

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y HUMANIDADES
CONVOCATORIA 2013-2015

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN
ANTROPOLOGÍA VISUAL Y DOCUMENTAL ANTROPOLÓGICO

VISUALIDADES Y AMAZONÍA
IMÁGENES E HISTORIA DEL CONTACTO WAORANI

JUAN JOSÉ AGUILAR BURBANO

ENERO, 2016

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y HUMANIDADES
CONVOCATORIA 2013-2015**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAestrÍA EN
ANTROPOLOGÍA VISUAL Y DOCUMENTAL ANTROPOLÓGICO**

***VISUALIDADES Y AMAZONÍA*
IMÁGENES E HISTORIA DEL CONTACTO WAORANI**

JUAN JOSÉ AGUILAR BURBANO

**ASESORA DE TESIS: DRA. MARÍA ÁNGELA CIFUENTES GUERRA
LECTORAS: KATI ÁLVAREZ – PATRICIA BERMÚDEZ**

ENERO, 2016

DEDICATORIA

A Raisa y a la pequeña Iris Elena
Luciérnagas del camino

AGRADECIMIENTOS

Toda mi gratitud y cariño a mis padres y hermana, sembraron en mí la semilla de los sueños. Agradezco en especial a mi directora de tesis, María Ángela Cifuentes, entre intuición y profesionalismo supo guiar el desarrollo de este proyecto. A mis profesores en Argentina, Juan Carlos Radovich y Horacio Sabarots, su confianza y apoyo marcó el inicio de esta historia. De igual manera, quiero reconocer la colaboración de Patricia Naenkivi, actual Presidenta de la Asociación de Mujeres Waorani en la ciudad del Puyo. La apertura y confianza prestada me ayudaron a desprenderme de lo máspreciado, los conceptos. Finalmente, a todos mis compañeros, gracias. Entre lo espontáneo de sus ideas y la claridad de sus comentarios, sumaron mil razones más para seguir creyendo en los imposibles.

ÍNDICE

Contenido	Páginas
RESUMEN.....	6
INTRODUCCIÓN.....	7
CAPÍTULO I.....	13
MARCO TEÓRICO.....	13
Visión.....	13
Fotografía.....	19
Economía Visual.....	24
CAPÍTULO II.....	27
VISÓN E INVENCION DEL AUCA A TRAVÉS DE LA HISTORIA: XVIII-XX.....	27
La invención del indígena amazónico y el origen del paradigma Auca.....	28
El <i>Yo</i>	28
El <i>Nosotros</i>	30
Siglo XX y la difícil incorporación de la Amazonía al territorio nacional.....	37
Los Aucas entre el auge cauchero y la primera expansión petrolera.....	40
Los Aucas de Rolf Blomberg.....	52
CAPÍTULO III.....	61
EL CONTACTO WAORANI Y EL ROL DE LA IMAGEN.....	61
El reencuentro con los Aucas.....	62
'Operación Auca'.....	64
El caso de Dayuma.....	74
Reducción de Tiweno.....	82
El ocaso de Tiweno.....	94
CAPÍTULO IV.....	102
MOSTRANDO EL <i>VER</i> WAORANI.....	102
Visualidades y Amazonía.....	103
El mundo de las 'cosas': construccionismo Waorani.....	108
Fotografía, percepción y visión Waorani.....	115
CONCLUSIONES.....	119
BIBLIOGRAFÍA.....	123
ANEXOS.....	133

RESUMEN

En la presente investigación analizaré el largo y complejo proceso a través del cual los Waorani, un grupo indígena de la Amazonía ecuatoriana que tradicionalmente permaneció en “aislamiento”, fueron forzados a iniciar un violento e irreversible camino de contacto con la sociedad envolvente a mediados del siglo XX.

La propuesta es reconstruir críticamente esta historia a partir de considerar a las imágenes visuales como protagonistas mismas del proceso de colonización. En el desarrollo de este proyecto sería 'fácil' caer en los viejos paradigmas “interpretativos” y asignar a todas las imágenes de estudio la tarea de reproducir ideologías, ya sean estas, raciales, civilizatorias, coloniales, etc. Pero nuestro camino es otro. Bajo el umbral de la Antropología Visual y los Estudios Visuales anida una nueva generación de estudios que entiende a las imágenes ya no sólo como detentoras de “efectos de significado”, sino también cree que las propiedades físicas de las imágenes en cuanto objetos grabados de una “vida social”, son tan importantes como el 'aura' que los cubre. Es por ello que el camino que sigue en adelante invita a descubrir los roles, agencias y la “vida social” que las imágenes nacidas del encuentro de dos mundos produjo.

INTRODUCCIÓN

A partir de la década del cincuenta en la Amazonía ecuatoriana sucedieron numerosos y definitivos eventos por establecer contacto con el último pueblo indígena en “aislamiento”¹, los Waorani² (Anexo 1). Tradicionalmente este grupo indígena permaneció aislado de los colonos blancos, caucheros y de otras tribus indígenas debido a su continua hostilidad. Con una economía de subsistencia basada en la caza, la recolección de vegetales y la apertura de chacras eran autosuficientes y no participaban en ningún tipo de comercio (Rival, 1996: 24). No obstante, con la expansión de la frontera extractivista y un tipo de colonización abrasiva la historia inicial del contacto Waorani empezó a escribirse a principios del siglo XX. Factores como el *boom* del caucho, sumado a los intentos fallidos de la compañía Shell por explotar petróleo en el Yasuní (norestes de la Amazonía ecuatoriana), y el posterior maridaje entre misioneros norteamericanos, Estado y compañías petroleras, sellaron finalmente un irreversible proceso de asimilación de la mayoría de los grupos Waorani a la sociedad envolvente. La experiencia del contacto revela también una rica producción de relatos visuales originados al calor de los innumerables procesos de expansión y colonización de larga data. Bien podemos anticipar, que el área de influencia Waorani fue por siglos un territorio inhóspito cuyo rasgo distintivo es el haber sido construida por un pensamiento externo a ella (Pizarro, 2011: 31). En él las imágenes consignadas en crónicas, relatos

¹ Acogemos la propuesta de Beatriz Huertas de definir el *aislamiento* como una estrategia de sobrevivencia que emplean ciertos grupos indígenas de la cuenca amazónica para permanecer al margen de la sociedad nacional, tras haber experimentado agresiones traumáticas contra sus vidas e integridad física y cultural. “Los pueblos indígenas en aislamiento serían segmentos de pueblos mayores que, de acuerdo a las referencias históricas con que se cuenta, han optado por aislarse de la sociedad nacional, debido a traumáticas experiencias de contacto vividas en épocas pasadas. El aislamiento no debe ser entendido como una situación de ‘no-contacto’ con relación al resto de la sociedad, sino como una opción mediante la cual estos pueblos se rehúsan a establecer relaciones permanentes con otros actores sociales con el objetivo de garantizar su sobrevivencia física y cultural” (Huertas, 2003: 355).

² Cabodevilla se refiere a los Waorani como uno de los grupos indígenas más “misterioso y desconocido de los existentes en Ecuador. Su lengua, de gran profundidad en el tiempo (según los lingüistas unos 5.000 años) y, al mismo tiempo, la más enclaustrada de entre las conocidas [...] sugiere ya un aislamiento extremo” (Cabodevilla, 2010: 24). Los Waorani es un grupo indígena amazónico denominado de “reciente contacto” apenas en 1956 misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) lograron crear un puente de comunicación permanente con la mayoría de los grupos Waorani, situación que a la postre representó un cambio irreversible en la historia reciente de este grupo indígena. Para finales de la década de 1950 misioneros y científicos daban cuenta de la existencia de 500 Waorani que vivían en cuatro grupos o familias principales: los Guiketairi, los Piyemoiri, los Baiweire y los Wepeiri; dispersos en 20.000kms² de selva con una densidad poblacional promedio de una persona por cada 40 kms² (Yost, 1981) y asentados entre los ríos Napo al norte, Villano y Curaray al sur, río Arajuno al oeste y colindando con la frontera con Perú al este. Actualmente hay unos 2000 Woorani asentados en 30 comunidades en las provincias amazónicas de Napo, Orellana y Pastaza.

de exploradores europeos, informes de científicos y diarios de misioneros, “construyeron su inteligibilidad y su comprensión; una historia sin historia, donde los relatos y las leyendas surgidas de su exploración y descubrimiento se convirtieron en los hechos a menudos a ser narrados” (Guarín, 2012: 57). Como veremos más adelante, “la producción iconográfica, no se trató de una representación secundaria con respecto a los textos escritos, casi como una ayuda a la lectura” (Amodio, 1993: 106), sino más bien alrededor de las imágenes se encaramaron conceptos y se delinearon sentimientos y narrativas autónomas que desdibujaron “las agendas culturales” para las que fueron concebidas. No menos importante que el “sentido” de las imágenes es considerar también su “presencia” y la forma que se han involucrado con el espectador en tanto objetos visuales dotados de agencia (Moxey, 2009: 9). Es por ello por lo que “las preguntas pertinentes en relación con las imágenes no deben referirse exactamente a ¿qué significan? o a ¿qué es lo que hacen?, sino a ¿cuál es el secreto de su vitalidad? y a ¿qué es lo que quieren?” (Mitchell, 2003: 33).

Al considerar a las imágenes como elementos de estudio, nuestra intención de análisis no cruza por escribir una historia de la representación de los Waorani, ni mucho menos inventariar los estilos, tecnologías o motivos implicados en la construcción de “una imagen” de este grupo indígena en diferentes momentos y lejos está el querer ilustrar la historia del contacto. Pretendemos más bien atender la *presencia* del objeto visual, respetar la inmediatez de su ubicación en el espacio y en el tiempo y siendo sensibles a su ‘aura’ (Moxey, 2009: 10), proponemos vislumbrar los caminos a través del cual las imágenes encontradas ayudaron a fraguar un discurso compartido sobre la naturaleza de aquel indio selvático bautizado tempranamente en nuestra área de estudio con el nombre de Auca³, categoría que serviría para identificar a los Waorani a través del tiempo.

En este sentido, las imágenes visuales son “filigranas” que delatan la configuración de un registro del mundo, “se leen como ‘representaciones’ de una realidad que existe más allá de la imagen” (Poole, 2000: 22). Precisamente, al apuntar hacia esta complicidad entre el discurso colonial y la función representacional de las

³ Miguel Ángel Cabodevilla (1994), afirma que la genealogía del término ‘Auca’ se remonta a tiempos del incario donde los rebeldes a la autoridad eran designados con este calificativo. Posteriormente el término es utilizado por los europeos y los agentes de colonización en general para designar a los grupos indígenas hostiles al contacto con el mundo occidental como fue el caso de los Waorani. En especial el trasfondo de este término como lo veremos a lo largo de la presente investigación reafirmará la distancia -espacial-temporal- entre la “sociedad civilizada” y los “pueblos salvajes” de la Amazonía.

imágenes (Ibíd.: 22), nuestra propuesta de análisis supondrá manejar estrategias etnográficas *de la visión*, en vez de etnografías *del contenido* (Edwards, 2001), infiriendo que el ver y representar se constituyen en actos “materiales” en la medida en que construyen medios de intervenir el mundo (Poole, 2000: 15). En esta aproximación abordaré el concepto de *cultura visual* como eje transversal, y las formas visuales que la conforman “como un repertorio de tamicos y planillas que estructuran nuestro encuentro con otros seres humanos” (Mitchell, 2003: 34). De este modo, para comprender qué rol jugaron las imágenes en el escenario del contacto en tiempos y momentos diversos es imprescindible abandonar lo que Poole identifica como aquel discurso teórico de “que ve 'la mirada' – por lo tanto el acto de ver- como un instrumento singular o unilateral de dominación y control” (Poole, 2000: 15-16). Se trata entonces de considerar a las imágenes que representaremos a continuación, no sólo como productos culturales terminados sino también como símbolos de la interacción de un contexto socio histórico cambiante donde fueron gestados (Muratorio, 1994: 10).

El marco histórico ideado para explorar y comprender el papel jugado por las imágenes de interés, se divide en tres momentos de análisis cronológicamente relacionados con el desarrollo del contacto Waorani y en función a una pregunta que será persistente a lo largo de la presente tesis ¿En qué manera participa el encuentro de lo visual con la gente (y con las imágenes y objetos) en la construcción de la vida social? Y ¿Por qué está la experiencia visual tan cargada de ansiedad y fantasía? (Mitchell, 2003: 38).

En el primer escenario de análisis examino la historia de las exploraciones amazónicas referidas a nuestra área de interés. A partir de las crónicas Jesuitas de Mainas del siglo XVIII hasta llegar a los relatos de aventura del explorador sueco Rolf Blomberg entrado el siglo XX, me interesa comprender por qué la imaginería colonial maduró un relato fantasioso y construyó a través del tiempo una imagen genérica de aquel indígena amazónico identificado como Auca. Al interrogar la identidad de este hombre salvaje (Bartra, 2011), pretendo en primer lugar evidenciar los regímenes visuales que operaron en el encuentro con un *Otro* cultural, pues, al desatar los nudos cómplices entre el discurso del poder y la función representacional de las imágenes (Poole, 2000) se advierte: a partir de qué visión están construyendo el mundo los hacedores de éstas imágenes, y qué tipo de visión del mundo proponen esas imágenes y qué nociones de alteridad están siendo discutidas o cuestionadas en este campo (Romero, 2011: 11). El material visual relevado en este primer momento incluyen las

imágenes provenientes de literatura de viajeros, relatos de misioneros y archivo. Entre los libros más notorios encontramos: Bry, (2004 [1592]) *América*; Mangnin, (1998 [1741]) *Descripción de la provincia y misiones de Mainas en el Reino de Quito*, y Blomberg, (1996 [1956]) *Los Aucas desnudos*. Mientras que los archivos visitados corresponden a la Biblioteca-Archivo Aurelio Espinosa Pólit y Archivo Blomberg, ambos en la ciudad de Quito. Finalmente, el repositorio digital de la Organización inglesa *Survival* nos ayudará a completar en este primer momento la historia de las exploraciones de la Amazonía y los registros levantados en el área de estudio.

El segundo escenario de análisis retoma propiamente los años críticos del contacto Waorani fechado entre los años de 1956 a 1974. Dos fechas que a más de encerrar el universo de acontecimientos que cristalizaron el contacto en 1956 y que desencadenó el posterior traslado de la mayoría de los grupos Waorani a la Reserva o Protectorado de Tiweno, y su ocaso en 1974, marca el uso de la fotografía como herramienta de poder. Con su consabida cualidad indicial y presunto componente de aleatoriedad (Pinney, 2003), la fotografía en manos de los religiosos y aventureros apuntará, ahora en más, a idealizar a los Waorani como tipo étnico y “tornar invisibles a los indios reales” (Poole 1988, cit. en Muratorio, 1994: 157).

El material visual relevado para este segundo escenario proviene en su mayoría del conjunto de actores que en diferentes espacios, momentos e intereses, estuvieron comprometidos con el desarrollo forzoso del contacto Waorani. Entre los libros más populares encontramos: Elliot, (1961) *The Savage my Kinsman*; (1985) *Through Gates of Splendor*; Patzelt, (2002) *Los Huaorani: Los últimos hijos libres del jaguar*, (2004) *Hijos de la selva ecuatoriana: de brujos y bodoqueros una contribución a la antropología*; Kingsland, (1980) *A Saint among Savage*; y Cabodevilla, (1994) *Los Huaorani. En la historia de los pueblos del Oriente*. Así también, la hemeroteca Eugenio Espejo perteneciente al complejo de la Casa de la Cultura Ecuatoriana nos proporciona material visual de relevancia acerca del contexto socio histórico que alumbró el contacto. El interés por las imágenes de prensa no recae por identificar los caminos que tomó la figura mediática del Auca o de llegar a descubrir los arreglos hipotéticos entre la cobertura de prensa y los lectores (Rival, 1994: 272-273). Nos interesa, en términos generales, entender la “materia prima” con que fueron construidos estos relatos visuales, comprender “el proceso de su construcción y el uso que ellas han hecho, tanto sus creadores como los espectadores para quienes fueron creadas y aún los mismos representados” (Muratorio, 1994: 10).

Precisamente, el tercer escenario de análisis busca detallar la manera en que las tecnologías visuales y el consumo de imágenes han cruzado “las fronteras de aquello que con frecuencia entendemos como culturas y clases diferentes y separadas” (Poole, 2000: 12). Con el objetivo de comprender cómo la fotografía ha sido manipulada por los Waorani en su afán por representarse a sí mismos, y “convertirse en su propio imaginero” (Muratorio, 1994: 9), es vital sumar nuevas perspectivas teórico metodológicas que amplifiquen el estudio de la visualidad hacia los modos no occidentales del *ver*.

La propuesta es trabajar desde un enfoque compartido, donde la mirada Waorani pueda ser tomada en cuenta como elemento de análisis. Desde un eje diacrónico y ayudado por el horizonte teórico del animismo amazónico y el perspectivismo amerindio, revisaremos lo que significó desde la perspectiva nativa el encuentro con los misioneros del ILV (al menos en el primer contacto de 1956), y trataremos de comprender cómo las categorías Waorani del ver y ser visto mediaron dicho encuentro. Para lograr llevar a cabo el análisis propuesto tomaremos los valiosos aportes etnohistóricos que Miguel Ángel Cabodevilla (1994) presenta en su texto *Los Huaorani. En la historia de los pueblos del oriente*. Esta obra constituye, sin duda, un importante marco de diálogo entre dos culturas, que recupera la voz Waorani y su perspectiva acerca del *Otro*. Cabodevilla señala al respecto: “Nos parece importante confrontar nuestros relatos ‘cohuori⁴’; las dos historias frente a frente, corrigiéndose, interpelándose, ayudándose al conocimiento mutuo” (Cabodevilla, 1994: 9). El calado histórico de la obra nombrada será complementada y contrastada con destacados autores que han trabajado desde distintos campos y áreas de conocimiento el Mundo Waorani, entre las que se destacan: Stoll, (1985); Rival, (1996); Cano, (1981); Yost (1979, 1981), Ortiz de Villaba, (1980); Barriga, (1992) entre otros.

Por su parte, desde un eje de análisis sincrónico trataremos de conocer cómo se produce el acceso a la representación y consumo de las imágenes por parte de los Waorani. A través de la experiencia de campo, presentaremos un estudio de caso que ejemplifica en varios niveles cómo ha afectado la lectura de imágenes el haber estado expuestos a la tecnología fotográfica. La estrategia de campo coordinó varias técnicas etnográficas, entre ellas: una “historia de vida” a Patricia Naenkivi, actual Presidenta de

⁴ Cohuori (Cowori), que en lengua Waorani (wao-tiriro) significa extraños, no-Waorani, caníbal, inscribe una elevada carga etnocéntrica, que niega la humanidad y da continuidad liberada a la predación en forma de antropofagia.

la Asociación de Mujeres Waorani en la ciudad del Puyo, también se incluyó experiencias de foto elicitación, y observación participante. Cada uno de los métodos empleados, me ayudaron a comprender los significados socio-culturales que tejen cotidianamente los Waorani con la modernidad del mundo occidental. En especial, la “historia de vida” de Patricia junto a la experiencia de campo vivida en la ciudad del Puyo, sumó varias perspectivas de análisis que amplían la forma de entender la construcción de la mirada Waorani y los regímenes de visualidad donde las representaciones acerca del Otro se encuentran en constante negociación.

Finalmente, trabajar desde la perspectiva de los Estudios Visuales constituye un reto por crear nuevas dimensiones interpretativas de la siempre difícil historia que representa todo proceso de colonización. Los siguientes capítulos que presenta esta tesis es una invitación por situar a las imágenes en “mundos más amplios de poder y significado” (Muratorio, 1994), y a través de ellas y con ellas ampliar el horizonte de los Estudios Amazónicos, en especial hacia los procesos de contacto y pacificación de grupos en situación de “aislamiento” o grupos indígenas que han entrado en un contacto forzoso con la sociedad envolvente⁵. Hemos nombrado varios autores que han venido trabajando las problemáticas que han rodeado a los Waorani en las últimas décadas. En especial, este trabajo propone ser un punto más de discusión y reflexión que busca generar nuevos sentidos de análisis dentro de la Antropología, a más de comprometerse por el derecho a la vida y la autodeterminación que libran en la actualidad los grupos Tagaeri y Taromenani, dos grupos indígenas de la Amazonía ecuatoriana que han decidido *ocultarse* de la sociedad occidental y rechazar el carácter violento y precario que les plantea la modernidad.

⁵ Por citar un ejemplo de los procesos de contacto forzoso que en la actualidad enfrentan los grupos en “aislamiento” en la Amazonía, el pasado 21 de junio del 2014 la organización inglesa *Survival* confirmaba la denuncia hecha por Departamento de Asuntos Indígenas del Brasil (FUNAI) en la que se detalla que “indígenas aislados en situación de extrema vulnerabilidad que emergieron recientemente en la región fronteriza entre Brasil y Perú han dicho que estaban huyendo de ataques violentos en Perú [...] Siete indígenas tomaron contacto pacífico con una comunidad de indígenas asháninka sedentarizada cerca del río Envira, en el estado occidental de Acre, en Brasil. Los expertos brasileños creen que estos indígenas, pertenecientes al grupo lingüístico de los panoanes, cruzaron la frontera desde Perú hasta Brasil debido a la presión de madereros ilegales y narcotraficantes que operan en su territorio” (*Survival*, 21 julio 2014. “Ataques violentos” causaron la salida de indígenas aislados de sus tierras: <http://www.survival.es/noticias/10363>).

CAPÍTULO I

Marco teórico

“I suddenly understood what the stone near me, the ship on the shore, the cloud navigating the sky and the salient, sporadic calligraphies drawn by migrating birds were telling me... Then I understood that you don't take photographs, you receive them”

Pentti Sammallahti
Fotógrafo finlandés

Visión

El esquema teórico propuesto para esta investigación retoma el concepto de *visualidad* a manera de brújula teórica que ensaya respuestas acerca de la complicidad entre el poder y las imágenes, los usos políticos que agenciaron, las competencias y narrativas producidas por nuestras imágenes de estudio en el escenario del contacto Waorani. Con el objetivo de comprender la vida social de estas imágenes, debemos en primer lugar transitar el territorio que el debate de la Antropología Visual y los Estudios Visuales, han desarrollado en las últimas décadas.

Podemos empezar a sintetizar la cartografía de este debate a partir de la mirada que presenta Jay Ruby respecto al desarrollo que ha tenido la Antropología Visual en los últimos veinte años. Para el autor la Antropología Visual es “un campo que no ha desarrollado versión unificada”, de hecho la particularidad de la disciplina es haber perfilado tres posicionamientos teóricos “que se superponen y al mismo tiempo compiten entre sí”. Por un lado encontramos el ala clásica, más antigua y reconocida vinculada principalmente con la producción de films etnográficos y su uso educativo. Hay otra Antropología Visual que analiza a los medios de comunicación gráfica, principalmente cine y televisión, en la dimensión de la producción y recepción de contenidos. Finalmente la tercera vía denominada como una Antropología Visual de la comunicación, y que en la mirada de Ruby es la apuesta más ambiciosa y diferente que posee en los actuales momentos la disciplina. La Antropología Visual de la comunicación, “abarca el estudio antropológico de todas las formas visuales y gráficas de la cultura, así como también la producción material visual con una intención antropológica”. Es decir, este nuevo enfoque atiende a los procesos de comunicación visual/gráfica y parte del supuesto permitido “de ver los mundos visibles y gráficos como procesos sociales, en donde los objetos y las acciones son producidos con la

intención de comunicar algo a alguien, lo que otorga una perspectiva ausente en otras teorías” (Ruby, 2007: s/r).

Precisamente, es sobre el tercer estadio expuesto por Ruby que la presente investigación se sitúa, pues, “si se considera a la cultura visual como un proceso de comunicación que comprende las formas visuales de la cultura” (Romero, 2011: 14) se puede dimensionar a las imágenes de estudio como artefactos culturales producidos en distintos momentos históricos y sociales, lo que permite reivindicar la visualidad no sólo como la interpretación de imágenes, sino ampliar el entendimiento de la construcción del campo social de la “mirada” (Guasch, 2005: 65). En primer lugar es preciso preguntar, ¿Cuál es el objeto de estudio de la cultura visual? Sin duda, en el universo de cosas que podemos considerar como especialidad y dominio de su objeto, las *imágenes*, en sus agrupaciones, definición y funcionamiento cultural han ocupado un lugar central en el análisis de los estudios visuales, situación que no deja de ser un dominio del objeto “creado” (Bal, 2004). Precisamente en la búsqueda de la especificidad del objeto, necesariamente debemos desterrar la noción de que el estudio de la cultura visual, pueda residir, *per se*, en imágenes. El camino que propone Mieke Bal (2004) en su ensayo “El esencialismo visual y el objeto de los Estudios visuales” aclara que lo que podríamos entender como dominio de su objeto de la cultura visual se halla en la posibilidad de re-pensar a la visualidad a partir de:

cosas que podemos ver o cuya existencia es determinable gracias a su visibilidad; cosas que tienen una *visualidad* particular o una calidad visual que aglutina las constituyentes sociales que interactúan con ella. Un modo de describirlas sería la 'vida social de las cosas visibles', reciclando la frase de A. Appadurai (1986) aplicable a un segmento de la cultura material (Bal, 2004: 15).

Pero identificar el dominio no se traduce en describir la cosa “real”, entendiéndose objeto construido, sino más bien exige re-escribir el argumento sobre que la ‘vida social de las cosas’ (Appadurai: 1986) no puede ser aprehendida por el mero hecho de agarrar un objeto entre las manos” (Ibíd.: 15). Necesitamos más. Bal formula una pregunta necesaria e infranqueable: ¿puede el dominio del objeto de los estudios de la cultura visual consistir en objetos? En el preámbulo de construir una respuesta, Bal es claro al decir que así como existe una “retórica que produce efectos de lo real, también existe una que produce el efecto de su materialidad” (Ibíd.: 16). Validar toda interpretación por el sólo hecho de que ésta esté fundamentada en actos de visión o en propiedades perceptivas materiales, afirma Bal, responde a un uso retórico de la materialidad (ibíd.:

16). Nos queda entonces enfrentar a la materialidad de los objetos, escapando a las respuestas que encuentran vínculos directos y llevan a probar que la “apariencia visual de los objetos determina su 'significado’” (ibíd.: 16). Esta retórica debe estar orientada, más bien, hacia la búsqueda de nuevos espacios de indagación de la antropología, siendo una posible aproximación la propuesta de J. Culler en *Framing the sign* (1988). Bal hace eco de la idea de Culler, y da peso no sólo a la necesidad del *encuadre* o *framing* del objeto en su dimensión social, sino y sobre todo, le importa destacar el mismo “acto de contemplarlo”, esto quiere decir, que las “prácticas visuales posibles dentro de una cultura particular y, por tanto, dentro de regímenes *esópicos* o *visuales*, incluiría, en definitiva, a toda la visualidad” (Ibíd.: 16). Recuperar la centralidad de la visualidad como rasgo distintivo y aclaratorio de un “nuevo” objeto de estudio específico, conlleva a aclarar algunos aspectos del objeto, desde el punto de partida de su visualidad. En palabras de Bal, la cuestión es sencilla: ¿qué sucede cuando la gente mira, y qué acaece de tal acto? Para Bal la acción que supone el verbo “sucede” hace referencia a un *evento visual* como objeto, y “acaece” a la imagen visual, pero como una imagen “fugaz, fugitiva, subjetiva y que corresponde al sujeto”. Estos dos resultados, afirma Bal –el evento así como la imagen experimentada- se fusionan en el acto de mirar y las consecuencias que éste implica. El autor aclara que: “Es en la facultad para realizar actos de visión, y no en la materialidad del objeto contemplado, donde se decide si un artefacto puede ser considerado desde la perspectiva de los estudios de cultural visual” (Ibíd.: 16). En paralelo con la propuesta de Mieke Bal, encontramos el trabajo de Elizabeth Edwards (2001) *Rethinking photography in the ethnographic museum*. Este ensayo explora que el rol que ha jugado la fotografía en la práctica de los museos contemporáneos, más allá del llamado canon de las bellas artes y la esfera de la “representación”. El interés por Edwards cruza por develar el manejo de estrategias etnográficas *de la visión*, en vez de etnografías *del contenido*. Como veremos a continuación, la insistencia por la materialidad de la imagen, esta vez posicionada en el escenario del museo, convierte a las fotografías en una serie de objetos delatores de prácticas sociales de visión así como de estrategias de conocimiento y disputa de significados culturales. La autora parte de la premisa que, bajo el cuestionamiento de la llamada autoridad en la literatura antropológica y en las exhibición museística, “la autoridad de la fotografía como instrumento didáctico realista *par excellence* debe ser igualmente cuestionado” (2001: 252). La estrategia que utiliza, es seguir la pista de cómo la fotografía puede agenciar una voz contestataria en el espacio y la práctica

institucional del museo, a partir de considerar el *género*⁶, la *expectativa e instalación* como agentes activos que desdibujan los límites tradicionales de “la transparencia didáctica de la fotografía” en el escenario del museo.

El *género* constituye para Edwards diferentes “tipos argumentales” que son, en sí, interpretaciones. (Ibíd.: 252). Pero, ¿qué ocurre con los hechos y los “discursos” cuando se interpretan en el espacio de exposición a través de distintos géneros?, pregunta la autora. En primer lugar, existe una inercia institucional, asegura Edwards, de considerar una certidumbre del referente y una transparencia del medio, al hacer pasar a la fotografía como “una ventana al mundo” que “informa” y “forma” didácticamente a los espectadores, y en ocasiones sustituyen al objeto real. El uso “contextual”, a la que las fotografías son imbuidas en el espacio del museo, tiene como resultado:

una nivelación de las imágenes, una homogenización de su función basada en la aceptación de la transparencia realista de la fotografía; la foto como gratificación instantánea y explicación total del nexo de la visión, la percepción y el conocimiento (Porter, 1989: 23-24 cit. en Edwards, 2011: 256).

En un sentido general, el uso de la fotografía en el museo se funda en la afirmación tácita que el “contexto es capaz de controlar la imprevisibilidad polisémica de la imagen” (ibíd.: 259). Pero los discursos políticos y culturales suscritos por las diversas modalidades de visitantes de los museos, argumenta Edwards, también define los adecuados límites afectivos del “contexto”, como han descubierto, a su pesar, numerosos conservadores (curadores) (Ibíd.: 259). Concretamente, Edwards analiza tres exposiciones⁷ de museos en las que evidencia rupturas y tensiones de *géneros* enfrentados en el espacio del museo, y en donde las fotografías son el centro del debate. La autora concluye afirmando, que cada caso presentado es un ejemplo instructivo de “cómo las 'categorías de la visión' representadas mediante el género, las expectativas y la presentación fotográfica, pueden generar confusión al ser admitidas en un espacio insuficiente para que funcionen como se pretende” (Ibíd.: 263). La confusión semiótica

⁶ Edwards utiliza el término *género* a manera de un “contrato social” del significado, que asegura y refuerza la economía de las interpretaciones en el espacio del museo, a más de develar que “En todo acto de mirar hay una expectativa del significado [...] antes de cualquier explicación, existe una expectativa de lo que la propia apariencia puede estar apunto de revelar” (Berger y Mohr, 1989: 117 cit. en Edwards, 2011: 252).

⁷ Edwards analiza tres exposiciones, la primera es *Into the Heart of Africa*, celebrada en el Royal Ontario Museum de Toronto en 1989-1990. La segunda exposición es *Hidden Peoples of the Amazon* celebrada en el Museum of Mankind en 1985 y finalmente Edwards analiza las fotografías utilizadas en la Life Cycle Gallery del Museum of Religious Life an Art de Glasgow. En cada una de estas muestras tiende a quedar implícita la creencia “en que el contexto es capaz de controlar la imprevisibilidad polisémica de la imagen”, Edwards discute aquello sobre la base de que la decodificación (discursos políticos y culturales) de los visitantes también “definen los adecuados límites afectivos del 'contexto'” (Edwards, 2001: 259).

evidenciada abre, no obstante, un nuevo espacio para “pensar en las fotografías y con las fotografías” nuevas estrategias de exhibición que resitúen a las imágenes en nuevos “horizontes de expectativa” que posibiliten una construcción dialógica y horizontal del conocimiento. El modo en que opera la fotografía como una práctica institucional en el interior de los museos es un llamado de atención a re-pensar los usos sociales de la fotografía en diferentes escenarios culturales y momentos históricos, con el objetivo de indagar a la imagen como “objeto cultural” producto de estrategias de representación y de poder.

El campo de investigación de los Estudios Visuales tiene, en definitiva como principal objetivo entender a la Cultura Visual no sólo como la interpretación de la imagen, sino más bien apunta al estudio de las prácticas sociales y cotidianas del “ver y mostrar” (Mitchell, 2003). Para W.J.T. Mitchell (2003) el campo de los Estudios Visuales es un espacio de intersección y convergencia inter-disciplinar compuesto por dos elementos interrelacionados. En primer lugar, la *visualidad* entiende que “la cultura visual no puede permanecer acomodada en la definición de su objeto de estudio como el resultado de la 'construcción social del campo visual', sino que, al contrario, debe insistir en explorar del reverso quiásmico de esa proposición, a saber: *la construcción visual del campo social*” (2003: 28). Esta noción que presenta Mitchell moviliza el análisis hacia los fenómenos vinculados con la visión, los dispositivos de la imagen y el comportamiento de la mirada en la vida cotidiana (Richard, 2006).

En segunda lugar los Estudios Visuales han expandido su campo de análisis al universo de imágenes visuales “en sus más variadas formas de tecnologización, mediatización y socialización, cualquiera sean la procedencia y circulación de estas imágenes [...], sin otorgar mayor sentido a la diferencia entre arte y no-arte” (Ibíd.: 97-98). La constelación expandida de lo “visual” significó, según Anna Guasch, el desplazamiento del término “arte” y con ello la pérdida de “autorreferencialidad”, funcionalismo y esencialismo (implícito en la palabra arte), a favor del concepto 'más descualificador' de la imagen: imágenes fílmicas, televisivas, artísticas, virtuales (2005: 62). El decantamiento hacia lo visual supuso el fin del dominio “giro lingüístico” y con ello el declive del modelo textual (desciframiento, decodificación), que sirvió en palabras Guasch como “metáfora maestra” para la interpretación de diferentes fenómenos (Ibíd.: 64). El escenario del debate de la década del noventa es reorientado por el llamado *pictorial turn* (giro pictorial o visual) que supuso atender a los modelos de recepción y de visualidad centrados en la “condición del espectador” (Ibíd.: 64). Uno

de los protagonistas del “giro visual” es Mitchell quien advierte:

Lo que quiera que sea el giro pictorial, debe quedar claro que no se trata de una vuelta a la *mimesis ingenua*, a la teoría de la representación como copia o correspondencia, ni de una renovación de la metafísica de la 'presencia' pictórica: se trata más bien de un redescubrimiento poslingüístico de la imagen como un complejo juego entre la visualidad, los aparatos, las instituciones, los discursos, los cuerpos y la figuralidad. Es el descubrimiento de que la actividad del espectador (la visión, la mirada, el vistazo, las prácticas de observación, vigilancia y placer visual) puede construir un problema tan profundo como varias formas de *lectura* (desciframiento, decodificación, interpretación, etc.) y que puede que no sea posible explicar la experiencia visual, o el 'alfabetismo visual', basándose sólo en un modo textual (Mitchell, 2009: 23).

El giro visual contribuyó a asentar una reflexión sobre la forma en que las imágenes son investidas por interrelaciones complejas de poder y conocimiento. Si sumamos la propuesta que presenta Cristian León sobre “Visualidad, medios y colonialidad”, los Estudios Visuales están abriendo nuevas rutas para pensar la relación entre visualidad, poder y conocimiento en el contexto de la matriz colonial⁸ (León, 2000: 41). León hace eco a los desafíos que en su momento planteó Keith Moxey, respecto a que uno de los retos postergados en la agenda de los estudios de visualidad ha sido descuidar una crítica necesaria a la perspectiva “universalista” que subyace oculta tras la denominación «cultura visual» y que impide pensar las jerarquías de clase, género, raza y nación (Ibíd.: 41). Esta nueva forma de pensar la visualidad, plantea León, “abre un camino para pensar los registros combinados de discriminación y jerarquización que se produce a través de la imagen y los dispositivos visuales” (Ibíd.: 41), no como meros efectos de representación y poder, sino más bien como el resultado de complejos *actos del ver* “que resultan de la cristalización y amalgama de un espeso trenzado de operadores (texturas, mentales, imaginarios, sensoriales, mnemónicos, mediáticos, técnicos....) y no menos espeso trenzado de intereses de representación en liza: intereses de raza, género, clase, diferencia cultural, grupo de creencia o afinidad, etc.” (Brea, 2005: 9).

Avanzar sobre un entendimiento de la imagen y la posibilidad de rastrear en

⁸ A partir de la llamada crítica decolonial, León hace un balance sobre los desafíos pendientes de los Estudios Visuales en América Latina, pone de manifiesto la necesidad de generar “otras” formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras) que en su momento Walter Mignolo, lo planteó en su obra *El pensamiento decolonial* pero también insiste en la necesidad de “desprendernos de las teorías del arte y del cine construidas bajo los parámetros de la razón eurocéntrica con la finalidad de permitir la apertura de una «estética-otra», de «culturas visuales-otras», de «tecnologías de la imagen-otras»” (León, 2010: 36).

ellas registros de discriminación y poder como corresponde a nuestro caso de estudio, supone examinar la imagen fotográfica como un artefacto cultural “producto de tecnologías de representación desarrolladas en distintos momentos históricos” (Andrade, 2000: 148), que por un lado nos lanza a la búsqueda antropológica de entender el rol jugado por las imágenes en la cimentación de una imaginaria *civilizatoria* (acompañado de los respectivos discursos de otredad y alteridad subyacentes) que abarcaron proyectos concretos de incorporar la Amazonía y sus poblaciones nativas a la sociedad nacional. Y, por otro lado, el estudio de la imagen-objeto nos recuerda la cuestión de “qué es hecho visible, quién ve el qué, cómo se ve, y cómo visión, conocimiento y poder están íntimamente relacionados” (Bal, 2004: 33). Es decir el acercamiento a la fotografía está basado en considerarla como fruto de estrategias de representación que refiere a una vida social de la imagen y la imaginaria que la envuelve y le da valor social. Este proceso también lo podemos sintetizar bajo un esquema amplio de Economía Visual, concepto que será analizado más adelante.

Fotografía

La aproximación antropológica que establece Hans Belting (2007) en su obra *La Antropología de la Imagen* es una puerta de entrada para nuevamente preguntarnos, ¿qué es la imagen? ¿cómo son constituidas? ¿cómo objetos visuales? ¿cómo son contempladas? y, ¿quiénes las contemplan? Belting ensaya una primera objeción a manera de tesis: “el estudio de la antropología se refiere al ser humano, y no a las imágenes” y redobla el argumento al señalar:

Una *imagen* es más que un producto de la percepción. Se manifiesta como resultado de una simbolización personal o colectiva. Todo lo que pasa por la mirada o frente al ojo interior puede entenderse así como una imagen, o transformarse en una imagen (2007: 14).

Para Belting el concepto de *imagen* solamente puede tratarse de un concepto antropológico. Esta “relación viva con las imágenes” instruiría a que el ser humano no es el amo de sus imágenes aunque siempre intente dominarlas, sino es algo completamente distinto, relacionado como un “lugar de las imágenes” y estaría a merced de las imágenes auto-engendradas (Ibíd.: 14). Cada imagen delataría “cuán voluble es su ser” y ante todo, las imágenes atrapan “la incertidumbre de sí mismo” y la transforman en “propensión a verse como otros, y en imagen” (Ibíd.: 14). Con lo dicho,

el “qué” es una imagen⁹ no puede ser comprendido sin el “cómo” se convierte en imagen. En efecto, la imagen no sólo habla de su constitución sino también del medio o soporte que la transfiere y la difunde (Korstanje, 2008: 4). De esa forma, existe una inseparable relación entre la imagen y los medios “como de las dos caras de una moneda, a las que no se puede separar, aunque estén separadas para la mirada y signifiquen cosas distintas” (Belting, 2007: 16). La distinción entre imagen y medio nos despierta, dice Belting, una conciencia corporal que opera de la siguiente manera:

En el medio de las imágenes reside una doble relación corporal. La analogía con el cuerpo surge con un primer sentido a partir de que concebimos los medios portadores como cuerpos simbólicos o virtuales de las imágenes. En un segundo enfoque surge a partir de que los medios circunscriben y transforman nuestra percepción corporal. Ellos dirigen nuestra experiencia del cuerpo mediante el acto de la observación [*Betrachtung*] en la medida en que ejercitamos según su modelo la propia percepción del cuerpo y su enajenación [*Entäusserung*] (Ibíd.: 17).

