

LA REVISTA VIRTUAL DEL COLEGIO DE ARTES LIBERALES
de la Universidad San Francisco de Quito



Representaciones
de la
naturaleza
en la
cultura
ecuatoriana

- **Introducción General / Este Número**
- **Colaboradores de este número**

“Quizá la poesía, o, mejor dicho, la Musa ecuatoriana, volverá sus ojos hacia los objetos naturales e inflamará el estro de nuestros poetas. Que, la poesía, ¿acaso no debe ser nacional?”

Federico González Suárez,

Estudio sobre la hermosura de la naturaleza y el sentimiento estético en ella.1907

Libertinaje



Frederic Edwin Church (1826-1900), *El Corazón de los Andes*, 1859.

- Introducción: Paisajes, Representación y Construcción Social de la Naturaleza *Trinidad Pérez (editora invitada)*
- Mapa y paisaje: La reinención del territorio desde la mirada femenina en “páginas del Ecuador” de Marietta de Veintemilla *Alexandra Astudillo Figueroa*
- Teoría del Guacamayo *Charles Bergman (English Version)*
- Narciso y el buen salvaje: Los Huaorani, empaquetados y puestos a la venta *Mary Ellen Fieweger (English Version)*
- Una metáfora para lo que no se ve, para lo que podría ser: el Paisajismo en el Ecuador de Rafael Troya y María Teresa Ponce. *Samantha Evanoff (English Version)*
- Detrás de la fachada: Regeneración Urbana en Cumbayá *Alegría Acosta*
- En busca de nuevos paisajes *Angélica Ordóñez Charpentier*
- Galápagos: visiones contrastantes de la naturaleza *Diego Quiroga*
- El Océano, Nexo y Muralla: Labilidad, culpa y expiación en “Esbjerg, en la costa” De Juan Carlos Onetti *Juan Manuel Rodríguez*

Radicales Libres

- Introducción: La Controversia
- El origen de las Especies *Alvaro Alemán*

Introducción General

Alvaro Alemán

Con el presente número, LiberArte cumple 5 años de vida institucional, como órgano de difusión del pensamiento en las Humanidades de la Universidad San Francisco de Quito, hemos hecho lo posible por construir una plataforma interdisciplinaria: abierta a la reflexión pedagógica y a un proyecto crítico público. LiberArte se constituye desde un inicio como un espacio para la generación de una comunidad de enseñanza-aprendizaje, siguiendo nuestra metáfora fundacional, como un sitio para tomar el té. Vamos a relanzar la revista con el siguiente número, a rediseñar la página para facilitar la navegación y la interactividad y para incluir una conexión más ágil con funciones de audio y video. Hasta entonces, invitamos a nuestro querido público a experimentar los placeres del presente número, dedicado, en su sección monográfica—Libertinaje-- a Representaciones de la Naturaleza en la Cultura Ecuatoriana.

La crisis ambiental a escala planetaria ha generado respuestas múltiples en el campo del conocimiento. Si el reciente fracaso de la Conferencia sobre el Cambio Climático en Copenhague es un índice de la confusión y grado de desconcierto sobre políticas públicas de remediación ambiental a escala planetaria, tal vez podríamos hacer un paralelo dentro del ámbito del saber para señalar que la crisis también afecta la reflexión en las humanidades y también genera desasosiego y falta de consenso. De hecho, incluso es posible que la crisis se ha exacerbado debido a nuestro acercamiento fragmentado, compartimentalizado y excesivamente especializado del mundo. En este sentido, los esfuerzos de pensar al mundo natural como un elemento integral e indispensable tanto de la actividad productiva (en todas sus facetas, incluyendo la ideología y el arte) como de la identidad psíquica, aportan a un conocimiento más rico y ético del mundo y de las colectividades a las que pertenecemos.

Sin intención de agotar la rica palestra de textos en el presente número quisiera acudir a un modelo taxonómico para describir sus múltiples—y diversos—aportes. El modelo al que me refiero es el de las fases de desarrollo de la crítica feminista propuesto por Elaine Showalter. Showalter señala un primer momento en el que aparece lo que ella llama “imágenes de mujeres”, un segundo que alude a sus “tradiciones literarias” y un tercero que se refiere a la “teoría”. Si bien en el Ecuador no se ha sistematizado el estudio (con contadas excepciones, entre las que destacan los dos libros de Susan Poats: *Tejiendo redes entre género y ambiente en los Andes* (2007) y *Huellas de género en el mar, el parque y el páramo* (2009)) de lo que hoy se denomina “Ecocrítica”, sin embargo podemos pensar en los presentes textos como documentos que registran aspectos de esta orientación teórica. Los textos de Juan Manuel Rodríguez , Diego Quiroga, Samantha Evanoff y Mary Ellen Fiewegger, por ejemplo, minan el campo de la narrativa latinoamericana, la literatura de viajes, la experiencia turística y el paisajismo pintórico en aras de extraer significados específicos de las representaciones “naturales”. Estos autores, tan distintos entre sí y tan diferentes en sus

orientaciones escritas, comparten una perspectiva similar: el esfuerzo por visibilizar los lazos ocultos entre conducta y entorno, junto con el imperativo hermenéutico de la sospecha. Las imágenes que examinan estos autores: el océano, el archipiélago, la serranía y la selva, se subvierten y reorganizan en la medida en que cada uno de los autores escruta los diversos mecanismos (y determinismos) que acompañan a las representaciones naturales.

Los textos de Angélica Ordoñez y Alegría Acosta aluden a las “tradiciones” escritas de la literatura de viajes, las leyendas y el urbanismo para indagar sobre los presupuestos y las premisas que acompañan a la textualidad, los géneros que tejen la narrativa de la inclusión y de la exclusión en el ámbito de la cultura. Por último, los ensayos de Charles Bergman y de Alexandra Astudillo aluden a una producción teórica derivada de sus comprensión profunda de las obras, respectivamente, de Jorge Carrera Andrade y de Marietta Veintimilla. Cada uno de estos autores intuye un método de liberación implícito en su lectura del mundo natural, una “teoría del guacamayo”, un “mapa” de la individualidad a la que nos puede conducir el mundo de los objetos.

Los textos incluidos en la presente entrega de LiberArte constituyen de esta manera un aporte fundamental al lugar que ocupa **el lugar** en el pensamiento contemporáneo sobre la cultura. De la misma manera en que el género, la clase social y la etnicidad se constituyen en categorías claves para la comprensión social y cultural, la reflexión sobre *el sitio* aparece hoy como una característica básica para el pensamiento crítico. Esperamos que este nuevo aporte de LiberArte sirva, en este sentido, para extender el discurso sobre el lugar de la naturaleza en las humanidades, en las salas de clase y, por supuesto, en las salas de té.

Nuestro Segundo Segmento, **Radicales Libres**, se dedica brevemente a una pequeña controversia en los medios ecuatorianos: se trata de la eliminación (temporal) de la serie *televisiva Los Simpsons* del horario estelar de un canal ecuatoriano. El episodio fue ponderado en los medios exclusivamente como un indicador de celo excesivo por parte de un organismo estatal, LiberArte aprovecha esta ocasión mediática como una oportunidad para aprender, y leer, la chistosa zona de contacto entre censura, medios, especies y parodia.

Colaboradores de este número

Alexandra Astudillo Figueroa

Licenciada en Ciencias de la Educación por la Universidad de Cuenca. Master en Letras por la Universidad Andina Simón Bolívar y candidata al doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos por esa misma universidad. Coordinadora de Composición en la USFQ ha hecho publicaciones sobre narrativa ecuatoriana y El Quijote.

Charles Bergman

Charles Bergman es escritor, fotógrafo galardonado y professor en la Pacific Lutheran University en los EEUU. Ha publicado ensayos y fotografías en Smithsonian, Wildlife Conservation, Audubon, Nature y otras. Charles estuvo en el Ecuador hace poco realizando una investigación sobre el tráfico de la vida silvestre en la Amazonía ecuatoriana.

Mary Ellen Fieweger

Traductora literaria, ensayista, activista, historiadora, editora general del periódico *Intag* desde el 2001 .

Samantha Evanoff

Estudiante de Intercambio de la Universidad de Pittsburgh a la USFQ primer semestre 2009-2010.

Alegría Acosta

Estudiante del Colegio de Comunicación y Artes Contemporáneas de la USFQ.

Angélica Ordóñez Charpentier

Obtuvo un B.A. en Artes Liberales de la Universidad San Francisco de Quito. Más tarde cursó y obtuvo el título de Magister en Ciencias Sociales, por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO – Ecuador). En junio 2009 obtuvo el Doctorado en Ciencias Sociales de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París- Francia). Trabaja temas de género, diversidad cultural, deporte y sociedad. Es docente a tiempo completo en la Universidad San Francisco de Quito.

Diego Quiroga

Phd. En Antropología, Diego es Vicepresidente de Asuntos Estudiantiles y Externos en la Universidad San Francisco de Quito y Director de GAIAS el instituto de estudios de Galápagos.

Juan Manuel Rodríguez López.

Profesor universitario, escritor: novelista y ensayista

Trinidad Pérez

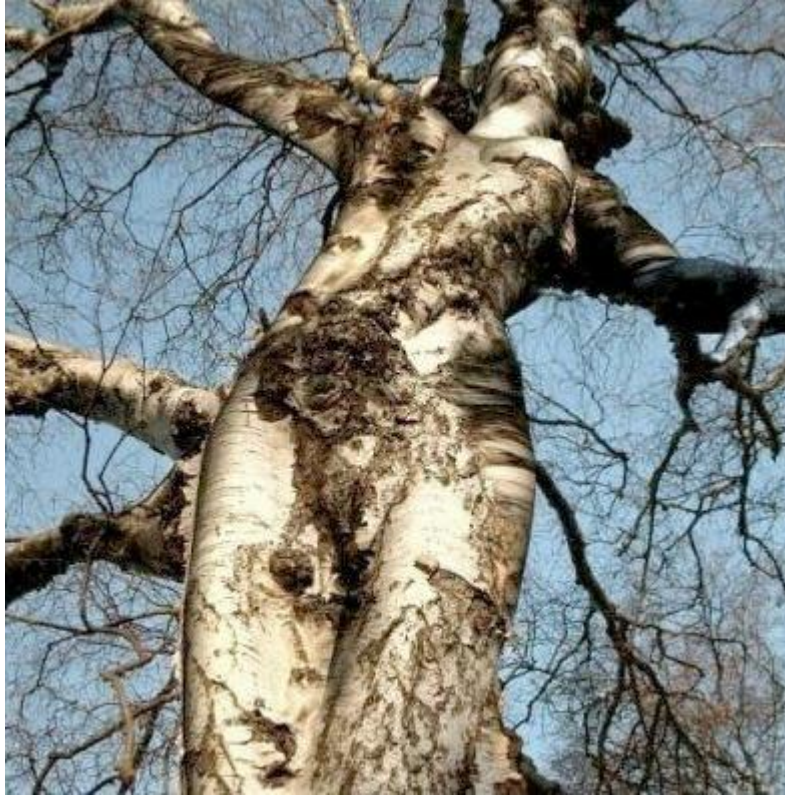
Es historiadora del arte. Profesora y Coordinadora del Área de Historia del Arte de la Universidad San Francisco de Quito. Tiene una maestría en arte moderno latinoamericano por la Universidad de Texas en Austin y en la actualidad cursa el Doctorado de Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito. Ha publicado sobre arte contemporáneo ecuatoriano así como sobre historia del arte ecuatoriano de comienzos del siglo veinte.

Alvaro Alemán

Editor general de LiberArte y Coordinador del Departamento de Literatura de la USFQ

Introducción: Paisajes, Representación y Construcción Social de la Naturaleza

Trinidad Pérez



<http://www.evbeat.com/blog/wp-content/uploads/2009/03/mothernature.jpg>

Este número de LiberArte está dedicado al tema del paisaje. En su sentido más literal el término paisaje se refiere a la contemplación y valoración estética de la naturaleza. En este sentido la naturaleza es algo estático, esencial que es aprehendida externamente y de modo objetivo por el espectador, quienquiera que este sea: el artista, el científico, el turista. Esa supuesta mirada objetiva nos presenta a la naturaleza como algo 'natural'. La naturalización de la naturaleza, sin embargo, es una estrategia del mundo moderno que ha permitido conquistarla, dominarla, moldearla de acuerdo a las necesidades e intereses de los seres humanos. Es un discurso que en su pretendida objetividad y universalidad oculta sus intenciones.

La construcción de una imagen prístina de la naturaleza, de un lugar paradisíaco e intocado por el ser humano no es más que una construcción que sirve como contrapunto a las prácticas de conquista y dominación sobre la naturaleza que el ser humano ha llevado a cabo desde las épocas más remotas. En el mundo moderno occidental, e incluso en medio de la intensa globalización de hoy en día, estos discursos contrastantes sobre la naturaleza conviven en un escenario de disputas y tensiones en el que se lucha por distintos modos de apropiarse y representar la naturaleza.

Los artículos que hacen este número de LiberArte se aproximan al análisis de los discursos sobre la naturaleza desde distintas disciplinas y perspectivas. Y lo que hacen es mostrarnos como, finalmente, el discurso de la ciencia o el del arte, el del pescador o el del ecologista, no son tan distintos en cuanto a que todos ellos responden a visiones definidas cultural y socialmente; ninguno de ellos es más puro ni verdadero que el otro, ninguno menos comprometido que el otro.

La visión de la naturaleza como algo puro, prístino, paradisíaco ocupa un lugar predominante en el imaginario occidental. En el análisis que Juan Manuel Rodríguez realiza del cuento "Esbjerg, en la costa" (1946) de Juan Carlos Onetti, este es el lugar de la memoria. La protagonista, Kirsten, busca retornar a su lugar de origen que a través de su remembranza se ha convertido en algo similar al paraíso terrenal. En el cuento de Onetti, Rodríguez encuentra que la referencia a ese paisaje ideal construido por la añoranza, representa la pérdida del paraíso: "La atmósfera urbana . . . recuerda el destierro de los humanos una vez que han sido lanzados del paraíso". En palabras de Rodríguez, los recuerdos llevan a Kirsten a su "origen mítico, origen que es calificado por la mujer como el lugar sin ladrones, con pájaros cantores, con una primavera radiante y árboles viejos de olores inconfundibles, o sea, el paraíso".

No por ser de apariencia objetiva, la descripción de la naturaleza deja de construirla y transformarla según las visiones y mentalidad de una época. Cuando a fines del siglo diecinueve Marietta de Veintemilla realiza un viaje de Quito a Guayaquil, camino a su exilio al Perú, y un tiempo más tarde describe los parajes por los que había atravesado, recurre a su memoria, como un modo de no olvidar. Su relato está cruzado entonces por la añoranza de un lugar perdido, así sea temporalmente, y está marcado también por sus experiencias como mujer política e intelectual de su época. Es una descripción del paisaje, definida por su condición de mujer letrada de fines del siglo diecinueve.



Crédito: Charles Bergman

Por la misma época Rafael Troya pinta unos paisajes que muestran la belleza de la naturaleza de la sierra ecuatoriana. Una naturaleza que, aunque el pintor no explicita en sus imágenes, está siendo transformada por los incipientes proyectos modernizadores y por la expansión de la frontera agrícola en un tiempo cuando el sistema de hacienda ha llegado a su clímax. Como dice Samantha Evanoff en su artículo, Troya apoya pasivamente la construcción de una nación moderna y progresista para la cual la naturaleza es el lugar que paradójicamente tiene que ser conquistado por los avances del mundo moderno y, a la vez, mantenerse como un lugar de escape y refugio, precisamente de ese desarrollo. En su obra *Oleoducto*, la fotógrafa contemporánea María Teresa Ponce denuncia esta relación perversa. Esos hermosos paisajes están cruzados por el tubo que ha sido la fuente de la riqueza de nuestro país, pero cuyo destino está en el estado y en las grandes

empresas transnacionales. Ese paisaje natural y humano por el que atraviesa el oleoducto no ve sino los efectos de los ocasionales derrames que destruyen su precaria economía.

En su artículo sobre Galápagos, Diego Quiroga analiza como las distintas sociedades construyen una relación con la naturaleza desde sus particulares realidades y necesidades. En este sentido la naturaleza no puede ser vista como un ente inerte y esencial, sino como algo construido a través de discursos y prácticas que la organizan y administran. Así por ejemplo, los científicos que buscan preservar Galápagos como un laboratorio natural pueden recurrir a la visión de la naturaleza como prístina y pura, que se traduce, por ejemplo, en la noción de 'zona protegida'. Este paisaje, que no debe ser tocado ni modificado, es el que sirve a la industria turística para vender una imagen de paraíso terrenal al turista que busca escapar, por un momento, de su vida en las ciudades cosmopolitas globales.

A esta visión idealizadora de la naturaleza se contraponen la visión extractivista del pescador, para quien la naturaleza es la fuente de su sustento. Sin embargo, estas distintas visiones, si bien contrapuestas, no son estáticas, ni fijas; son cambiantes y estos cambios tienen mucho que ver con la economía, con los valores y la ética hacia la naturaleza. Así, como describe Quiroga, el pescador puede devenir en conservacionista cuando cambia de actividad económica. En el complejo escenario de Galápagos la disputa sobre la representación de la naturaleza no se resuelve con fórmulas fáciles ni con la imposición de un discurso sobre otro. En todo caso, parece no solo ser un 'laboratorio natural', sino un complejo 'laboratorio social'.

Si a través de su estudio sobre Galápagos, Quiroga muestra que la representación de la naturaleza es un campo en disputa, algunos autores continúan insistiendo en su carácter esencialista, y no lo hacen de forma inocente. En su crítica al libro *Salvajes* de Joe Kane, publicado en Estados Unidos en 1991, Mary Ellen Fiewegger denuncia el modo como el autor del libro describe a los nativos amazónicos, a veces como 'buenos', a veces como 'malos', pero siempre como salvajes. Y lo hace con fines meramente comerciales. Su propósito es excitar aquella sed por lo exótico con el único fin de vender.

En su artículo Angélica Ordóñez indaga en las asociaciones tradicionales de la naturaleza con asignaciones de género y demuestra que ellas se siguen manteniendo y por lo tanto contribuyen a preservar a cada quien en su lugar: los hombres en la esfera pública, las mujeres en la privada. En un mundo que sigue segmentando a hombres y mujeres los espacios que ocupan las mujeres continúan siendo los de la subordinación. Ordóñez apunta a que en el mundo contemporáneo las tradicionales asignaciones del espacio público para los hombres y el privado para las mujeres se mantienen incluso cuando con sus actividades laborales ellas parecen redefinir esos espacios. Ese es el caso de las mujeres pescadoras de Machalilla. Las identificaciones simbólicas del paisaje en las que, por ejemplo, el mar es visto como un paisaje masculino y la playa como femenino, contribuyen a desestimular la pesca entre las mujeres. Así mismo, en la sierra ecuatoriana estas

asignaciones simbólicas continúan teniendo vigencia en los pueblos rurales y cumplen funciones diversas como, por ejemplo, contribuir al control de la natalidad a través de la prohibición simbólica que tienen las mujeres de acceder a ciertos espacios. Pero, lo interesante de este análisis es que Ordóñez demuestra que este tipo de identificaciones se mantienen en el mundo actual globalizado. Los deportes de alta montaña son vedados a las mujeres. Los argumentos siguen siendo los mismos, que el lugar de la mujer es el hogar, el espacio privado y que al transgredir estas normas, la mujer está condenada social y vitalmente.

En la actualidad, la evidencia más clara de que el paisaje es transformado por la mano humana son los proyectos de regeneración urbana. Alegría Acosta realiza un pequeño estudio de caso en el que demuestra como este tipo de intervenciones muchas veces son imposiciones de los valores de un sector social sobre otro. En el caso de la regeneración de la Plaza de la parroquia de Cumbayá, en las cercanías de Quito, lo que está en juego es la imposición de los modelos de las élites más adineradas de la ciudad que han invadido lo que hasta recientemente era una parroquia rural. Con ello, necesariamente, pretenden desplazar los modos de ocupación del espacio público que tradicionalmente tenían los pobladores locales, y lo hacen aludiendo a normativas modernas supuestamente universales.

Los artículos recogidos en LiberArte 6 apuntan a cuestionar las visiones esencialistas de la naturaleza que aún subsisten en las culturas contemporáneas. Se podría concluir que, al ser una construcción humana, el paisaje es un repositorio ideológico en el que se traducen los valores y las demandas de distintos grupos y sectores sociales. En el mundo actual es un escenario de disputas entre lo local y lo global en el que los valores tradicionales, modernos y posmodernos se interconectan o se contradicen. La naturaleza no es el lugar prístino y puro del imaginario romántico, es un lugar construido a través de discursos y prácticas, los mismos que reproducen las formas de imposición y dominación social los distintos sistemas sociales de la humanidad.

Mapa y paisaje: La reinención del territorio desde la mirada femenina en “páginas del Ecuador” de Marietta de Veintemilla

Alexandra Astudillo Figueroa



Collage: Rafael Troya/Ma Isabel Grijalva

Durante el siglo XIX, los modos de “habitar, apropiar, explotar e intercambiar” (Brunet en Deler 1992) un territorio influyeron decisivamente en la percepción del mismo y en la forma de situarse ante la polarización geo-política de ciertos espacios, que fueron diferenciándose unos de otros por el nivel de ingerencia de una élite política-económica, cuya capacidad de inversión e influencia, marcó una huella en la re-configuración y en la re-significación del paisaje. Tanto las alianzas como los desmembramientos territoriales, la consolidación de fuerzas políticas, el apoyo de ciertos sectores a tal o cual líder, y los nuevos proyectos económicos que se gestaron a la luz de los cambios políticos influyeron necesariamente en la utilización, valoración y re-significación del territorio.

El único texto escrito por una mujer en el siglo XIX ecuatoriano, que da cuenta de la transformación del paisaje por la impronta política-económica, es un capítulo que se halla en “Páginas del Ecuador” (1890), texto escrito por Marietta de Veintemilla, durante su estancia en el Perú, adonde se vio forzosamente exiliada, después de que fue derrocado el Presidente Ignacio de Veintemilla, su tío. En su obra, destinada a defender y justificar las acciones del gobierno de Ignacio de Veintemilla, dedica un capítulo a relatar su viaje a un exilio forzoso, trazando un itinerario a través

del cual la memoria recrea la identidad de quien atraviesa el territorio, contemplado desde una mirada que lo describe como producto de transformaciones y fruto de relaciones creadas y producidas por la intervención humana.

Veintemilla produce un texto en el que “la combinación de formaciones discursivas y géneros – biografía, autobiografía, historia, memoria, testimonio– permiten asociar la historia nacional con la vida privada y, por lo mismo, valorizar al yo en tanto testigo y partícipe de acontecimientos que afectan a la nación entera” (Costa y Mozejko 2002: 32). De ahí que podamos señalar que la escritura de su texto de manera general, y del capítulo que vamos a analizar en particular, permite a Marietta de Veintemilla dialogar con la herencia histórico-cultural sobre el territorio, vivir su paso por la geografía de la Sierra Norte del Ecuador como un ejercicio descriptivo de formas de vida y de subjetividades concretas, y como un proceso de configuración de una identidad, alimentada desde la memoria del territorio nacional en el exilio.

El espacio en palabras de una mujer

En el capítulo sexto de “Páginas del Ecuador”, Marietta de Veintemilla narra su viaje al exilio desde que sale de Quito hasta que toma El vapor “Islay”, el 18 de septiembre de 1883, en el Golfo de Guayaquil rumbo al Callao. Si bien la fecha de inicio de su viaje no se menciona, por los datos que da en su texto parece haber ocurrido dos días después de su liberación de prisión, acaecida el 2 de septiembre de 1883, dato que nos permitiría deducir que tardó 14 días en hacer la travesía Quito – Guayaquil, en Diligencia hasta San Miguel y desde allí a caballo, como ella lo manifiesta:

Seguimos el camino á la costa. En pocas partes presenta la naturaleza perspectiva más variada que en aquellos parages [sic] que recorríamos á caballo, siendo inútil ya la Diligencia (PE 361).

Este comentario respecto a los medios de transporte que introduce Veintemilla, permite corroborar el esfuerzo hecho por García Moreno “para mejorar los transportes entre la Costa y la Sierra central y también entre los valles de la Sierra central y norte” (Safford y Jacobsen 2001). Poder viajar hasta San Miguel en diligencia, habla de la aceptable vía que unía a Quito con esta zona.

Marietta de Veintemilla apoya la narración del viaje en una serie de descripciones, que permiten percibir algunos ejes principales de organización territorial. A medida que realiza su viaje podemos identificar: la ciudad colonial –Quito, Ambato–, la hacienda –Machachi–, la comunidad indígena – huasipungos–, el desarrollo de centros económicos –puerto de Guayaquil– y un aparato geopolítico organizado en torno a elites unidas por una identidad ideológica y sociológica (Piel 1986: 325).

A través de la descripción que ella hace de Quito y Ambato con sus alrededores, podemos identificar la estructura de la ciudad-territorio (Deler 1992: 352) que “se desarrolló principalmente

en las zonas de poblamiento precolombino denso [y] resulta de la composición de diversos coremas simples, entre los más representativos de los efectos de dominación, de segregación y de acantonamiento de los hombres y de sus actividades en el espacio” (Deler 1992: 354). A medida que Veintemilla da detalles de su viaje, se puede percibir “el modelo orbital, bajo la forma de la ‘gravitación’ alrededor del centro urbano principal de los pueblos indígenas y de las grandes haciendas constituidas por los vecinos, de origen español” (Deler 1992: 354).

Marietta destaca su llegada a Machachi, meseta con importantes haciendas en la época, que obedecen a una estratégica ocupación de los grupos de poder de los niveles ecológicos específicos aptos para ganadería o cultivos.

No habíamos adelantado cuatro leguas, cuando fuimos recibidos en la hacienda de Machache por la noble matrona María de Valdivieso, su propietaria. El distinguido esposo, de ésta, Señor José Félix Valdivieso, había salido desde Quito entre los amigos que nos acompañaban. Todos tuvimos en su casa puntoso alojamiento (PE 359).

De allí parte hacia Latacunga, y ante la impresión del paisaje que observa, no puede dejar de incorporar la majestuosidad del Cotopaxi en la ruta de viaje que traza, con el recuerdo de su erupción no tan lejana (1877), también referida en su texto en el primer capítulo:

De paso por Latacunga, ciudad de aspecto funeral por las construcciones de piedra pómez, á la falda del *Cotopaxi*, no pudimos menos que contemplar extasiados á ese gigante coronado de fuego, cuyos rugidos en el silencio de la noche, son los de un monstruo de la mitología, y que se escuchan á enorme distancia (PE 360).

Veintemilla es observadora del material de construcción de las edificaciones, lo que revela las características del suelo volcánico que rodea a la zona y la utilización que se hace del mismo. Después de Latacunga pasa por San Miguel, donde es muy bien acogida. Al salir de San Miguel describe un paisaje que le podríamos asociar con los huasipungos, por los detalles que incorpora.

Rompen la natural monotonía de las vegas muy anchas, multitud de chozas aquí y allá, sobresaliendo entre marcos verdes, pajizos ó morenos, como la tierra fresca antes de los brotes (PE 361).

Distingue el curioso viajero por donde quiera que vuelve la mirada, cercos de *maguey* que, en imperfectos cuadrilongos, separan las propiedades de los indígenas; bueyes arrastrando el arado con lentitud; ovejas esparcidas al pie de levísimas colinas que matiza de rojo el sol ponente; mujeres y hombres entregados al pastoreo con sus vistosos multicolores trajes, y blancos penachos de humo elevándose al firmamento azul por la techumbre de las cabañas, en el horizonte sin término (PE 362).

A esta descripción, que parecería subtítular los paisajes que se pintaban en la época **1**, acompaña una reflexión que hace explícita la posición política de Veintemilla respecto a la distribución y uso del territorio.



Frederic Church 1854 "Tamaca Palms"

Esa misma sublime tranquilidad del paisaje, llévanos a buscar un reflejo de goces en la fisonomía del indio.

¡Qué amarga decepción sin embargo!

La ponderada frescura y buen humor del campesino europeo, no tienen en América el trasunto que corresponde. Bajo un cielo mil veces más alegre, con una naturaleza imponderablemente más rica, el indio agricultor manifiesta, por los rasgos de su semblante, algo que es muy contrario a la dicha y pasividad del campo.

Humilde, en perfecta identidad con su buey, y encorvado sobre la reja y el surco, no parece labrar la tierra para ganar el sustento. La postración de su espíritu diciendo está que ese grano arrojado en las entrañas de la madre común, fructificará para otro que no es su dueño... Rey destronado del Continente por las huestes de España, continúa bajo las pintadas banderas republicanas sirviendo a los hijos de esos conquistadores que le desprecian (PE 362-363).

Veintemilla convierte a su descripción geográfica en un ensayo sociológico en el que despliega descripciones de “formas de vida y de pensamiento capaces de generar subjetividades concretas” (Castro-Gómez 2005: 44)². Esta reflexión que propone sobre su percepción de la situación indígena –de opresión invariable bajo el sistema republicano–, nos muestra a una mujer crítica con la forma en que se han re-significado los procesos de dominación. Veintemilla es consciente de la manera cómo se ha construido un discurso sobre el ‘otro’ y cómo se ha incorporado ese discurso en el paisaje, y en el habitus³ tanto de los dominadores como de los dominados (Castro-Gómez 2005: 43). La tristeza del indígena deriva de una práctica que no solo lo trata como diferente sino como inferior, pues se origina en una mirada que no solo le discrimina sino que convierte su inferioridad en natural, naturalización que justifica la usurpación de sus tierras e injusticias de las que ha sido objeto. Inclusive, podemos señalar que la organización, distribución y uso del espacio se sustentan en esta naturalización de una condición marginal creada artificialmente y amparada en “el dualismo etno-cultural de la sociedad hispano-americana” (Deler 1992: 353). La descripción que Veintemilla hace de este paisaje está orientada a desnaturalizar la idea de que la presencia indígena es una parte alegre y pintoresca del mismo.

A continuación, señala:

¿Cuándo será la Libertad un hecho efectivo en el pueblo, desde la baja California a Magallanes?
¿Cuándo las doctrinas liberales, triunfando de la servidumbre oscurantista, principiarán en la parte más bella del Nuevo Mundo, a ilustrar esas masas dislocadas de la civilización? ¿Cuándo será el indio un factor del progreso, en vez de un elemento frío, inepto para constituir la fuerza misma de las sociedades?

Varias veces me he detenido a examinar en el camino a esos hombres, y mi anterior envidia por la aparente dicha de sus faenas, no ha podido dejar de convertirse en lástima. El indio del Ecuador es, sin embargo, inteligente y suave (PE 363).

Estas reflexiones dejan entrever algunos rasgos con que la autora va perfilando su identidad y va asumiendo una posición sobre la conducción política del país y las opciones ideológicas que deberían tomarse. Para ella, la educación es la puerta que abre el camino hacia la civilización. Podemos resaltar en esta percepción la dicotomía civilización/barbarie, tan ampliamente sustentada por los letrados del siglo XIX y alimentada por la literatura de las novelas fundacionales, pero, a diferencia de muchos de ellos, lejos de condenar al indígena a una postración irredimible y mantenerlo fuera de contacto como elemento exótico del paisaje, ella aprecia cualidades que le permitirían incorporarse a la sociedad de manera productiva, y contribuir con su contingente al progreso del Ecuador. Desde una posición liberal, reconoce la capacidad intelectual del indígena lo que le permite sustentar la posibilidad de una educación del mismo y su incorporación a la vida activa del país.

Podríamos decir que, si bien los letrados hombres “fueron legitimadores –mediante el privilegio que les daba la *escritura*– de un ‘orden’ y de un ‘sentido natural’ del mundo social en el cual ellos mismos participaban” (Castro-Gómez 2005: 115. Subrayado del autor), Veintemilla rompe con esa tendencia de legitimar con la escritura el mundo de injusticia en el que resultaba cómodo vivir, para proponer una manera distinta de pensar el orden social y la relación con el indígena.

Esta mirada diferente, pone atención también en la mujer indígena, figura que en otras miradas quedaba fundida en el genérico indígena. Veintemilla es capaz de observar la dureza de la vida femenina en el campo, y desnaturalizar su actitud de postración y de callado temor. Marietta dirá:

Profunda impresión me causaban las mujeres que deteniéndose en la vía a nuestro paso, saludaban con curiosidad y respeto. Algunas cargando un niño a la espalda se dirigían por angostas veredas armadas de hoces y otras herramientas campestres, o portando también la comida de sus hijos, esposos o hermanos que aguardaban en el sembrío (PE 363-364).

Después de detenerse en sus impresiones sobre los indígenas, narra su llegada a Ambato y propone la descripción de un imaginario, el de tierra fértil y culturalmente fecunda, que ha acompañado a esta ciudad, desde el siglo XIX.

Llegamos a Ambato. Allí permanecemos un día, gozando de la admirable fertilidad de ese suelo; fertilidad comparable a la de los talentos que han nacido en tan privilegiada región del Ecuador. Sólo una naturaleza tan bella como la que rodea a esta población, puede inspirar a sus hijos. Bien se ve que Montalvo tomó allí las admirables tintas que le hacen por sus escritos, el Rembrandt de la literatura americana. Sus obras llenas de luz, de gracia y colorido, pecan sin embargo, por lo apasionadas, en política; a punto tal que el escritor eximio, el literato fecundo, puede en muchos casos ser confundido con el libelista desvergonzado (PE 365).

Pese a lo duro que fue Montalvo en sus textos *Siete Tratados* y *Las Catilinarias* contra su tío y contra ella, Veintemilla guarda un equilibrio en los comentarios que le merece el escritor. Va a enfatizar en la diferente relación que tiene el individuo con el paisaje y la gente en una ciudad grande como Quito, que para 1885 tenía alrededor de 40.000 habitantes, que en otra más pequeña como Ambato, que, para la fecha, contaba con aproximadamente 12.000 habitantes (Carrión 1986: 151). Después hace una descripción de las bondades del clima y la vegetación de esta zona, que contrasta con el frío que experimenta el viajero al aproximarse a las zonas frías de la puna.

