

In: F. Santos Graüero (ed) Globalización  
y Cambio en la Amazonía Indígena  
Vol. I. Quito: FLACSO/Abya-Yala 1996

# TRABAJANDO PARA LA SHELL

## Resistencia cultural a la proletarización en la amazonía ecuatoriana\*

Blanca Muratorio

*"La narración de historias que florece por un largo tiempo en el ámbito del trabajo -rural, marítimo, urbano- es en sí misma, de alguna manera, una forma artesanal de comunicación. No apunta a transmitir la esencia pura del hecho, tal como la información o el reporte. Sumerje el hecho en la vida del narrador de historias, a fin de sacarlo a la luz una vez más. De esta manera rastros del narrador se adhieren a la historia al igual que las huellas de las manos del alfarero se adhieren a la vasija de barro".*

Walter Benjamin (1969: 91-2)

El propósito de este artículo es realizar una lectura exploratoria de las huellas de un alfarero. El narrador de historias es Alonso Andi, un anciano quichua de la región del Napo en la alta amazonía ecuatoriana, a quien de aquí en adelante me referiré como *Rucuyaya* ("abue-

---

\* Traducción del artículo "Grandfather Alonso meets Shell Oil: cultural resistance to proletarianization in Amazonian Ecuador", presentado como ponencia ante la 18 Reunión Anual de la Canadian Anthropological Society, University of Western Ontario, Mayo 8-12, 1991; publicado con permiso de la autora.

lo”, “anciano”, en quichua).<sup>1</sup> La vasija de barro es una historia acerca de su experiencia de trabajo en la Shell Oil Company durante la década de los ‘40. A partir del contenido de esta vasija quiero tejer mi propia narrativa acerca de él, de su gente y del significado de su cultura en un momento de la historia en que su mundo local se encontraba con los agentes de la que por entonces era la más avanzada forma de capitalismo. Esta “narrativa analítica” (Rosaldo 1980) permite también abordar algunos de los tópicos teóricos que han surgido en la literatura antropológica con referencia a lo que Terence Turner (1986) ha denominado “situaciones periféricas” de interacción entre las sociedades nativas y la expansión del capitalismo occidental (véase Wolf 1982; Jean Comaroff 1985; Hill 1988; Roseberry 1989). Por último, una reflexión sobre este “encuentro colonial” alude a los debates teóricos ya conocidos acerca de la relación entre cultura e historia y entre estructura social y agencia.

### El contexto histórico y cultural

Como pueblo, los Quichua del Napo fueron constituidos a partir de su propio encuentro histórico con la primera expansión europea en la región amazónica a mediados del siglo XVI. La documentación etnohistórica ofrece una amplia evidencia sobre la existencia de una multitud de diferentes grupos étnicos y lingüísticos en esta área del alto Napo antes de la conquista española (Lemus y de Andrade 1965; Ortigón 1973). Sin embargo, las encomiendas, los misioneros, las enfermedades y la migración pronto simplificaron dicha diversidad haciendo del Quichua la lengua dominante de la identidad grupal.

Los Quichua del Napo surgieron identificándose a sí mismos como Runa, palabra quichua que significa “ser humano”. En su mito de origen, los Runa construyen dicha identidad con categorías tomadas del discurso colonial: en tanto indígenas “que comen sal” y son “bautizados”, los Runa se distinguen culturalmente de los *auca* (“salvajes” en quichua); es decir, de todos los otros pueblos indígenas que se negaron a aceptar esos y otros ‘regalos’ de la civilización. Entre todos estos grupos, sólo los Huaorani -mencionados en la narración del Rucuyaya-

continuaron siendo clasificados como Auca<sup>2</sup>, tanto en el discurso étnico indígena como en el discurso dominante, hasta hace unos pocos años.

Después que el Ecuador se convirtió en una nación independiente en la década de 1830, los Quichua del Napo pudieron mantener su forma de vida como cazadores-recolectores y horticultores de roza y quema pese a que estuvieron sujetos al explotador sistema de habilitación y enganche (Wolf 1982: 86-7), mediante el cual trabajaban extrayendo fibra de pita (agave), lavando oro o extrayendo caucho para patrones-comerciantes locales a cambio de bienes manufacturados cuyos precios eran artificialmente inflados a fin de mantener endeudados a los indígenas. Hacia la década de 1940 dicho sistema estaba en decadencia por razones que no puedo exponer exhaustivamente aquí (véase Muratorio 1987, 1991). Desde un punto de vista indígena, la exploración petrolera realizada por parte de multinacionales extranjeras durante esta década constituyó un factor significativo en el derrumbe final de este sistema.

A fines de los años '30 el gobierno ecuatoriano concedió a la Anglosaxon Petroleum, una subsidiaria de la Royal Dutch Shell, los derechos exclusivos para la búsqueda de petróleo durante cinco años y para extraerlo por un período de cuarenta años en una área de 10,000 hectáreas en la región del Oriente, nombre con el que se conoce a la amazonía ecuatoriana a nivel local (Galarza 1980: 116-7). La Shell trajo a técnicos e ingenieros británicos, norteamericanos, holandeses y suizos, así como a trabajadores de la sierra (los "gringos" y *ahuallactas* de la narrativa del Rucuyaya), a fin de construir una infraestructura de caminos y pistas de aterrizaje, y de dar inicio a la fase de exploración. La densidad del bosque lluvioso tropical, la ausencia de caminos, además de la gran profundidad en la que se encontró el petróleo, hicieron de la operación petrolera en el Oriente una labor sumamente difícil. Fue la primera exploración enteramente aérea en la historia de la industria petrolera y una de las más costosas (Schodt 1987: 100-1). Un factor que complicó la situación y que está totalmente ausente de las versiones que dan de estos acontecimientos los economistas y los soció-

logos (véase Martz 1987; Schodt 1987; Galarza 1980), pero que aparece de una manera prominente en la historia del Rucuyaya, fue la elusiva aunque persistente presencia de los Huaorani en los campamentos petroleros, cuyas tierras, para su mala suerte, se habían convertido en la fuente de una nueva y valiosísima mercancía. Sus frecuentes ataques con lanzas aterrorizaron a los equipos de trabajadores y a los técnicos extranjeros, demoraron las operaciones, e incluso ocasionaron algunas muertes. Para citar la modesta declaración de un ingeniero británico, “las condiciones de trabajo en el Oriente eran un poco inusitadas” (AGN: carta del 26 de julio de 1949).

