el mundo “primitivo”. En efecto, según relato de un informador calificado, entre los indios “salvajes de la Provincia de Oriente (la Amazonia) sería del todo desconocida la nobleza de sangre”. Esto le alienta a denunciar con trazos románticos las secuelas de la civilización en los indios que “viven entre nosotros” y a concluir que: “...más valdría dejarlos errantes por los desiertos y que sigan morando entre las víboras y fieras..., valdría más esa vida de la naturaleza inculta, pero hermoscada con la prenda de la independencia que la por demás abyecta y ruin que llevan entre los pueblos cristianos y civilizados...” (Cevallos 1887:89 y 175).

La vida concreta del indio.

En la segunda sección la pintura y la denuncia se concentran y detallan. Cevallos pasa a una descripción pormenorizada de la vida del indio. Aunque escribe sobre todo de los conciertos en las haciendas, también toma perfiles de varias situaciones sociales: aparecen entonces “el indio *suelto*”, “el de *la ciudad*” y, por último, “*los jíbaros o salvajes* de nuestras selvas”. La descripción adopta la factura de un díptico que contrasta al indio concierto con el salvaje, en un recorrido por las sinuosidades del ciclo vital individual, del bautizo a la sepultura. Dispongo los trazos del cuadro, me atengo a los momentos de la vida, las situaciones sociales y la adjetivación del *carácter del indio*; decanto tópicos y dejo que los lectores aprecien las palabras del autor.

“Resumen de la historia del Ecuador”, T.VI, “Costumbres” de P. F. Cevallos (1887).

1) Embarazo y parto: proximidad a la naturaleza/falta de civilización; indolencia/falta de sensibilidad y cultura; miseria/explotación hacendados:

“No porque el niño indio haga conocer que ya tiene vida en el vientre de la madre, toma ésta ninguna precaución... pues sigue tranquila en sus labores abandonada enteramente a los cuidados oficiosos de la naturaleza. (...) Llega el instante del alumbramiento: se acuesta sobre el casi desnudo suelo de su choza, si es que las labores del campo no la han detenido en otra parte, sale el niño a la luz, corta ella misma el cordón umbilical con su único y mal afilado cuchillo, o golpeando con dos piedras.” (...). Yendo y viniendo por donde va la madre... (...) el niño se desarrolla a todo sol, aguas y vientos...”.

2) Concertaje y trabajo en haciendas: necesidad /imprevisión / ignorancia; expropiación /esclavitud /miseria:

“Los indios, antes dueños comuneros de las tierras que ahora poseemos, no tienen por lo general heredad alguna... Teniendo hambre y desnudez, y no teniendo cómo satisfacer sus necesidades, acuden a concertarse con los propietarios de las haciendas; y mediante las cortas anticipaciones que estos les dan... quedan los brazos de los indios empeñados para siempre. (...) la esclavitud sólo acaba con la muerte”.

3) Costumbres: naturaleza/incultura/animalidad:

“Indios e indias comen, o, más bien dicho lamiscan cuanto pueden a cualquier hora del día o de la noche y, sin reparar en que

estén o no fríos o calientes los alimentos, jamás rechazan lo que se les da de comer”; (...) “Duermen al suelo raso de sus casuchas o en los corredores de las haciendas, con la misma comodidad que otros sobre colchones en estancias abrigadas.

4) Valores morales: falta de pensamiento transcendental / insensibilidad/inconsciencia/ausencia de temor sagrado / materialismo:

“A la muerte la ven sin inquietud ni susto, y con la misma indiferencia que se tendría por el acto de pasar de una heredad a otra inmediata. Si ven algo en la muerte, es el recelo de que el párroco trate de privar a los hijos del par de bueyes o carneros que testan por los derechos de entierro;

5) Psicología: *fuerza física/cobardía:

“Fuertes y vigorosos como son para cargar cosas muy pesadas a sus lomos y ligeros e infatigables para vencer a pie largas jornadas, así también son *endebles* y *lentos* para otra clase de *trabajos*. El pugilato p. ej. es entre ellos por lo demás ridículo, y son tales su *cobardía* y *humillación que se dejan dominar hasta de los más despreciables de otras castas*.

* animalidad/ausencia de valores morales y de sentimientos:

“Casi no tienen noción ninguna del bien y del mal, ni del pundonor, ni de lo bello y, tal vez, ni del amor; quizá también no conocen lo que se llama curiosidad. Se casan, no tanto porque se quieren, sino las más de veces porque se necesitan mutuamente para hacer mas llevadero el trabajo.

“Es tal la abyección y tal el convencimiento de la miseria en que viven, que jamás resisten como deben a los mandatos y aún los caprichos de otros hombres, blancos, mestizos, cholos o negros, y constantemente se ven dominados por la impertinencia y travesura de los muchachos, con especialidad en las concurrencias públicas (37). Si, por ejemplo, se necesita algunos para que carguen imágenes de los santos en las procesiones, se esparcen los muchachos en busca de indios, y los agarran por los ponchos, y los arrastran al lugar donde está la necesidad.

* ausencia sentido común/miseria/ausencia de memoria histórica: “No piensan jamás en lo que son ni tienen conocimiento, como llevamos dicho, de que sea tan triste y humillante su destino. Menos aún pueden dar cuenta de su ser, ni siquiera admirar las maravillas de la naturaleza; se ven sin saber quiénes son, y ven las cosas sin contemplarlas ni examinarlas; son máquinas que se dirigen y mueven por los sentidos. Y sin embargo ¡tienen como cualquier otro de nosotros, un alma

inmortal, una cabeza para pensar, un corazón para sentir! Si no conociéramos el estado de civilización en que se hallaron al tiempo de la conquista de Benalcázar, (...) diríamos ser bastante inconcebible que también ellos pertenecen a la familia humana.”

* **indolencia/desconfianza:** “La indolencia y la desconfianza son los distintivos más característicos de su índole. En todos sus contratos, en todas las acciones de su vida, se ve de claro en claro que no creen en nadie, que se está tratando de engañarlos o no se cumplirá con lo ofrecido; y esto sucede principalmente cuando sus negocios se cruzan con los blancos o con quiénes no pertenecen a la raza de ellos.

“La fisonomía de los indios es desabrida, grave, melancólica, como amortiguada por la miseria y su indiferencia raya con cinismo. Fuera de las bebidas espirituosas, no hay halagos, no hay prendas con qué poder seducirlos, ni hay insultos ni desprecios que los irriten cuando lo hacen los de las otras castas, (...) (Cevallos 1887:146, 153, 155, 163).

No es necesario leer entre líneas a P. F. Cevallos para caer en cuenta que la semblanza de la vida del indio apunta, aunque indirecta y veladamente, a objetivos políticos y sociales. En las varias figuras del indio, el tema central de los cuadros se proyecta por lo general contra el telón de fondo de la hacienda y de los curas párrocos (Cevallos 1887:151-157). Una existencia miserable la del concierto, cotejada con aquélla del indio propietario de tierras “que vive con independencia”, de los artesanos que moran en la ciudad y no “están en completa abyección”, y aún de los salvajes en el bosque que llevan una vida “hermoseada con la prenda de la independencia”. Sobre sus espaldas pesa la peor de las situaciones de opresión (Cevallos 1887:1164 y 175).

Sin embargo, permanece siempre en segundo plano la crítica social de Cevallos como un discurso ante todo alusivo, congruente en esto con una postura política nueva que recién amaga en esos años: la “conservadora progresista”. A la pintura del concertaje destina las tintas más negras, pero en ningún momento señala y acusa con franqueza a los patrones de hacienda; a lo mucho menciona a los malos párrocos. En talante de historiador objetivo salpica los cuadros de costumbres con pinceladas sobre las condiciones miserables (término recurrente) de vida. Así, desde el inicio, los indios acuden a concertarse con los propietarios de las haciendas por “hambre y desnudez” pues ya no son propietarios de las “tierras que ahora poseemos”; llevan

una vida de pobreza, marcada por obligaciones permanentes y arbitrarias de trabajo desde “longos” (jóvenes); para colmo, están sometidos a la obligación de asistir a “una enseñanza (la doctrina cristiana)... que nada enseña” y los maestros de capilla les propinan azotes. En resumen, en las haciendas quedan sujetos a una “esclavitud que sólo acaba con la muerte”: una “vida de expiación... vida de ignorancia supina que se deslizará como la vemos y lloraremos hasta Dios sabe cuando”.

El balance histórico de Cevallos será reiterado por las futuras generaciones de intelectuales del siglo XX, primero liberales y luego de izquierda: “¡No! La Independencia de que tanto blasonamos, no puede referirse a los indios. La raza redimida sólo es la misma española, antes conquistadora, sin otra diferencia que haber sido europea la del siglo XVI (sic), y americana mestiza la de la actualidad.” (Cevallos 1887:163).

Jurista y congresista experimentado y, claro, escéptico ante la inoperancia de las leyes dictadas en diferentes parlamentos, Cevallos no propone un reordenamiento jurídico ni, menos aún, social de los contratos de concertaje. Como político e historiador y más para salir del paso, diluye el problema, en primer lugar, en una medida retórica: “que las otras castas mejoren sus costumbres sociales”; que no desprecien a los indios ni se atribuyan derechos; que los niños los traten como a semejantes y los soldados no los obliguen a tareas forzadas; que los párrocos los “miren como a hermanos.” Concluye en que, entonces, “es bien seguro, el indio se conceptuará tan hombre como nosotros” (Cevallos 1887:163).

La segunda sugerencia es en cambio de orden pragmático y será también repetida hasta hoy en día por intelectuales de posteriores generaciones, tanto de derecha como de izquierda:

“Debe empeñarse principalmente en que los indios aprendan el idioma español pues se ha observado quiénes lo hablan han llegado a conocer que también son hombres, y principiado a conocer sus derechos y las cosas, y porque éste sería el modo de **desindializarlos**, como tan atinadamente dice Humboldt.” (Cevallos 1887:165) (subrayado en el texto)(38).

