

Etnicidades

ANDRÉS GUERRERO
COMPILADOR

FLACSO, Sede Ecuador

Páez N19-26 y Patria, Quito – Ecuador

Tel.: (593-2-) 232030

Fax: (593-2) 566139

ILDIS, Fundación Friedrich Ebert

Calama 354 y Juan León Mera

Telefax: (593-2) 562103

ISBN Serie: 9978-67-049-1

ISBN Volumen: 9978-67-052-1

Compilador: Andrés Guerrero Barba

Coordinación editorial: Alicia Torres

Cuidado de la edición: Soledad Córdova

Traducción de los artículos de Belote, Cervone, Rival y Thurner:

Alvaro Alemán

Traducción del artículo de Lentz: Carola Lentz

Diseño de portada: Antonio Mena

Diseño y diagramación: RISPERGRAF

Quito, Ecuador, 2000

ÍNDICE

ESTUDIO INTRODUCTORIO

- El proceso de identificación: sentido común ciudadano,
ventriloquía y transescritura
Andrés Guerrero 9

BIBLIOGRAFÍA TEMÁTICA 61

ARTÍCULOS

- Fuga desde abajo: Cambios individuales de identidad
étnica en el sur del Ecuador
Linda Smith Belote
Jim Belote 81
- Tiempo de fiesta; larga vida a la fiesta: Ritual y
conflicto étnico en los Andes
Emma Cervone 119
- El costo de la vida: deuda e identidad en los
Andes ecuatorianos. La fiesta de San Juan en Pesillo
Emilia Ferraro 147
- La construcción de la alteridad cultural como respuesta
a la discriminación étnica. Caso de estudio en la
Sierra ecuatoriana
Carola Lentz 201
- Identidades de mujeres indígenas y política de
reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana
Blanca Muratorio 235

Bajo la sombra de Yaruquíes: Cacha se reinventa <i>Amalia Pallares</i>	267
La escolarización formal y la producción de ciudadanos modernos en la Amazonía ecuatoriana <i>Laura Rival</i>	315
Políticas campesinas y haciendas andinas en la transición hacia el capitalismo: una historia etnográfica <i>Mark Thurner</i>	337

Identidades de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana¹

BLANCA MURATORIO²

Estas niñas se miran en la pantalla de la televisión, pero sólo reflejan a los blancos.
Y luego... como espejos se rompen.
(Francisca, abuela quichua del Napo)

Estas metáforas sobre las identidades sociales de género y sobre el cambio social y cultural en el área del Alto Napo de la Amazonía ecuatoriana, fueron expresadas en 1990 por una mujer quichua del Napo, como un penetrante comentario sobre las autoimágenes y el comportamiento sexual de las jovencitas, muchas de las cuales son de la edad de sus propias nietas adolescentes. Este trabajo es un intento por comenzar a descifrar los problemas sociales y culturales que encierran estas metáforas, a través de

-
- 1 *Reconocimientos.* Una primera versión de este ensayo fue presentada en el XXVII Congreso Anual de la Asociación Canadiense de Estudios Latinoamericanos y del Caribe en Toronto, en Octubre de 1996. Agradezco a Julie Cruikshank, Betsy Johnson, Martin Silverman, y Gavin Smith, quienes generosamente me ofrecieron sus comentarios a esta primera versión. Agradezco al Social Sciences and Humanities Research Council of Canada por los fondos que me permitieron hacer el trabajo de campo de largo alcance que da marco a este trabajo. También agradezco a la Universidad de British Columbia por el apoyo a mi más reciente trabajo de campo en Tena, durante los veranos de 1994-95 y 1995-96. En Tena, debo una muy especial gratitud a Dolores Intriago, por su valiosa asistencia de investigación y su continua amistad.
- 2 University of British Columbia

una interpretación de las narraciones y de las experiencias contemporáneas de las mujeres adultas.

Hace algún tiempo ya, durante mis visitas periódicas a la ciudad de Tena y a las comunidades cercanas, he estado inmersa en la vida diaria de las mujeres y, más específicamente, en recoger las historias de vida de un pequeño grupo de mujeres a quienes he logrado conocer a fondo³. Durante las últimas dos temporadas de mi estadía, el problema del enamoramiento y los enredos sexuales indiscriminados y sin control de niñas adolescentes con jóvenes, así como los consiguientes embarazos no previstos, han complicado la vida de estas mujeres adultas, ya abuelas, y han sido el tema dominante de sus conversaciones. Ellas están muy preocupadas por la situación de estas adolescentes que están 'fuera de control', y que, frecuentemente, se escapan a otras ciudades de la región o a Quito. Un número cada vez mayor de niñas de los poblados lejanos ahora se trasladan a Tena, buscando no sólo las normales atracciones de la ciudad, tales como la televisión y las discotecas, sino también la posibilidad de asistir a los colegios secundarios donde pueden socializar con otros jóvenes de su misma edad. Este centro urbano relativamente pequeño se está convirtiendo rápidamente en un espacio conflictivo de identidades emergentes donde convergen prácticas culturales locales y globales.