Reconocemos en Belting un esfuerzo filosófico por devolver al ser humano su lugar “medial” y recobrar en la noción de *cuerpo* un valor que no es exclusivamente un medio de imagen, sino también un productor de la misma. Así, llegamos a entender que la imagen, lejos de poseer un cuerpo, requiere de un medio “duradero” para presentarse y re-presentarse a sí misma (Korstanje, 2008: 4). Esta necesidad de *corporización* permite ampliar el concepto de imagen hacia el campo de la fotografía entendida como medio. Ciertamente los Estudios Visuales han encontrado en las ideas y reflexiones de la semiótica como la teoría fotográfica, la pista para desenredar y entender las lógicas según la cual se engendran los significados sociales de las imágenes (Barthes, 1966 cit. en Guasch, 2005). Susan Sontag al igual que Roland Barthes anotan que la fotografía es quizás uno de los objetos “más misteriosos” e “inclasificables” y parte de su singularidad trasciende al hecho fotográfico y la relación que se guarda con el referente. En su libro *Sobre la fotografía*, Sontag señala que: “Al enseñarnos un nuevo código visual, las fotografías alteran y amplían nuestras nociones de lo que merece la pena mirar y de lo que tenemos derecho a observar. Son una gramática y, sobre todo, una ética de la visión” (2006: 15). A Sontag lo que le preocupa es dar cuenta la amplia plasticidad que encierra la fotografía en cuanto medio, y es clara al señalar:

Aunque la fotografía genera obras que pueden considerarse arte -precisa de

⁹ Belting hace referencia “a los artefactos, a las obras en imagen, a la transposición de imágenes y a los procedimientos con los que se obtienen imágenes, por nombrar algunos ejemplos” (Belting, 2007: 15).

subjetividad, puede mentir, ofrece placer estético-, la fotografía no es en absoluto una disciplina artística. Como el lenguaje, es un medio con el cual se hacen obras de arte (entre otras cosas). Con el lenguaje se pueden elaborar textos científicos, memorandos burocráticos, cartas de amor, listas de supermercado y el París de Balzac. Con la fotografía se pueden hacer retratos para pasaportes, fotografías del tiempo, imágenes pornográficas, rayos X, fotografías de bodas, y el París de Atget (Ibíd.: 209).

Para Sontag una fotografía no es el mero resultado del encuentro entre un acontecimiento y un fotógrafo; “hacer imágenes es un acontecimiento en sí mismo” (Ibíd.: 26) y en este devenir, toda fotografía “parece entablar una relación más ingenua, y por lo tanto más precisa, con la realidad visible que otros objetos miméticos” (Ibíd.: 19). La fotografía parecería entonces insinuar la existencia de un referente al que siempre se lo retiene y evoca, en efecto: “Diríase que la fotografía lleva siempre su referente consigo” (Barthes, 1989: 33). En Barthes y su obra *La cámara lúcida* encontramos argumentos para descubrir la persistencia del referente en *estar siempre ahí*. Precisamente es esta adherencia del referente lo que provoca que haya una gran dificultad en enfocar el tema de la fotografía (ibíd.: 34). Barthes manifiesta que le interesa profundizar en la fotografía no como una cuestión (un tema), sino como una herida: distingue dos elementos principales en ella que los analiza en una dualidad: *studium*¹⁰ y *punctum*¹¹. De estos dos elementos Barthes traza una reflexión sobre el noema de la fotografía, sobre el *esto ha sido*: “...lo que veo se ha encontrado allí, en ese lugar que se extiende entre el infinito y el sujeto [...] ha estado allí, y sin embargo ha sido inmediatamente separado: ha estado absoluta, irrecusablemente presente, y sin embargo diferido ya” (Ibíd.: 137). Precisamente esa presencia fugaz del referente es lo que dota a la fotografía de un “contenido patético” (ibíd.: 24) que desborda la posibilidad de ser considerada como signos, o mejor dicho, “son signos que no cuajan” porque prima en ellas su poder de certificación¹² sobre el de representación y, por eso

¹⁰ El *Studium* constituye un elemento que estará siempre presente en toda imagen y es mediado por la cultura y el conocimiento de quien mira: “la aplicación a una cosa, el gusto por alguien, una suerte de dedicación general, ciertamente afanosa, pero sin agudeza especial” (Barthes, 1989, 64).

¹¹ El *Punctum* se relaciona con aquello que llama la atención en una imagen, pero que no siempre aparece “es ese azar que en ella me despunta (pero que también me lastima, me punza)” (Barthes, 1989, 65).

¹² Barthes es claro al señalar -metafóricamente- que una foto es siempre “invisible” : no es a ella a quien vemos, y sobre esta particular característica, afirma: “Necesito en primer lugar concebir correctamente, y luego, si fuera posible, decir correctamente en que sentido el referente de la fotografía no es el mismo que el de los otros sistemas de representación. Llamo ‘referente fotográfico’ no a la cosa *facultativamente real* a la cual remite una imagen o un signo sino a la cosa *necesariamente real* que ha sido colocada ante el objetivo y a falta de la cual no hubiera habido fotografía” (Barthes, 2010: 135-136).

resulta, de especial interés los argumentos sobre el *punctum*. Evidentemente, presentando el pensamiento de Barthes no podemos ser ajenos a las trampas que nos va dejando el *referencialismo* y sus pretensiones de *absolutizar*, el principio de la «transferencia de realidad» (Dubois, 2010). En este punto atendemos a la re-lectura crítica que levanta Philippe Dubois (2010) en *El acto fotográfico de la Representación y la Recepción* acerca de los peligros ontológicos bartheanos de la *referencia por la referencia*. Dubois ve en las concepciones semióticas de Ch. S. Peirce y en particular en su famosa noción *index* un pasadizo para ampliar la consideración de que “la fotografía sólo adquiere su valor pleno con la desaparición irreversible del referente, con la muerte del sujeto fotografiado, con el paso del tiempo...” (Barthes, 2010: 23). Dubois, es consciente que el mayor aporte de Peirce recae en que “toma en cuenta no el producto icónico acabado sino el proceso de producción del mismo” (Dubois, 2010: 47). A través de esta cualidad de la imagen indicial se desprende una dimensión esencialmente *pragmática* de la fotografía, noción que amplía nuestra mirada de estudio acerca de las coordenadas de poder en las que se inscriben las imágenes así como los significados sociales que les atraviesa, argumentos que serán retomados a continuación. Regresando con Dubois, el autor trae a colación una importante cita de Peirce acerca de los fundamentos del valor indicial de la fotografía, el extracto señala:

Las fotografías, y en particular las fotografías instantáneas, son muy instructivas porque sabemos que, en ciertos aspectos, se parecen exactamente a los objetos que representan. Pero esta semejanza se debe en realidad al hecho de que esas fotografías han sido producidas en circunstancias tales que estaban físicamente forzadas a corresponder punto por punto a la naturaleza. Desde este punto de vista, pues, pertenecen a nuestra segunda clase de signos, los signos por conexión física (*índex*) (Peirce s/r cit. Dubois, 2010: 47).

El estatuto de *index* de la imagen fotográfica, implica en la dimensión del análisis de Peirce “que la relación que los signos indiciales mantienen con su objeto referencial esté siempre marcada por un principio cuádruple¹³ de *conexión física*, de *singularidad*, de *designación* y de *atestiguamiento*” (Dubois, 2010: 50). Como hemos señalado líneas arriba, la imagen indicial desprende una dimensión pragmática de la fotografía (por

¹³ Dubois explica en detalle la interrelación que poseen los signos indiciales con su objeto referencial: “el principio básico de la *conexión física* entre la imagen foto y el referente que ella denota: es todo lo que la convierte en una *huella*. La consecuencia de este estado de hecho es que la imagen indicial únicamente remite a *un solo* referente determinado: el mismo que la ha causado y del cual es resultado físico y químico. De ahí la *singularidad* extrema de esta relación. Al mismo tiempo, por el hecho de que una foto está ligada dinámicamente a un objeto único, y sólo a él, esta foto adquiere un poder de *designación* [...] Por último, en virtud de este mismo principio, la foto llega a funcionar también como testimonio; ella *atestigua* la existencia (pero no el sentido) de una realidad” (Dubois, 2010: 50).

oposición a *semántica*) situación que hace que la imagen-foto no encierre significación en sí misma: su sentido es una condicionante exterior a ella y están intrínsecamente determinadas por “la relación efectiva con su objeto y con su situación de enunciación” (Ibíd.: 50). Dubois manifiesta al respecto, “el referente es presentado por la foto como una realidad empírica, pero 'blanca': su significación permanece enigmática para nosotros, a menos que formemos parte activa de la situación de enunciación de donde proviene la imagen” (Ibíd.:51). Cabe anotar que en el proceso de enunciación las narraciones visuales no poseen significados *per se*, adquieren valor y sentido histórico en la medida que participan y se inscriben en relaciones sociales concretas. Llegamos así a considerar que como *index*, “la imagen fotográfica no tendría otra semántica que su propia pragmática” (ibíd.: 51). Esto quiere decir, que el acto que funda a la imagen como *index* (experiencia referencial), es solo el peldaño necesario que permite a la foto imagen llegar a ser “semejanza (icono) y adquirir sentido (símbolo)” (Ibíd.: 51). No obstante, desde un punto de vista metodológico, las nociones de semiótica presentadas por Pierce¹⁴ deben ser resituadas dentro del campo de los Estudios Visuales, en nuevas constelaciones de discusión que vinculen “áreas de debate como la polisemia del significado, la problemática de la autoría, el contexto (sin confundir el contexto con la historia social) y, sobre todo, la recepción” (Barthes, 1966 cit. en Guasch, 2005: 72). Anna Guasch propone, al igual que Mieke Bal y Norman Bryson lo hicieron en *Semiotic and Art History* (1991), reformular una *semiótica visual* que parta de un diálogo entre la Semiótica y la Historia del Arte. Con el carácter supra-disciplinar del análisis semiótico aplicado al arte visual se evita, argumenta Guasch:

las jerarquías de palabra e imagen y se conseguiría una ecléctica transferencia de conceptos (imagen como signo y sistema), así como la integración de la problemática de la recepción desplazando la atención del objeto / obra a su dimensión pública y a su vínculo con la experiencia cotidiana (ya no se trataría del objeto-objeto, nominalista, ni del objeto-sujeto, antropológico, sino de un objeto 'situado') (Guasch, 2005: 72).

El alcance de la *semiótica visual* anida en su estrategia de atender, ya no las cuestiones de significado e interpretaciones, sino más bien trata de “describir la lógica según la cual se engendran estos mismos significados” (Ibíd.: 72), en este caso aplicados al arte visual, pero sobre todo busca investigar “de qué modo estas son inteligibles a aquellos que las ven, es decir, los procesos por los cuales los espectadores encuentran 'sentido' a

¹⁴ Al igual que ocurre con Saussure, ambos teóricos fundan su pensamiento en un sistema binario de dividir el signo en significantes y significados y en iconos, índices y símbolos (Bal, 2004).

lo que ven” (Ibíd.: 72), sin dejar de cuestionar desde luego, los modos de visión y los privilegios de la mirada vinculados con la forma de ver, en nuestro caso de ver al “otro” (Bal, 2004; Romero, 2011).

Economía Visual

El enfoque de la *Economía Visual* desarrollado por Deborah Poole en su obra *Visión, Raza Modernidad* amplía el campo de estudio de la visualidad, hacia el escenario de la configuración de los discursos visuales dentro de tramas de poder y desigualdad materializado en procesos de producción, circulación y consumo. Una economía visual de la imagen refiere de partida a un contexto histórico a través del cual la naturaleza social de la visión constituye actos “materiales” de representar, actuar y crear el mundo. Poole lo argumenta de la siguiente manera:

No 'vemos' simplemente lo que está allí, ante nosotros. Más bien, las formas específicas como vemos —y representamos—el mundo determina cómo es que actuamos frente a éste y, al hacerlo, creamos lo que ese mundo es. Igualmente, es allí donde la naturaleza social de la visión entra en juego, dado que tanto el acto aparentemente individual de ver, como el acto más obviamente social de la representación, ocurren en redes históricamente específicas de relaciones sociales (Poole, 2000: 15).

Poole diseña un enfoque paralelo al de la “cultura visual” para entender las relaciones y sentimientos que dan significado a los discursos visuales de los Andes en la etapa pos colonial. La autora señala que el término *cultura* trae consigo un pesado bagaje tanto en su uso popular como en el uso antropológico, ya que implicaría “un sentido de significados y códigos simbólicos compartidos que pueden dar origen a comunidades de personas” (Poole, 2000: 16). Razón por la cual el concepto de *Economía Visual* le permite pensar al “mundo de las imágenes” como un campo configurado históricamente junto con las “tecnologías de la representación” (Andrade, 2000) que construyen una determinada forma de ver el mundo (Romero, 2011). De este modo, la perspectiva de la economía visual permite entender la imagen en cuanto “objeto cultural”, resultado de tecnologías de representación producidas en diferentes momentos históricos (Andrade, 2000: 148). En un sentido general, el valor de las imágenes consistiría en poner de manifiesto interrogantes no del tipo de « ¿qué significan?» o « ¿qué hacen?», sino, más bien de « ¿cuál es el secreto de su vitalidad?» y « ¿qué quieren?» (Mitchell, 2003: 33). La comprensión de la vitalidad de las imágenes debe entenderse dentro de un “ciclo de producción, circulación y consumo en tanto bienes de una economía visual”, lo cual

refiere a que “la noción de ‘economía’ da cuenta del campo de la visión como un campo estructurado, como una organización que tiene que ver tanto con significados compartidos pero también contestados, como con relaciones sociales, de desigualdad y de poder” (Andrade, 2007: 105). De este modo, las imágenes y la vida social de las mismas nos transporta a un régimen de visualidad interpelado por factores políticos, sociales y culturales en el que diversas formas de representación entran en competencia integrando campos visuales “que se encuentran en constante transformación, es decir, bajo una condición no estática” (Romero, 2011: 15) alterando la construcción de la mirada sobre el mundo. El mundo de las imágenes nos «devuelven la mirada» (Mitchell, 2003) de cómo la “construcción visual de lo social” se dispone como un “tamiz invisible o, incluso, una especie de celosía por la que pasan las figuras aparentemente no-mediadas, revistiéndose con ese efecto de mediación que las caracteriza” (Ibíd.: 34) razón por la cual habría que preguntarse ahora “cómo es que ellas (imágenes) *adquieren valor*” (Poole, 2000: 19). Poole identifica en un comienzo dos formas de valor en las imágenes en tanto mercancías. En primer lugar se halla el *valor de uso* de la imagen, evaluado en los “términos de su relación con la realidad que supuestamente representaban” (Ibíd.: 19). Según este discurso realista, la imagen (principalmente la fotografía) reafirmaría una mimesis de verdad o al menos sugeriría un efecto paralelo. El *valor de cambio* es la segunda forma de valor de una imagen, aquí el estatus de objeto “asume importancia como parte de un sistema de apreciación primordialmente estética” (Andrade, 2007: 105) íntimamente imbuido por el contenido que representa. A más del valor de uso y valor de cambio subyace un tercer valor que es el *sensual*. Poole relaciona esta característica con las “formas particulares en las cuales la fantasía y el deseo entran en la producción y el consumo de las imágenes visuales” (Poole, 2000: 22), en un momento histórico determinado. Asimismo, Andrade anota que este particular valor de la imagen es importante “no por ser meramente conceptual sino porque habla de las formas concretas en las que la gente se apropia de tecnologías «globales», las selecciona, y en este caso piensa lo visual en el campo más amplio en el cual varias de ellas compiten” (Andrade, 2000: 150-151). En un sentido general, la *Economía Visual* hace referencia a los circuitos de intercambio a través de los cuales las imágenes en su calidad de mercancías viajaron en tiempos y lugares diversos. No obstante, no es nuestro propósito ahondar los niveles de organización del discurso visual tan amplio y diverso en nuestro campo de estudio, sino más bien es aclarar la configuración histórica del campo de la visión (Romero, 2011) por lo que el valor

sensual de la imagen expuesto por Poole nos brindará el marco de referencia necesario para acercarnos a las imágenes que el contacto Waorani dejó a su paso y comprender con y a través de ellas los valores culturales que agenciaron, sus usos políticos así como las formas en que se desarrolló el «ver» en un contexto histórico determinado.

CAPÍTULO II

Visión e invención del Auca a través de la historia: XVIII-XX

“También soñé con los aucas esa noche. Eran como japoneses y me perseguían por toda la jungla; yo no tenía oportunidad de defenderme porque se habían agotado las municiones de mi Browning, que curiosamente era de color rojo lacado. Pero la suerte estaba conmigo y logré llegar al sótano de mi casa en Suecia”

Rolf Blomberg
Los Aucas desnudos

En este capítulo pretendo estudiar la historia y la etnografía del mito (Bartra, 2011) del Auca, a la sombra de los relatos que exploradores, misioneros y aventureros produjeron en diferentes épocas y etapas de colonización de la Amazonía ecuatoriana. Principalmente enfoco mi interés en reconstruir desde la perspectiva de la *visualidad* los significados culturales sobre los cuales se basaban la mayoría de los argumentos relativos a la condición del Indio amazónico: el supuesto del que el Indio era el Otro (Fitzell, 1994: 27) a partir de tomar dos escenarios de análisis.

En el primer escenario exploro los elementos que componen la identidad del Auca y la atmósfera del *realismo mágico* amazónico que lo envuelve, con el fin de saber qué papel desempeñaron estas representaciones en la constitución del *Yo*¹⁵ (occidental) que junto a sus narrativas e imaginarios mediaron “el encuentro con el/lo otro –que también nos *mira*–” (Brea, 2005: 10).

En el segundo de los escenarios busco demostrar la imagen del Auca que en diferentes periodos históricos se confecciona, está anclada en *actos del ver* extremadamente complejos. Es decir, rechazamos una “*esencialidad de la visión*” blanca como única fuerza productora de *realidad*, y reconocemos el carácter necesariamente condicionado, y dialógico de los “*modos de hacer*”¹⁶ (relacionados con

¹⁵ Hacemos eco de la crítica que Brea (2005) elabora respecto a la necesidad de “destrascendentalizar” el esquema del formalismo lacaniano (la institución del yo en el acto del ver) a favor de una perspectiva amplia la cual acoja desde la perspectiva de los *Estudios Visuales*: “la comprensión activa de toda la dinamicidad procesual en base a la cual la constitución del yo y sus imaginarios se juega en procesos complejos de producción y consumo de relación con la visualidad cultural” (Brea, 2005: 10).

¹⁶ J. L. Brea rechaza cualquier postura que tienda a la “*esencialidad de la visión*” e integra una noción amplia y activa no sólo del *mirar* sino de “*modos de hacer*” entendidos como “el ver y el ser visto, el mirar y el ser mirado, el vigilar y ser vigilado, el producir las imágenes y diseminarlas o el contemplarlas y percibir las [...], y la articulación de relaciones de poder, dominación, privilegio, sometimiento, control [...] que todo ello conlleva” (Brea, 2005: 9).

lo visual) que encontraron en la imaginería indígena la confirmación de las fantasías coloniales (Taussig, 2001).

Finalmente con las dos perspectivas de análisis propuestas, los matices y tensiones del proceso de dominación y colonización amazónica son abarcados desde un análisis crítico que sea capaz de afrontar las *prácticas de ver*, en términos de impactos políticos, producción de imaginarios, reconocimiento identitario y por consiguiente como una producción histórica y concreta que articula formas determinadas de subjetivación y socialidad (Brea, 2005: 9).

La invención del indígena amazónico y el origen del paradigma Auca

El Yo

La genealogía del término Auca data de tiempos del Inca Túpac Yupanqui (c. 1418 - 1482) quien intentó subyugar a las poblaciones orientales del otro lado de la cordillera (Sur del Perú), fracasando en todas sus campañas militares. El Inca sin embargo, promovió la extensión del idioma imperial, el quechua, que paulatinamente reemplazó los idiomas de algunos grupos nativos. De ahí en adelante, la palabra Auca pasó a significar “guerrero, salvaje, hostil” en idioma Quechua. Ya en el periodo colonial los conquistadores acogen este término de modo genérico para identificar a las tribus hostiles al contacto con Occidente, y es precisamente éste sentido clasificatorio el que nos interesa desenredar.

En la historia de la civilización europea Roger Bartra nos recuerda que el llamado hombre civilizado, “no ha dado un solo paso sin ir acompañado de su sombra, el salvaje” y es un hecho el afirmar que la identidad del civilizado ha estado siempre flanqueada por la imagen del Otro (Bartra, 2011: 12). El escenario del *salvaje* amazónico no deja de ser distinto, entender en particular la trascendencia histórica y la economía de imágenes que suscitó el mito del Auca en el imaginario occidental nos plantea trazar una dimensión de análisis distinta o alternativa. En primer lugar el estudio de la figura del Auca no puede agotar sus respuestas con explicaciones contrapuestas a lo no-occidental, es decir en explicaciones que únicamente definan lo Auca como aquellas poblaciones “infieles” que vivían y evitaban ferozmente el contacto con Occidente.

Resulta vital captar en primer lugar la “dialéctica de sentimientos” que Occidente amasó dentro de la denominación Auca, una dialéctica amortajada en lo que

Michael Taussig¹⁷ ubicaba como “en una magia compuesta tanto de temor como de desprecio [...] En el caso de los *aucas*, esta proyección, consciente o inconsciente, es inseparable de la imputación de rebelión contra la autoridad imperial consagrada y de la imputación adicional de poder mágico poseído por los habitantes de la selva” (Taussig, 2001: 139).

La relación que el hombre blanco y civilizado estableció con el Auca no se constituyó en una sola dimensión ni escenario; precisamente la “dialéctica de sentimientos” conscientes o inconscientes configuraron “una determinada forma de mirar el mundo, la misma que se manifiesta a través de una práctica social como es la *representación* que se halla a su vez dentro del campo de la visualidad” (Romero, 2011: 17). Así, se puede pensar a la visualidad “como una práctica connotada política y culturalmente [...] que conlleva, de su magnificado poder de *producción de realidad*” (Brea, 2005: 9). El punto de interés es entonces conocer esta *realidad*, a partir de explorar el orden de visualidades que hizo posible no sólo el *ver*, construir y conocer al Otro dentro de un determinado régimen escópico¹⁸ (marco de prenociones, que condiciona culturalmente lo que es posible *ver*), sino que se trata de poder develar las “propias actuaciones en ese campo, proyectadas en un ámbito de socialidad, de interacción con la alteridad” que participaron efectivamente en proceso de construcción/deconstrucción dinámica del campo escópico (Ibíd.: 12). Lo propuesta de Todorov respecto a las tipologías¹⁹ de la relación con el Otro es un camino favorable para examinar la “condición de posibilidades” que terminaron el “régimen escópico” de la colonización y la invención del Otro. Para Todorov en primer lugar existe un eje vinculado con los juicios de valor (un plano axiológico): “el otro es bueno o malo, lo quiero o no lo quiero [...] es igual o inferior a mí”. En segundo lugar, está la acción de acercamiento o de alejamiento en relación con el otro (un plano praxeológico) Todorov

¹⁷ Taussig basándose en el informe del explorador inglés Alfred Simson (1896) *Travel in the Wilds of Ecuador* discute el carácter mágico y mítico que tuvo el término Auca en el siglo XIX y que aún conserva una ambigüedad entre el miedo y desprecio entre los indígenas “no civilizados” (Muratorio, 1987).

¹⁸ Bajo tal “régimen escópico” Brea define en primer lugar “un conjunto de ‘condiciones de posibilidad’ -determinado técnica, cultural, política, histórica y cognitivamente- que afectan a la productividad social de los ‘actos de ver’, (y en segundo lugar) como un sistema fiduciario de presupuestos y convenciones de valor y significancia, que definen el *régimen particular de creencia* que con las producciones resultantes de dichos actos es posible establecer, para el conjunto de agentes que intervienen en los procesos de su gestión pública, ya sea como receptores, ya como productores activos que disponen sus actos en el universo lógico de los enunciados y actuaciones posibles en su contexto” (Brea, año: 150-151).

¹⁹ Todorov explica que existen relaciones y afinidades entre estos tres planos (axiológico, praxeológico, epistemológico), pero aclara que no hay ninguna implicación rigurosa, “por lo tanto no se puede reducir uno a otro, ni se puede prever uno a partir de otro” (Todorov, 2005: 195).

lo vincula como la acción en la cual “adopto los valores del otro, me identifico con el él; o asimilo al otro a mí, le impongo mi propia imagen; entre la sumisión al otro y la sumisión del otro hay un tercer punto, que es la neutralidad, o indiferencia”. Finalmente, existe el plano de conocer o ignorar la realidad del otro (éste sería un plano epistemológico); “evidentemente no hay aquí ningún absoluto” (Todorov, 2005: 195).

Dicho ello, la experiencia de una realidad extraña, como fue la Amazonía, obliga a situar las problemáticas de la alteridad y entender cómo el hombre occidental afrontó la compleja tarea de identificar y conocer la multiplicidad de culturas indígenas del Amazonas, es decir cómo encaró “la confusión de los nombres geográficos o tribales, la tergiversación de los intérpretes o la simple confusión de unos europeos perdidos en lo que llaman 'Babel' de lenguas y naciones” (Cabodevilla, 1994: 57) y qué lugar ocupó la figura del Auca en las prácticas de representación *-modos de hacer-* a medida que avanzaba la línea de colonización.

El Nosotros

La Misión de la Compañía de Jesús fue de lejos la misión religiosa más importante en nuestra área de estudio²⁰, en busca de una entrada a la región oriental de Mainas los Jesuitas sistematizan una importante información de los territorios y las poblaciones nativas asentados en los principales perfiles hidrográficos de los ríos Napo, Curaray, Marañón hasta su desembocadura en el Amazonas. La enorme variedad de pueblos que los exploradores en general encuentran en sus travesías, configuró un escenario cultural lleno de conflictos a la hora de lograr una representación precisa de estos grupos²¹; en particular los misioneros tienden a traspolar imágenes propias de la tradición europea

²⁰ La permanencia de los Jesuitas en la Amazonía ecuatoriana inicia en 1576 hasta 1768, año que son expulsados de América por órdenes de Carlos III, y su segunda entrada al Napo inicia en el siglo XIX, hasta ser nuevamente expulsados bajo la presidencia liberal de Eloy Alfaro en 1896 (Blomberg, 1996; Muratorio, 1992).

²¹ El mito fundante en nuestra área de estudio, es sin duda la leyenda de 'El Dorado'. Narración fantasiosa que conjuró todo una serie de elementos que impulsaron a los conquistadores a emprender varias misiones de búsqueda, de aquella ciudad, provincia o imperio en los interiores de la jungla en el cual habían fabulosas riquezas de oro y plata. El atractivo del relato empieza cuando son descritos sus presuntos habitantes, unas veces imaginados como gente blanca, en otras ocasiones como mujeres guerreras (amazonas), o como incas fugitivos de la corona española. El mito de El Dorado encuentra en la expedición de Francisco de Orellana (quien parte en un inicio con Pizarro desde Quito y descubre el caudaloso amazonas en 1542), la cristalización de un proyecto político que sienta las bases para la construcción del perfil cultural de la región de interés. En sus relatos Orellana mencionó que estando en la Alta Amazonía “Aparia la mayor”, recibió noticias de que río abajo existía un “grandísimo señor que se llamaba Ica” y que contaba con enormes riquezas de oro y plata, el relato de Orellana precisa que durante su expedición, recibió a una comitiva de cuatro indígenas “muy blancos”, enojados, y “un gran palmo más alto que el más alto cristiano”. Los extraños visitantes que se entrevistaron con Orellana, confirmaron la sospecha de la existencia de El Dorado (Santos Granero, 1992: 269). Lo interesante a notar es que este tipo de mitologías *-recurrentes-* comienza a esbozar rasgos característicos de legibilidad y estilos de representar la Amazonía y en particular la diferencia con el Otro cultural.

con el fin de afrontar el problema de la alteridad que prevé el escenario amazónico. Parecería –siguiendo con Roger Bartra- que los religiosos europeos:

tuviesen que templar las cuerdas de su identidad al recordar que el Otro –su alter *ego*- siempre ha existido, y con ello evitar caer en el remolino de la auténtica otredad que los rodeaba. El simulacro, el teatro y el juego del salvajismo -de un salvajismo artificial- evitaba que se contaminen del salvajismo real y les preservaba su identidad como hombres occidentales civilizados (Bartra, 2011: 17-18).

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 (Fitzell, 1994: 27). Los Jesuitas en este caso veían a tribus indígenas del Amazonas como salvajes paganos, capaces de perpetrar los peores actos de barbarie, tal como el canibalismo. En particular para la cultura colonial el canibalismo, como afirma Taussig, era un símbolo maleable para construir la realidad ya que:

resumía todo lo que era percibido como grotescamente diferente sobre los indios, y también le suministraba a los colonizadores la alegoría de la colonización misma. Al condenar el canibalismo, los colonizadores establecían con él una profunda complicidad. Aquí no se trataba a la alteridad como una simple negación, con un rechazo rápido. Por el contrario, todo giraba en torno a la muerte dilatada, ritualizada, [...] Achacado a los indios, el canibalismo se les arrebatava como una imagen onírica privilegiada de los temores de ser consumido por la diferencia [...] Los alegatos de canibalismo servían no sólo para justificar la esclavización de los indios por parte de portugueses y españoles a partir del siglo XVI; esos alegatos servían también para darle carnadura al repertorio de violencia dentro de la imaginación colonial (Taussig, 2001: 145-146).



IMAGEN Nro. 1

Sacrificio de prisioneros y consumo de carne humana en los Tupinambás²².

Theodore De Bry, *América* (2004 [1592]).

Pasemos a constatar algunas de las descripciones que varios misioneros en diferentes expediciones y momentos detallan a su paso por la región de Mainas. El signo del canibalismo constituye un tropo recurrente en el pensamiento colonialista.

- Coronados y Oas: dos pueblos emparentados y asentados en sobre el río Arrabina (tributario del Pastaza), en la mirada de los Jesuitas fueron los más famosos antropófagos del área quienes libraban una feroz batalla con sus acérrimos enemigos, los Gaes, hasta el punto que el cronista Maroni escribe “casi la han consumido y comido” (Maroni, 1988 cit. en Cabodevilla, 1994: 68).
- Gaes: habitaban entre los ríos Bobonaza y hasta la cabecera del Tigre. Como comenta Cabodevilla se trata de un pueblo del interior, tierras altas dejando las llanuras libres a los Semigaes y Záparos. Los jesuitas se vieron enfrentados con este grupo ya que impidieron su libre paso a su misión de Maynas por el Bobonaza. Algunas referencias de los religiosos señalan: “La nación de los gaes ha sido un tiempo de las más belicosas y carniceras que hubo en este bloque.

²² Tupinambá corresponde a una denominación colonial usada por los cronistas del siglo XVI y XVII para identificar a las tribus tupis que vivían en la costa del Brasil (Chicangana, 2005: 28).

Vivían cerca de Bobonaza y Tigre, de donde salían para hartarse de carne humana, que era el fin principal de sus guerras con los coronados y otras naciones” (Maroni, 1988 cit. en Cabodevilla, 1994: 69).

- Avigiras: pueblo con enormes variaciones ortográficas de su nombre (aushiris, ahuishiris, abijiras, etc.) fueron conocidos tempranamente por los misioneros como pertenecientes al bloque Zápara, no obstante este grupo es el de mayor significado para el estudio ya que habrían dado lugar a identificaciones como las siguientes: Porras (1955) “los avigiras o aushiris los actuales aucas...”; Taylor (1992) “los aushiri o ahuishira, sociedad opulenta instalada en el valle medio del Napo y probable origen de los Huaorani contemporáneos” (Cabodevilla, 1994: 71). El Reverendo Padre Pierre Magalli escribía respecto de este grupo indígena: “En la región que está entre las aldeas de dos tribus záparas en los márgenes del Curaray y del Napo. Viven los indios Agousiris. Son muy salvajes y ni siquiera tienen contacto con otras tribus paganas; sus principales ocupaciones son el robo, el asesinato, y –si se ha de creer en testigos oculares- el canibalismo” (Blomberg, 1996: 67).

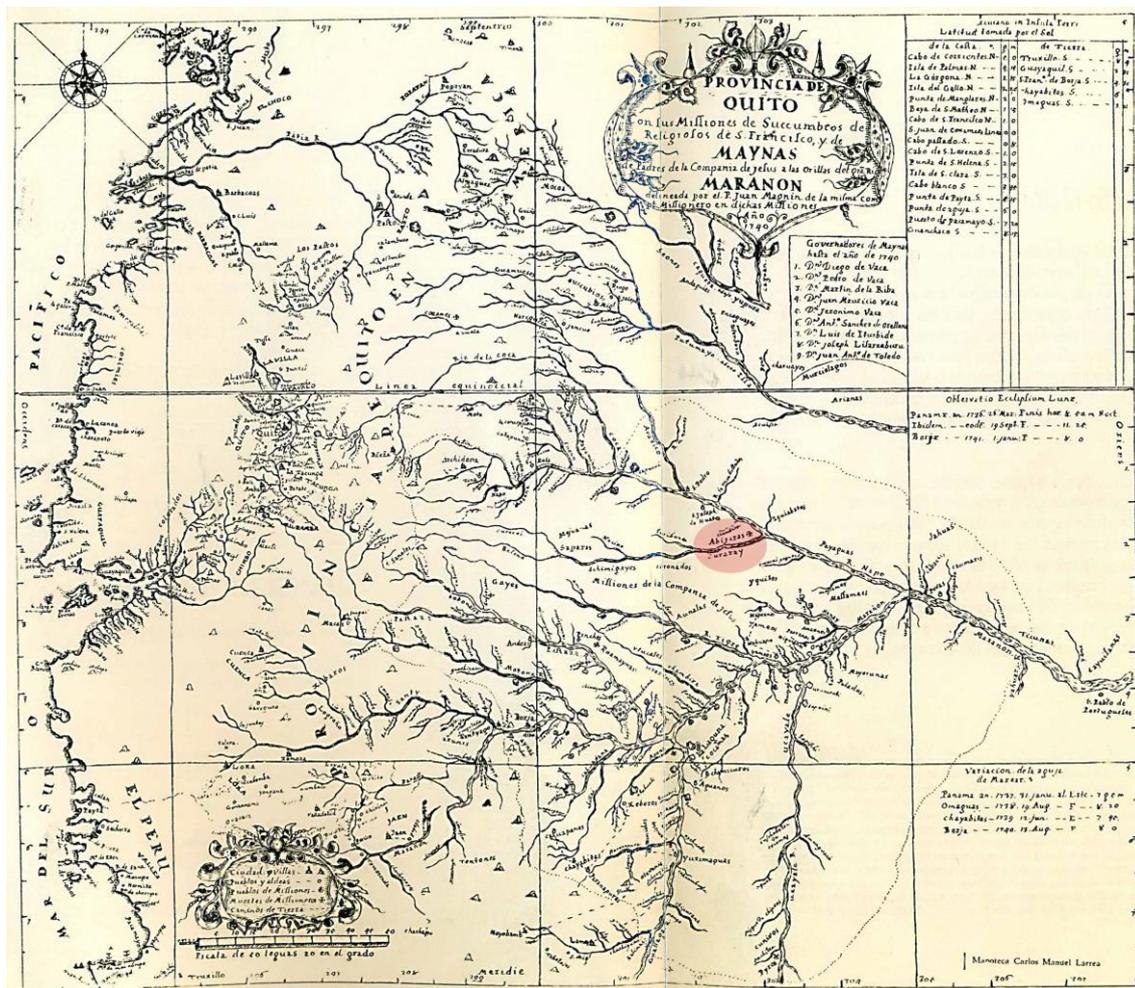


IMAGEN No. 2

Mapa de la Provincia de Quito con sus Misiones de Sucumbíos de Religiosos de San Francisco y de Mainas en Padres de la Compañía de Jesús

P. Juan Magnin, (1998 [1741])

Nótese en el recuadro rojo la leyenda «Abijiras †». Corresponde a la muerte del Padre Suárez en manos de los Abijiras. El P. Magnin en su obra *Descripción de la Provincia y Misiones de Mainas en el Reino de Quito*, refiere al respecto: “El P. Suárez y el P. Agustín Hurtado tuvieron la misma dicha de morir por manos de los ingratos y traicioneros en sus respectivas misiones. El primero entre los Abijiras y el segundo entre los Roamaynas. Padre Suárez instruía a los primeros de estos indios que comenzaban a construir su aldea en la desembocadura del Curaray en donde había reunido un buen número y trabajaba sin descanso en destruir los abusos y las costumbres viciosas que notaba entre ellos, especialmente la pluralidad de mujeres. Urgió el asunto en particular y luego en público, el cacique de ellos inducido por el demonio, mató sacrilegamente al misionero en ausencia de su viracocha y cuando estaba solo en la población; después de lo cual muchos indios huyeron a los bosques. Se hizo más tarde un castigo ejemplar. Los más culpables fueron ahorcados. Algunos más fueron hechos esclavos y distribuidos entre los españoles. El resto a quienes no se quería dejar abandonados sin misionero y sin socorros espirituales, fueron transportados la comarca de Ávila (Ms. Caén) y repartidos entre los habitantes de esa provincia” (Magnin, 1998 [1740]: 266).

Como hemos visto, los misioneros no pretendieron sentar taxonomías étnicas con rigurosidad científica, ni relevar la organización socio-política de los grupos que evangelizaron; como en el Paraguay en el Napo los jesuitas intentaron establecer una política de evangelización basada en un sistema de reducción fundamentada en tres

pilares esenciales: “el carácter 'normalizador' de la agricultura, la capacidad 'civilizadora' de la religión y, en estrecha vinculación de esta segunda premisa, la concepción de los indígenas como 'niños perpetuos' que necesitaban de la protección dura, pero paternalista de los misioneros” (Muratorio, 1987: 98). Este tipo de actitud tuvo consecuencias muy concretas: en general los misioneros tienden a la generalización, es decir, a simplificar los problemas. Lo mismo que tratan de imponer una *lengua franca* como el quechua para superar los problemas de comunicación, quieren reducir al mismo orden, trabajo y educación a cualquiera de los indígenas. Un indio es igual a los demás indios (Cabodevilla, 1994: 57). En particular la misión jesuítica asentada en el Napo desarrolló durante siglos una relación casi “idílica” con los indígenas Kichwas (Napo Kichwas) de la zona. Los Napo Kichwas fueron siempre considerados “Alli Runa” (que en idioma kichwa, literalmente significa 'hombre bueno') los perfectos súbditos cristianos del hombre blanco (Muratorio, 1992: 14), “en contraste con el resto de los indígenas amazónicos 'infieles' que todavía no habían sido contactados o integrados a la civilización cristiana” (Ibíd.: 13).



IMAGEN Nro. 3

Padre jesuita con un grupo de Napo Kichwas (s/r).

Biblioteca-Archivo Aurelio Espinosa Pólit

En contraposición el término Auca en el escenario del Napo no sólo sirvió para clasificar a indígenas según su fe cristiana y sumisión al hombre blanco, sino que este término apiló la conformación de una “mitología paranoica colonial” (Taussig, 2001) expresada en actos de sospecha y temor. Los blancos creían que a través de la aparente “capa superficial de la domesticación” del indio, se escondía una potencial –por no decir esencial- actitud salvaje, instinto que podía brotar en cualquier momento y contagiar a los indios ya civilizados provocando conflictos, insumisión o actos de crueldad²³ (Muratorio, 1987: 114). La imagen del Auca horrorizó por igual a blancos como a indígenas *civilizados*, estos últimos los temen y los respetan, pero también “los desprecian, o fingen despreciarlos por infieles a espaldas suyas” (Simson, 1886 cit. en Taussig, 2001: 137). Prueba de ello es el relato del veterano naporuna Alonso Andi original del río Pando. Los recuerdos del *Rucuyaya*²⁴ Alonso que recoge Blanca Muratorio es una narración nativa de interés ya que define una forma de relacionamiento inter-étnica que los Napo Kichwas elaboraron en el escenario de la colonización con los blancos y los llamados Aucas.

Un hombre que le decían Añango contaba que él iba a matar a los Aucas pero con disparos no se mueren. Aún estando de espaldas se dan cuenta que alguien viene. Corren tan duro que no se les puede disparar ni con carabina. Estas leyendas se han oído desde tiempos remotos. En el tiempo del caucho se morían bastantes personas, matadas por los Aucas. Esto era por la cabecera del Yasuní. Ahí se morían inclusive los Serranos. En la época de la compañía Shell, todos nosotros íbamos haciendo la pica en todos esos lugares de los Aucas. La compañía iba con sus helicópteros y desde arriba se los veía. Ellos querían botarles candela para que se quemaran. En ese entonces había un trabajador que era alto y gordo que se burlaba de los aucas y sabía decir que si le atacaban, él iba a matar a los hombres y se iba a quedar con sus mujeres. Los indígenas le decían que no hable así, que los Aucas no son como animales y que no se puede uno reír de ellos. El era cocinero. Un día se fue a matar un **tutacushillo** (mono de costumbres nocturnas), entonces parece que los Aucas le botaron el **ayaallpa** (tierra de una ánima o de un supai –espíritu. A veces usado para significar al diablo-). El **tutacushillo** estaba andando, pero él, tiempo que estaba muerto en mano de los Aucas (Muratorio, 1987: 169).