El discurso político sobre el indio concierto.

La idea de asociar la descripción general de la raza india en la sociedad con el rechazo de las condiciones de trabajo en las haciendas no pertenece a Abelardo Moncayo. Otro intelectual, Nicolás Martínez, publica en 1887 varios artículos en los periódicos y denuncia sin tapujos las leyes laborales de concertaje que han establecido, según explica, “una esclavitud más dura... que la exigida a los negros” (Martínez 1887:18-21). “Los indios son los verdaderos parias del Ecuador; no tienen derechos políticos y para ellos no se han escrito la Constitución y las leyes.(...) Con semejantes elementos ¿podrá haber verdadera república en el Ecuador? ¿habrá progreso y podrá esperarse que se ilustren los indios sumidos en la abyección y en la barbarie desde la conquista?...” (Martínez 1887:20-21). Sus artículos enuncian temas que serán convertidos en lugares comunes del rechazo al concertaje hasta más allá de su abolición en 1918, por ejemplo: la venta de peones con los fundos, la imposibilidad de pagar la deuda y salir de las propiedades, la cárcel del pueblo, la “deuda imaginaria” (palabras que A. Moncayo repetirá sin citar la fuente).

La exposición de Martínez interesa aquí no solamente porque está a contrapelo de las construcciones discursivas de aquellos años sobre el indio, sino porque el contraste revela significados en cuanto a las condiciones de producción de una imagen política. ¿Cómo procede en cuanto a la factura de la exposición? En prosa enjuta relata situaciones de opresión. Privilegia las experiencias vividas o conocidas por él de primera mano (39): que tal concierto se le presentó y le dijo..., que tal propietario fue demandado y el juez..., que hace pocos días un hacendado... que las leyes... Con esto quiero señalar que, en cuanto al contenido y la forma, su denuncia no se regodea en el tópico de los sentimientos, el carácter o la moral del indio. No pretende estimar su grado de conciencia, comprensión o inteligencia; tampoco concluye en que la sujeción le ha sumido en una casi animalidad. Aunque se declare por principios y convicciones “defensor de la clase más infeliz de nuestra sociedad”, Martínez no ambiciona consciente ni inconscientemente producir y gravar en la opinión pública una imagen. Indica y advierte, describe y explica pero no compone una fantasmagoría del indio que pueda servir de mascarón de proa para un partido. Claro

que tampoco fungió de ideólogo destacado en las filas del liberalismo ni ocupó altos cargos en los gobiernos...

En cambio, Abelardo Moncayo, que alcanzó entre otros cargos la función de Ministro de Interior del General E. Alfaro (1898), sí emprendió la tarea de urdir vínculos entre la opresión del indio y la contienda política del momento para fabricar una imagen política. Su folleto (*El concertaje de indios*) persigue un objetivo manifiesto, quiere advertir de los males que aquejan al indio en términos bien acotados al concierto de hacienda para, de esta manera, identificar los agentes-causa y proponer una tarea-programa: "...capítulo de acusación abrumadora para el conservatismo es el estado actual del indio".

¿Quiénes son los acusados? Desde la segunda página Moncayo enfoca un espectro de agentes sociales que abarca del hacendado y el cura, al policía, pasando por los militares y las autoridades estatales coeplerinas. ¿Cuáles son los cargos? Ni más ni menos que producir al indio: "La condensación de todas las sombras y miserias posibles, el envilecimiento ambulante, la ignorancia... el servilismo... he ahí el indio, he ahí la obra maestra de la cristiana, de la eterna dominación conservadora". ¿La historia de la situación? "...cuatro siglos de existencia casi nacional (sic)... y las injusticias sin embargo del conquistador todavía en plenitud". ¿Las consecuencias sociales para toda la nación? Contaminan el "carácter y el espíritu" de los ecuatorianos; un "cáncer" (sic) se extiende: el servilismo es matriz de una sicología colectiva teñida de pasividad, el mal que aqueja a los indios. ¿El remedio-tarea? "Suprimid las atrocidades del concertaje, suprimid la preponderancia del clero en nuestra sociedad, y la República dejará de ser aquí una irrisión". (Moncayo 1895:288-89 y 316).

En la radiografía de su situación social la silueta del indio va prefigurada en negativo. La estrategia discursiva adoptada sigue una lógica de argumentación que se asienta en la denuncia de la opresión del concierto, por lo tanto, de la hacienda y, también, de la iglesia por terrateniente y educadora. La prepotencia del dominante y la obsecuencia del dominado: el "servilismo" en su doble cara inducen un proceso histórico de degeneración cultural, mental y física, que es causa del embrutecimiento de la población indígena. Sin embargo, con Moncayo se bifurca de la concepción racialista de Cevallos y hasta

parece querer eludir la utilización de la noción de raza. Su inspiración en algunos párrafos sigue de cerca al pensamiento de Montalvo: la libertad es el factor que enaltece a las personas, aviva la inteligencia, moldea un carácter "levantado" (antónimo, para Moncayo, del carácter servil y pasivo del indio concertado) que impulsa al progreso. Una prueba: basta confrontar al concierto con el indio libre en mentalidad, fisio-nomía y porte físico (40). Ambos comparten desgracias y opresiones. El libre manifiesta por igual recelo, timidez y desconfianza, rasgos que el autor declara "instintivos, ingénitos". Pero percibe diferencias pues "en el rostro del indio libre casi resalta lo que siente, adivináis en él vida propia, aunque en embrión barruntáis una alma. La sólo idea de libertad ha bastado para que medio asome en su frente un poquito de nuestra aureola, la dignidad... la inteligencia ya chispea, notáis en él voluntad propia y la consciencia, por consiguiente, de su ser" (Moncayo 1895:315). Más adelante, al concretar un programa de reformas sociales, Moncayo explicará lo que entiende por la libertad del indio.

En las diez secciones que le dedica, la denuncia del concertaje toca aspectos ya dichos por Cevallos y Martínez como la deuda inicial impagable, las distribuciones de productos (*socorros*) que inflan el endeudamiento, los trabajos a los que se les somete. Su originalidad radica antes en la forma que en el contenido. El folleto persigue efectos retóricos, una incitación simbólica de la emotividad: quiere conmover al público lector. Parece un escrito destinado a una actuación oratoria delante de una caldeada asamblea partidaria. El encadenamiento de los párrafos no observa con rigor el orden ni la coherencia que supone una exposición sociológica o histórica; el tema de cada sección permanece difuso a propósito. Obedece a una lógica distinta que avanza a saltos, por asociaciones, y la exaltación oratoria de una frase convoca otras combinadas y juntadas con palabras afines en sonoridad, contenido y resonancia emotiva. La composición, la sintaxis, las palabras, la puntuación, el aliento de la frase, la reiteración de temas: toda la textura del escrito transpira un significado en sí mismo. Sin lugar a equívoco alguno, en la forma diferencia e indica el autor que se trata de una comunicación de tipo político que busca reverberar en los sentidos y derivar la aquiescencia, antes emotiva que racional, de los lectores hacia sus planteos. El texto lleva la impronta del propósito y de la mano que lo redacta.

Cabe advertir que la estrategia de armar un discurso político enfocado en el indio, una “invención del otro como estructura reflexiva” en fin de cuentas (Derrida 1987:17), de ninguna manera provino de una ingeniería simbólica descubierta por los liberales de fines del siglo XIX, y menos aún por A. Moncayo. Hubo antecedentes. A principios del siglo XIX ya había sido un gambito empleado en una coyuntura lejana y distinta pero conocida. Los próceres de la Independencia en Nueva Granada forjaron la efigie del indio “oprimido” y “vejado” por el colonialismo español para delinear tres coordenadas políticas: la primera, deslegitimar la dominación colonial en América; la segunda, implantar un imprescindible marcador de diferencias entre criollos y “chapetones” en la imaginación social; y la tercera, para erigirse en los legítimos “vengadores” de los dominados (König 1984:395-396)(41). Una vez utilizado, el artefacto fue arrumbado, con discurso y efigies, el mismo año y por el mismo congreso que fundó la República de Colombia y extendió los derechos ciudadanos a los indígenas, hasta la reinstauración del estatuto de tributario 7 años luego. La india, que había sido erigida en símbolo de la libertad y figuraba hasta entonces en monedas y emblemas, fue remplazada en el escudo de armas por “un busto de la libertad en traje romano”, según dispuso una ley de la Gran Colombia (42).

“La índole de la raza”

Las instrucciones para la construcción del discurso sobre el indio cumplen los requisitos de una demostración simple; luego del diagnóstico inicial de la situación, vienen las ilustraciones del carácter tal cual se manifiesta y evidencia para, último paso, discernir las causas y los causantes. La imagen, en esta estrategia, cumple una función de singular importancia. Espejea múltiples figuras en tres planos: en el primero aparece la lisa superficie reflexiva del indio -en su triple acepción de dejar ver, reflexionar y reflejar-, que identifica -segundo plano- a los culpables, los agentes-causa; al fondo, pero sin embargo fundamental, la vislumbre de otras figuras, los salvadores del oprimido que abarcan con su mirada justiciera al indio y a los culpables. Mientras más ennegrecida y profunda la pintura de la degradación, tanto más definidas aparecerán las dos últimas figuras.

En síntesis, “el carácter del indio”, la apreciación de la psicología y del grado de conciencia, la evaluación de la inteligencia y la sensibilidad define en la estrategia un punto crucial. Las descripciones de la miseria y hasta de la degradación física carecen de suficiente alcance. Hay que alcanzar lo profundo, lo sublime y sagrado de un ser: su “alma”. La culpa, y por ende la deslegitimación histórica, de quiénes han pervertido su esencia no tiene calificativo; por oposición recíproca tampoco lo tiene, pero en cuanto a grandeza, la tarea de quiénes han de liberarlo, de los encargados de la regeneración del indio, los civilizadores.

Clasifico por tópicos la exposición que hace A. Moncayo de la psicología profunda del indio.