En Ambato se disfruta de todas las ventajas apetecibles del clima tropical y de la zona intermedia. Grandes árboles y enredaderas asoman por las tapias de los huertos en la población, comunicándole ese aspecto risueño de que no pueden gozar nunca las ciudades grandes y comerciales, por mucha que sea la simetría o esplendor de sus edificios. Saliendo de Ambato,

oasis verdadero de aquellas regiones, cambia de aspecto la naturaleza que se vuelve pesada y hasta sombría (PE 365-366).

En este punto de la descripción ha sido posible percibir un error en el que incurre Veintemilla respecto a la secuencia de las zonas recorridas. Cabe mencionar que este no es un diario de viajes, sino un texto que ella escribe en el exilio, apelando a la memorización de un recorrido que lo hizo prácticamente por primera vez. Ella describe en su texto primero su paso por Guaranda y después su paso por las estribaciones del Chimborazo, lo que geográficamente es ilógico si consideramos que ella se está desplazando de Norte a Sur. Así que para efectos del análisis de su texto, vamos a invertir el orden en que la autora expone estos pasajes.

Marietta señala:

Por fin, nos detuvimos en Chuquipogio, tambo obligado para los viajeros, siendo como es el único punto de reposo en el desierto. Se siente allí un frío intensísimo. Como todas las altiplanicies andinas, no ofrece a la mirada sino horizontes dilatados en su circunferencia notándose a veces, picachos de nieve entre lejanas rugosidades montuosas, y que en nada destruyen tampoco la monotonía de la puna (PE 368-369).

Expresa el contraste que existe entre el paisaje impresionante que contempla y las limitadas posibilidades que ofrece los tambos, que, sin embargo, son imprescindibles para proteger a los viajeros de la inclemencia del tiempo. La autora describe el tambo, único reducto para protección y abastecimiento de los viajeros que flanqueaban la cordillera para dirigirse hacia la costa.

El parador situado a las faldas del Chimborazo es miserable [...] Cuatro paredes ennegrecidas y un techo de paja forman la vivienda aquella donde no se ve mueble de ninguna clase ni se disfruta de otra comodidad que la de estar al abrigo del cierzo. Allí sin embargo han reposado multitud de viajeros de todas las naciones gozando del magnífico panorama que ofrece esta eminencia sin rival en el nuevo mundo, con la natural admiración de que no se sustrajo el mismo Bolívar (PE 370).

En esa soledad del páramo, Veintemilla hace memoria de cuantos hombres vinculados a las armas, la ciencia y la cultura pasaron por la misma ruta para dirigirse a Quito o a la costa, entre ellos Bolívar, y al igual que ellos se sentirá sobrecogida por el majestuoso paisaje del nevado que contempla:

El golpe de vista que da la nieve del Chimborazo, es magnífico. Abraza una extensión inconmensurable, ese blanco deslumbrador en la eminencia, necesitando de base como la que tiene, para herir los ojos en forma de un lienzo enorme entre los peñascos y el cielo (PE 371-372).

Deja constancia, al igual que muchos viajeros, de la dificultad que significaba el cruce de la cordillera y de lo demandante que resultaba para animales y jinetes lo agreste del paisaje y la inclemencia del tiempo.

Antes de amanecer estaban listas nuestras cabalgaduras, debiendo recorrer los páramos inmediatos en hora prudente, a fin de evitarnos el peligro del huracán, que suele arrastrar en esas alturas con imponderable fuerza a los jinetes, precipitándolos al abismo [...]. Desde muchas leguas atrás, se distingue el Chimborazo, sueltas al aire las fajas blanquísimas de su turbante de nubes (PE 369-370).

De Chuquipogio se desplaza hacia Guaranda, y nos proporciona en la descripción un dato que hace visible la importancia que tuvo esta ciudad en la época, convertida en paso obligado para los viajeros que se trasladaban de la Sierra norte hacia la Costa y viceversa y concretamente de los extranjeros que llegaban al Ecuador. Así señala:

Después de un largo, maltratador camino, llegamos a Guaranda, donde nos encontramos con el General Camargo, distinguido y valiente militar colombiano, que con una misión diplomática de su gobierno, marchaba a Quito. Acompañábase como Secretario el Sr. Carlos Uribe [...] Ambos habían pensado llegar a tiempo a la Capital del Ecuador, para influir en nuestra libertad (PE 366).

Después de Guaranda, no menciona ninguna otra ciudad o pueblo por el que pasa sino finalmente Guayaquil, lo que nos hace pensar en la escasez de poblamiento en esas estribaciones de la cordillera y en las dificultades adicionales que esta situación añadía al viaje. Sin embargo, hay una detallada descripción del río Cristal, lo que puede marcar un eje de ruta, es un río que nace en las estribaciones de la cordillera occidental y que alimenta con su caudal a ríos de la Costa.

Uno de los espectáculos que noté en aquellas cercanías, y que se grabó en mi memoria, hasta el punto de mirarle hoy como si le tuviera ante los ojos, fue el del río denominado *del Cristal*. En efecto, la corriente de agua que allí se desliza, es de la mayor transparencia [sic] imaginable en un líquido cualquiera. Quebrándose entre las guijas, afecta mil caprichosos juegos de luz, y las burbujas que se levantan, brillan de tal manera, que reproducen todas las cambiantes del iris. Si cabe similitud, podría decirse del río del Cristal, que su espuma es de pedrería, tornando el blanco vulgar de las aguas en alboroto, por chispas de diamantes y de rubíes (PE 368).

Después de esta poética descripción del río señala:

La agria región comprendida entre sinuosidades tantas de la cordillera, termina al fin, aproximándose a la costa, cuya vegetación tropical se señala en bosques interminables de palmeras. Sobresalen allí, los cocoteros y plátanos de anchurosas y verdes hojas, donde la vista se

recrea y sobre los que pasan millares de pericos atronando el espacio con sus voces chillonas (PE 372-373).

El clima y la vegetación de la zona costera empiezan a ser descritos en un marcado contraste con la descripción de las zonas de montaña anteriores. Además hay una clara referencia al inicio de cultivos a mayor escala que la doméstica en estas fértiles zonas. Continúa la descripción del ambiente costero:

Empieza el calor a sentirse con fuerza, no siendo bastante la proximidad al Pacífico, para gozar todavía las brisas dominantes del Sur, que atemperan la atmósfera en las bajas regiones del occidente. Por todo el camino cruzan riachos cristalinos unos, y fangosos los otros, que humedecen las praderas contiguas, fertilizando el suelo que está llamado á un gran porvenir con las colonias que se establezcan mañana, dejando de ser el Ecuador un país mal conocido por la falta de buenas vías de comunicación (PE 373).

El cierre de esta descripción aporta con la visión progresista de Veintemilla, que ve en el trazado de buenas vías de comunicación la posibilidad de una colonización nacional o extranjera que pueda transformar en valor productivo toda la riqueza del territorio que está contemplando. Posteriormente señala:

El anchuroso *Guayas* apareció á mi vista, y saludé en él á la ciudad más simpática y liberal de la República; ciudad que está allí en la embocadura del río, como un centinela avanzado del progreso del Ecuador. Guayaquil es, en efecto, la población que mayor nivel intelectual ha alcanzado, tanto por las ventajas de su puerto, cuanto por el carácter levantado y noble de su hijos. [...] De Guayaquil han partido casi siempre las mejores ideas en beneficio patrio, y su juventud hábil, trabajadora, perseverante, está guiada por ese espíritu de libertad que lo trasforma todo, convirtiendo el eriazó de las añejas preocupaciones, en activísimo campo de industria, sabiduría y grandeza (PE 373-374).

La valoración que Veintemilla realiza de la ciudad de Guayaquil hace explícitas las ventajas que tiene por su condición de puerto: la mentalidad abierta de su gente, su capacidad de asimilar lo foráneo y hacer propuestas locales y, sobre todo, la intensa actividad laboral a la que están abocados sus habitantes. Al mismo tiempo, es un elogio a la ciudad que se constituyó en el fortín del General Ignacio de Veintemilla, durante el levantamiento armado que finalmente lo derrotó.

Por último dirá:

Era el 18 de Setiembre [sic] de 1883. El vapor "Islay" de la Compañía Inglesa de Vapores, esta surto en el puerto. Debía hacer rumbo al Callao esa tarde, y sin preocuparme de las órdenes del Gobierno [de no viajar hasta rendir cuentas de la gestión de su marido], me dirijí [sic] á bordo,

acompañada de mi padre político, el Sr. Antonio Lapierre, conde de Laguiolle, mis dos tías Dolores y Rafaela de Veintemilla y la Señorita Dolores Jaramillo, nuestra cariñosa compañera de siempre (PE 376-377).

Su viaje al Callao pone en evidencia la estrecha relación que existía entre el Ecuador y el Perú y la fluida comunicación entre los puertos de Guayaquil y del Callao, durante el siglo XIX, convertidos en principales centros de movimiento comercial marítimo.

A manera de conclusión

A través de la escritura de este texto, Marietta de Veintemilla se inscribe como letrada invadiendo un ámbito que, para entonces en el Ecuador, era muy reducido si se trataba de una mujer. A lo largo de su texto podemos apreciar una capacidad de desplazamiento de su voz, que le permite reinventarse y al mismo tiempo posicionarse dentro del espacio, recorrer el mapa y evocar el paisaje.

En este capítulo de “Páginas del Ecuador” se puede apreciar una enfática descripción geográfica, que convierte a esta sección del texto en un buen testimonio de la ruta que hacía un viajero de Quito a Guayaquil, en la penúltima década del siglo XIX. Esta capacidad narrativa y descriptiva permite ubicar no solo el lugar que Marietta de Veintemilla ocupa en la historia del Ecuador, sino el lugar que ocupa en el campo del saber sobre la geografía histórica del Ecuador.

La reproducción de la construcción espacial que hace la autora, es expresión de una organización territorial enmarcada en una herencia histórico-cultural de distribución, ocupación y uso del territorio, de la que Veintemilla es crítica, posición ideológica que le distancia de la asumida por los letrados de la época.

La descripción de los lugares a los que llega, la condición de estos y la gente que le recibe o con la que se encuentra van marcando un tipo de relación que le permite construir un lugar para sí misma dentro de la elite blanco-mestiza, pero a la vez desmarcarse de los habitus que han permitido a dichos estratos mantener sus privilegios sostenidos en la explotación y opresión sobre todo de los grupos indígenas, a partir de una apropiación injustificada del territorio.

El haber publicado este texto en el extranjero le permitió construir una memoria sobre el territorio que se vio forzada a dejar, la que estuvo alimentada por una manera particular de pensar el territorio, vinculado a su gente, a sus derechos y a su participación en el progreso del Ecuador.

Detrás de este esfuerzo que implica un diálogo entre la historia, la geografía y el ensayo, hay una escritora que hace gala de su conocimiento geográfico, interés político, opción ideológica y

configuración de una identidad, que se atreve a desafiar el capital simbólico que la sociedad ecuatoriana de la época había construido para una mujer y para la clase a la que pertenecía.

Bibliografía

Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une theorie de la pratique*. Paris: Droz. Genève, 1972.

Carrión, Fernando. "Evolución del espacio urbano ecuatoriano". *El proceso de urbanización en el Ecuador (del siglo XVIII al siglo XX)*. Fernando Carrión (Comp.). Quito: Centro de Investigaciones Ciudad y El Conejo, 1986.

Castro - Gómez, Santiago. *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

Costa, Ricardo Lionel y Danuta Teresa Mozejko. "Producción discursiva: diversidad de sujetos". *Lugares del decir. Competencia social y estrategias discursivas*. Ricardo Lionel Costa y Danuta Teresa Mozejko (Comp). Rosario / Sante Fe/ Argentina: Homo Sapiens, 2002. pp. 13-42.

Deler, Jean-Paul. "Ciudades Andinas: viejos y nuevos modelos". *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*. Eduardo Kingman Garcés (Comp). Quito: Ciudad, 1992. pp. 351-374.

Deler, Jean-Paul. "Transformaciones regionales y organización del espacio nacional ecuatoriano entre 1830 -1895". *Historia y región en el Ecuador 1830-1930*. Juan Maiguashca (Ed). Quito: Corporación Editora Nacional, 1944.

Kennedy-Troya, Alexandra. "Paisajes Patrios. Arte y la literatura ecuatorianos de los siglos XIX y XX". *Escenarios para una patria: Paisajismo ecuatoriano 1850-1930*. Alexandra Kennedy-Troya (Coord.). Quito: Museo de la Ciudad, 2008.

Lucena Giraldo, Manuel y Marta Irurozqui. "Lima vs. Valparaíso. El balance de poder en la América Andina". *Historia de América Andina. Creación de las repúblicas y formación de la nación*. Juan Maiguashca (Ed). Vol. 5. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Libresa, 2003: 419-457.

Macaulay, Neill y David Bushnell. *El nacimiento de los países latinoamericanos*. Trad. José Carlos Gómez Borrero. Madrid: Nerea, 1989.

Montalvo, Juan. "La belleza en el género humano". *Siete Tratados*. París: Hnos. Garnier, 1912.

Ortiz Crespo, Gonzalo. "Panorama histórico del periodo 1875-1895". En: Enrique Ayala Mora (Ed). *Nueva historia del Ecuador. Época Republicana I*. Vol. 7. Quito: Corporación Editora Nacional, 1989: 237-275.

Piel, Jean. "Les articulations de la réserve andine à l'Etat et au marché de 1820 à 1950". *Estados y naciones en los Andes. Hacia una historia comparativa*. Jean-Paul Deler e Yves Saint-Geours (Coords.). Vol 2. Lima: IFEA/IEP, 1986: 325-382.

Safford, Frank y Nils Jacobsen. "Las economías de la América andina, 1830 – 1885". *Historia de América Andina. Creación de las repúblicas y formación de la nación*. Juan Maiguashca (Ed). Vol. 5. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Libresa, 2003: 29-91.

Veintemilla, Marietta de. *Páginas del Ecuador*. Lima: Imprenta Liberal de E. Masías y Ca., 1890.

Notas de Pie:

1 En adelante (PE) (nota del editor).

2 Ver: Alexandra Kennedy-Troya (Coord.). *Escenarios para una patria: Paisajismo Ecuatoriano 1850-1930*.

3 Castro-Gómez hace estas afirmaciones a partir de una atenta lectura de la obra de Edward Said *Orientalismo*.

4 "El habitus se define como un sistema de disposiciones durables y transferibles -estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes- que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir" (Bourdieu, 1972: 178).

"Teoría del Guacamayo"

Charles Bergman



Fotografías Charles Bergman

While I was a Fulbright Scholar in Quito, I had the privilege of teaching a course in ecological literature in South America at the Universidad San Francisco de Quito. While preparing the course, I discovered the beloved Ecuadorian poet, Jorge Carrera Andrade. At the same time, I was conducting research on wildlife trafficking in the Amazon Basin of Ecuador—el Oriente, traveling deeper and deeper into the jungle to try to get to the origins and sources of the trafficking. The two experiences—teaching and researching in the jungle—came together for me in a way that has given me a personal take on a large issue—the relationship between the humanities and the sciences in the study of the environment. My take is probably anomalous, since unlike most literary scholars, I love to spend time in the field, in remote circumstances, in the company of wild animals. To explain who poetry and science intersect for me, I'll examine the poetry of Carrera Andrade and tell a story from my research on wildlife trafficking in South America. The two—poetry and

science—intersect for me in a pair of nesting scarlet macaws near a remote river in eastern Ecuador.

The accompanying photographs provide another way of illustrating my love of creatures as creatures, and of their representations.



I wrote about the frog decline in Ecuador for *Wildlife Conservation*, for example, and the flower industry for *Audubon*.



But my main project was on wildlife trafficking.



When I would tell people about my research project, they always asked me, “Are you a biologist?” When I told them I teach literature, they were always surprised.

And when I would tell people in Ecuador that I was teaching a course on an ecological consciousness in Latin America, they would ask, “Is there one?”

Trying to explain who I am, and why I do what I do—even to myself—has always been tricky. For most people that I talk to, including academics, my interests in literature and wild animals seem incongruous. I spend a lot of time reading scientific journals and most of my research takes place in mosquito-repellent clothing and wildlife blinds.

That leads me to my question: “What **is** it that I do exactly?” Why do I love both the poetry of nature and the company of scientific researchers so much? To offer an answer, I’ll put some poetry into dialogue with and an experience of mine in the Amazon Basin.



Jorge Carrera Andrade is a well-known poet inside Ecuador. He was a contemporary of Pablo Neruda, and moved among an international circle of poets. From 1968 to 1970, he taught at SUNY Stony Brook, and he died in Quito in 1978.

His poetry reflects a disciplined simplicity, clarity and delicacy, responding to what he calls “the omnipresence of things in America.” He is referring the astonishing biological diversity—mega-diversity—of Latin America, which Alejo Carpentier found central in his theory of “lo real maravilloso” and which is so central to Latin American cultural and national identities. Carrera Andrade’s poems, he says, “contain ontological perspectives and metaphysical wonder at the marvels of the world” (“Decade of My Poetry,” 59).

Here’s how he describes his poetics in a poem titled “Cada objeto es un mundo,” and subtitled, “Arte poética”:



Comprende, comprende, comprende:
En cada cosa guiña un duende
o un ala invisible se tiende.

Aprisa en tus dedos la brisa
que pasa fugaz, indecisa.
No veas el mundo de prisa.

No aprendas efímera ciencia
que es flor de la humana demencia.
La vida no es sólo apariencia.



Las aves—lección del instante—
nos dan en su escuela volante
la clave de un mundo cambiante.

La rosa es crisol de alegría.
Te ofrece tesoros del día.
Gotea el reloj ambrosía.



He describes his poetic project in a paper delivered at Vassar College, in upstate New York, in 1970, “The Decade of My Poetry”:

In my poetry the image consists in putting two realities face to face through a system of analogies. It is a different operation than surrealist metaphor, whose characteristic is ‘distance, the greater the better, between object and image’ . . . My poetry rejects all excessive remoteness from reality and takes pleasure in bringing things and men closer in an effort to achieve universal coherence and harmony. (66)



He puts people and things face-to-face in a dialog conducted through metaphor. He finds both himself and things in the discovery of meaning—or coherence—in these encounters. In the process, he celebrates the unrivalled natural abundance—or mega-diversity—of Ecuador, one of the richest biological places on earth. He is rehabilitating the creatures and himself, and his poetry is just one example that gives the lie to anyone who thinks there is no ecological consciousness in Latin America.

In another poem, “Lenguaje Elemental” (Elemental Language), Carrera Andrade treats poetry as way of gaining access to the lives of the natural world. The world about us speaks to us, he says, in idioms we must attend to more closely. It deserves to be written in its complete form:

Tu vegetal idioma de rumores
oh bosque, padre inmenso del rocío
y tu errabunda lengua azul, oh río,
que nombra los terrestres esplendores;

Tu dulce esfera breve, fruto mío,
los párpados y labios de las flores:
Todo nos habla en formas y colores
y sonidos que pueblan el vacío.

¿Qué escribe sobre el polvo ese gusano?
¿Qué trata de advertirnos ese grito
de pájaro que cruza el infinito?

La clave de la vida está en tu mano:
Goza, aprende el lenguaje que te ofrece
el mundo elemental, después perece.

The world about us—birds and worms, trees and rivers—offer to us a language of rumors and signs. It requires attention to perceive it, but it is offered to us close at hand, and is the key to our lives. His images turn us to the world, and carry the hints and whispers of a language beyond the images. His poetry is a gesture to “the elemental world.”

In another poem, “Lugar de Origen” (Place of Origin), he identifies himself as a poet from Ecuador, carrying the message of his natal place. The poem is lovely and merits careful attention. I’ll here quote the opening stanza, a middle stanza about birds, and the closing stanza. They are most germane to the theme of poetry as a form of attentive to nature, giving access to a knowledge of nature that is unique and profoundly humane:



Yo vengo de la tierra donde la chirimoya,
Talega de brocade, con su envoltura impide
que gotee el dulzor de su nieve redonda...

Tierra que nutre pájaros apredices de idiomas,
plantas que dan, cocidas, la muerte o el amor
o la magia del sueño o la fuerza dichosa...

son los manso aliados del hombre de la tierra
de dónde vengo, libre, con mi lección de vientos
y mi carga de pájaros de universales lenguas.

His voice as poet and his identity as a human being are both linked to his alliances with the “mansos” or sweet creatures of his country. He is responsible to carry and share through his poetry what he learns from them. He enumerates these as the idioms of animals and plants, the lessons of the winds of his country, and the “universal languages of birds.”

So involved with birds was Carrera Andrade that he even developed a “Teoría del Guacamayo” (Theory of the Macaw). The macaw serves as a kind of flame for him, and “eternal brasa viva,” he writes in “La Brasa.” He is thinking of the fiery red and yellow and blue plumage, surely, of the scarlet macaw. It is a bird which can embrace the world and consume it in its flaming plumage:

que intenta con sus labios
acariciar el mundo
y consumirlo
en su nudo de llamas.

The scarlet macaw is “ídolo viviente,” the living idol of his country. It is the bird that gives Ecuador a living symbol of its history and its national identity—it is charged with meaning, he writes in “Teoría del Guacamayo.”

But for the purposes of my interests here, what compels me in his “Theory of the Macaw” is the imagination and the real intersect in the body of the macaw. “Todo es fulgor,” he writes,

promesa o paraíso,
carnal deslumbramiento,
certidumbre del sol en los colores,
vestidura vistosa de lo real.

El ojo se complace en sus facetas,
Espejismo aleteante del deseo,
ráfaga del calor hecha pintura,
dios estival doméstico.

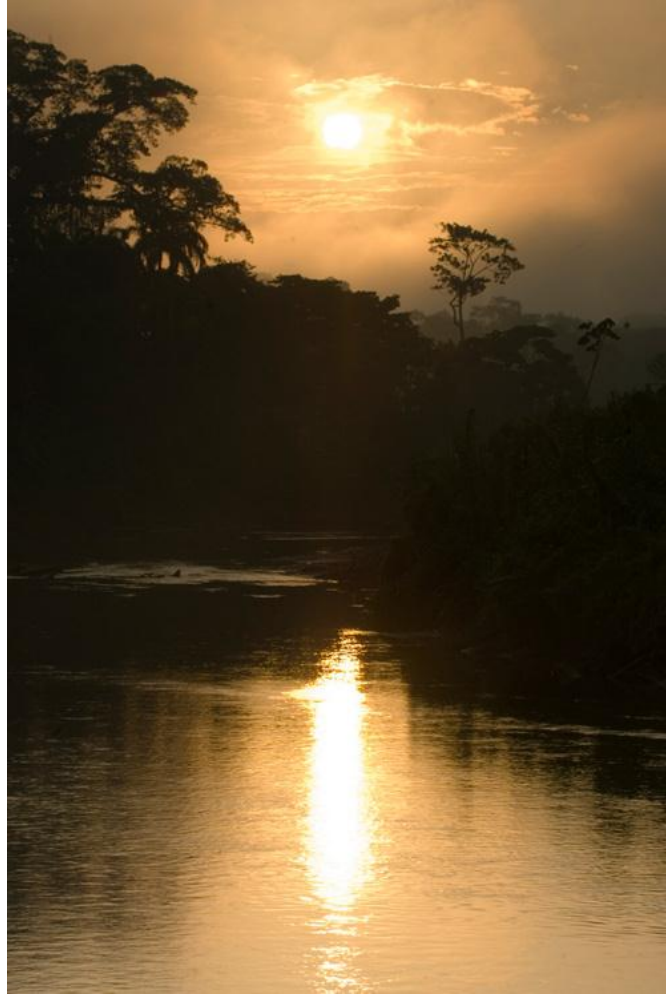


As a living creature, the scarlet macaw embodies “lo real,” the real world and its tangible material existence, and at the same time is the sign or symbol of human desire—the “fluttering mirror of desire.” Such a creature is a wise bird:

sapiente guacamayo,
con silabario vegetal afirmas
tu alianza con el mundo de los hombres,
la alegría fraternal
del Trópico en su ambiente de familia.

The long-domesticated bird, the bird that shares homes as a pet with humans, is the fraternal creature that embodies our love of the world, our connection to other creatures in a “brotherly happiness.”

You could scarcely imagine a more beautiful statement about the relationship between the poetic and the real as a brotherly happiness, “alegría fraternal,” as well. And so, in the jungles of Ecuador—“el Trópico en su ambiente de familia”—I went in search of the scarlet macaw.



My interest in Carrera Andrade and my interest in science intersect in the being of particular things, in my case, especially animals. I do not mean to be naïve in this. Carrera Andrade himself knows his ontological interests put him at odds with much modernist poetry. I also know that it's common for humanists to dismiss scientific explanation, and the almost naive faith biologists can have in their creatures. What this poetic and biology both do, however, is invite face-to-face encounters with the world and animals.

For me that's the starting point of a dialogue, and of discovery.

Let me describe the way this intersection of poetics and biology has worked in my research on wildlife trafficking. I'm working on a book on the subject, and just finished a manuscript for an assignment with *Smithsonian* magazine.

Through much work, I managed to get the rare invitation to join Huaorani hunters several days down a remote river of Ecuador when they went out to catch a live macaw. Huaorani, as you may know, have only been contacted fairly recently. They were nomadic but have begun to settle into communities.



Some still go naked. Subsistence hunters, they live close to local animals in their homes and villages. "Pets" is not quite the right word.

I'll abbreviate the story for the sake of time. With a Huaorani named Paa, and a local hunter named Fausto, we found a pair of nesting scarlet macaws. They are fiery and spectacular birds, an avian study in bold, primary colors—red, yellow, and blue. On the pale skin of their faces, they have individualized red feathers, like fingerprints. They remind me of freckles on a redhead.



We built a blind, and we studied them. They watched us cautiously, as we watched them. They were remarkably tame and full of personality.

Paa had every intention to catch the animals. It's legal for Huaorani and other indigenous peoples to capture live animals, even listed ones. It's illegal for them to sell them. Whether he would sell them or not, Paa did not say. A macaw could be worth up to \$150 for him. It's more than Paa would make

in a year—though a fraction of the \$3000 the macaw would sell for down the line. [A Lear's Macaw-- \$60,000]



I was with them because I wanted to get to the source of trafficking in wildlife, and to learn firsthand about the scope and scale of the trade.

I had talked to scientists, and the remarkable thing is that there are very few studies of the subject. Those studies that have been conducted are alarming. In Brazil, and national network to combat the trafficking in wild animals, RENCTAS, says that 38,000,000 animals per year are taken from the wild for the trade.

There is no comparable study for other countries. The situation in Ecuador can best be described by a comment I heard at an animal rescue center on the Napo River. Angelika Raiman runs Amazonico, a rescue center that takes in confiscated wild animals. I asked her how large the traffic is.

“There are no statistics,” she said. “But the traffic is as large as it is able to be.”

In other words, there are as many animals captured as hunters can get, and there is virtually no regulation and no control. One veterinarian told me that there may be 500,000 animals per year, of all kinds, taken each year in Ecuador—it would be the equivalent of 25,000,000 animals in the U.S. So I wanted to find out for myself, and that’s why I was with hunters at this macaw nest.

Paa and Fausto decided there was no point in trying to catch the macaws on this occasion. They wanted the babies, and they were sure the parents were sitting on eggs.

So they decided to come back in about six weeks, and I resolved to come back with them. “But don’t count on the birds being here,” Fausto said ominously. “I know what happens on this river.” He was sure someone would rob the nest.

Six weeks later I was back on the river, headed with Paa to the nest. Fausto was unavailable. He was hauling cargo in his canoe farther down river. When we got to the spot of the nest, the macaws were waiting, sitting on a branch near the river, their backs to us. They gleamed red in the morning sun, long tails waving in a soft breeze.

At first I was elated. But hopes were quickly crushed. The macaws flew away, and it was the last time we saw them.

Racing through the swampy rainforest, we found the tree. It had been cut down, and lay smashed and wet on the ground. The babies had been stolen. Only a few wet and mangled feathers remained.



I had wanted to see a macaw capture, but I wasn't prepared for the emotional impact of this experience. The typical way to rob a nest is to cut down the whole tree. We stood around the downed tree in silence, as if standing around a coffin. It was an image of all the cruelty and suffering of this trade.

One study estimates that as many as 800,000 parrot chicks are stolen from the nest every year in Latin America. As many as half of the chicks die when the tree hits the ground.



It's devastating for populations of parrots, and wildlife trafficking in general has become the second greatest threat to wildlife in Latin America, behind only habitat loss.

Yet it is not a conservation priority. I have spent a lot of time trying to understand why. In several journeys down this river, we had found the nests of five pairs of breeding psitticines—the scarlet macaws, two pairs of chestnut-fronted macaws, one pair of black-headed parrots, one pair of blue-headed parrots.



Every one of the nest trees was cut down, and the babies taken. The word is, Fausto was seen with three scarlet macaw chicks just three days before we returned to the nest. He probably poached them and sold the babies to a hotel.

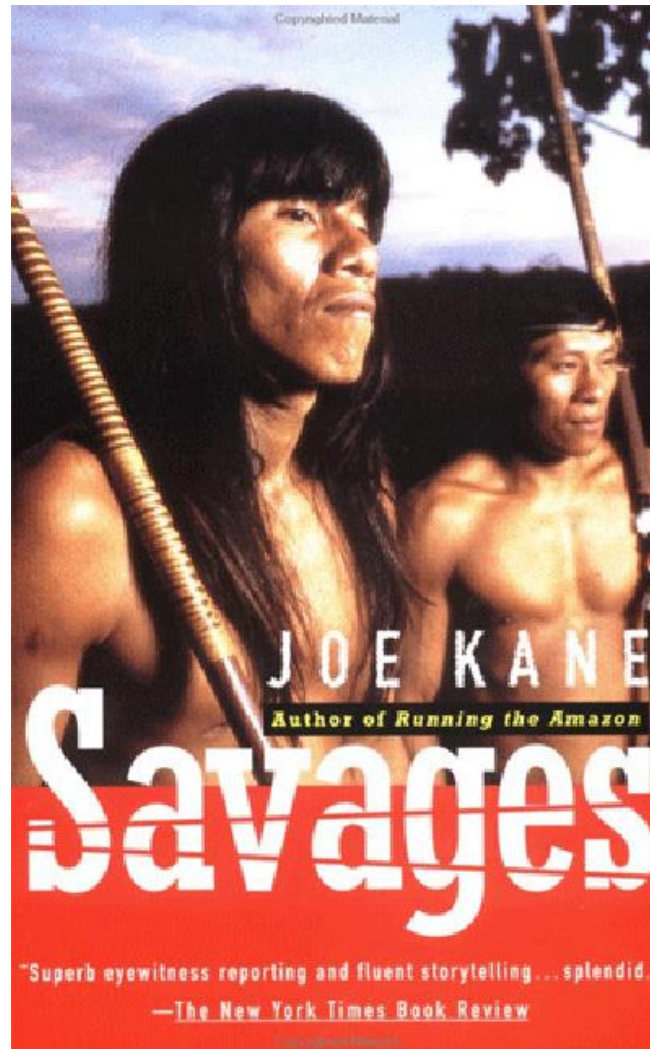


Scarlet macaws are dazzling birds, like living rainbows. These particular scarlet macaws—their story and their fates—are for me the prism through which I now see wildlife trafficking. And that's what I'm looking for, when I'm in the field: the moment when the creatures become luminous and incandescent. The experience explains why I like to put poetics and science face to face. The macaws gave me several defining images, and their arc becomes a story—in that story there is a coherence and meaning. These scarlet macaws revealed themselves in a series of moments. In those moments, they became a world, in Carrera Andrade's sense. They are the objects through which meaning is refracted.

I live moments like these—even sad ones. They are why I do what I do. You might call it my theory of the macaws.

Narcissus and the Noble Savage: The Huaorani Packaged and Sold

Mary Ellen Fieweger



This ability...to shape the identity
of persons they have known as they
please and for their own needs,
isn't this a form of violence?
Tzvetan Todorov¹

In 1791, François-René de Chateaubriand traveled to North America to gather material for a work he had in mind, a Homeric epic of man in his natural state. It was in the forests of New York that he first encountered the New World's native inhabitants: a group of twenty Iroquois, painted and feathered, and, in the center of the group, Monsieur Violet, their dance master. After observing the Iroquois' skill in executing French dance steps and their accomplished bows and curtsies, Chateaubriand wrote that he felt "cruelly humiliated."² Nevertheless, *Les Natchez* appeared in 1826. In his introduction to the epic, the author swears that he has faithfully presented the way of life of his subjects.

According to Tzvetan Todorov, however, Chateaubriand's is a failed portrait of the Natchez because he didn't understand that the essence of Homer's work lay not in his mastery of a particular poetic style but in having given his poem "a collective subject, dissolving the 'I' of the poet in the anonymous voice of the people... Instead, Chateaubriand has made us hear a single voice, come to know a single subjectivity: his own."³

In 1991, precisely two hundred years after the Frenchman set sail for North America, Joe Kane headed south, for Ecuador. Like Chateaubriand, whom Todorov describes as the first modern travel writer, Kane went in search of man in his natural state (woman in her natural state being of only passing interest). Specifically, he was looking for the Huaorani, a small indigenous culture, some of whom still live largely by hunting and gathering in Ecuador's Oriente, or Amazon basin region. Like Chateaubriand, Kane claims that his work, *Savages*, is solidly anchored in fact, a claim bolstered both by the Library of Congress catalogue listings at the beginning of the book ("1. Huaorani Indians-Land tenure. 2. Human ecology-Ecuador. 3. Human ecology-Amazon River Valley.") and the impressive bibliography at the end. And that claim is justified, but only in part, because *Savages* is an odd mix of fact and fiction in which the latter predominates.