Dadas las condiciones precarias del Oriente en la década del '40 y la falta de mapas exactos, la Shell recurrió a la contratación de mano de obra indígena. Muchos grupos, incluyendo los Quichua del Napo, respondieron voluntariamente a esta demanda y recibieron los salarios exigidos por la ley en efectivo. Al igual que otros grupos nativos, los Quichua del Napo trabajaban para la Shell como guías, proporcionando carne de caza, desmontando el bosque, abriendo senderos, construyendo pistas de aterrizaje y cargando equipo pesado. No menos importante fue el hecho de que fueron contratados porque tenían una cierta familiaridad con las tácticas de ataque de los Huaorani. Sin embargo, hacia fines de esta década el descubrimiento de vastas cantidades de petróleo barato en el Medio Oriente hicieron poco atractiva la continuación de las costosas operaciones en el Ecuador, y la Shell -la cual por entonces estaba asociada con la Esso Standard Oil- declaró la “no-existencia” de petróleo y cesó sus operaciones en el país (Schodt 1987: 101-102). Fue otro consorcio, Texaco-Gulf, el que en los años '60 puso al Ecuador nuevamente en el mapa petrolero internacional.

Esta breve reseña histórica podría ser leída como lo que Walter Benjamin llama un “reporte” -en tanto opuesto al relato de un narrador de historias- que transmite “la pura esencia del hecho” (1969: 91). Sin embargo, cuando se examina la realidad más cuidadosamente se encuentra que éste es un “hecho” muy cuestionable. Por una parte, por ejemplo, la aparición y la repentina desaparición de petróleo en el Oriente ecuatoriano podrían ser interpretadas como uno de los mu-

chos trucos mágicos ejecutados por la mano invisible del mercado petrolero capitalista. Más aún, siguiendo el juego de poder/conocimiento propuesto por Foucault, Galo Plaza, presidente del Ecuador, contribuyó a fines de la década del '40 a esta construcción mítica de la realidad hegemónica declarando literalmente que todo el Oriente era un mito. Esta declaración, cuestionada entonces y actualmente, tuvo la muy real consecuencia de desplazar la inversión extranjera hacia la región costera del país, abriendo las puertas a varias multinacionales bananeras, incluyendo la United Fruit Company.

Por otra parte, una lectura superficial de esta historia contada desde la perspectiva de los blancos tiende a hacernos creer que la misma también constituyó la historia de los Quichua del Napo. Sin embargo, una mirada más cuidadosa a la conciencia histórica de los Quichua del Napo en diferentes períodos de tiempo -incluyendo el presente- muestra que la historia 'blanco-centrada' no es igual a la de ellos. Si bien es cierto que en ocasiones las historias indígenas son construidas al interior del discurso colonial, también es cierto que frecuentemente las mismas son construidas a lo largo de la experiencia cotidiana, subvirtiendo las propias categorías sancionadas por dicho discurso. Es a una de estas historias a la que recorro ahora. Habiendo esbozado el escenario más amplio, es tiempo de presentar el guión indígena.

### La "historia de la Shell" contada por el Rucuyaya Alonso

*"-Miren la vaina que nos hemos buscado-  
solía decir entonces el Coronel Aureliano  
Buendía, -nomás por invitar a un gringo  
a comer guineo".*

*Gabriel García Márquez (1968)*

La historia de la Shell era una de las favoritas de Rucuyaya Alonso. Hizo de ella todo un capítulo de su historia de vida tal como se la contó a su hijo mayor (véase Muratorio, 1987, 1991). Pero en diversas ocasiones relató otras versiones, más cortas, más largas, o ligeramente diferentes. La versión que presento aquí fue narrada una tarde de 1985

en presencia de varios de sus nietos y sus sobrinos, quienes habían acabado de regresar de la región petrolera tras tres meses de trabajar para “la Compañía”.<sup>3</sup> Se encontraban haciendo la acostumbrada visita de respeto al anciano hombre y la atmósfera en la cocina era alegre, llena de voces de jóvenes que hacían bromas y se quejaban de las experiencias que habían vivido en su trabajo. Rucuyaya, a quien creo que le perturbaba e impacientaba un poco la ruidosa charla, de manera sutil pero firme pudo finalmente imponer silencio y dirigirse a su audiencia con esta historia.

“Todo este lío del petróleo comenzó realmente cuando la Shell vino al Oriente. Este lugar estaba lleno de gringos y *ahuallactas* [ecuatorianos de la sierra]. Pronto nos enteramos que pagaban buen dinero. Entonces fuimos a trabajar por tres meses, pero por ese tiempo sólo ganábamos cinco sucres diarios (unos cuantos centavos de dólar de acuerdo a la cotización de la divisa norteamericana en 1940) por todo un día completo de arduo trabajo. No entiendo porqué ustedes (la gente joven) hacen tanto lío ahora. Cuando nos metíamos en lo profundo de la selva trabajando para la Shell, la compañía estaba tras la tierra de los Auca -los que ustedes llaman Huaorani- (dijo, mirándome), por eso es que estaban tan encolerizados y nos lo hacían saber. Los senderos de la selva se convertían en senderos de muerte, atravesados por lanzas que nos decían que no entráramos. Pero los gringos eran tercos, tontos (*upa*, en quichua) pero tercos. Una vez vi a un evangélico (misionero protestante evangélico norteamericano) que estaba siendo devorado por los *zancuru* (“mosquitos”) y seguía predicando la palabra de Dios mientras todos nosotros corríamos a meternos en la carpa. Todavía no entiendo porqué los gringos hicieron todo eso (de la exploración petrolera) y luego dijeron que no habían encontrado nada. Pura palabrería gringa.