²³ Atendemos al relato del explorador norteamericano San Souder quien narra la venganza que varios de sus peones indígenas en Arajuno perpetraron contra los Aucas en los años treinta del siglo XX. “Los indios yumbos (Kichwas) lograron localizar una gran casa auca [...] Se acercaron arrastrándose sin ser vistos y atacados. Pero todos los aucas escaparon, pese a que muchos fueron heridos. Dos mujeres aucas murieron y escuché que también uno o dos niños, aunque los yumbos no lo contarán. A las únicas dos mujeres que fueron heridas en el tiroteo, las mataron a machetazos. Estos indios que se llaman cristianos no muestran compasión. Estaban demasiado llenos de odio” (Blomberg, 1996: 26).

²⁴ *Rucuyaya*, es un término que significa o da entender respecto usado en la cultura Kichwa para denominar personas de edad –*Abuelos*– (Muratorio, 1987: 322).

El relato presentado dimensiona dos elementos de interés. El primero vinculado con una práctica colona de representar el territorio Auca (entre el norte del Curaray junto a algunos de sus afluentes de cabecera como el río Nushiño y la banda sur del Napo) a modo de frontera geográfica y simbólica que delinea una clara separación –segregación– espacial, cultural y étnica. En especial los relatos de los Napo Kichwas pueblan de historias de *terror* el margen derecho del Napo, sus narrativas sobre los Aucas no hacen más que traficar “la tradición de las realidades de los indios por la confirmación de las fantasías coloniales” (Taussig, 2001: 165).

En segundo lugar, el relato evidencia la escalonada penetración del capitalismo extrativista y la configuración de un sistema de producción basada en una economía de enclave que utilizó mano de obra indígena. En particular la producción cauchera del Ecuador que inicia en el siglo XX y la posterior expansión petrolera, traerá noticias cada vez más precisas de la identidad de esta tribu *salvaje* que es la responsable de los ataques a poblados, robo a campamentos y muerte de trabajadores y colonos. La concatenación de hechos violentos fijará a la larga el término Auca a un grupo específico, los Waorani, ya que estos serán “el último grupo que permaneció 'salvaje' es decir, evadiendo el contacto permanente con el hombre blanco y haciendo ataques a sus poblaciones” (Muratorio, 1987: 150).

Siglo XX y la difícil incorporación de la Amazonía al territorio nacional

El proceso de unificación nacional a lo largo de la historia republicana está colmado de numerosos episodios coyunturales, que impidieron una plena jurisdicción y presencia Estatal en el espacio Amazónico. La ocupación y transformación de la Amazonía ecuatoriana vivió continuos direccionamientos políticos y económicos, resultado de un largo y complicado proceso de vertebración estatal.

Son innumerables los proyectos políticos de las elites costeñas y serranas (especialmente a finales XIX comienzos XX) por tratar de anexas efectivamente el espacio amazónico al territorio Nacional. La mayoría de las propuestas carecieron en su concepción de verdaderos procesos de articulación, el ideal de ocupación obedecía más bien a cuestiones inmediatas de resolver como fue: la defensa del territorio frente a la amenaza externa (peruana), e internamente obedecía a factores políticos emergentes como la necesidad de generar grados de cohesión nacional para solventar el propio desarrollo del Estado.

Este hecho plantea al estado ecuatoriano la necesidad de ocupar dicho espacio de una manera urgente. Esta cuestión reviste importancia en tanto que la imagen que se difundía a nivel interno sobre la implementación peruana en la Amazonía - amenaza externa que usurpaba el territorio nacional- fomentaba la cohesión en torno al proyecto político de los grupos hegemónicos (Cobes Esvertit, 1995: 290).

La débil consolidación del espacio Nacional son aquellas grietas por donde se filtró el carácter *imaginado* de la comunidad. La descripción que presenta Anderson (2000) de la Nación como una comunidad imaginada *limitada*, con fronteras finitas “aunque elásticas” es uno de los problemas centrales de soberanía ecuatoriana. Justamente, la *elasticidad* de las fronteras conllevó a que las esferas del poder político construyan un modelo territorial poco claro a la hora de delinear y referir los bordes fronterizos. En conexión con lo planteado, Natàlia Esvertit (1995) en su texto: “La construcción de la Amazonía andina en el siglo XIX-XX”, afirma que los territorios amazónicos desarrollaron una doble función:

- a) la función político-ideológica representado por la Amazonía, como espacio que permitió a los grupos hegemónicos demostrar su capacidad para liderar un proyecto nacional, a través del control del territorio y de la defensa de la frontera. (ibíd.: 289)
- b) La función político-económica que este territorio desempeñó para los objetivos de diversos grupos de poder regional como fuentes de recursos para la construcción y diversificación de sus bases económicas, elementos que les proporcionarían un mayor fortalecimiento político de cara a aumentar su capacidad negociadora frente al Estado central. (Ibíd.: 289)

Con la llegada de la Revolución Liberal y la consolidación del proyecto político progresista (1895-1920) nuevos actores y agentes económicos vinculados con la producción y exportación cacaotera llegaron al poder. Será durante este periodo político que se sucedieron en el país significativos avances para cristalizar una verdadera consolidación del Estado Nacional, que llevó a reconsiderar la exploración y colonización efectiva de la Amazonía como un elemento esencial para el proyecto político y el desarrollo del país.

La implementación peruana en la Amazonía durante el periodo cauchero (1888-1920) obligó a la creación de *asociaciones orientalistas* a nivel nacional (Esvertit, 1995) con el objetivo de contrarrestar la amenaza peruana y articular los espacios amazónicos para una unificación y mejor gestión del territorio. Sin embargo, la inestabilidad

política del Ecuador (1926-1948) a raíz de la crisis económica mundial (1929), agrietó el aparente equilibrio político, económico y social que el país había logrado mínimamente durante La Revolución Juliana (1926). La pugna entre las oligarquías costeñas y serranas por imponer proyectos centralizadores nuevamente postergaba los intentos para la construcción de vías de comunicación para el Oriente y hacía cada vez más difícil el control y presencia del Estado sobre este territorio.

Con el auge de la explotación cauchera a comienzos del siglo XX se agudizarían los conflictos entre los Estados andinos que buscaban por cualquier medio el control efectivo de los espacios amazónicos; países como Brasil, Colombia y Perú incorporaron dinámicamente a sus territorios nacionales extensos espacios selváticos. Varios analistas concuerdan en señalar que en el periodo (1890-1910), la región amazónica ecuatoriana se articuló “al interior de la cuenca amazónica, especialmente con la ciudad de Iquitos, antes que al resto del territorio ecuatoriano. La nula rentabilidad del caucho para Ecuador (ya que este producto se comercializaba a través de Iquitos) impidió el surgimiento de grupos de poder local ecuatorianos alrededor de la extracción cauchera” (Bustamante 1993: 32), lo cual significaba para el Ecuador la impotencia y pérdida de los territorios amazónicos en especial la cuenca de los ríos Amazonas y Marañón que eran desde el tiempo de la Real Audiencia reivindicaciones constantes. Natàlia Esvertit señala que en el contexto de fricciones entre los países amazónicos, “el imaginario nacional (del Ecuador) se nutrió con una imagen del Oriente como un espacio usurpado por las naciones colindantes, entre las cuales el Perú, por la magnitud de sus pretensiones, representó la principal rival” (Esvertit 2001: 560). En 1941, la guerra con el Perú y la posterior firma del Protocolo de Río de Janeiro en 1942, se afirmaba diplomáticamente la pérdida irreparable del territorio oriental y la renuncia a una posible salida soberana al río Amazonas.

En la década del treinta la Amazonía ecuatoriana inicia un proceso de explotación petrolera que alcanzará su auge y bonanza décadas después. Con el *viento a favor* el Oriente revierte la nostalgia del pasado y pasa a representar un nuevo espacio de reflexión y de fuerte injerencia para la construcción de un renovado discurso de la ecuatorianidad capaz de producir cohesión social. Bien podemos decir que el petróleo posibilitó el salto económico hacia la implementación de un política desarrollista que nunca se hubiera alcanzado a través de la exportación bananera, propio del modelo agroexportador. No obstante con el auge cauchero y la posterior explotación petrolera, la selva es puesta “boca abajo”, es decir la Amazonía experimenta al cabo de varias

décadas múltiples y dramáticas transformaciones evidenciadas en procesos de colonización agresiva, explotación de mano indígena, agotamiento de recursos, etc. En este contexto de cambios, ¿cómo ubicar a nuestro grupo de interés y qué suerte corrió?

Los Aucas entre el auge cauchero y la primera expansión petrolera

A fines del XIX y principios del XX tiene lugar el llamado *boom* del caucho. Con el descubrimiento del proceso de vulcanización en 1844 por Goodyear, al añadirlo azufre caliente al caucho caliente y con ello lograr una resina elástica, resistente y útil para la elaboración de múltiples productos (herramientas, calzado, etc.) manufacturados por las naciones capitalistas del tiempo (Taussig, 2001). Para 1880 la demanda mundial de caucho se dispara vertiginosamente a causa de la naciente industria de neumáticos y automóviles impulsada por el modelo de producción en masa de Henry Ford. El caucho (*hevea brasiliensis*) al ser exclusivo de la Amazonía²⁵, la selva sudamericana representó un nuevo paraíso para los negocios, y con ello la dependencia del capitalismo extranjero. Principalmente los industriales ingleses “llegan a la región con capital fresco, buscando socios o habilitando por medio de crédito a agentes locales” (Cabodevilla, 1994: 136).

La selva brasilera encierra la mayor reserva mundial de *seringueira* -nombre nativo para denominar al árbol de goma-, situación que convirtió a Brasil en el mayor exportador de este producto en el mundo. El historiador Caio Prado Junior dice que en el decenio de 1901 a 1910 la exportación brasileña de caucho alcanzó “un promedio anual de 34.500 toneladas”, sin contar el monto monetario que representó para aquel momento. A las orillas del Amazonas, la ciudad de Manaus es un buen ejemplo al igual que Iquitos en el Perú del efecto hipnótico y la locura que despierta la exorbitante riqueza que deja la explotación del caucho. Eduardo Galeano nos narra en su libro *Las venas abiertas de América Latina* que:

Los nuevos magnates edifican en esta ciudad mansiones de arquitectura extravagante y decoración suntuosa, con maderas preciosas de Oriente, mayólicas de Portugal, columnas de mármol de Carrara y muebles de ebanistería francesa [...] El tenor Caruso cantó para sus habitantes de Manaus la noche de la inauguración (teatro Amazonas), a cambio de una suma fabulosa, después de remontar el río a través de la selva. La Pavlova, que debía bailar, no pudo pasar de la ciudad de Belém, pero hizo llegar sus excusas (Galeano, 1971: 108).

²⁵ Sin embargo para 1914 las plantaciones inglesas de Ceilán en Malasia sobrepasan en producción a la Amazonia, siendo además aquel producto de mejor calidad y a menor costo (Cabodevilla, 1994: 174).

La Amazonía se presenta en el imaginario como un nuevo paraíso, las selvas brasileñas y a continuación las peruanas acogen a enormes oleadas de migrantes²⁶. El cambio de fisonomía que experimentan las ciudades amazónicas generan un vacío de poder y autoridad que rápidamente es suplido por los grandes empresarios del caucho. La única ley que rige y se reconoce es la de extraer bajo cualquier medio la sábila del árbol de goma. El botín se halla literalmente esparcido por doquier *selva adentro*, al alcance de los más osados y aventureros. Desde este momento la Amazonía se transforma en la arena de una despiadada batalla comercial, “en frontera sin dueño bajo la ley de los pioneros” (Cabodevilla, 1994: 136). Entretanto, ¿cuál es la suerte de las poblaciones indígenas, (algunas en aislamiento) que ocupan áreas de recolección de caucho? Para los llamados *salvajes* las salidas de sobrevivencia son ínfimas, como bien señala Cabodevilla: “Las posibilidades serán muy escasas, a menudo sin elección: integrarse en el último lugar de la cadena de explotadora, huir a regiones de difícil acceso o carentes de caucho, defender su tierra y morir en ello” (Ibíd.: 136). Interesa siquiera ordenar a grandes rasgos el esquema de explotación bajo el cual se organiza en general la industria cauchera. En el corazón del sistema yace el patrón del caucho una figura intermediaria que ha pasado a la posteridad y ser recordado como el Caín amazónico, su crueldad y tenacidad para conducir los procesos de extracción salvaje reflejan los afiliados mecanismos de coacción y explotación de la mano de obra. Él es el responsable de recibir crédito o mercadería de las casas comerciales de Iquitos, (lugar de interés pues hacia él convergen los actores de la zona de estudio) con lo cual engancha a trabajadores de preferencia indígenas pero sobre todo conocedores del medio que faciliten la búsqueda de parajes de bosque inexplorados. Una vez allí, la cuadrilla de trabajo determina un área de recolección con señales en los árboles, que cualquier otro cauchero debe respetar bajo la pena de enfrentamiento armada (Ibíd.:136).

²⁶ Manaus es una de las ciudades en la Amazonía que en varias décadas cambia estrepitosamente su composición demográfica. En 1849 con apenas cinco mil habitantes al terminar el siglo llegó a tener setenta mil habitantes, muchos de ellos provenientes de varias regiones más pobres del Brasil como el *sertao* (noreste) o de los suburbios de fortaleza (Galeano, 1971).

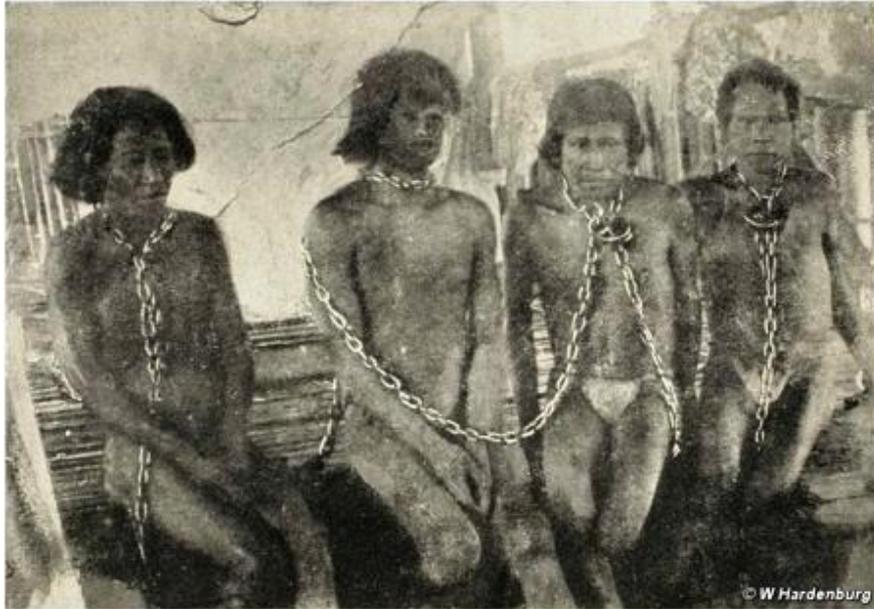


IMAGEN Nro. 5

Miles de indígenas fueron esclavizados y asesinados durante la fiebre del caucho.

W Hardenburg (s/r).

http://assets.survivalinternational.org/pictures/1461/amazon-indians_original.jpeg

La crueldad y el asesinato que entraña la extracción violenta del caucho son compilados en varios documentos históricos, uno de ellos es una pequeña obra titulada *El libro rojo del Putumayo*, publicada a comienzos del siglo XX en Londres y que describe en detalle los crímenes perpetrados por la Casa Arana y la Peruvian Amazon Co. Limited. Los crímenes de los hermanos Arana fueron ampliamente conocidos en la zona de Iquitos, empleaban a mercenarios para mutilar, torturar y finalmente generar una atmósfera de terror alrededor de la dinámica de explotación del caucho. A la amplia lista de crímenes se suman el tráfico y la venta de esclavos indígenas en los mercados de la ciudad. Varias de estas violaciones son corroboradas por el diplomático colombiano Francisco Urrutia, autor de un folleto titulado *Los crímenes del Putumayo*, donde, entre otras denuncias, dice:

Los crímenes del Congo son una bagatela comparados con las atrocidades del Putumayo. Se castigaba a los indígenas con látigos y correas; se usaba el cepo y se crucificaba a mujeres y niños; se fusilaba a los desgraciados indígenas por docenas; a los otros se los quemaba vivos bañando sus cabellos en kerosine (Urrutia, 1912: 8).

Los crímenes de la Casa Arana y así como de la Peruvian Amazon Co. Limited son también develados por el cónsul británico Roger Casement quien es enviado a inicios

del siglo XX por su Gobierno a investigar las atrocidades cometidas en Amazonía durante la fiebre del caucho. “Casement estimó que en sólo doce años 30.000 indígenas fueron esclavizados, torturados y asesinados para satisfacer la creciente demanda de caucho desde Europa y Estados Unidos”. A su regreso al Reino Unido Casement lleva a dos indígenas Huitotos para hacer públicos los horrores que había descubierto, un diario inglés de aquella época recoge el relato de uno de ellos: “Nos envían muy, muy dentro de la selva para conseguir caucho, y si no lo conseguimos, o si no lo conseguimos lo suficientemente rápido, nos disparan”. Los indígenas fueron presentados al cónsul en su hogar en la provincia de Putumayo, en el sur de Colombia, en 1910. “Omarino fue intercambiado por un par de pantalones y una camisa; a Ricudo se lo jugaron en una partida de cartas” (*Survival*, 2011: <http://assets.survivalinternational.org/pictures>).



IMAGEN Nro. 6

Omarino y Ricudo, dos esclavos Witoto que fueron llevados a Reino Unido en 1911

W Hardenburg (s/r).

http://assets.survivalinternational.org/pictures/1485/p-9301-arc1_screen.jpg

La realidad de la Amazonía ecuatoriana no escapa a las atrocidades cometidas por los barones del caucho, no obstante los caucheros ecuatorianos ejercieron menor dominio que las grandes casas comerciales de Iquitos, ya que no contaban con grandes capitales como los hermanos Arana, ni siquiera llegaban a dominar grandes áreas de extracción

(cuencas completas de ríos), a más de no contar con fletes ni alcanzar a doblegar a pueblos enteros de indígenas. Más bien se trata de pequeños fundos que intercalan la explotación del caucho con las actividades agrícolas-ganaderas, comercializando “sus excedentes hacia una población gomera tan volcada en la extracción que abandona la producción de alimentos” (Cabodevilla, 1994: 141). En particular el mapa de la extracción del caucho en nuestra área de interés tiene por un lado a los patrones del Napo que se sirven de los métodos coercitivos del enganche por deuda para establecer un ejercito de trabajadores runas²⁷, y por otro lado el frente colono del Curaray que hecha mano de los grupos Záparos (hasta casi llegar a su extinción) y más tarde aprovecha a poblaciones serranas, napo runas huidos o enganchados. Son dos frentes de colonización²⁸ que protagonizaran una dramática y definitiva conquista de la Amazonía, pelearan entre sí por explotar las ínfimas reservas de caucho de la selva pero sobretodo se vuelcan a controlar la mano de obra indígena²⁹ que es fuente indiscutible de riqueza. A inicios del XX se evidencia ya el pronto agotamiento del caucho que junto con la caída paulatina de precios en el mercado internacional, obligó a muchos caucheros ecuatorianos a endeudarse fuertemente en los bancos y casas comerciales de Iquitos. Para pagar esos préstamos, varios de ellos vendieron entonces sus propios peones a caucheros peruanos (Muratorio, 1987: 138) quienes trasladan de contrabando³⁰ la

²⁷ Entiéndase como *Runa* a todos los Kichwas hablantes.

²⁸ Los caucheros-hacendados en Ecuador son colonos provenientes en su mayoría de la sierra ecuatoriana, familias como: García, Cox, se asientan en el Curaray; Panduro, Andrade, Rodas, Torres, Abarca, Ron en el Napo; a los que se suman migrantes colombianos como los Llori y Mejía, peruanos como Arévalo, Sandoval y europeos como Romagnoli asentado en la cabecera del Curaray (Cabodevilla, 1994: 141).

²⁹ El reclutamiento de mano indígena se estableció como un sistema esclavista de explotación expresado en dos niveles: el primero vinculado con la integración forzosa de adultos jóvenes de las áreas de Loreto-Ávila, de Aguano y Napo los que fueron reducidas y trasladadas a regiones inferiores del Napo, Curaray y Marañón para ahí desempeñar tareas de recolección. Cuando el auge del caucho cedió en la primera década del XX, la mayoría de Kichwas que sobrevivieron, no regresaron a sus comunidades de origen, sino que se asentaron y formaron familias con mujeres de otros grupos como Sionas y Secoyas entre otros grupos, proceso de transculturación que desencadenó la formación de una identidad cultural. El segundo factor se vincula con la situación misma de explotación, la situación de “desarraigo” de los Kichwas condujo a una subordinación absoluta al patrón blanco situación que justificó que los indígenas sean vendidos como “cosas” a comerciantes peruanos, colombianos e incluso brasileños (Fuentes, 1997: 119-120).

³⁰ A finales del XIX el Ecuador junto con Perú elaboran el Tratado Herrera-García que buscaba medidas diplomáticas para prohibir explícitamente el tráfico de indígenas. El tratado señalaba: “Deseando las dos partes contratantes evitar el tráfico indebido de indígenas en las regiones del Oriente, se obligan respectivamente a no permitir que dichos indígenas sean arrebatados i conducidos del territorio de la República del Perú a la de Ecuador, o recíprocamente: i los que fueren arrebatados de este modo violento serán restituidos por las respectivas autoridades de la frontera, luego que sean reclamados” (Artículo 18) (Barclay: Sociedad y economía, p. 213 cit. en Esvertit Cobes, 2008: 254). No obstante, el tráfico de esclavos no cesó por simples acuerdos diplomáticos, ni significó acciones o políticas de control verdaderas.

mercancía humana hacia el Marañón y Madre de Dios, dos lugares de la Amazonía peruana con grandes reservas de caucho. Las formas de reclutamiento de trabajadores se la realizó siguiendo dos modalidades, la primera relacionada con las llamadas “correrías”, la cual implicó incursiones armadas de los caucheros a territorios indígenas para capturar o simplemente vengar la muerte de otros colonos causada por ataque de los *salvajes*. El segundo método es el ya mencionado “enganche”, basado en un sistema de endeudamiento que cristalizó una relación de desigualdad y dependencia del indígena –fuerza trabajo- hacia el patrón. Principalmente la salida de mano de obra indígena fue de las poblaciones aledañas al área de Loreto, en el alto Napo³¹. A medida que avanza la explotación del caucho, la delgada frontera que separaba la sociedad colona con los *salvajes* se acorta, y con ello los ataques entre ambos bandos son inminentes en especial en los ríos de cabecera del Curaray como el Nushiño, Lahuano, Villano, etc., alcanzando incluso Arajuno. Comprobemos ahora cómo este ambiente de hostilidades y actos punitivos contra los salvajes o Aucas, son los estatutos orgánicos que la sociedad colonial encuentra para afirmar su puesto como civilizados y garantizar la reproducción del mundo cotidiano. La narración recogida por Cabodevilla (1994) a la hija de uno de los hacendados más conocidos de la zona de Ahuano, ejemplifica muy bien los rituales coloniales de violencia y venganza que reinaba en la región del Napo.

Peones (de la hacienda La Delicia ubicada en Ahuano de propiedad de Héctor Garcés) que recolectan caucho por los ríos Nushiño y Arajuno. Ya sabían de la presencia de los aucas, pues hicieron un campamento y un amplio desbroce para poder verlos si atacaban. Mientras iban a explorar posibles huellas, los aucas llegaron y destruyeron las cosas de la casa, aunque encontraron a los niños no los mataron, se los arrojaban de uno a otro como jugando. Cuando llegaron los peones hirieron a alguno, pero sin matar a nadie (Cabodevilla, 1994: 172).

Después del mencionado ataque (que no dejó víctimas) es de interés reconstruir las respuestas ejecutadas por parte de las autoridades para castigar y perseguir a los Auca. En una carta dirigida al Gobernador Oriente por parte del Jefe Político del cantón Napo, Carlos Rivadeneyra, menciona:

³¹ Esta área comprendía las poblaciones de Loreto, Cotapino, Concepción, Ávila, San José y Payamino, que en algunas fuentes de la época aparecen agrupadas como provincia o departamento de Loreto. Aquí hacemos mención a Loreto del alto Napo como parte del territorio ecuatoriano, no obstante existe el departamento peruano de Loreto, con capital en Iquitos, desde donde se dirigían las actividades de la administración peruana al norte del Amazonas (Muratorio, 1987: 144-145).

Con motivo del último asalto de infieles del río Nushiño al sr. Héctor Garcés y sus peones, del que resultaron dos indias lanceadas y que felizmente no han muerto, he resuelto hacer una correría en esa zona para dejar expedita esa ruta para el tráfico de pasajeros y correo; al efecto he ordenado a los empleados de la parroquia de Archidona, y a algunos vecinos que, unidos al que suscribe, marchan el día 28 del presente, armados con fusiles y municiones del Estado, a efectuar la correría. Esta serviría, además de dejar expedita esa vía, para devolver la tranquilidad a los indígenas de Aguano, Pacaurco y Santa Rosa, y dar seguridad a los viajeros por el río Napo (Archidona, 24/2/1910; Archivo General del Tena, cit. en Cabodevilla, 1994: 240).

Con este ataque comprobamos dos cosas. Primero, que la palabra Auca sigue siendo todavía un término genérico, y como tal son cada vez más escasos los grupos *salvajes* a quien aplicárselos y muy pronto, “cuando los últimos záparos se integren o casi desaparezcan y caiga en desuso la de 'ashiris' o similares, esta palabra pasará a ser aplicada de modo exclusivo a unos clanes que mantienen su independencia con enorme fiereza y determinación: los Huaorani” (Cabodevilla, 1994: 197). El segundo aspecto se vincula con la formación y florecimiento de la imaginaria colonial, que lejos de ser fantasías y relatos que magnifican la crueldad de los Aucas y sus ataques, ante todo son narraciones y maneras de conformar un *ver* y representar una *realidad* atrapada en un “realismo mágico, una cultura de terror que dominaba tanto a blancos como indios” (Taussig, 2001: 163).

Después de la fiebre del caucho surgió el auge petrolero y con ello todo el potencial económico que desplegará la industria, junto a la ostentación técnica que le acompañaba, la necesidades de vías de comunicación y por tanto todas las transformaciones que el petróleo producirá, pondrá a sus “pies la vida entera de una región subdesarrollada” (Cabodevilla, 1994: 283). En 1921 la Leonard Exploration Company, una subsidiaria de la Standar Oil de New Jersey es contratada por el Gobierno ecuatoriano para explorar un área de 9.600 millas cuadradas con la finalidad de establecer las posibilidades de una futura explotación petrolera. La exploración se realizó, pero para aquel momento no afectó mayormente la vida de los Napo runas del Tena y Archidona, contratados para abrir y mantener la pica, entre Mera y las cabeceras del río Anzu, pasando por “Mirador de Pastaza” en la provincia de Pastaza (Muratorio, 1987: 205). En 1937, el Gobierno rescindió el contrato con la Leonard y otorgó a la Anglo Saxon Petroleum, una subsidiaria de la Royal Dutch Shell “derechos exclusivos de 5 años de exploración y 40 de explotación del petróleo en una área de 10.000.000 hectáreas en el Oriente, incluyendo el dominio sobre el río Napo” (Galarza, 1980 cit. en Muratorio, 1987: 205). Como lo constataremos a continuación, la compañía Shell se

convierte para la década del 40 en un verdadero agente catalizador de cambios. Hasta la llegada del petróleo, la selva entrañaba algo de inexpugnable; grandes proporciones de territorios todavía seguían sin conquistar, fuera de las entradas locales y siempre intermitentes de grupos de colonos. “Todavía sigue siendo un misterio, no había siquiera mapas de ríos, más allá de los principales, y pueblos libres vivían justamente de ese misterio o ignorancia de los blancos” (Cabodevilla, 1994: 283). Para llevar a cabo su extenso programa de prospección aérea que comprendían estudios geológicos y geofísicos, la Shell comenzó en 1938 a construir un campamento base en Shell-Mera, y durante los años siguientes construyó al menos cinco pistas de aterrizaje en las localidades cercanas a Vuano, Macuma, Cangaine, Tiputini y Villano. Después de la guerra de 1941 todas las operaciones petroleras se realizan por aire, es decir que todo la maquinaria, herramientas, cuadrillas de trabajadores, provisiones, y todo lo necesario para perforar y explotar el petróleo es aerotransportado. Los personeros de la Shell en los denominados “informes geológicos³²” (GR), se percatan en distinguir a los indígenas según el criterios de cuán viable es el contacto y la factibilidad para el servicio petrolero. El único perfil de selección es la habilidad que pueda llegar a tener el obrero en la jungla; “todo lo demás les trae sin cuidado”. No tardan en elaborar dos claras distinciones de indios: civilizados y Aucas; los primeros se distinguen en su condición de “empadronados y libres” y cada uno de ellos plantea diferentes caminos y problemas para su incorporarlos como obreros. En las zonas que prima el sistema de hacienda (Napo medio y bajo, Aguarico), la Shell tiene que entrar en negociación con los patrones, ya que no existen indios libres. En la parte del alto Napo el escenario es otro, la Shell encuentra gran número de Runas, Canelos, Shuar-Achuar o rezagados Záparos. Todos ellos en su mayoría son indígenas que viven al margen del ínfimo desarrollo de la región, mucho de ellos ven por primera vez el dineros, razón por lo cual el petróleo les resultó una entrada atractiva para “explorar dos mundos muy apasionantes: el propio de los blancos y una gran cantidad de selva desconocida”³³ (Cabodevilla, 1994: 288). Por otro extremo están los Aucas que no demoran en poner en

³² Serie de documentos que no hemos tenido acceso directo, todas las referencias son tomadas de Cabodevilla (1994: 288-289).

³³ Al respecto, la exploración de nuevos territorios precipitaba la liberación de los conciertos. Paralelamente, las campañas de expedición que organiza la Shell despierta mucho interés y cierta codicia principalmente en los Kichwas, ya que es un grupo numeroso que ha sido desplazado de sus antiguos territorios por el avance colonizador. La Shell les da la oportunidad de explorar de forma *segura*, territorios que nunca antes se habían aventurado a explorar por cuenta propia y que a la larga representarán posibles zonas de colonización Kichwa (Cabodevilla, 1994; Muratorio, 1987).

jaque las operaciones de la Shell y el interés por explorar territorios hasta el momento inconquistados, en especial “Toda el área al sur del río Napo, debajo de la boca del Arajuno, territorio completamente sin poblar debido al miedo que se le tiene a los salvajes indios aushiris” informaba Kappeler y Rod en 24/6/1940 (Informe geológico – Shell- Gr, nro. 7). Para hacer frente a la amenaza de los Auca, la Shell retoma el viejo libreto que los conquistadores ensayaron en diferentes épocas, esto es el concurso de otros indios. La Shell pronto aprende a controlar las dificultades usando a determinado grupo de indios según el interés del momento.

La actitud de estos indios es abiertamente hostil, es difícil obtener trabajadores para entrar en este territorio. Sólo indios de Huito entran en la región hasta cierto punto, pero sufren un miedo constante que nos obliga a romper nuestros planes (GR, nro. 17, id.). [...] Se pensó que era necesario la protección del equipo de trabajo y que los indios yumbos no eran de confiar e situaciones difíciles. Incluso de duda si querían integrarse al equipo de trabajo. Por eso fueron contratados un mínimo de trabajadores blancos y otros indios semicivilizados jíbaros³⁴; de este grupo sólo una pequeña parte estaba armado con escopetas y carabinas que les dio la compañía (GR, nro. 37, X. Dorsman, 30/7/1948).



IMAGEN Nro. 7

Indígena Achuar (?) armado en las inmediaciones de los campamentos petroleros (s/r).

Archivo Blomberg

³⁴ El término “Jíbaro” fue utilizado por los exploradores europeos para designar a un grupo dialéctico específico, los Shuar del piemonte ecuatoriano. Para Tylor los llamados Jíbaros tempranamente fueron identificados como una “nación definida”, debido a un conjunto de rasgos únicos y asociados con un “modelo general de insumisión y salvajismo” que los distinguió del “universo sin matices de la barbarie de la floresta” (Taylor, 1994: 76).

La Shell nunca reparó en los obstáculos que supondrían el enfrentar a una banda de *salvajes*, en los primeros informes geológicos se advierte la presencia de 'salvajes no contactados', sin embargo la compañía minimizó las escaramuzas y subestimó la resistencia que estaba por enfrentar en el transcurso de una década. Es imposible precisar el número de trabajadores muertos³⁵ e indios libres (que con seguridad podemos decir son Waorani) asesinados, lo pertinente es poder evidenciar alguno de estos ataques y enlazar las consecuencias que supuso para ambos bandos. Ya en el primer de los informes redactados por los personeros de la Shell, se comunica:

Debido a un ataque de los salvajes hecho sobre el asentamiento en el río Villano, no se pudieron enviar desde la base de operaciones las canoas prometidas y no hubo posible comunicación para advertir al equipo de campo. Esta es el área más difícil del oriente (se trata de los ríos Yasuní, Rumiyacu, Pindoyacu y las tierras al oeste), debido a su inaccesibilidad y a los peligrosos aucas. Sería muy difícil obtener los obreros necesarios para una expedición a esa zona (GR, nro. 1, de A. M. Italiander y L. Adler, con fecha 4/4/1941. Lleva por título: Informe Holwech del Oriente Ecuatoriano cit. en Cabodevilla, 1994: 302).

El ataque señalado corresponde al asesinato de la familia Inmunda, hecho violento que causó enorme conmoción entre los indígenas Huito, además de las consecuencias que vamos a comprobar. El manejo de información que los petroleros poseen sobre la ubicación y continuo movimiento de las casas Aucas, a menudo se filtra entre los obreros y en el caso de los deudos de la familia Inmunda aprovechan dicha información para perpetrar una correría de venganza contra los Aucas³⁶.

Seis de Huito y cuatro de Pacayacu dan con una casa huao, en la que matan a dos mujeres, recuperando al mismo tiempo objetos robados a los petroleros Rod³⁷ y Granja. Cuando celebraban, en plena selva, el éxito de su correría, son

³⁵ Cabodevilla hace alusión a una interesante entrevista recogida por el Cicame (no precisa fecha) a Rachel Saint (misionera del ILV). En el relato la religiosa narra una confidencial y asombrosa cuantificación de víctimas (trabajadores) que la Shell estima dejaba los enfrentamientos con los Aucas. "Conocí personalmente al Vicepresidente de la Shell, un hombre de honor y buen creyente evangélico, cuya palabra tiene todo la garantía para mí, y él me dijo que los aucas habían matado a 500 de sus obreros. En ese tiempo no tenían helicópteros y habían de recorrer largas líneas, les echaban víveres desde avionetas. Aquí en Ecuador, algún empleado me dijo que habían muerto unos 200 o 300, pero quizás se le puede creer más al primero" (Entrevista R. Saint s/r en Cabodevilla, 1994: 302).

³⁶ Existe otra descripción de un hecho semejante con móviles distintos "Los aushiris habían matado a Hilario Inmunda, caneño enfermo en su tambo de Villano, donde tenía sus chacras. Se murieron ocho parientes del finado, de Canelos y Pacayacu, para ir a vengarlo. Dieron con la casa de los asaltantes, pero estaba vacía. Trajeron hamacas, atados de ropa y billetes que habían robado a los blancos (Rod y Granja). Al tercer día que pernoctaban en la montaña fueron atacados y solo uno puede salvarse" (OD, nro. 195, 1949 cit. en Cabodevilla, 2010: 60).

³⁷ Los objetos al que se refieren fueron robados del campamento de Rod, geólogo de la Shell, hecho que sucede en noviembre de 1940 cuando "Rod y sus peones escuchan hachazos y ven a un wao abriendo una chacra, les siguen y llegan hasta su casa que acaban de quemar. Ellos cogen algunos objetos wao y parten

atacados por los Huaorani, que matan a tres huitos y un canelo, los otros seis huyeron por la selva y sólo después de varios días, cada uno por su lado, regresan a Huito (Patzelt 1992 cit. en Cabodevilla, 1994: 292)

La Shell procura mantener en máxima reserva toda clase de incidentes, y ensaya varias formulas para resolver la intrincada batalla contra los Aucas. Principalmente solicita al Ministerio de Guerra (Misterio de Defensa) el envío de cuadrillas de soldados y un gran número de armas y municiones para armar a sus obreros y conformar fuerzas policiales propias.

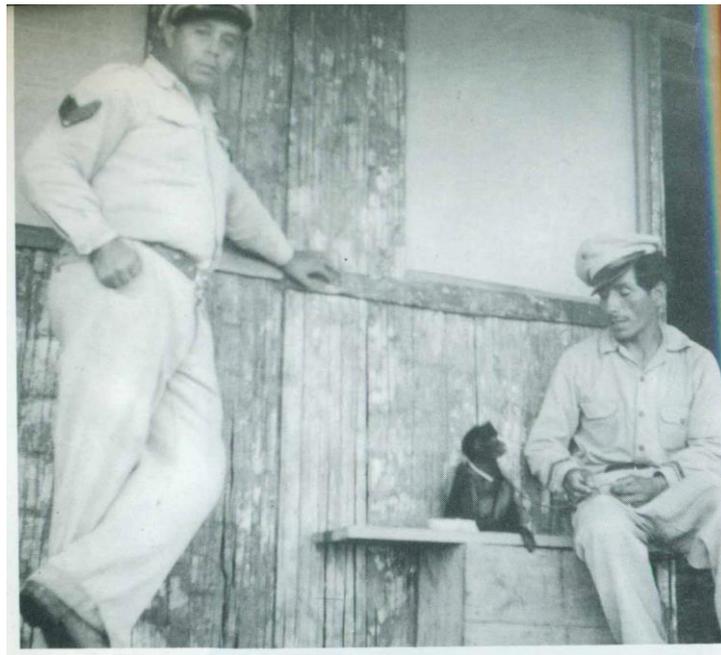


IMAGEN Nro. 8

Fuerzas policiales al servicio de la compañía Shell (s/r).

Blomberg (1996)

La Shell también recurre al rastreo fotográfico y vigilancia aérea de las casas Aucas con el fin de anticipar los movimientos y evitar choques con la cuadrillas de trabajadores. En particular este fenómeno de vigilancia aérea ha sido poco investigado, pero constituye un elemento pendular en la vida del Oriente y los grupos no contactados ya que es un primer anticipo “del dominio petrolero y militar de lo que una misionera evangélica llamará 'la esfera del cielo’” (Cabodevilla, 2010: 76). Sin duda, es una gran

hacia el Añango. Cuando hacen noche en su rancho son atacados. Un hombre es herido, Rod y los demás escapan cruzando el río. Cuando regresan más tarde al campamento, éste ha sido robado. Rod y sus peones huyen hacia el campamento de Arajuno. Unos días después regresan a ese campamento, los waos han macheteado todo lo que dejaron” (GR-10 17/1/1940 cit. en Cabodevilla, 2010: 59).

interrogante aclarar qué se hizo desde el aire³⁸ y qué consecuencias representó para la vida de los Waorani durante el proceso de contacto. No obstante nuestro interés se enfoca en las soluciones poco convencionales que la compañía ensaya para frenar el ataque de los *salvajes*. La Shell en la década del cuarenta muestra interés por aquellos expedicionarios y aventureros que arriesguen -a cuenta propia- tomar contacto con los Aucas y puedan persuadirlos de frenar las hostilidades contra los trabajadores de la compañía. En concreto nos referimos al caso del explorado sueco Rolf Blomberg³⁹, quien encuentra en la petrolera el apoyo logístico necesario para emprender una expedición al territorio al Aucas entre los años de 1947 a 1949.

En la central de Shell Company se habían mostrado gran interés en mis planes de intentar establecer contacto con estos salvajes, que ya habían dado a la compañía muchos dolores de cabeza. Se me obsequió excelentes mapas y obtuve el permiso de tomar prestadas todas las armas que necesitara [...] George Howden (comandante de operación de la Shell) explicó que había elegido un buen momento para viajar al territorio auca. El campamento de Tiputini en el Napo iba ser abandonado porque no se encontraba petróleo, y por un mes o dos se harían vuelos diarios entre Tiputini y Shell-Mera –justo sobre territorio auca- para transportar material, maquinaria, etc. Por lo tanto, atender a nuestra expedición al mismo tiempo no sería una desviación de lo proyectado (Blomberg, 1996: 96-117).