The factual portions, which take up about a third of the book's 273 pages, are devoted to descriptions of rain forest ecology, the devastation wrought by Texaco and other oil companies in the Oriente, the activities of Evangelical missionaries charged with working hand-in-hand with oil companies to rid exploration and production sites of Huaorani clans, efforts to establish legal title to indigenous lands, and formal education among the Huaorani. The information presented on these subjects is largely based on interviews and secondary sources. For example, the explanation of Texaco's activities in Ecuador for more than twenty years is taken from environmental lawyer Judith Kimerling's book, *Amazon Crude*, remarkable, as Kane notes in his bibliography for its "breadth and

clarity” as well as its “accuracy [which] has never been seriously challenged.”⁴ Kane’s rendering of factual information is clear, compelling, and credible, not least because he keeps himself out of the picture. Unfortunately, the pages devoted to these matters are scattered throughout the book, diluting their impact. Worse, the factual portions lend a false air of credibility to *Savages*, a book that fails because, like Chateaubriand, and in spite of pains he takes to convince the reader otherwise, the author is unable—or unwilling—to dissolve his “I” in the anonymous voice of the Huaorani. That this is so becomes evident in the prologue where Kane explains how his adventures among the Huaorani began. A letter, addressed to the General Manager of the DuPont-Conoco Company and signed by the Huaorani Nations of the Ecuadorian Amazon, ends up at the offices of Rain Forest Action Network (RAN), in California, where the author is doing volunteer work. The letter describes the signer’s opposition to oil exploration in Huaorani territory. After calling environmental and human rights groups who “claimed to be working on behalf of the Huaorani, or the land they lived on,” and discovering that no one knows how to contact them, Kane concludes:

...[A]ll that could be said with certainty about the Huaorani, *whoever they might be*, was that American oil companies coveted their land, American missionaries their souls, American environmentalists their voice. But no one knew what the Huaorani wanted. *No one really knew who the Huaorani were.* [Emphasis added.]

Implied here is that in the pages to come the reader will discover the answer to the question posed and reiterated in this passage: Who are the Huaorani? But then, in the final paragraphs of the prologue, the book’s true protagonist comes forward. After describing Conoco’s reactions to the letter (charges that the Huaorani could not have written it because they are illiterate, that they had done so but due to coercion from outsiders, and so on), Kane writes:

The situation troubled me, in many ways. I had spent some time along the Amazon in Peru and Brazil, and, like a lot of people, I wanted to do something to help save the rain forest. And so after a decade as a working journalist, I’d crossed the street and tried to become an activist. But I quickly found environmental activism exhausting and bewildering, a bumper-car ride that veered from crisis to crisis without cease... The Huaorani mystery brought it all to a head. If the letter was real, who had written it? And if it wasn’t real, who had written it?

So he quits RAN in order to look for some answers.

Though this paragraph says nothing about the Huaorani, it reveals a good deal about the author/narrator/protagonist of *Savages*. First of all, Kane presents himself as a journalist with a conscience. He does not set out on his quest for the Huaorani for reasons an ordinary journalist would do so: because in the letter and reactions to it, he recognized the makings of a good story; because tracing that story down was bound to be more exciting than working for a good cause in an office; and because if there really was something to it, the results, properly packaged, were certain

to be more gratifying than volunteer work in every respect. Kane is not that kind of journalist but, rather, a concerned man “troubled” by “the situation.”

Second, Kane presents here his views on his profession. There is a boundary separating activism and journalism, a “street” to be crossed in moving from one to the other. The former involves “do[ing] something,” i.e., acting (not to mention—and Kane doesn’t—consequences and responsibility). The latter, apparently, does not. Implied here is that journalists are somehow above or beyond the subjects they write about rather than actively involved in shaping those subjects and the reader’s response to them, human tape recorders whose words are nothing more than conduits facilitating the flow of information. This view is presented again toward the end of *Savages*, where the author explains why he refused to help the Huaorani plan a strike. “[I]t was one thing to witness what was happening to them, and to record it, and quite another to participate directly in their political work. This struck me as a line I should not cross.” While Kane was wise in refusing to participate in the strike, not least because he is an outsider, this distinction between activism and journalism seems an odd one for a writer with a conscience to be making. What’s more, in light of Kane’s dual role in *Savages*, as protagonist and creator fashioning his supporting cast out of whole cloth, his contention—that he is a simple witness and recorder—is astonishing.

Third, Kane writes that he decides to give up environmental activism because it is exhausting and bewildering. Instead, he comes to South America to find out who the Huaorani are. In other words, learning about a little known rain forest people is going to be less demanding than working as a volunteer. This assumption places the author of *Savages* squarely in the ranks of that venerable fraternity whose beginnings go back to 1492, when conquerors, missionaries, adventurers, and explorers from the “civilized” world started coming to these lands, presumably observed the “primitive” peoples they found, and then went back home to write fantastic accounts of that experience for their own purposes.

Kane’s purpose is to write a book with mass appeal. Since a thoughtful, critical treatment of a serious subject is not likely to become a best seller, he opts for an adventure tale featuring an intrepid reporter who travels to the rain forest of Ecuador to search for answers to “the Huaorani mystery.”

Though no one in the States knew how to contact the Huaorani, Kane finds them immediately, in Coca, his first stop. He also discovers a world sharply divided into two camps: the Huaorani—the People—and the *cowode*, a word synonymous with “cannibal.” This category includes “missionaries, the Company [oil companies], me, and everyone else on earth.” It should be noted, though the author does not because to do so would blur the sharp line drawn here, that the matter is more complex. Laura Rival, an anthropologist who lived with the Huaorani for eighteen months, explains that they further distinguish between *huaomoni*, or “we-people,” composed of members of allied clans, and *huarani*, literally, “others,” who belong to enemy clans.⁵ In addition, as

anthropologist James Yost, who lived with the Huaorani for four years, points out, the notion that the *cohouri* (the word generally used by anthropologists and historians to refer to outsiders, rather than *cowode*) are cannibals has disappeared and the Huaorani have developed “a sense of trust in the *cohouri*.”⁶ The articles cited are listed in the bibliography to *Savages*.

But Kane doesn't get bogged down in details like these. Instead, he's off on the first leg of a quest that will take him out of the *cowode* camp and into the world of the Huaorani. This involves a series of tests. The first is a seventy-five mile hike through the rain forest. His guide is Enqueri, a Huao about whom Kane says: “I liked him very much but I did not trust him at all.” Kane demonstrates his prescience here: Enqueri is on his way to becoming a fallen Huao. Kane describes in detail his experience trekking through the forest, treating the reader to an eight-page litany of the tribulations he undergoes: he is stung, bit, and branch-whipped, aware only of his pain and fatigue; he breaks the nails of both big toes, shivers through the night, and survives on thin gruel; he gets wet, hungry, exhausted, dizzy, and weak-kneed. And so on. He tells the reader, many times and in many ways, that he is dying: “I knew as surely as I had ever known anything that I was going to die.”

“Meanwhile, I was slowly dying of hunger.” “I believed that a serious rain was likely to kill me.” But our hero survives and his transformation begins soon after, on his return to California:

I had violent dreams. I immersed myself in elemental tasks—gardening and carpentry—and for two and three days at a stretch, I did not leave the house except to take solitary walks in the rain... In a world of television and freeways, I needed to feel soil, wood, water. Direct experience is the fabric of Huaorani life, and I sought it out.

Kane is on his way to becoming a Huaorani.

The transformation is completed during his second trip to Ecuador. He returns to the forest to undergo a new test, this time while helping the Huaorani mark the boundaries of their territory. Now his guide is Moi, the archetypal Huaorani, Kane's alter-ego. Once again, Kane suffers: hands blistered, swollen, embedded with thorns, burning joints, biting fire ants, and et cetera. Once again, he survives. After he's passed this second test, Moi invites him to become the voice of the Huaorani: “Write everything you see,” he says, “tell everything to the whole world.” And not long after that, Moi puts a feathered Huao crown on the journalist's head.

But Kane undergoes one more trial. Near the end of *Savages*, he's in Moi's settlement where the Huao is taking *huando*, a hallucinogenic prepared from the bark of a tree. He tells Kane about the last time he drank it: “I saw whole cities there beneath the ground. Cities filled with people who had died...” “What could I say?” says Kane, “What I did say, in Huaorani—and I am translating roughly here—was, ‘Spare a hit?’” (Note that in the space of a few short months the author has learned to

speak the language.) After experiencing no effects, he goes to bed. A few hours later he gets up to urinate. But he can't, and he panics, suspecting that the problem is a tiny catfish, the *canduris*:

Once it is lodged inside the urinary tract there is no way to remove it but to cut it out. The closest thing we had to a surgical tool was my Swiss Army knife—that or a machete. And the Huaorani...have no knowledge of anesthesia... I tried to go back to sleep. I might as well have tried to fly to the moon. But I had a vision of sorts: I knew that if I survived this episode, it was time to go home to the United States. I didn't know exactly why, but I knew it for a fact.

The answer comes to Kane a few days later, and has nothing to do with selfish concern for his own physical well-being. Rather, he realizes that his relationship with the Huaorani is an all-or-nothing proposition, that he must either commit himself for life or leave very soon, because “to be with them for a few months more, even a year or two, would do little but make them dependent on me for advice, clothing, shelter, any number of things.” That last, he explains, includes their ties with the *cowode*, which they must “forge...on their own. It would be difficult for them, if not impossible, but if they succeeded, they would be far stronger...” One wonders how the Huaorani, a people repeatedly described in *Savages* as the strongest, fiercest, bravest in the Amazon, managed to survive for so long without Kane. In any event, because he's “not sure” he could have made the total commitment further involvement would require, Kane leaves the Huaorani, for good this time. For their own good.

Then, back in California—where, once again, there are nightmares, long walks in the rain, and so on—Kane realizes that leaving has been for his own good as well: “I was right to come back...I had left the Huaorani so that, in some very fundamental ways, I could live like a Huao.” It's that easy. It's also that silly. Because no one becomes, “in some very fundamental ways,” nor, for that matter, in even the most superficial of ways, a member of another culture after spending an unspecified period of time (weeks?, months?)⁷ with the members of the culture in question. But Kane expects the reader to take him seriously. And the reason it has been so easy (trials, tribulations, and imminent death and castration⁸ notwithstanding) is that Kane's Huaorani are a simple people. And not a very original one.

The noble savage has been a popular figure, especially in European literature, ever since the days of Columbus. Pierre de Ronsard, a French poet, summed up the basic characteristics of this literary device in an ode published in 1559: “...You, America, where the unknown peoples/were innocent, naked, and fierce.”⁹ According to Todorov, “It matters little whether they live in America or Asia, whether they come from the Indian Ocean or the Pacific: the savages [in these works] all look alike.”¹⁰ And they all look like Kane's savages.

The Huaorani are, above all, a fearsome people, “the bravest people in the Amazon.” They carry spears (that word appears more than sixty times in *Savages*) and they are known for killing people. On the one hand, this makes Kane a bit nervous:

One night...I said, “Enqueri, please ask Quemperi if the Huaorani still kill people.”

Enqueri had a long exchange with Quemperi...

“He says no.”

“When did they stop?...”

“He says September.”

“September of what year?”

“This year.”

This conversation took place in July.

On the other, he preens when seen in public with these men who strike fear into the hearts of so many:

Back at the apartment building, the night watchman...took me aside: “Sir,” he whispered, “these people are savages.” He gave the Huaorani a nervous glance.

“Absolutely,” I said.

“There is no telling what they might do.”

“No telling at all.”

“They have spears.”

“They will pierce a man like butter.”

Occasionally, Kane laments that so many associate the Huaorani with killing while so few are aware of their gentler qualities, the fact, for example, that they are an egalitarian people who “value harmony above all else.” But the reader will learn little in *Savages* about the latter and a great deal about the former.

Along with their fierce temperaments, the Huaorani have spectacular physiques: “meaty, forest walker’s quadriceps,” “shoulders a yard wide,” “tautly muscled bodies.” In fact, the shape a man is in becomes an accurate measure of his moral worth. The reader knows that Enqueri, the Huao whom Kane doesn’t trust, is flawed because he is “thin and awkward rather than powerful, [with] bony shoulders” (those narrow shoulders are mentioned four times) and he gets fat at the end. Then there is Nanto, who also betrays the People, “growing a potbelly...[that] stood out like a watermelon on a putting green.” What’s more, when men from other indigenous groups are compared with the Huaorani, they come out sorely wanting. Valerio Grefa, a Quichua (“traditional enemies” of the Huaorani, Kane states), “was a tall man, but sallow faced and bony, and he appeared frail next to the thickly muscled Huaorani.” And Angel Zamarenda, a Shuar (also enemies

of the Huaorani, according to Kane), “is stocky, running to fat.” About the shape Huaorani women are in the author writes not a word.

The other salient characteristic of Kane’s Huaorani is their innocence. They laugh a lot. They ask Kane to tell them about Snow White and the Seven Dwarfs. They love karate movies. And they adore ice cream:

The waiter returned.

“Ice cream,” Nanto said.

“Ice cream,” Enqueri said.

“Ice cream,” Moi said.

“Ice cream,” Alicia said.

“Ice cream,” Salomon said.

“Ice cream,” Raul said.

I ordered dinner for all of them, great platters of everything on the menu.

Because the Huaorani are so childlike, Kane is constantly looking out for them, ordering nutritious meals, yanking them out of the paths of speeding cars, giving them money and presents. And they have no sense of time, or number beyond one and two. Conversations underscore the innocence and vulnerability of the Amazon’s bravest people:

I stuck out my hand. Each man gave it a pat.

“Good life,” I said. “Are you still alive?”

“We are still alive,” Enqueri said.

“We are hungry,” Nanto said.

“We are cold,” Enqueri said.

“We came in a taxi from the bus station,” Nanto said.

“The taximan took all our money,” Enqueri said.

“Come,” I said.

This is reminiscent of exchanges between the Lone Ranger and Tonto, the difference being that only the latter sounded like a half-wit in the TV series (and “tonto” is Spanish for “stupid”). In *Savages*, Kane makes himself sound simple as well, though only when he’s talking to the Huaorani, perhaps to assure that he will be understood.

Moi is the bravest, fiercest, strongest of the Huaorani, displaying to perfection the qualities described above:

Moi, clearly, was a man of the forest. In one hand he held a man-killing spear—the longest and heaviest spears used by anyone in the forest, spears that take real muscle to wield. He wore his crown, of course, and strapped across his chest, twin quivers for his blowgun darts. And around his neck hung a single jaguar tooth. As for the look in his eyes—if, at that moment, you'd run across Moi in the bush, you'd have had only one thought: May the end be swift.

Moi is also a natural student and a natural leader, a poet, a superb axman, the spiritual force behind the Huaorani organization. And he is a deep, thoughtful man, a man apart, whom Kane is forever arranging in settings in which that quality will be shown to advantage: "Moi, though nearby, is buried in the dark shadows of the forest." "...[B]ut compared to the other Huaorani, he seems subdued and introspective. Now and then he...stands to the side of the action, staring into the forest, lost in thought." "Moi was waiting in the river below, shrouded in mist, standing like a statue in the bow of the canoe." And, of course, his every conversation with the author is simple but profound:

"There are so many cars," he said. "How long have they been here? A million years?"

"Much less."

"A thousand years?"

"No. Eighty, perhaps."

He was silent then, but after a while, he asked, "What will you do in ten years? In ten years your world will be pure metal. Did your god do this?"

"To be unfamiliar with the past is to reduce the present to meaninglessness," writes historian Miguel Angel Cabodevilla.¹¹ In *Savages*, the history of the Huaorani up to 1955, the year Evangelical missionaries affiliated with the Summer Institute of Linguistics (SIL) arrived, is reduced to two sentences:

...[T]he Huaorani [are] a small but fearsome nation of hunter-gatherers who have lived in isolation for so long that they speak a language unrelated to any other on earth... Though there have probably never been more of the Huaorani than there are today—about 1,300—they have, for as long as anyone knows, roamed a territory the size of Massachusetts and fended off all comers: the Incas; the Spanish conquistadors; the rubber barons; the armies of Ecuador and Peru; modern day colonists and prospectors; and, always, their land-hungry indigenous neighbors, the Quichuas and the Shuar.

Kane's unfamiliarity with this people's past is evident here and no doubt explains, in part, his caricature of the Huaorani as noble savages. He is right about the language, as well as the numbers, though, regarding the latter, he neglects to mention that since the arrival of SIL missionaries—who used highly questionable, and often brutal, methods to force the Huaorani into a protectorate and thus put an end to inter-clan warfare—their population has doubled. But this is

another inconvenient fact, one that flies in the face of the fearsome portrait the author of *Savages* is intent upon painting. Everything else in Kane's thumbnail sketch of the past is false. The history of the Huaorani is complex, as is that of all peoples. Cabodevilla's work, *Los huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*, published in 1994, the most complete available, is impressive for the vast body of information the historian was able to unearth (488 pages worth) about a people isolated for so long, whose language did not exist in written form until the arrival of SIL Bible translators.¹² And this is what Cabodevilla has to say about all those "comers" the Huaorani fended off:

Since when have [the Huaorani] been the most fearsome of peoples?... We have already mentioned that as far as is known from the data available, *this was a people who, given their scant numbers, was more likely to flee from than to confront enemies*. Their movements were determined by those of other, stronger indigenous cultures. They took refuge in and adapted to the poorer lands, far from rivers, on hillsides inaccessible to conquerors. None of the neighboring peoples describes them as particularly aggressive until well into the nineteenth century. At the same time, from their own stories it is evident that they experienced, in the distant past, a happier, more peaceful time...

The legend of the Huao warrior appears, in effect, from the end of the nineteenth century and continues to grow well into the twentieth. Two elements contributed considerably to this phenomenon: on the one hand, attempts by rubber tappers and barons to conquer their territory...; on the other, depopulation of the surrounding forest [due to the depredations of the rubber barons] which left the Huaorani people, for the first time, on equal terms with their rivals and, soon after, with a distinct advantage. They were able to move from a defensive to an offensive position, from retreat to expansion.¹³ [Emphasis added.]

Kane applies his imagination not only to the Huaorani, but also to their indigenous neighbors. In *Savages*, the Quichua are described as an "extraordinarily fecund" group who, in one scene notable for the author's choice of images, move "as delicately among the Huaorani as small dogs would among stallions." They are personified by Valerio Grefa, the president of CONFENIAE, an umbrella organization with which indigenous groups throughout the Oriente are affiliated. Grefa, "sallow faced and bony," is a slippery character who gloats and is "full of himself." The vice president of CONFENIAE, Angel Zamarenda, the Shuar "running to fat" mentioned earlier, along with his people's past and present, is described thus:

If [Zamarenda] was no longer really a man of the forest, neither was he all that far removed from it. A century ago the Shuar were warriors and headhunters, as feared as the Huaorani; today they are mainly farmers and ranchers and colonists and traders—[who] have adapted to the market economy more swiftly, and with greater success, than any other nation in the Oriente.

Once again, Kane's version of reality is replete with errors. James Yost describes the increasing number of marriages between the Huaorani and the Quichua, and the changes they have brought about. Some of the former, he writes, welcome these unions because they increase access to the outside world, while others are "frankly angry by the demands made by their new Quichua in-laws for hunting and fishing rights in Huaorani territory." Nevertheless, there are now Huaorani who "feel free to spend considerable time with their Quichua relatives in nearby towns and, at the same time, Quichua who feel free to spend time hunting and fishing among the Huaorani."¹⁴ Given that Yost's article was first published fifteen years ago, it is safe to assume that this type of relationship between members of the groups is much more common today. As for the Shuar, their reputation as warriors and headhunters survived up to the 1970s due, in no small part, to fantastic accounts akin to *Savages*. Furthermore, for all their alleged success in adapting to the market economy, the Shuar are among the most impoverished citizens of Ecuador, with, according to 1990 census figures, close to 90% of the population living in extreme poverty.¹⁵

In summing up the Huaorani, vis-à-vis other indigenous groups, Kane writes:

I had come to understand that...[the Huaorani] believed, absolutely, that they ruled their lands and controlled their destiny. The Quichuas, the Cofans, the Shuar might depend on the government, missionaries, tourists, anthropologists, even the Company, but the Huaorani depended only on themselves and the forest, which were as one and had never changed and never would. This had been brought home to me powerfully only the week before, on Columbus Day, when 20,000 Indians from all corners of Ecuador descended on Quito to stage a mass protest... I listened to Valerio Grefa rail against five hundred years of oppression by the Spanish conquerors. He punctuated his speech with thrusts of a Huaorani spear. It was a tourist spear from a trinket shop, and maybe half the size of a real spear. But the Huaorani didn't mind. They didn't even know. They hadn't come to Quito, and they hadn't joined the protest, for they were unlike every other indigenous group in the country: As they saw it, they had never been conquered and never would be, because they were the bravest people of the Amazon.

This passage is another example of the author's creative—and contradictory—use of information about his subject. By Kane's own account, the forest on which the Huaorani depend has change—dramatically. Due to widespread environmental destruction, the Huaorani have been forced to participate in the cash economy. Whereas only ten Huao males worked for oil companies in 1977, two years later that figure jumped to more than eighty, nearly 60% of the potential Huao labor force in the protectorate where most of the Huaorani then lived.¹⁶ In the fifteen years since, the changes in the forest have been even more dramatic due to increased oil activities, the boom in eco-tourism, and the creation of state schools where most Huao children study. Thus, except for the uncontacted Tagaeri clan (with sixty members, at the very most), and one or two other small groups thought to exist in the Oriente, all Huaorani have had considerable contact with outsiders, be they oil company

personnel, missionaries, anthropologists, tourists, or journalists, and have come to depend, to greater or lesser degrees, on that contact.

But what is even more surprising in Kane's romantic—and absolutely false—sketch of the Huaorani's current situation in the paragraphs cited is his deliberate attempt to denigrate members of other indigenous cultures and to create the impression of irreconcilable hostility among peoples who had made phenomenal progress in organizing nationwide since the 1970s—in spite of vast differences in their cultures and histories, and in spite of the constant efforts by the powers-that-be to divide them—in order to hammer out strategies for dealing with rapidly changing local, national, and global circumstances in the making of which they have had no say, but whose consequences they are all suffering, without exception. Indeed, there are divisions among indigenous cultures, and no doubt infighting and corruption are problems within their organizations, as they are within political organizations throughout the world. But the complexity of the indigenous movement in Ecuador is something that cannot be grasped by a casual visitor, particularly one who seems to have made so little effort to understand the culture which is the subject of his book, and no effort at all to learn about the cultures surrounding that people.

Finally, and most disturbing of all, is Kane's suggestion that the Huaorani are somehow superior to members of other indigenous groups because they did not participate in the organized protest he witnessed in Quito. As Cabodevilla points out, "The use of indigenous diversity to exploit cultural or racial rivalries has always been the preferred tactic of invaders of every stripe."¹⁷

But Kane's disdain is not confined to the Huaorani's indigenous neighbors. About his initial impressions of the Oriente, he writes:

If oil was the first thing you noticed in Coca, the second was the suggestion of Aucas... Trinket shops sold Auca blowguns and spears, tour guides promoted river trips to the Auca homeland to see "naked savages," and on the walls of the Hotel Auca, in the center of town, hung black-and-white photographs of Aucas dressed in, at most, bellybands and earrings, their short, powerfully muscled torsos painted and tattooed, their earlobes perforated and hugely distended. If you happened to mention that you were heading into Auca territory, you were likely to be told that the Aucas regularly killed travelers, other Indians, and their own people, and that they would not only kill you but eat your flesh. Without a doubt you would hear the story of a Capuchin missionary named Alejandro Labaca.

The word "auca" is Quichua for "savage" and, until recently, was used by Ecuadorians in general to refer to the Huaorani for whom, as Kane points out, the word is a serious offense. And, presumably, it is Ecuadorians living in Coca who are likely to tell you all these terrifying things about the Aucas.

However, as Laura Rival explains, the public's view of members of that group has changed considerably within the last decade:

Ethnic consciousness and, in a more general sense, concern for cultural identity, are two problems that have taken on new relevance in Ecuador... Thanks to the strength of indigenous organizations, Ecuador has recently been politicized to a degree that is truly unique. This ethno-nationalism arises from the organizing process and the cultural radicalization of indigenous populations of the Amazon.¹⁸

Unfortunately, Rival remarks, the public's interest in the Huaorani is "being satisfied by journalists whose brief visits to traditional settlements are not for the purpose of understanding the Huaorani...[but] to write superficial books and sensational articles."¹⁹

But what is particularly curious about the paragraph from *Savages* quoted above is the juxtaposition of what Kane describes as "lurid" photographs and tales featuring the Huaorani, and Alejandro Labaca. Who was this man? Kane provides his version, in lurid prose, of the story he heard "one steamy night at the Hotel Auca":

In the late 1970s, Labaca, then bishop of Coca, crossed the Napo and made the first sustained contact with several Auca bands living deep in the forest. The Aucas robbed him blind. (They survive mainly by hunting and gathering forest crops, and they regarded his belongings much as they would ripe coconuts.) But Labaca kept returning, and over the years he came to feel comfortable with his new friends. Then, in 1984, an oil crew succeeded in killing Taga, the notoriously fierce leader of the Tagaeri, the most reclusive of the Auca clans. The other Tagaeri managed to escape deeper into the forest, but in 1987 an oil-exploration team investigating the Auca territory by air spotted a clearing they believed to be the clan's new home. Labaca was worried that the company would track the Tagaeri down and kill them, and he asked permission to attempt friendly contact first. A helicopter crew dropped him in the clearing. It returned a few days later to find him pinned to the ground, spread-eagled, by seventeen palm-wood spears, each of them about ten feet long, which jutted like porcupine quills from his throat, chest, arms, and thighs. His corpse was punctured in eighty-nine places.

This account of Labaca's work among the Huaorani is a marginal improvement over the original, published in *The New Yorker*, in which Kane included this sentence: "But Labaca kept returning, and soon he was shedding his clothes and running naked through the forest with his new friends."²⁰ The above is Kane's first reference to Labaca, to whom he returns again and again in *Savages* in a tone that is consistently disparaging. He describes the missionary's years of work with the Huaorani as the "risky path that [he] had only begun to explore," and further implies that Labaca's primary interest was religious conversion rather than political activism.

Once again, the passages cited contain errors and misleading information. To begin with, though Labaca's first contact with the Huaorani took place in 1976, he began working much earlier on behalf of the Huaorani, as well as other indigenous groups and poor colonists in the region. In a letter to President Otto Arosemena, dated October 27, 1967, he requests that the chief of state take steps "urgently...to establish and legalize the reserves of the various indigenous communities so that they are not unjustly removed from their lands and forced to become eternal nomads in their own region."²¹ This request was followed by a constant flow of communications over the years—letters, reports, interviews, meetings—with ministers and other government officials, petroleum company executives, and indigenous leaders in an attempt to put an end to the violence that was regularly occurring between oil company workers and Huaorani clans, and to assure the survival of that group. It is this twenty-year effort that is described in *Savages* as the path Labaca "had only begun to explore." Furthermore, in the course of those twenty years, which included extended stays in Huao settlements, Labaca "never said a mass, never baptized anyone,"²² odd behavior for a priest whose principle interest, or so Kane would have the reader believe, was religious conversion. The letter cited above and a sample of subsequent communications are reproduced in the appendix to *Crónica Huaorani*, Labaca's journals.²³ a work listed in the bibliography to *Savages*.

Kane mentions that Labaca decided to attempt contact with the Tagaeri because he "was worried" that the oil company would kill them. This is an extraordinarily vague way to describe what the missionary knew with absolute certainty: that CEPE, the state oil corporation, had hired anthropologist Julio Enrique Vela to direct the "Project for Approaching Huaorani Groups," a plan for assuring the safety of oil company employees. For this purpose, Vela created an entity he called the "Casa Verde," a band of heavily armed mercenaries, many of them members of other indigenous groups. According to Cabodevilla, Labaca "followed, seriously concerned, the comings and goings of Vela, and he knew that one day soon he [Vela] would run into the Tagaeri, and that that day would bring death," a safe assumption given that the anthropologist's activities in the preceding months had already led to "repeated encounters with the Tagaeri, and panic and sudden flight [of oil company workers]."²⁴ In fact, while Monsignor Labaca and Sister Inés Arango were being lowered from a helicopter into the Tagaeri settlement the day the missionaries died, Vela was on the ground, leading his mercenaries in search of clan members.²⁵

Finally, Kane is wrong about the position of the corpse rescuers found in the Tagaeri settlement: Labaca's body was not "pinned to the ground, spread-eagled," a description with punch to it, suggesting as it does extreme and spontaneous violence and haste. The violence was extreme, no doubt about it: the autopsy report includes descriptions of ninety-four wounds, large and small, produced by spears. But the body rescuers found was carefully arranged—legs together, arms at sides—raised on a log, with the bishop's head pointing west and his feet east, the directions of the setting and rising sun, and also the direction—west to east—in which the rivers in Huao territory flow. Had the rescuers not appeared, the body would have remained exposed to the elements and, when the flesh had completely decomposed, the bones would have been painted red, placed in a

ceramic urn, and buried. These are elements of the traditional Huao funeral rite. The fact that Labaca's body was treated in the traditional manner implies that something more complex than a lightning attack by a group of fierce and innocent primitives is at issue here [26](#) While this may seem a small point, it does suggest that Kane's priority is not accuracy but dramatic effect. A pity because in this case, as in so many others, the facts, while more complex, are also more interesting than the journalist's inventions.

But the author of *Savages* does not deem the passages quoted above sufficient to discredit Labaca and thus returns to him again:

It was in the Garzacocha region that the doomed Capuchin Alejandro Labaca had made most of his forays, and his legacy is a village far more domesticated than Cononaco. I spotted several fruit trees—lemon, orange, papaya—a number of pigs and chickens, and, with them, a swarm of black flies, gnats, and the small biting mosquitoes known elsewhere in the Amazon as pium. The Capuchins encouraged the Huaorani to pursue work with the Company, in the belief that they had to learn to deal with a cash economy.

The “forays” the “doomed Capuchin” made into Garzacocha were extended stays with a Huaorani group that had not been contacted up to that point, and whose members were at war with the Tagaeri at the time. And, once again, we have an interesting juxtaposition: the orchard planted by Labaca and the pigs and chickens he introduced associated with swarms of biting insects, a “legacy” Kane describes as “domesticated.” Later he writes about Quehueire Ono, Moi's settlement which, in spite of the orchard planted by a Rain Forest Information Center volunteer, is “secluded, independent, remarkably self-reliant, even by the exacting standards of the Huaorani.” Kane's contention that the Capuchins “encouraged the Huaorani to pursue work with oil companies” is false. In light of Ecuadorian laws regarding subterranean minerals—they belong to the state, regardless of who holds title to the land they are under—there is no avenue open for declaring Huaorani territory off-limits to oil exploration. Thus, the Capuchins, under Labaca's leadership, attempted to get the state to agree to the next best thing: to declare those lands a petroleum reserve, with the stipulation that oil activities not take place there until all other sources had been exhausted. [27](#) This would have given the Tagaeri time to come to terms—on their own terms—with outsiders. But, as Labaca noted in his journal in 1979: “The farther one moves into the world of oil, the more one realizes that the world of the Huaorani has no place there.” [28](#) In describing Rachel Saint, an Evangelical missionary, Kane writes:

She hoped to reach the Tagaeri before anyone else, particularly the Capuchins... Alejandro Labaca had had his chance, and he had blown it: “I think he wanted to be a martyr.” She ridiculed the Capuchins for their political activism...and she chose to ignore the fact that Labaca's death had led to the sort of victory that had always eluded her: Temporarily, at least, the government suspended oil development in the Tagaeri zone. What seemed to bother her most about the Capuchins,

though, was a much-reproduced photograph of a young nun, Sister Inés, who was killed with Labaca. In the photograph, Inés is cooking soup for several Huaorani. “The Catholics claim that the Aucas liked Inés, that they were friendly with her,” Rachel said, “but I happen to know that’s not true.” Although no one else in a hundred miles spoke English, she leaned over and whispered in my ear: “My sources on the inside say they peed in her soup pot!”

Though the statement about Labaca having “blown” his chance is, presumably, Kane’s summing up of Rachel Saint’s view, the words are his. And here, finally, is Sister Inés Arango, in her only appearance in *Savages*: a walk-on role in a bit of slapstick designed to reveal, apparently, the competition between Catholic and Evangelical missionaries.

Once again, Kane opts for dramatic invention rather than the facts in his reporting of a small, easily verifiable matter: the “young nun” was in her forties when she began to work with the Huaorani, fifty when she died. And, once again, and more serious, his oversimplified description of relations between Catholics and Evangelicals leads to a distorted view of a complex issue. In fact, and as Labaca reports in his journal, SIL and Capuchin missionaries held a series of meetings in order to work out a common strategy for reaching the Tagaeri before further violence occurred. They were not successful, in part because of problems within the Evangelical organization and also because CEPE was working to create divisions between the two groups.[29](#)

And the Capuchin comes up one last time in *Savages*. In the bibliography, Kane writes that “Alejandro Labaca’s adventures among the Huaorani are vividly described in *Crónica Huaorani*, a compilation of his journals through 1980; an appendix includes color pictures of the 1987 spearing.” Those journals provide fascinating insights into a man Kane insists—too often—that we dismiss. As noted above, in describing Labaca’s first visit to the Huaorani, Kane says that “they robbed him blind.” Indeed, they did, and the missionary described that incident on August 9, 1976:

They took everything except what I absolutely needed: the clothes I wore, the mosquito net, the coverlet, the hammock, the toothbrush and toothpaste. They came back later to examine the [remaining] belongings of this Capuchin who prides himself on practicing Franciscan poverty, and they saw that I still had too much—mosquito net, towel, and some other things—and they were perfectly right in taking those, too.[30](#)

On January 6, 1977, Labaca explained how he began, as Kane put it in *The New Yorker* piece, “shedding his clothes and running [at age fifty-six] naked through the forest with his new friends”:

One day...they left me alone when I went down to the river... But not for long. Suddenly, two families appeared, with Peigo as their guide. They took the fact that I was like that as the most natural thing in the world...

Peigo, taking the initiative, said, "You need a gumi (the band they use to support the penis). He immediately went off to find a band and he put my "cingulum puritatis" on me. "Now we can go up to the house," he said.