“Yo solía conocer a los ingenieros gringos muy bien. Ellos me pidieron que fuera su principal ingeniero. Yo tenía que mostrarles por donde debía ir el camino, de manera que supieran donde poner el laminado de troncos. Cada día nos asignaban varios metros de camino. Eso incluía acarrear árboles muy grandes. Para mi mala suerte, siempre

parecía que a mi me tocaban los más grandes. A aquellos a los que les salía ampollas en las manos los despedían.

“Los gringos estaban aterrorizados de los Auca. Uno de los gringos siempre me pedía que lo acompañara a la letrina. Yo tenía que quedarme vigilando fuera con su escopeta y todo su equipo. Siempre llevaba demasiadas cosas pesadas y andaba midiendo todo con una mira de nivelar. Una vez me corté con el machete y la mira de nivelar me resultó de utilidad porque él me la prestó para que pudiera caminar. Entonces caminaba con el mismo paso de tortuga de los gringos. Me llevaron al Curaray para que me curaran. Este lugar era bonito, pero en la compañía nos hicieron un extraño examen médico antes de aceptarnos para el trabajo. Me dijeron que me bajara los pantalones y me examinaron parte por parte todo el cuerpo. Pesaron mis testículos y me dijeron que estaba bien. Todos nosotros los Runa del Pano fuimos seleccionados, pero algunos de los hombres de apariencia sana que estaban haciendo fila cerca mío fueron rechazados. El contratista dijo que no servirían.

“Cuando estábamos en tierra de los Auca cerca del Cononaco, los Auca no estaban lejos. Algunos de nosotros fuimos enviados por delante con machetes, mientras que otros iban detrás con escopetas. Había otro ingeniero gringo que todas las tardes me llamaba y me decía: “Venga conmigo, para eso están los hombres. Entre los dos tenemos cuatro buenos cojones”. La verdad era que estaba muy asustado; por eso es que me llamaba.

“Después de la revisión médica en el campamento nos llevaron en un aeroplano bien adentro del territorio de los Auca. Con esa revisión médica exitosa “compré” mi primer pasaje en avión. Pude ver todos los ríos desde el cielo. Se veían como grandes anacondas. Dentro del aeroplano yo y mi compadre Sicuma seguíamos planeando nuestras futuras expediciones de caza y pesca. Discutimos todos los lugares adonde queríamos ir. Había muy buena pesca y caza en aquellos lugares remotos. Mi compadre buscaba caza para su futura familia política. Pronto se casaría.

“En el bosque comíamos nuestra comida, pero la compañía nos daba abundante arroz y carne enlatada. A veces amarraban algunos cerdos en un fardo y los arrojaban desde el avión como paracaidistas. Los cerdos chillaban muy fuerte mientras iban cayendo. En la tierra tenían un fuerte color rosado, como los gringos después de caminar unos cuantos días bajo el sol. Mayormente los cerdos se los comían ellos.

“La mayor parte del tiempo los *ahuallactas* tenían miedo de los Auca. No les gustaba dormir en los claros del bosque porque si había Auca en los alrededores, cada noche se la pasaban arrojándonos lanzas. Algunos de ellos murieron por burlarse tontamente de los Auca. A lo largo de los angostos senderos a veces encontrábamos sus huesos colgando de las ramas de los árboles. Una vez un cocinero gordo se burló de los Auca alardeando que los iba a matar para quedarse con sus mujeres. Cuando fue a matar a un *tutacushillu* (mono nocturno), los Auca le tiraron *aya allpa* (“polvo mágico”). Seguramente se adormiló y lo mataron. El *tutacushillu* seguía saltando de un lado al otro con el sombrero del cocinero, pero éste estaba tieso.

“Mi compadre Añango solía decir que no se podía matar a los Auca con una escopeta, porque siempre saben cuando uno se está acercando. Después de que murió aquel cocinero, muchos *ahuallactas* -los muy tontos- lloraban toda la noche y se peleaban entre ellos intentando subirse al aeroplano para el viaje de regreso a casa. Muchos de ellos se fueron a las apuradas dejando atrás todas sus pertenencias. Les dijimos que era su culpa. Los Auca se enfadaron porque ellos estaban invadiendo sus tierras. Nosotros los Runa también nos habríamos enfurecido si se hubiese tratado de nuestra tierra. En *callari tiempu* (“los tiempos antiguos”) todos éramos *auca*, pero nosotros los Runa nos hicimos cristianos y dejamos de andar desnudos. Empezamos a comer sal y, a diferencia de los *auca*, tenemos sólo una esposa.

“Una vez yo discutí enérgicamente con el capataz [de la compañía] porque nos hacían trabajar demasiado y no nos dejaban salir del campamento cuando queríamos. Ahora hay caminos, pero antes uno sólo podía salir en canoa o en avión. A menudo se rehusaban a pagar-

nos para que así tuviéramos que quedarnos. No teníamos ninguna elección. Tres días se demoraban en pagar a todos los hombres. Durante ese tiempo los hombres bebían tanto que algunos de ellos despertaban sin un centavo. A algunos les daban pedazos de papel para comprar cobijas y ropa a los *ahuallactas*. Una vez le pedí prestado a la compañía 3,000 sucres para mandar a mi hijo a estudiar en Manta, pero me cobraron 300 sucres más por el favor. Eso es lo que hacían los blancos con el dinero. Todavía lo siguen haciendo. Ahora como entonces tenemos que trabajar más duro. Ahora incluso los Auca trabajan para las compañías petroleras.

“Los tiempos cambiaron después de la Shell. Cuando los Runa regresaron, se fueron a buscar trabajo en otro lado; querían dinero de verdad para meterse en los bolsillos; fueron a la escuela de los evangélicos. Los viejos patrones estaban furiosos, pero nosotros los engañamos. Ahora es más fácil, pero no debieran ser tontos como los gringos ni malhumorados como los *ahuallactas*. En esos días caminé y trabajé por muchos senderos de muerte para regresar aquí como un Runa”.