Lo que preocupa especialmente a sus mayores es que este grupo de adolescentes incluye a jóvenes no indígenas y algunos extranjeros, y que las relaciones sexuales son muchas veces iniciadas por las propias jovencitas. A estas adolescentes se las conoce localmente como *carachamas*, el nombre de un pez nativo muy abundante y fácil de pescar. El 'período difícil' de la sexualidad femenina adolescente, en el pasado controlado dentro de las restricciones y la intimidad del grupo de parentesco, se ha convertido en un asunto de escándalo público y, a menudo, expone a estas jóvenes a serias amenazas a su seguridad y bienestar. Este es el principal motivo de preocupación de sus abuelas, más que el posible embarazo en sí,

3 En estas conversaciones participaron tres y a veces cuatro mujeres adultas, quienes frecuentemente vinieron acompañadas de sus nietas. Todas son del área de los ríos Pano y Tena. Desde 1994 he colaborado con Dolores Intriago para establecer una oficina de la mujer y un centro de refugio para mujeres abusadas. En este proceso hemos recogido información y documentado las historias de vida de más de 50 mujeres.

porque, en la mayoría de los casos, tanto la joven madre como su niña/o son aceptadas en la familia de su madre o abuela.

El problema crítico más amplio que subyace en las narraciones de estas mujeres no solamente es la calidad y el ritmo del cambio social moderno, sino también la verdadera esencia de la reproducción social y cultural y el papel que ellas van a jugar en ese proceso.

La elección de concentrarme en el conflicto inter-generacional sobre las imágenes y prácticas de las identidades de género se originó en otras inquietudes analíticas que merecen ser consideradas brevemente. Primero, en dos recientes análisis de los estudios antropológicos sobre las relaciones de género en la Amazonía, las autoras señalan que las explicaciones teóricas más aceptadas sobre este problema se han basado principalmente en teorías generales de la estructura social, mitología, o perfiles psicoanalíticos (Bellier 1993; Seymour-Smith 1991). El tema del contenido real de las experiencias cotidianas de las mujeres, situado en el contexto más amplio de los cambios económicos, sociales y políticos que experimentan las sociedades Amazónicas, no ha sido todavía objeto del interés de los estudiosos de esta área. Mi principal objetivo aquí es explorar estos temas a través del estudio de las diferencias de género en la construcción del sentido de ser, de la identidad de las mujeres tal como es experimentada en un proceso de cambio social particular. Voy a examinar cómo las mujeres quichuas del Napo recuerdan, relatan y negocian en la vida cotidiana contemporánea, los múltiples significados de ser una mujer indígena en una sociedad interétnica cada vez más compleja.

Mi segundo objetivo analítico es explorar cómo las 'luchas intraculturales' (Sider 1991; Smith 1991) nos permiten revelar las historias de mujeres, mientras éstas se producen en el presente. Lo que importa al considerar estas narrativas no es tanto el origen histórico de los distintos elementos culturales con los cuales las mujeres construyen sus identidades, sino cómo, a través de sus memorias del pasado, ellas logran remoldar y reinterpretar los significados sociales de esos elementos, para enfrentar situaciones contemporáneas que ellas sienten como fuera de su control. Yo sostengo que estas abuelas indígenas crean sus propias etnohistorias a través de agudas y emotivas narraciones acerca de la esfera doméstica de sus vidas (ver Sider 1991). Este espacio cotidiano ofrece a las mujeres formas de ver el pasado que vinculan lo personal y familiar con su continua y activa participación en un mundo más amplio.

Finalmente, aunque existen excelentes estudios acerca de las complejidades contemporáneas de la reproducción cultural en otras sociedades amazónicas (ver Jackson 1995; Turner 1991), éstos no han tratado directamente el problema de género. Mi argumento es que el conflicto intergeneracional tratado en este trabajo como una disputa entre mujeres sobre las prácticas e imágenes de la feminidad, ofrece un escenario privilegiado para tener una mejor comprensión de los discursos verbales dominantes sobre el proceso de reproducción cultural indígena que están siendo pronunciados, principalmente por los hombres, en los escenarios públicos nacionales e internacionales. Las narrativas de las mujeres quichuas del Napo requieren una lectura sutil y progresiva, sin los anteojos occidentales, que, como Strathern (1984) ha argumentado, relegan la domesticidad a una forma inferior de confinamiento, o imponen nociones de identidad e individualidad que sólo se alcanzan a través de una dolorosa separación de las relaciones sociales culturalmente significativas.