I tried to pick up my clothes, but Peigo said they weren't dry yet and we would come for the later. And so we all went up to the house, and no one seemed surprised and there were no problems.³¹ These passages describing Labaca's "adventures among the Huaorani" are representative of the tone and content of the missionary's journals: pages filled with notes on activities, customs, and conversations, accounts of his daily routine during extended stays with them—cutting wood, carrying water, treating illnesses, studying the language. The journal also includes descriptions of his attempts to negotiate title to land and guarantees that the human rights of the Huaorani be respected during oil exploration activities. The journal entries compiled in *Crónica huaorani* are those of a thoughtful, modest, committed man with a wry sense of humor who finds himself in a unique situation from which he is trying to learn as much as he can. On October 16, 1978, he wrote: "We have nothing to teach them, nor is that our intention."³²

How to account for the way Alejandro Labaca is presented in *Savages*? Clearly, the missionary's death was too good to leave out, serving as it does as the best proof possible of the Huaorani's fearsome nature and, by implication, Kane's courage in spending time in their midst. But once that's been established, why keep bringing the Capuchin into the picture time and again for the sole purpose of portraying him as a bumbling, misguided, somewhat naïve character of little account? Could it be that Kane is troubled by the stark contrast between missionary and himself? On the one hand, there's the author/narrator/protagonist of *Savages* who takes pains—which include bending, ducking, and sacrificing the truth when necessary—to convince the reader that his brief time among the Huaorani was fraught with danger at every turn, that his quest was truly heroic. And then there's Labaca, a man who simply did what he believed had to be done, day after day for twenty years, in spite of the real dangers involved, without fanfare, book contracts, awards, glowing reviews, lecture tours, and who, on top of that, died a hero's death. An oil company technician working in the area where Alejandro Labaca was killed had this to say about his death:

The bishop got what he was after [temporary suspension of exploration activities in Tagaeri territory]..., and he took the risk knowing that the outcome was a foregone conclusion. If we *respected* him, we would all do what he did...; and if that happened...exploration would stop and [the Tagaeri] would be safe.³³

Respect. That's the key, I think, to the broader question raised by *Savages* and similar works, whose authors have no qualms, as Todorov puts it, about "shaping the identity of persons...as they please for their own needs." To begin with, respect for the reader. Some would argue that in spite of (or even because of) its shortcomings, Kane's book has brought news of the Huaorani's plight to a wider audience. *Savages* has been selected for the Bay Area Book Critics Award for non-fiction and other prizes. The book is required reading for hundreds of university students who come to Ecuador on semester abroad programs every year, and also appears on course syllabi at institutions in the States. Kane is invited to speak about the Huaorani on a regular basis.³⁴ And the reviews have been wonderful. Mark Hertsgaard's piece, published in *The New York Times Book Review* is representative: "Mr. Kane...lived with the Huaorani for many months, and they speak through him eloquently."³⁵ Maybe. But the point is—or should be—whether they speak *accurately* through Mr. Kane, whether the voice the author presents as that of the Huaorani is a reasonable reflection of their true voice. Readers who have no way to determine that are not well served by reviewer also unable to judge the book on the basis of fidelity to the reality it purports to describe. On the other hand, it may be that for readers—at least some of them—this is not an important question.

Commenting on the reception of Longfellow's portrait of another noble savage, published in 1855, Michael Kammen writes:

I am persuaded that *Hiawatha's* popularity resulted, at least in part, from the solace it provided in assuaging the American conscience. It offered an acceptable resolution of an early "American dilemma": namely, what to do about Native American traditions. Longfellow took collections of ethnographic material and converted them into imaginative literature that exhibited a proud yet primitive people finally giving way to a more accomplished society foredestined to supplant them. *Hiawatha* salvaged the memories of a race fated to vanish from this land. Consequently, reading the epic and regarding it as part of American tradition seemed the next best thing to saving the Indian. Knowing and loving *Hiawatha* meant knowing the noble savage and perpetuating his traditions. Embarrassment (even shame) could be supplanted by vicarious pride via epic enchantment set in a remote and unknown place.³⁶

Savages may well offer late twentieth-century readers similar solace. But does "reproducing the worst North American clichés,"³⁷ about Native Americans contribute to the reader's understanding of these cultures? And are these clichés the most appropriate way to reach readers? Because that, in effect, is what those who defend books like *Savages* argue: the ends justify the means.

Implicit in this argument is that the choice of means available to Kane was as limited and uncomplicated as the caricatures he presents as real people in his book, that his alternatives were either what he has given us—an adventure story with mass appeal—or a dry treatment of a serious

subject of no interest to anyone except, maybe, academics. But this is clearly not the case. The story of the Huaorani—their past and present—needs no extraneous embroidering to hold the reader's interest, just a reasonably competent writer both modest enough and secure enough to dissolve his "I" (Todorov, again) "in the anonymous voice of the people" in order to draw the reader as far as possible into the world of his or her subject.

A writer also has an obligation to respect his or her sources. This would seem to suggest that their works, and the information they supply verbally and through other means, not be used to lend credibility to a fictitious portrait of a people with whom they have worked for long periods of time. Finally, and above all, respect is due the subjects of a work like *Savages*, in this case, the Huaorani and other indigenous peoples with whom they live in Ecuador's Oriente. When someone assumes the task of speaking for others—"they asked only that I 'tell the world' about what I saw"—and when that individual further states that "[e]veryone I have written about is real," there would seem to be a degree of responsibility involved, requiring that the author present, as far as possible, the truth as he knows it. Truth, of course, has fallen into particular disrepute these days. But then, it has never been a high priority among the bulk of writers from the "civilized" nations of the world who choose "primitive" peoples as their subjects. The transformation of a people with no voice of their own into an unrecognizable shape for personal reasons is, as Todorov points out, an act of violence. This is so because, as Cabodevilla notes:

[a common element in] legendary tales based on cultural minorities is their tendency to portray [these peoples] as beyond real life, simple history, human events. In practice [these tales] are not in the least romantic but, in fact, extremely dangerous...as the final result is a portrait of beings outside of time, of civilization, that is, of beings who are not human.³⁸

In other words, what we have here is a form of racism, kinder and gentler, certainly, than beatings and lynchings, but racism nevertheless.

Occasionally a writer who has molded the members of a culture not his own into something more to his liking and then passed them off as real people admits as much. In his memoirs, written years after the publication of *Les Natchez*, Chateaubriand confessed that the savages in his epic had sprung full-blown from his imagination.³⁹ He further allowed that "[I]t takes a long time to come to know the customs of a people."⁴⁰

(An edited version of this essay appeared in *Sociological Imagination* (Quarterly Journal of the Wisconsin Sociological Association), Vol. 37, No. 4, 2000.)

2 Ibid., p.327.

3 Ibid., p.342.

4 This and other citations from *Savages* are from the hardcover edition (Knopf, 1995), in which the note on Kimerling (p.259) includes a quote from a review that appeared in *The New York Times* praising *Amazon Crude*, “rightly,” says Kane, as “*The Silent Spring* of the Ecuadorian environmental movement.” The kudos for Kimerling have been eliminated from the paperback Vintage edition (1997), where Kane simply notes that her work “provides a comprehensive overview of the environmental and cultural impact of oil development in the Oriente” (p.261).

5 “The Growth of Family Trees: Understanding Huaorani Perceptions of the Forest,” by Laura Rival, in *Man: The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol.28, No.4, December 1993, p.637.

6 “Veinte años de contacto: los mecanismos de cambio en la cultura huao,” by James Yost, in *Amazonia ecuatoriana: la otra cara del progreso* (Ediciones Abya Yala, 1989), p.281.

7 Kane provides scant and vague information in *Savages* about the amount of time he was with the Huaorani. However, in an article in the book review section of *The San Francisco Chronicle* (Sept. 24, 1995), reviewer Alix Madrigal states that “Kane spent about a year in Ecuador researching ‘Savages,’ including six months with the Huaorani (counting the considerable amount of time spent traveling to and from their villages, drifting along at 1 mile an hour in a canoe), communicating in elementary Spanish, a second language for all of them.” That last remark is particularly interesting given that among the barriers to understanding between cultures, the absence of fluency in a shared language ranks as one of the most—if not *the* most—formidable.

8 This experience continues to haunt Kane, evidently, because he returns to it in a recent article, “The Rebels of the Rain Forest” (*Condé Nast Traveler*, December 1998), about another Ecuadorian rain forest culture, the Cofan: “But the last time an Amazonian native had induced me to eat bark, I’d spent the rest of an exceedingly long night utterly convinced that a fish was trapped inside my penis and that I would have to cut it out. Whatever was in the bark wore off before I laid hands on my Swiss Army knife, but the memory lingered.”

9 Todorov, *Nosotros y los otros*, p.310.

10 Ibid., p.312.

11 *Los huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*, by Miguel Angel Cabodevilla (Cicame, 1994), p.8.

12 Cabodevilla spent a decade researching his book. He makes extensive use of the oral history of the Huaorani, along with their traditions, collected with the aid of many of the same individuals who figure in *Savages*, including Moi, Enqueri, Quemperi, and Nanto, who also worked with Cabodevilla in translating the material to Spanish and interpreting it. He continues to research and write histories of the peoples of the Ecuadorian rain forest. There are only a few non-Huaorani, if that, who know as much about this people's past and present, as well as the past and present of their rain forest neighbors, and nobody knows more about all of these cultures taken together. Cabodevilla's work probably came out around the time Kane submitted his manuscript to his publisher, and was thus unavailable when he was researching *Savages*. Nevertheless, the historian lived then in Pompeya, an island on the Napo River two hours by canoe from Coca, the town where Kane begins his relationship with the Huaorani. It is thus surprising that Kane makes no mention of Cabodevilla.

13 Cabodevilla, *Los huaorani*, pp.277-278.

14 Yost, "Veinte años de contacto," pp.275-276.

15 "Ecuador: Análisis georeferenciado de pobreza, resultados principales a nivel nacional, regional, provincial y cantonal" (Quito, February 5, 1996).

16 Yost, "Veinte años de contacto," p.283.

17 Cabodevilla, *Los huaorani*, p.290.

18 "Los indígenas huaorani en la conciencia nacional: alteridad representada y significada," in *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, (FLACSO, 1994), p.254.

19 *Ibid.*, p.273.

20 "With Spears from All Sides," by Joe Kane in *The New Yorker* (September 27, 1993), p.55.

21 *Crónica huaorani* by Alejandro Labaca (Cicame, 1993), p.189.

22 *Hágase tu voluntad* by Germán Castro Caycedo (Planeta, 1998), p.17. In this book, about the Huaorani and Monsignor Labaca and Sister Inés Arango's work with members of this culture, the

Columbian journalist covers in detail the period dealt with in *Savages*, and also provides the reader with a comprehensive view of the Huaorani's past and the reasons for the hostilities between Huao clans and their rain forest neighbors (almost invariably related to the presence of outsiders, including rubber barons, cattle ranchers, and oil company personnel), a subject Kane mentions only in passing and always leaving the misleading impression that said hostilities are due to internal problems among the groups (with references, for example, to the Huaorani's "land-hungry indigenous neighbors, the Quichuas and the Shuar"). Castro Caycedo relied heavily on information gleaned from Cabodevilla's work and from extensive interviews with the historian. The result is an account of the Huaorani that is gripping and moving, though (or, more likely, because) the author doesn't appear in any guise among the actors.

23 Labaca, *Crónica huaorani*, pp.287-297.

24 Cabodevilla, *Los huaorani*, pp. 432-433.

25 "Dislocation, Evangelization, and Contamination: Amazon Crude and the Huaorani People" by Judith Kimerling, in *The Latin American Program Working Paper Series: Ethnic Conflict and Governance in Comparative Perspective*, No. 215 (Woodrow Wilson International Center for Scholars, 1994), p.92, and Cabodevilla, *Los huaorani*, p.434.

26 Castro Caicedo, *Hágase tu voluntad*, p.434.

27 Cabodevilla, *Los huaorani*, p. 420.

28 Labaca, *Crónica huaorani*, p.134.

29 Cabodevilla, *Los huaorani*, pp.425-429.

30 Labaca, *Crónica huaorani*, p.27.

31 *Ibid.*, p.62.

32 *Ibid.*, p.114.

33 Cabodevilla, *Los huaorani*, p.434.

34 And *Savages* may soon be playing at a theater near you. In a review in the *Seattle Post Intelligencer*, John Marshall reports that "film rights to 'Savages' have been sold for more than six

figures and may bring even more notice to the Huaorani's plight" ("Rain Forest Debacle Hits Harder When Seen Through Real Experience," November 14, 1995).

35 "What Time Is It in Huaoraniland?" by Mark Hertsgaard, in *The New York Times Book Review*(October 15, 1995), p.15.

36 *Mystic Chords of Memor: The Transformation of Tradition in American Culture* by Michael Kammen (Vintage Books, 1991), p.85.

37 Laura Rival, letter to the author, May 20, 1996.

38 Cabodevilla, *Los huaorani*, p.5.

39 Todorov, *Nosotros y los otros*, p.340.

40 *Ibid.*, p.388.

Una metáfora para lo que no se ve, para lo que podría ser: el Paisajismo en el Ecuador de Rafael Troya y María Teresa Ponce.

Samantha Evanoff



Crédito: Rafael Troya, *Vista General de Ibarra*

La historia del arte en el Ecuador se informa de una amplia gama de géneros, movimientos y estilos: el arte religioso, el costumbrismo, el realismo social y el arte abstractos son solo algunos de los muchos tipos de arte popularizados en el país. Hacia principios del siglo XIX, en los albores de la independencia y con un incremento de intereses internacionales en Latinoamérica, aparece un nuevo género: el paisaje. Uno de estos primeros paisajistas, Rafael Troya fue influyente a través de un estilo de pintura que fortalecería la nación por medio de su representación de escenarios naturales majestuosos. La influencia de Troya continuaría en adelante hasta llegar incluso al siglo

XXI, por medio de la fotógrafa María Teresa Ponce por ejemplo. Ambos se concentran en la construcción de paisajes, en la importancia de la luz y en la ubicación precisa de objetos en sus respectivas obras. Sin embargo, las similitudes entre ambos autores cambian cuando el objetivo del arte cambia. Mientras que el uno emplea su arte para construir un Estado mientras la otra lo critica, se vuelve evidente que ambas formas, dentro del mismo género artístico, el paisajismo, nos llevan a reacciones y objetivos marcadamente distintos entre sí.

Hacia finales del siglo XIX, el recientemente estrenado y poderoso nuevo género plástico del paisajismo empieza a convertirse en una forma artística respetada y reconocida. Esta incipiente expresión se utilizó anteriormente por parte de científicos visitantes, que llegaban a varios de los países “exóticos” de Sudamérica, entre ellos el Ecuador, para catalogar los distintos aspectos científicos de las diferentes regiones. Estos científicos luego llevarían sus estudios y anotaciones de regreso a casa con el objeto de mostrar, de alguna forma (a través de museos, libros, etc.) lo “exótico”. Así, el Ecuador, de acuerdo a la historiadora del arte Alexandra Kennedy Troya, “se había convertido en un extraordinario laboratorio de estudios científicos para geólogos, vulcanólogos o botánicos” (Kennedy y Fernández Salvador 1994: 50). Entre estos científicos están los alemanes Alfons Stübel y Guillermo Reiss, geólogo y naturalista, respectivamente que, “con la aquiescencia y apoyo de García Moreno,” llegaron al Ecuador en 1871 para radicarse ahó por tres años, recorriendo el campo y estudiando todo aquello relacionado con las disciplinas de la biología, geología, vulcanología y la meteorología (Kennedy 1994: 233). Con el objetivo de documentar mejor sus hallazgos, estos alemanes pidieron la ayuda del imbabureño Rafael Troya, quien fue recomendado por el propio presidente del Ecuador de entonces, Gabriel García Moreno.

Troya, cuyo “hábil pincel se había centrado hasta entonces en la temática religiosa,” así tuvo que aprender a pintar dentro de un nuevo género—el paisaje (Kennedy 1994: 233). Stübel inició a Troya en los conceptos que este debía asimilar para aprender a “construir” un paisaje, desde la perspectiva de un científico. Este tipo de construcción se basaba, como queda registrado, en la *Mirada docta de Stübel*, pero también se apoyaba en la teoría de Juan Bautista Deperthes: “Troya se acercó a lo que Deperthes definía como paisaje ‘campestre’, es decir, a:

[...] retratar con exactitud de vista tomados del natural, de presentar la imagen fiel del campo con todos sus detalles... fijar sobre la tela rasgo por rasgo un estensión [sic] de país con la porción de cielo que le domina y clarado con la luz que recibe en el instante mismo en que el pintor se ocupa en tomar su semejanza. (Kennedy 1999: 77)

Resulta importante aquí remarcar que el aprendizaje de pintura de Troya expresaba los conceptos del romanticismo. El objetivo era pintar el ideal, o más específicamente, concentrarse y enfatizar la distribución de la luz en el paisaje a la vez que en los detalles o características que puedan ser importantes en la captura de un entorno natural idealizado, como la ubicación de objetos en el primer plano. En otras palabras, “la expresión pictórica del romanticismo, como en todas partes en

el arte quiteño siguió dos caminos: primero fue copia fiel de la belleza natural, segundo fue idealización de la misma” (Crespo y Vargas 1977: 187). Troya, se concentró en estos principios y con este Nuevo aprendizaje, inició su viajs con Stübel para detallar y pintar los paisajes del Ecuador.

Troya viaja con los alemanes hasta 1874, pinta todos los paisajes que Stübel quiere catalogar. “Recorrieron desde el Puracé, monte al sur de Colombia cerca de Pasto, hasta el Chimborazo en la ciudad de Riobamba, al centro de la sierra ecuatoriana, siguiendo el camino de los Andes” (Kennedy 1994: 234). También se desplazaron hacia el Oriente’, partiendo en esa dirección desde la provincia de Tungurahua. Los viajeros se desplazaban con lentitud, poco a poco, con frecuencia aquejados por la incomodidad y por condiciones climáticas adversas, esperando día a día por la llegada de cielos claros y buen clima.

Estas condiciones refuerzan el concepto romántico en los cuadros paisajísticos de Troya. Existe un cierto aspecto bello en esta idea—como la luz impacta el sitio y como la pintura se compone en términos de la ubicación de varios elementos (árbol, montañas, etc.). Este énfasis en la distribución de la luz, no sólo en las pinturas de Troya sino también en la fotografía de María Teresa Ponce, que abordaremos más adelante, es un concepto importante en el estilo romántico de los paisajes. Durante el viaje de Troya, esta idea fue determinante sobre la velocidad de los desplazamientos del grupo de un lugar a otro. “Una nube que tapase levemente al cono volcánico impedía que se pudiese seguir adelante con el trabajo. Es por ello que en ninguno de los cuadros se aprecian cúmulos de nubes que interrumpen la visibilidad” (Kennedy 1999: 81). Así, el viaje se extendió debido a la necesidad de construir parajes bellos e idealizados. Sin embargo, se cree que Troya produjo más de 60 cuadros que serían repatriadas a un museo en Alemania (Kennedy 1999: 83). Aunque la obra de este período desapareció en su mayoría durante la Segunda Guerra Mundial, salvo por cinco pinturas que se exhiben hoy en Mannheim, “la obra que Troya ejecutó para los alemanes sirvió parcialmente de modelo para futuras obras suyas y de otros colegas” (Kennedy 1994: 235). Es obvio, por lo tanto, que existió un cierto impacto de estas pinturas en los estilos y géneros de otros artistas, incluyendo a otros paisajistas.

Los paisajes de Troya, sin embargo, no sólo afectaron a otros pintores sino a un concepto mucho más amplio. Se puede ver que la belleza de estos parajes, pintados en el estilo romántico, de hecho ayudó a construir o a desarrollar el sentido de nación. En otras palabras, las personas de la nación en ciernes (El Ecuador en este caso), comenzaron a apreciar la belleza de su país, unificando y amplificando de esa manera el orgullo nacional. Como podemos apreciar en *Vista de la Cordillera Oriental desde Tiopullo*, de 1874, la distribución de la luz acentúa el volcán Cotopaxi y sus áreas circundantes y generando así un paisaje lleno de poder y majestad. En la parte derecha inferior descansa una mujer indígena con sus animales. Esta mujer, en tal paraje abierto y majestuoso, produce un sentido de individualidad dentro del cuadro mientras que, a la vez, sugiere un fuerte sentido de libertad. Dice Kennedy:

El Romanticismo, un estilo, una forma de vida, presentaba diversas alternativas que en su momento fueron acogidas de distinta manera. El nacionalismo, como 'una forma colectiva de individualismo íntimamente relacionado con la idea de libertad' resultó *ad hoc* a la situación política latinoamericana del momento.—por la situación política se entiende, por supuesto, el inicio de la Independencia y la construcción de la nación. (Kennedy 1994: 230)

Que una clase de arte—el paisajismo-- contribuya al fortalecimiento nacional es un enunciado poderoso.

Otro elemento igualmente poderoso es la capacidad de establecer una postura crítica ante el Estado y sus prácticas a través de una obra de arte. Aquí hacemos un gesto hacia la obra de la fotógrafa quiteña María Teresa Ponce. Al igual que Troya, esta mujer se desplazó a través de considerables distancias a lo largo de la tubería de petróleo que recorre América del Sur. En su enunciado artístico, Ponce señala que "Pipeline es una serie en curso de fotografías de gran escala que documentan la ruta de varias tuberías de petróleo en tres países sudamericanos: Argentina, Ecuador y Venezuela". En lo que sigue comentaremos exclusivamente las fotografías sobre el Ecuador tituladas con las letras km. Estas fotografías a gran escala enfatizan los mismos conceptos estructurales que Troya. Ponce clarifica en una entrevista: "Me sirvió mucho estudiar la luz que él usa. Él podía viajar días a un sitio y si no había sol no pintaba nada. A mí me pasó igual--confirmar nuevamente que la luz es esencial para este tipo de imágenes" (Ponce Entrevista). Esta orientación sobre la luz se aprecia en la pieza *km 262*. En esta fotografía, se pueden apreciar a las personas de la localidad mientras trabajan en distintos menesteres y mientras se agrupan en las calles. En el trasfondo se pueden ver montañas majestuosas acentuadas con nubes ralas que fluyen. Todo esto se enmarca por la dirección y la fuerza de la luz natural que emana del sol. Lo que se aprecia en el conjunto es que Ponce, al igual que Troya, "construye", metódicamente, sus paisajes

El estilo romántico, comenta Ponce, enfatiza la ubicación de elementos para realzar la composición. "Una metodología similar se utiliza en cada una de estas fotografías compuestas de múltiples tomas tomadas desde el mismo punto y después armadas digitalmente. Se comprime el tiempo y se permite así que las personas que no estuvieron ahí simultáneamente, parezcan compartir el mismo espacio. Esto se observa en *km 488*, una fotografía panorámica de un paisaje. De por sí, un panorama es una compilación de imágenes que se expande más allá de la capacidad visual humana. Es probable, también, que las múltiples imágenes de la fotografía, como el hombre a la derecha y el vacuno a la izquierda, no estuvieron en esos lugares al mismo tiempo sino que fueron ensamblados digitalmente para esta composición. En comparación, en el cuadro de Troya *El Tungurahua, Vista de la Cordillera de Utuñac*, existe una construcción similar. Varios árboles en el primer plano, junto con dos trabajadores del campo, juntos, acentúan el paisaje de fondo. Es probable, dado lo que sabemos sobre los tiempos necesarios para la creación de estos cuadros, que todos los aspectos de esta composición no estuvieron presentes al mismo tiempo.

Aquí es donde vemos un paralelo entre estos artistas. Aunque los medios artísticos empleados por Ponce y Troya requieren prácticas distintas para la composición de cada obra, es sin embargo notorio que existen similitudes entre ambas obras. En ambos se enfatiza la fuerza de la luz y el posicionamiento o la “construcción” y el arreglo de paisajes.

Lo que sí diferencia los estilos de Troya y María Teresa Ponce, además de los medios distintos que emplean es el propósito y la audiencia a la que se dirige su expresión. La obra de Troya, claramente, apunta hacia una audiencia científica, vista a través de su representación geológica del paisaje. La idealización de sus pinturas, sin embargo, puede dirigirse a un público más amplio y genérico interesado en vincular el mundo exterior con los sentimientos nacionales. La obra de Ponce, sin embargo, no apunta hacia el mundo de la ciencia sino exclusivamente al público general. La diferencia aquí, claramente, es la intención con la que se emite la obra. A eso me dedicaré ahora con relación a la obra de Ponce.

La creación de una serie fotográfica sobre un tubo de petróleo es claramente un asunto político. Ponce señala en su enunciado que “en Latinoamérica la riqueza del petróleo ha generado durante largo tiempo sueños de prosperidad. Aun así, décadas después del inicio de la industria petrolera, la inestabilidad política, económica y ambiental ha ido en aumento. La tubería así se ha convertido en un símbolo de poder para un grupo selecto y en un símbolo de promesas rotas para la mayoría de la población”. Esta dicotomía entre el poder de las compañías petroleras y la debilidad de la gente a quienes afecta, y entre la riqueza y la pobreza, son ambos aspectos importantes y evidentes para la secuencia de fotografías sobre la tubería. El hecho de que en algunas fotografías la tubería se ubica sobre la tierra, mientras que en otras se encuentra enterrada bajo un paraje aparentemente prístino, crea el mismo conflicto dicotómico, convirtiendo la tubería en una “metáfora de la ilusión de la prosperidad”. Así, la similitud entre la obra de Ponce y la de Troya se presenta divergente. Troya idealiza el paisaje para realzar los conceptos geográficos en su obra.

Ponce, al contrario, construye sus paisajes para crear una tensión entre lo que se observa y lo que no, entre lo que es y lo que podría ser, “una tensión que se crea entre lo natural y lo antinatural, entre la pobreza de los habitantes y el símbolo de riqueza que es la tubería”. En la fotografía titulada *km 485*, la tubería no se ve. Sin embargo, se genera tensión al saber que la tubería se encuentra bajo tierra y que podría, en cualquier momento, romperse o filtrar. Esto se realiza por medio de la ubicación de niños que juegan junto a un río. En este ejemplo, observamos la tensión de lo que podría ser. El río claro y poco profundo podría contaminarse por filtraciones; el paraje circundante podría deteriorarse; y los niños que juegan junto al río podrían ser afectados por los contaminantes, causando enfermedad o muerte. Ponce explica, “El hecho de que pasa por paisajes ‘bonitos’ (y no los típicos destruidos por derrames), provoca más tensión porque uno sabe que puede romperse el tubo y dañar lo que uno está viendo” (Ponce Entrevista). De esta manera, un paisaje aparentemente sereno se llena de tensión y conflicto debido a lo que podría ser—esto es, que la serenidad podría simplemente desvanecerse con la ruptura de la tubería.

Vemos entonces las diferencias entre estilos similares que citan al romanticismo al construir paisajes “naturales”—el uno que facilita, de manera pasiva, la construcción nacional, el otro, que la critica activamente. Tanto Rafael Troya como María Teresa Ponce se concentran en el impacto de la luz en sus respectivos paisajes, en la deliberada ubicación de objetos en el primer plano y la inclusión de distintos aspectos dentro de la obra de arte para lograr una pintura o fotografía idealizada. A pesar de la clara influencia de Troya en la obra de Ponce, las dos obras se diferencian en cuanto a sus metas y su destinatario: los paisajes de Troya, pese al impacto ostensible que pudieron generar en la consolidación visual de la nación, se presentan como parte de un proceso pasivo y no deliberado. Por otro lado, Ponce utiliza el estilo romántico de Troya para demostrar una tesis: que los paisajes idealizados que ella produce ocultan algo—no se trata simplemente de una recreación y glorificación sino de una metáfora para lo que no se ve, para lo que podría ser. Dos artistas, ambos con formas similares de composición en sus respectivos medios artísticos, divergen y se convierten en artistas bien diferenciados entre sí cuando consideramos sus intenciones. Con esto en mente, puedo apreciar el amplio alcance y potencialidad de la forma expresiva del paisajismo--al cambiar de audiencia y de propósito, dos piezas similares en composición de repente se vuelven radicalmente distintas.

Bibliografía

Crespo Toral, Hernán y José María Vargas, eds. *Historia del Arte Ecuatoriano*. Quito: Salvat Editores, 1977.

Kennedy Troya, Alexandra, and Carmen Fernández Salvador. “El ciudadano virtuoso y patriota: notas sobre la visualidad del siglo XIX en Ecuador.” *Ecuador: Tradición y modernidad* (2007): 45-52.

Kennedy Troya, Alexandra. “Artistas y científicos: naturaleza independiente en el siglo XIX en Ecuador: Rafael Troya y Joaquín Pinto”. *XVII Coloquio Internacional de Historia del Arte. Arte, Historia e Identidad en América: Visiones Comparativas*. México: UNAM, 1994: 223-241.

Kennedy Troya, Alexandra. *Rafael Troya: El Pintor de los Andes Ecuatorianos*. Quito: Banco Central del Ecuador, 1999.

Ponce, María Teresa. Entrevista vía e-mail. Quito: 16 de noviembre del 2009.

Ponce, María Teresa. “Pipeline: Artist Statement”. *María Teresa Ponce*. s.f. 16 de noviembre del 2009. <http://basic.mariateresaponce.com/pipeline-as.pdf>

Detrás de la fachada: Regeneración Urbana en Cumbayá

Alegría Acosta

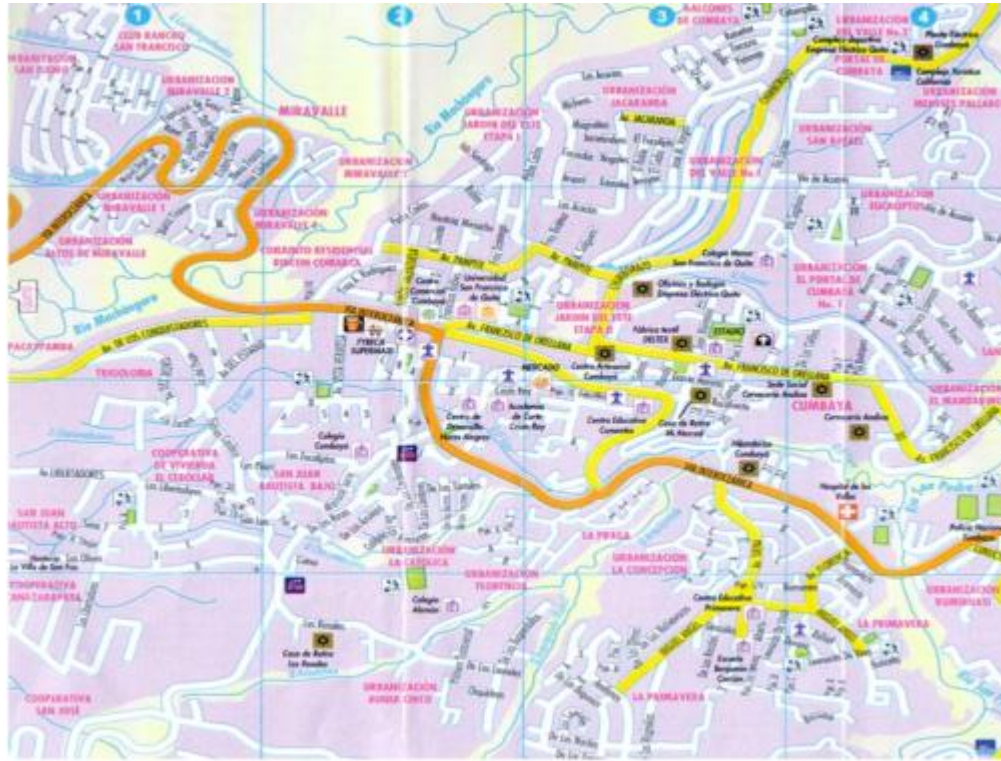


Crédito: Alegría Acosta

En la época contemporánea,
la vida en las ciudades se caracteriza por la implosión
de los ideales modernos sobre el espacio público y los derechos ciudadanos.

- X. Andrade -

Actualmente Cumbayá es uno de los centros urbanos más desarrollados de Quito, el cual presenta índices de altísima plusvalía (Web 2). En los últimos años esta zona ha sufrido un proceso de regeneración urbana sumamente drástico y acelerado, sobre todo alrededor de la Plaza Central del pueblo donde se encuentra la Iglesia de San Pedro. Este reordenamiento y organización de la parroquia han acarreado consigo un sin número de transformaciones a nivel social, político, económico y sobre todo cultural. Este pequeño y breve estudio etnográfico busca recoger que hay detrás de estos grandes pasos que ha dado Cumbayá, los cuales aparentan una idea de desarrollo y progreso lineal. Pero, generalmente la regeneración urbana de los pueblos solamente les otorga un carácter de máscara, y detrás de ella existen un sin número de atropellos a la ciudadanía que no son develados (Web 1). “La renovación urbana sigue, por un lado, los códigos de una producción turística” (Web 1), en donde solamente interesa crear una imagen y una identidad, las cuales generalmente no tienen trasfondo ni sustento, son meras apariencias que forman una realidad ficticia, son construcciones sociales de una metacultura, no es real. Se trata de “escenografías de consumo del turista globalizado”, “escenarios de una supuesta otra cultura”, en donde las verdaderas costumbres y tradiciones han sido borradas o escondidas (Mónica Vorbeck). Normalmente, la regeneración urbana deja espacios muertos (Mónica Vorbeck). Con este trabajo quiero averiguar si esto ha sucedido con la Plaza Central del pueblo de Cumbayá.



Empecemos contextualizando un poco la situación de la zona y como ha cambiado este poblado en los últimos años. Una de las razones para que se de esta reestructuración arquitectónica y urbana fue el crecimiento poblacional, el cual se ha dado gracias a la construcción de caminos y carreteras. En un principio la única vía de acceso desde Quito era “la vía de los conquistadores que es un camino sinuoso de calles pintorescas y estrechas, a mitad de camino se encuentra el pueblo de Guápulo” (Web 2). A finales de los 60’s se inauguró la Vía Interoceánica, la cual atraviesa a Cumbayá y además conectada a esta parroquia con poblados cercanos, como Tumbaco, Puembo, Pifo, Checa, entre otros (Murillo, 9). Este camino fue una de las razones para fomentar la migración hacia estas tierras; la construcción de esta carretera trajo consigo a un sin número de personas las cuales se fueron estableciendo en el sector. A más del crecimiento poblacional, en el trayecto de la vía se han asentado bastantes negocios y pequeñas industrias, las cuales han contribuido al desarrollo económico de la zona (Murillo, 62). Hay que tener en cuenta, que antiguamente en

Cumbayá era una parroquia eminentemente agrícola, la cual pasó a ser zona industrial casi en su totalidad, al instalarse pequeñas y grandes empresas (Web 3).