### La narrativa antropológica

En una evaluación crítica de la distinción hecha por Lévi-Strauss entre sociedades “frías” y “calientes”, los investigadores amazónicos han enfocado su atención en la creatividad pasada y presente que han demostrado los pueblos amazónicos en la construcción de su propia historia (véase Hill 1988; Hugh-Jones 1988). Hasta ahora, sin embargo, dicha literatura se ha concentrado en el análisis de como las situaciones de contacto entre las sociedades nativas y el colonialismo occidental han sido incorporadas en las narrativas míticas, reconociendo -tal como lo hace Turner (1988) en su comentario analítico sobre dichos estudios- que el mito y la historia son modos complementarios de la conciencia histórica. Sin pasar por alto la importancia de las narrativas míticas en las visiones que las sociedades indígenas amazónicas tienen sobre el pasado y el presente, mi interés aquí gira en torno a la exploración de los significados culturales en el género narrativo de la conversación cotidiana. Esta muestra frecuentemente de manera más clara

—por lo menos para nuestro entendimiento— las formas y el contenido de ese modo complementario de conciencia histórica, así como la contemporaneidad del pasado en la experiencia cotidiana de los indígenas amazónicos.

Volviendo al relato del Rucuyaya Alonso, uno puede comenzar el análisis formulando dos preguntas simples: ¿Por qué esta historia era una de las favoritas del Rucuyaya? y ¿por qué los miembros de la audiencia reían tan jocosamente al escucharla? La respuesta a la primera pregunta nos conduce a buscar una imagen del Yo; la respuesta a la segunda, a disfrutar o a preocuparnos por un retrato social del Otro y/o de Nosotros mismos. La relación entre estas dos respuestas nos permitirá explorar las formas culturales de la conciencia histórica creada por los Quichua del Napo al confrontar una experiencia de transformación capitalista, es decir, la manera en que el capitalismo fue comprendido y representado por estos proletarios tempranos cuyas raíces simbólicas y prácticas pertenecían a un mundo precapitalista.

### *El retrato del Yo*

La razón por la cual el Rucuyaya disfruta tanto de esta historia puede ser explicada brevemente diciendo que la misma engloba en un solo movimiento de su pincel de narrador de historias, el pasado, el presente y el futuro de su experiencia vital. En tanto reseña autobiográfica masculina, su historia ofrece las mismas características de heroísmo y seguridad en sí mismo que han sido anotadas en narrativas similares de otros pueblos amerindios (véase Jelinek 1980; Cruikshank 1990), a pesar de que más adelante intentaré matizar ligeramente esta afirmación.<sup>4</sup> Sin embargo, al pintar su autoretrato, el Rucuyaya utiliza el lienzo y los colores de su cultura, brindándonos de esta manera un vigoroso retrato de la identidad cultural de los Quichua del Napo. Tal como lo señala Comaroff, “el ‘yo’ se funde en el ‘nosotros’ en el proceso de construcción de la identidad colectiva” (1987: 319, fn). Yo sostendría que el principal impulso de la respuesta cultural del Rucuyaya y de otros Runa ante su primer encuentro con las relaciones sociales capitalistas reside en su intento conciente de reafirmar y mantener una iden-

tividad indígena. Sólo de manera mucho más tenue podemos leer en esta respuesta las primeras líneas de un discurso de perspectiva clasista: un discurso que aún hoy en día no está claramente delineado.<sup>5</sup>

La introducción de relaciones sociales capitalistas dio inicio a un proceso de cambio dramático en la amazonía ecuatoriana, no sólo por los procesos económicos y políticos que desencadenó, sino porque -al igual que otros colonialismos allí y en otras partes (véase Jean y John Comaroff 1988)- el capitalismo también tenía un proyecto cultural. Importaba significados y prácticas acerca del tiempo, el espacio, el yo y el trabajo, que aún hoy en día intentan activamente cambiar, modificar o desplazar a los significados y prácticas indígenas. Al igual que otras formas de dominación, la introducción del capitalismo del siglo XX en esta área de la amazonía ecuatoriana estuvo acompañada por los misioneros, los supremos y expertos comerciantes de imágenes y signos: en este caso los protestantes evangélicos mencionados por el Rucuyaya en su relato. Consecuentemente, los significados de dicha identidad colectiva indígena deben ser considerados tal como iban siendo modelados y remodelados por aquellas fuerzas materiales y simbólicas de dominación históricamente específicas.

La proletarianización temporal de los Quichua del Napo en la industria petrolera durante la década del '40 tuvo características peculiares, no comparables con la experiencia de otros proletarios tempranos (véase Thompson 1967; Taussig 1980; Crain 1991). Dicho proceso tuvo lugar en un medioambiente que les era familiar; un medioambiente donde los indígenas tenían cierto grado de control sobre sus estrategias de subsistencia y que conocían en profundidad, lo cual les permitía moverse con mayor facilidad que los propios ingenieros y capataces que supuestamente debían supervisar el proceso de trabajo. Según el Rucuyaya, fue fundamentalmente el "salvajismo" de los Huaorani el que marcaba el ritmo de trabajo de todos los demás y no la disciplina de la máquina. Más aún, la unidad productiva del campamento petrolero estaba obligada a tomar en cuenta las habilidades y las características culturales específicas de los indígenas.

Lo que revela el relato que hace el Rucuyaya de su primera experiencia como trabajador asalariado es que los Runa hacían inteligible dicho proceso dentro de los términos de sus propias categorías culturales, las mismas que definen el trabajo como una actividad social humana. De acuerdo a esta percepción, ellos le “vendieron” a la Shell su fuerza para llevar cargas, su profundo conocimiento del bosque, sus habilidades de subsistencia, su coraje para viajar por territorio huaorani, y particularmente su astucia y talento para detectar las tácticas huaorani y así evitar una confrontación. Su éxito en todas estas tareas contribuyó a fortalecer y redefinir todos los aspectos positivos de la identidad étnica de los Napo Runa en tanto Sacha Runa o persona conocedora de la selva (véase Whitten 1976).

El ideal del yo individual y colectivo representado en el concepto de Sacha Runa, cuyo arquetipo es el shamán, de ninguna manera invoca una conexión eterna, estática o casi biológica con la naturaleza (véase Martin 1987: 3-26); tampoco una imagen occidental romántica del “noble salvaje ecológico” (véase Redford 1991), tan en boga en el discurso actual sobre la amazonía; ni tampoco puede inferirse a partir de una dicotomización igualmente impuesta por Occidente entre economías basadas en el valor de uso y aquellas basadas en el valor de cambio (véase Taussig 1980).