Los Aucas de Rolf Blomberg

La expedición de Rolf Blomberg es quizás la primera de su clase que documenta en imágenes el contexto de presión que Occidente ejerce sobre los territorios indígenas, presión de la que él también forma parte. El punto de interés por retomar la experiencia de este explorador radica en que Blomberg hilvana el mito del Auca con una estrategia

³⁸ A falta de evidencias y de testigos presenciales es complejo afirmar lo que por aquellos años se rumoraba y se conocía por parte de pobladores y trabajadores de la Shell, concerniente a los bombardeos que la Shell en contubernio con cuerpos militares hacían sobre casas de indígenas en aislamiento (Waorani). “Los obreros de la Shell referían historias espeluznantes, como aquella de que en alguna ocasión bombardeó desde el aire a los aucas, con el objetivo de alejarlos más hacia el interior de la selva...” (Galarza, 1974 cit. en Cabodevilla, 1994: 295). Encontramos otra referencia histórica (hecha años después) por Monseñor Labaka, quien escribe “Los misioneros estamos persuadidos de la necesidad urgente de emprender una acción eficaz, por aire o tierra, para realizar esta obra evangelizadora, si es que queremos llegar a tiempo [...] La compañía petrolera Texaco ha iniciado sus estudios previos para descubrir el petróleo, precisamente en el terreno ocupado por los aucas. En el poco tiempo que ha estado trabajando se ha dicho, con fundamento, que al igual que en otros tiempos la Shell, también la Texaco ha arrojado bombas sobre los salvajes” (Cabodevilla, 1994: 365).

³⁹ Para misma época otro explorador suizo, Karl Theodor Goldschmid efectuaba estudios geológicos para la compañía Shell. Goldschmid además de ser un reconocido cartógrafo fue quizás uno de los primeros en fotografiar a color la Amazonía ecuatoriana. Con una cámara Cotax II y una película Kodachrome de 35 milímetros, Goldschmid logró captar imágenes con nuevos lenguajes tecnológicos. A pesar de la importancia del explorador suizo para la época, será Blomberg el que relevará noticias más claras y contundentes de lo que nos concierne para la presente investigación.

de representación concreta, la fotografía. Si bien dicha expedición no llega a retratar a ningún *Auca*⁴⁰, el punto de interés es otro, y se vincula con la propuesta de Brea acerca de apreciar la visualidad y la relación que guarda con lo que Appadurai define como “la vida social de los objetos visibles”, vida social que alumbrar las especificidades históricas, ordenamientos simbólicos y (trans)discursivos, que las formaciones culturales (Brea, 2005) del encuentro con el Otro convergieron en una representación (*actos del ver*) de “lo indígena” y en particular de lo Auca. Pero ¿Qué Ecuador miraba Blomberg en sus viajes? ¿Qué lugar y sentido ocupaban los Aucas en su experiencia de explorador? ¿Qué efectos tuvieron sus imágenes en Suecia y Ecuador? Para responder a cada una de las interrogantes debemos rescatar en primer lugar algunos aspectos de la persona y su mirada, para sólo después analizar el valor de las imágenes, los usos y las estrategias de representación acaecidas.

Blomberg llega por tercera vez al Ecuador en 1947 y en especial viaja a la provincia amazónica de Pastaza para realizar un viejo anhelo que nació años atrás cuando un compatriota suyo le aconsejó: “nunca pase la noche en la margen derecho del Napo. Allí es donde viven los indios Aucas, que matan por igual a indios pacíficos y a blancos como si fuera algo lógico” (Blomberg, 1996: 7). El aura mítica que eclipsa a los Aucas y su territorio (desde la boca del Arajuno al menos hasta el Indillama) es justamente el abono de los deseos y decisiones que Blomberg transparenta al afirmar: “siendo honesto, la sed de aventura y curiosidad normal jugaron un papel más importante que el entusiasmo científico” (Ibíd.: 7).

El desembarco de Blomberg en la Amazonía coincide con el final de operaciones de la Shell. Para 1949 suspende las explotaciones de crudo, por razones que tenían que ver más por controversias internas que por el mercado internacional de petróleo; la compañía declara la “inexistencia” de yacimientos y con ello se cierra la primera gran expansión petrolera en la Amazonía. Como huésped de la Shell, Blomberg

⁴⁰ El primer registro fotográfico que se conoce posiblemente correspondiente a un Waorani, fue realizado en 1923 por el misionero norteamericano Howard Dinwiddie quien viajó por el Oriente ecuatoriano y fotografió a un escuálido y mal nutrido cautivo “Auka”, una de las dos víctimas de una correría. “Debido al saqueo, robo de sus hijos y rapto de sus muchachas por parte de los caucheros sin ley, y la quema de sus casas, los amistosos ‘Aukas’ se han vuelto hostiles”, escribía Dinwiddie. “La posición (del cautivo) en la hacienda parecía ser la de un nuevo animal. Era alimentado, observado, discutido y exhibido a los visitantes [...] Él representa a cientos de aquellos capturados cada año para convertirse en esclavos de los blancos. ¿Cuánto tiempo, Señor, cuánto tiempo esperaran estos cautivos de la cuenca del Amazonas por los mensajeros de la Libertad y la Vida?” (pp. 1-2 *Pioneer News* julio 1926 cit. en Stoll 1985: 404).

acompañía como tripulante los sobrevuelos que la compañía realiza a diario entre los campamentos de Shell-Mera y Tiputini (dos mil millas de distancia). Desde el aire *peina* la selva en busca de viviendas Aucas o algún rastro de su presencia, en uno de sus viajes señala:

Luego de veinticinco minutos de vuelo desde Arajuno el piloto me dijo: 'tenga sus cámaras listas, en cinco minutos divisaremos una o dos viviendas Aucas' [...] y, de pronto, divisé debajo de mí, pero no exactamente abajo, en otro claro, una casa ovalada con un techo de hojas de palma. ¡Y había indios Aucas alrededor de la casa! ¡Pequeños, oscuros y desnudos salvajes! Ellos lucían totalmente indispuestos. Algunos estaban dentro de la selva, pero la mayoría de ellos permanecían fuera de la casa. Algunos tenían lanzas en sus manos y sacudían hacia nosotros [...] los pequeños salvajes dispararon sus lanzas hacia el avión. ¡No podía contener la risa! ¡Qué artillería antiaérea! ¡Qué optimismo! ¿Pensaban realmente ellos que podían hacernos orificios y obligarnos a caer? ¿O se trataba solamente de una demostración? (Ibíd.: 18-19).



IMAGEN Nro. 9
Foto aérea de casas Waorani (s/r).
Blomberg (1996)

Blomberg ordena varias fuentes históricas *in situ* que le permiten tener una imagen más precisa de los Aucas. A su llegada conoce a San Souder, viejo explorador norteamericano asentado en Arajuno quien le comenta que una empleada indígena de su hacienda fue raptada por los Aucas pero que logro escapar de su cautiverio, su nombre es Joaquina Grefa. Ella es una de las primeras *informantes* que los blancos utilizan para ir cerrando la brecha del misterio e identidad de los Aucas. Joaquina narró a Souder los planes que tenían sus captores:

Como era lógico pregunté a Joaquina todo acerca de los Aucas y llegué a saber muchísimas cosas interesantes, en las cuales, como dije, que habían jurado espetarme en sus lanzas. Pero además tenían planes ambiciosos. Solían venir a Arajuno y merodear por el campamento, mirando los tractores y aeroplanos, a los que planeaban atraparlos 'vivos', derribando grandes árboles a su alrededor para que no pudieran escapar (Ibíd.: 26).

El relato de Joaquina levanta interés en otro norteamericano, esta vez el jefe de la misión protestante de “Dos Ríos” (misión ubicada cerca de la ciudad del Tena) David Cooper, quien sistematiza una larga entrevista con Joaquina y ofrece un informe detallado, que no hace más que confirmar los prejuicios blancos. Cooper señala:

Toda la evidencia apunta a que el grupo de los aucas que capturaron a Joaquina, era el culpable de la mayoría, si no de todos, los derramamientos de sangre. La verdad es que muchos años atrás, justo después de las atrocidades cometidas por los caucheros, la sed de venganza era la causa de los ataques. Pero ahora parece que este grupo se ha degenerado en una banda de asesinos comunes y corrientes; matan simple y solamente por el placer de matar (Cooper, sin fecha, cit. en Blomberg, 1996: 31).

Al relato de Joaquina se suman los testimonios de tres mujeres Aucas y una Kichwa que Blomberg las conoce en la hacienda de Ila de propiedad de Carlos Sevilla. Las mujeres de nombres Uminia, Umi, Guiñami y Dayuma (esta última, será años después la facilitadora del contacto entre el ILV y los Waorani) narran que escaparon de las guerras tribales al interior del grupo familiar, y describen al igual que lo hicieron años atrás otras tres indígenas Waorani (Muyamba, Ata y Apa) capturadas por peones de la hacienda de Ila tras ser sorprendidas robando yuca y herramientas, que el jefe tribal Huamay libraba una encarnizada guerra con Muipa (Moipa).



IMAGEN Nro. 10

Trabajadoras 'Aucas' en la hacienda Ila (s/r).

Archivo Blomberg

Muchachas Waorani huidas de sus grupos a consecuencia de las guerras internas. Guiñami (Zoila) y Dayuma –centro imagen- serán dos personajes centrales en la pacificación de varios grupos Waorani décadas después. La fotografía posiblemente fue hecha entre el años de 1947 a 1948.

Los relatos que las mujeres *Aucas* en su condición de indias *semi-civilizadas* entregan a sus patronos, por un lado tipifica “todo lo que era salvaje en la mitología colonial del salvajismo” y por otro devuelve a través de sus historias, como lo veremos respecto a Moipa, “los fantasmas que yacían latentes en la cultura colonial” (Taussig, 2001: 165).

Quando algunos indios de la hacienda (Ila) hicieron un viaje a las plantaciones de Sevilla en el Curaray, Umi les había acompañado por si a caso se cruzaban con algún Auca. Esto no había ocurrido, pero habían visto las pisadas de los salvajes, incluyendo -según Umi- las de Muipa, fácilmente reconocible por su descomunal tamaño (Blomberg, 1996: 132).

Todas las referencias hacia los Aucas que Blomberg compila antes de emprender su decidida expedición, constituyen un meta-relato que toma los miedos de los indígenas y las fantasías blancas para condensar en una suerte de *realismo mágico*, la producción de una imaginaria colonial que propicia la creación cultural de un “objeto de odio y del temor simultáneo” (Taussig, 2001: 37) que domina tanto a blancos como a indios.

Partimos para el territorio Auca el domingo 27 de marzo (1949) [...] a petición de Mr. Fuller, (misionero norteamericano), todos⁴¹ posamos para una fotografía. Además de nuestros compañeros indígenas, vinieron sus familias y un gran número de yumbos (Kichwas). Se puede entender perfectamente cuando se trata de una expedición para la tierra de los Aucas. Se veía ansiedad y temor en los semblantes de muchas mujeres. Algunas lloraban desconsoladamente. Eran las madres y las esposas de los que ahora visitarían a los odiados salvajes. Probablemente todos esos yumbos tenían algún pariente que había sido víctima de los Aucas (Blomberg, 1996: 159).

Con la ayuda de mapas proporcionados por la Shell y guiados desde el aire por el piloto George Howdon, Blomberg y su grupo siguen el curso del río Nushño hasta dar con los primeros rastros de casas Aucas. Con los primeros hallazgos (casas abandonadas y quemadas, plantaciones de yuca, cerámicas, lanzas, etc.) aflora en los indígenas de la misión un sentimiento de paranoia permanente, por no decir implacable, frente a un ataque Auca. “Nuestros yumbos también están nerviosos porque aseguran que hay aucas rodeando el campamento. Dicen que los aucas que van a la guerra imitan las notas de cierto pájaros para comunicarse, y que han acabado de escuchar 'pájaros cantando’”.

⁴¹ Los miembros que componen la expedición por el río Nushño la encabeza Blomberg, seguido de David Cooper misionero protestante, intérprete Kichwa y conocedor de los *Aucas*, también se suma *Robinson* fotógrafo de origen colombiano con gran experiencia en exploraciones en la Amazonía. Robinson junto a Blomberg serán los encargados de registrar en imágenes el desarrollo de la travesía. Los miembros de la expedición la completan siete indígenas: “cinco eran indios yumbos, mientras el sexto, Pihuali (bautizado con el nombre de Cristóbal Vargas) tenía gotas de sangre blanca en sus venas [...] Además de los seis, Cooper llevó a un indio corpulento que andaba con él y que se llamaba Camilo Calapucha, proveniente de la estación misionera de Dos Ríos. Camilo era el más cristianizado y civilizado de todos y sabía de memoria un gran número de rezos y pasajes de la biblia” (Blomberg, 1996: 156-157).



IMAGEN Nro. 11

Una casa Waorani abandonada y quedada junto a una chacra, los miembros de la expedición aprovechan el hallazgo para saquear vasijas y lanzas, 1949.

Archivo Blomberg

Los miedos de los indígenas se convierten en las dudas de Blomberg: “Son las 8:30 p.m. y casi todos están despiertos. O la imaginación irrita los nervios, o es que en verdad tenemos aucas merodeando por el campamento” (Blomberg, 1996: 174). Al séptimo día de viaje, uno de los grupos de avanzada de la expedición es atacado “por una lluvia de lanzas”. La tripulación (tres indígenas y Robinson) logra sobrevivir y confirman a Blomberg (quien se encontraba metros atrás y es testigo más que víctima directa del ataque) la presencia y responsabilidad de Moipa en el asalto. La narración de los sobrevivientes no hace más que reafirmar los estereotipos negativos y la codependencia de atributos que indígenas y colonos confeccionan sobre los Aucas.

Uno de los salvajes se distinguía de los otros porque era de constitución robusta y tenía una corona de plumas en la cabeza. Era obvio que se trataba del jefe, el gran Muipa. Robinson dijo que la expresión del rostro de Muipa era de las más crueles y horribles que jamás había visto. Se le podía dar el calificativo de salvaje con toda justicia (Ibíd.: 183).



IMAGEN Nro. 12
Retrato hablado de Moipa, 1949.

Blomberg (1996)

“El terrible jefe auca Muipa. Dibujado por el indio yumbo Camilo Calapucha, que se hallaba en la balsa atacada y logró ver al jefe” (Blomberg, 1996: 183).

Tras el ataque, Blomberg desiste de continuar su travesía por el río Nushiño y concluye su viaje anotando en su diario: “Éste fue el melancólico final de mi intento de establecer comunicación pacífica con los Aucas” (Ibíd.: 186).

La amplia producción⁴² de documentales, ensayos etnográficos, y relatos fotográficos que Blomberg realizó en el Ecuador como es el caso de “Los Aucas desnudos”, deben ser contextualizadas en el escenario geopolítico mundial como paso

⁴² A partir de 1968 Blomberg se radica de forma permanente en el país y continua el estudio y producción de documentales sobre los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador. Documentos que no fueron difundidos en el país hasta la apertura del Archivo Blomberg en el año 2000, realidad opuesta a la que ocurrió en su país natal donde tuvo una amplia difusión sus trabajos. Las producciones realizadas en el Ecuador son las siguientes: “En canoa, a la tierra de los reductores de cabezas”, de 1936. Esta obra fílmica aborda a los llamados “Jíbaros” (Shuar) de la Amazonía ecuatoriana, bajo estéticas de composición de imagen muy pulcras y trabajadas. “Vikingos en las islas de las tortugas gigantes”, del mismo año, narra la inédita migración escandinava a las Islas Galápagos y sus procesos de adaptación al nuevo clima, paisaje y adversidades del lugar. “Pedro, un muchacho indígena” de 1965 y “Alfredo de Guayaquil” de 1968, narra la historia de dos niños ecuatorianos. La primera obra está rodada en un poblado de la provincia de Imbabura (Quinchuñi), Pedro es un niño indígena que asiste a la escuela y por las tardes ayuda a las labores de subsistencia de sus padres. En el segundo film, el autor a través de una *voice over* narra la historia de un niño en el puerto principal, con sus sueños e ideales. Su serie ¿Los indígenas son personas? de 1969, es un crítica social sobre la miseria de grandes grupos humanos en Ecuador, Perú y Bolivia. También encontramos dos libros de gran importancia el primero es: “Aucas desnudos” (1949) documento analizado y “Oro enterrado y Anacondas” (1956), ambas obras publicadas en el Ecuador de manera póstuma en 1996 (León, 2010).

previo para descifrar los prismas que componen su mirada y de qué forma es construido el encuentro con el Otro. Suecia en el transcurso del siglo XX mantuvo una política de neutralidad frente a los conflictos de la primera y segunda guerra mundial principalmente. La política estatal del país escandinavo se ocupó de asegurar que todas las producciones suecas debían transitar la delgada línea de la diplomacia y evitar propaganda o crítica política (León, 2010). Es así, que los temas no-occidentales como la naturaleza, las costumbres y los habitantes de otros lugares del mundo despertó un interés renovado en el trabajo científico como artístico. Las cerca de 30.000 fotografías que realizó Blomberg a lo largo de su carrera, traduce un síntoma de los tiempos modernos “la gran circulación de fotografías familiarizó tanto a la clase científica como a la burguesía de la época con la imagen del otro” (Naranjo, 2006: 14). El mundo como una imagen, tuvo como efecto reproducir todo tipo de fantasías, sentimientos y deseos en el público europeo; seres exóticos como los Aucas avivaron la ya de por sí conflictiva relación que siempre se establece entre el sujeto y el objeto de la representación. Podemos decir que al igual que el explorador y cineasta Robert Flaherty (1884-1951), Rolf Blomberg es un “magnífico contador rousseauiano de los paraísos perdidos” (Piault, 2002: 89), el lenguaje íntimo, des-problematizado y en ocasiones inocente de sus imágenes es el resultado de una construcción cultural y de poder, “y por lo tanto, siempre un *hacer* complejo, híbrido-” (Brea, 2005: 9). En resumen, el recorrido histórico desarrollado desecha la idea de una “*esencialidad de la visión*” occidental como única hacedora de la *realidad*, y ubica a los *modos de hacer* (relacionados con lo visual) como un “escenario agonístico de conflicto e interacción constante en el que la determinación de la visualidad como registro de una producción de significado cultural se constituye irremisiblemente como un campo de batalla” en el encuentro con Otro cultural “que también nos *mira*” (Ibíd.: 9-10). Finalmente, los imaginarios y reconocimientos identitarios que emergerán en cada episodios de colonización del territorio Waorani, serán ante todo “pequeños dramas de la civilización modelando el salvajismo” (Taussig, 2001: 151).

CAPÍTULO III

El contacto Waorani y el rol de la imagen

“Vamos a descender ahora, pistolas, regalos,
novedades, y en nuestros corazones oración”

Jim Elliot

En este capítulo reconstruyo críticamente la historia del contacto Waorani con sus personajes, imponderables y sobretodo sus imágenes que por primera vez cumplirán un rol hasta entonces insospechado: objetivizar el proceso de pacificación de los míticos 'Aucas' a modo de mercancía (producción-circulación-consumo) de la alteridad.

Es imposible comprender esta historia sin hacer referencia al Instituto Lingüístico de Verano (ILV) al cual se le debe, según Rival (1994), que los mal llamados Aucas adquirieran el derecho a ser conocidos por un término no derogatorio – Waorani-, “esos seres reales que hablan la lengua Wao”, sin duda un reconocimiento que no dejó de estar cargado de ironías (Rival, 1994: 257). Algunas de ellas serán analizadas a partir de considerar el lugar privilegiado que ocupó la fotografía en el proceso de contacto y su rol de “testigo ocular⁴³” (Burke, 2005). La fotografía en general, al decir de Fontcuberta “aparece como una tecnología al servicio de la verdad⁴⁴”, lo importante no es descubrir esa mentira inevitable o la ficción que se presenta como verdad. “Lo importante es cómo la usa el fotógrafo, a qué intenciones sirve” (Fontcuberta, 2005: 17). Dicho ello, la fotografía en nuestro escenario de estudio marcó determinados roles y protagonismos que a continuación lo detallaremos en dos momentos trascendentales. El primero vinculado con lo que Stoll (1985) llama 'misión divina', relacionado con toda la maquinaria ideológica a través del cual el ILV convirtió el proceso del contacto Waorani en un emblema de *salvajismo* y de *redención* para

⁴³ Acogemos la advertencia que formula Peter Burke al indicar que “Las imágenes son testigos mudos y resulta difícil traducir a palabras el testimonio que nos ofrecen”. Sin embargo, el autor ve una salida a la fragilidad y los problemas de contexto que supondría trabajar con las imágenes a modo de 'fuente': “cabría aconsejar a todo el que intente utilizar el testimonio de una imagen, que empiece por estudiar el objetivo que con ella persiguiera su autor” 8 y añade “Aunque los textos también nos ofrecen importantes pistas, las imágenes son la mejor guía para entender el poder que tenían las representaciones visuales en la vida política y religiosa de las culturas pretéritas” (Burke, 2005: 17-22).

⁴⁴ La premisa que funda el análisis de Fontcuberta presentada en su obra *Fotografía y Verdad* gira alrededor “de la ambigüedad intersticial entre la realidad y la ficción” lo cual le lleva a afirmar que “la historia de la fotografía puede ser contemplada como un diálogo entre la voluntad de acercarnos a lo real y las dificultades para hacerlo”. A lo largo de la década del ochenta, argumenta el autor, las artes visuales principalmente acentuaron la problematización de lo *real* y por ende la noción de *verdad*. Para Fontcuberta lo que ha ocurrir en la práctica “es que la verdad se ha vuelto una categoría escasamente operativa” y de alguna manera –continúa el autor–, “no podemos sino mentir”. Lo importante, en suma es develar “el control ejercido por el fotógrafo para imponer una dirección ética a su mentira. El buen

consumo de Estados Unidos principalmente. En este momento algunos Wao conversos es decir 'civilizados', son arrancados de la selva y llevados fuera del país para ser exhibidos en los círculos cristianos. La mayoría será explotada simbólicamente como testimonio y suvenir cultural, con el fin de recolectar fondos y reclutas para el avance del Evangelio sobre otras fronteras (Stoll, 1985: 403).

El segundo momento nos lleva a tomar el ocaso del protectorado de Tiweno y la posibilidad que ello representó para que algunos exploradores y aventureros saltaran la barrera del ILV y explotaran directamente a los Wao como curiosidad étnica (Ibíd.: 403). Principalmente nos referimos al naturalista y fotógrafo alemán Erwin Patzelt que junto con sus socios de aventura vieron en este grupo un oasis de 'salvajismos' amenazado por la civilización envolvente, a más de los beneficios editoriales que ello suponía.

En general el proceso de contacto Waorani tuvo varios escenarios como actores. Hemos elegido estos dos momentos clave, ciertamente representativos ya que aglutinan una constante a lo largo del siglo XX: las imágenes del Wao no sólo cumplieron el acto funcional de formación de comunidad imaginada que el 'capitalismo impreso' de Anderson suponía (Poole, 2000), sino que el impacto de la fotografía por su carga simbólica reforzó una noción particular de 'salvaje' que identificaba al Wao como "habitante del bosque", ajeno a una sociedad concreta y una verdad cultural, antes que "como un primitivo que vive en la infancia de la nación" (Rival, 1994: 274).

El re-encuentro con los Aucas

Al final, el imperio de la Shell llegaba a su fin, como otras tantas conquistas anteriores. Como lo reseñamos en el capítulo anterior, la actividad petrolera en los cuarenta fue sobretodo un despliegue aéreo y la apertura de trochas que no desembocó propiamente en una fase de explotación petrolera ni en la construcción de carreteras; en definitiva las fronteras con los Wao seguían siendo relativamente lejanas para los colonos. Sin embargo es el turno de otro tipo de actores, ciertamente minoritarios pero determinantes durante los próximos años en el contacto Waorani: nos referimos a las misiones evangélicas. El desembarco de las iglesias evangélicas en la Amazonía ecuatoriana representó el quiebre del 'monopolio' católico no sólo por captar mayor número de 'fieles' entre los grupos humanos de la región (Cabodevilla, 1994), sino y sobre todo por

fotógrafo es el *qué mente bien la verdad*" (Fontcuberta, 2011: 13-15-17), o al decir del fotógrafo Lewis Hine: "Aunque las fotos no mienten, los mentirosos pueden hacer fotos" .

la obstinación de llevar adelante el contacto con los 'inalcanzables Aucas'. Ya hemos hecho referencia de algunos de los evangélicos pioneros en la Amazonía como el caso de Cooper establecido en la Misión de Dos Ríos y campo Souder, compañero de aventura de Blomberg y conocedor de los Aucas. También aparece para la misma época Tidmarsh asentado en Shandia en el margen izquierdo del Jatunyacu. Estos pioneros no contaron con un gran número de seguidores fueron apenas la colección de anécdotas y deseos de acercamiento a los Wao. No obstante el último y definitivo impulso para el contacto lo dará un grupo de jóvenes misioneros norteamericanos que arriba al Ecuador en los años 50. Para ese momento la Shell está levantando sus últimos campamentos; el entronque con los misioneros no se hizo esperar, la base central de la petrolera en Mera en adelante pasará a ser el centro de operaciones de la 'Asociación Misionera de Aviación' y 'Alas de Socorro'. El gran avance tecnológico de la post-guerra llegó con estas dos organizaciones, “un servicio aéreo y radial organizado por dos ex oficiales de la Marina Estadounidense. Su primer piloto en el Oriente fue Nate Saint, un ex mecánico del cuerpo aéreo cuya avioneta enlazaba a dos docenas de misioneros protestantes en nueve estaciones, algunas en campos petroleros abandonados” (Stoll, 1985: 406). La nueva base de Shell Mera pasará a ser el *bunker* para muchas misiones evangélicas que por esos años llegan al país en busca de contacto con los 'últimos salvajes'. Vale siquiera presentar a los 'cinco de la fama' que protagonizarán a corto plazo el primer⁴⁵ contacto con los Waorani, sin siquiera imaginar las consecuencias para ambos bandos. A la cabeza del grupo está el piloto Nate Saint; a sus 32 años cuenta con siete de experiencia en la Amazonía y sin discusión es líder y pieza clave dentro del cónclave misionero. El grupo lo completan Jim Elliot, Ed Mc Cully, Peter Fleming tres misioneros de los 'Hermanos Plymouth' que vienen trabajando con los Kichwas y que junto con sus esposas se unen a la misión. El último integrante es Roger Youderian un ex-paracaidista y misionero con experiencia entre los Shuar y Achuar del Ecuador. Fuera del grupo de los cinco pero no menos importante figura, es Rachel Saint (hermana de Nate) perteneciente al Instituto Lingüístico de Verano (ILV), una institución decisiva en esta historia; a la que luego nos referiremos en detenimiento. A finales de los

⁴⁵ El 'primer' contacto cara a cara que será analizado a continuación, no constituye como lo argumenta Laura Rival, “uno entre cinco Occidentales del siglo XX con tres personas de la Edad del Piedra, ni tampoco entre cinco norteamericanos y tres Waorani. 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 y ficticios, la interacción es posible porque nadie ha vivido en un vacío de relaciones” (Rival, 1994: 283).

cuarenta mientras trabajaba entre los indígenas Piro y Shapra en el Perú, Saint “oyó hablar de los Aucas, y supo que Dios la destinaba para predicar su mensaje; para 1953 sabía que aquella era 'su' tribu” (Stoll, 1985: 409). Finalmente la historia la completa Dayuma⁴⁶, la misma muchacha que Blomberg conoció años atrás en Ila y que sigue como sirvienta para Carlos Sevilla. En pocos años Dayuma protagonizará un papel decisivo, será el puente entre dos mundos. “Todos los misioneros que intenten el contacto con los Waorani en los próximos años van a acudir donde ella para recoger información y, sobre todo, hacerse con los rudimentos del idioma” (Cabodevilla, 1994: 319). En septiembre de 1955 los misioneros pondrán en marcha la llamada 'Operación Auca', operación que se convertiría “en una leyenda evangélica insuperada, probablemente la misión evangélica más conocida del mundo” (Stoll, 1985: 402).

'Operación Auca'

Para septiembre de 1955 todos los deseos de contacto se ven cristalizados repentinamente cuando Nate a pocos minutos de vuelo de Arajuno divisa el rastro de casas y chacras de yuca, eran las primeras señales Waorani y el inicio de una hazaña sin precedentes en las filas misioneras. Inmediatamente los misioneros junto a sus esposas organizan un plan arriesgado de acercamiento que lo denominan 'Operación Auca'. Dicha maniobra consistía en montar una permanente vigilancia aérea al grupo, lanzamiento de regalos, aprendizaje del idioma; y conforme avanzaría esta primera fase los planes los llevarían a un audaz aterrizaje en el territorio Wao, para finalmente avanzar en el contacto cara a cara. Nate y su grupo deciden mantener en reserva la 'Operación Auca', “para no animar a otros grupos no misioneros a intentos similares” (Elliot, 1961: 51 cit. en Stoll, 1985: 409), adoptan un lenguaje codificado para hablar por radio, y niegan toda información inclusive a los demás misioneros⁴⁷ de su propia iglesia.

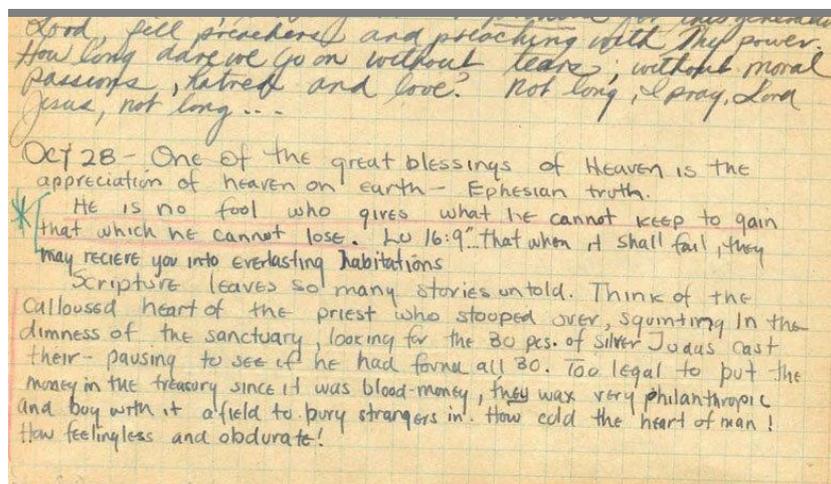
⁴⁶ Durante su estancia en Ila, Dayuma tuvo grandes dificultades para adaptarse al trabajo y a la vida de hacienda: protagonizó varios intentos de huida que siempre terminaban en su apresamiento. Tras quedar embarazada de Galo Sevilla (hijo de Carlos Sevilla), Dayuma nuevamente escapa en compañía de Miguel Padilla, un runa del Curaray con quien tuvo a su hijo Samuel, “le puso el apellido Padilla: incluso llegó a tener otra hija con el quichua, pero al poco tiempo, marido e hija murieron en una epidemia de sarampión y ella volvió con Samuel a Ila” (Cabodevilla, 1994: 345).

⁴⁷ Nate esconde sus hallazgos a su propia hermana Rachel y a espaldas suya visita a Dayuma en Ila para aprender algunas palabras y frases en idioma Wao. El motivo para ocultar tan sensible información se debe a que el grupo de los 'cinco' quieren evitar que Rachel tome protagonismo desmesurado, ya que según E. Elliot, Rachel “era muy posesiva con los Aucas, estaba convencida de que Dios había determinado de que ella fuera la *única* que trabajaba con los Aucas [...] Si Jim y los otros le hubieran pedido ayuda, ella

La 'Operación Auca' desde su nacimiento estuvo consignada bajo el concepto épico de 'misión cristiana' de ir al encuentro de “grupos culturales todavía no contactados” por el Cristianismo y la civilización (Ibíd.: 236). Dicho de otro modo, el fundamentalismo religioso de los 'cinco de la fama' recae en una visión “étnica” del mundo (Rival, 1994: 276). Esto quiere decir que:

La humanidad está compuesta por pueblos, naciones y tribus que hablan diferentes lenguas. Convencidos de que en cualquiera de esas comunidades lingüísticas [...] *sólo algunos* serán salvados por Dios, considerados 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 (Ibíd.: 276).

Las 'Portales de Esplendor', como llama J. Elliot al servicio religioso puesto en marcha, pone también de manifiesto una naturaleza contradictoria de sus ideas y acciones con respecto a los Aucas. Esto queda de manifiesto, siguiendo con Rival, en la constante contraposición de “humanidad compartida” y “salvajismo” que las cartas y diarios dejados por los misioneros evidencian. En el diario personal de J. Elliot encontramos que todo encuentro con el Otro –extraño- debe ser enmarcado en actos de misericordia y de compasión.



Diario personal de Jim Elliot⁴⁸ (s/r).

hubiera puesto tantos obstáculos que hubiera sido imposible” (Kingsland, 1980: 97 cit. en Stoll, 1985: 409).

⁴⁸ “Oct 28- Uno de las más grandes bendiciones es apreciar el cielo en la tierra - Verdad de los Efesios- [...] Las escrituras dejan tantas historias sin contar. Piensa en el corazón endurecido del sacerdote que se detiene a las puertas del resplandor del santuario, por 30 de plata; Judas lo hizo deteniéndose para comprobar si tenía las 30 piezas de plata. Muy legal puso la plata en su tesoro mientras era dinero manchado de sangre. Ellos aparecieron generosos y compraron un terreno para enterar extraños en él. Cómo pudo el corazón del hombre! ser insensible y endurecido!” (Diario personal de Jim Elliot -traducción personal).

Sin embargo, lo arriesgado que se pronostica será el contacto con los Aucas pone en discrepancia el discurso misionero y sus prácticas (Rival, 1994: 276), que al decir de uno de sus protagonistas –J. Elliot- va al *encuentro* de “an unreachable people who murder and kill with extreme hatred” (Jim Elliot cit. en E. Elliot, 1985: 92) propio de un *hábitat* hostil como la selva amazónica. En la tradición judeocristiana la naturaleza 'amenazante' se manifestaba originalmente como “la inmensa, extensa y polivalente presencia del *desierto*” (Bartra, 2011: 51), un lugar agreste y peligroso propio de una noción ecológico-moral, como lo explica Bartra, pero ante todo era “un territorio para la contemplación, el refugio y la redención [...] El desierto era un hueco en la naturaleza que abría las puertas de un delirio religioso peculiar: el generado por el encuentro entre la oscuridad de la culpa y la luz de la promesa” (Ibíd.: 57). La 'Operación Auca' al igual que el Antiguo Testamento hizo de la naturaleza, “el espacio de la prueba, la tentación, el pecado y el castigo”; Nate Saint junto con los otros misioneros saben lo arriesgado del contacto, en cada uno de ellos existe una 'transacción personal con Dios' (Stoll, 1985), en adelante la selva será un escenario de *encuentro* “tanto con el dios omnipotente como con el mal y con la naturaleza imperfecta del hombre” (Ibíd.: 53).

'does it seem right that we should hazard our lives for just a few savages? [...] As we have a high old Christmas, may we who know Christ hear the cry of the damned as they hurtle headlong into the Christ less night without ever chance...'
(Nate Saint, diciembre de 1955 cit. en Elliot 1985: 165).

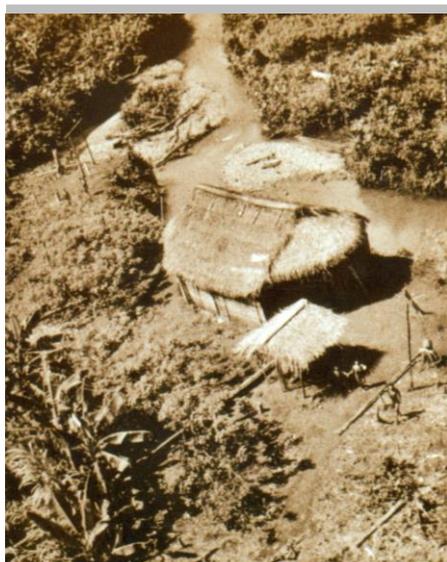


IMAGEN Nro. 13

Foto aérea de casas del grupo Guikitairi, 1955.

Cabodevilla (1994)

Foto aérea de casas del grupo Guikitairi. La estructura de la vivienda muestra visiblemente cómo ese clan imitaba ya muchos de los usos de los Kichwas cercanos a su territorio.

Para hacerse amigos de los Waorani antes de tocar tierra, los misioneros llenaron de regalos⁴⁹ los claros en la selva. Nate perfecciona una vieja táctica que usaba la Shell para bajar y recuperar objetos desde las aeronaves, la llamada “línea espiral” permite generar las condiciones de trueque con los 'salvajes'. “Entre octubre y diciembre de 1955 el equipo hizo 14 lanzamientos (ollas, ropa, dulces, sal, herramientas de acero) a los que los Huaorani respondieron después de un tiempo poniendo en la cesta aérea sus dones (loros, pescado cocido)” (Cabodevilla, 1994: 322). No fue fácil 'ganar la confianza' de los Wao y los misioneros lo sabían, durante los primeros sobrevuelos el equipo no encuentra señales de su presencia, no obstante en el transcurso de las semanas los indígenas despertaron curiosidad por la rutina de la avioneta, salen a espacios abiertos, hacen señas al paso del avión, y finalmente construyen una plataforma e intercambian obsequios a través del mecanismo ideado para la ocasión. Los 'inalcanzables' Waorani han dejado de ser “absolutamente extraños para convertirse en personas con las cuales es posible comunicarse y cuyas reacciones son perfectamente comprensibles y razonables” (Rival, 1994: 280). Hasta ese momento todo seguía con lo planificado; los Wao responden favorable al cebo, no dan muestras de hostilidad y lo más importante sostienen un intercambio de regalos con los misioneros, por lo tanto, “los Aucas estaban listos para recibir el Evangelio” (Rival, 1994: 279). El equipo concluye que es el momento de descender y preparar el contacto cara a cara, antes de proceder Nate se asegura de enviar fotografía de ellos “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 gente amistosa del avión” (Ibíd.: 279).

⁴⁹ A pesar de que las operaciones aéreas de los misioneros fueron efectuadas con reserva, las comunidades Kichwas de Arajuno y Chapana sospecharon de los continuos regalos a los Aucas. Saint y Elliot al regreso de un 'servicio' aéreo de Arajuno divisan desde la aeronave “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 esperanza de que les lleguen alguno de sus regalos” (Rival, 1994: 280).



IMAGEN Nro. 14
Nate Saint. Arajuno, 1955.

<http://www.popularmechanics.co.za/outside/the-mission/>

Todos los usos de las fotografías son 'talismanicos' pues entrañan para Susan Sontag simultáneamente “una pseudopresencia y un signo de ausencia” y lo ejemplifica: “la foto del amante escondida en la billetera de una mujer casada, el cartel fotográfico de una estrella de rock fijado sobre la cama de una adolescente, el retrato de propaganda del político prendido a la solapa del votante, las instantáneas de los hijos del taxista en la visera” (Sontag, 2005: 109), o en este caso la foto de cinco misioneros que preparan el contacto con un grupo amazónico en aislamiento, etc.; todos los usos de las fotografías para Sontag en definitiva “expresan una actitud sentimental e implícitamente mágica; son tentativas de alcanzar o apropiarse de otra realidad” (Ibíd.: 109). No sólo son los usos de las imágenes que permitieron en el caso de Nate y sus regalos 'apropiarse de otra realidad', es el esquema de representación colonial detrás de estas imágenes y de todas las que se producirán la que permitirá a los misioneros alcanzar esta *realidad*. El esquema que podríamos denominar “colonial” en palabras de Pinney “situaba a la gente y a los objetos en el seno de profundas certidumbres cronotópicas, ya que buscaban identidades estables en lugares de los que no pudieran escapar” (Pinney, 2003: 282). De este modo, el acto de contemplar el mundo y construir el mundo como una imagen implica que “el hombre se sitúa a sí mismo frente a la naturaleza y antes de ella, como algo exterior: el mundo 'se sitúa en el ámbito del conocimiento humano y de su disposición a poseer” (Ibíd.: 289).

Para el viernes 6 de enero de 1956, los cinco misioneros deciden aterrizar en las orillas del río Oglan; o *Palm Beach* dentro del código radial misionero (Anexo 2); tres Waorani salen a su encuentro, un hombre joven (Naenkivi) a quien lo bautizan como *George* y dos mujeres, la más joven (Guimare) recibe el nombre bíblico de Dalilah, mientras a la mujer mayor (Mintaka) no le asignan ningún sobrenombre. Durante el encuentro los misioneros asumen un rol 'amigable'⁵⁰ y pedagógico con los indígenas; comparten con ellos algunos de sus objetos (revistas, repelente, juguetes, etc.) a más de un bocadillo improvisado; hamburguesas y limonada. En general los misioneros buscan la manera de explicar a los indígenas la necesidad de construir una pista de aterrizaje cercana a sus aldeas, se valen de un avión a escala a modo de material didáctico e inclusive invitan a *George* a sobrevolar por varios minutos su propio pueblo.

El hombre no mostraba ni terror, ni compresión delante de las cámaras fotográficas. Mostró interés en el avión y adivinamos que estaba deseoso de volar. Gritó durante el vuelo; aterrizó y voló de nuevo hacia la aldea [...] una anciana se quedó boquiabierta al verlo. Cuando aterrizamos se bajó dando palmadas. Les servimos limonada y hamburguesas, cosa que les gusto (Jim Elliot en Elliot, 1985: 179 cit. en Cabodevilla, 1994: 326).