Como podemos ver ya no se puede hablar solamente de microempresas y pequeñas tiendas de pueblo, ahora vemos el desarrollo de grandes centros comerciales, como es el caso de Villa Cumbayá, Plaza Cumbayá, la Esquina, entre otros (Web 3). Además de estos enormes comercios que se han asentado ahí, la Universidad San Francisco de Quito, una de las más prestigiosas del país, también ha sido una de las razones que ha atraído a personas que vivían en Quito (Web 2).

Al ser una de las mejores universidades del Ecuador también es la más costosa. Ahora también, existen colegios de renombre que también se han instalado en este sector, como es el caso del Colegio Menor San Francisco de Quito, Colegio Alemán de Quito y el Colegio Internacional Sek de los Valles. Otra construcción reciente es la del Hospital de los Valles, el cual fue abierto recientemente, los costos en este hospital también son bastante elevados. Entonces en el caso de los servicios de educación y salud que existen en la zona los precios que se deben cubrir son sumamente altos, por ende muchas de las personas que viven ahí no pueden adquirirlos.

En general, esta parroquia ha sufrido una transformación bastante drástica y significativa, al pasar de ser un pequeño pueblo rural, en donde antiguamente no existían grandes sumas de dinero de por medio, a convertirse en el principal inmobiliario de Quito (Web 2). Las facilidades viales, la corta distancia que existe entre la capital y Cumbayá, su agradable micro-clima y la cantidad de servicios de calidad que existen actualmente, son algunas de las razones que hacen “a este valle el lugar predilecto para la construcción de urbanizaciones privadas de lujo” (Web 2), las cuales han ido creciendo en número conforme ha pasado el tiempo.

Lo mismo sucede al referirnos a la mayoría de comercios, los cuales, grandes o pequeños, la mayoría de ellos están destinados a grupos sociales con bastantes recursos económicos. Hoy en día, se “cuenta con una oferta gastronómica amplia y posibilidades de entretenimiento de las grandes ciudades”, pero todavía se trata de conservar ese carácter rural y de pueblo tranquilo y seguro, aspectos que caracterizaban a esta zona anteriormente (Web 2). La verdad es que los comercios son los ejes centrales de esta renovación urbana, la cual no involucra a todos los moradores de la zona (Andrade, 177). En definitiva, “Cumbayá alberga una población fija de altos niveles de ingreso que originalmente se ubicaban en los barrios del norte de la Capital”. (Web 2) Lo interesante es que en este sector, grupos sociales de estratos económicos opuestos totalmente conviven en la misma zona, ya que no existen solamente elites en la zona.

Ahora bien, mi estudio se centra solamente en la Plaza de Cumbayá, a donde fui un par de días a conversar con las personas que estaban en el parque y las que pasaban por ahí, y además a observar cómo se comportaban al estar en este espacio renovado y adecuado recientemente. Al

referirnos a este centro urbano podemos ver que existen restaurantes de lujo dispuestos alrededor del parque, pero en las pequeñas calles aledañas también hay tiendas, pequeños comercios y comedores donde los precios son menos costosos que en la plaza. Entonces, son dos mundos ajenos y distintos los que habitan alrededor de esta plaza, con culturas también diferentes y sobre todo con ingresos económicos con un abismo de por medio.

Pero, al referirnos a la recreación en este espacio, no es mucha la gente que se instala a descansar en el parque, no hay niños que jueguen en el área ni tampoco vendedores ambulantes, los cuales generalmente rondan en los parques donde existe gente. Pero hay que señalar que en este caso, no hay prácticamente nadie a quien vender y si hubiera, los vendedores “informales” no tienen el derecho ni la autorización de ingresar a la plaza. “Después de todo, la regeneración ha servido para marcar fronteras y etiquetas: los desempleados, los pordioseros, los vagabundos, los informales, todos ellos han sido estigmatizados en el intento de apuntalar la lógica turística de la renovación urbana. Por ello, la palabra clave que no se conjuga en el estrecho vocabulario oficial es, precisamente, **exclusión**” (Web 6). En general, la plaza es un lugar de paso. Son muy pocos los que sientan a “ver pasar el tiempo”, por así decirlo. El parque no tiene vida, es un espacio público vacío y sin sentido. Ahí, no pasa nada.

“El espacio público era también, de acuerdo a las concepciones modernistas, un sitio diseñado para favorecer el diálogo y el encuentro entre los desconocidos. Un lugar para airear ideas y plantear debates. Un sitio ideal para ser también oído. La ciudad, así, era concebida en términos de la relativa apertura de parques, paseos y plazas. Relativa puesto que, desde sus inicios, se trazaron políticas para mantener un cierto orden y un determinado sentido del ornato. La vida citadina —convertida en modelo civilizatorio— contó desde siempre con dispositivos tendientes a controlar y a domesticar a quienes, procedentes de otros lares, poseían referentes diversos, todavía no suficientemente aburguesados”. (Web 4)

En este caso, el parque ya no cumple su función recreativa y de socialización. Mientras estuve ahí pendiente de lo que sucedía, solamente hubo un par de personas que se sentaron en las bancas a pensar un rato, la mayoría de ellas eran ancianos o ancianas, los cuales parecía que disfrutaban de su soledad, tal vez pensaban en ella o puede ser que pensaban en lo que algún día fue el parque. María Eva Velásquez, moradora de la zona me contó que antes había más niños en el parque, pero que “ahora ya no les dejan corretear”.

Pero en definitiva, es un parque vacío, muerto, la gente se ha ido, parecería que ha sido desplazada. Generalmente los parques son lugares alegres, ruidos, en donde la gente conversa, se pasea, descansa, los niños corretean, los vendedores ambulantes gritan a viva voz para vender sus productos, los enamorados se pasean y también hay quienes hacen deporte. Pero en esta plaza, no se ven ninguna de estas manifestaciones, la expresión cultural ha sido totalmente

borrada, aniquilada, es un espacio sin voz. (Mónica Vorbeck) Este espacio termina siendo un “no lugar” de cualquier punto en el mundo.

Otra señora que estaba sentada en las bancas me contó que antes sí traía a sus hijos a jugar al parque, pero que ahora ya no lo hace. El parque ya no es lugar para los niños, además no hay niños. Algunas de las personas con las que conversé me dijeron que los fines de semana suele haber más gente, “turistas” de Quito que vienen a divertirse.

Volviendo a la situación de la Plaza Central de Cumbayá y a la aparente desolación que existe en el parque del lugar, trate de hablar con algunas personas que pudieran dar respuestas a mis preguntas. Me senté a hablar con el guardia de turno del parque (el cual prefirió no dar a conocer su identidad). Entre las prohibiciones del parque están: no pisar el césped, no romper plantas, no botar basura y no tomar en el parque. Me dijo que a la gente la regla que más le molestaba era la de no poder estar en el área verde. El guardia me también me contó que frente a esta normativa no podía hacer nada, ya que el solamente sigue órdenes de la Junta Parroquial. Como podemos ver, al haber un guardia que esté al tanto de todo lo que sucede en este espacio, el parque se vuelve un lugar sumamente controlado. “Los tiempos de parques y plazas libres van desapareciendo. El cuerpo, la visión, el oído, en espacios semipúblicos como éste, son vigilados y normados” (Web 5). Otra señora con la que me converse, la cual también prefirió no darme su nombre, me hablo de la seguridad actual del parque y defendió el hecho de que exista un guardia que cuide el parque, pero para concluir me dijo: “igual antes (cuando no había guardia) si les traía a jugar a mis hijos”.

Entonces, en este punto me pregunto, si todo el sistema de vigilancia que se ha montado en la zona es necesario verdaderamente; después de todo antiguamente no existía un guardia que esté al tanto de lo que sucede en el parque y la gente carecía de este servicio de seguridad, al cual se ve aferrada hoy en día. Como ya dije anteriormente, la expresión cultural es borrada y atropellada por mecanismos de control como este.

Detrás de todo este proceso de regeneración urbana de la plaza esta la Junta Parroquial, que se encuentra a una cuadra de la misma. Fue esta institución la que se encargó de pedir los fondos al FONSAL para poder recrear este espacio público. Esta es la entidad que contrata a los guardias que rondan el parque y establece las normas que deben ser seguidas a la hora de estar ahí. Estuve en la Junta Parroquial conversando acerca de las reglas que se deben tener en cuenta cuando se está en el parque, un espacio que normalmente debería ser recreativo, pero en este caso, no lo es. Lo primero que me dijeron ahí fue que el parque debe ser mantenido y este mantenimiento tiene un costo bastante elevado. Además de tener guardias de turno, tienen jardineros que están constantemente arreglando los jardines y cortando el pasto. Me explicaron porque no es permitido descansar o jugar en el césped. “Al pasto cuando se lo pisa se seca y es maltratado, además para algo existen las bancas”, esta fue una de las respuestas que recibí. Como podemos ver, la imagen del parque esta sobre las experiencias que podrían tener las personas al

socializar en este espacio. La apariencia del lugar es sumamente importante. (Entrevista a Marjorie Mosquera, secretaria-tesorera de la Junta Parroquial de Cumbayá)

“Este no es un parque recreativo, este es un parque representativo del sector. Este no es un parque como el de La Carolina, ese sí es un lugar recreativo”, esta fue la respuesta que me dieron para cerrar la entrevista. Una vez más queda constancia de que lo que importa en este espacio público no es el desarrollo de las personas sino la fachada y apariencia del mismo, como una cirugía estética de la zona. Frente a la cuestión recreativa, María Velásquez me dijo que las el parque y la plaza en general: “han cambiado para bien, pero si incomoda a veces porque los momentos de recreación son limitados”. Entonces tal vez sean muy pocos los que han establecido la normativa de que el parque es solamente un ornamento de la plaza. Entonces podríamos decir que los discursos que existen detrás de todas estas normas y cambios urbanos son articulados por una ideología hegemónica, la cual pertenece a grupos de poder minoritarios. Es aquí donde aparece un modelo que establece reglas de juego en un espacio público, donde las personas podrían poder expresarse libremente y divertirse, sobre todo si se trata de un parque. En estos lugares recientemente renovados, como este, se tiende a establecer normativas como si se tratara de un espacio privado. En este punto, el carácter de parque público desaparece al existir tantos intereses de por medio.

El caso de la Plaza de Cumbayá, es el ejemplo en miniatura de lo que sucede en otros espacios públicos. Todo los aspectos que existen detrás de esta regeneración urbana ya se dieron al construir el “Nuevo Guayaquil”, en donde un sin número de grupos sociales fueron excluidos e invisibilizados (Andrade, 167-169). Actualmente, estas prácticas injustas y discriminatorias se repiten en la pequeña parroquia de Cumbayá, aunque todavía no sean tan drásticas como las que se han dado en el “Malecón 2000”, no dejan de ser formas de funcionar exlusionarias, en donde muy pocos se benefician de los espacios públicos. No se puede asumir que la renovación urbana en Cumbayá acabara eliminando y aniquilando el espacio público por completo. Todavía es un caso bastante pequeño, solo queda esperar a ver qué sucede en pocos años, en donde esperemos que todos puedan disfrutar del parque, no como un espacio representativo, ornamental e intocable, sino como un lugar recreativo, de distracción y de socialización.

BIBLIOGRAFÍA:

- *Murillo*, Maximiliano. “Cumbayá: Pasado y Presente”. IMPRENTA J.N.B. Cumbayá, Ecuador: 1996.

- *Andrade*, X. “Más ciudad, menos ciudadanía: renovación urbana y aniquilación del espacio público en Guayaquil”. ECUADOR DEBATE. CAAP. Quito, Ecuador: 2006.

- Profesora: Mónica Vorbeck, Clase: “Arte Contemporáneo”, del día: 12 de Febrero de 2008. USFQ.
- Breves entrevistas a personas que se encontraban o pasan por la Plaza Central de Cumbayá.
- Entrevista al guardia de turno del parque, el prefirió no darme su nombre, ya que dijo que no tenía autorización para que la entrevista.
- Entrevista a la secretaria-tesorera de la Junta Parroquial, Marjorie Mosquera.
- Entrevista X. Andrade.

*Fuentes consultadas de Internet:

- **Web 1:** *Andrade, X.* “Exclusión Urbana”. Mayo del 2006. 17 de Diciembre de 2008. <http://www.experimentosculturales.com/full-dollar/exclusion-urbana-mayo-2006.html>
- **Web 2:** Cumbayá. 17 de Diciembre de 2008. <http://es.wikipedia.org/wiki/Cumbay%C3%A1>
- **Web 3:** Cumbayá. 17 de Diciembre de 2008. http://joyasdequito.com/index.php?option=com_content&task=view&id=31&Itemid=19
- **Web 4:** *Andrade, X.* “La degeneración del espacio público”. 19 de Septiembre de 2006. 17 de Diciembre de 2008. <http://www.experimentosculturales.com/full-dollar/degeneracionsept-2006.html>
- **Web 5:** *Andrade, X.* “Valentina en la ciudad de la Vigilancia”. 25 de Agosto de 2004. 17 de Diciembre de 2008. <http://www.experimentosculturales.com/textos/x/valentinaenlaciudad.html>
- **Web 6:** *Andrade, X.* “Bromas privadas, Bromas públicas”. 17 de Diciembre de 2008. <http://www.experimentosculturales.com/full-dollar/bromas.html>
- **Web 7:** “¿Por qué Guayaquil requería regeneración urbana?”. 17 de Diciembre de 2008. <http://www.guayaquil.gov.ec/61.gye>

En busca de nuevos paisajes

Angélica Ordóñez Charpentier



<http://www.pocanticohills.org/womenenc/hargreaves.htm>

Puede parecernos que en el siglo XXI las barreras del espacio son cada vez menos importantes. Con el proceso de la globalización económica, el surgimiento de nuevas tecnologías, nuevos medios de comunicación y mejores medios de transporte, las distancias entre pueblos, personas, o continentes parece que tienden a eliminarse. Cuando somos capaces de comunicarnos inmediatamente con alguien al otro lado del planeta, llegamos a pensar que ya no existen obstáculos espaciales. Sin embargo, estas circunstancias no son una realidad para todos y todas. En este artículo, voy a referirme a cómo el uso del espacio y los paisajes, sigue teniendo restricciones para ciertos grupos de personas. Específicamente, voy a hablar acerca de las restricciones espaciales que viven las mujeres del mundo, y de esta forma, quiero entablar una discusión acerca del acceso de ellas a los paisajes.

Los paisajes, tienen varias definiciones. Para mi propósito, voy a hablar de paisajes construídos socialmente. Estos se sitúan geográficamente en lugares determinados, pero su existencia va más allá de lo físico. Son paisajes intervenidos por el ser humano, su cultura y sus relaciones cotidianas. Estamos hablando de paisajes sociales. Ellos se encuentran en espacios, los mismos que están constituidos por redes de relaciones sociales. Los espacios son procesos dinámicos en los que las personas interactúan. Massey propone:

En lugar de pensar los lugares como áreas con límites, se los puede pensar en momentos articulados en redes de relaciones sociales, considerando que esas relaciones han sido construídas en contextos más amplios que rebasan el mismo lugar de encuentro (1994: 7-8).

Caracterizar un paisaje como un espacio social parece una contradicción, ya que culturalmente concebimos la naturaleza como un lugar prístino, libre de intervención humana. Oponemos naturaleza a cultura y lo humano a paisaje. Como dicen West y Carrier acerca del concepto de naturaleza ligado al capitalismo industrial y a la modernidad: “De acuerdo a esta visión, la naturaleza está separada y existe antes de la humanidad, y por eso puede, y en algunos casos debe, existir sin intervención humana” (2004: 485). En la realidad, muchos lugares que pensamos prístinos (aunque no todos), ya han sido modificados por la acción humana.¹ Esa modificación del ambiente no solo es física. Las ideas y símbolos que tenemos acerca de nuestro entorno, también han sido moldeados culturalmente.

Algunos pueblos se ven ligados inevitablemente al lugar en el que habitan: no pueden concebirse sin su entorno, porque su identidad proviene del lugar en donde viven. Goldáraz dice que los habitantes kichwas de la Amazonía integran en su sistema de significados y conductas, “la vida, la tierra, la selva, el agua, el viento, el mundo subterráneo y el cielo” (Goldáraz 2005: 173). Con estos elementos establecen relaciones que marcan también el comportamiento social. “Son hombres de selva y de río, descendientes del antiguo tronco de los *Omaguas*, los grandes navegantes del Amazonas y del Napo” (173, énfasis en el original), concluye Goldáraz, para explicar la estrecha relación entre este grupo humano y su entorno.

Otros pueblos hacen metáforas que explican la relación entre el ser humano y las montañas; pues entienden su propia existencia, en relación con la naturaleza. Al analizar el caso de pueblos kollawayas bolivianos, Bastien afirma que:

Ellos ven los sistemas de la naturaleza para la identificación de sí mismos. Los andinos piensan de sí mismos metafóricamente en términos de animales, plantas y tierra. La manera como entienden a sus cuerpos es análoga a la manera como entienden a [las montañas] (Bastien 1986: 9).

En occidente, entendemos el entorno como un elemento desligado de nuestra vida diaria. La naturaleza es un lugar a donde se viaja para compensar una vida urbana llena de tensiones laborales. Buscamos lugares exóticos y lejanos para atribuirles nuestras propias expectativas sobre la naturaleza. Se marca una frontera entre la población humana y un estado primordial, natural, distinto de la civilización (West y Carrier 2004: 485).

Los espacios naturales, sin embargo, no se oponen a los espacios culturales, construidos por los seres humanos. Los espacios naturales o físicos que hemos recorrido y habitado están marcados por nuestras acciones y están repletos de significados. Hemos atribuido al mundo natural, toda una serie de símbolos que dan sentido a nuestra existencia humana y a nuestra relación con el medio. De ahí que existe un acceso diferenciado a los espacios, marcado por categorías sociales como el género y la etnicidad. Habitar un paisaje o desplazarse en éste, es una acción determinada por nuestro lugar en la sociedad: podemos comparar los espacios que ocupan los refugiados o los emigrantes indocumentados, con aquellos ocupados por ciudadanos comunes (Massey 1994: 2).

En el caso específico de las mujeres, Massey afirma que: “Decenas de estudios han mostrado que la movilidad femenina está restringida de múltiples formas, desde la violencia física hasta la sensación de estar ‘fuera de lugar’” (Massey 1994: 4).

En efecto, la asignación de lugares para hombres y mujeres se basa en una división social fundamental: la del espacio público y el privado. Esta división bipolar está marcada por el género, es decir, por los roles asignados a hombres y mujeres, roles que han sido construidos culturalmente.

Lo público y lo privado en el mundo moderno



<http://www.pocanticohills.org/womenenc/hargreaves.htm>

Según Turégano, la “teoría política y moral liberal, con su ideal formal de igualdad, habría propiciado una separación u oposición entre lo público y lo privado que perpetúa en este último ámbito relaciones de discriminación” (320). Lo público, ha sido identificado con el ejercicio de la política, vista como una acción que procede desde la razón imparcial y universal. Es un ámbito, en teoría igualitario, opuesto al ámbito doméstico o esfera privada. Dentro de la teoría liberal, se ha marcado como límite al espacio público, el espacio doméstico o la esfera íntima (Turégano 1991: 321-322).

Tanto en el espacio público como en el privado, la igualdad es solo pretendida, pues no todas las personas viven de la misma forma en estos escenarios. En el ámbito privado, las desigualdades se

ocultan bajo el límite sagrado de la privacidad, cuando se ignora el carácter patriarcal de las familias. En el espacio público, la igualdad de todos los ciudadanos es solo una utopía. En la conjunción entre espacio público y privado, las mujeres también tienen desventajas:

En concreto, bajo el manto de la igualdad de oportunidades y libertad de elección se oculta la desventajosa posición de la mujer en el ámbito familiar –fundamentalmente por una desigual división del trabajo doméstico--que restringe la capacidad de las mujeres para desarrollar sus propios intereses (económicos, laborales, culturales, etc.) (Turégano 1991: 321-322).

La dicotomía de lo público y lo privado naturaliza las desigualdades entre hombres y mujeres. Esto quiere decir, que se entendería esta división jerárquica como proveniente de la biología, y por eso, como innata. Sin embargo, la crítica feminista, además de cuestionar esta naturalización, demuestra que “lo personal es político”, pues lo que sucede en el ámbito privado, tiene repercusiones en el ámbito público. “La posición de subordinación de la mujer en lo privado afecta directamente a su integración plena e igual en lo público y, en este sentido, ha de considerarse un asunto político” (Turégano 1991: 329). Así, esta crítica cuestiona también la división público/privado, no solo como construcción social, sino como fuente de injusticia. Si las mujeres no pueden vivir una igualdad de derechos en el ámbito privado, poco importan los cambios que se den en el ámbito público.

La igualdad formal lograda con el sufragio universal no se ha reflejado en una proporcionalidad en la representación política debido, entre otras cosas, a la situación inicial de reparto desigualitario de las responsabilidades y cargas en el ámbito doméstico (Turégano 1991: 329).

La naturalización de las diferencias de roles masculinos y femeninos, sumada a la división de la sociedad en espacio público/privado, deriva en la identificación del espacio público como racional y del privado como afectivo. En el espacio público, entonces, no caben las mujeres, pues su lugar natural es el hogar.

En el liberalismo clásico, la pretensión de lo público de afirmar la razón normativa como algo universal e imparcial supuso en la práctica la exclusión política de las personas asociadas naturalmente con la afectividad y los sentimientos, como es el caso de las mujeres. Se concibe que el ámbito natural de éstas es el hogar y la vida familiar en la que predominan relaciones de tipo afectivo (Turégano 1991: 324).

La división público/privado tiene otras divisiones paralelas: cultura/naturaleza, trascendencia/inmanencia, razón/afectividad. Estas dicotomías parten de dos opuestos fundamentales: la distinción entre hombre y mujer. Las mujeres realizan tareas naturales, mientras

que los hombres realizan creaciones culturales. Sin embargo, ambas actividades no son adjudicadas el mismo valor económico o social.

La devaluación del trabajo doméstico y de la crianza de los hijos deriva de que son consideradas tareas puramente naturales, mientras que el objetivo de la humanidad consiste en trascender la existencia natural para desarrollar actividades culturales (Turégano 1991: 327).

Así, constatamos que la sociedad liberal moderna se construye sobre una serie de divisiones jerárquicas que determinan cómo hombres y mujeres ocupan los espacios de diferente manera.

A continuación describo tres paisajes sociales, en los que la movilidad femenina se ve normada y restringida, precisamente, por este tipo de concepciones. Es decir, se hablará de paisajes cotidianos en los que se materializa la división público/privado y de una serie de consecuencias que provienen de esta jerarquización.

Paisajes costeros: mar y playa

El paisaje costero está marcado por dos elementos: el mar y la playa. Éstos son espacios asignados de acuerdo al género: mar para los hombres, playa para las mujeres. En este escenario, es interesante analizar el caso de las mujeres pescadoras en Machalilla, quienes redefinen con su actividad la noción de mujeres en el espacio privado y hombres en el espacio público. En este caso, el mar representa lo público y la playa está ligada al ámbito doméstico o privado. Tradicionalmente, el mar es visto como un paisaje masculino, mientras que la playa es un paisaje femenino. El espacio de la tierra firme implica mayor seguridad y protección para las mujeres (Rodríguez 2009: 21).

Como en otros grupos sociales, las mujeres se encargan de casi todas las tareas reproductivas, como es “el cuidado y mantenimiento de sus hogares: el cuidado y la crianza de hijos e hijas; la limpieza de la casa..., la elaboración de alimentos; la recolección de leña y agua”, además del cuidado de la ropa y de animales menores. En la esfera privada, las mujeres además cocinan los diversos productos que provienen de la pesca de los hombres (Rodríguez 2009: 19).

En Machalilla , “generalmente los hombres trabajan en el mar, donde se necesita fuerza, valor y destrezas para la natación; mientras que las mujeres lo hacen en la playa, en tierra firme, donde aparentemente se necesitan menores destrezas físicas y, por lo tanto, son tareas menos valoradas en el mercado laboral y reciben menor remuneración” (Rodríguez 2009: 17). Las mujeres pescan solamente cuando se necesita su mano de obra, con el fin de incrementar los ingresos familiares.

Las mujeres pescadoras de Machalilla han accedido al espacio del mar, que es considerado un lugar hostil y desconocido para ellas. Es un espacio masculino, al que hay que respetar. Ya que las tradiciones femeninas no se vinculan al mar, sino a la tierra firme, cuando las mujeres adquieren conocimientos sobre el arte de la pesca, éstos no son transmitidos a sus hijas, quienes tampoco aprenden a pescar (Rodríguez 2009: 25-26). En realidad, no cualquier mujer puede entrar al mar. Las mujeres pescadoras necesitan ostentar características definidas socialmente como masculinas, como “fuerza para levantar pesos, flotadores, redes y para la captura”. Además, ellas “deben vencer el miedo al mar, tener interés en la vida marina, en las especies, y conocer sobre lo que se puede capturar en la zona” (Rodríguez 2009: 26).

A pesar de la importancia de las mujeres pescadoras en el ámbito productivo, pues contribuyen con su trabajo a los ingresos familiares,

... las mujeres no se sienten ni se ven a sí mismas como pescadoras; más bien consideran que esta actividad es una ayuda, un apoyo a la economía doméstica. Ven su aporte como un trabajo mínimo, pequeño comparado con el esfuerzo diario de su esposo... Pese a que cuentan con los conocimientos para pescar, no tienen la posibilidad de ir con otra mujer al mar (Rodríguez 2009: 27).

Se puede concluir, entonces, que las mujeres pescadoras no son consideradas más que ayudantes. El espacio marino sigue siendo un paisaje masculino, que puede ser transgredido temporalmente. La incursión de las mujeres en el mar, no cuestiona definitivamente la división público/privado, o la dicotomía mar/playa, ni las diferentes valoraciones que se da a cada espacio.

Una situación similar se produciría en el caso de hombres y mujeres que trabajan en la agricultura (Deere y León 2000: 131). Las mujeres agricultoras son siempre ayudantes, mientras que los hombres son quienes desempeñan la labor productiva más importante. Esta valoración tiene un impacto económico pues se considera que la tierra pertenece a quien verdaderamente la trabaja (el hombre, de acuerdo a nuestra cultura) y, consecuentemente, la mujer queda excluida de la tenencia de la tierra.

Aunque no se va a profundizar en este último tema, es oportuno comparar la visión del paisaje costero con aquella de la sierra ecuatoriana. Para eso, el artículo explora brevemente la cosmovisión kichwa de los Andes y algunos de sus mitos.

Paisajes andinos: cerros femeninos y masculinos



Collage: Maria Isabel Grijalva

Los cerros... no son sólo cerros, son hombres o mujeres, son buenos o malos, celosos o bandidos, jóvenes o viejos, sabios poderosos o divinidades menores y mezquinas. A ellos se agradece cuando las cosechas producen bien, se les pide para asegurar la buena ventura de los recién nacidos, también de los recién casados... Si se nublan están malgenios, si caen truenos en sus cumbres están iracundos (Anhalzer 2008: 91).

La Sierra indígena ecuatoriana, poblada de montañas, tiene como eje organizativo de su cosmovisión la bipolaridad. Todo el universo andino se divide en dos: macho/hembra, día/noche,

frío/caliente, blanco/negro, húmedo/seco, arriba/abajo, etc. (Ruiz 2006: 48). Esta oposición tiene como fin la complementariedad. Es decir, ambos elementos deben estar presentes en la vida de las personas. Los opuestos se necesitan, se buscan y se conjugan para reproducirse. Cuando se rompe el ciclo de lo femenino y lo masculino, se transgreden las leyes sociales y las de la naturaleza: así aparece la enfermedad, el conflicto, y la muerte (Ruiz 2006: 48) .

Todo en la naturaleza andina tiene género. “Los seres, sean cerros, piedras, aguas, plantas o animales tienen intrínsecamente un lado masculino y otro femenino” (Ruiz 2006: 48). Las montañas, en consecuencia, son masculinas o femeninas, y cada una tiene su historia. El monte Imbabura, en la mitología andina, es una montaña masculina. A este cerro se le atribuyen amoríos con mama Cotacachi, aunque también con el nevado Cayambe, otra montaña femenina. Producto del amor entre el Imbabura y la Cotacachi, nació el monte Yanaurco. Otro mito habla del Cotopaxi y el Chimborazo peleando por la atención de la mama Tungurahua, y emitiendo poderosas explosiones en su intento de atraer su cariño.

Los habitantes de los Andes ecuatorianos crearon una nutrida mitología que explica la relación entre las montañas, su forma y su carácter. Estas leyendas y mitos muestran la necesidad vital en el mundo andino de complementar el elemento masculino con el femenino. Adicionalmente, el universo kichwa de la sierra concibe al universo como dividido en tres planos: El *kay pacha* (el mundo humano), el *jawa pacha* (lugar de los fenómenos celestes) y el *uku pacha* (mundo subterráneo). No todos los planos se perciben sensorialmente. Solo los yachaks (hombres y mujeres sabios) pueden conectarse con esos tres mundos (Ruiz 2006: 45).

Existen puertas de acceso a otros planos de la realidad. Éstas pueden ser: ciertas horas (amanecer o atardecer) y ciertos lugares (cascadas, cerros, quebradas, lagunas, árboles). En estos espacios habitan difuntos y otros espíritus que pueden afectar el destino de las personas. Por eso, se piensa que al pasar por estos lugares “pesados”, las personas se enferman (Ruiz 2006: 46), especialmente si éstas “se encuentran con poca fuerza, energía y vitalidad” (Costales 2009: 61). Costales afirma que “todas las enfermedades de campo coinciden en que el espíritu de la persona enferma ha sido atrapado por un ‘mal espíritu’ de un lugar determinado. Para prevenir estos males se debe evitar pasar por lugares inhabitados, casas abandonadas, así como dormir en un bosque, introducirse en una quebrada” (Costales 2009: 61). La montaña puede enfermar si no se respetan las leyes de la naturaleza. “El ‘mal del cerro’ se entiende como un rapto de parte de los espíritus de determinados cerros al espíritu de la persona. ... Esto sucede sobre todo cuando no se pide permiso al cerro para andar por él” (Costales 2009: 65).

Las mujeres tienen mayores restricciones en su movilidad. Por un lado, se considera que son más débiles, y por eso, más proclives a atrapar espíritus que enferman. Además de enfermar, la montaña puede embarazar a una mujer (peligro del que obviamente están exentos los hombres). Una “mujer ‘cogida’ por un cerro se quedaba embarazada de éste” (Costales 2009: 66). Lo

corroborar Jorge Anhalzer cuando afirma que “hasta hace poco era cosa común entre las longuitas (jóvenes muchachas) responsabilizar al taita (padre) Imbabura por preñeses incómodas de explicar de otra manera”. Al Taita Imbabura (y al Taita Chimborazo también) se le atribuyen embarazos cuando el niño o niña nace rubio. Es más, el Imbabura, dice Anhalzer, tiene fama de huaynandero (conquistador de corazones) (Anhalzer 2008: 91-92).

Las mujeres no pueden circular en lugares sagrados, o en espacios donde suelen manifestarse los espíritus (quebradas, por ejemplo). Desde niñas, las mujeres saben que no pueden ir a esos lugares sin correr peligro. La vulnerabilidad aumenta, si las mujeres están menstruando, pues se cree que se encuentran más débiles. La interpretación de Costales, acerca de estas reglas que norman y restringen la movilidad de las mujeres, es que los lugares como cerros, puguíos [fuentes de agua], al estar alejados de los ojos vigilantes de la gente [familia] son propicios para encuentros amorios. De manera que el acceso semi-vedado para las mujeres en etapa fértil tiene relación con el concepto de honor familiar, el cual sería dañado por un desliz de un miembro femenino (Costales 2009: 74).

Además del honor familiar, en mi criterio, ciertas normas sociales buscan proteger a las jóvenes de un mundo de adultos, donde la llegada de un hijo cambia el porvenir de las personas. Más aún si la madre, por ausencia del padre, debe afrontar sola la llegada de su hijo. La responsabilidad de la anticoncepción o de la sexualidad recae únicamente sobre las mujeres, quienes son las que engendran. Dado el desconocimiento en hombres y mujeres de métodos de prevención de embarazos no deseados, la circulación de las mujeres en espacios no vigilados está restringida socialmente, a través de metáforas de la naturaleza. Estas metáforas reproducen la división público/privado del mundo moderno.

Aunque la división del mundo andino en dos opuestos que se complementan, puede haber tenido originalmente como objeto resaltar la necesidad de vivir ciclos permanentes de esencias distintas, esta noción se ha transformado en la restricción espacial de las mujeres y su consecuente falta de acceso a recursos, posibilidades y experiencias. El paisaje andino, otrora cíclico y bipolar, se ha convertido también en un lugar limitado para la mujer.

En síntesis, el paisaje de las montañas representa diversos riesgos para las mujeres. No se trata fundamentalmente de peligros físicos, sino de vulnerabilidades que la sociedad ha construido. A pesar de que pensamos en que los mitos corresponden a sociedades rurales o tradicionales, el caso que sigue a continuación muestra creencias que persisten a nivel global, acerca de la relación entre las montañas y las mujeres.

Paisaje de alta montaña: ¿K2, una montaña misógina?

La prensa española resalta de manera particular la proeza de Edurne Pasabán, montañista vasca, en ser la única mujer viva que ha llegado a la cumbre del K2: sugiere que la montaña ha maldecido a las mujeres que intentan llegar a su cima, matándolas. Este gancho periodístico, que atrae lectores curiosos por conocer en qué consiste la maldición, tendría un sustento sociológico. Si lo pensamos bien, la alta montaña es un paisaje eminentemente masculino, por lo que las mujeres que llegan a ese espacio, están transgrediendo reglas sociales. Al fin y al cabo, a las mujeres les corresponde la seguridad del espacio doméstico.

Esta visión se acentúa cuando vemos cómo la prensa inglesa cubrió la muerte de Alison Hargreaves, montañista británica. Se consideró que ella había transgredido los roles sociales, pues había preferido conseguir su propio sueño de vida, en lugar de vivir para su esposo y para sus hijos. Alison, es, como todas esas montañistas, una mujer fuera de lugar.