“El concertaje de indios”(1895) de Abelardo Moncayo.

Concertaje/degradación racial/embrutecimiento:

“...el concertaje es la degradación sistematizada de una porción inmensa de hermanos nuestros...; es la condenación legal de toda una raza al embrutecimiento...”

Idiotismo/indolencia/insensibilidad:

“ En su actitud, en su frente, en su mirada, leéis o consumado idiotismo o el despego y toda la indolencia de una vida truncada, sin objeto. Llorar... aunque le matéis, el indio no llora; sentimientos tiernos no son de corazones atrofiados. Reír, a veces sí, y en su rostro entonces, en sus bruseas carcajadas, palpáis la preponderancia sin contrarresto de la materia.”

“En el amor al menos, ¿feliz el indio? En pechos inarmónicos, no cabe que resuene jamás ese como himno de una región extraña;”

Brutalidad/timidez/desconfianza/eterno niño:

“Cuando con su mujer o sus hijos se encoleriza, raya en salvaje su ferocidad... Por lo demás, desconfianza invencible, timidez como de eterno niño y aversión, aversión profunda y poco velada para los que justamente considera sayones suyos, tal el fondo de su carácter.”

Superstición/ausencia de conciencia y voluntad/ aniquilamiento del alma:

“Por la corteza... juraríais que es cristiano el indio: ¡pero qué negra, que espesa ignorancia y superstición en el meollo! (...) El indio, en religión, por tanto, es hoy tan gentil e idólatra, como bajo el cetro de Huaina-Cápac”.

“¿Sorda, por consiguiente, muerta la consciencia del indio, del gañán? Ya lo dijimos, la voluntad, la índole, el capricho del año son su única norma. Franco o solapado, listo o imbécil, protector del desvalido o su verdugo, pusilánime o impávido, todo lo es el concierto, según el amo con quien se cría o aquel que los posee. Poco o nada puede en él las simpatías ni las antipatías; pero de ese como aniquilamiento completo de su alma, nace aquel des- pego a todo lo que le rodea y la facilidad por consiguiente de lanzarse a ciegas por el sendero que se le indica.”

Pasividad/servilidad históricas:

“Esa misma fuerza del atavismo (el desprecio a los indios) explica la índole de la raza que defendemos. De aquel como comunismo, anterior a la conquista, no es de suponerse que surgieran caracteres levantados; y si a ello añadimos cuatro mortales centurias... no debe sorprendernos los defectos que les achacamos.” (Moncayo 1895:288, 294, 295, 297, 299, 308)

El texto no ambiciona entrever la vida real de los indígenas. Por cierto, la interrogación sobre “el carácter de un pueblo”, en términos de abstracción genérica, no es un planteo que conduzca a elaborar conocimiento. A lo sumo pincela un cuadro de estereotipos en función de un propósito implícito: instruye el caso para deslegitimar en el terreno político, a la vez que impone la presencia del denunciante y sustenta una nueva legitimidad. Según los efectos deseados, como ya se sabe, van combinados los tonos de la figura. En tanto que ideograma político, es de tipo performativo con acción en un campo de juegos de fuerza. Con lo cual, cuanto más acentuada la tinta y estilizado el trazo del artefacto simbólico, tanto más redoblado el efecto de rechazo del “conservadurismo” y las adhesiones al “progresismo”.

¿De dónde provienen los ingredientes de la imagen esbozada por Moncayo? Sin duda muchos reemergen de horizontes lejanos y dispersos ubicados en los albores de la situación colonial (43). Otros en cambio provienen de concepciones ideadas en los siglos XVIII y XIX en Europa con la Ilustración y trasladadas a América. Sea como fuere, son representaciones mentales transmitidas de generación en generación entre la población blanco-mestiza, alimentadas y ratificadas con experiencias cotidianas desde la tierna infancia al frecuentar indígenas, hombres y mujeres, en la ciudad y en el campo. Conforman esquemas mentales que guían clasificaciones de la población y posibilitan el diseño de estrategias de violencia simbólica que buscan

desvalorizar al sometido y valorar a los opresores (Adams 1990:41-162).

Desborda el tema de este trabajo el historiar los orígenes y la utilización de los estereotipos de dominación étnica. En cambio, creo necesario detenerse en el proceso de metamorfosis de este conjunto de abstracciones mentales, que son al fin y al cabo *habitus* no conscientes del sentido práctico, en racionalizaciones plasmadas en escritura y refuncionalizadas en ideología. Es un momento por cierto importante en la estrategia de confección de la imagen.

De antemano descarto la respuesta funcionalista. No es una astucia consciente ni, menos aún, planificada de Moncayo, o de alguno de los ideólogos del liberalismo. Intervino a lo sumo su intuición de hombres públicos avezados. Para ellos, la requisitoria sobre la opresión exterioriza y sistematiza sus profundas convicciones liberales. Pero al centrar el discurso en torno al indio, consiguen un resultado imprevisto: desbrozan un campo simbólico, plantan en él la contienda y provocan una redefinición de fuerzas entre los partidos.

Desde sus inicios el control de los indígenas fue un gozne básico en una sociedad de estructura colonial, donde “todo el mundo” (la población blanco-mestiza) vivía de indios e indias y, siendo sirviente, con ellos en sus casas. Así lo advierten Cevallos y Moncayo en sus páginas. Pero, además, los liberales orientaron la diatriba hacia los conciertos de hacienda, con lo cual enfocaban intereses materiales precisos de dos grandes sectores económicos de la sociedad: los terratenientes y la iglesia. Su propuesta, ya que opinaban imposible la plena libertad del mercado, fue reactivar y reforzar la ingerencia protectora del estado en las relaciones laborales, ámbito que había sido considerado hasta entonces exclusivo de la administración étnica privada y local. Quedaba tendido, por lo tanto, un nexo en dos direcciones. En la primera, la imagen del indio enlazaba con el papel del estado en la sociedad y, en la segunda, la asociaba al conflicto entre estado e iglesia.

La laización del estado y de la sociedad arrastraba una vieja querrela planteada a lo largo del siglo XIX. Se alimentaba de una visión que ganaba terreno, junto con aquella de los derechos ciudadanos, y que proponía una autonomía del estado frente a otros poderes o aparatos, en particular el religioso. Para fines del siglo en el Ecuador,

uno de los caballos de batalla del liberalismo era la separación entre estado e iglesia y la desaparición del monopolio de la vida cultural ejercido por el catolicismo. Problema que desde luego tocaba la vida del indio(44) y extendía series de concatenaciones nuevas (de causa a efecto) con el diagnóstico de la degradación. Como se sabe los párrocos en las doctrinas fueron durante siglos los únicos encargados de la educación de indígenas. Al desautorizar a la iglesia como agente civilizador y asignar la tarea al estado, se la desbancaba de una función mayor en la sociedad y, de paso, perdía la protección de los indios, una función que había sido suya desde inicios de la colonización española.

El programa político liberal.

Tres coordenadas amojonan en Moncayo un campo de juegos de fuerza: opresión en las haciendas y libertad; leyes, autoridades locales y opresión; por último, iglesia, estado y progreso. Son conjuntos de términos que serán recompuestos en diferentes asociaciones y contraposiciones polémicas a lo largo del siglo XX. Con *El Concertaje de Indios* queda definitivamente trabada la ausencia de libertad a la imagen del indio por sus cuatro costados. Por un lado, tema se recordará ya debatido a mediados del siglo XIX, al contratarse los conciertos caen en la esclavitud puesto que la deuda deviene un mecanismo de sujeción y de engaño ilimitados. Por otro lado, el concertaje impide la libre contratación y circulación de los trabajadores entre patrones. Por un tercer lado, fuera de las haciendas les aguarda la opresión ejercida por un enjambre de personajes: “Curas y sacristanes, alcaldes y gobernadores indios, jefes políticos y tenientes parroquiales, comisarios y presidentes de Concejo, tinterillos y no tinterillos, todos, todos son amos del indio libre: de todo el mundo el derecho de explotarle” (Moncayo 1895:312). Por último, recae la responsabilidad sobre la iglesia ya que los curas, so pretexto de matrimonios y enseñanza en las doctrinas se aprovechan de los indios en connivencia con los patrones.

Un programa de medidas estatales cierra la exhortación. Moncayo ubica un problema hasta el momento desapercibido: el tema del pago por raya de trabajo. El jornal de 5 centavos diarios estipulado por “costumbre del lugar” a los conciertos, cuando “en torno al indio todo sube de precio” y que los jornaleros libres ganan cuatro veces

más; y no es la única “vergüenza” sino que, además, su mujer y parentela cargan con las labores domésticas impagas de las “servicias” y los “huasicamas”, para el patrón y la patrona; también para el cura en la parroquia. Pero el concertaje, a más de inmoral, demuestra su absurdidad puesto que entorpece las leyes del mercado y del trabajo, inhibiendo el progreso. Al sumir en un estado de apatía al indio, neutraliza “los dos instintos... primarios de la vida misma”, “la incomodidad y la pena”, por una parte y por otra, “el bienestar o placer... los acicates de nuestra actividad, las alas con que a más elevadas esferas nos levantamos...”(45).

De ahí que el liberalismo levante una consigna: “¡Abajo el concertaje, campo al trabajo libre! Tal sería la solución más natural y sencilla del bochornoso problema... (...) ¡Abajo pues el concertaje! ...la solución más radical y sencilla sería, en efecto, la libertad entre los contratantes, entre el que pide y el que presta servicio”. Advierte sin embargo, “no hay que alucinarse”. Es imposible aplicarla de inmediato “por lo secular del abuso... y el carácter peculiar del indio”. Habrá que aguardar, ya que “sólo al ferrocarril deberemos una revolución profunda en nuestra agricultura”. Entre tanto sugiere un paliativo: “mensual o quincenalmente, páguesele al concierto lo que hubiere ganado, quedando la mitad para descuento de su deuda y dándole de contado la otra mitad. Aprenda así el indio a conocer lo que vale su trabajo, lo que es la moneda y para lo que sirve; quede por consiguiente en libertad para proveer a sus necesidades donde y como mejor le parezca”. Para Moncayo las soluciones “definitivas” serían dos: el progreso de las comunicaciones y “una migración inteligente y robusta (que) convierta en realidad nuestras esperanzas...” de progreso en la agricultura. Esta última idea sigue el mismo hilo de pensamiento de Cevallos; esto es, el progreso por la vía de un blanqueamiento racial de la población del país y, por ende, de civilización. Por lo demás, las características de los inmigrantes dibujan en negativo los rasgos que Moncayo debió considerar inherentes al campesinado indio (Moncayo 1895:318 y 321)(46).