El contexto más amplio de los argumentos de las mujeres

Los quichuas del Napo del área de Tena-Archidona comparten con miles de otros quichua-hablantes de las tierras bajas, la cultura tradicional del bosque tropical basada en la cacería, la pesca, la recolección y la agricultura de roza. Sin embargo, a diferencia de otros grupos indígenas, muy temprano en el período colonial, los quichuas del Napo se vieron obligados a adaptar sus estrategias de supervivencia primero a las demandas económicas, políticas y culturales de los conquistadores españoles, y, más tarde, a los esfuerzos del Estado y los gobiernos locales por incorporarlos a la sociedad nacional. El imponer una política de sedentarización fue la clave de ese intento de tornar un supuesto 'salvajismo' en 'civilización'. Aunque los quichuas del Napo resistieron esta política de varias formas, a largo plazo, ésta fue decisiva para erosionar su acceso a la tierra y su habilidad de practicar plenamente sus actividades de subsistencia (Muratorio 1991).

En términos de sexualidad y relaciones de género, los misioneros católicos percibían a los cuerpos de los indígenas amazónicos como particularmente 'incivilizados'. Consideraban que los quichuas del Napo carecían de todo sentido de moralidad y que estaban afectados de urgencias sexuales 'poco naturales' que debían ser controladas dentro del matrimonio. El abogar por matrimonios tempranos para las mujeres, o su confinamiento en

conventos fueron las dos políticas más consistentes que los misioneros católicos trataron de imponer en esta área, para regular y controlar la esfera doméstica indígena. A principios de este siglo, el Estado liberal también intervino directamente en la vida privada y familiar indígena, particularmente con legislación acerca del matrimonio civil, el divorcio y la escolaridad universal (Goetschel 1996; Moscoso 1996). Desde entonces, la regulación y disciplina estatal de la sexualidad y las prácticas de socialización, además de las transformaciones económicas, han contribuido a los cambios en la autoidentidad y el poder que las familias y los grupos de parentesco indígenas están experimentando actualmente. Durante varios siglos, por lo tanto, en esta sociedad amazónica particular, las subjetividades de género han sido diálogos conflictivos, no sólo entre los hombres y las mujeres indígenas, sino también entre ellos y el mundo no-indígena más amplio. Sin embargo, con el tiempo, tanto las mujeres como los hombres indígenas lograron negociar identidades de género, que no fueran meros reflejos de las construcciones hegemónicas del Estado y de la Iglesia, sino incorporadas o subvertidas para acomodarlas a sus propios proyectos culturales (Muratorio 1995a).

Sin embargo, en los últimos veinte años el ritmo de cambio se ha acelerado considerablemente en la Amazonía ecuatoriana, principalmente debido a la explotación de las considerables reservas de petróleo de esta región. La nueva infraestructura de caminos, unida a la demanda de trabajo y servicios de la industria petrolera, proveyeron los principales incentivos para el flujo masivo de colonos, para el crecimiento urbano, y para la creciente incorporación de la población indígena a la economía de mercado. Estas transformaciones económicas, así como los periódicos conflictos fronterizos entre Ecuador y Perú, han contribuido a consolidar la presencia del Estado y de los militares en esta región. Como en muchas otras partes del mundo, las nuevas tecnologías de comunicación, especialmente la radio y la televisión, han sido decisivas en la incorporación de los jóvenes quichuas del Napo de ambos sexos a una modernidad globalizante. Más aún, en la década de 1990, la preocupación internacional por la degradación ambiental del bosque amazónico ha atraído un gran número de ambientalistas extranjeros con diferentes versiones de proyectos de desarrollo sostenible, particularmente de ecoturismo. Muchos de estos proyectos de ecoturismo están siendo manejados por gente indígena, y prometen no sólo el encuentro con bosques vírgenes, sino también interesantes experiencias inter-culturales (Muratorio 1995b).

No obstante, el factor más importante para la conformación de las políticas de diferencias étnicas ha sido la ya autónoma voz de los diferentes pueblos indígenas, a través de sus organizaciones. En la región amazónica, tanto en el nivel nacional como en el local, estas organizaciones han sido lideradas por hombres. Los intelectuales y profesionales indígenas han construido un discurso genérico de 'indianidad', que reclama una historia común de reivindicación étnica. Como otros discursos indígenas similares desde la época colonial, este discurso de las organizaciones usa categorías históricas occidentales y modernas (Brown 1993:319-320; Jackson 1995) y ha tenido un éxito incuestionable al abrir espacios políticos significativos para los pueblos indígenas frente al Estado.