Al cabo de varias horas los indígenas se marchan y no regresan, los decepcionados misioneros sospechan que los Wao han perdido interés en sostener un nuevo encuentro. Saint reprocha la ingratitud de sus nuevos 'amigos' y sentencia: "Eso es muy de indio. Si lo llevara a la luna, a los cinco minutos estaría satisfecho". Elliot recoge en su diario esta frase de su compañero que al decir de Rival, "ilustra muy bien cómo su sentimiento de distancia y alteridad se origina en el hecho de que los Waorani no han compartido su entusiasmo" (Rival, 1994: 281). El primer contacto deja un valioso arsenal de fotografías y filmaciones que son llevadas en secreto a la base misionera de Arajuno por Nate y Peter. En el futuro cercano este material será filtrado al extranjero según la conveniencia del momento. No obstante, la fotografía de Nate junto a Naenkivi certifican lo auténtico y arriesgado de su encuentro, "no es poca cosa trata de tener un puente entre el siglo XX y la Edad de piedra, Dios nos ayude a cuidarnos" (Nate Saint, Revista Life 1956)⁵¹.

⁵⁰ Los misioneros no confiaban de las presuntas muestras de amistad que los Wao habían mostrado: Nate Saint es claro y describe. "Suponiendo el caso de que fallara el motor y tuviéramos que aterrizar en uno de esos claros, tenemos que decidir si vamos o no a defendernos. Creo que debemos hacer todo lo posibles por tener suficiente protección para disuadirlos de un ataque que podría terminar fatalmente para algunos [...] Una precaución adecuada sería tener con nosotros uno de esos rifles livianos, calibre 22" (Hitt, 1986 cit. Cabodevilla, 1994: 323).

⁵¹ La revista 'LIFE en español' publicó, con fecha 27-2-1956 (vol. 7, nro. 5), un artículo titulado 'Misión trágica en la selva ecuatoriana'. "Un singular documento humano, escrito por cinco hombres de fe



IMAGEN Nro. 15

Nate Saint, junto a Naenkivi (para los misioneros George). Oglan, 1956

<http://obrerofiel.com/citas-celebres-testimonio-de-nate-saint/>

En particular esta fotografía *normativiza* el espacio y el tiempo en el que se produce el encuentro de la civilización con la edad de piedra. La experiencia de cercanía depositado en la imagen traduce una “ideología de la indicialidad” que al decir de Pinney “autorizaba una práctica autóptica del 'estar ahí'” (Pinney, 2003: 283-284), entre los “salvajes” fundamentos que afianzan el dogma de salvación que deben cumplir los jóvenes misioneros.

El domingo 8 de enero de 1956 los misioneros deciden regresar, esta vez las consecuencias serán fatales. Nate, antes de aterrizar en *Palm Beach* da aviso por radio usando el código secreto: “acabo de ver una comisión de diez, parece que llegarán para un servicio temprano. Oren por nosotros, Este es el día. Hablaremos a las cuatro y media” (Elliot, 1985: 182 cit. en Cabodevilla, 1994: 326); esas serán las últimas noticias de ellos. Al día siguiente, despega desde la base misionera Shell una avioneta de reconocimiento, el piloto compañero de Nate y conocedor de la 'Operación Auca', Keeman divisa desde el aire la aeronave misionera destrozada, y no encuentra señales de sus compañeros.

Entonces se rompió el secreto y la noticia circula con rapidez. De inmediato, desde Shell se comunican con el Teniente General W. Harrison, comandante en Jefe del Comando del Caribe que incluía el servicio de rescate aéreo de los EEUU en Panamá. Desde la HCJB se radió a todo el mundo: ¡cinco hombres

-y con sus propias fotografías- que se proponían a evangelizar a salvajes del Ecuador y fueron asesinados” (Cabodevilla, 2004: 323).

desaparecidos en territorio auca! (Elliot, 1985: 85 cit. en Cabodevilla, 1994: 326).



IMAGEN Nro. 16

The damaged plane at Palm Beach. Photo by Cornell Capa of Life Magazine. Circa Jan. 12, 1956.

<https://hub.maf.org/ministry/mafaviation/piper/unearthing-an-enduring-legacy>

A más del aparatoso despliegue de fuerzas extranjeras, el hecho suscita una cobertura mediática local e internacional sin precedentes en la historia del Oriente ecuatoriano. Los misioneros por su parte se encargan de manejar con cautela la información con la que cuentan y desde la oficina evangélica de Shell Mera despachan reportes de prensa. A nivel local los medios no cuentan con averiguaciones de primera mano ni tampoco tienen acceso a los diarios de los misioneros para lograr contrastar lo ocurrido, en definitiva la prensa nacional reproduce la noticia de la tragedia en base a la información generada por medios extranjeros principalmente la revista norteamericana LIFE. Este medio envía en exclusiva a su fotógrafo estrella Cornell Capa, quien acompañó las tareas de rescate de los cuerpos de los misioneros y reveló *in situ* información de lo ocurrido. LIFE adquirió los derechos exclusivos de las fotografías tomados por los misioneros muertos, obtiene los diarios íntimos de Saint, Flemin y MacCully y juntamente con la narración gráfica de su cámara, el fotógrafo Capa regresó a Nueva York. (Diario *El Comercio*, 30 de enero de 1956).

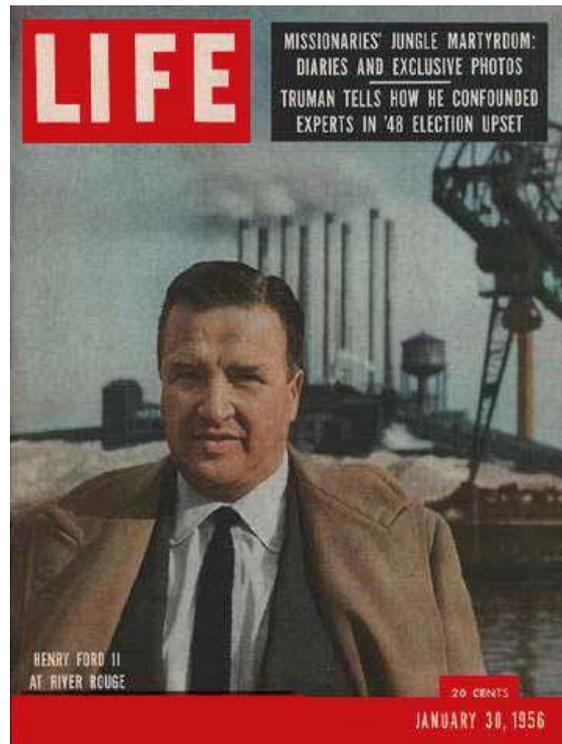


IMAGEN Nro. 17-18

Revista *LIFE*
Enero 30, 1956

La revista *LIFE* titulaba en su portada de enero de 1956: **MISSIONARIES JUNGLE MARTYROOM: DIARIES AND EXCLUSIVE PHOTOS**. Al interior se puede leer: 'Go ye and preach the Gospel' Five do and Die.

APRESURESE A COMPRAR LOTERIA De Guayaquil en la Peluquería "La Guayaquilina" y ganará \$ 200.000. Obsérvese que por cada número.



EL COMERCIO

Quito - Ecuador, Lunes 30 de Enero de 1956

LINDAS Y TIPICAS EN LOS SALONES DE BELLEZA "LA GUAYAQUILENA" Abierta hasta las 9 p. m.

Conozca como son los Aucas, sin leyenda, en su verdadera realidad

Las fotografías de las cámaras que fueron recogidas en el lugar de la tragedia



Hace tres semanas, cinco misioneros evangelistas fueron victimados por los indios de las Aucas, en las riveras del Curaray. Fueron ellos: Nat Saint, James Elliot, Peter Fleming, Edward McCulley y Roger Youderlian.

La noticia de la atrocidad, en la que se envolvían drama y misterio, civilización y salvajismo, la sevilla y el desconocido, se expandió por todo el mundo. La información en sus primeras planas y la radio y la televisión se ocuparon del suceso.

La Revista LIFE de Nueva York, la más importante del mundo, corresponsal Corral Capa, quien llegó al sitio de la masacre, transcurrido desde Arzobispo por helicóptero, por aire de que los cadáveres fueron sepultados.

Acabó para LIFE los derechos exclusivos de las fotografías tomadas por uno de los mejores fotógrafos del mundo, Nat Saint. Así mismo obtiene los derechos exclusivos de Saint, Fleming y McCulley y juntamente con la matanza gráfica de su cámara, el fotógrafo Ossa viajó a Nueva York.

LIFE en su número correspondiente al 30 de Enero, está editada en inglés como la semana pasada a la circulación en los Estados Unidos, trae la atrocidad y el cuadro histórico de una empresa de civilización, que terminó con el exterminio de sus iniciadores y propagadores.

La cámara de Nat Saint captó por primera vez la figura del guerrero y desconocido Auca. Esta fotografía no destruida a la imaginación que era su tipo de hombre fiero, primitivo, valiente y orgulloso.

Esta fotografía fue tomada en el primer contacto directo simulado entre los misioneros y un hombre joven y dos mujeres Aucas. Esta sucedió el 3 de Enero último.

El joven salvaje fue invitado por Saint y solo por dos ocasiones, en el pequeño aeroplano Piper. Fleming, abió en su diario que el raro pasajero, parecía haber estado emocionado con la experiencia.

De las dos mujeres Aucas, la más joven, según el diario de Fleming, tenía menos de 20 años. Su sonrisa es la de que la joven Auca fue ofrecida, en tiempos, por batalla.

Los misioneros la pusieron el nombre de Dalila. Fue también fotografiada por Saint, sumando en el contacto amistoso del 3 de Enero.

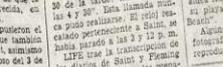
LIFE trae también tres exposiciones de la película que fue encontrada en la cámara de Saint, cerca del agua y del misionero sacrificado. Dos exposiciones se salvaron mientras la tercera sufrió daños en su emulsión, perdiéndose así otro registro valioso de las últimas horas de vida de los misioneros, el 8 de Enero, cuando, al medio día, entraron un hombre nativo a Shell, Mera, diciendo: "Repararon varias alambres de las 2 y



LA JOVEN DALILA He aquí a la joven indígena fotografiada por Saint. Su expresión es voluptuosa y primitiva, según la teoría de Fleming pudo haber sido llevada ante los misioneros como mercancía de trueque. (Reproducción de LIFE)



LA VIDA EN LAS ALTURAS Esta es la casita armada en la copa de los misioneros, cerca de la playa del Curaray Edward McCulley arriba y James Elliot más abajo. (Reproducción de LIFE)



El avión Piper que los misioneros dejaron caer en la aldea para que los indígenas se familiaricen con el aparato. El cinto el machete obsequiado por los misioneros. Los lóbulos de las orejas han sido desfigurados con unos tarugos de madera. El joven guerrero no está pintarrajado y su cabello está cortado en cerquillo. (Reproducción de LIFE)

DUENO Y SEÑOR DE LA SELVA
Este es el prototipo del guerrero Auca, habitante del Oriente Ecuatoriano. Esta foto fue tomada por Nat Saint y constituye un documento humano e histórico de singular importancia. El Auca sostiene en su mano izquierda el pequeño modelo del avión Piper que los misioneros dejaron caer en la aldea para que los indígenas se familiaricen con el aparato. Al cinto el machete obsequiado por los misioneros. Los lóbulos de las orejas han sido desfigurados con unos tarugos de madera. El joven guerrero no está pintarrajado y su cabello está cortado en cerquillo. (Reproducción de LIFE)

LAS ULTIMAS FOTOGRAFIAS DE NAT SAINT
Esta película fue encontrada por los patrulleros de rescate en la cámara que perteneció a Nat Saint. Estaba junto al río. El agua dañó las demás exposiciones pero se salvaron dos en las que aparecen (arriba) Dalila y abajo ésta y su otra acompañante. Dalila tiene en la mano un vaso, en el que había una bebida refrescante. (Reproducción de LIFE)

SINTONICE
Lo mejor para planchar sus camisas \$ 2.00 el paquete.

ALMIDON ARROW
Camisería "Fierro"
Venezuela y Rocafuerte (Quinta)

Alambre de bobinaje
Número 10 hasta 24 AISLANTES
ELECTROMOTOR
García Moreno 1182

HOY. Especial 6.30 Noche 9.30

TEMPORADA INTERNACIONAL 1955-1956

Gran Circo SUDAFRICANO

EN EL

IMAGEN Nro. 19
"Dueño y Señor de la selva"

El Comercio, 30 de enero de 1956.

La nota del diario *El Comercio* señala respecto a Naenkivi: "Este es el prototipo del guerrero Auca, habitante del Oriente Ecuatoriano. Esta foto fue tomada por Nat Saint y constituye un documento humano e histórico de singular importancia. El Auca sostiene en su mano izquierda el pequeño modelo del avión Piper que los misioneros dejan caer en la aldea para que los indígenas se familiaricen con el aparato. Al cinto el machete obsequiado por los misioneros. Los lóbulos de las orejas han sido desfigurados con unos tarugos de madera. El joven guerrero no está pintarrajado y si cabello está cortado en cerquillo"

Lo expuesto por la revista LIFE y reproducido por medios locales constituyen la construcción y montaje de un imaginario; el 'Auca' periodístico es ante todo, “un salvaje abstracto” (Rival, 1994) desprovisto de toda identidad étnica específica y subsumido a la imaginería occidental que representó al indígena amazónico tradicionalmente desde universos culturales distintos evocando indiscriminadamente, rasgos de legibilidad próximos al canibalismo. El *Dueño y Señor de la selva* como fue presentado Naenkivi ante la conciencia nacional, a más del retoque –taparrabo- confeccionado para la ocasión, fue la reafirmación de un “Otro más absoluto, el ser más distante y necesario del cual la sociedad nacional puede dotarse para construirse como una sociedad integrada” (Ibíd.: 272). Para el Diario el Comercio como para LIFE, la noticia “de la atrocidad, en la que se envolvían drama y misterio, civilización y salvajismo, la selva y lo desconocido ” (*El Comercio*, 30 enero 1956), definió la construcción de una 'otredad' visual, sometida y determinada a “ciertos mecanismos de construcción e interpretación de identidades y etnicidades” ciertamente estereotipadas, que como lo señala Alvarado y Giordano para el caso de la fotografía Mapuche y los usos culturales agenciados, constituyeron al igual que nuestro caso de análisis la “transmisión de imaginarios pre moldeados en donde se manifiestan características visuales específicas para organizar la diferencia y, por lo tanto, diversas formas de ‘imaginarizarlas’” (Alvarado y Giordano, 2007:17 cit. Carreño, 2012: 96).

La única referencia de importancia que los misioneros difunden a nivel local fue reseñado en un folletín informativo publicado bajo el nombre “El drama del Curaray” (1956) de la autoría de R. Savage y Crespo; en sus páginas glorifican a los cinco mártires como una “hazaña de fe que exceda en consagración y sacrificio este drama cristiano” (Cabodevilla, 1994). Dentro del país las iglesias evangélicas no contaban con una base social numerosa y era natural que toda la propaganda de la tragedia la trasladan a Estados Unidos, buscando allí réditos económicos y personal de apoyo para la misión. Pero fue el ILV el que, a pesar de no tener a ninguno de sus miembros comprometidos, capitalizará en un futuro cercano los réditos de las campañas publicitarias proyectando la figura de Rachel Saint y Dayuma a nivel mundial.

El caso de Dayuma

Después de la tragedia de 1956, el ILV re-organiza nuevas estrategias y lógicas de intervención al territorio Waorani. Por un lado persiste la vigilancia aérea y el lanzamiento de obsequios sin tener mayores resultados. No obstante la estrecha relación

que desarrollará Rachel Saint con Dayuma será la llave que abrirá definitivamente el ansiado contacto. Un año antes de la tragedia, Saint escucha hablar de la existencia de varias trabajadoras 'Aucas' en la hacienda de Sevilla; rápidamente se trasladó hasta Ila donde conoce a Dayuma quien había abandonado por completo el empleo de su lengua reemplazándolo por el kichwa y español. La astucia y persistencia de Saint empieza a tener sus primeros resultados cuando Dayuma empezó a recordar fragmentos del idioma Wao y reveló aspectos valiosos de su cultura: parentescos, creencias, historia, costumbres, etc. Sin embargo, las obligaciones en la hacienda eran tantas que Dayuma apenas tiene tiempo para dedicarle a Saint, situación agravada por el acecho de una serie de competidores de Saint a quienes Sevilla los recibía en su hacienda al igual que lo hacía con los miembros del ILV. Mientras tanto, desde Estados Unidos urgen a la filial ecuatoriana del ILV re-anudar las tareas de acercamiento para cristalizar un nuevo contacto, el recuerdo de los cinco mártires es un hecho fresco en la memoria del pueblo norteamericano; Cameron Townsend (fundador del ILV) es consciente de aquello y se le ocurrió una brillante jugada. “Pensó en una gran campaña de propaganda en EEUU con Dayuma como figura central”, el plan consistiría en: 1) prometer a Sevilla la fama; 2) con Sevilla a su lado, convencer a Saint de llevar a Dayuma a Estados Unidos; 3) aprovechar allí a Saint y Dayuma para fines de publicidad; 4) mantener a Dayuma en Estados Unidos el tiempo suficiente como para alejarla del poder de Sevilla de una vez por todas (Stoll, 1985: 413). A mediados de 1957 Townsend⁵² llegó a Quito “para ofrecer ese prestigioso regalo a Sevilla, que aceptó halagado; por su parte Rachel, aunque temió por la salud de Dayuma fuera de la selva y en un principio no le gustó la propuesta, terminó aceptando” (Ibíd.: 413). Con Rachel y Dayuma dispuesta a viajar a EEUU las posibilidades propagandísticas eran infinitas y todavía más el control definitivo sobre la muchacha (Cabodevilla, 1994: 345). Dayuma es llevada por Saint a EEUU, y se convierte en la primera Waorani en salir del Ecuador⁵³. En junio de 1957 es exhibida

⁵² La pugna entre Townsend y Rachel por utilizar a Dayuma a favor de una campaña propagandística a favor de Wycliffe estuvo al orden del día. Stoll (1985) documenta este impase: “después que el fundador hubo canalizado una artimaña inicial a través del patrón de Dayuma, Saint se negó a llevar a Dayuma a Hollywood, para aparecer frente a Sevilla en una serie de televisión sobre colonos y pieles roja” (Stoll, 1985:413).

⁵³ Sevilla había prestado a Dayuma por un mes y para asegurar que fuera devuelta su sirvienta, retuvo a su hijo San en Ecuador. Sin embargo, el ILV consiguió que San viaje a EEUU para reunirse con su madre. Al poco tiempo Larry Montgomery (Capitán del Instituto de Idiomas de la Universidad de Oklahoma) regreso al niño a Ecuador, después de conducir el Helio-Courrier “Espíritus de Kansas City” (aeronave donada por el pueblo de Kansas a las tareas científicas del ILV en la Amazonía ecuatoriana) a Quito para la ceremonia con el Ministro de Educación en la base aérea Mariscal Sucre (Barriga, 1992; Stoll, 1985).

junto a Sevilla, los mártires de Palm Beach, Rachel y el ILV en un famoso programa de televisión llamado “This is your life!” producido en la ciudad de Hollywood. En el programa no fueron ni Sevilla ni Dayuma los actores principales, sino Rachel y sus “hijitos”: Dayuma y Tariri⁵⁴. Este programa tenía como argumento presentar la vida de una persona; en él, Saint “fue reunido de sorpresa con familiares y viejos amigos ante treinta millones de televidentes” (Stoll, 1985: 414). Wallis describe la escenografía montada para la ocasión:

Pusieron a Dayuma en el podio adornada con palmeras y chozas de la selva. Dayuma se encontraba mareada por la velocidad con todo pasa en Hollywood y se sobresaltó al oír la voz de Tariri, jefe de la tribu Shapra, quien había sido cristianizado y se lo habían traído de la selva peruana para que saludara a su 'hermana Rachel' (Wallis, 1979: 89 cit. en Stoll, 1985: 414).



FOTOGRAMA Nro. 1

This is your life! Hollywood, 1957.

<https://www.youtube.com/watch?v=fcrRP3blAh0>

En la escena se aprecia (de izquierda a derecha): Ralph Edwards (conductor), Edison Ross (Profesor de Rachel), Loretta Anderson (Misionera del ILV en Perú), Lorence Saint (Padre de Rachel), Cap. Samuel Saint (Hermano de Rachel), Pearl Cook (compañera de colegio de Rachel), Carlos Sevilla (llamado para la ocasión *Daniel Boone* de la Amazonía). Fila inferior: Tariri (Jefe Shapra) Irene y Rosa (esposa e hija de Tariri), Rachel Saint, Dayuma y Dan Bearns (Director ILV Ecuador).

⁵⁴ Stoll (1985) resume la trayectoria de Tariri (jefe Candoshi) junto al ILV y los innumerables desencuentros surgidos en su proceso de conversión. Al igual que Dayuma, Tariri fue otro personaje construido por Townsend, que “tenía talento para crear imágenes conmovedoras y dotar a la más contradictoria de las situaciones de un significado apropiado” (Stoll, 1985: 201). La fama de Tariri fue un proceso gradual de crecimiento que tuvo como epicentro su reputación como ‘terror de la selva’: atributos que se desarrollaron “a través de visitas a Lima y Hollywood para alcanzar niveles verdaderamente sangrientos en la Feria Mundial de Nueva York de 1965. Unos pocos años después, uno de sus traductores advirtió que Tariri nunca había sido un asesino sediento de sangre. Una década antes de la Feria Mundial, el ILV estimó que él era responsable de dos muertes. Excepto cuando era alentado a alardear, Tariri negaba haber cortado alguna vez la cabeza de alguien, lo que muy bien pudiera ser el caso, dado que la existencia misma de la práctica de reducir cabezas entre los Shapra es algo discutido” (Ibíd.: 201-202).

En su afán de realzar los logros del ILV por fuera de las fronteras de su país, Townsend supo construir imágenes convincentes para el público norteamericano. Entre empatía y dramatismo la historia de Dayuma y Tariri envuelve la construcción de una alteridad 'salvaje': la domesticidad de los nuevos conversos y la furia guerrera de su pasado clánico personifican en una misma imagen el lindero entre la cultura y la naturaleza (Rival, 1994; Bartra, 2011). Posterior a su visita a Hollywood Saint y Dayuma visitaron los centros Wycliff de Oklahoma y Sulphur Spring.

En Norman, Oklahoma, en un seminario práctico para científicos de idiomas, se utilizó a Dayuma como fuente de análisis del idioma Auca. Allí Dayuma descubrió el funcionamiento de las máquinas de coca-cola y así pudo buscarse una cuando se sentía cansada luego de las interminables horas de trabajo en la Universidad (Wallis, 1974: 91-92 cit. en Stoll, 1985: 414).

De Norman, Oklahoma, Rachel y Dayuma se dirigieron a Nueva York al programa de Billy Graham⁵⁵ en el Madison Square Garden, nuevamente Dayuma debe someterse a las cámaras y la curiosidad de miles de personas que quieren conocer a la 'actriz' Auca⁵⁶. En todo caso, la campaña montada hábilmente por Townsend fue un éxito rotundo, Dayuma fue dada a conocer como medio civilizada media salvaje; y los americanos mostraron vivo interés por esos indios que no conocían la biblia y por el trabajo que desarrollaba el ILV entre ellos (Cano, 1981). El prestigio del ILV dependía totalmente de Dayuma, ella podía destruirlas, y ciertamente lo intentó, revelándose una y otra vez contra la lenta y calculada revelación del plan divino por parte de Saint (Stoll, 1985: 412). Sin embargo la resistencia de Dayuma tenía los días contados, Saint sabe que “la muchacha no estaba lista para ir” al encuentro con los suyos y desde la filial de Ecuador empieza una serie de intercambio de grabaciones obtenidas de dos tías de Dayuma (Mengano y Mintaka⁵⁷) que habían salido hacia los *cowori* en su busca; e

⁵⁵ Famoso predicador de origen norteamericano, su fama mundial se debe por haber predicado el evangelio personalmente a más gente que nadie en la historia. Según su equipo, más de 3.2 millones de personas han respondido a la invitación de aceptar a Jesucristo como su Salvador. Según la lista Gallup de personas admiradas en el siglo XXI, Graham ocupa el cuatro lugar.

⁵⁶ La gira por EEUU no estuvo exento de problemas vinculados a serios quebrantos de salud de Dayuma (al menos dos que se conocen), situaciones que Rachel ocultó sistemáticamente. Después de asistir al set de televisión del programa *This is your life*, Dayuma enfermó gravemente y casi muere a causa de un cuadro de gripe asiática. Wallis relaciona la causada de la grave situación de salud de Dayuma más a la voluntad de Dios, que por todas las impresiones recibidas (Cano, 1981).

⁵⁷ Al interior de las familias Waorani permanece con vigencia el deseo de conocer el paradero de Dayuma, su familia envía tres emisarias (Mintaka -la mujer adulta que salió al encuentro de los 5 misioneros-, Maengano y Dahua) hacia los *Cowori*. Las tres mujeres aparecieron un día ante un grupo de trabajadores runas que construían una pista para 'Alas de Socorro' en Chapana; uno de los trabajadores, Honorio Grefa, las acoge en su casa y da aviso de inmediato de la presencia de las mujeres Aucas a E. Elliot en la Misión Evangélica de Arajuno. No obstante, Dahua decide regresar a su grupo llevando una particular noticia: “los cahuori habían devorado a las mujeres”. A los pocos días, Honorio (en cuya casa albergaba a las

incluso habían invitado a E. Elliot a que regresara con ellas a su aldea.



IMAGEN Nro. 20

Mintaka y Mengano se convirtieron en las dos primeras Waorani en tener cédula de ciudadanía ecuatoriana en 1958

Cabodevilla (1994)

Con las fotografías que 'prueban' la identidad de Mintaka y Mengano la naturaleza mítica del Auca queda absorbida por el ritual del acceso a la ciudadanía. La cédulas de identificación de las dos mujeres Waorani adquieren valor no porque la imagen defina un registro de domesticación, sino porque el retrato de las muchachas Waorani pasaron a formar parte de un “archivo compuesto por todas las otras imágenes equivalentes de tipo” (Poole, 2000: 165). En paralelo a la crítica que Poole levanta del trabajo de Sekula (1989) sobre el retrato burgués y la fotografía policial, como instancias contingentes “de la desviación y la patología social” (Sekula, 1989: 346 cit. Poole, 2000: 173), la fotografía en este caso, adquiere valor no por su contenido sino más bien porque refiere a un sistema de representación “en el cual incluso los objetos más disímiles podían- en palabras de Holmes- ser 'transformados en imágenes equivalentes y, por tanto, comparables' (Poole, 2000: 165). Bien podemos decir que Mintaka y Mengano junto a

mujeres Wao) fue lanceado y muerto mientras pescaba en la zona de Curaray Alto, los Wao raptan a su joven esposa Maruja Huatatuca. Tras el ataque los runas deciden abandonar el villorrio del Curaray y E. Elliot traslada a Maengano y Mintaka a Arajuno para aprender de ellas su idioma y elementos de su cultura (Cabodevilla, 1994).

Dayuma se convierten en símbolos de *redención* que día día el ILV logra en su camino por cristalizar el contacto Waorani.

En este camino, las grabaciones de audio que las misioneras llevaron a EEUU resultaron traumáticas. Al escuchar las cintas, Dayuma se desvanece por un colapso nervioso, “tuvo las noticias de nuevas muertes dentro del clan; había muerto Moipa, pero también su hermano Wawae. Dayuma llevaba mucho tiempo fuera y había aprendido de los Kichwas de Ila el desprecio por las costumbres salvajes de los Waorani; además recordaba las terribles matanzas en su familia” (Cabodevilla, 1994: 346). A pesar de todo “con voz firme Rachel empezó a frenar la creciente ira que amenazaba con deshacer el progreso espiritual de semanas recientes [...] 'Tú eres la *única* de tu pueblo que conoce a Dios [...] Tú podrías ser la *única* que pueda contarles acerca de Jesús” dijo Saint (Stoll, 1985: 415). El crecimiento espiritual de Dayuma todavía tiene sus resistencias, sin embargo Rachel sabe perfectamente que “la muchacha está casi loca por saber si su madre estaba viva todavía” (Ibíd.: 415), y ve en ello una puerta que le permite acceder al mundo desconocido de los Aucas (Cabodevilla, 1994: 346). A mediados de 1958 Saint y Dayuma regresan al país para continuar con el 'plan divino', en la estación de Limoncocha se reencuentra con Mintaka le Menguana quienes narran con detalle la destrucción y las muertes que han venido sucediendo en su grupo. Frente a las dolorosas noticias Dayuma, “es una cristiana conversa que, según los 'hagiógrafos' evangélicos, ha oído junto a Raquel la voz del Señor que le llaman a proclamar la palabra divina entre los suyos” (Wallis, 1974: 141 cit. en Stoll, 1985: 416). Antes de partir promete a sus hermanas de fe (Rachel y E. Elliot) que si era bien recibida en su grupo regresaría por ellas, hecho que ocurrió. “Dayuma se detuvo en el río Tigueno, a sólo media distancia entre el asentamiento Quichua cerca de Oglan y los claros de la banda. A la mañana siguiente de que sus primeros parientes vinieran a verla, ella ya estaba haciéndoles tumbar árboles 'para que la avioneta puede venir bajo'. Este fue el origen de la sede de la misión” (Stoll, 1985: 416). Dayuma pasó cerca de tres semanas en su grupo y regresó en compañía de siete mujeres Waorani invitándolas a entrar a Rachel y Elliot; las puertas del contacto pacífico están abiertas, y por primera vez eran los propios Wao que solicitaron el contacto. Había además un gesto de buena voluntad, las mujeres Wao traían consigo a Maruja, la Kichwa raptada en el incidente que cobró la vida de su esposo, Honorio Grefa. Sin embargo, en el grupo de mujeres que salieron hacia los *cowori* no figuraba la presencia de ningún hombre adulto, las misioneras sabían el riesgo que ello significaba. En los relatos de los misioneros no

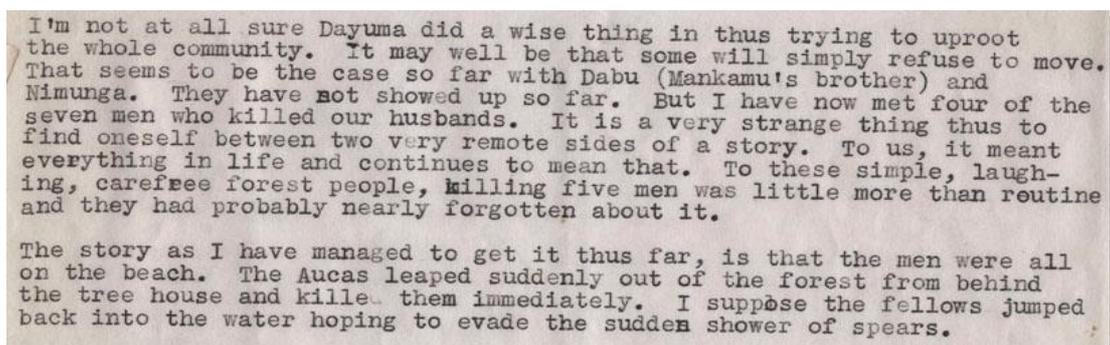
existen argumentos que expliquen las razones que llevaron a Saint y E. Elliot a tomar dos arriesgadas decisiones: entrar a la aldea Wao con siete Kichwas bien armados, y llevar a la pequeña hija de Eliot, Valerie de tres años de edad. No hubo incidentes⁵⁸. Las visitas se sucedieron por tres ocasiones en las que las misioneras fueron acompañadas de sus ayudantes Kichwas, no obstante para la cuarta entrada las misioneras deciden ir solas a Tiweno en compañía de Dayuma⁵⁹; su intención era quedarse definitivamente entre los Waorani; decisión de alto riesgo ya que sabían perfectamente, por la experiencia de sus familiares, que el peligro de un ataque persistía a pesar de haber logrado un primer contacto 'pacífico'⁶⁰. E. Elliot recoge las primeras impresiones y el significado personal que implicó encontrar a los asesinos de su esposo. A través de una carta dirigida a Marj Saint conductor del programa de radio *Back Home Hour* de la

⁵⁸ Para Laura Rival (1994) el hecho que el grupo de Dayuma acepte y tolere la presencia de Saint y Elliot se debe en parte a que las muertes de Nate (hermano de Rachel) y Jim Elliot (esposo de Elizabeth Elliot) constituyeron el elemento necesarios que creó “algo así como un vínculo entre las afligidas misioneras y los Huaorani, acostumbrados a ofrecer refugio a mujeres que han enviudado a consecuencia de los ataques con lanzas” (1994: 259). ¿Los Wao conocían la filiación de Rachel y Elliot con los 'cinco del Curaray'? Es difícil afirmar la hipótesis de Rival, teniendo en cuenta que para los Wao el ataque de los cinco no pasó a ser una rencilla más con los *cowori*. Sobre este punto además, la autora no hace ningún tipo de referencia a los 'peculiares' acompañantes de las misioneras: siete kichwas armados que en palabras de uno de ellos: “Pasábamos las noches en guardia y de día nadie dejaba las armas” (entrevista a Mario Andi en Cabodevilla, 1994: 349). Asimismo Rival encuentra que el fuerte vínculo que para esas alturas une a Rachel y Dayuma “podrían ser estimados lo suficientemente próximos a sus valores culturales (Waorani) como para no tomar en cuenta la identidad extranjera de las misioneras. Estas mujeres sencillamente no eran cohuori [...] Más bien, Dayuma, Rachel Saint, y Elizabeth Elliot eran arquetipos culturales” (Rival, 1994: 259) Los móviles culturales no cambian de la noche a la mañana, un *cowori* no deviene en amigo de repente, acogemos la propuesta de Cabodevilla que ve en la apertura del clan de Dayuma (Guikitairi) a un grupo exhausto, casi exterminado que necesita con urgencia promover nuevas alianzas para poder sobrevivir; y en este particular contexto, cabe recalcar que “las mujeres (Wao) tienen dentro de él (grupo), además del mayor número, una fuerza seguramente superior a la que detentan en los otros grandes grupos. Pero no son ésas sus únicas peculiaridades. Pues tienen canoas robadas; sus casas están no en las lomas sino junto al río y son de imitación quichua; llevan muchos años utilizando herramientas; han mantenido diferentes prisioneras quichuas; etc.” (Cabodevilla, 1994: 349).

⁵⁹ Cuando Dayuma reapareció en Arajuno después de su primer ingreso, Eliot menciona al respecto. “Ahí mismo empecé a enseñarles” explico Dayuma. “Les dije, '¿por qué matan ustedes? ¿Por qué viven como perros?' Cuando hable así dos de ellos lloraron”. Aunque Dayuma dijo estar dispuesta a volver a vivir con su gente, ella “se volvería corriendo donde los de afuera” si la amenazaban. Después de llevar a su hijo para conocer a su abuela, ella planeaba meterlo a la escuela en algún otro sitio” (Stoll, 1985: 416). El relato de Dayuma no sólo muestra la enérgica doctrina evangélica inculcada por Saint, sino también devela que el regreso de Dayuma fue más en los términos de *deprecio* propio de los Kichwas (dada la experiencia cultural de Ila) hacia los Aucas, “y menos que todo en términos Huao” (Ibid.: 412).

⁶⁰ De los recuerdos de Dayuma podemos retratar algo del clima de aquellos primeros días: “Cuando llegamos a Tihueno no había casa ni comida, se acabó todo. Raquel tenía hambre; la hermana de Guikita sacaba palmito y le daba de comer. Esperaron tres días a que fuera a traer plátano y chicha, ella avisaba por radio a Limoncocha para que traigan alimentos y machetes. Vivían bien, mas se acabó la comida, por eso bajaron a Damuintaro dejando la pista: en Tihueno sólo quedó Komi. Pero en Damuintaro se enfrentaron todos con su visita, entonces se enfrentaron contra ellos diciendo que eran brujos y les traían las fiebres. Dayuma les hablaba de la palabra de Dios diciendo: las fiebres vienen de Dios a todas partes. Vivieron mucho tiempo enojados. A la mujer de Nanca le salieron chupos y les echó las culpas a Raquel diciendo que era bruja. Dayuma replicó que era de Dios, Dios quiere que se haga de él. Así se curó y se pasó el enfado. Luego la Raquel manda a terminar la pista de Tihueno. Visitaron a toda la gente huao acompañados de Guikita, los compañeros de éste eran bravos y mataban por todas partes” (grabación Cicame, Cabodevilla, 1994: 350).

emisora HCJB, Elliot da conocer en los siguientes términos la experiencia de Tiweno.



I'm not at all sure Dayuma did a wise thing in thus trying to uproot the whole community. It may well be that some will simply refuse to move. That seems to be the case so far with Dabu (Mankamu's brother) and Nimunga. They have not showed up so far. But I have now met four of the seven men who killed our husbands. It is a very strange thing thus to find oneself between two very remote sides of a story. To us, it meant everything in life and continues to mean that. To these simple, laughing, carefree forest people, killing five men was little more than routine and they had probably nearly forgotten about it.

The story as I have managed to get it thus far, is that the men were all on the beach. The Aucas leaped suddenly out of the forest from behind the tree house and killed them immediately. I suppose the fellows jumped back into the water hoping to evade the sudden shower of spears.

Extracto de la carta de Elizabeth Elliot. Octubre de 1958 ⁶¹

Al cabo de los primeros seis meses de vida en Tiweno, las noticias del éxito de Saint son bien recibidas por una colega del ILV mexicano, Ethel Wallis. Tras viajar al Ecuador y conocer la historia de Saint y Dayuma, publica una de los mayores éxitos editoriales del Instituto *The Dayuma story*. Historia que resalta la metamorfosis de Dayuma y su heroico batallar por llevar la biblia a sus hermanos; historia de corte épico que no tarda en ser un *best seller* en el extranjero. A nivel local el ILV nunca consideró necesario ni oportuno informar de esas actividades en el país. En todo caso, *The Dayuma story* fue el segundo gran golpe publicitario que el ILV cosecha en su país; nuevamente Dayuma fue su protagonista principal. Con los logros de Tiweno, el ILV pasa a monopolizar el contacto con los Waorani, sin embargo existen todavía grupos libres de tierras bajas, situación que exacerba una carrera entre iglesias⁶² por saber quién

⁶¹ "No estoy del todo segura que Dayuma haya hecho bien en desarraigar a la comunidad, y algunos se resistieron al cambio. Ese parece el caso de Dabu (hermano de Mankamu) y Nimunga. Ellos no se aparecieron por largo tiempo. Pero ahora me he encontrado con 4 de los 7 hombres que mataron a nuestros maridos. Es muy extraño encontrarse en medio de los extremos de la historia. Para nosotras es significativo en la vida esto y así continuará. Esta situación de risa, de gente desprevenida de gente de la selva, que han matado 5 hombres no fue más que una rutina, y probablemente ya lo olvidaron. La historia como ya la he tomado fue que los hombres estuvieron en la playa. Los Aucas aparecieron de repente de la selva y los mataron de inmediato. Yo supongo que saltaron al agua para evitar la lluvia de flechas" (Extracto carta personal de Elizabeth Elliot, traducción personal).

⁶² Dentro del ambiente de rivalidad que existía por aquel entonces entre misioneros católicos y protestantes, la muerte de los cinco 'mártires' fue un llamado de atención a la conciencia de las autoridades católicas. Hasta ese entonces los Waorani para las misiones católicas no representaban una preocupación, sus esfuerzos se dirigían casi en su totalidad a los pueblos Kichwas y a las labores de colonización. Además, existía un problema de orden jurisdiccional: los Waorani se asientan en tres misiones distintas (capuchinos, josefinos, dominicos) por lo que fue necesario la intervención de una autoridad central para resolver y organizar a las tareas de las misiones en torno a la 'causa Auca'. Para 1962 el Nuncio decide crear una nueva Misión del Curaray que abarcaría toda la hoya del río homónimo, a cargo de Mons. Spiller (obispo de la misión josefina de Tena). Los josefinos ahora encargados del acercamiento a los Wao, dependieron desde un inicio de la siempre peligrosa colaboración militar. La única misión que realizaron para dicha tarea de contacto terminó en tragedia; después de construir una pequeña casa a las orillas del Conanaco, la morada es ocupado por dos soldados (un ecuatoriano y otro estadounidense) quienes son asaltados por una veintena de Wao. Uno de los soldados disparó una ráfaga de

será la próxima misión que logre el contacto con los 'últimos salvajes' de la Amazonía ecuatoriana.