Llegado al gobierno el liberalismo recogió las tesis centrales de la propuesta de Moncayo y las erigió en política del estado. En su segundo mandato presidencial el general E. Alfaro expidió un decreto (1899) que inicia con una requisitoria y una justificación, con frases que para entonces ya no pertenecían a la arquitectura imaginaria del

indio concierto. La coyuntura de la Revolución Liberal las había convertido en alocución del estado, en palabras dotadas de la fuerza de la ley: “que la Constitución impone a los Poderes Públicos la obligación de proteger a la raza india, en orden a su mejoramiento en la vida social; que por el abuso de algunos propietarios el... concertaje se ha convertido en una verdadera esclavitud”. Ungido de la legitimidad otorgada por la función de protector de la “raza oprimida”, Alfaro reglamenta un jornal mínimo, la prohibición de los servicios gratuitos por los familiares de los conciertos para patrones y curas, la libertad de pagar la deuda y abandonar al patrón, e impone la vigilancia de las autoridades estatales locales en los contratos y las cuentas de concertaje (47).

Se infiere que en su folleto Moncayo buscaba exponer la situación del indio siguiendo las huellas de Cevallos y Martínez una década antes. Sin embargo su trabajo produjo un hecho mayor. Al ensamblar un discurso en base a elementos conocidos, dispersos y disponibles que habían emergido, de percepciones mentales a palabras en diversas coyunturas a lo largo del siglo, otorgó al liberalismo una posición monopólica. Era el único que disponía de la palabra legítima puesto que hablaba en nombre del oprimido. Las fuerzas en presencia tuvieron que reubicarse y, por lo tanto, diferenciarse o reconocerse en movimientos de contraposición o alianza; además, tuvieron que aprender a balbucear una explicación propia en el mismo campo simbólico, o quedarse sin prédica.

Bien lo entendió una década luego el arzobispo Federico Gonzales S. -otro historiador y político- promotor de un conservadurismo esclarecido y negociador, pues trató de dotar a la Iglesia de un discurso actualizado. Inquieto al constatar las transformaciones ocurridas en las relaciones del estado con la iglesia bajo el régimen liberal, envió en 1911 a los curas párrocos una carta pastoral sobre el tema clave de la evangelización de los indios. En la carta analiza y denuncia los procedimientos del “sistema antiguo” de la doctrina, institución que desde el siglo XVI había convocado a los comuneros a rezar los domingos en los cementerios de cada parroquia eclesiástica. Establece un diagnóstico despiadado de la doctrina como prácticas de enseñanza y rito religioso: es una institución antipedagógica; la confesión: obligada; la misa: un pretexto para ritos paganos; en el culto de los santos anida la idolatría; las fiestas excusan orgías y embriaguez. En cuanto a

los párrocos, aprovechan de la doctrina para realizar actividades prohibidas por las leyes civiles de la República como obligar a los indios a trabajos agrícolas y “servicios personales” domésticos (los “pongos” y las “servicias”), e imponen castigos y azotes (48). Hay que suprimir el cargo de alcalde de doctrina, un secular y hasta entonces imprescindible intermediario étnico de la iglesia que presidía la doctrina, pues ejerce una autoridad que comete “abusos inveterados”.

Para el arzobispo los “obstáculos para la evangelización” serían, primero, la falta de conocimiento del quichua por los párrocos “pues los Curas no les enseñan en el idioma que los indios hablan” y, segundo, el control y explotación que ejercen los “dueños de fundos” sobre los conciertos pues les impiden asistir a la iglesia. Además, en palabras que traen a recuerdo los análisis de M. Foucault sobre la sexualidad y los métodos disciplinarios del siglo XIX, Gonzales Suares considera que debido al “modo tan pobre y estrecho de vivir de los indios” en sus chozas, hay una promiscuidad cotidiana al dormir tendidos en el suelo y juntos padres y madres, hijos e hijas, lo que “...es causa de que los niños pierdan muy pronto, demasiado temprano, la inocencia”; los niños y las niñas andan casi desnudos y “ven lo que nunca deberían ver”; los vestidos de las mujeres tendrían que ser “más decorosos, menos indecentes”, menos ceñidos a los cuerpos; en fin, el pastoreo de ovejas y ganados en los páramos favorecen encuentros solitarios entre muchachos y muchachas en los pajonales, y azuzan la curiosidad infantil “en lo que no puede menos que lesionar su candor, la pureza, la inocencia”.

González concibe dos soluciones de fondo. Ambas fijan una nueva función a la iglesia frente a la población indígena y al estado que la ponen al día con el ideal de progreso nacional del siglo XIX. Tienden un puente entre la evangelización, el proceso de escolarización y la castellanización; “la fundación de escuelas primarias (católicas se sobrentiende) es el único medio para lograr que los indios hablen la lengua castellana, como lengua materna suya; mientras conserven la lengua quichua, como lengua nativa será... imposible el evangelizarlos y el civilizarlos...” (Gonzales 1911:390-410). Es patente que tanto el diagnóstico como las soluciones hacen suyos en los ámbitos de la iglesia los planteos de políticos liberales como Abelardo Moncayo o José Peralta. O sea, la iglesia tuvo que situarse en el mismo campo instaurado por el discurso liberal; tuvo que competir, negociar

y colaborar con el estado en la pedagogía y escolarización masiva primaria del buen ciudadano, para construir la nación homogénea de los ecuatorianos (González 1903:285-289).

Aunque volver públicos, y más aún en palabra escrita, esquemas no conscientes que presiden prácticas generalizadas de opresión simbólica en una sociedad puede actuar de denuncia, el acierto de los liberales estriba en haber urdido, a partir de esos esquemas mentales, empalmes semánticos con varias instancias de lo real. Idearon un nuevo croquis de causas-efectos en torno al indio que incluía a los intereses materiales, políticos y religiosos. Un ideólogo de la talla de Moncayo elaboró una reinterpretación de lo ya -y desde siempre- conocido y reconocido en la sociedad ecuatoriana. Constituyó un campo simbólico que la Revolución Liberal instituyó en uno de los tableros centrales de la escena política oficial.

El estado protector y la representación ventrilocua.

Sin duda fueron varios los lugares donde emergieron imágenes-discurso a fines del siglo y al calor del conflicto entre liberales y conservadores como, por ejemplo, la beneficencia pública, el control y registro de nacimientos, matrimonios y defunciones, la administración de los cementerios, el matrimonio civil y el divorcio, o las propiedades de “manos muertas”. Sin embargo, entre todas estas figuraciones, la efigie del indio ocupó un lugar preponderante. Dio sustento a una estrategia de poder que implicaba una redefinición de las funciones del estado en la sociedad ecuatoriana y, en particular, hacia la población indígena.

Con la Revolución el artilugio imaginario obtuvo resultados pragmáticos. Los poderes públicos reasumieron la tarea de protección de los indígenas, pero no como en la primera mitad del siglo para proteger a indios tributarios sino para constituirlos en ciudadanos. Además, con el discurso de la protección los liberales también dieron respuesta a una necesidad engendrada por el propio funcionamiento de un estado de tipo republicano: había que establecer un vínculo con aquella población que no calzaba en la ciudadanía; o sea, el estado necesitaba un código y un canal de comunicación que conectaran a los sujetos indios con los poderes públicos centrales y establecieran una forma de representación política, así fuera sólo de facto.

Así fue que, todavía bajo el olor a pólvora de la Revolución, el gobierno provisional emitió desde Guayaquil un decreto que suprime el “trabajo subsidiario”, una secular obligación laboral (varios días al año) destinada a obras viales que, como es obvio, reclutaba sobre todo a comuneros. Son los considerandos que explican la misión protectora encomendada al estado lo que aquí interesa:

1895

“Considerando:

- 1) que *la desgraciada condición de la raza indígena debe ser aliviada por los poderes públicos;*
- 2) que el gobierno liberal que ha inaugurado en el país el Sr. General Don Eloy Alfaro, Jefe Supremo de la República, está en deber de *proteger a los descendientes de los primeros pobladores del territorio Ecuatoriano;* y
- 3) que en la campaña por la *honra nacional*, los indios han prestado grandes servicios al Ejército Liberador demostrando así que *están dispuestos a adoptar las prácticas de la civilización moderna;*” (énfasis agregado) (49).