Sin embargo, el carácter homogeneizante de la identidad étnica proyectado por las federaciones indígenas silencia las complejidades de los distintos grupos étnicos y las diferencias de género internas en las sociedades locales; un problema que apenas comienza a surgir públicamente. Culturalmente, este discurso propone una forma de 'esencialismo' conservador que naturaliza las identidades de las mujeres, con mayor frecuencia propiciando una identificación estereotípica de la mujer con la Madre Tierra, mientras que al mismo tiempo marginaliza sus voces al no proveerle espacios reales para su efectiva participación política. Mientras que proclama a las mujeres como las portadoras esenciales de la tradición cultural, el discurso de las federaciones todavía no ha encarado abiertamente los conflictos y contradicciones que tanto mujeres jóvenes como adultas enfrentan en las prácticas cotidianas de vivir esa tradición⁴.

En general, las mujeres indígenas ya mayores simplemente ignoran, o toman en broma, a los líderes hombres acerca de los límites precisos de esta disyuntiva entre la modernidad y la tradición. La ironía y el

4 Por ejemplo, aun cuando son confrontados con casos irrefutables de violencia doméstica en sus propias comunidades, varios líderes indígenas han desoído las quejas de las mujeres o las han descartado con argumentos 'tradicionales' acerca de las relaciones de género. Esta actitud ha motivado a muchas mujeres de Napo y de otras provincias amazónicas a formar sus propias organizaciones de mujeres. Ver Warren (1992) para una forma similar de esencialismo cultural en los discursos de etnicidad de los líderes maya contemporáneos. Wilson (1988) analiza explícitamente el problema de la representación de género en el pensamiento indigenista en Bolivia. Las relaciones simbólicas entre las mujeres y la *Pachamama* (Madre Tierra), reconocida por las mujeres indígenas de la Sierra, no se traduce fácilmente en la relación de las mujeres amazónicas con la chacra (cf., Descola 1992:215; Harris 1988).

cuestionamiento burlón —o, a veces, simplemente los silencios preñados de significado— que las mujeres dirigen a esos líderes, se convierten en las formas en que las mujeres desafían el presunto monopolio de las federaciones sobre las memorias culturales y la redefinición de la historia indígena. Sin embargo, algunos jóvenes de ambos sexos están tentativamente tratando de recobrar una cultura supuestamente ‘original y prístina’, mientras que otros están empeñados afanosamente en una amnesia cultural. Cuáles son o deben ser los contenidos de la tradición étnica, y quién ejerce control sobre las memorias culturales selectivas e interpreta su significado, en suma, los problemas diarios de la reproducción cultural y la construcción de identidades, son motivo de interminables discusiones y una de las bases de los conflictos intergeneracionales. Estas discusiones internas sobre qué idioma se habla y qué comida se come en la casa, sobre los modelos de roles ofrecidos por las telenovelas, sobre las concepciones de la belleza y la sexualidad femenina, expresan los significados culturales específicos que se pierden en las categorías políticas ‘objetivizantes’ que generalmente usan las organizaciones indígenas. Las discusiones de las mujeres quichuas del Napo representan las manifestaciones locales de los procesos globales de la modernización, que han transformado todas las cuestiones de reproducción cultural en procesos altamente politizados⁵.

Como otros indígenas en el Ecuador y en otras partes del mundo, las jóvenes mujeres quichuas del Napo están experimentando los problemas de crecimiento para convertirse en personas sexual y socialmente adultas. Al desarrollar su conciencia cultural individual y de grupo, ellas se ven involucradas en un complejo proceso de formación de la identidad, donde los viejos y nuevos modelos de feminidad y modernidad son parcialmente resistidos, incorporados o descartados. Al confrontarse con las experiencias de su propia identidad, estas jóvenes deben transitar los inciertos y cambiantes linderos de por lo menos tres sendas de identidad: la controvertida pero ya transitada por sus mayores; la más atractiva, representada en los medios de comunicación de masas y reforzada por su grupo de edad, y la de más fuerza política, ofrecida por las organizaciones indígenas. Aquí

5 Varios estudios antropológicos recientes se han ocupado de los conflictos intergeneracionales sobre las contradicciones entre la tradición y la modernidad, pero pocos se han centrado en los discursos de las mujeres. Una excelente excepción es el trabajo de Abu-Lughod. 1990.