Reducción de Tiweno

En los años 60 y los 70 el desarrollo de las actividades del ILV se concentró en promover la reducción definitiva del resto de familias⁶³ Wao libres: Piyemoiri, Baiweiri y Wepeiri. La reducción no sólo implicó la reubicación y traslados de indígenas a una zona protegida (llamada posteriormente Protectorado) (Anexo3), sino que también condujo a un proceso de sedentarización forzada y con ello a un cambio en la organización social tradicional y los modos de subsistencia. Las reducciones se modelaron en la convergencia de varios intereses y actores: a) el ILV y su deseo por captar la totalidad de grupos Waorani libres; b) la decisión de petroleros, ejército y Gobierno por explotar los yacimientos del sur del Napo; c) los planes de la misión capuchina por contactar a los grupos Waorani del este; d) finalmente “los propios intereses Waorani para encontrar a sus parientes, obtener parejas suficientes, terminar las guerras internas, etc.” (Cabodevilla, 1994: 387); todo ello determinó y, en cierto sentido precipitó la reducción definitiva del pueblo Wao. La reducción de Tiweno había pacificado⁶⁴ al grupo de Dayuma en su territorio y con ello en la frontera oeste del territorio Wao disminuyeron los hechos de violencia, no así en los frentes colonizadores del Coca en el que las represalias con lanzas darán lugar a una serie de cruentas luchas⁶⁵

balas matando e hiriendo a varios indígenas. Posterior a este hecho los militares regresan a sus guarniciones en el Curaray y los josefinos desisten de seguir en las tareas de contacto. No obstante, serán los capuchinos los que embanderen el acercamiento de una misión católica a grupos Wao, a partir de 1965 cuando es designado Alejandro Labaka como prefecto de la misión capuchina del Coca (Santos Ortiz, 1996; Cabodevilla, 1994).

⁶³ Dentro de las principales familias Waorani existen varios subgrupos: cabe recalcar que para esta época no se conoce la existencia del grupo en aislamiento Taromenairi, situados en el bajo Nashiño. En todo caso son “Cuatro grupos enfrentados entre sí (del 5° no se tenían noticias), ocultándose unos a otros sus respectivas posiciones; esto es, 500 personas esparcidas en 20.000kms² (0,02 por kms²), menos de un centenar de guerreros defendiendo el 7% de la república ecuatoriana” (Cabodevilla, 1994: 387).

⁶⁴ Rival ve en el establecimiento de Tiweno un proceso gradual de pacificación de los Guiketairi, el cual tuvo como tónica una serie de encuentros regulares entre misioneros y Wao, que estarían respondiendo a un “proceso tradicional de visitas y formación de alianzas intergrupales en zonas de desmonte de bosque secundario [...] Cuando Dayuma vino a vivir permanentemente con su madre Acahuo y su tío materno Guiqueta, líder de los 54 Guiketairi una nueva era de 'cristianismo primitivo' empezó para el grupo” (Rival, 1992: 20). Después de la entrada de las misioneras y la construcción de Tiweno, un grupo de unos 50 Waorani, con parientes tanto entre los Guiketairi como entre los Piyemoiri-Nihuirai, se había refugiado en el poblado elevando la cifra del grupo contactado hasta el centenar (Cabodevilla, 1994, 389).

⁶⁵ Durante este periodo, el clima de tensión en el pequeño poblado del Coca fundado hace pocos años y que cuenta con 300 habitantes, llegó a niveles alarmantes. Las incursiones Waorani (que cruzan al margen izquierda del Napo) dejan numerables muertos. “El pánico se ha apoderado de la población y quieren huir a Colombia, pues no se pone remedio. Los aucas han inspeccionado minuciosamente la zona, en cualquier momento repetirán sus matanzas y pasaremos a la historia como unos cobardes que no supieron defenderse”

por conquistar y fijar una frontera difusa entre una línea de avanzada colonas y la resistencia Wao que defendía un extenso territorio tenido como propio (Ibíd.: 387). El diario *El Comercio* titulaba: “Nuevas incursiones de los aucas alarman y desplazan a colonos en zona de Coca” (*El Comercio* 14 agosto de 1964), “Aucas continúan avanzando a Región del Coca: colonos abandonan sus propiedades” (*El Comercio* 20 agosto de 1964). Mientras tanto en Tiweno imperaba una 'nueva vida' y el optimismo por constituir una 'República de Dios', manteniendo a los fieles apartados de los vicios del mundo externo. Durante los primeros años de Tiweno, la tarea de convertir los grupos 'salvajes' a la 'nueva vida' tuvo en la figura de Dayuma el baluarte decisivo para lograr la conversión deseada, a más de la permanente entrega de mercancías y herramientas “el cebo corriente de cualquier pacificación” (Stoll, 1985: 416).

El mandamiento central de Tiweno era “no matarás”; todo nuevo Wao que arribaba al Protectorado debía apearse a las reglas éticas y morales que imperaban. “Aquí no matamos ni a aucas, ni extraños. No convivimos con las hermanas de nuestras esposas. No permitimos el infanticidio, ni enterrar a los enfermos. A aquí ningún hombre vive con más de una mujer. Aquí vivimos contentos según las enseñanzas de las Sagradas Escrituras” (informe ILV, 'Entre los Aucas' 1990, cit. en Cabodevilla, 1994: 389). Dayuma jugó un rol fundamental para los planes de Saint; “habiendo decretado la semana de siete días, cada domingo ella llamaba a todo el mundo a reunirse para la lección preparada de antemano por Saint [...] Dayuma también hizo lo posible por meter al grupo en ropa. Desde el principio, hizo campaña contra aspectos de la cultura Huao que los misioneros consideraban inocuos” (Stoll, 1985: 417).

(Cabodevilla, 1994: 358); así declaraba Mons. Gamboa de la orden de los capuchinos. Sin embargo la 'batalla' que se libra en el Coca tiene las represalias de costumbre por parte de colonos que a más de las insospechadas bajas Waorani dejará en esta ocasión una prisionera Wao, Oncaye. La muchacha será el botín de guerra entre misioneros católicos y protestantes quienes se disputan su custodia y la posibilidad de contactar por medio de ella al grupo de Oncaye y la infinita esperanza de que la muchacha se convierta en la próxima Dayuma.



IMAGEN Nro. 21

Dayuma (s/r)

Kingsland, (1980)

“A contrast between 'Aucas' in the Protectorate, where they wear clothes and have some modern tools, and 'Wagrani' (Waorani), two hundred miles into the Amazon jungle, who have limited contact with outsiders. Sam (hijo Dayuma) lives freely with both groups” (Kingsland, 1980)

Eliminada la desnudez, la cámara fotográfica se convierte en una “arma de poder” (Banta y Hinsley 1987: 53-54 cit. en Muratorio 1992: 20) en manos de los misioneros. La fotografía cumplirá varias funciones en relación al protagonismo que deberán cumplir los nuevos hombres y mujeres de traje y costumbres que Tiweno confecciona a la medida. Por una parte, las imágenes idealizan “el rol de los misioneros y de las religiosas, enfatizando el sacrificio, la dedicación e incluso el martirio que implicaba vivir entre los pueblos 'salvajes” (Muratorio 1992b: 20), ilusión “comprada” por un público ajeno que no tarde en hacer llegar apoyo financiero y moral a la causa misionera. Por otro lado, las fotografías hechas en el seno de lo que pronto se convertirá el feudo de Saint, documentará la vida de Tiweno y el paso de una vida 'salvaje' a un estatus de civilizado de todos los indígenas que pisarán el Protectorado.



IMAGEN Nro. 22

Grupo Guikitairi. Protectorado de Tiweno, 1958.

Cabodevilla (2010)

“Al fin de 1958 los Guiketairi, diezmados y debilitados, aceptaron a Dayuma y a otras mujeres que habían huido y, poco después a través de estas, a las misioneras evangélicas” (Cabodevilla, 2010: 181).

La mayoría de las imágenes creadas por las misioneras toman distancia del exotismo del Otro en “estado natural” (desnudo) o el “buen salvaje” que más tarde lo veremos con las fotografías de Patzelt. Tiweno intenta comercializar la alteridad de otra manera, presenta a los nuevos conversos en situaciones de domesticidad ya despojados de todo rasgo salvaje. En este momento en particular la intención que media la producción fotográfica buscan evidenciar “el parecido, no la diferencia” (Ibíd.: 20). Ciertamente la imagen del grupo Guikitairi (imagen nro. 22) congela lo “Luther Santing Bear, un indígena Sioux de los Estados Unidos, llama ‘imitación del hombre blanco’” (Muratorio, 1992b: 17). En ella la pequeña Valerie Elliot aparece en medio del clan Guikitairi a modo de un claro difusor civilizatorio, su presencia define “las pautas de comportamiento y de creencia que entran en hacer, mirar y entender imágenes fotográficas” (Blackman, 1981: 45 cit. en Muratorio, 1992b: 17).

El prodigioso milagro de Tiweno fue exhibido ante la Junta Militar⁶⁶ el 12 de

⁶⁶ En 1963 desde la embajada de los EEUU se organizó y financió un golpe de Estado que destituyó a Carlo Julio Arosemena (1961-63) un presidente de corte reformista nacionalista que resintió los intereses norteamericanos en el país. En su lugar asumió el poder un gobierno de facto (1963-1966) conformado por un Junta Militar. Desde un inicio los militares brindaron total apoyo a la labor del ILV debido “que esta institución es norteamericana, magníficamente dotada, bien apoyada por el cónsul de su país, les prestaba buenos servicios en la selva (apertura de pistas, viajes aéreos, etc.) y contaban con el prestigio ganado

febrero de 1964 (Día del Oriente ecuatoriano) en la base del ILV de Limoncocha, un grupo de Waorani de Tiweno cantaron y soplaron sus cerbatanas ante los Generales; el diario *El Comercio* recogió la crónica del encuentro:

En el Instituto Lingüístico fue presentado el jefe de los aucas civilizados; éste pidió conceder títulos de propiedad de tierras. A su llegada a Limoncocha, los miembros de la Junta Militar fueron saludados por Guikita: 'Ustedes vienen en paz, nosotros también queremos vivir en paz, por eso hemos venido a recibirles. Al lado de Tihueno hemos guardado nuestras lanzas; no queremos matar a nadie, sino que ellas nos sirven para el alimento de nuestros hijos y nada más. Hoy queremos que se nos entreguen los títulos de propiedad allá en Tihueno y prométenos que, aunque nos cueste la vida, queremos ir donde las otras tribus aucas para decirles que todos ustedes y nosotros queremos ser hermanos'. Fueron presentados por Raquel otros 7 aucas de una tribu de 80 (*El Comercio*, 14 de febrero de 1964).

A las pocas semanas que los Waorani de Tiweno cantaran para los generales, la Junta Militar “concedió a la Texaco-Gulf 1.43 millones de hectáreas y la explotación petrolera fue tomada enserio” (Stoll, 1985: 422). La Texaco concentró sus operaciones en Santa Cecilia (Aguarico), y en la base de Limoncocha que cuenta con una pista aérea. En pocos meses, la frontera norte del territorio Waorani estuvo sitiada de helicópteros que transportaban maquinarias pesadas, personal y suministros para los campamentos; nuevamente las aeronaves se adueñaban de la selva⁶⁷. En 1967 la quimera petrolera daba sus primeros frutos, los pozos de Lago Agrio iniciaban su producción, en pocos años la Texaco-Gulf construía un oleoducto para transportar el crudo a Balao (costa norte del Ecuador) y para 1971 los 'petrodólares' materializaban la carretera que unía Coca con Quito, un sueño impensado años atrás. Una crónica periodística de la época recoge el entusiasmo con que fue exhibido el primer barril de petróleo por las calles de Quito. “Durante el trayecto centenares de personas llenaron pequeños frascos con petróleo, mientras otros empapaban pañuelos, corbatas o mojaban las manos con el oro negro” (*El Comercio*, 27 de junio 1972).

Mientras tanto las compañías petroleras, el gobierno y el ILV planeaban la siguiente coreografía para atraer a los últimos Wao a Tiweno y sacarse de encima éste

de haber contactado ya a un grupo huao” (Cabodevilla, 1994: 358). Esta particular inclinación de los militares por el ILV pronto se pondrá en relieve y aprueba cuando se ponga en marcha un cerco a los últimos grupos Wao libres precipitando su contacto.

⁶⁷ Según el diario *El Universo*, 21/9/1970, “el aeropuerto de Lago Agrio recibe 110 aviones cargueros semanales y se sitúa como el tercero del país. Se estima que el movimiento de helicópteros en el nororiente ecuatoriano, con base en esta pista, es sólo superado por el que hay actualmente en Vietnam: 5.000.000 de libras de carga se movilizan mensualmente en esta zona a un elevado costo de transportación” (Cabodevilla, 1994: 406).

'problema' compartido. La solución militar nunca perdió validez, sin embargo las más audaces estrategias como “bombas y bacterias hubieran garantizado solamente que los sobrevivientes lucharan hasta el último hombre. Además, con su banda de cristianos Aucas, el ILV estaba más que dispuesto a proporcionar una alternativa humana” (Ibíd.: 422). Kimmerling (1993) critica duramente la colaboración de las compañías petroleras Texaco, Shell y Gulf con el ILV y la WBT, como: “Un proceso híbrido de intereses religiosos mezclados con ambiciones petroleras, que aseguran un efectivo vasallaje cultural/religioso para dominar a las nacionalidades indígenas, utilizar su fuerza de trabajo y explotar la riqueza de sus territorios” (Kimmerling, 1993: 96), y añade: “Esta política etnocida buscaba forzar a los pueblos indígenas a abandonar sus territorios, base fundamental de su economía, para sumirlos en una situación de miseria en la cual fácilmente podrían crearse los nuevos lazos de dependencia” (Ibíd.: 96).

El ILV pasa a comandar las acciones, el gran reto era atraer a Tiweno a los dos principales grupos; los relativamente cercanos Baiweiri, más los lejanos y numerosos Wepeiri del Gabaron-Dicaron. Pero, a pesar de las agudas exhortaciones que Saint decía a sus fieles: “Mi hermano murió por ustedes, y yo he sacrificado mi vida por ustedes por el amor de Dios. Sería tan bueno si ustedes pudieran ir donde los otros para salvarlos” (entrevista San Padilla, 1976 en Stoll, 1985: 423), “éstos temían tanto a los enemigos del río abajo, las distancias eran tan largas y el contacto tan expuesto, que durante años no hicieron gran cosa por el contacto” (Cabodevilla, 1994: 389). Con todo, “las explotaciones petroleras se convirtieron en una excusa para aguijonear a los reticentes cristianos de Tigueno a cumplir con su deber para la Gran Comisión” (Stoll, 1982, 423). Mientras Saint formulaba sus oraciones, a principios de 1964 sucedieron varios hechos que desencadenaron el contacto definitivo. En mayo de ese año un grupo de runas preparó una correría punitiva contra los Aucas en la que se sumó una guarnición del ejército con 24 soldados; el motivo era vengar las recientes muertes de Kichwas en Payamino y Coca. A la altura de la quebrada de Manduro la patrulla emboscó a un grupo de Wao, matando a una mujer e hiriendo y capturando a otra. Tan pronto como Rachel conoció de la captura de Oncaye – “probablemente a través de la radio militar- la reclamo. Desde el principio supe que (la muchacha) podía ser la clave para un contacto exitoso” aseguraba Saint. Desgraciadamente, la misión católica tuvo la misma idea (Ibíd.: 424).

El ILV no iba a permitir que Oncaye quedara en manos de sus cercanos competidores, las misiones católicas. Saint puso en juego todo su arsenal e hizo valer la

estrecha cercanía con los mandos militares y “éstos, que manejaban desde el poder los planes petroleros, apreciaban la utilidad del proyecto del ILV para reducir al pueblo Wao” (Cabodevilla, 1994: 389). Saint consiguió la tutela de Oncaye, y con ella “la llave de entrada en el gran grupo Ñihuai-ri-Piyemoiri. Tenían, pues, no sólo una pariente directa, sino una muchacha deseosa de reencontrarse con su madre Titara” (Ibíd.: 389). De nada sirvieron las protestas del Obispo capuchino para exigir el regreso de Oncaye, ni sus misivas dirigidas al Ministro de Defensa, embajadores extranjeros e inclusive al Nuncio papal, evitó que la muchacha sea trasladada a Tiweno, Saint se encargó del resto.



IMAGEN Nro. 23

Oncaye y Dayuma. Tiweno, 1964.

<http://www.christianitytoday.com/gleanings/2014/march/died-dayuma-convert-gates-of-splendor-elliott-saintauca.html>

“Dayuma, right, the first Auca to receive Christ, teaches Oncaye, an Auca who was shot by soldiers and rescued by Rachel Saint”

Oncaye aprendió rápidamente a memorizar pasajes bíblicos y a orar para reencontrarse con su madre, por su parte el ILV a lo largo de 1967 llevó a cabo un plan de localización-comunicación aérea⁶⁸, junto a varias expediciones por tierra, llegaron a

⁶⁸ La estrategia desplegada por el ILV para llegar a los grupos de río bajo congenió nuevos y sofisticados elementos de acoso y vigilancia aérea. A más de las tradicionales regalos y cebos que los misioneros lanzan desde el aire, el ILV sumó tecnología de comunicación provista por expertos del HCJB que junto con la cuadrilla de pilotos, muchos con formación militar desarrollaron “una técnica que permite establecer comunicación entre la tripulación del avión y quienes se encuentran en tierra. Una emisora especial es bajada en un cesto desde el avión hasta la tierra. En el ala del avión se encuentra un parlante que recoge y transmite todas las voces de los Aucas [...] Estas conversaciones son grabadas en cassettes para luego

agotar a los grupos de río bajo hasta lograr en febrero de 1969 su sometimiento, “primero de una docena de familiares de Oncaye, y en julio del mismo año al resto del amplio grupo (104 personas), duplicando de golpe la población contactada” (Cabodevilla, 1994: 390). Stoll critica con rudeza lo sucedido al apuntar que “el ILV había acosado, sobornado y engañado a los atacantes de Coca, sacándolos del camino de las petroleras hacia Tihueno” (Stoll, 1985: 428). Con la llegada del grupo de Oncaye a Tiweno varios clanes enemigos se volvían a ver: las amenazas mutuas, las muertes con lanza y la tensión entre los grupos llegados y los Wao conversos eran permanentes. Sin embargo, no todo pasó con saldo negativo, para Cabodevilla existieron otros beneficios como un verdadero incremento demográfico al desatarse una auténtica fiebre matrimonial aumentando las parejas potenciales que la reducción de Tiweno ofrecía (Cabodevilla, 1994: 390). Mientras se alistaba la última gran cruzada para contactar a las dos últimas bandas al este (Baiweiri y Wepeiri), el ILV preparó una nueva gira publicitaria en el exterior. Era turno de la tercera y más célebre campaña del ILV fuera del país. Para 1967, Kimo (uno de los ejecutores de los cinco misioneros) y Komi saltan a la fama; dos Waorani totalmente convertidos a la fe evangélica, nombrados delegados de los “Aucas cristianizados” viajaron a Berlín al congreso mundial de evangelistas. Bajo la tutela de Rachel Saint, los Wao dan testimonio ante 1.200 delegados de 100 países: “Dios me mandó a vosotros. El también me ha encargado regresar a mi tribu, para llevar su mensaje a mis hermanos aucas que aún son salvajes” (Cabodevilla, 1994: 388). Las imágenes son “testigos” de la transformación cultural que todo un pueblo estaba viviendo. El salto de Komi y Kimo a la metrópoli pone de manifiesto el cambio social y cultural que el contacto les impone a nivel de territorio pero también a nivel geopolítico. Las polivalentes imágenes de los Waorani creadas en apenas ocho años (1956-1962) se convierten en capital propagandístico al servicio de un sistema mundial de iglesias evangélicas.

estudiarlas [...] de esta forma se conoció la identidad de algunos aucas importantes y se pudo llamar por su nombre, lo cual impresionaba y ganaba confianza” (J. Lindskoog, 1969 revista 'Translation' del ILV cit. Cano, 1981: 279). Peeke, una de las misioneras más críticas al interior de las filas del ILV, manifiesta las grandes dudas de este proceder, en su diario escribe “¿Cómo pueden confiar en nuestra buena voluntad cuando los cazamos tan implacablemente, acercándonos desde el mismo cielo, la esfera que ellos no controlan? Están desesperados por esconderse de fuerzas que no entienden” (Stoll, 1985: 428).



IMAGEN Nro. 23
Komi y Kimo. Berlín, 1964.

<http://www2.wheaton.edu/bgc/archives/docs/Berlin66/photo06.htm>

Conferencia de prensa realizada el 4 de noviembre de 1964, en la foto: (izquierda a derecha) George Cowan miembro de Wycliffe Bible Translators, Gikita Komi, Yaeti Kimo, Rachel Saint y Gil Striklin.



IMAGEN Nro. 24
Kurfurstendamm Street. Berlín, 1964.

<http://www2.wheaton.edu/bgc/archives/docs/Berlin66/photo04.htm>

“FROM JUNGLES TO BERIN - Rachael Saint of Wycliffe Translators introduces Kimo (left) and Komi, Auca Indianas, to the busy city of Berlin and the Kurfurstendamm Street. The trio left the jungles of Ecuador to participate in the World Congress of Evangelism being held at the Kongresshalle in Berlin. Miss Saint's brother, Nate, was one of five missionaries killed by the Auca tribe 10 years ago. Since that time most of the tribe has become Christian”



IMAGEN Nro. 25

World Congress on Evangelism. Berlín, 1964.

<http://www.gettyimages.es/detail/fotograf%C3%ADa-de-noticias/auca-indians-yaeti-k-kimo-and-gikita-m-komi-fotograf%C3%ADa-de-noticias/50674930>

“Auca Indians, Yaeti K. Kimo, and Gikita M. Komi and his wife, former savage tribesmen who some years ago murdered American missionaries, now converted to christianity and attending World Congress on Evangelism, standing with missionary, Mrs. Ave Van Der Puy”



IMAGEN Nro. 26

Kimo junto a Billy Graham. Berlín, 1964.

<http://cache1.asset-cache.net/gc/50674927-auca-indian-yaeti-k-kimo-one-of-the-savage-gettyimages.jpg?>

“Auca Indian, Yaeti K. Kimo, one of the savage tribesmen who some years ago murdered Amer. missionaries, now converted to christianity and attending world congress on evangelism, speaking with Evangelist, Billy Graham”

Con el prestigio asegurado entre sus pares, el ILV ratificó una vez más ser “la misión más famosa del mundo”; pero de regreso a Tiweno la utopía cristiana de Saint tenía los días contados. Quedaban dos grupos libres al este y para lograr contactarlos el ILV y las compañías petroleras planificaron una verdadera casería; el primer grupo en la mira fue el clan de Baiwa asentados cerca del bajo Tiweno y a 40 km de las trochas petroleras. Controlar 'la esfera del aire' era una estrategia que el ILV había perfeccionado, apoyados ahora con helicópteros petroleros la suerte para los Baiwairi estaba echada. Durante meses resistieron a escuchar 'la voz de los cielos', Baiwa y su grupo huyó, quemó sus casas, se escondieron en la selva; nada fue suficiente. “Helicópteros de las compañías petroleras aceleraron el paso. Cuando sus equipos se acercaban y dieron el ultimátum a mediados de 1969, familiares lanzados desde un helicóptero persuadieron al grupo de Baiwa de ir a ver a su parentela en Tigueno” (Stoll, 1985: 429). Con la llegada del grupo Baiweiri la población en Tiweno llegó a los 300, restaba reducir a la última banda, pero antes de dominarlos, detonaron los problemas. A las pocas semanas de haber llegado Baiwa y su grupo una epidemia de polio se expandió en Tiweno provocando la muerte de 16 Waorani y otros tantos quedando postrados de por vida. El brote de polio fue foco de inestabilidad que aprovechó Baiwa y los suyos para escapar de Tiweno, huida que fue cercada por una patrulla militar. Los planes petroleros exigían una rápida planificación para sacar del camino a los Wepeiri, la banda más oriental de los Waorani. El ILV en esta ocasión quiso llevar la exitosa fórmula del cebo familiar a niveles arriesgados, estrategia que no le resultó y dejó el primer mártir Wao. Fue Toña uno de los primeros Wao alfabetizados y maestros en Tiweno, que, convencido de la cruzada religiosa de sus hermanos de fe, fue al encuentro con sus parientes Wepeiri. Desde un helicóptero fue lanzado cerca de su grupo; Toña debía radiar los avances de su arriesgada misión, pero pese a los numerosos regalos que encomendaba ser lanzados no logró acercarse al grupo y temió ser asesinado por su familia, que lo creían “que él era un foráneo” (Stoll, 1985: 429). Ante la eminente hostilidad, Saint habría dado la orden para que Toña preparara la fuga, sin embargo las comunicaciones con su valiente misionero habían cesado y desde el ILV se esperó lo peor. En junio de 1970 las naves de la misión localizaron los restos incinerados de las casas Wepeiri, todo indicaba la muerte de Toña. Después se supo que su grupo le habría atacado con las propias armas que el ILV había lanzado desde el cielo. “En su honor, el nuevo emplazamiento al que la mayoría de Tihueno se había trasladado enseguida del azote de polio, se llamó Toñampari” (Cabodevilla, 1994: 394). Ciertamente “el conocimiento histórico revela su

verdadero valor a través de su capacidad para ser fotografiado” (Trachtenberg, 1985: 1 cit. Pinney, 2003: 292), aseguraba Alan Trachtenberg respecto a la consagración de la fotografía en la guerra civil norteamericana. El “historicismo por la fotografía” también como lo llamó Trachtenberg, sugiere que el acto fotográfico no está atrapado en la mera condición de registro iconográfico sino y ante todo la fotografía es un “asunto teatralmente construido según alguna propuesta dramática, psicológica, surrealista, romántica, política, caricaturesca, etc.” (Kossy, 2001: 41). Reunir a los cinco 'asesinos' de los misioneros junto con el primer profesor Waorani –Toña- escenifica el éxito del ILV en el terreno.



IMAGEN Nro. 27
Protectorado de Tiweno (s/r).

Cabodevilla, (1994)

Los cinco 'asesinos' de los misioneros, (de izquierda a derecha): Nemunka, Diuwi, Gikita, Kimo, Minkaye con sus vestimentas de civilizados posan junto con Don Smith y Toña, este último convertido en el primer mártir Waorani caído en misión al tratar de persuadir al grupo de Gabaron trasladarse a Tiweno.

En todo caso el ILV reanudó sus operaciones por cerca de un año, inundó de regalos al grupo de Toña quienes aceptaron abrir un helipuerto primero y luego una pista de aterrizaje, permitiendo así que las mujeres de Toñampari vayan a su encuentro⁶⁹. Con

⁶⁹ El traslado de los Wepeiri a Tiweno y a Toñampari representó un reto sin precedentes para los misioneros. En términos demográficos este grupo constituye la mitad del grupo idiomático: casi trescientos Waorani debían ser reubicados, trabajo que al ILV le tomó cerca de cuatro años completarlo. Para facilitar

esta última maniobra, el ILV había logrado reubicar a todas⁷⁰ las familias Waorani y cambiar irreversiblemente su historia en poco más de dos lustros y por primera vez la zona del sur del alto Napo estaba abandonada y libre para la colonización.

El ocaso de Tiweno

El ocaso de Tiweno fue el inicio de un proceso de ruptura interna causada en parte por las propias contradicciones que el régimen de Saint engendro. Rachel había levantado una fortaleza en Tiweno, no permitía la visita de ningún extraño y hacía todo lo posible por desalentar cualquier intento ajeno a su misión por acercarse a los grupos semi-contactados del este. Respecto a sus fieles Waorani, la vida que yacía por fuera de los muros de Tiweno representaba una incógnita y un deseo que iba en aumento por explorar el mundo de los *cowori*. En todo caso, las baterías de defensas del feudo descansaban en la autoridad de Rachel y Dayuma quienes controlaban en gran medida las relaciones internas de los grupos trasladados y los destinos del proyecto que ahí se levantaba. Saint construyó un liderazgo a la medida con Dayuma, y ella con mérito propio supo amasar mucha influencia dentro de los grupos Wao, al final de cuentas “Dayuma aportó a su llegada un gran conocimiento de los *cohuori*, los idiomas y las relaciones que le permitían contactos favorables, la representación interna del poder de Rachel con el exterior; todo ello le dio una influencia hasta entonces desconocida para cualquier Wao” (Cabodevilla, 1994: 398). El liderazgo de Dayuma tiene que ser analizado como “producto de la situación de contacto”, al decir de Yost (1981), realidad que distorsionó un sistema igualitario Waorani que excluía cacicazgos más allá de los liderazgos exigidos. Mas con el tiempo emergieron en Tiweno otros liderazgos capaces de arrebatar a Dayuma y algunas de sus subalternas el monopolio de ser intermediarias culturales o comerciales con los *cowori* (Cabodevilla, 1994). Yost ve en este nuevo fenómeno la constitución de cambios radicales en las relaciones políticas de los Waorani. “A medida que los grupos nuevos llegaban al protectorado, la competencia por la adhesión de los grupos surgió entre las mujeres y en cuanto aquéllos se sentían

el traslado los misioneros propiciaron “matrimonios, se hizo vuelos médicos, y se dio instrucciones de comportamiento correcto hacia los equipos petroleros. En cuanto a los helicópteros petroleros, regalaron tantas cosas que los Huaorani orientales compusieron canciones mágicas para atraer más de éstos. Las trochas petroleras eran apreciadas también: hacían más fácil la caza. La filial empezó a transportar a los Huaorani oriental a Tigueno, una docena o más cada tantos meses” (Stoll, 1985: 430).

⁷⁰ Al final de las operaciones de traslado el ILV contabilizaba 525 Waorani reubicados en el área de Tiweno y apenas 75 Waorani libres todavía en el este y unos cuantos fugitivos que habían huido del protectorado en 1968 (Stoll, 1985).

seguros, se separaban de Tihueno formando alianza con una u otra de las mujeres” (Yost, 1981). La pugnas de liderazgos se hicieron papables con Zoila Wiñaemi, quien había entrado en controversia con Rachel y sus dos lugartenientes principales, Dayuma y Dawa, por manejar el “monopolio de la mediación y sus recompensas” (Stoll, 1985). La confrontación tuvo inicio en 1971, incidente que el ILV lo recoge como “la ruptura final” del Protectorado (Stoll, 1985). El suceso inicia cuando un helicóptero militar al mando del Capitán Nelson Villalba bajó equipo petrolero en la vecindad de Zoila (zona del protectorado y el río Napo), hecho que habría generado fricciones entre los indígenas y contratistas; el incidente fue aplacado por una oportuna avalancha de regalos lanzados desde una aeronave de la compañía Texaco. En todo caso, semanas después del amistoso contacto con Villalba el grupo de Zoila y su esposo Dabo prepararon la huida del protectorado hacia el oeste en dirección del río Napo buscando la cercanía de los Kichwas y “mejores socios de trueque”, al decir de Stoll (1985). La huida del grupo estuvo acompañado de casualidades, se trataba nuevamente del capitán Villalba; quien intercedió por el grupo de Zoila para trasladarlos a Dayuno, sobre el Nushiño, Villalba tardó poco en llevarlos a Quito hasta donde el Presidente Rodríguez Lara, el grupo no desaprovechó la oportunidad y “rehusaron abandonar el palacio (Carondelet) hasta recibir un montón de viejas escopetas y rifles 22” (Stoll, 1985: 435).

El Ministro (Defensa) procedió a la entrega de escopetas a cada uno de los integrantes del grupo, para con esas armas puedan efectuar sus labores de caza en la selva en mejor forma de la que efectuaban actualmente con las lanzas pucunas y los dardos envenenados. Los aucas se mostraron complacidos al recibir en sus manos las escopetas y por intermedio de Zoila Huiñán expresaron el agradecimiento al Ministro de Defensa por el obsequio. El Ministro dispuso que hoy se entregue algunos objetos a los indígenas, que les serán de utilidad para su supervivencia, entre ellos objetos de cocina y también ropa. En la tarde de hoy estos ocho aucas que, por primera vez observaron el 'milagro' de los carros, el radio, la televisión y las cámaras fotográficas retornaron a su pueblo, para proseguir con su vida rutinaria en Dayuno (*El Comercio* 9 de febrero de 1974).



(Foto EL COMERCIO, de Moreno).

El Ministro de Defensa, general (r) Marco Almeida, aparece rodeado de los aucas que vinieron a Quito, provenientes de la localidad de Dayuno y que concurrieron a su despacho a en-

tregarle varios regalos. Los indígenas están con la ropa que usan en su tribu de la región oriental.



(Foto EL COMERCIO, de Moreno).

Zoila Huiñán, jefa del grupo de Aucas que vino a esta ciudad para tomar contacto con la civilización, entrega al Ministro de Defensa una piel de tigre como recuerdo de esta visita

y para que la haga llegar a su esposa. En la mitad está el señor Pedro Cimbo, profesor de la escuela Carre Iremenga, de la localidad Auca de Dayuno.

IMAGEN Nro. 28

Ocho indígenas Aucas se pusieron por primera vez en contacto con la civilización.

El Comercio 9 de febrero de 1974.

La gracia del capitán Villalba se extendió a facilitar la entrada del pastor Kichwa P. Chimbo de la Alianza Cristiana y Misionera (ACM) a Dayuno; para diciembre del 1973 abrió allí la primera escuela y el primer centro de negocios Kichwa-Waorani. Dayuno fue el primer asentamiento Wao en “abrirse al turismo, iniciando así una independencia económica real y un desarrollo autónomo frente a Tihueno” (Cabodevilla, 1994: 399). Stoll cuenta el ambiente de aquellos primeros años en Dayuno y la relación con el turismo:

grupo semanales de jóvenes mochilero, sobretodo norteamericanos y europeos, escoltados desde el río Napo por un guía. Cuando mi grupo de siete pasó una noche en Dayuno en octubre de 1976, la atmósfera de desconfianza y oportunismo total era palpable. Los niños Huaorani eran vivaces y receptivos, los jóvenes alternativamente hoscos y satíricos, la gente mayor mayormente melancólica. Media docena de hombres Quichuas estaban de visita para cazar. Los Huaorani trataban de vender a los turistas cerbatanas de juguetes, collares y cosas por el estilo; algunos mendigaban ropa interior femenina y aspirinas (Stoll, 1985: 436).

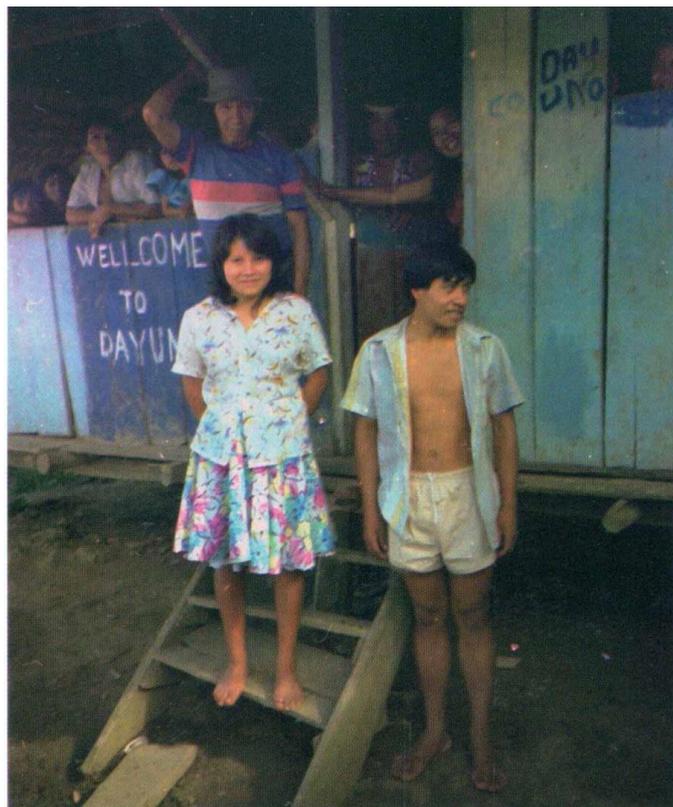


IMAGEN Nro. 29
Welcome to Dayuno (s/r)

Cabodevilla (2010)

“Alejados de las dádivas misioneras, el clan de Dayuno quiso nutrirse de visitantes amigos y del turismo. Una de las alternativas económicas que hasta ahora manejan algunos grupos Waorani” (Cabodevilla 2010: 199).

Junto con la explotación petrolera, Dayuno terminó de romper los candados del feudo de Saint, la brecha levantada en Tiweno permitió que nuevos exploradores y curiosos saltaran la barrera del ILV y puedan conocer a los míticos 'Aucas' de primera mano. Uno de ellos fue Erwin Patzelt, un naturalista y fotógrafo alemán decidido a filmar “a los Huaorani visiblemente salvajes, es decir desnudos” (Ibíd.: 436).



IMAGEN Nro. 30
Grupo de Nihua (s/r)

Patzelt (2004)

“Me siento bien protegido por Nihua. Una siesta cerca de las casas huao” (Patzelt, 2004: s/r).

Cabodevilla se refiere a Patzelt como un personaje “con ínfulas de antropólogo e interés editoriales”; ciertamente Patzelt produjo varias colecciones fotográficas y documentales sobre los Waorani en colaboración con otros europeos como Peter Baumann y Karl Dieter Gartelmann, aventureros deseosos al igual que Patzelt de conocer a los últimos 'salvajes' de la Amazonía ecuatoriana. Al decir de Stoll, hay dos logros que se le pueden endosar a Patzelt en esta historia, el primero se relaciona con haber sacado a luz en 1974 una versión distinta del famoso martirio de los cinco misioneros asesinados en el Curaray. Patzelt entrevistó en Dayuno a Nimonga, uno de los ejecutores de los misioneros. A través del P. Chimbo y Zoila como interpretes conoció una versión muy distinta al 'martirio proclamado': en *Palm Beach* existió una baja Waorani producto de un disparo de arma de fuego misionera, se trataba de Mampa⁷¹ tío de Dayuma. Esta

⁷¹ El testimonio Waorani de Nimonga señala respecto al incidente del 1956, que: “Nenkiwi nos incitó, porque su novia Guimare lavó los platos de los misioneros. Tenía celos. Entró a nuestra choza y nos

nuevos relatos ayudó a derrumbar aún más el edificio intocable de Tiweno (Cabodevilla, 1994). El segundo hecho que catapultó a Patzelt, siguiendo con Stoll, se remonta al año 71 cuando introduce al hijo de Dayuma (San Padilla o en ocasiones *Kaento*) a la explotación de los Waorani para beneficio personal. En julio de 1971, mientras los Tagaeri⁷² mataron a un cocinero de la compañía Western, Patzelt voló a la base petrolera de Tivacuno y con la ayuda del Western Geophysical Services y del geólogo norteamericano Holward Stepehn alquilaron un helicóptero para hacer una expedición a las bandas semi-contactadas del este, los Wepeiri. Por su parte el ILV luchó de nuevo por tapar esta brecha y envió al campo Tivacuno a uno de sus baluartes, San Padilla, para impedir más desgracias. Patzelt no desaprovecharía la oportunidad de seducir al joven San para que se pase al bando 'enemigo', propuesta que fue aceptada. “En poco tiempo (San) consiguió el traslado de una parte de los Huepeiri al Cononaco, donde montó un supuesto paraíso de 'indios libres' para beneficio de los cazadores de exclusivas fotográficas y del suyo personal⁷³” (Cabodevilla, 1994: 399).

aseguró que los extranjeros querían apoderarse de nuestras mujeres y tierras. Los cahuori no habían venido sin armas. Cuando fuimos donde ellos y la vieja Acahuo y mi amigo Diuvi quisieron atar a los misioneros, éstos empezaron a disparar. Todos los tiros fueron al aire menos uno que hirió en la cabeza de Mampa, él alcanzó a llegar a su casa y más tarde murió (Patzelt, 1976 cit. en Cabodevilla, 1994: 330). Ante la versión lanzada por Patzelt sobre los hechos del 1956 el ILV reaccionó y salió al paso a desmentir las versiones de Nimonga, comisionó a su antropólogo de planta James Yost, quien en un primer momento omitió dar sus comentarios frente a la hipótesis que manejaba el ILV y que relacionaba la muerte de Nimonga a que “se encontró con una boa y murió”. Obviamente, señala Stoll, “esta era una boa espíritu, una vinculada a la hechicería, que los animistas pueden considerar como la causa de una muerte aunque sepan que el agente inmediato fue otra cosa. Fuera que la baja se alojó en la cabeza de Mampa o dejó un surco que se infectó, las entrevistas de Yost en Tigüeno lo llevaron a concluir que Nampa no había muerto del ataque de una boa, sino probablemente debido a la herida de bala” (Stoll, 1985: 443).