En quichua, el término para designar al shamán es *yachaj*, “el que sabe”. Dicho conocimiento no es una tradición folk atemporal que se invoca como una fórmula vacía en toda nueva situación. Se trata de un proceso dinámico y contemporáneo de adquisición de conocimiento que desde tiempos inmemoriales se ha re-inventado a sí mismo mediante la incorporación -y a menudo la subversión- del poder/conocimiento de múltiples Otros a fin de ser utilizado por los Runa en sus relaciones prácticas y simbólicas con la naturaleza y con otros seres humanos. Tal como lo ha advertido Sider: “Re-utilizar en contra de la dominación la idea de que los indígenas son especialmente naturales refuerza un estereotipo superficial creado por los dominadores a la par que oculta a los nativos americanos el fundamento de su resistencia —que no es una comunión mística con la naturaleza, sino que reside

más bien en sus relaciones recíprocas y en la cultura que se desarrolla a partir de ellas y que las expresa” (1987: 20).

Si, tal como procuro demostrar, el relato del Rucuyaya expresa una crítica incipiente a las prácticas capitalistas, la misma no consiste primordialmente en un rechazo superficial de los aspectos más obviamente fetichistas del capitalismo -tales como sus nuevos dispositivos tecnológicos- sino que constituye una acusación mucho más profunda de su insidiosa distorsión de los significados de la actividad social humana. Tal como lo señala Dell Hymes, la gran capacidad que tienen los indígenas americanos para realizar análisis imaginativos de mundos alternativos no es propiciada primordialmente por un deseo de obtener compensación por los sufrimientos de una supuesta existencia tecnológicamente pobre (1979: xiii).

El poner el mundo de cabeza, o lo que Barbara Babcock (1978) denomina “inversión simbólica”, ha constituido una eficaz arma defensiva y ofensiva de los grupos subordinados tanto de Sudamérica como de otras regiones. El Rucuyaya Alonso usa esta táctica como una herramienta crítica, invirtiendo simbólicamente los usos de la tecnología y el conocimiento de los blancos. Así, por ejemplo, al herirse cargando los pesados bultos de los blancos el Rucuyaya transforma la mira de nivelar del ingeniero en un bastón; o usa el avión de la Shell como un medio para ampliar su conocimiento del bosque y así incrementar sus oportunidades -y las de su compadre- de éxito en sus expediciones conjuntas de caza y pesca.

De manera semejante, estaríamos equivocados si leyéramos el relato que hace el Rucuyaya del “extraño” examen médico como una cándida oposición a la medicina occidental. Al señalar que los blancos buscan señales de coraje en los testículos y no en la cabeza -invirtiendo de esta manera el asiento del poder- el Rucuyaya Alonso condena a una sociedad blanca que valoriza la fuerza bruta y la tonta osadía -una forma de machismo craso- en vez de una valentía sabia, moderada y digna. Este tipo de valentía resume las virtudes del shamán y su valor al enfrentar los muchos peligros espirituales que encierra la práctica del

shamanismo y, por analogía, las virtudes de los Runa al confrontar los desafíos del trabajo asalariado. En esta área de la amazonía, las prácticas médicas occidentales fueron introducidas por misioneros católicos y protestantes; al ridiculizarlas, el Rucuyaya hace un irónico comentario sobre la manera despectiva en que los misioneros tratan al complejo shamánico y a su mundo de significados.

Uno de los aspectos más significativos de este relato es la manera en que el Rucuyaya funde la conciencia mítica y la histórica para proporcionarnos una imagen localizada del yo en tanto identidad indígena colectiva. El Rucuyaya evoca el mito de origen de los Quichua del Napo, en el cual éstos emergen como Runa -un grupo cultural distintivo ya transformado por el encuentro colonial con los europeos- a partir de un origen común como *auca*. En este contexto, el significado de la palabra *auca* pierde su connotación despectiva de “salvajismo” y pasa a designar una ascendencia común. De esta manera, incorpora a los Huaorani (Auca) en un marco temporal y compartido de continuidad, desafiando el sistema clasificatorio de la sociedad dominante, el cual describía a los Huaorani como el último obstáculo “salvaje” a ser eliminado para que pueda continuar el progreso capitalista.

Los Huaorani, quienes en un pasado no muy distante constituían para los Runa los ‘otros’ más temidos y odiados de entre las poblaciones indígenas nacionales <sup>6</sup>, son reconocidos en este relato como “seres humanos” que gozan de los mismos derechos que los Runa para defender su tierra frente a esta nueva invasión blanca del bosque tropical. Pero, más aún, al igual que los Runa, los Huaorani han sido parcialmente incorporados como trabajadores asalariados a las formas políticas, económicas y culturales del orden capitalista mundial, y en tanto tales ahora comparten esta incipiente identidad de clase con los Runa. Se recuerda selectivamente el pasado a fin de lidiar con el futuro, delineando una identidad indígena común arraigada en el derecho ancestral sobre un territorio. Esta es una demanda histórica que en el tiempo presente de la narración -y todavía hoy en día- desafía enérgicamente los intentos de la sociedad dominante por remodelar los paisajes indígenas naturales, sociales y culturales.

### El retrato del Otro

*"Nos halaga pensar que los nativos en todas partes nos miran con la expresión maravillada de los niños, deslumbrados por nuestra tecnología, apavorados por nuestra inteligencia. Nos encantan las historias acerca de como nuestras máquinas son confundidas con animales y nuestros medios de comunicación con divinidades. La verdad es menos halagadora".*

*Edmund Carpenter (1979: 8)*

Al incorporar a los Huaorani a un predicamento común con los Runa, Rucuyaya Alonso comienza a crear para sus oyentes un incipiente discurso étnico y de clase, pero también les proporciona un vívido retrato del principal interlocutor en este nuevo diálogo de dominación: el retrato del "gringo tonto", el principal origen de la risa, y la respuesta a la segunda pregunta que planteamos ante el relato del Rucuyaya.