sólo dispongo de espacio para examinar en detalle la primera de estas sendas. Me concentraré en el conflicto sobre las ideologías y las prácticas de género desde el punto de vista de la generación de mujeres adultas. Éste surgió en la serie de conversaciones ya mencionadas, y en los cantos y otros recuerdos que este pequeño grupo de abuelas compartieron entre ellas y conmigo, cuando los problemas de sus nietas entraron en crisis. Para proveer un contexto más amplio a estas conversaciones, es necesario señalar que la relativamente nueva Ley Contra la Violencia a la Mujer y la Familia proporciona ahora a las mujeres un recurso legal efectivo en casos de violencia doméstica y abuso sexual. Este nuevo encuentro de las mujeres con las instancias del Estado todavía está lleno de ambigüedades y plantea complejas contradicciones personales y culturales, que las mujeres indígenas apenas están comenzando a abordar. Las abuelas tienen una relación muy cercana y tierna con sus nietas: juntas trabajan, viajan y hacen vida social. Después de que sus hijas se han casado y se han ido a vivir a otro lado, casi siempre una abuela les pide una nieta para que venga a vivir con ella. De esta forma, las abuelas se sienten particularmente responsables por la crianza y educación de esas niñas y se preocupan de los problemas que éstas están experimentando en la actualidad.

No quiero dar la idea de que estas mujeres adultas están entregándose a un mero recuerdo romántico de su pasado, o tratando de recrear una versión 'auténtica' de la cultura femenina para contrarrestar una supuesta 'falsa conciencia cultural' por parte de la joven generación. Están usando sus memorias de identidad para enfrentar lo que sienten que en el presente es una seria crisis en sus familias. Del rico acervo de memorias que estos diálogos usualmente evocan, las abuelas seleccionaron los temas, eventos, cantos y reminiscencias que les permitieron construir un sentido coherente del ser, retratándose a sí mismas como agentes de su propia historia más que como víctimas (Linde 1993). En estas conversaciones las mujeres reviven y 'reactúan' los acontecimientos que están relatando. De esta manera, las representaciones de feminidad que comunican no se agotan en palabras sino que además incorporan la riqueza de la imagería visual y de otras experiencias sensoriales de olores, gustos, y sonidos⁶.

6 Cruikshank (1992, 1995) propone un enfoque analítico que tome en cuenta la confluencia entre la cultura oral y material. Desde la perspectiva de la antropología de los sentidos,

Si estas narraciones de identidad parecen ser abiertamente autocelebratorias, es porque contienen muchos silencios. Se refieren tanto al recuerdo como al olvido y a la represión de dolorosas memorias que les he escuchado evocar en muchas otras ocasiones. Incluyen voces de otras mujeres y las voces pasadas y presentes de la sociedad blanca dominante, ahora también mediadas por la tecnología moderna de comunicación. En este contexto, el sentido de autoafirmación contenido en estas historias puede considerarse como una estrategia de resistencia contra lo que las abuelas ven como nuevas formas de dominación, que afectan, sobre todo, a las mujeres jóvenes. La intención de las narraciones puede así leerse como una guía moral para que las jovencitas reflexionen sobre cómo esas experiencias y significados pueden afectar sus propias vidas.

Pero estas mujeres también comunican un casi inevitable sentido de pérdida, la conciencia de que les va a ser casi imposible reproducir adecuadamente para las nuevas generaciones los códigos culturales que las formaron a ellas como mujeres. Dan la particular impresión de experimentar un sentimiento de *nostalgia*, en el sentido griego del término, que evoca todas las dimensiones sensoriales de la memoria relacionando memorias corporales y espirituales con sentimientos de envejecimiento y separación (Serematakis 1994^a: 4). Finalmente, es necesario señalar que, como otros escritores de historias orales, introduzco aquí mi propia versión de las narraciones de las abuelas, con la familiar precaución acerca de las complejidades que supone el traducir la palabra oral a palabra escrita (e.g. Patai 1988).