⁷² Los Tagaeri es un clan Waorani que se habría escindido de grupos familiares Wao a fines de los años 60 producto de un ciclo de matanzas interclánicas, decidiendo aislarse y evitar el contacto. Vale ubicar su historia que inicia con *Nihua*, uno de los guerreros que atacó la reciente fundada ciudad del Coca cuando el avance petrolero incursionaba en el sector que actualmente se conoce como los campos Auca, Cononaco y Tigüino. Luego de su fallecimiento y tras la muerte de su hermano Kimontare en manos de la misma familia; algunos de sus miembros, a quienes se suman miembros del clan *Baihuairi* deciden internarse en la selva y no mantener contacto con agentes externos a los Waorani; ni con otros Waorani de sus mismos grupos familiares; debido a que con la muerte de *Kimontare* las alianzas existentes hasta entonces entre los dos clanes, y entre las familias, se rompieron. Este nuevo grupo pasa a ser comandado por *Taga*, hijo de *Nihua*, el sector donde deciden establecerse los *Tagaeri* no es del todo desconocido para *Taga* ya que entre sus miembros del clan existen descendientes *Baihuairi* y él mismo transitó por allí cuando era más joven (Cabodevilla, 1994)

⁷³ Patzelt en adelante usó sus contactos con la cúpula militar y las petroleras para valerse de sus helicópteros y visitar a los grupos del este, “llevando consigo a amigos militares, autores y hasta el cónsul alemán a ver a los últimos Aucas no mal logrados por la civilización” (Stoll, 1985: 434).



IMAGEN Nro. 31-32

San Padilla en incursiones al grupo Wepeiri (s/r)

Cabodevilla (2010)

“San, que había sido guía de turístico y traductor para compañías petroleras en conflicto con grupos Waorani, quiso ‘librar’ a un grupo de Gabaron y los posesionó en el río Conanaco, lejos de las influencias occidentalizadoras de los misioneros, petroleros, etc. De manera que, durante unos años, halló una mina en el turismo antropológico, ante investigadores, sobre todo fotógrafos, ansiosos de retratar a los ‘indios desnudos y libres’” (Cabodevilla, 2010: 201).

Pero cuando el desmoronamiento del Protectorado presentaba brechas infranqueables, el ILV reaccionó y decidió que un antropólogo de su central, James Yost, hiciera una evaluación de lo actuado por el Instituto y las consecuencias para cultura Waorani. Yost desempeñó un papel trascendental dentro del ILV. Desde 1973 tomó la decisión de suspender el arribo de nuevos Waorani al Protectorado y, alentó a los clanes a regresar a sus tierras de origen. La tesis de Yost comprendió también poner fin a la excesiva dependencia que los Wao habían creado con agentes externos para lo cual los misioneros se retiraron por un tiempo indeterminado de Tiweno, “para dar lugar a que el pueblo empezara a encontrarse a sí mismo, o sea, a definir y solucionar sus propios problemas” (Yost, 1979). El papel de los misioneros, a su regresar al Protectorado se limitaría a la entrega de mercancías y un cambio en la actuación de los mandos directivos. Claramente la tesis de Yost hundió lo que Rachel había llevado a cabo por más de dos décadas, la dependencia Waorani. Yost duró poco en las filas del ILV como en Tiweno, sin embargo con Yost y la pronta expulsión del ILV del país, los Waorani

deberán hacer frente a los desafíos que la sociedad envolvente les plantea. Cabodevilla resume los dos grandes retos que ahora en más los Wao tendrán que afrontar: formular un cambio en la estructura igualitaria, muy válido para el *día día* de la selva pero ciertamente “un gran obstáculo a la hora de tomar decisiones para todo el grupo, necesarias en nuevo ambiente” y la lucha por el territorio (1994: 416).



IMAGEN Nro. 33

Pilotos con indígenas. Coraburo, 1974.

Archivo Ministerio de Cultura.

“Dos pilotos de las Fuerza Armadas con cinco hombres, cuatro mujeres y tres niños indígenas Auca de la localidad de Coraburo (1974). Todos ellos están junto a un helicóptero en un campo abierto del Oriente ecuatoriano”

A modo de cierre, el rol de las imágenes a lo largo del proceso de contacto 1956 a 1974 impuso un tiempo y un espacio para pensar, conocer y construir a un Otro cultural. La distancia que ofreció este imaginario es lo que Fabian (1983) denomina como la “negación de la coetaneidad”: invariablemente, el Otro habita en el pasado. Tal vez la principal cualidad de la imagen en el escenario del contacto fue el que Fontcuberta adjudica en el plano de la epistemología a la imagen tecnológica en general: imponer un sentido (Fontcuberta, 2011: 85). La dicotomía: salvaje/civilizado a través de la cual fueron enmarcadas los usos de las imágenes del contacto tendió a 'espacializar el tiempo', es decir la diferencia cultural del Otro fue concebida como *distancia* (Fabian, 1983: 8), en la que los Waorani, en este caso, fueron representados fuera de la historia y de toda verdad cultural propia.

CAPÍTULO IV

Mostrando el *ver*⁷⁴ Waorani

“...Alcanzó a cerrar otra vez los párpados, aunque ahora sabía que no iba a despertarse, que estaba despierto, que el sueño maravilloso había sido el otro, absurdo como todos los sueños: un sueño en el que había andado por extrañas avenidas de una ciudad asombrosa, con luces verdes y rojas que ardían sin llama ni humo, con un enorme insecto de metal que zumbaba bajo sus piernas. En la mentira infinita de ese sueño también lo habían alzado del suelo, también alguien se le había acercado con un cuchillo en la mano, a él tendido boca arriba, a él boca arriba con los ojos cerrados entre las hogueras” .

Julio Cortázar
La noche boca arriba

En 1956 tras la muerte de los cinco misioneros norteamericanos en territorio Waorani, creemos se abre un nuevo y posible espacio de análisis que encuentra en la mirada Waorani otros sentidos así como lenguajes propios capaces de ordenar la naturaleza de los acontecimientos, esta vez desde una mirada amazónica. Proponemos pues, en este último capítulo indagar la manera en que la experiencia visual Waorani y el encuentro con los colonos (y con las imágenes y objetos occidentales) participó en la construcción de la vida social (Mitchell, 2003: 28). El problema consiste en mostrar la visión misma, correr el velo de las presuntas paradojas -qué ve la mirada-, para detallar las relaciones específicas de la visión con las prácticas culturales de percibir el mundo externo. Para ello, el camino propuesto se divide en dos momentos de análisis. El primero parte de una amplia discusión teórica enmarcada en el animismo amazónico y el perspectivismo amerindio, y busca develar los asientos donde reposan la experiencia de la visión Waorani y su relación con el mundo exterior (no-waorani) en un momento emblemático como fue el contacto de 1956. Para el segundo momento, proponemos analizar la percepción Waorani bajo los efectos de contacto desde un plano sincrónico, es decir mostrar cómo actúa la mirada Waorani en un contexto no tradicional y las particularidades que la revisten. Hemos creído pertinente cerrar la presente investigación con una breve referencia de cómo el contacto ha propiciado la apropiación de las tecnologías fotográficas y consumo de imágenes. Nos interesa mostrar en este caso, cómo la imagen incorpórea (representación del Otro) y el artefacto corporeizado (objeto visual) constituyen elementos constantes en la dialéctica de la cultura visual Waorani del ver y ser visto (Ibíd.: 26).

⁷⁴ El título del presente capítulo está inspirado en el artículo de W.J.T. Mitchell “Mostrando el Ver: una crítica a la cultura visual” (2003).

Visualidades y Amazonía

La substancial dicotomía entre el sujeto y el objeto son las cartas conceptuales que en Occidente han fundado un cierto ideal de conocimiento, al distinguir en el objeto “lo que le es intrínseco de lo que pertenece al sujeto cognoscente, y que, como tal, fue indebida y/o inevitablemente proyectado en el objeto” (Viveiros de Castro, 2004: 43). Explicitar la parte del sujeto presente en el objeto posibilitó al hombre occidental poseer “una representación del mundo y la reflexividad necesaria para situarse en él como persona individualizada, cuyos límites están establecidos por la silueta de su cuerpo” (Surrallés, 2004: 137). Además la facultad del lenguaje y la contigüidad de semejantes a esta 'persona-individuo' hizo posible una experiencia intersubjetiva capaz de confeccionar una “representación reflexiva del mundo como único escape” (Ibíd.: 138). Este orden llamado también antropocéntrico desplazó a la naturaleza a una esfera autónoma y exterior, aprehensible en la medida del conocimiento que los hombres produzcan de ella, en tanto la ordenen, transformen y transfiguren (Descola, 1996: 132). Habitados a pensar bajo estas categorías, afirma Descola “resulta particularmente difícil el escapar de un dualismo tan profundamente arraigado” (Ibíd.: 132). Habrá, empero, que intentarlo y para ello la propuesta es describir elementos del universo discursivo Waorani tomando distancia del dualismo sujeto/ objeto, o si se prefiere, de la dicotomía sociedad y la naturaleza. Para ello hemos considerado “el paradigma donde los procesos de percepción y acción se inscriben para franquear aquellos de subjetivación y objetivación” (Surrallés, 2004: 138), con el objetivo de describir cómo los Waorani “establecen sus representaciones culturales y sus prácticas sociales sobre la reproducción de 'personas' más que sobre la formación y reproducción de grupos” (Ibíd.: 139), postura que a continuación lo expondremos.

En las últimas décadas ha existido un interés renovado en el “animismo” amazónico, autores como Descola, (2005), Århem, (1996); Ingold, (1998); Rival, (2004) entre otros, “han hecho un llamado a expandir la noción de socialidad amazónica más allá de la esfera de las relaciones humanas, para incluir a las plantas, los animales e incluso los espíritus” (Granero, 2012: 15) en un tipo de continuidad sociomórfico de interacción (Descola, 1996). Para Descola (2005), el modo de identificación animista distribuye a humanos y no-humanos en tantas especies «sociales» como formas de comportamientos, es decir, “todos los existentes tienen una vida social” (Descola, 2005: 365), plantas, animales, objetos, espíritus, etc., constituyen una noción de socialidad amazónica, en la que:

La «naturaleza» y la «sobrenaturaleza» animista se hallan, pues, pobladas de colectivos sociales con los cuales los colectivos humanos entablan relaciones según normas que se suponen comunes a todos, pues humanos y no-humanos no se limitan a intercambiar perspectivas, cuando lo hacen; intercambian también, y sobre todo, signos, prolegómeno a veces de intercambios de cuerpos -en todo caso, indicaciones de que se comprenden mutuamente en sus interacciones prácticas-. Y unos y otros sólo pueden interpretar esos signos si estos están avalados por instituciones que los legitiman y les dan sentido, como un modo de garantizar que los errores en la comunicación interespecífica se reduzcan al mínimo (Descola, 2005: 366).

El debate animista ha tomado también en consideración la cualidad “perspectivista” a través de la cual los grupos amazónicos guardan relación entre todos los seres vivos; es decir, ha buscado dar cuenta la cualidad “por la cuál cada categoría de ser considera a sus propios miembros como humanos, al mismo tiempo que mira a otros tipos de seres como presas o como predadores no humanos” (Santos Granero, 2012: 15). El “perspectivismo amerindio” como lo ha denominado Viveiros de Castro (2010) identifica en las culturas de tierras bajas (Amazonía) una concepción compartida según la cual “el mundo está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista: todos los existentes son centros de intencionalidad, que aprehenden a los otros existentes según sus respectivas características y capacidades” (Viveiros de Castro, 2010: 33). Los “agentes” en interacción (humanos y no humanos) supondrían para el animismo amazónico el compartir “una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos”; y en este orden “la 'cultura' o el sujeto representaría la forma de lo universal, y la 'naturaleza' o el objeto la forma de lo particular” (ibíd.: 34). Dicho de otro modo, la similitud de las almas en las sociedades amazónicas no implica que se comparta lo que esas almas expresan o perciben. Lo importante es comprender la forma cómo los humanos ven a los animales, a los espíritus y a otros actuantes, en un marco de intencionalidades diferenciales “profundamente diferente de la forma como esos seres *los ven y se ven*”⁷⁵ (Ibíd.: 35). Justamente, una de las dimensiones fundamentales que propone el perspectivismo, está relacionada con los estatutos relativos y relacionales del *predador* y la *presa*. En suma, no hay existente que no pueda quedar en la órbita predatoria. “Porque si no todos los existentes son necesariamente personas *defacto*, el punto fundamental es que nada impide (*dejure*) que todas las especies o todos los modos de

⁷⁵ En un grado de 'cero de perspectivismo', es decir la cara opuesta de lo argumentado al momento, consistiría un orden tautológico típico occidental en que los humanos, 'en condiciones normales', verían a los “humanos como humanos y a los animales como animales; en cuanto a los espíritus, ver a esos seres habitualmente invisibles indica con seguridad que las 'condiciones' no son normales (enfermedad, trance y otros estados secundarios)” (Viveiros de Castro, 2010: 35).

ser lo sean” (Ibíd.: 36). Es decir, no se trata de un problema de taxonomía, o de clasificación. En el perspectivismo la capacidad de ocupar un punto de vista –ese “ver como”- indica que todos los animales y demás componentes del cosmos son intensivamente personas, “virtualmente personas, porque cualquiera de ellos puede revelarse como (transformarse en) una persona” (Viveiros de Castro, 2010: 37).

No obstante, si no hay nada que impida pensar a un existente cualquiera como *persona* es decir, como aspecto de una multiplicidad biosocial, no hay nada, afirma Viveiros de Castro, que impida hacer lo mismo con otro colectivo humano. Ver humanos ocultos bajo formas improbables o percibir hasta los seres más improbables como humanos, tal como lo describe Santilli (2002) en la historia del contacto Macuxi⁷⁶, es lo que las ontologías animistas llaman economía de la *corporalidad*. Es decir, las sociedades amazónicas “imaginan una continuidad metafísica y una discontinuidad física entre los seres del cosmos” (Viveiros de Castro 2004: 57). La primera cualidad da lugar al animismo, mientras que la segunda es el camino del perspectivismo. En este orden: “El espíritu, que no es aquí sustancia inmaterial sino forma reflexiva, es lo que integra; el cuerpo, que no es sustancia material sino inclinación activa, lo que diferencia” (Ibíd.: 57). Lo importante a destacar es la praxis indígena de “hacer 'cuerpos' y en diferenciar las especies, a partir de un continuo socioespiritual dado: dado precisamente en el mito” (Viveiros de Castro 2010: 30). En lo concerniente a los Waorani, el mito del origen de la vida el héroe cultural *Huegongui* (Huenhunhi) es el creador universal que transformó a la gente en diferentes especies de animales. El mito señala:

Hace muchísimo tiempo no había entonces nada, ni selva, ni ríos, ni gente ni animales. Existía Huenhunhi, el Espíritu Bueno. Y él comenzó hacer las cosas que vemos: en primer lugar los árboles de la selva, árboles grandes y pequeños. Árboles con fruta y árboles de madero dura. Creó la chonta, la yuca, el mirto, el algodón, el achiote. Luego los árboles se multiplicaron y se convirtieron en la selva. Después Huenhunhi hizo las aguas de los ríos, de los torrentes, de las lagunas. Y después comenzó a hacer todos los animales⁷⁷ que conocemos. Ha

⁷⁶ Santilli (2002), en su texto “Trabalho escravo e brancos canibais: Uma narrativa histórica Macuxi”, delinea de forma descriptiva como se compone el universo Macuxi (grupo indígena asentados entre la frontera de Brasil y Guyana), el cual está organizado, en tres planos sobrepuestos en el espacio, y que se encuentran en la línea del horizonte. La de la superficie terrestre, donde vivemos, y el plano intermedio: debajo de la superficie, hay un plano subterráneo, habitado por los *Wanabaricon*, seres semejantes a los humanos, pero de pequeña estatura, y que entre otras cosas, construyen aldeas semejantes a las de los Macuxi.

⁷⁷ Laura Rival (1996) asegura que existiría ninguna palabra en idioma Wao que signifique “animal” o que pueda establecer diferentes especies. Por ejemplo, asegura Rival “cuando un hablante bilingüe debe traducir al Huaorani palabras españolas referentes a la fauna, suele decir *toma onguigairi muho*, que significa 'todos los nombres de la carne' para los animales de caza, y *bareri emuho* 'todos los que se

hecho los animales que vuelan: papagayos, pavas, paujiles, buenos para comer, y los otros no buenos y peligrosos, como el águila, el buitre, el 'chulo'. Seguidamente hizo los animales que trepan a los árboles: los monos, las ardillas, muy buscados por nosotros los Huaorani porque tienen la carne muy sabrosa, y otros que no comemos como los osos hormigueros el perezoso. Luego hizo los animales que caminan: muchos jabalís, los grises y los collares blancos. Pero también aparecieron los animales que no son amigos de los Huaorani: el jaguar, el león, el tapir, sucio y pesado. Y bajo los árboles comenzaron también a arrastrarse las serpientes malas y venenosas; nosotros no seremos jamás amigos de esos animales malvados. Luego comenzaron a poblarse las aguas de los ríos y de las lagunas: peses grandes y pequeños delfines, gato, bocachico, y también aparecieron los peligrosos, como la piraña y la terrible raya. Y comenzó Huenhunhi a hacer también a la gente⁷⁸, varones y mujeres. Y la gente conoció la selva, los animales, las aguas; comenzó a entender que era bueno y lo que era malo. Estaba también el fuego que calienta las cabañas, o que puede convertirse en malo quemando todo por donde pasa. La gente buscaba los animales, las plantas buenas, y evitaba o se liberaba de las malélicas y peligrosas” (entrevista a Deta en Tagliani, 2004: 172-173).

Lo que nos interesa resaltar es cómo los Waorani ocupan un punto de vista para referirse a sí mismo como *Waorani*, palabra que en su lengua significa “gente verdadera” o “seres humanos” (-*rani* indica el plural), (Rival, 1996: 70), mientras que para designar a los forasteros emplean la noción *cowori* que significa extraños, no-waorani, caníbal. El *cowori* inscribe una elevada carga etnocéntrica que niega la humanidad⁷⁹, y da continuidad liberada a la predación en forma de antropofagia. En las narrativas Waorani (inicio de los tiempos), la connotación de predación del *cowori* deviene por su condición primaria de atacante violento cuyo propósito era comer a sus víctimas. Tradicionalmente los Waorani se “presentan a sí mismo como víctimas de estos poderosos predadores” pero en paralelo se “autodefinen como asesinos de *cohuori* dentro del contexto de la venganza y la incursión” (Rival, 1996: 73). ¿Quiénes son los *cowori*? Un viejo mito Waorani narra una intrincada guerra contra una tribu caníbal.

Hace mucho tiempo, todos vivían juntos y en paz. Había muchos 'cohuore' y

llaman como el pavo salvaje' para los pájaros. Pero de hecho es la traducción literal e incorrecta del concepto fauna, desconocido para ellos” (Rival, 1996: 109-110).

⁷⁸ De manera similar, afirma Rival los Waorani no usarían la palabra *Waorani*, -seres humanos de verdad- para designar a toda la humanidad. “Los Huaorani son un grupo específico, y los animales, en un sentido genérico y abarcador, son 'animales de caza'” (Rival, 1996: 110).

⁷⁹ Para Viveiros de Castro, “la humanidad es la posición del congénere, el modo reflexivo del colectivo, y como tal es derivada en relación con las posiciones primarias de predador o de presa, que necesariamente se relacionan con otros colectivos, otras multiplicidades personales en una situación de alteridad perspectiva” (2010: 37).

también los Huaorani eran numerosos. El gran río dividía sus territorios. Un día los caníbales comenzaron entrar en la tierra de los Huaorani y después de haberlos matado, comían su carne. Poseían también una extraña cosa mágica que hacía un ruido tremendo. El ruido de la cosa mágica indicaba que los caníbales andaban de caza de los Huaorani para devorarlos. Entonces los Huaorani llamaron a esa cosa extraña: 'quenhuene': caníbal. Viendo que los caníbales se volvían cada vez más despiadados y que los Huaorani disminuían en número, estos últimos decidieron reunirse en consejo para decidir la manera de huir y salvarse. 'Somos cada vez menos – decían – y si nos quedamos aquí, desapareceremos. Huyamos hacia otras tierras lejanas remontando el río'. Y así lo hicieron. Mucho tiempo después, pensando que los caníbales se habían olvidado de ellos, bajaron a lo largo del río en busca de fibras y de comida. Desde lejos escucharon el tremendo ruido de la cosa mágica que decía: 'quen!, quen!, come!, come!'. Y antes de recuperarse del miedo fueron nuevamente capturados por los caníbales. Entonces se pusieron a estudiar un plan de fuga. Ya que cada noche, vigilados por los caníbales, solían cazar luciérnagas, los mismos caníbales se habían habituado a ver aquellas extrañas ceremonia nocturna y no los controlaban más. Una noche, por fin, decidieron tentar la fuga nuevamente y tuvieron éxito. La mañana siguiente los caníbales se dieron cuenta que habían sido engañados y comenzaron a seguir sus huellas rabiosos y ávidos de venganza. Habían convocado a todos los caníbales de los alrededores para que les ayudasen en la empresa. Después de tres días de marcha forzada los Huaorani llegaron a sus tierras y se prepararon para la defensa. Un grupo vigilaba el sendero; otro el río, y otro controlaba la zona desde lo alto de la colina. Bien armados, esperaban escondidos entre los árboles. Y como suponían, después de algún día, llegaron los caníbales, un tras otro, numerosísimos. Los Huaorani saltaron fuera de sus escondites y con las lanzas mataron todos los caníbales que pudieron. Éstos últimos, desprevenidos, tuvieron que replegarse; pero los Huaorani, concedores del lugar, los persiguieron hasta sus cabañas y la cosa mágica, que redujeron a pedazos. Los caníbales, ya diezmados, ya no molestaron más a los Huaorani. Pero éstos quedaron muy tristes por todos sus parientes muertos a causa de los caníbales. La tribu, ya muy dispersa, decidió trasladarse lejos, muy lejos, y volvió a remontar el río en la búsqueda de un lugar tranquilo donde vivir en paz (Tagliani, 2004: 23-24).

La condición del *cowori* tuvo como telón de fondo no sólo negar la condición humana a sus vecinos más cercanos, tanto geográfica como históricamente, fue ante todo un tipo de relación social-étnica conflictiva con un grupo de *personas*⁸⁰ que estaban por fuera del *huoamoni*⁸¹, y reproducían un plano continuo de depredación. El *cowori* como tal,

⁸⁰ Viveiros de Castro demuestra que la condición de 'persona' (con la forma humana como su forma perceptiva universal) es un hecho social que puede ser 'extendido' "a las demás especies así como 'negada' a otros colectivos de nuestra especie hace pensar, ante todo, que el concepto de *persona* –centro de intencionalidad constituido por una diferencia de potencial interno– es anterior y lógicamente superior al concepto de *humano*" (2012: 38).

⁸¹ Rival (1996) brinda una definición del *huoamoni* ("nosotros-humanos") en contraste al *huarani* (de la raíz, *hua*, que significa "otro", y el sufijo plural *-rani*). El primero la autora lo define como "a todos los grupos domésticos que se encuentran en una misma unidad territorial, es decir, en una región limitada por 'zonas de amortiguamiento' que la separan de otras unidades territoriales. En otras palabras la gente que se identifica como *huoamoni* vive generalmente en dos o tres casas comunales que forman un 'grupo' (puede que dichas casas se hallen a gran distancia una de la otra). Un grupo *huoamoni* comparte un territorio de caza sobre el que tiene derechos exclusivos. Estos derechos, sustentados en el constante

es el resultado de un proceso permanente de construcción, una alquimia de sustancias, influencias y cuerpos, entre las cuales los artefactos ocupan también un lugar preponderante. Santos Granero (2012) propone re-examinar las cosmologías amazónicas desde una perspectiva “construccional”, y al igual que lo señala Lucía Van Velthem (2003: 119) respecto a las ontologías indígenas amazónicas, la gente y los objetos comparten el mismo “marco simbólico de fabricación”, son simultáneamente cosas y relaciones sociales corporizadas (Santos Granero, 2012: 20). En lo concerniente a los hechos de 1956 el abanico de objetos foráneos (avioneta, cámaras fotográficas, herramientas, pistolas, etc.) que mediaron el contacto Waorani envuelve *en sí* una intencionalidad significativa e independiente que tendió a reforzar la idea de un objeto/sujeto *cowori*. Por ello atender la vida social de las “cosas” a partir de las perspectivas “construccionales” que propone Santos Granero permitirá explicitar los marcos ontológicos dónde se asientan los actos del ver al *Otro*; en este caso el *ver* al *cowori* enmarcan, por qué no, en un flujo de objetos e intenciones.

El mundo de las 'cosas': construccionismo Waorani

En sus trabajos pioneros sobre el perspectivismo indígena, Viveiros de Castro no brinda una amplia reflexión sobre “las formas en que los pueblos indígenas amazónicos imaginan la vida de los objetos materiales” (Santos Granero, 2012: 14). El esfuerzo se concentró más bien en describir tres categorías básicas de seres existentes: humanos, animales y espíritus; y apenas consideró a los artefactos (objetos materiales) como entidades 'ocasionalmente' subjetivas añadiendo como idea de último momento, según Santos Granero, la noción que “la espiritualización de las plantas, los fenómenos meteorológicos o los artefactos parece [ser] secundaria o derivada en comparación con la espiritualización de los animales” (Viveiros de Castro, 1998: 472 cit. en Santos Granero, 2012: 15). La llamada “vida oculta de las cosas” para Santos Granero devela “múltiples formas de ser en los mundos vividos de los indígenas amazónicos” (Santos Granero, 2012: 16), y enfoca tres áreas de concepciones amazónicas sobre las cosas. La primera vinculada con la “vida subjetiva de los objetos”: ¿qué cosas tienen una

transitar dentro de las fronteras territoriales y en la mantención de los senderos de cacería, son defendidos de los invasores” (Rival, 1996: 95–96). En cuanto al *huarani*, Rival lo define en sentido problemático. Este término se refiere a los “los grupos que no pueden encontrar un ancestro común, pero que sin embargo sienten una descendencia común porque hablan, la misma lengua [...] el hecho de que el lazo se haya perdido es un indicador de hostilidad; entonces, también se consideran enemigos potenciales. Se cree que el contacto con los *huarani* es muy peligroso y en consecuencia se debería evitarlo. Es común que los *huarani* vivan en territorios separados, con grandes zonas en medio para que no se conozca la posición exacta de sus respectivas residencias y huertos (Ibid.: 95).

dimensión subjetiva?, ¿cómo se manifiesta esta subjetividad? En segundo lugar se encuentra lo que Santos Granero llama “vida social de las cosas”, dimensión que lo entiende no como un “régimen de valor” tal como lo propone Appadurai (1986) para la circulación de mercancías, sino más bien entiende cómo las diversas formas “en que los seres humanos y las cosas se relacionan en tanto subjetividades”. Por último está el tema de la “vida histórica de las cosas” que por su estatus y alto valor como son los objetos rituales “tienen tanto una historia social -que relata quién los hizo y cómo pasaron de un dueño a otro- como una biografía -historia personal que relata su ciclo de vida” (Santos Granero, 2012: 16-17). En las cosmologías amazónicas los objetos no son derivados, es decir no subyace en ellos un carácter “creacionista” propio de las cosmologías la judeo-cristiana, sino más bien responden a formas “construccionales” mediante el cual los actos creativos son “producto de la transformación de una serie de cosas preexistentes” (Ibíd.: 17). El hecho recurrente en las cosmologías amazónicas, al decir de Santos Granero es la existencia de un tiempo mítico donde reinaba la indiferenciación. “Los predecesores de todos los seres vivos -humanos, animales, plantas y espíritus, así como una variedad de objetos- compartían el espacio primordial con los poderosos dioses de la creación, héroes culturales o traviesos embaucadores” (Ibíd.: 17). El fin de esta existencia idílica fue causado por la “falibilidad de los ancestros, momento en el que surgieron las diferentes categorías de seres que habitan el mundo hoy en día” (Ibíd.: 17). Sin embargo, el proceso a través del cual los humanos primordiales alcanzaron (más o menos) su forma definitiva, es un camino colmado de múltiples y complicadas metamorfosis, como es el caso de *Huegongui* en lo referente a los Waorani. Este largo trajín supuso además ciclos de “deconstitución” y “reconstitución” corporal, marcados por “formas extremas de permutación de partes del cuerpo entre especies, incluyendo artefactos que originalmente eran partes corporales, así como partes corporales que originalmente eran artefactos” (Ibíd.: 17). Además, el largo proceso de metamorfosis fue acompañado por la intervención de poderosos demiurgos, en cuya capacidad creativa a menudo tomaron la forma de “actos tecnológicos” divinos (Van Velthem, 2003: 90). Más importante aún, la emergencia del mundo tal como lo conocemos en la actualidad no fue el resultado de una creación *ex nihilo*, sino más bien el producto de la transformación de una serie de cosas preexistentes (Viveiros de Castro, 2004: 477 cit. en Santos Granero, 2012: 17).

En resumen, las características marcadas confieren también a las cosmologías amazónicas de un carácter “construccional” donde los artefactos son partes constitutivas

de la confección de todos los seres vivos, es decir su naturaleza es eminentemente artefactual. Es por esto, que hay “múltiples formas de ser una cosa en el mundo vivido indígena”, Santos Granero prevé al menos cinco categorías de objetos. La primera la relaciona con objetos que se originan a través de la autotransformación, 2) objetos que se originan a través de la metamorfosis, 3) objetos que se originan a través de la mimesis, 4) objetos que se originan a través de procesos de animización; (*ensoulment*) y 5) objetos simples (Santos Granero: 2012: 24). Los objetos⁸² de las primeras cuatro categorías se caracterizan por el grado de subjetividad adquirida, pero sobretodo por su contenido de “animacidad” y “agentividad” que se cree poseen (Ibíd.: 24). Basada en los datos etnográficos de los Achuar, Philippe Descola (2005) hace notar que la mayoría de las plantas y los animales poseen un alma (*wakan*) similar a la de los humanos, una facultad que los incluye entre las «personas» (*aents*) en cuanto los dota de conciencia reflexiva e intencionalidad, los hace capaces de experimentar emociones y les permite intercambiar mensajes tanto con sus pares como con los miembros de otras especie entre ellas, los hombres.

Para Descola esta comunicación extralingüística es posible gracias a la aptitud que se le reconoce al *wakan* de vehicular, sin mediación sonora, pensamientos y deseos hacia el alma de un destinatario, y de modificar así, a veces sin conocimiento de este, su estado de ánimo y su comportamiento (Descola, 2005: 27). Las distintas capacidades comunicativas que desprende o no cada ser -incluyendo los objetos- en el análisis que elabora Guzmán Gallegos⁸³ apuntarían a identificar que la “subjetividad no presupone necesariamente la presencia de un alma, mientras que no toda agencia presupone voluntad e intencionalidad”. (Guzmán Gallegos, 2012: 286). Santos Granero aclara al respecto: algunos objetos son objetos “subjetivos”, es decir “concebidos como personas en la medida que poseen un alma independiente”, parafraseando a Pollock son “agentes de acciones significativas” (Pollock, 1996: 320 cit. en Santos Granero: 2012: 25). Otros, en cambio, son simplemente, al decir de Santos Granero, objetos

⁸² Santos Granero identifica el universo de objetos de las primeras cuatro categorías, como aquellas “cosas” susceptibles a algún tipo de subjetivación. Estos objetos abarcarían: “objetos ceremoniales, parafernalia shamánica, adornos personales, canciones, nombres e imágenes, armas y herramientas, utensilios de cocina, accesorios de cama y de bebé, documentos personales y una amplia gama de objetos industriales -incorporados a las sociedades indígenas recientemente-, incluyendo escopetas, linternas, carros y aviones” (Santos Granero, 2012: 24).

⁸³ María Guzmán Gallegos discute el rol que juegan ciertos objetos textuales como las cédulas de identidad en la constitución y deconstitución de las personas y los cuerpos entre los Runa amazónicos del Ecuador (2012: 283).

“subjetivados”. Es decir son objetos que poseen algún tipo de “sustancia anímica, pero no en la cantidad o cualidad necesaria para poder actuar por sí mismos, por lo que requieren la intervención de los seres humanos para activar su 'agencia'⁸⁴” (Santos Granero, 2012: 25). Sobre esta última cualidad, los Waorani no conciben otras formas de hacer la guerra y vengarse (*vendetta*) de sus enemigos, sin usar lanzas⁸⁵. Dichas armas ocupan un lugar central en la vida social Waorani al asociar importantes conocimientos sobre la selección de aquellos con quienes se comparte la vida⁸⁶ y reafirma las fronteras donde inicia y termina la co-residencia y el parentesco⁸⁷. De este modo, se puede señalar que la materialidad es un proceso tanto “social como comunicacional”. Sin embargo, “dado que la comunicación es siempre subjetiva y su

⁸⁴ Santos Granero advierte que aunque la propuesta de Alfred Gell descrita en *Art and Agency* (1998), relacionado a la posibilidad de considerar los objetos como “agentes secundarios” con la capacidad de actuar no como seres intencionales como es el caso de las personas (“agentes primarios”) sino más bien “como medios a través de los que se manifiesta y realizan intenciones” (Martínez Luna, 2012: 177), no viene al caso. Santos Granero, aclara que la noción de “agencia” presente en su análisis recae en el sentido más clásico del término: “una capacidad consciente que tiene el sujeto para actuar o ejercer poder sobre otros seres y el mundo que lo rodea. Esta capacidad varía dependiendo del grado de subjetividad del sujeto, la cual –desde una perspectiva indígena amazónica– está siempre asociada con la cantidad de sustancia anímica que se cree posee el sujeto” (Santos Granero, 2012: 25).

⁸⁵ Un mito Waorani refiere al hijo de la luna como el maestro que les enseñó a los Waorani hacer la guerra. “Un día llegó en medio de ellos y después de un tiempo eligió al más anciano del grupo y lo llevó selva adentro. El hijo de la luna cada día enseñaba al hombre el modo de fabricar las lanzas y el modo de arrojarlas. Además le inculcaba no tener miedo de nada. Este hombre, cuando volvió a su tribu, enseñó a los demás a fabricar lanzas. Y comenzaron a batirse unos contra otros” (Tagliani, 2004: 36).

⁸⁶ Rival (1996) menciona que los Waorani junto con los Yanomami comparten las tasas de mortalidad bélica más alta registrada en la literatura etnográfica. Yost (1981) estimó que la tasa de mortalidad Waorani antes del contacto en una población de 800 personas, era la siguiente: 44% de las muertes fueron “lanceados”, 6% murió baleado por forasteros, el 9% raptados por forasteros, el 5% huyó al exterior, y ningún de sus miembros falleció por causas naturales o vejez. No obstante, Rival afirma que estas cifras solo brindan información contextual más no aporta elementos para entender los significados culturales sobre este tipo de asesinatos (Rival, 1996: 60-61).

⁸⁷ No es nuestro objetivo analizar los mecanismos a través del cual la muerte ritualizada con lanzas crea y define el parentesco y la co-residencia. Sin embargo dejaremos anotando algunos aspectos significativos del mismo. Al respecto, Rival identifica las diferencias internas que crea la muerte por lanzas y que son creadas por ellas. En primer lugar encontramos la muerte que comprende únicamente a los Waorani considerados *huarani*, es decir, a los “enemigos” y a los “otros”. Rival encuentra que como tal la muerte “crea al 'otro' y establece las fronteras entre los que, viviendo separados, en adelante dejan de estar relacionados y son enemigos potenciales” (Rival, 1996: 83). Este tipo de matanzas por lo general procuran acabar con todo el grupo, raras veces consiguiendo el objeto. En definitiva el homicidio de *huarani* “no sólo crea diferencias en el presente sino que excluye alianzas futuras” (Ibíd.: 83). En segundo lugar, las víctimas y las consiguientes represalias que conlleva el acto de matar reafirma los lazos de parentesco. En medida que matar a los parientes (co-residentes) es considerada “una 'conducta animal', mientras que la venganza por la muerte de un pariente es propiamente humana y moral [...] En suma, el acto de matar hace visible el parentesco” (Ibíd.: 83). En tercer lugar, “las personas fallecidas cuya muerte ha sido vengada quedan fijadas en la memoria de los vivos de tal modo que el parentesco no se separa del asesinato” (Ibíd.: 83), el nombre de las víctimas pasarán de generación a generación permitiendo entre otras cosas que los deudos (niños y cónyuge) exijan vivir en el área donde murió la víctima. Finalmente, el asesinato tendría la capacidad de reafirmar lazos de parentesco en cierto grado olvidados. Rival aclara que las prácticas homicidas Waorani provocan la dispersión del grupo. En contraste “los miembros de los grupos domésticos perseguidos buscan la protección de parientes remotos, ya que su primera obligación hacia los parientes es la de ofrecer refugio” (Ibíd.: 83-84).

significado inestable, el grado de subjetividad atribuido a los objetos, así como su significado, están siempre abiertos a la negociación y el debate” (Santos Granero, 2012: 26), sobretodo si se trata de objetos venidos de los *cowori* en lo que atañe a los Waorani. De hecho, “la subjetividad de los objetos se revela ante -o es percibida por- diferentes categorías de personas de maneras muy diversas, siendo los shamanes capaces de interpelar a los objetos en tanto sujetos” (Ibíd.: 26). Para el caso Waorani las estrategias materiales (cebos) que lo misioneros del ILV sembraron a cada paso en el acercamiento y contacto, representó un aspecto comunicacional crucial dentro de la mirada indígena.



IMAGEN Nro. 34

Nate Saint brings a series of 13 weekly “Bucket-drop” to the Waorani indians using a bucket employing the spiralingline technique. Arajuno, 1955.

<https://www.maf.org/about/history>

Nate Saint (de pie a la derecha) junto a R. Youderian preparan los regalos (cebos) de las llamadas cestas aéreas. Se aprecia en la parte inferior de la imagen un altoparlante, elemento indispensable dentro de la estrategia de contacto⁸⁸.

⁸⁸ Durante los primeros lanzamientos que la 'Operación Auca' realiza entre octubre de 1955 a enero de 1956 las discrepancias de visiones dentro del equipo se hace evidente. Nate, escribía “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 cuarenta millas y a distancias psicológicas más allá de muchos continentes y

Los Waorani vieron en los objetos *cowori* a seres sociales potencialmente predatorios animados por una agencia autónoma⁸⁹, es decir se trataban de objetos subjetivos antes que subjetivados que reforzaron la idea de venganza. Proponemos que los propios actores narren cómo experimentaron el encuentro de enero del 1956 con los *cowori* y qué relación se tejió con los objetos.

*“...Acahuo (madre de Dayuma) pensaba que Dayuma todavía estaba viva y quería saber de ella. Incluso si las dos niñas⁹⁰ que envió en su busca no habían regresado, confiaba en hallarla con vida y no cesaba de invitar a otros de la familia a ir en su busca. Muchas noches discutían en la casa alrededor de los fuegos, algunos decían que los *cohuori* ya habían comido a las mujeres que salieron [...] Después de la muerte de Moipa, Menkivi, pues había sido adiestrado por él, pasó a ser el mayor peligro; como al otro, le dio por coger muchas mujeres, dejando a otros sin pareja. Por un enfado, mató a su primera mujer, pretendiendo ahora a Guimare (hermana Dayuma), ni Acahuo, ni Nampa (hermano Dayuma), lo permitían, por lo cual fueron amenazados por Menkivi. Fue en ese momento cuando la avioneta comenzó a llegar de continuo, arrojando regalos desde el aire. Ese aparato desató de nuevo los comentarios; algunos decían que eran los Huaorani muertos que traían regalos del cielo. Acahuo sostenía que Dayuma vivía y ese aparato los llevaría hasta donde ella. Cuando comprobaron que los *cohuori* se habían quedado en la playa, las discusiones recurrieron en torno al fuego nocturno. Acahuo convenció a Guimare para ir donde ellos a preguntar por su hermana, Mintaca, su tía quiso acompañarla y, al final, les siguió Nenkivi, su enamorado. Los extranjeros no entendieron su petición, ni llevaron a*

océanos” . Mientras que Jim Elliot proporciona una versión algo distinta del mismo suceso. “Volamos [...] con el alto parlante de batería y las frases aucas que habíamos obtenido de Dayuma [...] Repetí estas frases al dar vueltas sobre las casas a unos dos mil pies de altura: ‘Cambiemos 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 para recibir algún regalo a cambio. Levantamos la sogá (iduro trabajo!) y la volvimos a lanzar después de varios intentos, pensando que podrían amarrar algo a la sogá. Cayó en el agua, y ellos cortaron una sección [...]. La levantamos hasta arriba e hicimos funcionar el alto parlante otra vez, utilizando las frases ‘ustedes nos agradan; les daremos una olla’” (J. Elliot s/r cit. en Rival, 1994: 277-278).

⁸⁹ Recordemos el hecho narrado por Stoll (1985) respecto a los artificios tecnológicos usado por los misioneros para contactar a los grupos del este. Las llamadas “canastas parlantes” (trasmisores radiales escondidos en los cebos que permitían a los pilotos reconocer las voces de los Wao en la tierra y también les permitían entablar comunicación con los sorprendidos Waorani) lanzadas desde las cuadrillas de aviones conmocionó a los Wepeiri que a su paso destruían estos *seres sociales* -*cowori*-, queriendo así callar “la voz de los cielos” .

⁹⁰ Acahuo había enviado a Uminia y Huiñami para buscar a Dayuma (suceso ocurrido entre los años de 1947-48), aunque ninguna regresó, quedaron juntas en Ila. En el capítulo 2 hemos hecho referencia a la presencia de estas dos muchachas en la hacienda de Sevilla.