En todo sistema de relaciones de poder la conciencia de la alteridad está jerárquicamente estructurada y el retrato humorístico de los gringos debe ser apreciado como una dramatización, por inversión, de un concepto moral del Yo (véase Basso 1979: 76). Y debido a que las historias tienen el propósito de enseñar a las generaciones más jóvenes las formas de la cultura (Cruikshank 1990; Clastres 1977), el relato del Rucuyaya también constituye una advertencia moral a los oyentes más jóvenes quienes, según su opinión, están demasiado deslumbrados con la tecnología moderna y las costumbres de la gente blanca.

A lo largo de su historia de contacto, los Quichua del Napo han intentado conferir sentido a los blancos a través de una diversidad de formas rituales y narrativas, míticas u otras. A diferencia de la mayoría de los blancos, quienes consistentemente consideran a todos los indígenas como un Otro colectivo indiferenciado, los Quichua del Napo han sido mucho más perspicaces al describir muy claramente los diferentes tipos de blancos con quienes han entrado en contacto: colonos, soldados, misioneros, funcionarios gubernamentales y gringos.

Al componer estos retratos sociales del Otro culturalmente significativos, a menudo los Runa los han enmarcado en un contexto humorístico (véase Muratorio 1987, 1991). El humor ha sido la "transcripción escondida" preferida, ese discurso interno -tan magistralmente analizado por James Scott (1985, 1990)- a través del cual las voces no-hegemónicas han sido capaces de formular un discurso alternativo, a menudo subversivo, a espaldas de los dominadores. El bosque tropical, un lugar misterioso para los blancos, siempre ha proporcionado a los Runa un lugar de refugio, no sólo frente a la explotación material, sino también frente a las heridas infligidas por los blancos a su autodignidad y a sus significados simbólicos. El bosque es, por consiguiente, el mejor lugar de libertad donde se ha desarrollado esa transcripción escondida.

En contraste con la imagen segura del Yo colectivo, la caricatura que hace el Rucuyaya de los gringos (y, por asociación, de los *ahuallactas*), los pinta como individuos tan incompetentes que ni siquiera pueden lidiar con los más mínimos desafíos de la selva. Son temerosos y lentos, se sobrecargan con cosas innecesarias, comen el alimento "equivocado", son hipócritas, y su tonta arrogancia los conduce a la muerte. Pero sobre todas las cosas, los gringos carecen de todas las gracias sociales y las características morales que confieren significado a las relaciones sociales de los Runa. Basso señala que cuando los Apache dicen la frase "los blancos son tontos", "no se necesita nada más. La risa dice el resto" (1979: 55).

De acuerdo a los Quichua del Napo, los gringos son *upa*, un término que en quichua puede significar "torpe", "estúpido", "tonto", "desmañado" o "ignorante", dependiendo del contexto en el que es utilizado y del sujeto a quien le es aplicado. El comportamiento de los gringos rompe la mayoría de las reglas; los gringos son social y culturalmente foráneos. De hecho, en la vida cotidiana los Runa utilizan con frecuencia los términos gringo y *ahuallacta* a fin de referirse en sentido medio humorístico a los jóvenes que se rehúsan a comer el alimento "adecuado" o que cometen errores mientras aprenden una nueva tarea.

Turner ha señalado que “los cuentos del gringo tonto” son comunes tanto en la amazonía como en los Andes y que sirven para afirmar la separación entre indígenas y occidentales en situaciones de contacto. Al mostrar la ineptitud de los gringos en la utilización de algún aspecto del conocimiento indígena, estas historias reconocen de hecho las limitaciones que tienen los miembros de la sociedad dominante para explotar a los indígenas o para invadir su esfera social o cultural (1988: 271). En un sentido semejante he caracterizado a este tipo de comentario social utilizado por los Quichua del Napo como “humor defensivo” (véase Muratorio 1987, 1991) -a menudo la única arma que les queda a los dominados para enfrentar el poder arbitrario, y una estrategia eficaz para salirse de situaciones dramáticas. Tal como afirma Vine Deloria respecto del uso del humor entre otros pueblos indígenas americanos: “Mientras más desesperante es el problema, mayor el humor que se utiliza para describirlo” (citado en Basso 1979: 3).

La primera experiencia de los Runa con el trabajo asalariado los enfrentó no sólo con el miedo a lo desconocido, sino con los muy reales peligros de la muerte, representados por los ataques de los Huaorani. En su relato, el Rucuyaya lidia con dichos miedos y seres peligrosos utilizando la auto-ironía respecto de su propio coraje y ridiculizando a los representantes locales gringos de los reales poderes de un nuevo sistema de dominación. Es este otro lado de su autoretrato el que me permite calificar la afirmación hecha más arriba: lo que parece arrogancia masculina y autoconfianza resulta ser la lúdica manera en que el Rucuyaya confronta sus propios temores. Clastres ha señalado una función catártica similar del mito entre los Chulupi del Chaco paraguayo. Este afirma que el mito “libera una de las pasiones de los indígenas, la obsesión secreta de reírse de lo que uno teme. Devalúa en el plano del lenguaje algo que no puede ser tomado ligeramente en la realidad y, manifestando en la risa un equivalente de la muerte, nos informa que entre los indígenas el ridículo mata” (1977: 123-124).

## Conclusiones

El propósito de la narración analítica en este artículo fue mostrar cómo la voz de un viejo cazador quichua del Napo puede ayudarnos a

iluminar el actual debate teórico sobre la agencia de los sujetos inmersos en estructuras de poder creadas por el capitalismo. Si nos preguntamos cuán exitoso fue el capitalismo de los años '40 en su intento de hacer de los Quichua del Napo nuevos sujetos en una imagen especular, creo que podemos responder con confianza que no fue del todo exitoso.

Los Runa no se convirtieron en productos sin ambigüedades de dicho capitalismo (véase Roseberry 1988: 173), de la misma manera que en el pasado no fueron sujetos sin ambigüedades del colonialismo español. En las evaluaciones subjetivas de las circunstancias objetivas que tuvieron que confrontar en su primer encuentro con la proletarianización, los Runa recurrieron a sus propios significados culturales y a sus experiencias vividas -sus tradiciones precapitalistas ya redefinidas- en un esfuerzo conciente por confrontar los cambios sociales introducidos por el capitalismo en su periferia.