Pocos años después el papel protector y civilizador de indios pasó a ser una obligación orgánica del estado, fijada en sendos artículos de las dos constituciones liberales dictadas en 1897 y 1906 (50). Una revisión del debate parlamentario sobre estos artículos no aporta novedades. Los argumentos que declaman los constituyentes recuperan y reiteran sin cambios una visión del indio que para entonces la ideología liberal había integrado de lleno. Sin embargo es interesante detenerse en el debate porque ofrece un hecho nuevo en el acto en sí de decir el discurso sobre el indio, y en el cómo está dicho. Las palabras mutan de ideología de denuncia en una lengua-código adaptada a la redefinición que la Revolución había impuesto en las funciones del estado. Es lo que advierte el Vicepresidente de la Convención Nacional de 1896 en el preámbulo a la apertura del debate: “...siendo liberal la transformación política” es necesario que en la constitución aparezca “la protección que, imperiosamente, exige para su mejoramiento la raza más desvalida de nuestra especie”. Por su parte José Peralta, que fue tal vez el más lúcido teórico liberal y, por cierto, un historiador más que llegó a ministro, justifica la función protectora con una letanía barroca que rejunta tópicos trajinados sobre la figuración del indio. Su intervención denota por el lugar, el tono y las

palabras, que se asiste a un proceso de ritualización. La ceremonia en tanto que tal es lo que cuenta en esta sesión del parlamento, como conjunto gestual. Por consiguiente, el significado concreto de las palabras expresadas en aquel momento debe ser contextualizado en un sentido litúrgico. Al leer los debates se percibe en el tono de letanía, la verbosidad, los efectos retóricos y la reiteración de temas que se trata de actos de habla rituales, cuyo significado en sí es tenue o nulo, en todo caso sin interés. La importancia del momento no reside en lo que se dice sino en el hecho de decirlo, el lugar donde se lo dice y las personas ungidas (autorizadas) para decirlo. Con la recitación del listado de males del indio y la enumeración de los agentes causa en el recinto sacramental de la representación, en el laboratorio de la alquimia política republicana, donde se hace la realidad con invocaciones que, convertidas en leyes, cobran fuerza performativa. José Peralta y los demás parlamentarios cumplen un ritual de institucionalización de la imagen liberal del indio y, al hacerlo, instauran la tarea protectora del estado. Los libertadores alcanzan, entonces, el momento cumbre del reconocimiento y de la legitimidad políticos. Exhiben su poder de hacer la realidad y cumplen con la ilusión de todo político: remodelar al estado a su propia imagen y semejanza con un perfil tomado de los liberadores, tal cual aparecían reflejados, se recordará, en un tercer plano del indio en tanto que analogía simbólica y estructura reflexiva. El debate parlamentario sobre los artículos de la constitución hay que leerlo en este contexto de un discurso ritual:

Debate en la Convención Nacional (1896) sobre un artículo de protección de la raza india en la Constitución de la República:

Sr. Jose Peralta(51):

"...porque estoy persuadido de que uno de los medios más eficaces de regenerar la República, es la emancipación de la raza india; de esa raza infeliz, próspera un tiempo, y hoy ultrajada, vilipendiada, degradada, puesta a un nivel mas bajo que los parias y los ilotas. Sí Sres., la esclavitud durísima en que mantenemos al indio en nuestra República, es un ultraje a la civilización... (...) Por mí, lo confieso, el grito de mi conciencia me anonada ¡y eso que nunca he cesado de clamar por la libertad del indio en la prensa y la tribuna! Por ahí se va el paria; ¡vedlo!: cubierto de andrajos, guiado por el hambre, con su degradación pesándole sobre las espaldas como una loza sepulcral... (...) Ahí

está el paria ecuatoriano ¡vedlo! Padres de la Patria, trabajando para el amo cruel, para el cura desalmado, para el cacique temerario. Hémosle privado al ilota de la propiedad; es decir, le hemos privado al indio de todos los elementos necesarios para mejorar su suerte, para rasgar ese velo tenebroso con que la degradación lo envuelve, para elevarse a nuestra altura y poder extendernos la diestra, y poder llamarnos hermanos. He ahí nuestra obra. (...) Las puertas del templo de la ciencia cerradas para el indio; la senda del progreso, cortada... el mejoramiento de la raza, una burla.

"Hemos perdido protección para la clase india, porque le debemos una indemnización a esta raza, a la que despojaron nuestros antepasados y continuamos despojándoles nosotros mismos."

Sr. Peñaherrera:

"...que siendo uno de los objetivos del partido liberal el mejoramiento del pueblo... es ineludible para aquél deber de trabajar con empeño en favor de la clase indígena... a la que no sólo le hemos arrebatado el territorio, más también su libertad y vida, y la conservamos reducida al más lamentable estado de degradación y miseria" (52).

Me detengo en las diferencias que resaltan en la formación de imágenes al cotejar este debate parlamentario a fines del siglo con aquél de cuatro décadas antes. El recinto arquitectónico y político es obviamente el mismo pero rige una coyuntura muy distinta. Las figuraciones mentales en 1896 ya no brotan como en 1855 en discursos al fin y al cabo ingenuos, ni son ejercicios de transposición efímera- en una oratoria improvisada- de intereses materiales y simbólicos de los participantes. Pertenecen a un tipo de discurso diferente, a una retocada construcción ideológica que demarca un campo simbólico. La diferencia es cualitativa y no proviene tan sólo del hecho de la metamorfosis de esquemas mentales no conscientes a conscientes, o del paso de gestos a palabras ni, tampoco, de una trasmutación de expresiones orales volátiles a la permanencia de la escritura. En el debate lo importante era instituir al liberalismo como forma de estado. Es la causa-razón para que la fuerza triunfante legitime y legalice su victoria política inscribiéndola en las constituciones. Expropia, desplaza y somete a la iglesia, el contrafuerte central del ejercicio del poder por los conservadores, una institución homóloga al estado pero

en contraposición. Cambió la función de las imágenes en el juego y las reglas del mismo: cuajó una completa redefinición del campo político.

El segundo efecto pragmático del discurso sobre la “pobre raza oprimida” (la imagen del indio) fue su difusión y utilización. El lenguaje de la protección no quedó circunscrito a los muros de las oficinas y recintos centrales de los poderes públicos. Llegó hasta los mediadores étnicos periféricos como matriz de un discurso patético codificado que reproduce sin cesar facetas de la figura del indio. La imagen reverbera una iluminación, señala el tipo de significados transmitidos y fija una semántica en torno al indio (53); o sea, abre un canal específico de comunicación desde el estado hacia la población indígena, un conducto que será aprovechado para maniobras múltiples de dominación y resistencia étnicas. En efecto, la construcción de la imagen y su incorporación al estado bajo la función de protección inauguró una modalidad inédita de representación: estableció una ventriloquia política. A través de mediadores étnicos privados y públicos del bando progresista (del teniente político al tinterillo (54), pasando por los compadres de pueblo o de la capital), un conjunto de agentes sociales blanco-mestizos habla y escribe en nombre del indio en términos de su opresión, degradación y civilización. Del *sujeto indio* parece provenir una voz.

La población excluida (de facto) de los derechos ciudadanos aprovecha la Revolución Liberal y eleva “solicitudes” a las altas autoridades. Utiliza y recupera el nuevo conducto de representación para hacerse entender por las flamantes autoridades, sensibles a su triste destino. ¿Qué dicen? ¿Cómo dicen? ¿Quién dice? Entresaco un documento de los apilados en la serie “correspondencia” del archivo del ministro de lo interior en tiempos del segundo gobierno del general E. Alfaro. Diecisiete comuneros del cantón de Cotacachi solicitan al “ciudadano presidente” que “suprima pronta, enérgica y eficazmente la institución de la alcaldía de indios”. Presentan tres cargos: los alcaldes son abusivos, las autoridades locales y los blancos del pueblo los manejan y, por último, pretenden reclutar trabajadores para la apertura de un supuesto camino a la costa. No interesa detenerse aquí en las acusaciones, menos aún en el contraataque que amaga el jefe político del cantón, sino en la forma, en la producción del documento y su medio de transmisión. En cuanto al texto, es confesa la inspiración en el folleto “El concertaje” de A. Moncayo -en ese momento

Ministro de Interior- y obvia la estrategia de quien escribe puesto que pretende dotar de eficacia a su escrito capitalizando legitimidad:

“Ciudadano Presidente... nos bastaría el rumor llegado hasta nosotros del especial propósito de vuestro programa administrativo, de mirar por la raza peor desheredada en América... Con decirnos que os *hablan indios* ya estará conmoviendo vuestro corazón... (...) Ahí tenéis ante todos, al distinguido escritor que tanto abogó por nosotros en la persona en sus artículos sobre “Concertaje”. (...)

“El alcalde indio es el agente inmediato de todas las autoridades legales, civiles, eclesiásticas, militares... (...) Agréguese a esto la sumisión natural del indio, a no discutir obligación ninguna... y no se extrañará la omnipotencia de un alcalde sobre sus iguales y cuantos lo toman a sus ordenes, por un pan o por un bofetón, que agradece lo mismo de mano del blanco. (...)” (énfasis agregado)(55).

Salta a la vista que la solicitud deriva de las exposiciones forjadas por los ideólogos liberales. Enarbola el pendón del indio desheredado, sumiso y pasivo que hay que liberar, desvela el nexo con los agentes- causa de la opresión y expone un emblema simbólico de la opresión al aludir a las autoridades locales. Las palabras del documento siguen las normas del código de comunicación que el estado exige ser evocado para lograr conexión con las instancias centrales desde la periferia étnica. Sí, “hablan indios” pero pone la pluma, la tinta, los vocablos y, sobre todo, la lógica un mediador étnico incógnito y no obstante para todos conocido. Es un agente social que sirve de interfaz y pone en marcha el dispositivo político de representación que transforma el reclamo verbal (¿en quichua?) de los indígenas en una estrategia de señales-palabras inteligible para el estado liberal, una ideología-código. La respuesta del jefe político del cantón relata cómo fue producido el documento. Los solicitantes, advierte el funcionario, “marcharon a Quito a entregar su contingente (léase un pago) al *autor del escrito*... particular que consta en las declaraciones de los mismos indios” (subrayado en el texto). Un indicio en el documento ratifica la aseveración. Al pié de la página se lee una frase: “...porque no saben leer ni escribir y como testigo” y aparece la firma del representante de los diecisiete comuneros que “hablan”, el testigo, un ciudadano alfabetizado e hispano hablante. Queda elucidado que las palabras del

documento son obra de un ventrílocuo, un intermediario social que conoce la semántica que hay que poner en boca de los indígenas, que sabe el contenido, la gama y el tono de lo que el estado liberal quiere y puede captar. El “ventrílocuo” conoce los circuitos de poder en la burocracia y maneja “el sentido del juego” (Bourdieu) del campo político tanto en la transescena regional como en el poder central.