Guimare donde Dayuma [...] Al regreso donde los suyos, Mintaca dijo que eran buenos cowori [...] pero se impuso la opinión de Menkivi: habían matado a Dayuma y acabarían con todos. Guikita ordenó hacer lanzas para matarlos” (Cabodevilla, 1994: 347).

Una vez fracasada las vías diplomáticas que buscaban saber el paradero de Dayuma, varias familias Wao se reunieron en torno a Guikita y acordaron acabar con los *cowori*. ¿Motivos? Naenkivi, heredero de las enseñanzas de Moipa, no quería a los *cowori* en su territorio. A esto se suma el temor que los misioneros sembraron a su arribo a las playas del Curaray (*Palm Beach*). Los Wao habrían identificado varios objetos potencialmente predatorios lo que los motivó a montar una estricta vigilancia al campamento misionero (levantado en la copa de árboles cercanos a la pista de aterrizaje improvisada para la ocasión). Al cabo de varios días de vigilancia, pudieron constatar que los *cowori* portaban armas de fuego, por lo cual decidieron preparar una emboscada y acabar con ellos (Cabodevilla, 1994). A continuación, presentamos la narración de Mincaye-Enkeri (hermanastro de Dayuma), uno de los protagonistas del lanceamiento a los misioneros.

“Dabo (padrastro de Dayuma) estaba un día buscando moretes cuando vio a los cinco gringos que aterrizaron en una avioneta en las playas del Curaray. Les observó por un largo rato y se sorprendió al ver que tenían en la mano un aparato por el que miraban, sin saber qué era eso (posiblemente es una referencia a las cámaras fotográficas y de filmación que los misioneros utilizaron en el primer encuentro). Al final pensó que podría ser algo malo: ¡Mirarán los cuerpos de los huaorani, para luego comérselos! Dabo pensó, ¡Tienen que ser caníbales! Avisó a Guikita, luego vivieron y entre cinco mataron a los misioneros en la misma playa. Las mujeres y otros destrozaron la avioneta y la pequeña casa que se había construido sobre un árbol. Luego regresaron a sus casas, las quemaron y se refugiaron en las cabeceras del Tihueno⁹¹” (Ibíd.: 329).

En suma, los objetos son considerados vitales para la producción de todos los seres vivos, y en el caso del *cowori* su corporalidad 'no-humana' fue eminentemente una construcción social amortajada por una anatomía de artefactos –predatorios- en juego. Como está claro, la llegada de los *cowori* a territorio Waorani pasó de ser un encuentro

⁹¹ Narración de Mincaye-Enkeri citado en Cabodevilla (1994). El autor no precisa quién recogió el relato ni la fecha o lugar donde fue realizada la entrevista.

intermitente a una irreversible 'convivencia' que alteró, no la imagen genérica del canibalismo (en tanto continuidad metafísica del alma) sino el valor de uso de esta imagen por el cual la alteridad era aprehendida como tal. Mapear la geografía e historia de las percepciones del *cowori* en tiempos del contacto es un trabajo imposible teniendo en cuenta la dispersión y variabilidad de tradiciones en cada grupo Waorani. Por ello ofrecemos a continuación una breve experiencia etnográfica realizada en la ciudad del Puyo en julio del 2015. Tras visitar y conocer de cerca la labor que lleva adelante la actual Presidenta de la Asociación de Mujeres Waorani, Patricia Naenkivi buscaré exponer cómo irrumpen en un contexto de interés para la investigación la construcción de *persona*⁹² en el mundo Waorani.

Fotografía, percepción y visión Waorani

A través de la experiencia etnográfica de visitar los estudios de imagen en la ciudad del Puyo, constaté la existencia de una práctica fotográfica local que tiende a desdibujar el modo 'tradicional' de ubicar cuerpos en tiempos y lugares concretos; para ello los fotógrafos se sirven de lúdicos lenguajes fotográficos como el montaje y el uso del telón de fondo para dar forma a una “visión aspiracional e ideal de los cuerpos que los propios modelos quieren encarnar” (Pinney, 2003: 295), y que a continuación pasamos a detallar.

Nuevamente visitaba el estudio fotográfico de Martín, en esta ocasión Patricia me acompañaba y llevaba consigo un objeto muy particular: su corona de plumas. En el camino le pregunté en que ocasiones usaba su corona, me supo decir: “en momentos especiales”. Llegamos al estudio y Martín me reconoció, le conté que Patricia también iba a hacerse un retrato. Fui el primero en fotografiarme, quise un recuerdo del telón de fondo selvático, nada muy elaborado por cuestiones de tiempo. Fue el turno de Patricia; de aquí en adelante tan sólo fui un espectador de una negociación y relación que se iba a suscitar entre fotógrafo y cliente (cuaderno de campo, Puyo julio 2015).

⁹² Acogemos la experiencia etnográfica que Kati Álvarez (2011) recoge en su tesis de maestría al notar que la fabricación de nuevas corporalidades en los Waorani del post contacto: “cambia y se transforma de acuerdo al discurso y propuesta de los actores externos convocados; sin embargo su personalidad corporada está intacta es decir que no renuncian a sus deseos, actúan y deciden dentro de un contexto maleable donde todo es potencialmente posible, menos su intercambio predatorio” (Álvarez, 2011: 109).



IMAGEN Nro. 35-36
Estudio de Martín. Puyo, julio del 2015

Foto de autor.

Al contrario de los sistemas de representación colonial que buscaban construir “identidades estables” de objetos “en el seno de profundas certidumbres cronotópicas”

(Ibíd.: 282), la imagen de Patricia traduce otros interés y deseos por reubicar en un campo de correlación (espacio/tiempo) distinto a personas y objetos. La puesta en escena y los efectos performativos/deformativos que entrega la imagen expresan la necesidad de situar, en este caso la presencia de Patricia y su corona, dentro de una dimensión táctil, tal como nos recuerda Pinney acerca del interés de Benjamin por el modo *óptico-táctil* de percepción-acción. Sin embargo, no estoy proponiendo que la manipulación fotográfica descrita sea un peculiar ejemplo de un tipo de crítica a la perspectiva, el distanciamiento y finalmente a la narrativa. Más bien, se trata de un malestar que ha emergido igualmente en otros campos y áreas de conocimiento. Bryson lamentaba, por citar un ejemplo, la supresión de la corporalidad en la tradición visual dominante en Occidente a lo que llamó “Percepción Inicial⁹³”. Recordando a Barthes en *La cámara lúcida* y las claras influencias de la reciente muerte de su madre, encontramos por su parte una búsqueda por la esencia de la fotografía y aclarar la obstinación del referente en estar siempre, a modo de una huella indicial. Barthes rememoraba al respecto:

una tarde de noviembre, poco tiempo después de la muerte de mi madre, yo estaba ordenando fotos. No contaba «volverla a encontrar» [...] Además, no puedo decir que esas fotos de ella que yo guardaba me gustasen, si exceptuamos la que había publicado, aquella en la que se ve a mi madre, de joven, caminando por una playa de las Landas y en la que «reconocí» su modo de andar, su salud, su resplandor -pero no su rostro, demasiado lejano-: no me ponía a contemplarlas, no me sumía en ellas. Las desgranaba, pero ninguna me parecía realmente «buena»: ni resultado fotográfico, ni resurrección viva del rostro amado. Si algún día llegase a mostrarlas a amigos, dudo que les hablasen (Barthes, 1990: 115-116).

De la presencia fugaz que distingue a la fotografía de otros medios como la pintura y el dibujo, deriva en la mirada de Pinney el deseo de apresar en espacio-tiempo el mundo cotidiano captado por la cámara. La fotografía puede utilizarse, al decir del autor “para ubicar cuerpos y rostros en la historia, y también como un medio de escape” (Ibíd.: 293) y recuerda a Eduardo Cadava (1997) con su noción de “auto-archivo fotográfico” y el situar a los cuerpos en cronotopos específicos, tal como lo sugiere en el análisis de la

⁹³ Para Bryson la “Percepción Inicial” ha sido una constante en la tradición visual dominante de Occidente. Desde el Renacimiento hasta llegar a la Modernidad “el cuerpo se reduce a [...] su anatomía óptica, el diagrama mínimo de la perspectiva monofocal” (Bryson, 1983: 94 cit. en Jay, 2003: 70). Una de las consecuencias de este orden consistiría que “La brecha entre el espectador y lo representado en la imagen se fue ensanchando y se produjo una ‘deserotización’ general del orden visual a medida que el mundo plasmado en imágenes “se situaba en un orden espacio-temporal matemáticamente regular lleno de objetos naturales que sólo podían ser observados desde fuera” (Jay, 1988: 8 en Pinney, 2003: 289).

obra de Marcelo Brodsky: “Autorretrato fusilado⁹⁴”. No obstante, el fundamento cronotópico de las fotos de Patricia nada tiene que decir ni hacer con los viejos preceptos indiciales o las “certidumbres” espaciales antes mencionado, más bien los lenguajes fotográficos relevados (montaje, telón) encuentran en el cuerpo una superficie, siguiendo con Pinney “completamente mutable y móvil, susceptible de ser situada en cualquier tiempo y lugar” (Pinney, 2003: 293). Por su parte el estudio fotográfico y los recursos a disposición (telón y el montaje) ubican al fotógrafo, en el caso de Martín como un “empresario teatral” que escenifica las visiones y aspiraciones de sus clientes a más de sugerir la pose y el mejor encuadre para la ocasión, quebrando así el “principio de testigo ocular” de la fotografía, referido en el capítulo tres.

Las características pictóricas que resumen la fotografía en cuestión alude a una fuerte centralidad y firmeza compositiva, la escasa profundidad de campo y un primer plano totalmente de frente consolidan un “espacio íntimo entre espectador y la imagen” (Ibíd.: 297), y es aquí donde cobra importancia la superficie y materialidad de la imagen, ya que deberán corresponder con la mirada del espectador. Las demandas suscitadas dentro del estudio fotográfico develan el deseo del contacto y la visibilidad por la mirada, pareciera que los ojos del cliente se convierten, en nuestro caso de estudio, en el sostén de la imagen y el mundo exterior (Ibíd.: 299). Precisamente es aquí donde la superficie de la imagen y materialidad de la misma atrapa las nociones de ver y ser visto en el mundo Waorani, no por lo que detenta la imagen, sino por lo que “emerge después del momento fotográfico” (Oguibe, 1996: 246 cit. Pinney, 2003: 299).

Finalmente, los significados culturales proyectados desde superficie de la imagen es uno de los ámbitos que mejor nos posibilitó 'mostrar el ver' Waorani y comprender como las tensiones predatorias con el mundo no-waorani se re-acomodan permanentemente en un contexto de interacción social.

⁹⁴ Durante el exilio, Marcelo Brodsky Fotógrafo argentino plasmó en 1979 su 'autorretrato fusilado' en la Plaza de San Felipe Neri en Barcelona. Esta imagen presenta en primer plano una pared de la plaza Neri, lugar en que el régimen franquista llevó a cabo innumerables ejecuciones durante la Guerra Civil Española. Para Cadava se trata de un autorretrato que se inscribe dentro de una historia más amplia, pero que refiere tanto a la propia historia de Brodsky como a la historia de otros: “una red de relaciones, un conjunto de trazos históricos que, al darnos varios contextos en los cuales podríamos situar al sujeto, también impide que el sujeto sea siempre idéntico a sí mismo” (Cadava, marzo 2013. “Bosque de la Memoria” . Disponible en: <http://www.macromuseo.org.ar/archivo/2013/03/brodsky.html>).

CONCLUSIÓN

La propuesta presentada a lo largo de los capítulos situó en el centro del análisis el vaivén de la experiencia occidental y los engranajes visuales que sostuvieron el proceso de conocer al Otro cultural. A partir de la dimensión teórica que el campo de los Estudios Visuales propone, nos interesamos en explorar el escenario del contacto Waorani y develar el rol de los objetos visuales y la forma en que se involucraron con el espectador (Moxey, 2009).

En primer lugar, propusimos levantar un registro etnográfico en nuestra área de estudio sobre el mito del Auca con el objetivo de discernir su significado y el rol jugado dentro de la imaginaria colonial. Con las primeras descripciones jesuíticas de Mainas hasta llegar a la exploración de Blomberg y su paso por el río Nushiño, demostramos que la experiencia de una realidad extraña y ciertamente peligrosa como fue el encuentro con la selva y las tribus 'infieles' configuró una práctica del ver o “*modos de hacer*” de lo visual (Brea, 2005). En él la *visión* blanca confeccionó una representación de la 'realidad', de la cual la noción de alteridad fue un pilar radical para conducir esta experiencia del *conocer* en tres niveles diferentes.

El primero correspondió a un nivel abstracto, según el cual la mayoría de argumentos relativos a la condición del Indio reposaban en 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” (Fitzell, 1994: 27). Aquello fue una constante en la imaginería colonial que envolvió de sentido y atributos el encuentro con el Otro cultural tempranamente identificado como Auca.

En el segundo nivel los registros producidos *in situ* ocuparon un protagonismo especial. Por un lado, todas las referencias levantadas por los exploradores a su paso y contacto con las poblaciones nativas constituyeron una “acumulación repetitiva de hechos empíricos selectivamente identificados” (Ibíd.: 27) que en el mejor de los casos encontró en la imaginería de los Napo Kichwas de la zona la confirmación de las fantasías coloniales (Taussig, 2001). En todo caso, la propia dinámica de la exploración amazónica tendió a crear “imágenes genéricas vividas” de los llamados indios 'infieles' o Auca, “cuyo detalle descriptivo convence a los lectores de la realidad de las representaciones” (Fitzell, 1994: 27), generalmente asociados a una imagen de salvajismo.

En un tercer nivel advertimos que las tempranas exploraciones al valle del Napo articularon esa imagen genérica del Auca a una diversidad de formas para “construir argumentos ideológicos que explicasen la condición de la población indígena tal como los (exploradores occidentales) la observaron” (Ibíd.: 27). De este modo, dichas imágenes vividas forjadas en tiempos y momentos distintos informó de la realidad de un “indio imaginado” el cual se convirtió en capital cultural al servicio de intereses de los distintos imagineros ya sean estos etnógrafos, viajeros extranjeros, misioneros, políticos, miembros de la burguesía en el poder, etc. (Muratorio, 1994: 10).

Sin embargo el desembarco de la tecnología fotográfica a mediados del siglo XX impactó la construcción de esta imagería amazónica que creía ver o imaginar al Auca. La irrupción de la fotografía a modo de una tecnología de representación con sus consabidas huellas indiciales y dotada de una supuesta aleatoriedad más allá del deseo del fotógrafo de enmarcar y construir la imagen (Pinney, 2003: 292), tuvo varios puntos de reflexión sobre el rol de la imagen en el desarrollo del contacto Waorani.

El primero concerniente con una estrecha cooperación de la práctica de viaje y exploración, y el segundo relacionado con la imagen-objeto y los caminos a través del cual adquirió valor y presencia (vida social). Respecto al primer punto, las fotografías nacidas del encuentro de 1956, así como los producidos tiempos después en Tiweno por Rachel Saint y posteriormente por Patzelt con los grupos Waorani de río abajo, develaron un característico esquema colonial de situar al Otro en “profundas certidumbres” de tiempo y espacio con el objetivo de construir identidades estables en lugares de los que no pudieran escapar (Ibíd.: 282). Este característico régimen colonial de la visualidad expuesto en los relatos visuales de exploradores y misioneros consagró por un lado la ideología de la indicialidad que autorizaba una práctica autóptica del “estar ahí” (Ibíd.: 283) entre los 'salvajes' y, por otro lado, los registros visuales expuestos tendieron a construir un mundo de la otredad cultural visto como una imagen. Ello implicó, entre otras cosas, que el hombre blanco se situara a sí mismo frente a él como un ámbito de conocimiento y de disposición a poseer (ibíd.: 289) trazando así los límites sociales, políticos y raciales que se consideraban calificados mantener (Fitzell, 1994).

Mientras que en el segundo punto nos interesamos por entender el juego de roles y la trascendencia que las imágenes asumieron en la dinámica de pacificación y reducción de la mayoría de grupos Waorani. Si bien estas imágenes fueron creadas para ser un tipo de cosa (objeto) inscrita en relaciones de poder que cifraban valores de uso y

cambio propios de una economía visual (Poole, 2000). Observamos no obstante, que las imágenes de nuestra investigación no podían ser confinadas como simples mercancías. En ellas yacía una capacidad por expresar discursos latentes sobre el Otro que disputaba los sentidos y monopolio de la representación colonial (Andrade, 2000; Muratorio, 1994). El énfasis recayó entonces en tomar nota de lo que las imágenes como objetos “dicen” (Moxey, 2009) y la particular forma en que la “fantasía y el deseo entran en la producción y el consumo de las imágenes visuales” (Poole, 2000: 22).

Nos interesamos así en enfocar los términos culturales a través del cual productores y público imbricaron de sentido e identidad al “mundo de las imágenes” a manera de símbolos de *salvajismo* y *redención*. Ello significó que indistintamente los Waorani que accedían o no a los requerimientos 'civilizatorios' (religión, vestimenta, sedentarismo, sumisión) que la propia dinámica del contacto les imponía, todos fueron sin importar “distanciados de la sociedad nacional, e identificados con el bosque amazónico en el cual viven” (Rival, 1994: 283). Una vez descontextualizados y limitados en su salvajismo este grupo indígena en general fue representado fuera de la historia y de cualquier verdad cultural (Ibíd.: 283).

No obstante, el estereotipo del *buen salvaje*, encarnado en la banda de conversos Waorani publicitados por ILV pero también el paraíso de 'salvajes' que Patzelt y San Padilla montaron en Tivacuno, sugirió que las imágenes pueden deslizarse dentro y fuera de los roles asignados, desdibujando con el tiempo el impulso clasificatorio con las que fueron producidas (Andrade, 2000: 149).

La realidad de la dominación Waorani estuvo lejos de ser un proceso coherente y monolítico. Como en toda expresión de colonialismo, el escenario del contacto no podía comprenderse sin reconocer las formas en que los Waorani han subvertido y resistido este orden (Muratorio, 1994; Rival, 1994). Precisamente nos interesamos por las formas concretas en que los propios representados, es decir los Waorani, se han apropiado de las tecnologías de representación en escenarios no tradicionales para “convertirse en sus propios imagineros” (Muratorio 1994: 9). A través de la experiencia etnográfica encontramos que parte de la apropiación de estas tecnologías radicaban en la forma que los Waorani resuelven las tensiones “predatorias” siempre existentes con la modernidad del mundo *cowori*. En especial el uso del montaje fotográfico analizado a lo largo del capítulo cuatro ejemplificó una dimensión táctil de la imagen sobre la cual se erigían 'presencias', o en términos del animismo amazónico, “personalidades corporadas”

Precisamente, los significados culturales planteados desde la superficie de la imagen fueron uno de los ámbitos sociales que permitieron elicitarse la mirada Waorani y comprender cómo este grupo indígena se ha apropiado de “tecnologías «globales», las selecciona, y en este caso piensa lo visual en el campo más amplio en el cual varias de ellas compiten” (Andrade, 2000: 150-151).

Finalmente la promesa de que la Antropología Visual promueva nuevos espacios de reflexión para pensar en las imágenes visuales como artefactos socialmente construidos dentro de entramados de poder (Ruby, 2002), fue el inicio de una propuesta de análisis poco discutida en nuestra área de estudio. De manera particular exploramos y entendimos el significado de las imágenes como algo negociado más que fijo, atendimos sus usos sociales y políticos agenciados a lo largo del siempre conflictivo escenario que representa toda dinámica colonizadora.

Podemos concluir mencionado que el proceso de contacto determinó, no sólo la “construcción de una mirada de 'lo indígena' dentro de un régimen de visualidades” (Romero, 2011: 15) en constante alteración, sino también determinó el marco para aprehender y construir sentidos de alteridad con un grupo indígena que en menos de cinco décadas ha tenido que cambiar sus patrones tradicionales de organización y subsistencia para formar parte del supuesto Ser colectivo al que denominamos *comunidad imaginada*.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, Kati (2010). *El efecto del contacto de la sociedad nacional en las prácticas culturales en torno a la muerte en los waorani*. Quito: FLACSO.

Álvarez, Kati & Boyotai, Rubén (2012). *Situación del grupo Armadillo- Cononaco - chico- vía Tigüino*. Quito: Fundación Pachamama.

Amodio, Emanuelle (1993). *Formas de la alteridad: construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América* Quito: Abya – Yala.

Anderson, Benedict (2000). “Racismo y nacionalismo” en *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Andrade, Xavier (2000). *Economías Visuales*, NUSO: Nueva Sociedad: Democracia y Política en América Latina No. 170, Fundación Friedrich Ebert, noviembre/ diciembre.

Andrade, Xavier (2007). Política y vandalismo institucionalizado en Ecuador: la práctica de los 'años viejos'. En *Los Años Viejos*, Ma. Pía Vera (ed). Quito: FONSA

Bal, Mieke (2004). “El esencialismo visual y el objeto de los Estudios Visuales”. En *Revista Estudios Visuales*, nro.2, pp. 11-49: Estudios Visuales.

Barthes, Roland (1982). *La cámara Lúcida: Nota sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós.

Bartra, Roger (2011). *El mito del salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

Barriga López, Franklin (1992). *Las culturas indígenas ecuatorianas y el Instituto Lingüístico de Verano*. Quito: Amauta.

Belting, Hans (2007). *Antropología de la imagen*. Madrid: Akal, pp. 263-295.

Blomberg, Rolf (1996). *Los Aucas desnudos. Una reseña de los indios del Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Brea, José Luis (2005). Los estudios visuales: por una epistemología política de la visualidad. En *Estudios Visuales: la epistemología de la visualidad en la era de la globalización*, Brea, José Luis (ed.). Madrid: Akal.

Brea, José Luis (2007). “Cambio de régimen escópico: del *inconsciente óptica* a *e-image*”. En *Revista de Estudios visuales*. nro.4, pp. 146-164: Estudios Visuales.

Burke, Peter (2005). *Visto y no visto*, Barcelona: Crítica.

Bry, Johann Theodor de (2004). *América*. Quito: Banco Central del Ecuador.

Bustamante, Teodoro (1993). *Retos de la Amazonía*. Quito: Abya Yala.

Caio Prado, Junior (1960). *Historia económica del Brasil*. Buenos Aires: Futura.

Cabodevilla, Miguel Ángel (1994). *Los Huaorani. En la historia de los pueblos del Oriente*. Coca: Cicame.

Cabodevilla, Miguel Ángel (2004). *El exterminio de los pueblos ocultos. Vicariato Apostólico de Aguarico*. Quito-Ecuador: CICAME.

Cabodevilla, Miguel Ángel (2010). *La Nación Waorani. Noticias históricas y territorio*. Orellana, Ecuador: Cicame.

Cano, Ginette (1981). *Los nuevos conquistadores: el Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Quito: CEDIS.

Carreño, Gastón (2012). “Sobre Balsas y Mujeres Desvestidas: Representación y Estereotipo en la Fotografía sobre Changos”. En: *Andinos. Fotografía del siglo XIX y XX. Visualidades e imaginarios del desierto y el altiplano*. Santiago: Ed. Pehuen, pp. 87- 98.

Chicangana, Yobenj (2005). “El festín antropofágico de los indios tupinambá en los grabados de Theodoro De Bry, 1592”. En *Fronteras de la Historia*, núm. 10, pp. 19-82.

Descola, Philippe (1996). *La Selva Culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya Yala. 17-30; 35-57;-113-144.

Descola, Philippe (2005). *Las lanzas del crepúsculo: relatos jíbaros. Alta Amazonía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 13-42; 91-107; 125-137; 139-150; 327-340; 427-429.

Dubois, Philippe. (2010). *El acto fotográfico de la Representación y la Recepción*. Madrid: Paídos.

Elliot, Elizabeth (1961). *The Savage my Kinsman*. New York: Hodder & Stoughton.

Elliot, Elizabeth (1985). *Through Gates of Splendor*. Michigan: Tyndale.

Edwards, Elizabeth (2001). “Replantear la fotografía en el museo etnográfico”. En *Fotografía, antropología y colonialismo (1845-2006)*, Juan Naranjo (ed.). Barcelona: Editorial Gustavo Gili. pp. 281-302.

Esvertit Cobes, Natàlia (1995). “Caminos al Oriente: Estado e interese regionales en los proyectos de vías de comunicación con la amazonía ecuatoriana. 1890-1930”. En *La construcción de la Amazonía andina, siglos XIX-XX*. García Jordán, P, (ed.) Quito: Ed. Abya Yala, pp: 287-356.

Esvertit Cobes, Natàlia (2001). “Los imaginarios tradicionales sobre el Oriente ecuatoriano”. En, *Revista de Indias*, 2001, vol. LXI, núm. 223, pp. 541-571.

Esvertit Cobes, Natàlia (2008). *La incipiente provincia. Amazonía y Estado ecuatoriano en el siglo XIX*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional:

Fabian, Johannes (1983). *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Other*. New York: Columbia University Press. (Capítulo 4), pp. 105-141.

Fitzell, Jill (1994). "Teorizando la diferencia en los Andes del Ecuador". En *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Blanca Muratorio (Ed.) Quito: FLACSO, pp. 25-73.

Fontcuberta, Joan (2011). *El beso de Judas: fotografía y verdad*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

Galeano, Eduardo (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. Uruguay: Universidad de la Republica.

Gell, Alfred (1998). The Problem Defined: The Need for an Anthropology of Art. En *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press, pp. 1-27.

Guasch, Anna (2005). "Doce Reglas para una Nueva Academia: La 'Nueva Historia del Arte' y los Estudios Audiovisuales. En *Estudios Visuales: La Epistemología de la Visualidad en la Era de la Globalización*. Brea, José Luis (ed). Madrid: Akal, pp. 59-74.

Guarín, Oscar (2012). Exploración, ciencia y espectáculo. La cinematografía sobre la Amazonía en la primera mitad del siglo XX. En *Revista Chilena de Antropología Visual*, número 20, pp. 56-78.

Guzmán Gallegos, María (2012). "Tarjetas de identidad, huellas robadas y el libro de San Gonzalo: el poder de los objetos textuales en la cosmovisión runa". En *La vida oculta de las cosas: teorías indígenas de la materialidad y la personalidad*. Quito: Abya Yala, pp. 283-308.

Hecht Susana y Alexander Cockburn (1993). *La suerte de la selva*. Bogotá: TM Editores-Uniandes. Capítulos V y VI.

Huertas, Beatriz (2003). "La extracción forestal y los pueblos indígenas en aislamiento de Madre de Dios". En *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. Beatriz Huertas y Alfredo García (ed). Lima: IWGIA, pp. 354-373.

Jay, Martin (2003). "Devolver la mirada. La respuesta americana a la crítica francesa al ocularcentrismo". En *Revista de Estudios Visuales*, nro. 1, pp. 61-82.

Kimerling, Judith (1993). *Crudo Amazónico*. Quito: FCUNAIE / Abya-Yala.

Kingsland, Rosemary (1980). *A Saint among Savage*. London: Collins.

Korstanje, Maximiliano (2008). "La Antropología de imagen en Hans Belting". En *Revista Digital Universitaria*. Volumen 9, numero 7, pp. 1-10.

Kossov, Boris (2001). *Fotografía e Historia*. Buenos Aires: La Marca, pp. 21-48, 95-120.

León, Christian (2000). "Visualidad, medios y colonialidad. Hacia una crítica decolonial de los estudios visuales". En *Desenganche. Visualidades y sonoridades otras*. Quito: OEI, pp. 34-52.

León, Christian (2010). *Reinventando al otro: el documental indigenista en el Ecuador*. Quito: Consejo Nacional de Cinematografía.

Magnin, Juan (1998 [1741]). *Descripción de la Provincia y Misiones de Mainas en el Reino de Quito*. Quito-Ecuador: Biblioteca Ecuatoriana "Aurelio Espinosa Pólit".

Martínez Luna, Sergio (2012). *La Antropología, El Arte y la Vida de las Cosas: Una Aproximación desde Art and Agency de Alfred Gell*. AIBR 7(2): 171-196.

Mitchell, W.J.T. (1995). "Interdisciplinarity and Visual Culture". En *Art Bulletin* 77, pp. 540-541.

Mitchell, W.J.T. (2003). "Mostrando el Ver: Una Crítica de la Cultura Visual". En *Revista Estudios Visuales*, nro.1, pp. 17-40.

Mitchell, W.J.T. (2005). *What Do Pictures Want?: The Lives and Loves of Images*. Chicago: The University of Chicago Press.

Mitchell, W.J.T. (2009). *Teoría de la imagen: Ensayos sobre representación verbal y visual*. España: Ed. Akal.

Mitchell, W.J.T. (2014). *Qué quieren realmente las imágenes?* México: COCOM.

Moxey, Keith (2009). “Los estudios visuales y el giro icónico”. En *Estudios Visuales*, nro. 6, pp. 8-27.

Muratorio, Blanca (1987). *Rucuyaya Alonso y la historia social del Alto Napo, 1850 - 1950*. Quito: Abya Yala.

Muratorio, Blanca (1992a). “Aculturación cristiana y resistencia cultural entre los Napo Quichuas de la Alta Amazonía ecuatoriana,”. En *Las religiones ameríndias 500 años después*. F. Aguiló (ed.). Quito: Abya-Yala, pp. 11-40.

Muratorio, Blanca (1992b) “Ensayo introductorio: En la mirada del Otro”. En *Retrato de la Amazonía. Ecuador: 1880 – 1945*. Lucía Chiriboga & Soledad Cruz (ed.). Quito: Eclof, pp. 15-29.

Muratorio, Blanca (1994) “Discurso y silencios sobre el indio en la conciencia nacional y Nación, identidad y etnicidad: Imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX”. En *Imágenes e imagineros: representación de los indígenas ecuatorianos*. Blanca Muratorio (Ed.). Quito, Ecuador: FLACSO, pp. 9-24,109-196.

Muratorio, Blanca (2003). “Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional”. En *Ciudadanía e identidad. Ciencias Sociales*. Compilador: Simón Pachano. *Antropología*. FLACSO: Ecuador, pp. 361-374.

Naranjo, Juan (2006). “Medir, observar y repensar. Fotografía, antropología y colonialismo”. En *Fotografía, antropología y colonialismo (1845-2006)*. Naranjo, Juan (Ed.). Barcelona: Editorial Gustavo Gili, pp. 11-37, 164-189.

Ortiz de Villaba, Juan (1980). *Los últimos Huaorani*. Pompeya: CICAME.

Patzelt, Erwin (2002). *Los Huaorani: los últimos hijos libres del jaguar*. Quito: Banco Central del Ecuador.

Patzelt, Erwin (2004). *Hijos de la selva ecuatoriana: de brujos y bodoqueros una contribución a la antropología*. Quito: Banco Central del Ecuador.

Piault, Marc (2002). *Antropología y Cine*. Madrid: Ed. Cátedra.

Pinney, Christopher (2003). “Anotaciones desde la superficie de la imagen. Fotografía, poscolonialismo, y modernidad vernácula”. En *Fotografía, antropología y colonialismo (1845-2006)*, Juan Naranjo (ed.). Barcelona: Editorial Gustavo Gili, pp. 281-302.

Pizarro, Ana (2011). *Amazonía: El río tiene voces*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas, pp. 17-174.

Poole, Deborah (2000). *Visión, Raza y Modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes*. Lima: Ed. SUR.

Richard, Nelly (2006). “Estudios visuales y política de la mirada”. En *Educación la mirada: política y pedagogía de la imagen*. Inés Dussel y Daniela Gutiérrez (Ed.). Argentina-Buenos Aires: Ediciones Manantial, FLACSO, OSDE, pp. 17-27.

Rival, Laura (1994). “Los indígenas Huaorani en la conciencia nacional. Alteridad representada y significada”. En *Imágenes e imagineros: representación de los indígenas ecuatorianos*. Blanca Muratorio (Ed.). Quito, Ecuador: FLACSO, pp. 253-292.

Rival, Laura (1996). *Hijos del sol, padres del jaguar: los Huaorani de ayer y hoy*. Quito: Abya Yala, pp. 1-119.

Rival, Laura (2004). “El crecimiento de las familias y de los árboles. La percepción del bosque de los Huaorani”. En *Tierra Adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Alexandre Surrallés y Pedro García (Ed.). Lima: IWGIA, pp. 97-120.

Romero, Karolina (2011). *El cine de los otros: La representación de “lo indígena” en el cine documental ecuatoriano*. Quito: Abya-Yala.

Ruby, Jay (2002). “Antropología Visual”. En *Revista Chilena de Antropología Visual*,

Núm. 2, pp. 154-167.

Ruby, Jay (2007). "Los últimos 20 años de antropología visual. Una revisión crítica". En *Revista Chilena de Antropología Visual*, Núm. 9, pp. 13-36.

Santilli, Paulo (2002). "Trabalho escravo e brancos canibais: Uma narrativa histórica Macuxi". Em *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte - Amazônico*. Bruce Albert & Alcida Rita Ramos (Ed.). São Paulo: UNESP, pp. 487-505.

Santos Granero, Fernando (1992). "Etnohistoria de la Alta Amazonía, siglo XV-XVIII". En *Colección 500 años* Nro. 46. Quito: Abya-Yala.

Santos Granero, Fernando (2012) "Perspectivas construccionales del mundo en la Amazonía indígena". En *La vida oculta de las cosas: teorías indígenas de la materialidad y la personalidad*. Quito: Abya Yala, pp. 13-51.

Santos Ortiz de Villalba, Juan (1996). *Los últimos Huaorani*. Nuevo Rocafuerte: CICAME.

Sontag, Susan (2005). *Sobre la fotografía*. Colombia: Alfaguara.

Stoll, David (1985). *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperios?* Lima: Desco.

Surrallés, Alexandre (2004). "Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Candoshi". En *Tierra Adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Alexandre Surrallés y Pedro García (Ed). Lima: IWGIA, pp. 137-162.

Tagliani, Lino (2004). *También el sol muere: cuatro años con los Huaorani*. Vicariato Apostólico de Aguarico: CICAME.

Taylor, Anne Christine (1994). "Una categoría irreductible en el conjunto de las Naciones Indígenas: Los Jíbaros en las representaciones occidentales". En *Imágenes e imagineros: representación de los indígenas ecuatorianos*. Blanca Muratorio (Ed). Quito: FLACSO, pp. 75- 107.

Taussig, Michael (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Colombia: UC.

Todorov, Tzvetan (2005). *La conquista de América: el problema del otro*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 195-254.

Urrutia, Francisco José (1912). *Los crímenes del Putumayo*. La Paz: La Verdad, pp. 8.

Van Velthem, Lucia (2003). *O belo é a fera: A estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Assírio y Alvim/Museu Nacional de Etnologia.

Viveiros de Castro, Eduardo (2004). "Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena". En *Tierra Adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Alexandre Surrallés y Pedro García (Ed). Lima: IWGIA, pp. 97-120.

Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísica caníbales: líneas de antropología pos structural*. Buenos Aires: Kats, pp. 13-81; 139-152; 153-163.

Yost, James (1979). "El desarrollo comunitario y la supervivencia étnica: El caso de los huaorani amazonía ecuatoriana". En *Cuadernos Etnolingüísticos*, Nro. 6. Quito: Instituto Lingüístico de Verano.

Yost, James (1981) *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*. Illinois: University of Illinois, pp. 677 – 704.

INTERNET

- Survival, 21 julio 2014. “Ataques violentos” causaron la salida de indígenas aislados de sus tierras. Disponible en: <http://www.survival.es/noticias/10363>. Visitado el 5 de agosto del 2014.
- Survival, 1 agosto 2011. “El misterio sin resolver de los esclavos de la fiebre del caucho”. Disponible en: <http://assets.survivalinternational.org/pictures>. Visitado el primero abril del 2015).
- Eduardo Cadava, marzo 2013. “Bosques de la memoria”. Disponible en: <http://www.macromuseo.org.ar/archivo/2013/03/brodsky.html>. Visitado el 15 de junio del 2015.

PERIÓDICOS

- *El Comercio*, enero 30 de 1956
- *El Comercio*, febrero 14 de 1964
- *El Comercio*, agosto 14 de 1964
- *El Comercio*, agosto 20 de 1964
- *El Comercio*, junio 27 de 1972
- *El Comercio*, febrero 9 de 1974

ARCHIVO

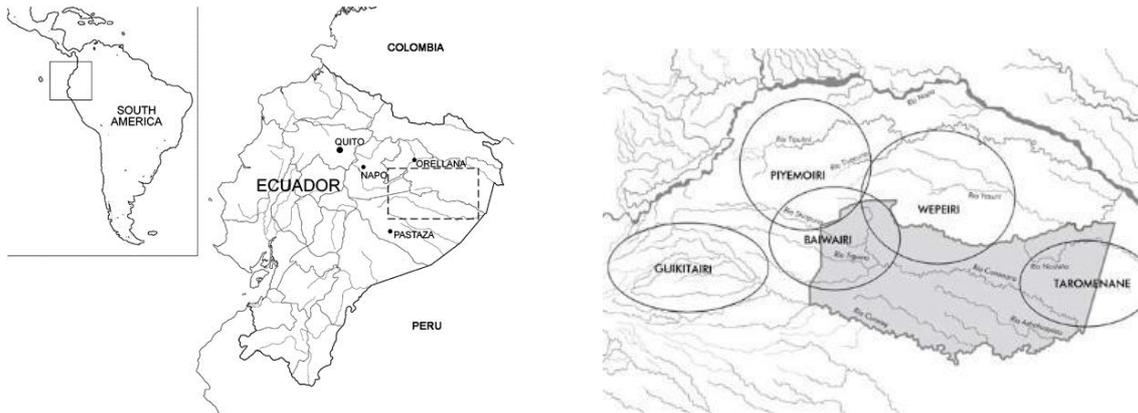
- Archivo Blomberg
- Biblioteca-Archivo “Aurelio Espinosa Pólit”
- Ministerio de Cultura / fondo fotográfico.

ENTREVISTAS

- Patricia Naenkivi. Puyo, 13 de julio del 2015

ANEXOS

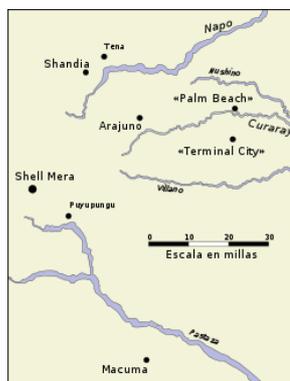
Anexo 1. Ubicación geográfica de los grupo Waorani en 1958.



http://www.nature.com/hdy/journal/v108/n6/fig_tab/hdy2011131f1.html

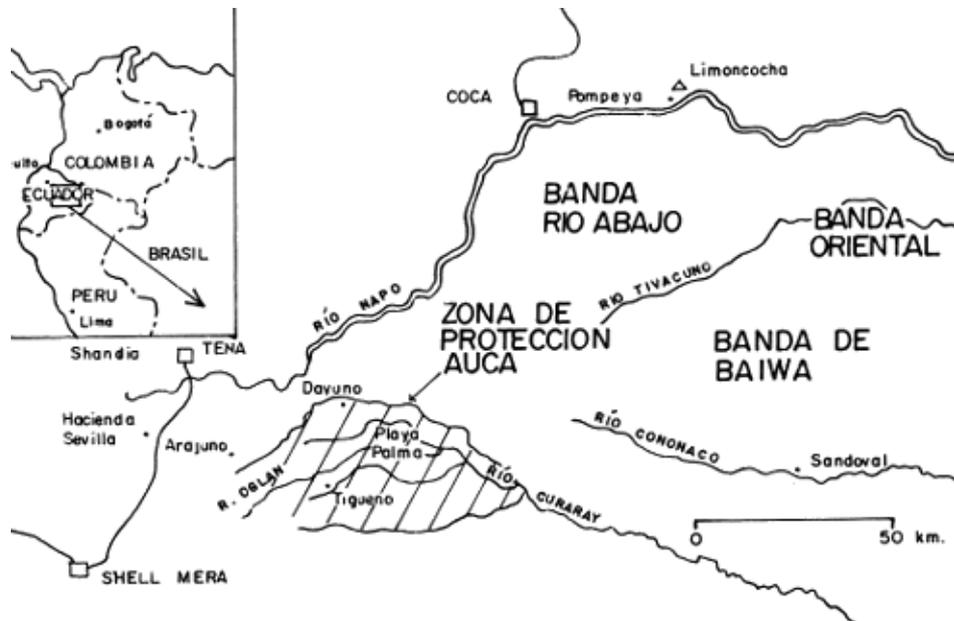
<http://www.ebah.com.br/content/ABAAABIycAC/caminantes-la-selva-los-pueblos-en-aislamiento-la-amazonia-ecuatoriana?part=2>

Anexo 2. Mapa que muestra los lugares clave de la operación Auca



https://es.wikipedia.org/wiki/Operaci%C3%B3n_Auca#/media/File:Operation_Auca_Map.es.svg

Anexo 3. Mapa del Protectorado de Tiweno.



Stoll (1985).