A través de sus percepciones serias u humorísticas, el relato del Rucuyaya nos ayuda a ver la cultura como un proceso o algo que está siempre produciéndose (Bruner 1984: 2-3), y como una parte constitutiva de la conciencia, sin por ello caer en la oposición dualista entre una interpretación desde el capitalismo de las experiencias subordinadas y una búsqueda ilusoria del auténtico Otro cultural (Roseberry 1989; Clifford 1987). Por un lado, el primer modelo descuida el carácter desigual del desarrollo capitalista en situaciones periféricas y asume un curso inalterable para su proyecto cultural entre las poblaciones indígenas. Al reificar un acontecimiento histórico, este enfoque analítico aliena dicho acontecimiento de la interpretación subjetiva de los actores involucrados.

Por otro lado, el segundo modelo enmarca, de manera bastante romántica, la experiencia precapitalista de los sujetos indígenas como una experiencia no problemática, y nos deja con un pasado muerto o agonizante en la conciencia de los actores, negándoles de esta manera un papel activo en la creación contemporánea de su propia historia. Si al evitar estos dualismos situamos históricamente las voces subordina-

das -tales como la del Rucuyaya Alonso- en los contextos más amplios de las economías políticas locales y mundiales, podremos comprender con mayor claridad las complejidades que encierran los efectos del capitalismo desigual en poblaciones nativas y la respuesta de éstas a dichos efectos.

Tal como lo demuestra el relato del Rucuyaya, el capitalismo de la década del '40 en la alta amazonía ecuatoriana tuvo algunas consecuencias dramáticas y contradictorias, ante las cuales los Quichua del Napo respondieron con prácticas tanto de acomodamiento como de resistencia. La experiencia con la Shell involucró a los Runa en nuevas relaciones sociales capitalistas, pero también contribuyó a liberarlos del viejo sistema de dominación ejercido por los patrones-comerciantes. Si bien es cierto, tal como lo señala DaMatta, que el mercado capitalista destruye las viejas jerarquías (1986: 62-3), la destrucción del viejo orden tradicional fue posible gracias a que los Quichua del Napo pudieron comprender y aprovechar las fuerzas igualitarias y liberadoras desencadenadas por el nuevo orden.

A fin de transmitir en todo su significado la última frase del relato del Rucuyaya acerca de como los Runa se burlaron de sus enfurecidos patrones, debo salir del marco del texto para incorporar la voz de uno de los interlocutores del Rucuyaya en este diálogo público pero no hablado entre subordinados y dominadores. Al comentar sobre los cambios sociales producidos por las prácticas de trabajo de la Shell y por las escuelas introducidas por los misioneros evangélicos, un patrón tradicional expresó su propia interpretación subjetiva de la situación en los siguientes términos: "Las cosas se van al diablo con estos nuevos métodos. No sé que echó a perder más a los indios, si la Shell o los misioneros protestantes. La Shell con sus altos salarios, sus jornadas de trabajo de ocho horas y todas esas tonterías, y los misioneros con sus malditas lisonjas. Ya no somos los que dominan a los indios, ellos nos dominan a nosotros. Insolentes e irrespetuosos, en eso se han convertido" (citado en Blomberg 1956: 151).

Fue esta agenda histórica alternativa expresada en el relato del Rucuyaya sobre una identidad indígena en tanto habitantes ancestrales del bosque tropical, y sobre un pueblo con un interés sin ambigüedades en el futuro de la nueva formación social, la que representó una amenaza para quienes controlaban el proceso de dominación (véase Sider 1987). La respuesta que el Rucuyaya da al capitalismo está basada fundamentalmente en una reafirmación de la identidad indígena, pero contiene dentro de sí las semillas de una conciencia de clase opositora (véase la discusión de Gavin Smith [1989] acerca de un discurso semejante entre los campesinos del Perú). Las mismas fuerzas liberadoras del capitalismo que ayudaron a los Quichua del Napo a liberarse del viejo orden, también han proporcionado al estado ecuatoriano y a los intereses privados medios más eficientes para aculturar e integrar a todas las poblaciones indígenas. En consecuencia, los Quichua del Napo junto con otros indígenas ecuatorianos han creado nuevas comunidades políticas en las que convergen discursos étnicos y de clase. Confrontamos un texto cultural renovado escrito por autores más jóvenes. Les corresponde a ellos leer para una audiencia diferente el mensaje contenido en el relato del Rucuyaya.

## NOTAS

- 1 La investigación etnográfica y de archivos en la que se basa este artículo fue realizada en el Ecuador durante varios trabajos de campo entre 1981 y 1985. La misma contó con el apoyo del Social Sciences and Humanities Research Council de Canadá.
- 2 Utilizo el término *auca* con el significado genérico de “salvaje” y el de “Auca” para referirme al nombre con el que en el Ecuador se designa a los indígenas Huaorani.
- 3 “La compañía” es el término utilizado por los Quichua del Napo para referirse a cualquier compañía que contrata trabajadores asalariados en la región petrolera.
- 4 Las mujeres quichua del Napo no han sido incorporadas a la fuerza de trabajo de la industria petrolera. Existe un discurso femenino crítico con respecto a la proletarianización, pero a menudo éste asume formas indirectas. Así, por ejemplo, la hija mayor del Rucuyaya, hace que un shamán “limpie” a sus hijos apenas éstos regresan de trabajar para la compañía.
- 5 El discurso político de las federaciones indígenas del Ecuador ha oscilado entre un énfasis en “temas indígenas” y uno en “temas de clase” más generales, dependiendo de sus diferentes alianzas con partidos políticos y sectores del movimiento laboral. El levantamiento indígena conducido por la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), ocurrido en los meses de mayo y junio de 1990, y la importancia simbólica de 1992 (“Quinientos años de resistencia”), han motivado un giro hacia demandas políticas y culturales “indígenas” auto-definidas.
- 6 A lo largo de su historia de contacto y conflicto, los Quichua del Napo y los Huaorani se han representado mutuamente como caníbales. Es interesante que en este relato el Rucuyaya sugiera humorísticamente una imagen de “canibalismo” al representar a los “gringos rosados” comiéndose ellos sólo los “cerdos rosados”.