Por lo demás, un decreto de 1896 del general E. Alfaro reglamentó la ventriloquía en las relaciones de los indígenas con el aparato de justicia. Para protegerlos los declaró ecuatorianos cubiertos por “el beneficio de amparo de pobreza”, una variante de la antigua condición de “miserables”. El estatuto impone que las demandas de aquellos indígenas analfabetos (la casi totalidad de la población), deberán “ser firmadas por su respectivo *apoderado o defensor*, sin lo cual no podrán ser admitidos dichos escritos” (énfasis agregado)(56).

Desde luego, la figuración del indio presenta dimensiones para varias, entrecruzadas y hasta contrapuestas maniobras de poder de los mediadores étnicos, los políticos y el estado liberal. Es lo propio de un artefacto simbólico. Además, consiguen subvertirla los propios *sujetos indios* de la nación ya que les ofrece un terreno para reclamar derechos y protestar, para “hacerse oír”. El documento anterior ilustra un caso entre otros que el investigador descubre en el circuito de archivos administrativos que va de las parroquias, con sus aldeas y comunidades, a los ministerios en la ciudad capital (57). La participación de los indígenas en estos micro juegos de poder por medio de un ventrílocuo, tanto como la ausencia que implica, dotó de eficacia política al canal de comunicación con el estado liberal.

* * *

El “levantamiento indígena nacional” de 1990, acto político a la vez que ritual, en el que los indígenas de hoy en día encarnaron, puso de relieve un hecho social inédito desde mediados del siglo XIX: quienes manifestaban, hombres y mujeres, dejaron de ser *sujetos* de un estado. Afirmaron su condición de agentes sociales que exigen no solamente pleno acceso a derechos ciudadanos, sino reconocimiento de derechos colectivos como “pueblos”. También dejaron de ser, en la

escena política, una analogía simbólica con dos consecuencias simultáneas: por un lado, ya no son una imagen manipulada en juegos entre fuerzas partidarias blanco-mestizas, como lo había sido entre liberales y conservadores a fines del siglo XIX y, a lo largo del siglo XX, sin mayores cambios entre izquierda y derecha; por otro lado, se cortó el sistema de comunicación -el canal y el código imagen- de la ventriloquía. Ahora aparecen con representantes y discursos propios -quiero decir reconocidos y legítimos en el campo político- y exigen un “diálogo” directo con el presidente, los ministros, gobernadores y parlamentarios, en fin, con el estado y el sistema político. Cambió una vez más, desde la Revolución Liberal y en cuanto a los indígenas, el campo de la política. Pero esta vez ya no fue redefinido por terceros en nombre del “indio-imagen que hay que liberar” sino por la misma población indígena que cuestiona la formación del estado-nación ecuatoriano sobre la piedra angular de una ciudadanía civilizadora, homogeneizante y excluyente. La imagen liberal del indio, una formación discursiva con la que el presidente Borja Cevallos todavía pretendía pensar la realidad aquella mañana del levantamiento de 1990, como lo había hecho su bisabuelo senador a fines del siglo pasado, había caducado.

NOTAS:

1. La Hora, 7/VI/1990; El Universo, 7/IV/1990.
Habla un político conocido a comienzos del siglo: el abuelo del Dr. Rodrigo Borja Cevallos, Presidente en 1990. Se refiere a su padre, el Dr. Luis F. Borja, o sea al bisabuelo del presidente Borja Cevallos, que fue uno de los fundadores del liberalismo, conocido jurista, varias veces senador y ministro juez de la Corte Suprema a fines del siglo XIX (Ayala 1978: 103, 303, 311, 323, 325; Pérez 1928: 104-105; Trabuco 1968: 220, 555, 623, 625, 629)
2. Se refiere a su padre, el Dr. Luis F. Borja, o sea al bisabuelo del presidente Borja Cevallos, que fue uno de los fundadores del liberalismo, conocido jurista, varias veces senador y Ministro juez de la Corte Suprema a fines del siglo XIX (Ayala 1978: 103, 303, 311, 325; Pérez 1928: 104-105; Trabuco 1968: 220, 555, 623, 625, 629).
3. Hubo un primer intento de supresión de la condición de "indios tributarios" en 1821 que fracasó, cuando la actual República del Ecuador todavía integraba la República de Colombia (la Gran Colombia). El tributo fue reinstituído en 1828 por el mismo Bolívar. Ya formada la república del Ecuador en 1830, continuó vigente hasta 1857. No he podido encontrar información que confirme o infirme que la cobranza del tributo fuera eliminada efectivamente en aquellos años en el actual Ecuador.
4. Es un fenómeno que también acontece en otros países de América Latina ver: Guerra 1992: T.I.: 24; T. II: 329.
5. El estado y la sociedad blanco-mestiza post-colonial instituyen significados, un imaginario social en la coyuntura de la Independencia; esto es, una lectura de lo real (la existencia de una población de "indígenas") consistente en cuadrículas, imágenes y figuras de clasificación, que organizan a la sociedad como sistema de discriminaciones étnicas en el marco de una forma democrática, representativa y ciudadana.
6. Decreto del 15 de octubre de 1828 dado en Bogotá (Índice del Registro Oficial de la República de Colombia: 1828—1829); AB/FL. (pp.156). Esta ley fue dictada antes del desmembramiento de la "Gran Colombia" en diferentes países, entre ellos el Ecuador.
7. Ley de la Convención Nacional del Ecuador del 30/5/ 1851. AB/FL.
8. Ley del Senado y la Cámara de Representantes del Ecuador del 23/11/1854. AB/FL.
9. Me refiero no solamente a las leyes anteriores, sino al cuerpo de "decretos", "circulares", "informaciones", "reglamentos" que regulan la administración étnica.
10. La adscripción es una figura jurídica y política vinculada al concertaje. Los concertos de fundos son declarados "adscritos" pues, por ley, no pueden abandonar a sus patrones aún si pagan ellos o terceros la deuda. También significa una delegación de poder que hace el estado a los patrones en la administración de la población radicada en los fundos como "personas miserables". ANII/Q; Solicitudes al Min. de Interior 1831.
11. Congreso Constitucional del estado del Ecuador, 38/9/1833. AB/FL.
12. El Nacional, 22 diciembre 1846, N°52. AB/FL.
13. Secretaría de la Cámara de Representantes, 23/9/1847. AB/FL.
14. El Nacional, 13/3/1849, N°223. AB/FL.
15. Decreto del 15 de octubre de 1828 dado en Bogotá por S. Bolívar (Índice del Registro Oficial de la República de Colombia: 1828—1829; AB/FL. Leyes del 30/5/ 1851 y del 23/11/1854 (op.cit.) AB/FL.
16. Op. cit. ley del 30/5/1851. La ley recoge anteriores disposiciones (decretos y circulares) dados entre 1830 y 1848. El estatuto de población protegida es derogado en la ley de 1854 (tres años antes de la eliminación del tributo), pero conserva el de "personas miserables" (arts. 44 al 47).

17. La ley de la Gran Colombia que suprimió el tributo en 1821 (restablecido luego en 1828) que otorgó por primera vez a toda la población los derechos ciudadanos y eliminó la categoría de "indio", establece por primera vez, en el artículo inmediatamente siguiente, que "ateniéndose, sin embargo, al estado miserable en que se hallan" (énfasis agregado) quedan los ex-indígenas eximidos del pago de algunos derechos y contribuciones; además, las "acciones civiles o criminales las instruirán los indígenas como los demás ciudadanos considerados en la clase de miserables; en cuya virtud no se les llevará derechos algunos". (Art. 8) Ley del 4 de octubre 1921 (Leyes de Colombia: 1821-1827). Implícitamente los excluye de la condición de ciudadanos que se les acaba de reconocer... pues, por definición, los miserables no pueden ejercerla.
18. La discusión en septiembre de 1855, sobre el artículo 50 antes mencionado, se realizó con una presencia de 19 diputados y 13 senadores (ausentes 1/3). ("Actas de la Cámara de Representante", 1855; AB/FL). El total de representantes en el congreso (ambas cámaras) era de 30 para 1830 y aumenta a 60 para 1896.
19. "Muchas veces escuché discusiones políticas de hombres pertenecientes a diferentes partidos políticos y una gran cantidad de críticas personales, pero rara vez el debate de algún principio abstracto, o argumentaciones sobre asuntos de estado o de economía política. (...) Por lo tanto, veíamos como estos partidarios seguían fielmente la bandera de un líder favorito, sean cuales fueran sus cambios de principios o de creencias profesadas". (Hassurck 1865:138).
20. De un total de 1.056 "debates económicos" en el parlamento (cámaras de diputados y de senadores) entre 1830 y fines de 1900, tan sólo 11 parecen concernir a indígenas y 8 tienen lugar antes de 1857 (Oleas M., J. y Andrade 1985).
21. Un ejemplo es el debate sobre la "ley de conscripción" y los indígenas. El seis de marzo, vol. 1851-1858, 23/11/1853, nº 87, AB/FL.
22. Ley del 23/11/1854, op.cit. art. 51.
23. Actas de la Cámara de Representantes y Actas del Senado, 28/9/ al 27/10/1855; AB/FL.
24. El cargo de "protector de indígenas" y, por lo tanto también el estatuto jurídico de "protegidos", fue abolido por la ley de 1854 que reorganizaba la condición de "indios tributarios".
25. Los conflictos entre estado e iglesia ofrecían, sin duda, otros puntos de aparición de imágenes del indio, tema importante que en este trabajo no incursiono. Un ejemplo: los "Curas Rectores de la Catedral" de Quito en una solicitud al ministro de lo interior piden que se restablezcan los castigos corporales en las doctrinas (prohibidas por ley del 2/9/1835); argumentan la necesidad en el carácter del indio: "porque siendo (los indios) lo que son de una índole tan ruda, y de modo de pensar y sentir tan contraria al nuestro, faltándoles la educación y la ilustración de los principios de justicia, y las máximas de nuestra religión, es consiguiente que se precipiten en todos los vicios y en aquellos grandes y escandalosos crímenes de que somos testigos... No hay para esta clase de gentes llevadas por el mal... que el castigo corporal..." Gaceta del Ecuador, vol. 1841-1842, 23/5/1841; AB/FL.
26. Acta del 28 de octubre de 1857; El Seis de Marzo, nº 267, AB/FL.
27. Los indígenas siguieron hasta 1873 bajo el estatuto de "amparo de pobreza" que era una condición intermedia para reconocer a los ciudadanos incapaces de ejercicio de los derechos por ser "miserables". El Dr. P.F. Cevallos, entonces presidente de la Corte Suprema de Justicia, derogó el estatuto de "miserables" o de "amparo de pobreza" en 1873 (ANI/Q, S.INDIGENAS 1873). Hasta la constitución de 1979, para gozar de la ciudadanía plena fue requisito saber leer y escribir en español. Además, durante todo el siglo XIX las exigencias de la ciudadanía descartaban a las personas en situaciones de dependencia laboral.