El K2: algunos datos

El K2 es una montaña de 8611 metros, localizada en la cordillera del Karakorum, al norte de Pakistán, frontera con China. Es la segunda montaña más elevada del mundo, después del Everest. Sin embargo, la dificultad de ascensión al K2 es definitivamente superior (Merino 2004). La razón es que la gigantesca cordillera del Karakorum es “punto de encuentro de los poderosos frentes que envía el monzón desde el golfo de Bengala, situado al sureste, y los que se forman en las altas planicies de Asia central, en su lado norte” (Merino 2004). En las partes más altas, la montaña es afectada por los cambios atmosféricos mencionados, con el agravante de que estos cambios son básicamente impredecibles. A la dificultad atmosférica se añade la forma de la montaña, que provee pocos sitios de descanso y grandes trechos extremadamente peligrosos. Por eso, se le considera la montaña más desafiante para ascender.

El K2 es una pirámide colosal y casi perfecta, formada por esbeltas caras triangulares y aristas escarpadas, que se elevan de un golpe más de tres kilómetros desde los glaciares que rodean su base. La suma de semejante orografía, pronunciados desniveles y altitud extrema son las causas que la han convertido en el ochomil más difícil (Merino 2004).

La maldición

Aunque en general se le considera a K2 una montaña mortífera, en realidad no es la que mayor número de muertes tiene por intentos de ascenso. Sin embargo, de las seis mujeres en el mundo que han logrado llegar a la cima, solo una de ellas sigue con vida (Edurne Pasabán). Tres murieron durante el descenso, y otras dos murieron escalando otras montañas (Cernuda 2004). Las montañistas muertas son: Wanda Rutkiewicz, Liliane Barrard, Julie Tullis, Chantal Maudit, Alison Hargreaves.

Olalla Cernuda, quien escribe el artículo sobre esta maldición subraya, que la “tragedia que rodeaba a las mujeres que intentaban la cumbre del K2 fue tal que hasta 1992 ninguna otra fémina intentó subirlo” (Cernuda 2004). Además, explica que más de cien mujeres han llegado a la cima del Everest, pero solo seis a la cima del K2. Como dice Alfredo Merino, en su artículo sobre el K2, esos datos no reflejan la existencia de una maldición. Al menos, no se trata de una maldición de la montaña, sino una creada por el ser humano: el paisaje de alta montaña es uno masculino, especialmente si se habla de montañas de más de ocho mil metros². Merino expone su punto de vista:

... el alpinismo es uno de los deportes más machistas que existen. El porcentaje de mujeres alpinistas frente al de hombres es inferior al uno por mil. Llevado al mundo de los ochomiles el asunto se acentúa, pues se trata del escalón más alto del alpinismo, al que sólo llegan unos pocos privilegiados. Y la práctica totalidad son hombres. ... De 198 personas que han subido a la cumbre, hasta la presente temporada, solo cinco eran mujeres. Y este año la cosa no ha sido mejor: de los diez que han subido, 9 fueron hombres (Merino 2004).

Alison Hargreaves

Alison fue la primera mujer británica (y segunda persona en el mundo) en llegar a la cima del Everest, sin ayuda de oxígeno o de sherpas. Ella murió en su siguiente expedición al K2, dejando a su esposo Jim Ballard y a sus dos hijos Tom y Kate, de 6 y 4 años respectivamente (Barnard 2003). Hargreaves fue tratada por la prensa inglesa como una mujer irresponsable al dejar a sus hijos, mientras hacía ascensos en las que peligraba su vida. Los otros montañistas que murieron con ella en el descenso son vistos como héroes, y su rol paternal no se menciona³.

Su esposo, Jim Ballard, afirma haber defendido siempre el derecho de Alison, a hacer lo que ella quería: subir las montañas más altas. En consecuencia, Ballard ha sido también el blanco de la prensa amarillista. Por eso, él afirma estar decepcionado de los pequeños cambios que han vivido las mujeres que quieren tener éxito en su carrera (no solo carreras riesgosas). “Él señala que... de las 50 mujeres más poderosas [en el campo gerencial], al menos un tercio no tiene hijos, mientras que casi todas sus contrapartes masculinas son padres” (Barnard 2003).

Esto indica que la sociedad sigue dictando que el rol de la mujer como madre, sería su razón de ser. Una mujer que tiene hijos, debería dedicarse a ellos como su prioridad en la vida. Si una mujer quiere tener otras prioridades, su rol maternal se dificulta y se cuestiona. El rol de los hombres como padres es visto como totalmente secundario. Su afán de trascender en la vida, es más importante.

Dos fenómenos marcarían la historia de esta montañista inglesa: la doble moral y la naturalización de roles sociales. Por un lado, la doble moral que impone la sociedad: una moral para juzgar la actitud de los hombres y otra para juzgar las acciones de las mujeres. Los montañistas que consiguen llegar a las cimas más altas son héroes, son personas excepcionales. Las montañistas que lo hacen son transgresoras, muy irresponsables si tienen hijos: son malas madres. Esa naturalización ha visto a las mujeres como ligadas al ámbito reproductivo, a la esfera doméstica, y sujetas a la desigualdad creada dentro de la familia. Las mujeres no tienen tiempo de cumplir sus propias metas, porque están ocupadas manteniendo un orden social, en el que los hombres no comparten tareas reproductivas.

El artículo de “The Guardian” que se cita en este texto, no aparece en la sección deportiva, sino en la denominada “Padres”. El subtítulo de la sección es: “Alison Hargreaves: Unfit Mother?”, sugiriendo que la montañista era una madre desnaturalizada, una mujer egoísta o sin instinto materno. Alison fue capaz de abandonar su propio hogar para perseguir un sueño de trascendencia individual. Bajo esta óptica, una vez más, se asume que la masculinidad y la feminidad son características innatas.

Lo que los periodistas también han criticado en el caso de Alison Hargreaves es que su esposo y padre de sus hijos, Jim Ballard, asumió tareas reproductivas en el ámbito privado, mientras ella tenía éxito en el espacio público. Esa transgresión de roles, es probablemente el centro de la reprobación por parte de la prensa. En un país europeo de finales del siglo XX, la idea de roles inamovibles de hombres y mujeres, sigue más vigente que nunca.

Palabras finales

En este texto se ha planteado que los espacios y los paisajes están socialmente contruídos. Más allá del espacio físico, se ha hecho referencia a los paisajes como lugares donde se producen interacciones sociales. Las relaciones que marcan estos escenarios se anclan en la geografía, pero van más allá de ésta. Los humanos otorgan características especiales a la naturaleza, al adjudicarle simbologías que permiten entender la relación del humano con los otros y con su entorno.

Otra idea esencial del texto es explorar las formas en la que hombres y mujeres habitan los paisajes. Específicamente, se ha analizado la movilidad de las personas, vista desde la división fundamental que rige en la sociedad moderna: la del ámbito público y el privado. Lo público está asociado a la razón, la igualdad universal y lo masculino. Lo privado se asocia al ámbito doméstico, los afectos, lo femenino. Además, desde esta concepción binaria público/privado, se crean otras divisiones jerárquicas que reproducen desigualdades que afectan la relación entre hombres y mujeres. Por un lado, las mujeres no tienen igual trato en el ámbito doméstico que su contraparte

masculina. Al encargarse de casi todas las tareas reproductivas, las mujeres tienen menos tiempo y oportunidades de concretar sus propios planes de vida. Por otro lado, esa limitación tiene repercusiones en el ámbito público, pues las mujeres tienen menores oportunidades de desarrollarse profesionalmente, cuando deben cumplir con tareas en el hogar.

Las desventajas que viven las mujeres por causa de la división público/privado tienen efectos concretos en el acceso y circulación dentro de paisajes sociales. Se ha hablado de tres escenarios: costero, andino y de alta montaña. En los tres casos, la presencia de la mujer está normada y restringida. El espacio costero entiende el mar como un espacio masculino. Las mujeres pescadoras que incursionan en el paisaje marino, deben tener características socialmente entendidas como masculinas (fuerza, coraje, valentía). A pesar de la importante labor que desarrollan, ellas no dejan de ser ayudantes temporales en la actividad pesquera. El mar sigue siendo un espacio de los hombres.

El paisaje de la sierra andina, está dividido en categorías bipolares. Una de las categorías más importantes es la de hombre/mujer. Todos los elementos del universo kichwa se dividen en macho y hembra (piedras, montañas, cascadas, arco iris, plantas). A pesar de que estos opuestos son complementarios, en la actualidad, muchos espacios socio-naturales representan riesgos para las mujeres. La vulnerabilidad no es causada por peligros físicos, sino por inseguridades sociales: las mujeres que van solas a espacios prohibidos, pueden enfermar o quedar embarazadas.

Por último, y para contrastar con creencias que se inscriben en el espacio rural, se ha expuesto el caso de la supuesta maldición de la montaña K2, sobre las mujeres. Este paisaje de alta montaña devela que las mujeres siguen excluidas de esta práctica deportiva, por prejuicios y asunciones acerca de los roles masculinos y femeninos. El caso de la montañista británica Alison Hargreaves ilustra que, de acuerdo a la sociedad actual, el rol de la maternidad sigue siendo el más importante para las mujeres. Una mujer que decidió incursionar una carrera de alto riesgo, es una madre desnaturalizada y una mujer egoísta. Cualquier contraparte masculina, hubiera sido vista como una figura heroica. Alison pasó a la historia, como la mujer que abandonó su hogar por cumplir un reto personal.

Estos tres casos son solo ejemplos de cómo los paisajes, contruídos por los seres humanos, pueden llegar a ser excluyentes. Sin embargo, más allá de los mitos y las maldiciones, nos queda claro que si existen personas con movilidad restringida, es por decisión humana. La naturaleza no restringe o prefiere a mujeres o a hombres. Un acceso social más democrático a los paisajes como sitios de interacción social, significaría también relaciones humanas más satisfactorias, diversas y enriquecedoras. En diversas culturas, la naturaleza tiene elementos femeninos y masculinos, que aunque son distintos, coexisten armónicamente. Podemos construir ahora nuevos paisajes sociales, basados en la complementariedad. Buscar nuevos paisajes, sugiere el encuentro de

universos diferentes que se necesitan, se buscan, se respetan y se funden, en el espacio infinito de las relaciones con el otro.

BIBLIOGRAFIA

Anhalzer, Jorge. *Los altos Andes del Ecuador*. Quito: Imprenta Mariscal, 2008.

Barnard, Josie. "I loved her because she wanted to climb the highest peak. That's who she was". *Guardian.co.uk*. 25 Nov. 2009.

<http://www.guardian.co.uk/world/2003/mar/30/everest.feature.htm>

Bastien, Joseph. "Etnofisiología andina. Evidencia lingüística, metafórica, etiológica y etnofarmacológica para conceptos andinos sobre el cuerpo." *Arinsana*, 1 (1986): 5-24.

Cernuda, Olalla. "La relación maldita del K2 y las mujeres". *Elmundo.es*. 25 Nov. 2009.

<http://www.elmundo.es/elmundodeporte/2004/07/26/masdeporte/1090845350.html>

Costales, Alexandra. "Para no enfermar es mejor no ir solas". *Cuerpo, salud y paisaje en la Sierra*. Paulson, Poats y Argüello (eds.). *Huellas de género en el mar, el parque y el páramo*. Quito: Abya Yala, 2009: 57-76.

Deere, Carmen y Magdalena León. *Género, propiedad y empoderamiento*. Bogotá: TM Editores, 2000.

Goldáraz, José Miguel. *Samay, la herencia del espíritu. Cosmovisión y ética Naporunas*. Quito: CICAME, 2005.

Hargreaves, Jennifer. *Heroines of Sport: The politics of difference and identity*. London: Routledge, 2001.

Massey, Doreen. *Space, Place, and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

Menesson, Christine y Romain Galissaire. "Les Femmes guides de haute montagne: modes de socialisation et identités sexuées". *Recherches féministes*, 17, 1 (2004): 111-141.

Merino, Alfredo. "Diez preguntas sobre el K2". *Elmundo.es*. 25 Nov. 2009.

<http://www.elmundo.es/elmundodeporte/2004/07/26/masdeporte/1090866889.html>

Raffles, H. y A. Winkler-Prins. "Further reflections on Amazonian environmental history: Transformation of rivers and streams". *Latin American Research Review*, 38, 3 (2003): 165-187.
Rodríguez, Saraswati. "A veces las mujeres también entramos al mar. La pesca de camarón en Machalilla". Paulson, Poats y Argüello (eds.). *Huellas de género en el mar, el parque y el páramo*. Quito: Abya Yala, 2009: 13-33.

Ruiz, Edgardo. *Etnomedicina*. Quito: Unesco-OPS, 2006.
Turégano, Isabel. "La dicotomía público/privado y el liberalismo político de J. Rawls". *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 24 (1991): 319-347.
West, P. y J. Carrier. "Ecotourism and Authenticity. Getting Away from It All?" *Current Anthropology*, 45, 4 (2004): 483-498.

Pies de Nota

1 Ver el asombroso caso de ríos amazónicos modificados por grupos humanos en H. Raffles, y A. Winkler-Prins.

2 En la Francia actual, de 1500 guías de alta montaña varones, solo existen 10 mujeres, explican Mennesson y Galissaire (2004).

3 Respecto a este tema ver también J. Hargreaves, 2001

Galápagos: visiones contrastantes de la naturaleza

Diego Quiroga



Crédito: Diego Quiroga

El concepto de naturaleza es uno de los conceptos más complejos y polisémicos que tiene la cultura occidental. La concepción de la naturaleza, lejos de constituir un proceso terminado está en constante negociación, cambio y transformación. Las visiones esencialistas de la naturaleza están siendo cuestionadas en las ciencias sociales por una perspectiva más constructivista y relacional, en la cual las distintas conceptualizaciones de la naturaleza son parte de procesos históricos, económicos y sociales (Proctor 1998). Las visiones y percepciones sobre la naturaleza son construidas negociadas y redefinidas tanto a nivel local como también de manera global. En los centros académicos y donde se concentra el poder político se gestan muchas de las definiciones globales sobre la naturaleza y se definen cuáles deben ser las relaciones ideales entre el ser humano con su entorno natural. Desde estos centros las definiciones sobre temas como biodiversidad, sostenibilidad y el calentamiento global son exportados al resto del mundo. Las

personas que viven en áreas del mundo que son el centro de atención internacional, como es el caso de las Galápagos, deben acomodarse a los efectos ordenadores de las visiones y prácticas globalizadas (Pattberg 2007).

En su libro sobre el desarrollo, Arturo Escobar (1995) describe la manera cómo las definiciones desarrollistas creadas después de la Segunda Guerra Mundial ordenan las relaciones entre países generando disciplinas, visibilidades y profesionales dispuestos a solucionar los problemas que han sido delineados por los discursos dominantes. Es en este contexto que ciertos grupos como son las ONGs conservacionistas, los científicos, los entes gubernamentales de manera consciente o inconsciente manipulan las estructuras morales, estéticas de los residentes locales. Conceptos claves generados por la cultura occidental como son biodiversidad, conservación, y desarrollo sostenible (Sachs 1993, Gillison 1980, Johnson 2000, Shiva 1988) se entretajan en discursos que median cada vez más la relación entre las personas y la naturaleza a nivel global.

Estas visiones y discursos van acompañados por prácticas que disciplinan y ordenan el comportamiento, el espacio y las relaciones humanas. En este sentido, una de las instituciones globales más importantes que se ha establecido en el Siglo XX, es la de los parques naturales y las reservas terrestres y marinas. Cada vez más estas estrategias de ordenamiento dirigen las actividades humanas en ciertas zonas que han sido consideradas como especiales y prístinas. Para conservar y proteger estas zonas las instituciones internacionales como la WWF, CI, UICN (Bishop y Phillips 2004) han producido una serie de categorías que clasifican los organismos y ecosistemas en base a estructuras conceptuales y visiones sobre la naturaleza que tienen su origen en el pensamiento europeo. Las reglas y leyes que regulan estas áreas protegidas afectan no solamente a las personas que viven en estos territorios pero también disciplinan los comportamientos de los que visitan las áreas y de quienes las manejan.

Desde mediados del Siglo XX se fortalecen los discursos conservacionistas, como son los de la Ecología Profunda, que mantienen que la naturaleza debe ser valorada de acuerdo a su valor intrínseco y no como un bien y un espacio que sirve para satisfacer las necesidades de los humanos. Los conocimientos y las prácticas de la ecología de la conservación y restauración se convierten en disciplinas académicas, y en políticas estatales que buscan mantener y en ciertos casos recrear en áreas escogidas un espacio imaginado como no intervenido, natural y prístino (Elliot 1997, Wil). En lo que se ha denominado en la literatura crítica el Modelo Yellowstone la naturaleza adquiere prioridad y la presencia humana tanto a nivel del presente como en términos históricos ha sido negada y minimizada (West et. al. 2006). Este modelo de áreas naturales sin gente ha sido exportado a muchos lugares menos desarrollados (Burnham 2000, Wilshusen 2003). Algunas prácticas de uso de los servicios naturales de la gente han sido criminalizadas y a los residentes de los parques se les ha solicitado en muchos casos que abandonaran sus actividades tradicionales y en otros que incluso salieran de las áreas naturales. (Agrawal & Ostrom 2001, Brothers 1997, MacKay & Caruso 2004, Peluso 1993, Wilshusen et al. 2002). Un código ético es de

esa manera impuesto en la gente local que redefine actividades y revalora ecosistemas, animales y plantas, criminaliza además actividades que antes eran consideradas normales y aceptadas. Se reclasifica a los espacios utilizando categorías como hotspots, refugios, reservas y ecoregiones, áreas protegidas marinas; a los animales en base a su grado de viabilidad ecológica como amenazados, vulnerables y extintos o utilizando criterios evolutivos como nativos, endémicos e introducidos; y a las personas como aborígenes, nativos o colonos (Bishop y Phillips 2004).

En la segunda mitad del Siglo XX, ciertas zonas del mundo en América Latina fueron clasificadas como parques nacionales y reservas naturales, muchas veces en base a las presiones que ejercieron los gobiernos y las ONGs internacionales. Muchas de estas áreas se han convertido en sitios de conflicto social y político (Wilshusen et. al. 2002). A los seres humanos se los considera como agentes de cambio y de destrucción, insertados en un medio natural armónico y balanceado (Scoones 1999), un espacio femenino que está siendo amenazado por la sobrepoblación y la destrucción que los habitantes autóctonos causan (Sawyer and Agrawal 2002). La creación y el manejo de estas áreas protegidas esta imbuida de relaciones de poder entre las personas que pretenden manejar las áreas y los habitantes locales. Los habitantes locales frecuentemente rechazan, ignoran y se apropian de manera selectiva de estos conceptos y visones dominantes de la naturaleza para sus propios fines.

Conforme más reservas y áreas protegidas son establecidas en lugares donde vive gente, se vuelve necesario desarrollar estrategias que permitan la convivencia de los sistemas naturales y culturales-sociales. En algunos casos se romantiza y se encasilla a las personas en base a una definición esencialista como salvajes nobles, mientras que en otros casos las personas son consideradas intrusos, colonos y destructores de la naturaleza. Cada vez más, sin embargo la gente nativa es vista como potenciales colaboradores en los esfuerzos por conservar la naturaleza, para lo cual es necesario que sus ideales, sueños y proyecciones se alineen con los de los sectores conservacionistas. Por esa razón el problema se convierte en cómo manejar la población local (Igoe 2003, West et al. 2006, Peluso 1993, MacKay et. al. 2004, Burhham 2000). Las definiciones y las prácticas impuestas por los eco-administradores globales muchas veces se confrontan a las concepciones y a las prácticas locales tradicionales sobre el uso y la conceptualización de la naturaleza.

Uno de los temas que más ha llamado la atención de los investigadores es la manera en la cual estos conceptos claves que son generados en los centros de producción de tecnología e ideas son aceptados, rechazados y utilizados de maneras complejas por los grupos locales que viven en las áreas protegidas creando de esta manera híbridos culturales (García Canclini 1989).

En muchas de estas áreas protegidas el turismo se está convirtiendo en un elemento clave de las estrategias de manejo. Se lo considera una manera de generar ingresos mientras se mantiene un impacto bajo en el ambiente. Siendo un fenómeno cultural, el turismo transforma y es transformado

por procesos culturales. Las agencias turísticas son puntos de creación de imaginarios y definen para los viajeros el tipo de encuentros con la naturaleza (MacCannell 1973, West and Carrier 2004).

Pero el efecto de estos imaginarios no es puramente conceptual, pues como lo han indicado West y Carrier 2004, el turismo no solamente transforma al mundo de manera simbólica sino que tiene efectos reales en las áreas que en muchos casos son convertidas en productos del mercado con el fin de crear una atracción para los visitantes de todo el mundo. Las perspectivas y las expectativas que causan generan presiones en los administradores para producir espacios que se acerquen a los imaginarios y las expectativas de los turistas. Lo paradójico de esta situación es que conforme el desarrollo causa que áreas más o menos naturales desaparezcan, más necesario parece convertirse para las personas modernas y posmodernas la idea de que existe una naturaleza pura, y que pueden tener acceso a los refugios de la cultura occidental.

En lugares como Galápagos, donde las preocupaciones de los conservacionistas y del sector del turismo definen en gran medida la agenda de gobierno y de las entidades encargadas de la conservación, la restauración de los medio ambientes prístinos ha sido un esfuerzo también científico guiado por una cosmovisión que se basa en la teoría darwiniana de la evolución. Tras la visita de Darwin se ha venido generando el ícono de Galápagos como un laboratorio natural, lo cual ha contribuido a convertirlo en símbolo clave de la ciencia, la conservación y el turismo de naturaleza. La importancia que las islas han ocupado en la imaginación tradicional se halla impregnada de las ideas y de la vida de Charles Darwin. Es esta carga importante de contenido simbólico que ha facilitado que Galápagos se convierta en un referente y en un centro del peregrinaje secular de cientos de personas para quienes la evolución y Darwin son fundamentos de su cosmovisión secular moderna. Paradójicamente el aislamiento, que es la característica ontológica fundamental que da a Galápagos su importancia como laboratorio natural está siendo amenazado por el mismo éxito y por el interés que las narrativas sobre Galápagos como un laboratorio natural generan en el mundo occidental.

En este artículo discutiré la manera en la cual los distintos actores interactúan con el imaginario global de los Galápagos como un laboratorio natural. Por un lado está la visión establecida por científicos y evolucionistas de Galápagos y los organismos que allí habitan. Un imaginario que se populariza como resultado de la expansión de la industria del turismo y de la masificación de las ideas de la ciencia y la conservación. Contrastando con estos imaginarios globales, las personas que viven en Galápagos conciben las islas de una manera distinta y cuestionan muchas de estas ideas y valoraciones basadas en una lógica campesina y una concepción local de lo que es práctico y funcional.

Los distintos sectores a los cuales vamos a referirnos no están aislados unos de otros, y hay que ver los tejidos complejos de interacciones entre estos sectores y de parte de ellos con la

naturaleza. Es necesario entender la complejidad de este tejido de relacionamientos sociales y ecológicos, en el cual una familia tiene miembros involucrados en el sector de la pesca, de la conservación y del turismo que mantienen distintas visiones sobre la naturaleza y sobre temas como la conservación y el desarrollo.

Construyendo a Galápagos en un Laboratorio Natural: La Visión de la Ciencia y la Conservación



Crédito: Diego Quiroga

Desde su descubrimiento y durante los siglos se fueron entrelazando alrededor de Galápagos narrativas de piratas como Dampier, de balleneros exploradores, de científicos, turistas, colonos y

conservacionistas (Latorre 1992, Preston and Preston 2006). En estos discursos las islas son imaginadas como lugares lejanos, aislados y misteriosos. Durante la expansión de la cultura, economía y sociedad europea, la cartografía, la taxonomía y las ciencias naturales se convierten en las herramientas conceptuales para ordenar el mundo recientemente descubierto.

Durante gran parte de la edad moderna, parte importante de la metodología utilizada por la ciencia es la colección de especies y objetos para ser depositados en museos, zoológicos en las grandes ciudades occidentales. El deseo de coleccionar, poseer y clasificar animales de todo el mundo es el resultado de la visión occidental y moderna del mundo natural. Las Galápagos son víctimas de este esfuerzo, y miles de especímenes son extraídos para ser luego exhibidos en Londres, Berlín, París, Nueva York y otros centros académicos. Expediciones realizadas por famosos científicos y auspiciadas por millonarios llegan a Galápagos para aumentar las colecciones existente (Larson 2001, Quiroga 2009).

Charles Darwin quien desarrolla la teoría más importante de la biología en base inicialmente no tanto a sus observaciones y colecciones de los pinzones, pero más bien gracias a los cucubes y en cierta manera las tortugas, transforma como pocas personas las ideas que el mundo en ese momento tenía sobre el cambio y sobre los procesos naturales (Sulloway 1984, Quiroga 2009), generando de esa manera una de las controversias académicas más importantes de la historia europea moderna. Los resultados de estas discusiones son elementos fundamentales de nuestro pensamiento moderno y de la manera en la cual el occidente concibe la naturaleza. Las Galápagos, con su geografía y fauna únicas se convierten en el escenario en el cual se gesta esta visión secular, mecanicista, en la cual puede haber diseño sin que haya diseñador y que explica los procesos sin que exista la necesidad de un ser divino, algo que para esa época resultaba chocante y amenazante. La obra y los escritos de Darwin estimulan además una serie de peregrinajes de parte de científicos a las Islas con el afán de probar diversas ideas sobre la evolución de las especies (Larson 2001, Quiroga 2009). El debate sobre el Darwinismo ubica las Galápagos en el centro de la discusión más importante en el mundo de la biología, como escenario privilegiado en el cual se tratan de probar o refutar las ideas sobre cómo llega a existir la variación biológica. En cierta forma la visión darwiniana del mundo natural es el final de un proceso que se inicia en la edad moderna y con el renacimiento que lleva paulatinamente al desencantamiento de la naturaleza y nos conduce a entender el mundo natural como relaciones mecánicas y complejas entre partículas, elementos, organismos y sistemas. Relaciones que podemos entender y hasta predecir utilizando el método científico.

Conforme se consolidaba la reputación de las islas como el lugar ideal para el estudio de los procesos evolutivos, crecía la preocupación por la fragilidad de los ecosistemas y de las formas de vida endémicas cuyos números eran de por sí ya bastante reducidos. Paradójicamente, mientras los científicos realizaban colecciones y se llevaban, en algunos casos, los últimos especímenes de ciertas especies (Larson 2001, Nichols 2007), inician los procesos para crear una institución que se

preocupe de la protección de la islas y de sus ecosistemas. Los científicos por medio de la UNESCO y trabajando en conjunto con el gobierno ecuatoriano establecen para 1936 a Galápagos como un santuario de la vida silvestre y prohíben la caza de ciertas especies, aunque en ese momento no existía ninguna institución que asegure que las normas sean aplicadas (Zapata 2005).

Los científicos consideraban que para que las Islas sean útiles como un laboratorio natural, debían mantenerse lo menos intervenidas posibles para evitar la acción disruptiva y destructora del ser humano local. Con el fin de mantener las Islas en un estado natural y para restaurar algunas de las áreas, la UNESCO propuso declararlas un parque nacional, en el cual los científicos puedan investigar los animales y las plantas y los ecoturistas puedan disfrutar de la naturaleza. En 1959, cien años después de la publicación del libro de Darwin *El Origen de las Especies*, se fundó la Estación de Investigación Charles Darwin y el Gobierno del Ecuador estableció de manera oficial el Parque Nacional Galápagos, el primer parque nacional creado en el Ecuador. Sin duda parte de la presión para la fundación de estas dos instituciones y la designación del parque nacional proviene del exterior, por un lado de científicos y conservacionistas europeos y norteamericanos y por otro de algunas personas de la parte continental ecuatoriana. Los casi dos mil pobladores que vivían en Galápagos, poco o nada sabían al momento sobre de los esfuerzos por conservar las Islas. En 1965 un grupo de planificadores británicos, estudiaron el archipiélago y recomendaron el turismo como la mejor manera de conservar el ecosistema y asegurarse su sustentabilidad (Grenier 2007). Para 1970 el gobierno ecuatoriano había ya demarcado los linderos del parque decretando que el 97% del área sería manejado por personal del PNG. Se genera de esta manera una planificación y categorización del espacio que limita y regula las actividades que los habitantes originales pueden realizar. Se crea una serie de guardias para proteger y controlar este espacio en base a una visión de manejo que es ideada en Quito con la influencia de organizaciones extranjeras. Se inicia un proceso de restricción y criminalización de los comportamientos de las personas y actividades que hasta ese momento habían sido lícitas como el cortar el matazarno, una especie endémica de árbol del cual se saca una madera densa y duradera, alimentarse de la carne de las tortugas gigantes, y la pesca de tiburones y de tortugas marinas empezaron a ser restringidas.

Una vez establecidas esas dos instituciones se inicia el proceso de transformar la naturaleza en base a un supuesto estado natural de las Galápagos. La FCD y el PNG inician una serie de programas para restablecer un supuesto ambiente originario. Uno de los primeros esfuerzos para restablecer este estado primitivo es el del científico Allan Hancock, quien transporta iguanas terrestres de Baltra a Seymour Norte en un esfuerzo para salvar la población de iguanas. En 1959 estos esfuerzos individuales se institucionalizaron en las prácticas conservacionistas de la FCD y del PNG. Desde ese entonces millones de dólares provenientes de donaciones y del impuesto que pagan los turistas para entrar a las islas (Watkins y Cruz 2007) se han gastado en mejorar el paisaje y esculpir la naturaleza de las Galápagos en base a las necesidades de los científicos y del turismo.

De manera similar durante la segunda mitad del Siglo XX, algunos problemas individuales fueron identificados, y sus soluciones definidas de acuerdo a los paradigmas conservacionistas existentes. Como es el caso de muchas áreas protegidas alrededor del mundo, los administradores del archipiélago han utilizado modelos de gestión basados en una concepción lineal de las relaciones entre organismos y del funcionamiento de los ecosistemas. Estas prácticas (Walker et. al. 2002), aspiran a mantener y en algunos casos recrear las condiciones que hacen de Galápagos un lugar ideal para el estudio de los procesos evolutivos así como para el turismo interesado en utilizar este laboratorio natural. Programas de repatriación de animales, erradicación de especies introducidas y restauración de ecosistemas son parte de las prácticas comunes de las instituciones como el PNG y la FCD que buscan conservar a Galápagos. La naturaleza para los conservacionistas es una entidad mecánica y material que puede ser arreglada en base a la ingeniería ambiental.

Durante la década de 1980 y 1990 los esfuerzos de manejo del PNG se trasladaron al mar conforme era cada vez más evidente que los pescadores y otros actores constituían una amenaza para las áreas marinas. En 1984 nuevamente fue una institución extranjera, en este caso el Woods Hole Oceanographic Institute, la que presentó un reporte técnico para el manejo y protección de las áreas marinas, y dos años más tarde se instituye la Reserva Marina de Galápagos (RMG). En 1992 se aprueba el Plan de Manejo de la Reserva, se establece una zonificación para las 15 millas náuticas, y se recomienda una protección eventual para las 80 millas adyacentes. Para 1998 se formula la ley de la RMG la cual es aceptada por el Congreso del Ecuador, y en 1999 se aprueba el nuevo Plan de Manejo de la Reserva (Quiroga 2009). Con la creación de estos instrumentos el espacio marino es desde ese momento concebido como una zona de manejo y protección, cambiando de esta manera la visión del mar y los derechos que los usuarios tradicionales tenían sobre la zona. Se regula las actividades de los pescadores locales y se excluye a los grandes barcos industriales de una zona que tradicionalmente era para ellos un área de pesca y captura.

Con el establecimiento de estas zonas protegidas, se crea la necesidad de nuevos profesionales para que las manejen. Expertos en temas marinos y pesqueros generan nuevos tipos de conocimientos y de disciplinas (Escobar 1995). Universidades, ONGs y Gobiernos participan y se involucran en la creación de planes y estrategias de manejo. Las áreas terrestres y marinas de Galápagos se convierten en espacios sobre los cuales hay que ejercitar controles y acciones de manejo. Galápagos ha sido el escenario en el cual se han implementado algunos de los programas de restauración más exitosos del mundo. Proyectos como el de la extirpación de chivos de Isabela, los cerdos de Santiago, la expatriación de tortugas a Española son ejemplos de los esfuerzos que se realizan en el Siglo XX por crear escenarios que se ajustan a los imaginarios occidentales. La ciencia y las técnicas de la restauración se perfeccionan en lugares carismáticos como Galápagos. Sin embargo, Galápagos es también un escenario en el cual se comprueba el límite de esta visión de la naturaleza. El incremento de especies introducidas que van desde insectos y ratas a microbios y plantas entre otros problemas parece sobrepasar las capacidad de los programas de control y manejo basados en la visión mecánica y lineal del funcionamiento de los sistemas

naturales. Parte de los problemas de esta visión es que concibe a los sistemas sociales como externos y, hasta cierto punto, irrelevantes para el manejo de los sistemas naturales.

La visión del Turismo



Crédito: Diego Quiroga

El turismo es una de las actividades humanas que más ha contribuido a generar imaginarios en el mundo occidental. Siendo una de las industrias humanas con mayor crecimiento, la industria del turismo se basa en la venta de imágenes, sueños y paraísos. Desde la venta de playas, sol y arena a la venta de lugares con personas nativas con costumbres “auténticas” y “primitivas” (Cohen

1988). El turismo tiene el poder no solamente de construir conceptualmente estos escenarios, pero también de transformar el espacio, las personas y los animales que viven en diferentes puntos geográficos, en “destinos turísticos”.

En el caso del turismo de naturaleza, se va generando un imaginario que es cada vez más necesario, de que existen espacios prístinos, naturales y salvajes. Refugios que necesita la civilización occidental para escapar de las trampas y las tensiones de un mundo que elimina esos espacios que luego venera. En el caso de Galápagos, más que quizás en otros casos, la idea de un paraíso prístino se mezcla con la idea de un laboratorio natural, un lugar donde se pueden retomar los pasos de Darwin y caminar en sus huellas.

Conforme se consolidaba el esquema de manejo de Galápagos, el turismo se convertía en uno de los elementos claves para apoyar económicamente dicho plan. Desde los inicios, la UNESCO y otras organizaciones consideraron que el turismo sería la fuente de recursos que podría mantener los programas de conservación. Además se consideró que la industria del turismo sería un aliado natural para evitar que los habitantes locales que se dedicaban a la extracción de los preciados recursos naturales destruyan este santuario natural. Los relatos de científicos, expedicionarios y aventureros desde un inicio fueron parte del imaginario occidental.