Las imágenes de feminidad de las abuelas

Las mujeres mayores hablan acerca de los ideales de feminidad, no sólo para criticar el comportamiento de sus nietas, sino también porque están preocupadas de si sus futuras nueras van a poder encarnar estos ideales. La primera cosa que se enfatiza para que una mujer particular alcance a

Serematakis (1994a) sugiere que la representación y la experiencia histórica deben ser consideradas en su incorporación a la cultura material. En la Amazonía ecuatoriana, el trabajo de Dorotea y Norman Whitten (ver e.g., Whitten y Whitten 1993 y Whitten 1985) con las mujeres indígenas ceramistas de Canelos, demuestra la riqueza de este enfoque.

ser esta mujer ideal, no es su calidad de madre, sino su estricta adhesión a un elaborado código de trabajo ético y estético, considerado esencial para la completa realización del ser femenino personal y social. El cariño y el cuidado de los niños es uno de los supuestos que las mujeres comparten y dan por sentados, pero no consideran el espacio doméstico principalmente en términos de sus roles de reproducción y maternidad. En cambio, el trabajo de las mujeres es un asunto de continuo cuestionamiento. Aquí se reconocen grandes diferencias entre las distintas mujeres, en términos de los conocimientos, las habilidades, y las actitudes sociales, principalmente en cuanto a la producción, preparación, y consumo de la comida. Las sutilezas de los significados simbólicos de cada tarea son siempre elaboradas interminablemente en las conversaciones. Pero, más aún lo son las complejidades de las habilidades y el gracejo sociales que las mujeres deben desplegar cuando realizan estas tareas, así como el daño físico y psíquico que pueden sufrir si fallan en realizarlas bien. Con la excepción de los celos, la mera percepción por parte de su marido de que una mujer no ha cumplido con esas tareas domésticas de acuerdo a sus deseos, aun si éstos son arbitrarios, es la excusa más común usada por el hombre para abusarla físicamente. Esta es una situación que hace que las mujeres estén siempre alerta sobre los potenciales conflictos dentro del espacio doméstico.

La reputación de una mujer como una buena trabajadora comienza a formarse cuando es muy pequeña, y florece cuando ya es madura. Para entonces, al menos otras mujeres reconocen esa reputación. La ceremonia de la transferencia del *paju* es sólo una de las más abiertas manifestaciones de este reconocimiento. En este ritual muy doméstico, una mujer más joven o menos competente compra los poderes o *pajus* de una reconocida experta en cultivar yuca, en preparar buena chicha o en curar una enfermedad específica. El pedido ceremonial y el consiguiente pago de esta transacción forman parte del reconocimiento del status de la donante. La reputación de una mujer madura también sirve para acrecentar el valor de sus hijas como futuras cónyuges, una razón importante por la cual estas reputaciones son también celebradas en cantos autobiográficos o en aquellos cantados por las mismas hijas de una mujer prestigiosa. Estos cantos son altamente personalizados y, por lo general, incluyen el nombre de la mujer que los canta y una referencia a su grupo de parentesco o *ayllu*, como en el siguiente canto:

Mi Mariaquito,
mujer Cerda,
se mueve como un colibrí
de flor en flor.
Sabe cómo trabajar la chacra.
Todas las mujeres la admiran.
Nunca compró comida en el pueblo.

El aspecto social del trabajo de la mujer es lo esencial para su identidad: primero como hija, y luego como esposa y nuera. La hija, desde muy pequeña, debe levantarse mucho antes del alba para preparar la guayusa que debe ofrecer a todos los hombres y mujeres de su casa, para ayudar a su madre a preparar la chicha y acompañarla a la chacra, así como para cuidar de sus hermanitos más pequeños. Cuando se casa, especialmente si es muy joven, sus tareas inmediatas como nuera son muy similares aunque, alejada del amor materno, son más difíciles emocionalmente. Su autonomía como esposa está simbolizada por su derecho a su propia chacra, lo cual le permite entrar en el proceso de producción y circulación de alimentos, pero se espera que su suegra y su esposo vayan a completar su socialización como mujer adulta, la cual se considera alcanzada cuando ella ha tenido su segundo hijo y la pareja puede mudarse a una vivienda separada. Además, el desempeño de la nueva nuera en la casa de sus suegros también es considerado una prueba de las aptitudes de su madre y su abuela al haber formado su personalidad desde temprana edad. La reputación de las mujeres es continuamente puesta a prueba públicamente, y es precisamente porque lo que está en juego es tan valioso, que las abuelas se sienten tan preocupadas porque las jovencitas de ahora no quieren hacer las tareas domésticas o las realizan a medias y protestando. Como otras mujeres de su generación, Francisca, la más elocuente de las abuelas, logró resistir el vivir con sus suegros después de una boda arreglada por sus padres cuando era muy pequeña, pero pagó un alto precio por su desafío a las normas tradicionales de entonces (Muratorio 1997). Aunque en la actualidad esta forma de matrimonio no es común, las abuelas están conscientes del control que las suegras y otros parientes por parte del marido pueden todavía tener en la reputación de una recién casada. Narrados desde la distancia que da la madurez, estos comentarios de las abuelas pueden leerse más como una advertencia a las jóvenes sobre posibles

experiencias dolorosas en el futuro, que como severas críticas a su rebeldía familiar comprensible en el presente.