- Marginaban por lo tanto a un alto porcentaje de indígenas que eran conciertos agrícolas y urbanos (Quintero 1978: 242-243).
28. Los indios vuelven a suscitar un debate a fines del siglo con motivo del envío a Madrid, como piezas de exposición, de indígenas a la conmemoración del 4to. centenario de 1492. (ver artículo de Blanca Muratorio en este libro).
 29. La hoja de vida de P.F. Cevallos impresiona. Entre 1843 y 1883 ocupó 7 altos puestos, fue diputado, Ministro juez y Ministro de Estado. Su biógrafo Juan L. Mera, amigo de infancia y connotado político, novelista e ideólogo conservador, considera que concluyó su carrera aproximado a la tendencia del "progresismo" (Mera 1897) (sobre Mera ver el artículo de B. Muratorio en este libro).
 30. Según una evaluación de la fototeca del Banco Central la fotografía llega al Ecuador por 1860 pero, sin embargo, los indios no existen como objeto fotográfico hasta casi fines del siglo (Arboleda 1986).
 31. La noción de raza cobró importancia en el pensamiento y los procesos políticos en América Latina del siglo XIX, en particular en las políticas estatales liberales frente a los indígenas en México y Bolivia (Knight 1990:71-111; Demelas 1981).
 32. Ver los documentos antes citados de 1847 y 1849, y el debate parlamentario. También la palabra "raza" consta desde mucho antes en los textos pero su significado, a comienzos del siglo, debió ser sin duda diferente de aquel precisado en las teorías racialistas de fines del siglo como un hecho biológico y científico con consecuencias en la inteligencia y la civilización (Todorov 1989).
 33. El término lo tomo de Todorov (1989).
 34. La visión de la sociedad ecuatoriana en tres "razas" fue también difundida por J. L. Mera, amigo de P. F. Cevallos. Su Catecismo geográfico de la República del Ecuador explica las tres razas existentes en el país. Esta geografía fue declarada texto escolar oficial en 1874. (Ibarra 1990: 319-349). Sin embargo, la novedad del análisis de Cevallos radica sobre todo en asociar la noción de raza a la de jerarquía social, al progreso y la civilización.
 35. A lo que parece, P.F. Cevallos estuvo en Europa hacia los años 1860 "en busca de imprentas europeas" para publicar su historia. (Mera 1870:7).
 36. Fue, según J. L. Mera, un "partidario decidido de la candidatura del Dr. Antonio Borrero..." político que amagó la corriente "conservadora progresista" durante su presidencia en 1875 (Mera 1897:44).
 37. Esta anécdota de los niños blanco-mestizos y los indígenas, a lo que parece, repite las frases del senador Freile (1855) antes citadas que Cevallos debió escuchar en el parlamento o leer en el diario de debates.
 38. La última campaña de alfabetización en castellano que, al principio, no tomaba en cuenta ningún otro idioma fue lanzada con bombos y platillos por el gobierno socialdemócrata del presidente Rodrigo Borja Cevallos (1989) como su principal política social. Las organizaciones indígenas protestaron y lograron que el estado aceptara una alfabetización bilingüe.
 39. "Hace poco tiempo se me presentó un hombre cadavérico y vestido de harapos a consultarme y pedirme consejo. Me refirió que hacía diez y siete meses que se hallaba en una cárcel, de la cual había salido con licencia de un día, dejando de prenda a su esposa. Era peón documentado de una hacienda, a cuyo trabajo había faltado por haber sido reclutado para el ejército. Luego que regresó fue reducido a prisión hasta que dé un fiador a contento del propietario..." (Martínez 1887:18).
 40. Subrayo, porque tiene significación política, el que A. Moncayo -buen conocedor de la realidad serrana- sólo contemple en su texto a los indios conciertos de hacienda, cuando

- era una forma generalizada de trabajo desde las cuadradas de hortalizas en los pueblos hasta las grandes haciendas, las obras públicas, el artesanado urbano, el servicio doméstico y las "amas de leche". Para una discusión al respecto, me permito indicar nuevamente mi trabajo (Guerrero 1991: cap.II.).
41. "Mientras que antes se había hablado del indio estúpido, primitivo o salvaje, ahora el indio aparecía en los escritos políticos como pobre hombre digno de lástima y de compasión al cual la conquista española le había obstaculizado su desarrollo y quien durante la época colonial había sido descuidado y humillado por la opresión española. Sin duda la alusión al estado esclavo del indio servía para denunciar públicamente la esclavitud y la opresión de América o de Nueva Granada en su totalidad... En la contemplación histórica, el indio fue considerado símbolo de servidumbre y su liberación, por otra parte, declarada motivo del movimiento de Independencia. Incluso los criollos se sentían como los vengadores de los indios oprimidos." (König 1984:395-396).
 42. Ley de 4 de octubre de 1821 en: *Leyes de Colombia: 1821-1827*:89), AB/FL.
 43. Como simple referencia, se puede cotejar la tesonera repetición, con 100 años de distancia, de estereotipos sobre el carácter del indio (animalidad, pasividad, indolencia, degeneración, etc.) en un cronista colonial tardío como Antonio Ulloa (1780:T.I.504-524), Cevallos y Moncayo.
 44. Sobre la discusión del papel de la iglesia y del estado en la sociedad en el Ecuador en el siglo XIX, ver el "Estudio introductorio" de E. Ayala (Gonzalez Suarez 1988:68 y ss.; y Ayala 1978:251-256) y el de Cordero J. J. (Peralta 1988:26 y ss.).
 45. En esta frase hace referencia a Bentham, a quién nombra un par de veces a lo largo del escrito (Moncayo 1895:315).
 46. El tema de la inmigración, en términos de mejora de la población y avance de la civilización, es recurrente en muchos otros autores de comienzos del siglo en adelante. Así, en 1906, Luis A. Martínez (otro liberal, político, ideólogo y novelista) propugna la colonización de las tierras orientales por "razas fuertes capaces de comprender la moderna civilización". (Martínez, L.A. 1906:2). El tema también fue discutido en el Perú en la misma época y vinculado a una visión de progreso y mejoramiento racial (García J. 1992:251-258).
 47. Decreto del 12/4/1899, AB/FL.
 48. Se refiere al decreto de 1899.
 49. Decreto del 18/8/1895. En otro decreto, que restablece la condición de miserables (el llamado "amparo de pobreza") para los indígenas, justifica la medida en términos: "que es un deber proteger de una manera muy especial a la parte más desvalida y menesterosa de nuestra sociedad, la clase indígena..." Decreto del 9/4/1896, AB/FL.
 50. El artículo 138 de la constitución de 1897 ordena: "Los poderes públicos deben protección a la raza india, en orden a su mejoramiento nacional." La de 1907 repite el mismo texto pero añade y precisa que los poderes públicos "tomarán medidas más eficaces y conducentes para impedir los abusos del concertaje" (Trabuco 1973: 317 y 345).
 51. José Peralta fue un conspicuo ideólogo del liberalismo radical y redactor de la constitución de 1906. En uno de sus escritos más enfocado hacia la izquierda, reitera su visión del indio "degenerado siervo" que "nada... demuestra al hombre consciente" y que, como tarea, debe ser "regenerado mediante una educación dilatada y paulatina... para adaptarse a las costumbres propias del hombre" y renueva el ataque contra los agentes- causa de la opresión. (Peralta, J. 1988: 11-62).
 52. Diario de debates de la Convención Nacional de 1896, Quito, s.p.i. T.I (pp.419-425); BE/AEP.

53. Sobre la constitución de un sistema de comunicación, el código semántico y la especificación necesaria de significados para que sean comprendidos por el receptor, ver N. Luhman (1985:20-23 y passim.).
54. Los tinterillos, intermediarios de la justicia para una población indígena carente de posibilidad de exigir derechos ante el estado, han sido analizados por B. Muratorio (1977: 112-135). H. Ibarra vincula la aparición de los tinterillos, en la intermediación jurídica, con la supresión del sistema de "protectores" en 1854. (Ibarra 1990:9-10).
55. Correspondencia Gobernador de Imbabura al Ministro de los Interior, 27/3/1898. ANH/Q.
56. Decreto del 9/4/1896, en Rubio O.,A: La legislación indigenista en Ecuador, I.I.I., México 1954 (pp.64).
57. La eficacia del nuevo canal de comunicación, vía la oficialización de la imagen liberal del indio, alcanzo las periferias estatales más alejadas. Así, B. Muratorio observa que en la distante e incommunicada amazonia: "El hecho de vivir en los alrededores del centro administrativo y de trabajar para él, permitió a los indígenas Tenas, Archidonas, Panos y otros, hacer uso del sistema burocrático para evitar, o por lo menos aminorar, la superexplotación mediante continuas quejas y demandas interpuestas ante las autoridades. (...)...estos indígenas continuaron su resistencia... aprovechando la "nueva simpatía" del gobierno de Eloy Alfaro hacia la causa indígena." (Muratorio 1987:147; v. documentos apéndice I, IV y V).

Archivos Consultados

Archivo Biblioteca de la Función Legislativa (AB/FL).