## BIBLIOGRAFIA

AGN: Archivo de la Gobernación del Napo, Tena.

BABCOCK, Barbara A. (ed.)

1978 *The reversible world. Symbolic inversion in art and society*; Ithaca: Cornell University Press.

BASSO, Keith H

1979 *Portraits of "the Whiteman". Linguistic play and cultural symbols among the Western Apache*; Cambridge: Cambridge University Press.

BENJAMIN, Walter

1969 *Illuminations*; Nueva York: Schocken Books.

BLOMBERG, Rolf

1956 *The naked Aucas: an account of the Indians of Ecuador*; Londres: George Allen and Unwin.

BRUNER, Edward M.

1984 "Introduction. The opening up of Anthropology"; en Edward M. Bruner (ed.), *Text, play and story. The construction and reconstruction of self and society*; Prospect Heights: Waveland Press.

CARPENTER, Edmund

1979 "Foreword"; en Julia Blackburn, *The White Men. The first response of aboriginal peoples to the White Man*; Londres: Orbis Publishing.

CLASTRES, Pierre

1977 *Society against the State*; Nueva York: Urizen Books.

CLIFFORD, James

1987 "Of other peoples: beyond the 'salvage' paradigm"; en Hal Foster (ed.), *Discussions in contemporary culture*; Seattle: Bay Press.

COMAROFF, Jean

1985 *Body of power, spirit of resistance. The culture and history of a South African people*; Chicago: The University of Chicago Press.

COMAROFF, Jean y John COMAROFF

1988 "Through the looking-glass: colonial encounters of the first kind"; en *Journal of Historical Society*, 1(1): 6-32.

COMAROFF, John L.

- 1987 "Of totemism and ethnicity: consciousness, practice and signs of inequality"; en *Ethnos*, 52(3-4): 301-23.

CRAIN, Mary M.

- 1991 "Poetics and politics in the Ecuadorian Andes: women's narratives of death and devil possession"; en *American Ethnologist*, 18(7): 67-79.

CRUIKSHANK, Julie (en colaboración con Angela Sidney, Kitty Smith y Annie Ned)

- 1990 *Life lived like a story*; Lincoln: University of Nebraska Press.

DA MATTA, Roberto

- 1986 "Review of Chevalier and Taussig"; en *Social Analysis*, 19: 57-63.

GALARZA, Jaime

- 1980 *El festín del petróleo*; Guayaquil: Escuela Superior Politécnica del Litoral (Cuarta edición).

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel

- 1968 *Cien años de soledad*; Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

HILL, Jonathan D. (ed.)

- 1988 *Rethinking history and myth. Indigenous South American perspectives on the past*; Urbana: University of Illinois Press.

HUGH-JONES, Stephen

- 1988 "The gun and the bow. Myths of White Men and Indians"; en *L'Homme*, 23(2-3): 138-55.

HYMES, Dell

- 1979 "Foreword"; en Keith H. Basso, *Portraits of "the Whiteman". Linguistic play and cultural symbols among the Western Apache*; Cambridge: Cambridge University Press.

JELINEK, Estelle C.

- 1980 *Women's autobiography: essays in criticism*; Bloomington: Indiana University Press.

LEMUS Y DE ANDRADE, Pedro, Conde de

- 1965 (1608) "Descripción de la Provincia de los Quixos"; en Marcos Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones geográficas de Indias*; Biblioteca de Autores Españoles, Vol. 183; Madrid: Ediciones Atlas.

MARTIN, Calvin

- 1987 "An introduction aboard the *Fidèle*"; en Calvin Martin (ed.), *The American Indian and the problem of history*; Nueva York: Oxford University Press.

MARTZ, John D.

- 1987 *Politics and petroleum in Ecuador*; New Brunswick: Transaction Books.

MURATORIO, Blanca

- 1987 *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo, 1850-1950*; Quito: Abya-Yala.
- 1991 *The life and times of Grandfather Alonso. Culture and history in the Upper Amazon*; New Brunswick: Rutgers University Press.

ORTEGÓN, Diego de

- 1973 (1577) "Descripción de la Gobernación de Quijos, Sumaco y La Canela por el Lcdo. Diego de Ortegón, Oidor de la Real Audiencia de Quito"; P. Porras Garcés (ed.), *Cuadernos de Historia y Arqueología*, XXII(40); Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

REFDORD, Kent H.

- 1991 "The ecologically noble savage"; en *Cultural Survival Quarterly*, 15(1): 46-48.

ROSALDO, Renato

- 1980 "Doing oral history"; en *Social Analysis*, 4: 89-99.

ROSEBERRY, William

- 1988 "Political economy"; en *Annual Review of Anthropology*, 17: 161-185. 1989, *Anthropologies and histories. Essays in culture, history and political economy*; Brunswick: Rutgers University Press.

SCHODT, David W.

- 1987 *Ecuador. An Andean enigma*; Boulder: Westview Press.

SCOTT, James C.

- 1985 *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance*; New Haven y Londres: Yale University Press.
- 1990 *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts*; New Haven y Londres: Yale University Press.

SIDER, Gerald

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

SMITH, Gavin

- 1989 *Livelihood and resistance. Peasants and politics of land in Peru*; Berkeley: University of California Press.

TAUSSIG, Michael

- 1980 *The devil and commodity fetishism in South America*; Chapel Hill: University of North Carolina Press.

THOMPSON, Edward P.

- 1967 "Time, work-discipline and industrial capitalism"; en *Past and Present*, 38: 56-97.

TURNER, Terence

- 1986 "Production, exploitation and social consciousness in the 'peripheral situation'"; en *Social Analysis*, 19: 91-115.
- 1988 "Commentary: ethno-ethnohistory: myth and history in Native South American representations of contact with Western society"; en Jonathan D. Hill (ed.), *Rethinking history and myth. Indigenous South American perspectives on the past*; Urbana: University of Illinois Press.

WHITTEN, Norman E. Jr.

- 1976 *Sacha Runa: ethnicity and adaptation of Ecuadorian jungle Quichua*; Urbana: University of Illinois Press.

WOLF, Eric R.

- 1982 *Europe and the people without history*; Berkeley: University of California Press.