Tanto el carácter construido del ‘espacio doméstico’ como su diversidad etnográfica han sido tratados exhaustivamente en la literatura feminista. También se ha señalado que en algunas sociedades la línea divisoria entre el trabajo y el ocio es menos rígida que la que requiere el capitalismo occidental y que, en consecuencia, las categorías de evaluación frecuentemente usadas para caracterizar el trabajo de la mujer, tales como ‘esclavizante’ u ‘opresivo’, también son históricamente contingentes y pueden ser, si no siempre, etnocéntricas o, al menos, controvertidas (e.g. Harris 1981; Moore 1988). Las mujeres quichuas del Napo generalmente no se quejan de su trabajo, diciendo que es aburrido o repetitivo, ni tampoco de que el cuidado de los niños interfiere con su movilidad o con su capacidad de participar en actividades sociales, ya que llevan a sus bebés a todas partes o pueden dejar a sus otros niños al cuidado de otras mujeres. El espacio doméstico no es considerado como un confinamiento, ya que no está limitado por las cuatro paredes de la casa ni por la concepción occidental del hogar como una unidad limitada y socialmente aislada. Por supuesto, las mujeres no creen que un trabajo repetitivo y extenuativo como el limpiar la hierba es ‘entretenido’, pero no se quejan de este trabajo en los términos cristianos de ‘redención’ por el pecado original. Más bien las mujeres quichuas del Napo prefieren destacar la posesión de la fuerza física que les permite hacer esas tareas de horticultura, y hablar de la belleza de una chacra bien cultivada –y productiva–, como un atributo de su propia identidad, como una metáfora de su propio ser.

La chacra y el hogar primordialmente son dominios femeninos; por cierto, sitios del arduo trabajo de las mujeres, pero también espacios donde se dedica tiempo para la transmisión de conocimientos, para el intercambio de comadreo, o para la narración de historias y sueños compartidos con las hijas, nietas y nueras. Para realizar las tareas domésticas más importantes que –por supuesto– a excepción del cuidado de los niños, consisten en la preparación de la comida, la mujer tiene que aventurarse fuera de la casa. Aun las áreas alrededor de la casa, limpiadas de bosque para las actividades diarias, pueden estar pobladas de *supais* o espíritus con quienes las mujeres podrían tener interesantes encuentros, a menudo de carácter erótico. Es más seguro que se dé este hecho cuando las mujeres van a pescar, a lavar oro, o más al interior del monte, donde estos seres

pueden materializarse con más facilidad. A través de estos encuentros con los espíritus, las mujeres adquieren poderes específicos para curar, pescar, lavar oro, o atraer a los hombres. En sus cantos, por ejemplo, una mujer a menudo habla de incorporar, no sólo el poder de los *supais*, sino también las características estéticas y de comportamiento de otros seres vivos como pájaros, por ejemplo, algunos de los cuales son, a su vez, los que anuncian la presencia de los espíritus. De esta manera la mujer 'se convierte en pájaro' al referirse a sí misma como 'mujer tucán' o 'mujer picaflores'. Estos poderes son altamente personalizados y objeto de reflexión por parte de la mujer que los posee o los busca. Son importantes para dotar y forjar su propio *samai* (poder espiritual, sabiduría) y forman parte integral de su identidad. Sin embargo, si bien estos poderes la distinguen a ella individualmente, sólo se hacen realidad cuando se socializan entre los seres humanos: cuando son usados para curar y dar alivio a otros, o cuando los productos de esos encuentros espirituales son compartidos con los parientes y visitantes. En tanto la transmisión de estos poderes a las futuras generaciones constituye un elemento esencial en su socialización, en sus narraciones las abuelas comunican un apenado sentimiento sobre su propia incapacidad para transmitir esas experiencias, para crear un vínculo duradero con las adolescentes a su cuidado.

No hay ni que mencionar, por supuesto, que una mujer que es una buena proveedora de pescado o de dinero, no sólo que complementa las actividades productivas de su marido, sino que, también, obtiene una considerable autonomía de su autoridad. Además, los productos que las mujeres recogen en el monte, tales como hongos y *garabato yuyo*, o los peces que pesca, envueltos y cocinados en hoja, son usados para preparar el *huarmi uchu* (ají de la mujer). Éste es un tipo de comida que la mujer puede preparar por sí misma, 'independientemente' de la contribución de su marido a la economía del hogar. Como todas las comidas incluyen yuca, cuya producción requiere del trabajo masculino, y el *huarmi uchu* no es considerado una comida con la cual se pueda alimentar regularmente a una familia, esta independencia es principalmente simbólica. Las mujeres preparan el *huarmi uchu* para calmar el hambre durante el día, pero también lo usan explícitamente para hacer avergonzar al marido que no es un 'buen proveedor' de comida.