Archivo Nacional de Historia Quito (ANH/Q).

Biblioteca Ecuatoriana A. Espinoza Polit (BAE).

Libros y Artículos.

BIBLIOGRAFIA

ADAMS, R.

- 1990 "Ethnic Images and Strategies in 1944". En Carol A. Smith (ed.), *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*. Austin: University of Texas Press.

ARBOLEDA, María

- 1986 "El indigenismo perdido. Revisión de las fotos sobre el indio, tomadas entre los años 1920 y 1930 en Quito". (Fototeca del Banco Central del Ecuador), mecanografiado, BCE, Quito marzo 1986.

AYALA, E.

- 1978 *Lucha política y origen de los partidos en Ecuador*. Quito: PUCE

BORJA, Dr. Luis F.

- 1922 "A propósito de un libro". En: Alvarado, P.J., *El indio ecuatoriano*. T.I., 6ta. ed., Quito: CEN, 1983.

BOURDIEU, P.

- 1979 *La distinction, critique social du jugement*. Paris: Minuit.

- 1980 *Le sens pratique*. Paris: Minuit.

CASTORIADIS, C.

- 1975 *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Esprit-Seuil.

CEVALLOS, P.F.

- 1887 *Resúmen de la historia general del Ecuador desde su origen hasta 1845; Geografía política*; T.XIV; T.VI; 3a. edición, s.p.i.

DEMELAS, M.

- 1981 "Darwinismo social a la criolla: el darwinismo social en Bolivia 1880-1910" *Historia Boliviana*, 12.

DERIDA, J.

- 1987 "Psyché. Invention de l'autre". *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée.

GARCIA JORDAN, P.

- 1992 *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1919*. Cusco: Centro B. de las Casas.

GONZALEZ SUAREZ, F.

- 1903 *Manifiesto de los obispos del Ecuador sobre la Ley de Matrimonio Civil; Séptimo Manifiesto*. En GONZALEZ SUAREZ 1988).

- 1911 "Quinta instrucción pastoral. Sobre la evangelización de los Indios". En González Suárez 1988.
- GONZALEZ SUAREZ, F. (comp.)
1988 *F. González Suárez y la polémica sobre el estado laico*. Quito: BCE-CEN.
- GUERRA, X. F.
1992 *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, T.I, T.II. México: FCE.
- GUERRERO, A.
1991 *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Libri Mundi.
1991a *"La desintegración de la administración étnica en el Ecuador: de indios tributarios a sujetos indios"* Primeras Jornadas de Ciencias Políticas Andinas, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.
1992 "La loi de la coutume et la loi de l'Etat: domination ethnique et constitution de l'état nationale en Equateur"; *Annales, E.S.C.* N.2, 331-354., París.
- HABERMAS, J.
1988 *Teoría de la acción comunicativa T.II, Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- HASSAUREK, F.
1967 [1867] *Four years among Ecuadorians*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- IBARRA, H.
1990 *La identidad devaluada de los "modern indians"*. En (autores varios), *Indios*. Quito: ILDIS.
- ICAZA, J.
1934 *Huasipungo*. Quito: s.p.i.
- JARAMILLO A., P.
1922 *El indio ecuatoriano*, CNE, 6ta. ed. Quito 1983.
- KNIGHT, A.
1990 "Racism, Revolution, and Indigenismo: México, 1910-1940". En Graham, R., *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press.
- KONIG, H.J.
1984 "Símbolos nacionales y retórica política en la Independencia. El caso de la Nueva Granada"; en: Buisson, I., Kahle, G. (eds.): *"Problemas de la formación del estado y la nación en Hispanoamérica"*. Köln: Lateinamerikanische Forschungen, Band 13.
- LEON, J.
1994 *El levantamiento indígena: de campesinos a ciudadanos diferentes*. Quito: CEDIME.
- Leyes de Colombia*
1840 *1821-1827*. Caracas: Imprenta V. Espinol, Caracas.

- LUHMAN, M.
1985 *El amor pasión. La codificación de la intimidad.* Barcelona: Península.
- MARTINEZ, L.A.
1906 *Conferencia leída por D. Luis A. Martínez, miembro honorario de la Sociedad Jurídico-Literaria,* Imp. Nacional, Quito, BE/AEP.
- MARTINEZ, N.
1887 "La esclavitud de los indios" *La Nación*, Guayaquil, julio 1887; reeditado en: *La Nariz del Diablo*, Año XI, N°77, Quito, junio 1932. BE/AEP.
- MERA, J.L.
1870 *Nuestra historia referida por el Dr. Don P.F.Cevallos,* Imp. de Juan Sanz, Ambato.
- MERA, J.L.
1897 *Recuerdos a la memoria del Sr. Dr. D. Pedro F. Cevallos,* Quito: Imprenta Nacional.
- MONCAYO, A.
1895 *El concertaje de indios.* En Marchan R., C. (comp.) 1986: *Pensamiento agrario ecuatoriano.* Quito: BCE-CEN.
- MONTALVO, J.
186? "Ojeada sobre América"; en: Agoglia, R.(comp.): *Pensamiento romántico ecuatoriano.* Quito: 1988, BCE-CEN.
- MURATORIO, B.
1977 "Los tinterillos o "abogados callejeros": el papel de los intermediarios judiciales en una comunidad boliviana". En E. Hermitte y L. Bartolomé (comp.): *Procesos de articulación social.* Buenos Aires: Amorrortu-CLACSO.
1987 *Rucuyaya Alonso y la Historia Social y Económica del Alto Napo 1850-1950.* Quito: Abya-Yala.
- OLEAS MONTALVO, J. y B. Andrade Andrade
1985 *Índices de Debates Económicos del Parlamento Ecuatoriano 1830-1950.* Quito: Banco Central del Ecuador.
- PAZ, O.
1969 *Conjunciones y disyunciones,* Cuadernos de J. Mortiz, México.
- PERALTA, J.
192? "El problema obrero" (en Peralta 1988).
- PERALTA, J.(comp.)
1988 *Pensamiento filosófico y político.* Quito: BCE-CEN.
- PEREZ M., B.
1926 *"Diccionario Biográfico del Ecuador"* . Quito.
- QUINTERO, R.
1978 "El carácter de la estructura institucional de representación política en el estado ecuatoriano del siglo XIX", en: *Segundo encuentro de historia y realidad económica y social del Ecuador"* . Cuenca: Universidad de Cuenca/Banco Central del Ecuador.

- ROJAS, A.F.
Sff. *La novela ecuatoriana*, Clásicos Ariel, Guayaquil.
- SARTRE, J.P.
1986 [1940] *L'imaginaire*. Paris: Gallimard.
- TINAJERO, F. (comp.)
1986 "*Teoría de la cultura nacional*". Quito: BCE-CEN, n°22
- TODOROV, T.
1989 *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil.
- TRABUCO, F.
1968 *Síntesis Histórica de la República del Ecuador*. Quito: Editorial Sto. Domingo.
1975 *Constituciones de la República del Ecuador*. Quito: Editorial Universitaria.
- ULLOA, A.
1780 "Genio, costumbres y propiedades de los indios o naturales de la provincia de Quito". En *Viaje a la América meridional*, T.I, Libro 6, cap. VI. Madrid: Historia 16, Crónicas de América n° 59, Madrid 1990.

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

Laura Rival

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

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

NACIONALISMO, NACIÓN Y NACIONALIDADES:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EL CONTEXTO ETNOGRÁFICO:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EL OTRO REPRESENTADO:

1956: El mal salvaje

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1987: El buen salvaje

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

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

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

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

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

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

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

EL OTRO SIGNIFICADO:

Representaciones cambiantes y significante invariable:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EL OTRO CONTACTADO:

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

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

El envío de mercancías para crear amistades:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El contacto cara a cara y lo compartido

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

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

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

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

Los apodos y la asimilación cultural

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

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

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

CONCLUSIONES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

NOTAS

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

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

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

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, Benedict

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

BARRIGA LOPEZ, Franklin

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

COMAROFF, John. L.

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

DELER, Jean-Paul

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

DESCOLA, Philippe

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

ELLIOT, Elizabeth

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

FRIEDMAN, Jonathan

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

GEERTZ, Clifford

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

GRANJA, J.C.

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

HANKS, William

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

HICKS, James F. et al.

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

KUPER, Adam

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

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

NOTAS SOBRE LOS AUTORES

Jill Fitzell. Candidata a doctorado en Antropología en la University of British Columbia, Canadá. Su tesis se titula: *Colonialismo cultural y etnografía: Viajeros Europeos en el Ecuador del siglo XIX*.

Andrés Guerrero. Sociólogo e historiador. Es autor, entre otros trabajos, de los *Oligarcas del Cacao* y *La Semántica de la Dominación. El Concertaje de Indios*.

Blanca Muratorio. Profesora del Departamento de Antropología y Sociología de la University of British Columbia e investigadora asociada de la Sede Ecuador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO. Es autora, entre otros trabajos, de *Etnicidad, Evangelización y Protesta en el Ecuador: Una perspectiva Antropológica y Rucuyaya Alonso y la Historia Social y Económica del Alto Napo 1850-1950*.

Laura Rival. Investigadora asociada del Oxford Centre for the Study of the Environment, Ethics, and Society, University of Oxford, Mansfield College. Lecturer en Antropología Social en la University of Manchester (1991-92) y en la London School of Economics (1992-93). Autora de varios artículos sobre los indígenas Huaorani.

Anne-Christine Taylor. Es encargada de investigación en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) del Equipo de Investigación en Etnología Amerindia (EREA). Es co-autora de dos libros: *Al Este de los Andes: Relaciones entre las Sociedades Amazónicas y Andinas entre los siglos XV y XVII* (con F.M. Renard-Casevitz y TH. Saignes) y *Les Idées de l'Anthropologie* (con P. Descola, G. Lenclud y C. Severi). Es autora de numerosos artículos sobre la antropología y la historia de las sociedades de lengua Jívaro.