La visión de la naturaleza y de Galápagos que promueve el turismo se ha gestado de manera cercana a la visión de los ecosistemas naturales. En el Siglo XX naturalistas como Beebe en 1924 en su libro *Galapagos Worlds End* y más recientemente Jonathan Weiner en su aclamada obra de 1995 *The Beak of the Finch*, generan para los turistas la imagen de Galápagos como un laboratorio natural donde los visitantes pueden caminar sobre las huellas de Darwin. Con la popularización de la televisión especializada, canales como el Discovery, Animal Planet y National Geographic llevan a las audiencias de todo el mundo imágenes sorprendentes de la naturaleza salvaje y maravillosa de las Islas Encantadas y su importancia para nuestra visión de los procesos evolutivos y las transformaciones en la naturaleza. En un documental de la BBC se dice: “Galapagos are no ordinary Islands, a mysterious and prehistoric world, a landscape that profoundly influences life; these Islands are plumbed directly into the heart of the Earth.” Estas imágenes que son difundidas y popularizadas por medios masivos de comunicación a nivel mundial, son la base de una industrial pujante que crea documentales, artículos y libros para documentar la manera en la cual la ciencia y la conservación han hecho de Galápagos el lugar ideal para el estudio de la naturaleza.

Las tortugas gigantes de Galápagos son quizás unos de los animales emblemáticos más importantes para el turismo. En encuestas realizadas por el grupo de investigación socioeconómica de la USFQ vemos que las tortugas ocupan un puesto muy relevante en cuanto a las razones por las cuales los turistas visitan las islas. Su tamaño fabuloso, su estatus como animales en peligro les convierte en referentes importantes para conservacionistas, científicos y puntos de atracción para los turistas. Sin duda la más famosa de estas tortugas es el Solitario Jorge, al parecer el

último ejemplar de su especie. Es el emblema de la FCD y del PNG y muchos tours incluyen en sus apretados itinerarios una visita obligada a la Estación Charles Darwin donde vive el Solitario (Nichols 2007). Además de las tortugas, algunos de los animales que más frecuentemente son fotografiados incluyen los piqueros, las iguanas marinas y terrestres, los lobos marinos, las fragatas, los pinzones. No es de pura coincidencia que sean justamente estos los animales que han sido más estudiados por los científicos para entender los procesos evolutivos, sino que se va estableciendo, durante el Siglo XIX y XX una relación entre la ciencia, la conservación y el turismo. La mayoría de los afiches, páginas web e información turística sobre las islas, enfatiza ciertos animales emblemáticos. Casi nada se dice sobre plantas, organismos pequeños o insectos. La literatura dirigida al turismo ignora también a las personas. Las personas son invisibles, desaparecen, son intrusos inconvenientes en este paisaje agreste, primario y natural. Muchos turistas no conocen que hay habitantes en Galápagos y muchos de los itinerarios de las empresas grandes de turismo tratan de evitar el contacto con los habitantes de las Islas.

En el caso de Galápagos los operadores y las agencias venden un producto que tiene que ver no solo con un encuentro con la naturaleza pero con una naturaleza contextualizada en términos de la teoría de la evolución y de la vida y la saga de Charles Darwin. Los barcos, los hoteles e incluso grupos de turistas son nombrados utilizando animales como albatros, cormorán, Solitario Jorge, piquero y tiburón martillo o flamingo. Los turistas en el avión, en el hotel y en el barco leen ávidamente como preparación para su experiencia libros y guías de los animales y de los lugares que van a ver contextualizados muchas veces en un lenguaje científico y evolucionista. También los guías naturalistas que acompañan por ley a los turistas juegan un papel muy importante en la contextualización de la experiencia dentro del marco de la teoría de la evolución, de la selección natural y la radiación adaptativa. El mundo biológico y los organismos en Galápagos son concebidos y contextualizados dentro del paradigma occidental que ve la naturaleza como un ente mecánico y material.

Esta contextualización darwiniana de la naturaleza es generalmente idealizada para el consumo masivo. Como indica Ospina se ha creado una visión romántica de la naturaleza, que se basa en la idea de una naturaleza armónica e ideal la cual ignora la lucha y el constante encuentro que representa la naturaleza cruda y darwiniana. De esta manera, la industria del turismo toma mucho de la visión secular del mundo natural pero ignora el lado no atractivo del mensaje darwiniano. Lo domestica y Disneylandiza para el consumo masivo de un público ávido por el encuentro con la naturaleza pura.

Muchas de las empresas dicen que lo que hacen en Galápagos es ecoturismo (Heslinga 2003). Lo que muchos llaman ecoturismo es una de las ramas del turismo que crece con mayor rapidez. Si bien es cierto que el término ha sido abusado ya que mucho de lo que los paquetes ecoturísticos ofrecen está lejos de ser la actividad que define la Organización Mundial del Turismo como el viajar a sitios para observar la naturaleza que mantiene la integridad de los ecosistemas y de las

comunidades que en ellos viven. West y Carrier (2004) describen la manera en la cual el ecoturismo no solamente define y categoriza la naturaleza pero también la manera en la cual esta industria transforma la naturaleza. El ecoturismo crea una burbuja en la cual las personas están aisladas de las consecuencias de su visita turística y se les informa solamente de los aspectos positivos de sus actividades (Carrier y Macleod 2005). Ellos hablan de la contradicción del ecoturismo, pues a la vez que esta industria se basa en observar y preservar la naturaleza y las comunidades que viven en los destinos turísticos, frecuentemente son agentes importantes para transformar los lugares que visitan, tanto a nivel directo al tratar de crear sitios que se acomodan al imaginario del turista, como indirectamente por el crecimiento y desarrollo que generan.

Las expectativas e incluso el tipo de turista que va a Galápagos, sus percepciones sobre las islas y la naturaleza no están fijas en el tiempo sino que se encuentran en constante flujo y cambio. Muchos de los guías y los operadores nos dicen que sin duda ha habido un cambio en el tipo de turista que visita las islas. Ya no son, nos cuenta un guía, los turistas especializados conocedores de las Islas y con información muy específica que había hace unos 20 años. La mayoría ahora son turistas que a pesar de estar interesados en la naturaleza no piden ver ciertos animales o plantas raras, endémicas y vulnerables. Son mucho menos exigentes y con ver unos lobos marinos, unos cuantos tiburones, las iguanas y algunas diferentes especies de aves marinas quedan satisfechos.

La lógica utilitaria y los habitantes locales.



Crédito: Diego Quiroga

Las visiones de los residentes de Galápagos sobre la naturaleza, las plantas y los animales varían en términos no solo de la geografía sino también de la actividad económica a la cual se dedican, el tipo y la cantidad de contactos que mantienen con gente de afuera y de la educación formal que tienen. En Santa Cruz, donde hay mucha influencia del sector conservacionista y del turismo la visión más globalizada de la naturaleza se ha impuesto en gran parte de la población. Algo similar aunque en menor grado, ocurre en San Cristóbal donde hay más pescadores y el turismo no es tan importante (Finchum 2009, Quiroga y Ospina 2009). En cambio en el caso de Isabela, donde la pesca es una actividad muy importante y el turismo, hasta ahora incipiente, recién empieza a tomar fuerza, la visión campesina prevalece. Se debilita la ética campesina que ve la naturaleza en parte como un mundo hostil que rodea al ser humano, pero que por otro lado provee de recursos y que hay que saber domesticar y dominar para transformarla en un espacio humanizado y productivo. Al contrario de la lógica conservacionista que lo que busca es mantener e incluso reconstruir la naturaleza en su estado primitivo, y evitar su humanización y transformación, los campesinos son orgullosos de poder transformar lo salvaje en lo cultural, de limpiar la selva, de domar las bestias.

Muchos de los habitantes locales dedicados a la agricultura y a la pesca tienen una visión que Ospina ha denominado campesina. Para ellos, la clasificación esencial de los organismos no es la proveniente de la ciencia dentro del paradigma evolutivo, o la del conservacionista y la del guía naturalista para quien los animales se clasifican en endémicos, introducidos y nativos. Los esquemas campesinos se basan más bien en una lógica instrumentalista del aprovechamiento directo de los animales y plantas y de su funcionalidad práctica. Estos esquemas y clasificaciones locales distinguen entre lo que puede ser utilizable y lo no utilizable, lo comestible de lo no comestible, y entre lo que puede significar un ingreso económico de lo que no tiene valor comercial.

De la misma manera, los animales son útiles en base a su valor nutritivo o como bestias de trabajo. Por ejemplo, el valor de muchos animales endémicos está dado por su valor como alimento. Las tortugas fueron una importante fuente de proteína y grasa durante gran parte de la historia de las Islas. Una de las razones por las cuales piratas y balleneros iban a Galápagos era para abastecer sus bodegas de ellas. Darwin distinguía a las tortugas de las diferentes Islas no solamente por la morfología de su caparazón sino que también en base a su sabor y la textura de su carne (Quiroga 2009). En algunas islas, hasta hace unas cuantas décadas, eran frecuentes las parrilladas de tortugas, y en el caso de Isabela, a pesar de los esfuerzos del PNG y la FCD, unos pocos habitantes de la isla aun matan y consumen las tortugas gigantes.

Otro ejemplo de la visión campesina son las prácticas del aleteo que consiste en cortar las aletas a los tiburones, las mismas que son valiosas en los mercados asiáticos. A pesar de que es una actividad ilegal dentro de la Reserva Marina de Galápagos (RMG), existen redes de comerciantes cuya principal fuente de ingreso es el comercio ilegal de aletas de tiburón. Para algunos pescadores, más que nada los que viven en Isabela, los tiburones lejos de ser un atractivo para los turistas buzos como los consideran muchos de los pobladores locales en Santa Cruz o San Cristóbal, son una fuente de ingresos por el valor de sus aletas. Utilizando lanchas rápidas sacan las aletas durante la noche a barcos grandes que los esperan afuera de las 40 millas de la RMG. Incluso cuentan algunos pescadores que para atraer a los tiburones solían matar lobos marinos y ubicar sus cadáveres cerca de sus redes. Saben que dentro de la lógica global del turismo y la conservación estos son crímenes horribles, pero para ellos los tiburones no son ni más ni menos valiosos que otros peces del mar. Lejos de considerarlos animales clave en cadenas tróficas o majestuosos ejemplos de adaptación marina, los ven como fuente de recursos al igual que son los atunes, los pez vela o el bacalao.

Los lobos marinos son considerados por muchos habitantes locales en especial en San Cristóbal donde la gente tiene más interacción con estos mamíferos, como animales nocivos y molestos. Durante las faenas de pesca he observado como pescadores que con gran esfuerzo logran subir desde el fondo del mar un bacalao o un mero son despojados de su presa por un lobo marino hambriento. Los pescadores se quejan que además de estas pérdidas directas, hay muchas

pérdidas indirectas resultado de la competencia de los lobos marinos por el pescado. De la misma manera, en la rada de San Cristóbal se puede observar embarcaciones de pesca llenas de lobos que se amontonan encima de ellas durante la noche para descansar. A los pescadores no solamente les molesta que defecan en sus pangas y fibras pero que incluso en algunas ocasiones terminan por hundir sus botes. Para evitar que los lobos marinos se agrupen en sus barcos, los pescadores colocan alambre de púas, e incluso camas de clavos, en las embarcaciones. El resto de las personas que viven en el puerto, y a pesar de que muchos reconocen que los lobos marinos son un atractivo para los turistas, considera que son una molestia por el mal olor, la constante bulla que hacen y por su agresividad que asusta a las personas que quieren bañarse en la playa.

Algunos animales endémicos y emblemáticos son eliminados por las molestias que causan. La lógica campesina desvalora aquellos animales que les causan un perjuicio económico directo. Un campesino de Isabela me comenta que para él, el gavián de Galápagos es indeseable pues se come las gallinas y entonces, cuando lo ven dando vueltas, lo matan.

Conflictos y encuentros y re-encuentros.



Crédito: Pablo Gordillo

Pablo Ospina indica que hay tres tipos de paradigmas y visiones de la naturaleza que se encuentran y en ciertos momentos entran en disputa en Galápagos:

En esa disputa, se entrelazan factores de poder asociados a actores que tienen influencia, capacidad de mando y herramientas de acción muy desiguales. Allí se disputa también la construcción de la “distinción” entre naturaleza y sociedad y, aún más importante, la configuración de algunos de los principales conflictos políticos actuales. Esos usos son el “científico”, el “turístico” y el que llamaré “campesino” (donde incluyo fundamentalmente a los pescadores y agricultores). Esos usos configuran actores, o ayudan a configurarlos. Los perfiles de cada uso natural no coinciden perfectamente con los perfiles de cada actor social, pero creo posible afirmar que esos usos forman parte del sustrato cultural que los define y los opone.

Yo añadiría que en estos encuentros e incluso en estas disputas hay procesos de rechazo, apropiación e hibridación de las cogniciones, valores y percepciones que tienen los modelos contrastantes (Adkin 1992, García 1989).

La visión campesina en Galápagos se está quedando relegada y marginada, uno puede decir que de cierta manera es una cultura en extinción. Se la encuentra quizás en Isabela donde aún no ha llegado con fuerza la influencia del turismo y de la ciencia, se la encuentra en las zonas rurales de las islas y entre los pescadores activos, que son un número cada vez más reducido de personas. El cambio de una lógica a otra tiene que ver en gran medida con el cambio de actividad económica. Por ejemplo, me contó un ex-pescador quien ahora es guía de buceo, como antes de ser divemaster pescaba tiburón, pero que desde que lleva turistas ya no lo hace pues ahora entiende lo imponente y majestuoso que se ve un tiburón martillo vivo bajo el agua. Ángel, otro pescador que se hizo buzo relataba como cuando algunas ONGs empezaron a entrenar a otros pescadores para que consigan su licencia de divemaster, muchos pescadores se sintieron traicionados y trataron de parar el proceso. Intentaban impedir que se suban a sus lanchas y les insultaban diciéndoles traidores. Un pescador relata cómo ha cambiado su pensamiento, antes llegaba a su casa orgulloso con las aletas de tiburón como si fuesen un trofeo, actualmente ya no lo hace, pues se avergüenza, ya que sus hijos le reclaman cada vez que lo ven llegar con aletas. Penetra de esa manera la ética y la lógica globalizada de la conservación y del turismo en las familias.

La visión local hay que entenderla como una visión compleja, en islas como Santa Cruz y parte de San Cristóbal existe una percepción globalizada de la naturaleza y en Isabela se está cambiando rápidamente en esta dirección. Este sector acepta los principios éticos provenientes de la conservación y el turismo. Comparte la idea de que hay que respetar y en algunos casos venerar a los animales endémicos y más que nada a los que son vulnerables y cuyos números son muy reducidos como los pingüinos y los flamings. Esta visión que convierte el acto de maltratar o matar a uno de estos animales en un crimen horroroso es en cierta manera una forma relativamente nueva de ver el mundo. El cambio y la aceptación de esta nueva cosmovisión es

producto del éxito de campañas de educación del sector conservacionista, de la creciente importancia del turismo como fuente de ingreso para la población local y del creciente contacto con afuerños globalizados como son los turistas y visitantes extranjeros y los ecuatorianos que vienen del continente con esta visión conservacionista.

Muchos de los locales ven con sospecha la visión de la naturaleza impuesta desde afuera. Para ellos son estrategias para ganar dinero y para limitar sus acciones y controlar sus actividades. Un pescador se queja que la famosa y última tortuga de Pinta, el Solitario Jorge y su falta de descendientes, no es más que una manipulación de científicos y conservacionistas para conseguir donaciones. También consideran algunos que los problemas ambientales causados por los colonos, como es el caso de la sobrepesca, la pesca ilegal, los derrames petroleros e incluso las especies introducidas son exageraciones y distorsiones que han creado los ecologistas para conseguir donaciones y culpar de todo a los residentes de Galápagos. Existe, en otras palabras, un conflicto continuo entre ciertos grupos que aún mantienen una visión campesina y local y los grupos globalizados. Pablo Ospina nos cuenta que durante una manifestación organizada por los guías y otras personas en contra de la matanza de tortugas un hombre que pasaba dijo: “¿y por qué no protestan por los chivos?” Para el campesino tratar a un lobo marino de manera diferente que a un chivo parece un absurdo. El que las mismas personas que tanto defienden a las tortugas o a los lobos marinos luego estén cazando chivos y dejando que sus cuerpos se pudran les parece un desperdicio y un insulto. La lógica y la ética globalizada del funcionario del PNG o de la FCD o del guía de turismo son muy ajenas y distantes del pensamiento este campesino.

Se establece, de esta manera, un orden moral y una valoración en base a las necesidades de la industria turística. Las valoraciones de la fauna son para muchos campesinos arbitrarias y antojadizas pues las valoraciones de las especies en base a la ética del turismo y la conservación es foránea y oscura para su visión pragmática y funcionalista.

Conclusión

La naturaleza, lejos de ser una realidad fija y estable, una verdad universalmente compartida, como propone la visión esencialista y realista, es una construcción inestable que depende del contexto cultural, social e histórico en la cual se genera. Las valoraciones de la naturaleza en otras palabras no pueden ser vistas como el resultado de procesos terminados y equilibrados sino que constituyen parte de sistemas simbólicos cambiantes, constantemente negociados, impuestos, rechazados, apropiados e hibridados. Estas construcciones son el producto de un sin número de procesos complejos en los cuales visiones locales, nacionales y globales se entretajan para generar múltiples discursos, voces y narrativas sobre la naturaleza y sus componentes. Los procesos de imposición de diferentes visiones globalizadas (Carroll 2006) son generalmente incompletos y limitados y permiten aperturas y reflexiones. En el caso de lugares como Galápagos que tienen animales, plantas y ecosistemas con una gran carga iconográfica, estos procesos son el resultado

de encuentros y desencuentros entre distintas narrativas y sistemas simbólicos. He simplificado estos encuentros como el resultado de dos visiones contrastantes la visión local campesina y la global externa y secular. Sin duda esta simplificación no hace justicia a lo que es una compleja red de interacciones entre residentes que se dedican a distintas actividades en distintas localidades y afuerños que también vienen con diferentes discursos, pero este es un esfuerzo por identificar por lo menos los elementos más importantes de los distintos discursos y sus bases en actividades e intereses particulares. Es importante empezar a estudiar las complejidades de estas visiones y las sutiles maneras en las cuales se combinan y se diferencian en el tiempo y los procesos de imposición, apropiación y rechazo que la expansión de las visiones globalizadas de la naturaleza genera.

BIBLIOGRAFÍA

Adkin, L.E. "Counter-Hegemony and Environmental Politics in Canada". *Organizing Dissent*. Ed. W.K. Carroll. Toronto: Garamond Press, 1992. 137-156.

Agrawal, A. and E. Ostrom. "Collective action, property rights, and decentralization in resource use in India and Nepal". *Polit. Soc.* 29 (4) (2001): 495-514.

Bishop K., N. Dudley, A. Phillips y S. Stolton. *Speaking a Common Language: The Uses and Performance of the IUCN. System of Management Categories for Protected Areas*. Cardiff, UK: Cardiff Univ., IUCN, UNEP-WC, 2004.

Brothers, T. S. "Deforestation in the Dominican Republic: A Village Level View". *Environ. Conserv.* 24 (1997): 213-23.

Burnham, P. *Indian Country God's Country: Native Americans and National Parks*. Washington, DC: Island Press, 2000.

Carrier, James and Donald Macleod. "Bursting the Bubble: the Socio-Cultural Context of Ecotourism". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11 (2005): 315-334.

Carroll, W. K. "Hegemony and Counter-Hegemony in a Global Field." *Social Justice Studies*, Vol. 1, No. 1 (Fall 2006): 36-67.

Cohen, E. "Authenticity and Commoditization of Tourism". *Annals of Tourism Research* 15 (1988): 371-86.

Elliot, Robert. *Faking Nature: The Ethics of Environmental Restoration*. **London:** Routledge, 1997.

Errington, Frederick and Deborah B. Gewertz. "Tourism and Anthropology in a Post-Modern World". Reprinted in *Tourists and Tourism*. Ed. Sharon Gmelch. New York: Waveland, 2003.

Escobar, A. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

Finchum, Ryan. *The Beliefs and Perceptions of Fishermen regarding Management Actions, Regulations, and the Protection of the Galapagos Marine Reserve, Ecuador*. M.S. Thesis. Colorado State University (también preparado para el Servicio del Parque Nacional Galápagos y la Estación de Investigación Charles Darwin), 2002.

García Canclini, N. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1989.

Gillison G. "Images of Nature in Gimi Thought". En *Nature, Culture and Gender*. Ed. C MacCormack, M Strathern. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press, 1980: 143–173.

Grenier, Cristophe. *Conservación Contra Natura*. Quito: Ediciones Abya Yala, 2007.

Heslinga, J.D. "Regulating Ecotourism in Galapagos: Case Study of Domestic-International Partnerships". *Journal of International Wildlife Law and Policy*, 6 (2003): 57-77.

Igoe, Jim. *Conservation and Globalization: A Study of National Parks and Indigenous Communities from East Africa to South Dakota*. Wadsworth Publishing, 2003.

Johnson, LM. "A Place That's Good: Gitksan Landscape Perception and Ethnoecology". *Hum. Ecol.* 282 (2000): 301–25.

Larson, Edward. *Evolution's Workshop: God, Science on the Galapagos*. London: Penguin Books, 2001.

Latorre, O. *El Hombre en las Islas Encantadas: La Historia Humana de Galápagos*. Quito: Producción Gráfica, 1992.

MacCannell, D. "Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings". *American Journal of Sociology* 79 (1973): 589-603.

MacKay, F y E Caruso. "Indigenous Lands or National Parks?" *Cult. Surv. Q.* 28 (1) (2004): 14.

Nichols, H. *Lonesome George: The Life and Loves of a Conservation Icon*. Quito: Ediciones Librimundi, 2007.

Ospina, Pablo. *Galápagos, Naturaleza y Sociedad: Actores Sociales y Conflictos Ambientales*. Quito: Corporación Editora Nacional, 2006.

----- "El Hada en el Agua: Etica Ambiental y Actores Sociales en Galápagos". (Artículo inédito).
Pattberg, Philipp. "Conquest, Domination and Control: Europe's Mastery of Nature in Historic Perspective", *Journal of Political Ecology* Vol. 14, 2007: [PAGINAS?].

Peluso, NL. "Coercing conservation: the politics of state resource control". *Glob. Environ. Change* 3 (2) (1993): 199-218.

Preston, D. and Preston, M. *A Pirate of Exquisite Mind: Explorer, Naturalist, and Buccaneer: The Life of William Dampier*. Walker Publication Preston Inc. N.Y, 2006.

Quiroga, D. "Galápagos, Laboratorio Natural de la Evolución: Una Aproximación Histórica".
En *Ciencia para la Sostenibilidad en Galápagos*. Eds. Tapia et. al. Santa Cruz, Ecuador: Parque Nacional Galápagos, 2009: 13-64.

Quiroga, D. and P. Ospina. "Percepciones sociales sobre la ciencia y los científicos en Galápagos".
En *Ciencia para la Sostenibilidad en Galápagos*. Eds. Tapia et. al. Santa Cruz, Ecuador: Parque Nacional Galápagos, 2009: 109-126.

Proctor, James. "The Social Construction of Nature: Relativism Accusations, Pragmatist and Critical Realist Responses". *Annals of the Association of American Geographers*, Vol 88. No. 3 (Septiembre 1998): 352-376.

Sachs Wolfgang ed. *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict*. Halifax Canada: Fernwood Books, 1993.

Santander García, Tatiana. *Evolución de la Investigación Científica en Galápagos y sus Implicaciones en el Manejo y conservación del Parque Nacional y la Reserva Marina*. Master Thesis. Universidad Autónoma de Madrid, 2007.

Sawyer and Agrawal. "Environmental Orientalism (Sexuality, Race, and Conservation)". *Cultural Critique*, No. 45 (Spring 2000): 71-108.

Scoones, I. "New Ecology And The Social Sciences: What Prospects for a Fruitful Engagement?" *Annu. Rev. Anthropol.* 28 (1999): 479-507.

Shiva, Vandana. *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. London: Zed., 1988.

Sulloway, F.J. "Darwin and the Galapagos". *Biological J. Linnaean Society* 21 (1984): 29-59.

Walker, B., S. Carpenter, J. Anderies, N. Abel, G. S. Cumming, M. Janssen, L. Lebel, J. Norberg, G. D. Peterson, and R. Pritchard. "Resilience Management in Social-Ecological Systems: A

Working Hypothesis for a Participatory Approach". *Conservation Ecology* 6 (1) (2002): 14. [online] URL: <http://www.consecol.org/vol6/iss1/art14/>

Watkins, G. y F. Cruz. *Galápagos en Riesgo: Un Análisis Socioeconómico de la Situación Actual en el Archipiélago*. Puerto Ayora, Provincia de Galápagos, Ecuador: Fundación Charles Darwin, 2007.

Watkins, G. y A. Martínez. "El cambiante marco organizacional en Galápagos". En: *Informe Galápagos 2007-2008*. Puerto Ayora, Provincia de Galápagos, Ecuador: Fundación Charles Darwin, 2008.

Weiner Jonathan. *The Beak of the Finch*. Vintage Series. New York: Knopf Publishing Group, 1995.

West, Paige and Carrier, James, 1995. "Ecotourism and Authenticity Getting Away from It". *Current Anthropology* 45, Number 4 (August-October 2004).

West, Paige, Dan Brockington and Jim Igoe. "Parks and Peoples: The Social Effects of Protected Areas." *Annual Review of Anthropology* 35 (1) (2006): 14.1-14.27.

Wilshusen P., S.R. Brechin, C. Fortwangler y P. C. West. "Reinventing a Square Wheel: A Critique of a Resurgent Protection Paradigm in International Biodiversity Conservation". *Soc. Nat. Res.* 15 (2002): 17-40.

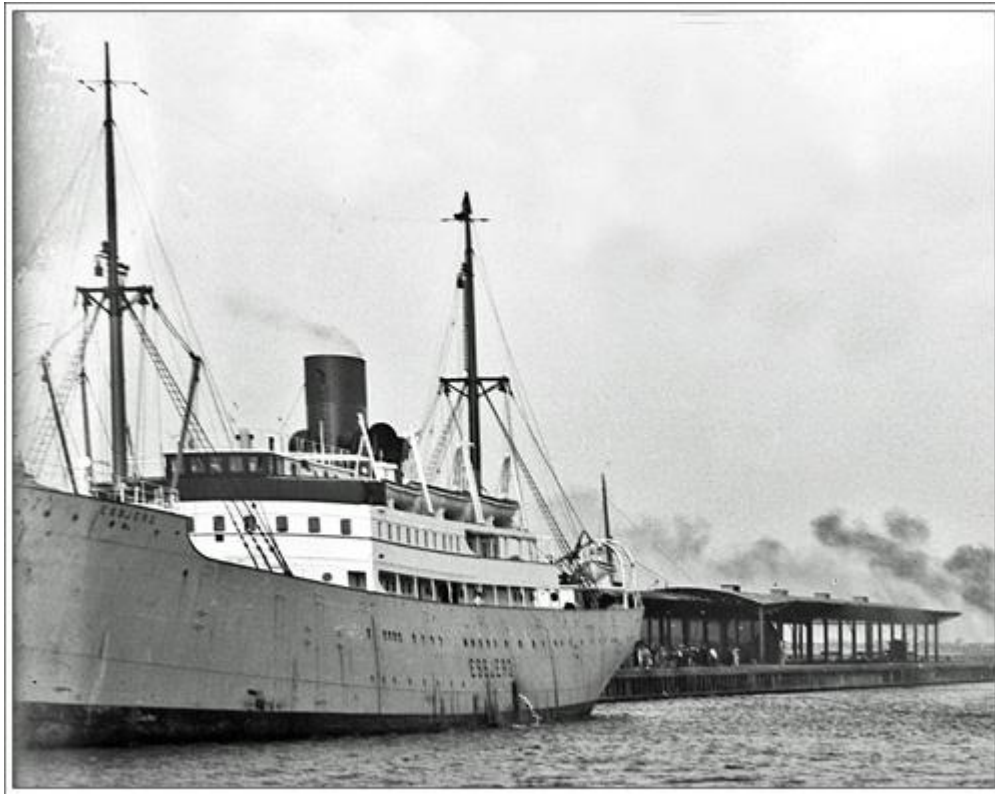
Wilshusen P. "Exploring the Political Contours of Conservation: A Conceptual View of Power in Practice". Eds. Brechin et. al. *Contested Nature: Promoting International Biodiversity with Social Justice in the Twenty Century*. New York: University of New York Press, 2003.

Zapata, Carlos. *Informe: Entre el conflicto y la colaboración: El manejo participativo en la Reserva Marina de Galápagos. Sistematización, evaluación y factores de éxito del modelo participativo.*

Galápagos: Fundación para el Desarrollo Alternativo Responsable para Galápagos FUNDAR, 2005.

El Océano, Nexo y Muralla: Labilidad, culpa y expiación en “Esbjerg, en la costa”
De Juan Carlos Onetti

Juan Manuel Rodríguez



<http://www.albus.dk/fano/pors/0834-00.html>

Para construir el arranque y las situaciones dramáticas de la materia narrativa, el escritor Juan Carlos Onetti (1909-1994) utiliza con insistencia el recurso literario de la evocación, bien del narrador, bien de los personajes, o de ambos a la vez. Esta reminiscencia puede apoyarse en el recuerdo de alguno de los actores, promovido por fotografías, cartas, un paisaje, un deseo o cualquier detalle que despierta el acto de remembranza. El cuento “Esbjerg, en la costa” (1946) es buen ejemplo de esta evocación tanto por parte de un narrador en primera persona y participante,

como de la pareja, Montes/Kirsten, obsesionada en un incesante ir y venir hacia el muelle de Puerto Nuevo (en la ciudad de Santa María) para mirar el atraque y la partida de los barcos que conducen a los pasajeros hacia Europa, donde se halla el pueblo Esbjerg.

A treinta y dos kilómetros al oeste de Copenhague, en la costa danesa de Jutlandia, Esbjerg es un puerto de pescadores. Este lugar en el título del cuento señala el referente real hacia el que las evocaciones se dirigen, límite y frontera de un deseo y una desesperanza, pues si por un lado el espacio añorado parece posible, los esfuerzos para alcanzarlo son imposibles e infructuosos, y los tres involucrados lo saben. La coma de la elipsis verbal en la frase del título puede ser substituida por copulativos como “Esbjerg está en la costa”, “Esbjerg es un lugar en la costa”. Hacia esa costa inalcanzable que los tres personajes evocan directa o indirectamente, hacia ese origen se dirigen los anhelos de Kirsten, obsesa en la inútil tarea de ver partir barcos mientras ella permanece en el mismo lugar, sin posibilidad de huida, puesto “que le *hacía* bien *hacerlo* y que tendría que seguir yendo al puerto a mirar cómo se van los barcos, *hacer* algún saludo o simplemente mirar hasta cansarse los ojos, cuantas veces pudiera *hacerlo*”^[1] (93). Y hasta esos muelles de Puerto Nuevo la acompañan los pasos del compañero para aliviar la pena que ella siente al revivir un sueño frustrado, “porque (Montes) terminó por convencerse de que tiene el deber de acompañarla, que así paga en cuotas la deuda que tiene con ella” (93). El narrador sabe e imagina esa condena de Sísifo –movimiento reiterado e infructuoso, castigo inútil– a la que él también ha contribuido por ser juez y verdugo del error cometido por Montes, porque así “está pagando (Montes) la deuda que tiene conmigo” (93). De este modo, el fracasado Montes salda la deuda moral con la mujer y la deuda económica de su estafa al narrador.

Por el informador casi omnisciente (dueño de una agencia de apuestas) sabemos que Montes y Kirsten obsesivamente se acercan al muelle para observar la partida de los barcos. Esta situación inicial es semejante en la secuencia con la que se cierra el relato, estructura cíclica como el mismo trayecto que repetidamente camina la pareja en un ritual de redención y nostalgia, de una ida y vuelta sin final. Este suceso aparentemente sin importancia es el que genera el interés de la narración. ¿Por qué esta pareja se dirige al muelle para observar el flujo y reflujo de los buques? ¿Qué extraño poder los empuja a reincidir en un acto repetitivo y obseso?

Comienza la fábula con la compasión que el narrador siente por esos dos personajes encerrados en su propio abatimiento y castigo: esa andadura absurda para mirar desde los muelles la largada de los buques. Esta tarea, ineficaz y desesperante, se vuelve circular y reiterada gracias al artificio de repetidos inicios de la misma historia para señalar un movimiento sin movimiento. El primer inicio es la evocación compasiva del narrador por la pareja y su premonición de lo que estarán haciendo: “Menos mal que la tarde se ha hecho menos fría” (85). El segundo inicio empieza: “Conocí la historia, sin entenderla bien” (86). Poco más tarde el narrador declara: “Creo que me contó la historia” (87). Y luego: “Empezó junto con el invierno” (87). Nuevamente: “Así fue como empezó a tragarse jugadas” (91). Finalmente: “La otra parte de la historia empezó cuando ella se

acostumbró” (92). Como en el “Infierno” de Dante, se baja al horror con movimientos circulares, envolventes, hasta adentrarse para siempre en ese lugar sin posibilidad de escapatoria. Esta reiteración con la que se marca sucesivamente el inicio de los hechos narrados nos anima a pensar en que una conciencia estigmatizada por una culpa suele concentrarse en un punto, pues la conciencia de culpabilidad evoca el acto maligno del que ha sido testigo todo el yo individualizado y dolido. Así como en el amor toda la conciencia del amante gravita sobre el objeto amoroso, de parecida manera en la culpa la conciencia girará en torno a la angustia provocada por el mal y alrededor de la acción malvada. Desde un presente interminable, se examina ese pasado mediante el remordimiento y se proyecta a un futuro para obtener una posible regeneración. Por ello, para que la conciencia no se concentre en observar el pasado y en buscar una posible futura salida de expiación, la persona puede recurrir al olvido de ese acto, o a estados orgiásticos y a otras evasiones que adquieren la calidad de rituales y manías, capaces de atenuar la conciencia infeliz y, tal vez, desterrar la culpa.

El tiempo sin decurso, anclado en la monotonía del presente, y el espacio clausurado sugerirán una cárcel donde Montes y su compañera Kirsten están encerrados sin posibilidad de huida. Purgan así una condena, siendo los dos cómplices de ella, y el narrador es el verdugo satisfecho que conoce, intuye e imagina, ese castigo al que los tiene sometidos. Con estos pocos elementos – piénsese en la economía del relato como uno de los grandes aciertos del escritor uruguayo– rehace el tema de la incomunicación, de una libertad siempre amenazada por la trasgresión, de una falta que debe ser pagada, y del inútil esfuerzo por cancelar cualquier culpa. La expiación no existe una vez cometido el delito, tampoco el perdón, y ése es el infierno de la pareja: revivir lo vivido, donde deseo e insatisfacción juegan una suerte de inmortal y repetido sacrificio sin sentido y sin alcanzar jamás la remisión de su culpa. Transgredir la ley significa quedarse sin futuro, la conciencia se encarga de ello, de tal manera que la pareja permanecerá atada a un deseo insatisfecho que los condena, y a una reparación que jamás termina. Así, el tiempo sin decurso, detenido en el instante, es un eterno penar porque la conciencia congela el fluir físico de la existencia y se detiene en un tiempo psicológico sin movimiento.

El narrador en primera persona conoce la historia porque el mismo Montes la confesó, igualmente imagina y sospecha las entretelas de la relación entre el hombre y la mujer. Comienza el relato con una declaración de piedad por sus personajes, seres opuestos en sus rasgos, traza y nacionalidad. Kirsten es “corpulenta, sin tacos, un sombrero aplastado en su pelo amarillo” (85); “él, Montes, bajo, aburrido y nervioso, espiando la cara de la mujer, aprendiendo sin saberlo nombres de barcos” (85). El informador imagina a la pareja en el muelle, en un presente que hace tiempo atiende la nostalgia, mientras el hombre acompaña a la mujer en silencio sepulcral y aprende el nombre de los barcos. Pero nominar el mundo no es poseerlo, es solamente otra encrucijada y acertijo. Los barcos representan la posibilidad de la huida, pero truncada porque nunca llevan a la que debe viajar, la caminante estática. Se puede cancelar la culpa, pero no es posible olvidarla, por ello “el pobre diablo (Montes) se va metiendo en la noche del brazo de la desgracia” (96).

Los motivos de la acción siguen una secuencia lógica que pasa por la labilidad (libertad humana para quebrantar el orden), deseo (de Kirsten por viajar a su pueblo natal en una ceremonia que busca la purificación), piedad (de Montes por satisfacer el deseo de la mujer), trasgresión (de Montes al apostar con dinero ajeno), conciencia de culpa y expiación (pago de la deuda y conciencia de fracaso al reiterar el incumplimiento del deseo de la mujer). El deseo de Kirsten de viajar a su tierra natal donde están las raíces, la infancia, la inocencia y los ensueños, se produce en el invierno, en un frío que, al calor del fuego hogareño, le trae el recuerdo de su tierra. Después se dedica a llenar la casa con fotos de Dinamarca y, finalmente, empiezan a llegar cartas del lugar remoto. A partir de entonces, Kirsten hablará al compañero de sus recuerdos acerca de Esbjerg. Estas evocaciones afectan a Montes hasta sentir piedad: “Eso que no entendía lo ablandaba, lo llenaba de lástima por la mujer —más pesada que él, más fuerte—, y quería protegerla como a una nena perdida” (89). Y también: “Desde aquella noche empezó a sentir una piedad que crecía y crecía, como si ella estuviese enferma, cada día más grave, sin posibilidad de curarse” (89).

Desde el momento en que la tristeza telúrica (la madre tierra) de Kirsten se evidencia, Montes comienza a pensar en hacer algo grande “que lo ayudaría a vivir y serviría para consolarlo durante años” (89). Este buen deseo de comprar el pasaje para Kirsten, pensando en una redención de ella y de él, lo empuja a arriesgarse en una jugada, pero pierde. El narrador se entera y lo condena a trabajar para él hasta que salde la deuda. Así Montes fracasa en su deseo de ayudar a la mujer, por ello se sentirá obligado a pagar la doble deuda: acompañar a la mujer en el absurdo recorrido hasta el puerto para mirar la partida de los barcos mientras ella se ata al sueño irrealizable, y saldar la deuda económica contraída con el narrador.

La mujer es la provocadora, pero no por su sensualidad, sino por su deseo de volver a los orígenes, al lugar ideal, a la inocencia, a la virginidad donde se cumple ese deseo de ser entera, pura y sin pérdida. La andanza repetida simboliza la creencia de que en el origen, en la identidad primera, se halla el verdadero significado de la existencia. Montes, tentado por esta aspiración de la mujer, desea congraciarse consigo mismo, siente piedad por ella y se obceca en pagar el pasaje y dejarla partir para que ella recupere su inocencia (primera identidad del ser), mientras él espera y se consuela con el sueño de haber contribuido en la realización del deseo de ella. Montes pensaba redimirse a través de la redención de la mujer, pero el deseo bondadoso se truncará al utilizar el medio equivocado de la estafa.

Kirsten crea un mundo imaginario, choque entre poder ser y ser, entre lo que es y lo que fue. El mundo es conciencia solitaria del individuo, que no puede confundirse con el mundo físico que es apariencia y frustración. Por ello, surgen el aislamiento y la impotencia de los personajes donde apariencia y realidad se enfrentan sin solución. Introducirse en la vida de otro es hacer daño porque la conciencia intenta salir de sí misma para invadir la conciencia del otro sujeto. Las posibles elecciones anticipadas por Montes se destrozan al chocar contra una realidad que no permite salidas, tampoco entradas, ya que cada personaje está clausurado por su propia

conciencia, y el mundo no ofrece alternativas como tampoco las ofrecen unos prójimos que no existen, o que si existen, son otro obstáculo. Desarmado el mundo de las posibilidades, cada individuo se refugia en el fracaso y la desesperanza: la cruda realidad de la existencia.

En Onetti los personajes de sus relatos siempre están encerrados en su propio abatimiento, es más, apenas pueden escapar de esa cárcel que crea la conciencia. En realidad nadie puede salir de su conciencia, y mucho menos cuando el recurso de la comunicación es un imposible. Este matiz del encierro incommunicable de la persona, aparece con claridad en la obra *La muerte y la niña* (1973). Cuando el abúlico doctor Díaz Grey se enfrenta en el consultorio a un cliente, medita en este problema del hombre encarcelado en su propia conciencia: “Es sincero, no puede decir que deseó la mujer del prójimo porque estaría mintiendo. Su único prójimo es él mismo.”^[2] Dos ideas llaman la atención. La primera es la deuda de Onetti con la conciencia judeocristiana (culpa y expiación), y luego la idea fija de que los prójimos no existen, son una molestia de la conciencia. Lo único real es la conciencia de cada individuo encerrado en su propia soledad y temores. Con estas dos premisas y siguiendo el mito adámico como guía de nuestra hermenéutica, pienso que se esclarece el sentido de “Esbjerg, en la costa”.

La atmósfera urbana, que es el lugar donde la pareja vive su propia monotonía, recuerda el destierro de los humanos una vez que han sido lanzados del paraíso. Como un dios vengativo y a la vez piadoso, el narrador sabe y observa los movimientos de Kirsten y Montes. Les ha concedido la libertad que significa también la posibilidad de obrar bien o mal. Lo lábil es esa inclinación al mal, sin la cual no existiría la libertad. Una obligación al bien sin la posibilidad de transgredir el orden sería un puro determinismo y estaríamos condenados a hacer el bien y, por consiguiente, no existiría responsabilidad moral. Lo lábil es “que el hombre lleva marcada constitucionalmente la posibilidad del mal moral.”^[3] Solamente esta posibilidad de caer mediante el ejercicio de la voluntad vuelve a la persona un ser con responsabilidad moral de sus actos. Es en la labilidad donde el hombre ejerce su condición de ser libre. Sin la tendencia a caer en el mal, solamente existiría el bien. El humano condenado al bien estaría exento de culpa y también de libertad porque todo su obrar se realizaría en el único ejercicio del bien. Un determinismo en el bien eliminaría la responsabilidad moral y la lucha de contrarios de la dialéctica bien/mal. La labilidad es el permiso de dios para actuar mal, pues sin esa tendencia a caer no habría caída. La tentación es la mujer, válida más por lo que aporta como desesperación de un tú inalcanzable, que por su contribución como sexo alcanzable y resuelto. Sin embargo, “no hay otros hombres” ni en los cuentos que ella cuenta, ni en sus escapadas hacia el puerto, en ella existe la búsqueda de una identidad en la purificación, en su regreso a la inocencia. La tentación en el hombre es la mujer; en la mujer, la tentación es volver a su estado primigenio de pureza. Este retorno al origen sustenta la creencia de que solamente la imagen primigenia de una identidad es válida y tiene sentido, de ello se deriva la obsesión de Kirsten por volver a su infancia y al estado primordial de virginidad.

El dios narrador del cuento es un recaudador de deudas, y las cobra en efectivo y a través de su presencia física y virtual. Este dios concede la libertad, pero condicionada a la realización del bien, lo cual significa en el fondo que la libertad es solamente un engaño, pues la persona está moralmente obligada a obrar bien. El dios vengativo humilla a Montes y le manifiesta “que él (Montes) era un pobre hombre, un sucio amigo, un canalla y un ladrón” (86). Este saber queda en la conciencia de Montes y en la memoria de este dios omnisciente. Pero además Montes lo deberá reconocer “delante de cualquiera si alguna vez yo tenía el capricho de ordenarle hacerlo” (86). Este dios omnisciente (la mirada del Dios juez) y acusador conoce la maldad de Montes, y éste en su conciencia sabe y reconoce que el dios narrador está enterado de ello y que puede sacarlo a relucir ante los demás (confesión en el juicio final). La piedad del narrador es una compasión del padre vengativo, que con su sola presencia le recuerda su condición de canalla y además le cobra por el robo, es decir, que ni olvida ni perdona. La autoconciencia, ese saber que lo sabemos, se encarga de recordar la culpa, y a la vez funciona en la búsqueda de una expiación: pagar la deuda, pero desde la primera mancha, cualquier limpieza es imposible.

En esta interpretación adámica, el pueblo Esbjerg es el Edén, la inocencia de la infancia, el paraíso perdido y el lugar de la purificación. Al intentar el regreso al paraíso, ambos pierden. El hombre es reo de la mujer; la mujer es prisionera de su sueño de volver a la infancia idílica, al origen y a la inocencia. Kirsten representa a la mujer que tienta con un regreso al origen mítico, origen que es calificado por la mujer como el lugar sin ladrones, con pájaros cantores, con una primavera radiante y árboles viejos de olores inconfundibles, o sea, el paraíso. La imposibilidad de volver al origen genera un miedo a lo impuro que se amortigua mediante un ritual de purificación que consiste en una callada caminata hacia el lugar que promete el escape: el muelle, lugar donde se inicia el regreso a esa primera identidad sin mancha ni angustia de culpa. El rito purificador intenta borrar el mal, sin embargo, solamente añade el recuerdo de la culpa y la autoconciencia de una imposible redención.

Si Kirsten es Eva, y Montes, Adán, el narrador es el dios vengativo que arroja del paraíso a la pareja. Pareja errante, insatisfecha, recurrente en sus mismos pasos, tristes, infelices e incomunicados. Deben pagar la culpa por haber roto las reglas, la confianza del jefe (dios), y pagar su orfandad. La mujer es el motivo, la causante de esa preocupación de Montes por conseguir la felicidad de ella, obteniendo la ruina de ambos. Un fin bueno, poder embarcar a Kirsten para que vuelva a su tierra y recupere la inocencia perdida, produce un drama reiterado en ese ir y venir hacia el muelle, lugar de llegada y salida a ninguna parte, ellos condenados a repetir irremediablemente la nostalgia por el paraíso perdido y la culpa por haber cometido la falta. No hay redención, solamente la repetición de un deseo insatisfecho, ella en él, y él en ella. Con diferentes y contrapuestos aspectos, son una unidad indisoluble de la misma soledad que ni el amor ni el desamor pueden desterrar del alma, porque Esbjerg está en la costa y no existe un barco que los conduzca a ese origen.

Y ahí la paradoja: están más solos permaneciendo juntos, que solos cuando viven separados, porque si dios concede una compañera a Adán para que no esté solo, esa misma compañera será la que introduzca la culpa del mal en el mundo, generando otra soledad: la de la conciencia culpable al caer seducido por la mujer. Por ello, como una virgen dolorosa y una Eva afligida, Kirsten siempre tiene en el rostro las señales del dolor causado y de la infelicidad: “con su cara de lluvia”, “cara de alguien que se quedó dormido y no cerró los ojos bajo la lluvia” (85), “triste y fría como si le lloviese en el sueño y hubiese olvidado cerrar los ojos” (86).

El muelle es, también paradójicamente, la salida y la frontera para alcanzar el paraíso. Montes no puede escapar a la soledad, tampoco Kirsten, ni el mismo narrador, engolosinado en compadecer a los culpables y en manejar, como una divina providencia, los hilos del drama, sin solidarizarse y sin ayudar a la pareja. Por ello están de acuerdo “sin saberlo, en la desesperanza y en la sensación de que cada uno está solo, que siempre resulta asombrosa cuando nos ponemos a pensar” (93).

Las oposiciones deseo/culpa, transgresión/expiación son permanentes. El deseo no es siempre sexual o sensual sino que toma variados matices en la obra de Onetti. Unas veces es el deseo de comunicación que implica retener a la otra persona con la que intentamos la comunicación, en otros es la simple compañía con un incomunicable para evitar la soledad, y en otros casos es la propia insatisfacción provocada por unas causas que no pueden ser controladas. La mujer es tentada por la inocencia, Montes por el deseo de cumplir el sueño de la compañera, el narrador por la deuda que debe ser pagada. No hay arrepentimiento ni perdón. La culpa es haber buscado un consuelo para los tres y no obtenerlo.

Por Kirsten, como en la Eva del judeocristianismo, entra el pecado (mal) en el mundo por seducir y tentar para que el hombre actúe contra el dios narrador. Montes, como Adán, es el que se deja engatusar por los sueños de Kirsten. El resultado de esa combinación es esa infelicidad e insatisfacción, esa condena que revive cada mortal en su paseo por el muelle, movimientos repetidos en un sinsentido de la vida condenada a la soledumbre radical de la persona, condición trágica con que se purga el don de la libertad humana.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Benedetti, Mario, *Juan Carlos Onetti y la aventura del hombre*, www.libreriahispana.com/onetti/

Deredita, John, “El doble en dos cuentos de Onetti”, en *El cuento hispanoamericano ante la crítica*, Madrid, Castalia, 1980, pp. 150-164.

Marco, Joaquín, “Lectura de las narraciones de Juan Carlos Onetti: algunos recursos”, en *Tan triste como ella y otros cuentos*, 2ª. ed., Barcelona, Lumen, 1979, pp. 9-22.

Rodríguez Monegal, Emir, *Juan Carlos Onetti: Tiempo de abrazar y los cuentos de 1933 a 1950*, www.borris-mayer.net/onetti/

Verani, Hugo J., “Juan Carlos Onetti”, en *Narrativa y crítica de nuestra América*, Madrid, Castalia, 1978, pp. 161-197.

Pies de Nota:

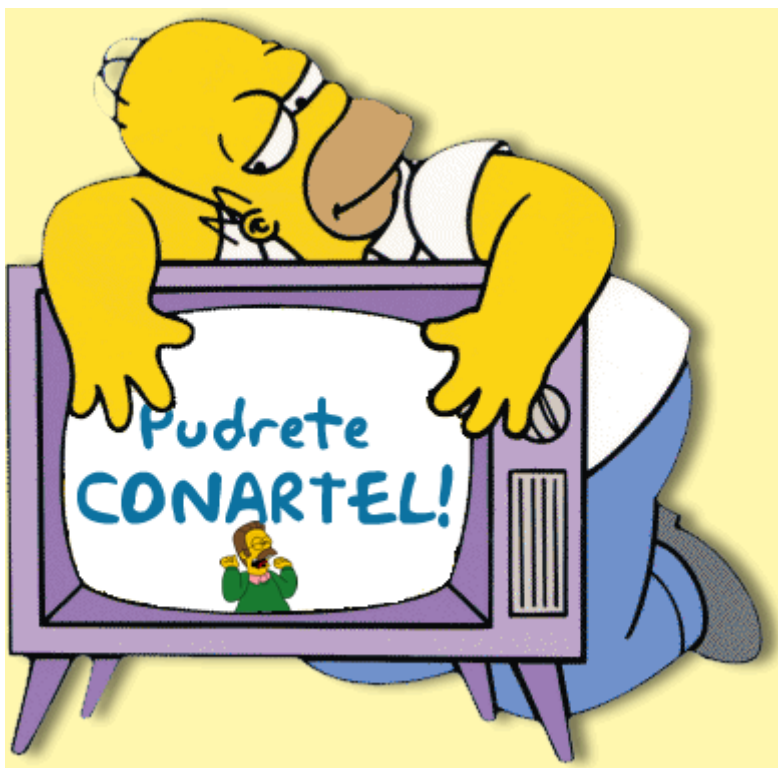
[1] Juan Carlos Onetti, “Esbjerg, en la costa”, en *Tan triste como ella y otros cuentos*, 2ª. Ed., Barcelona, Lumen, 1979, pp. 85-93. Los números entre los paréntesis de las citas remiten a las páginas de esta edición. He destacado con negritas la reiteración de la acción (hacer) que marca la obsesiva compulsión de Kirsten.

[2] Juan Carlos Onetti, *La muerte y la niña*, Buenos Aires, Ediciones Corregidor, 1973, p. 10.

[3] Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969, p. 210.

Introducción: La Controversia

Alvaro Alemán



El 9 de julio del 2009, el Consejo Nacional de Radiodifusión y Televisión dispuso el retiro de la serie *Los Simpsons* del horario apto para todo el público. La noticia salió en varios medios del país, este es uno de ellos: <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/los-simpson-y-%E2%80%A6n-ball-vetadoslos-simpson-y-dragon-ball-vetados-356068.html>

El CONARTEL publicó la resolución así (oficio conartel con enlace a pdf del documento):
http://www.conartel.gov.ec/web/guest/inicio/journal_content/56/10113/50231

Protestas diversas, entre ellas, la de la Asambleísta Maria Paula Romo, impugnaron la decisión de esta organización del Estado, por arbitraria y secreta:

carta a conartel: <http://paularomo.blogspot.com/2009/06/carta-al-presidente-del-conartel.html>

La decisión fue comentada, desde distintas ópticas en los medios:

http://www.telegrafo.com.ec/opinion/columnista/archive/opinion/columnistas/2009/07/13/Los-encantadores-Simpson_2620.aspx

http://3.bp.blogspot.com/_gY4LzXMub9Y/Sjcdq16iR0I/AAAAAAAAABxU/Lzd24pZsAXA/s1600-h/garc%C3%ADa-conartel.jpg

finalmente el CONARTEL cedió ante sus pretensiones, después de haber sido llamado a testificar a la Asamblea su director: <http://www.pudreteflanders.com/blog/wp-content/uploads/2009/07/simpson-conartel-ecuador.gif>

El impacto de los Simpson sigue sintiéndose en la cultura ecuatoriana y en los medios de todo el planeta: http://www.terra.com.pe/addon/img/d5ce69simson_1280x640g.jpg

http://lh5.ggpht.com/_B6iLQ2vj7E/SuHsXfE2I3I/AAAAAAAE-A/3R5k9E8Wcgc/marge-simpson-playboy-255x368_thumb%5B26%5D.jpg

http://www.latinaviva.com/50226711/the_simpsons_movie_boycotted_in_latin_america.php

liberarte@usfq.edu.ec

El origen de las especias: de la sal quiteña a la mostaza de Springfield. Los Simpsons y el Conartel

Alvaro Alemán



La utilización de los enlatados y de la refrigeración ha sido utilizada por los seres humanos para la preservación de alimentos durante cerca de doscientos años; previo a esto, la sal fue utilizada para los mismos fines, por milenios, en particular para la carne. Entre un período y otro, las especias juegan un papel primordial. **Especia** (del latín *speciēs*), también llamada **condimento**(del

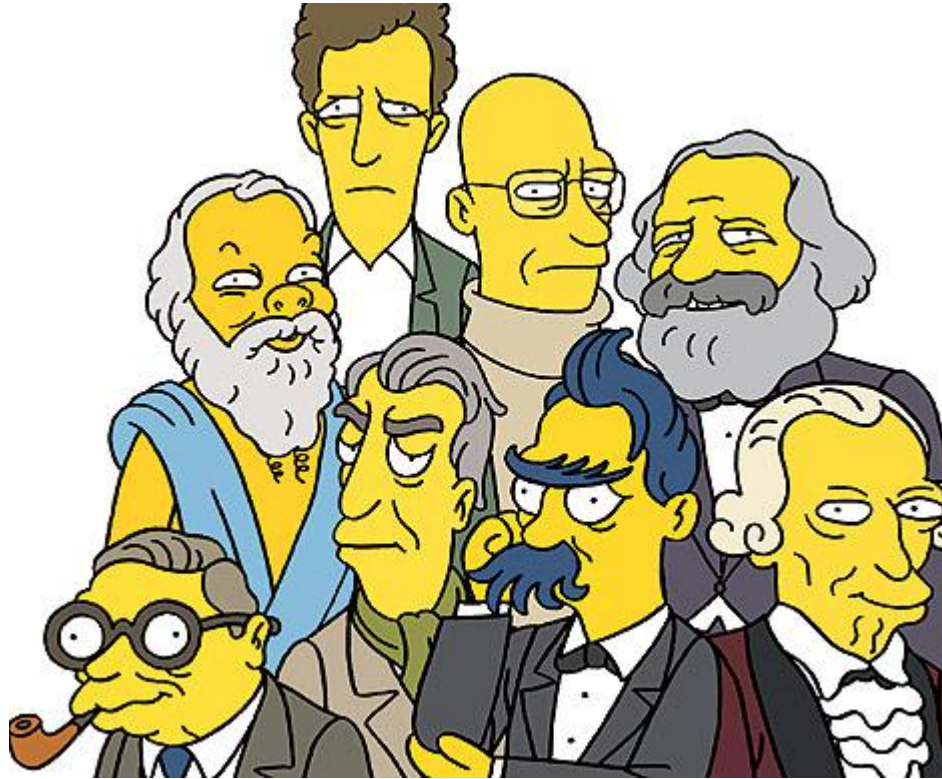
latín *condimentum*, de *condire*, sazonar) es el nombre dado a ciertos **aromatizantes** de origen vegetal, que se usan para preservar o sazonar los **alimentos**. Esto es clave: preservar o sazonar. Dos actividades muy distintas. La preservación se realiza mediante la acción específica de los condimentos: la destrucción de las bacterias que producen la descomposición. La saborización es asunto aparte: consiste en el realce y hasta el enmascaramiento del sabor de un alimento para ocultar la pudrición y fermentación de alimentos. Las especias conservan entonces, contrarrestan la entropía bacteriana, pero a la vez realizan una operación contrastiva: transportan y modifican los sentidos.

La relación específica entre el transporte y las especias se encuentra en el origen mismo de la modernidad y de la globalización: fue precisamente el comercio de especias lo que impulsó los grandes viajes de descubrimiento en la era renacentista. Antes de ello las cruzadas introdujeron en Europa, después de siglos de quietud gastronómica, la picante variedad, no sólo del pensamiento árabe (junto con su propia tarea de preservación del mundo griego, de Aristóteles en particular) sino de sus guisos a base de pimienta, galanga, nuez moscada, jengibre, azafrán y clavo de olor. Venecia se sitúa en el centro de este fabuloso comercio que controla desde el siglo VIII hasta el XV y que genera, entre otras cosas, el soporte material del florecimiento de sus artes. La caída de Constantinopla cierra las rutas de especias para Occidente y la elevación fantástica del precio lleva al descubrimiento de América y los viajes de Vasco de Gama que “abren” el Oriente al comercio.

Las especias, que muestran entre sus propiedades, la facultad de estimular el apetito, se asocian históricamente también al estímulo del apetito europeo por la Conquista y por la diversidad.

Incluyo estas observaciones sobre la historia de las especias y del comercio global al inicio de un breve ensayo sobre los Simpsons en el Ecuador porque mi propósito es mostrar las paradojas y sorpresas que emergen cuando las mercancías culturales viajan y cuando las dos cualidades que acompañan a la circulación de las especias se confunden: la conservación y el realce del gusto. Mi interés aquí reside en la señalización de un discurso ocupado en marcar cómo el gusto por la diferencia se puede convertir en una diferencia degustada/disgustada y cómo ésta a su vez se puede convertir en un acto de censura.

Sátira y parodia en los Simpsons



La sátira es, estrictamente, una composición literaria en la que se realiza una crítica de las costumbres y de las conductas deshonestas de individuos o grupos sociales, con un fin moralizador, burlesco o de simple diversión. La parodia, a su vez consiste en cualquier práctica cultural que ofrece una imitación polémica de otra producción cultural. Tanto la parodia como la sátira tienen distinguidas raíces en la antigüedad clásica, donde fueron utilizados eminentemente con fines retóricos, para la elevación de un determinado tipo de crítica social. El objetivo entonces, de ambos mecanismos expresivos consiste en la exhortación, por medio del humor, el sarcasmo y la ironía, para un colectivo, hacia un cambio o modificación de conducta.

Uno de los problemas inherentes a la sátira y a la parodia se asocia con la necesidad de que, entre el público y el autor, se comparta un referente. En otras palabras, para que la sátira funcione como

tal, requiere que haya un universo simbólico compartido. Para que la burla de un proyecto de ley sea efectiva, quienes leen un comentario paródico deben conocer de qué proyecto de ley se trata. Esta condición, que forma parte básica de los protocolos comunicativos de toda comunidad académica (la acreditación misma depende de la absorción de un canon compartido), ante la proliferación mediática y tecnológica de hace décadas ha sido causa de desconsuelo y fragmentación permanentes.

¿Cómo funciona la parodia entonces, cuándo no existe consenso? ¿Cómo se despliega la sátira cuando su blanco desaparece? ¿Qué ocurre cuando la relación de especificidad cultural inherente a la sátira se diluye en los circuitos de distribución global de los medios masivos?

Humor local/risas globales

En el número cuatro de *Primicias de la Cultura de Quito* del jueves 16 de febrero de 1792, Eugenio Espejo escribió de los quiteños: “Señores, les oís el dicho agudo, la palabra picante, el apodo irónico, la sentencia grave, el adagio festivo, todas las bellezas, en fin, de un hermoso y fecundo espíritu.”

Estos comentarios entre muchos otros (expresados tanto por viajeros como por comentaristas locales) dieron pie a la aparición de la llamada “sal quiteña”, una expresión humorística local inasible vinculada a la improvisación, la precisión verbal y el conocimiento profundo, tanto lingüístico como social, del entorno inmediato. Esta característica cultural en vías de desaparición puede así vincularse con la propiedad “salada” de la conservación (de hecho, la municipalidad capitalina auspicia activamente festivales y mecanismos para su supervivencia) en contrastarse con la potencialidad de realzar el gusto de la especia. La “sal quiteña” preserva un humor histórico hoy día desplazado por las mareas del comercio electrónico y unos *mass media* que introducen nuevos sabores, y lógicas, culturales; el problema, para muchos observadores, consiste en la comprensión del fenómeno al interior de una lógica binaria señalada hace ya varios años por Ariel Dorfman y retomada más tarde por el semiólogo Umberto Eco: o apocalípticos o integrados.

El filósofo chileno Martin Hopenhayn ya señala en su libro *Ni apocalípticos ni integrados: aventuras de la modernidad en América Latina*, que se trata de una falsa dicotomía: no es asunto de denunciar y después combatir la ingerencia “indebida” de contenidos culturales ajenos a la región sino de construir un proyecto colectivo sobre las bases de un aprendizaje del funcionamiento de los medios. A lo que añadiría, un aprendizaje del funcionamiento de los géneros narrativos. El humor

televisivo es fundamentalmente un teatro de la crueldad, un discurso destinado a la ridiculización del Otro que, paradójicamente, produce una comunidad a partir de la exclusión.

Los Simpsons y la hiper.ironía.

Varios textos en los últimos años han minado la popular serie televisiva, que cumple ya 20 años continuos de transmisión, en busca de claves y explicaciones sobre su popularidad, dos de los más influyentes son *Leaving Springfield: The Simpsons and the Possibility of Oppositional Culture* de John Alberti (editor) 2003 y *Los Simpsons y la Filosofía* editado por Irwin et al. Y traducido al castellano en octubre del 2009. Ambos textos aluden, entre los múltiples ensayos que forman parte de ambas colecciones, a la condición posmoderna y auto referencial de la serie de televisión. A grandes trazos, *Los Simpsons* ha sido ponderado como una comedia subversiva, dispuesta a parodiar a los valores y las figuras culturales más autorizadas de la cultura estadounidense (el cristianismo, el sistema político de ese país, sus líderes, celebridades e instituciones mediáticas, incluyendo a la propia cadena Fox que aloja los episodios). Al mismo tiempo, *Los Simpsons* es una de las series televisivas de mayor audiencia y de más larga duración en la historia de la televisión estadounidense. ¿Se trata entonces de una serie oposicional o de un programa convencional? En palabras de John Alberti: “¿Cómo entender la política de un programa que ridiculiza consistentemente al capitalismo corporativo y la cultura de consumo mientras constituye el programa central de un conglomerado mediático multinacional? ¿*Los Simpsons* adaptan la sátira a la televisión o viceversa y qué dice esto sobre las posibilidades para un legado de la serie, en particular, sobre la idea de unos medios masivos oposicionales?”

Cada episodio de los Simpsons se realiza a un costo de 1.5 millones de dólares y en él participan 300 personas durante un período de 8 meses. Adicionalmente, cada episodio está inundado de referencias culturales múltiples, desde alusiones a Shakespeare, pasando por política mundial, hasta la historia de la animación televisiva. Una de sus propiedades fundamentales, a decir de Carl Matheson, es su “citacionalidad” o estructura plagada de citas. Cada episodio es literalmente una mina de alusiones culturales multimedia; de hecho, uno de los placeres de la serie, para uno de los segmentos poblacionales que admira la serie en EEUU (estudiantes universitarios), consiste en la cacería de citas y referencias tanto cultas como “populares”.

Los Simpsons y el Conartel

La decisión de trasladar Los Simpsons de uno de los horarios preferenciales en la televisión ecuatoriana a otro se remite en parte a la curiosa decisión de Arturo Ruiz, el director del Consejo

Nacional de Radiodifusión y Televisión, de “proteger” a su hija del contenido nocivo de la serie. El informe del Conartel, en su resolución 5902 dice literalmente que en el episodio “La guerra de Lisa”: “se evidencian escenas de violencia, con el manejo de armas por parte de niños, y diálogos que expresan discriminación sexual”. El episodio, en que Lisa decide enrolarse voluntariamente, junto con su hermano Bart, en una escuela militar (este último obligado debido a su última travesura), porque cree que la experiencia académica va a superar la formación curricular tediosa a la que se somete en la escuela pública de Springfield, forma parte de una parodia extensa sobre el enrolamiento femenino en centros educativos excluyentes. Un ejemplo del diálogo que motiva a Lisa:

Lisa habla con el rector de su colegio, el señor Skinner, con la esperanza de que la clase de la señorita Hoover (una alusión al director y fundador del FBI) alcance un nivel académico más riguroso.

Lisa: Para mí no es natural la queja, pero hasta este momento, en clase hemos visto tres películas, dos cortos y hemos tenido una hora y media para leer revistas. Simplemente no me siento desafiada

Skinner: Claro que podríamos hacer que las cosas prestarán un mayor desafío para los estudiantes, Lisa, pero en ese caso los estudiantes más tontos estarían quejándose en esta oficina, frunciendo sus ceños en un vano esfuerzo por entender la situación.

La protesta del CONARTEL parece salir de una lectura literal del episodio, el simple hecho de que los “niños” porten armas (y que sean premiados por su conducta bélica) y que discriminen en contra de Lisa por su género son suficientes para la suspensión y revisión del contenido. No importa que el episodio parodie las dificultades de Shannon Faulkner, la primera mujer en aplicar (y ser aceptada) a la famosa institución militar *The Citadel* y las tribulaciones que debió enfrentar antes de verse obligada a renunciar.

¿Qué entiende el público latinoamericano y/o el público ecuatoriano de todo esto?

Habría que empezar señalando que han existido “episodios” de censura de los Simpsons en otros lugares de América Latina: en Venezuela, donde se juzgó también, que los contenidos no eran apropiados para los niños, en Argentina, donde el contenido de uno de los episodios (que identificaba a Perón como uno de los responsables de desapariciones) fue condenado por el partido peronista, en Brasil donde se amenazó con demandar a la cadena Fox por representar a ese país como un destino turístico poco hospitalario. En todos estos casos observamos una lectura literal de los contenidos, sin espacio para una interpretación paralela—o contraria—de los mismos. Al igual a las interpretaciones del llamado “imperialismo cultural” de hace 40 años, los encargados del poder mediático deciden qué vale, para quién y de qué manera hay que proteger a los

“inocentes”. El hecho es que *Los Simpsons* ha sido, desde sus inicios una serie para adultos, en un formato infantil. Esta “confusión”, hoy cuando teóricos como Neil Postman sostienen que estamos ante la inminente desaparición de la “infancia” como idea histórica, contribuye al mantenimiento de rígidas líneas divisorias que separan a los detentadores del “saber” de los consumidores “pasivos” de contenidos.

Los Simpsons han sido ya, en el Ecuador, gracias a la valiente—y oportuna—intervención de una asambleísta, restaurados a su horario habitual. El estornudo moral del CONARTEL ha subsistido ante las especias—aparentemente demasiado pungentes—de una programación extranjera que satiriza a una sociedad (la de EEUU) de la que paradójicamente sabemos muy poco. Aunque por momentos podemos reír al unísono de sociedades y culturas distintas a nosotros, todavía desconocemos las razones globales de esa risa. Si nuestras propias instituciones no lo impiden, tal vez aun estemos a tiempo para entender las razones locales para hacerlo.