Las mujeres también expanden su dominio doméstico viajando en búsqueda de ciertos tipos particulares de alimentos. Esto generalmente

significa visitar a parientes o a comadres en otras áreas de la selva donde la cacería o la pesca son más abundantes. Parte de la comida obtenida en esa forma siempre se trae de vuelta a la casa para su consumo o circulación. La mujer ha reciprocado por ella mediante su trabajo en la chacra de la mujer que visitó, o la va a reciprocarse con regalos de otro tipo de comida en el futuro. Como Gow (1989:572-74) ha argumentado en relación con la gente del bosque tropical del Bajo Urubamba en Perú, esta forma de circulación de alimentos es principalmente llevada a cabo por las mujeres, e implica relaciones sociales de respeto con quienes ‘aman, piensan, y recuerdan’ a otra persona. Entre los quichuas del Napo, este tipo de circulación de ‘memoria cariñosa’ (Gow 1989:574), así como la ahora más frecuente participación de las mujeres en la feria semanal de Tena para vender productos de sus chacras y aun de la recolección, son consideradas por las mujeres como una expresión de su autonomía frente al control de los hombres. Ellas se quejan de que, principalmente por celos, sus maridos tratan ‘injusta e irracionalmente’ de cortarles esa libertad con la excusa de que las mujeres van a esos lugares a ‘reírse’ con otros hombres. Cuando las abuelas estaban comparando sus experiencias en una de nuestras conversaciones, no debe sorprendernos que fuera Juanita, una viuda, la que alegremente describiera cómo ella podía gozar de su libertad de viajar a cualquier lugar y a cualquier hora sin ser controlada por un hombre:

Así es como yo busco comida, viajando a distintos lugares. Ningún hombre se atreve a molestarme. Yo viajo para recordar y para tener de qué hablar cuando sea vieja; para recordar todas las buenas cosas que la gente me ha dado de comer.

Desde hace ya muchos años los quichuas del Napo no viven exclusivamente de la cacería o de los productos que ellos mismos cultivan. Necesitan aprovisionarse regularmente de comida en el pueblo, incluyendo carne y pescado. La creciente dependencia del mercado, tanto en la producción como en el consumo, está reestructurando una vez más la complementariedad de los roles de género en la sociedad quichua del Napo. Pero todos hacen una evaluación y diferencian con claridad los dos tipos de comida, en parte porque la comida del pueblo es también considerada ‘extraña’ o ‘comida de blancos’, la cual, sin el sabio trabajo de las mujeres, carece de sen-

tido cultural. Recordando su regreso de un largo viaje a la Costa (según ella, un lugar 'de gustos extraños'), Francisca relató la escena de su madre esperándole en la casa con una olla de chicha con las siguientes palabras: "Madre, le dije, me habían hecho olvidar el gusto de la chicha. Ahora vuelvo a emborracharme con el amor de tus manos, y mi boca se acuerda". Este ejemplo, así como el de la viuda que cité anteriormente, apoyan el argumento de Serematakis de que la 'comensalidad' tiene que ser vista como algo más que la mera organización del consumo de comida y bebida, y que incluye "el intercambio de memorias y emociones sensoriales y de substancias y objetos que encarnan recuerdos y sentimientos" (1994:37). Los recuerdos de estas mujeres quichuas del Napo están literalmente entretnejidos con los olores y los sabores del trabajo y el amor de otras personas. Como la abuela griega y su nieto compartiendo comida y cuentos de hadas (Serematakis 1994), las mujeres indígenas crean un mundo alternativo de memorias culturales, como un escudo para protegerse de la invasión sensorial de la nueva cultura de la modernidad. Esta generación de mujeres mayores piensa que, al adquirir exclusivamente el gusto por la comida del pueblo, las jovencitas van a ser cada vez más dependientes de los salarios de sus maridos, y, así, van a perder la autonomía que les permite su propio trabajo productivo. Al rechazar esta forma de conocimiento, van a reprimir los recuerdos que evoca la continuidad cultural.

Especialmente en términos de 'comensalidad', el sentido de identidad de una mujer está ligado a la imagen que otros tienen de ella, pero está también encarnado en los artefactos y prácticas materiales que ella usa para desplegarlo. Hacer demasiado uso de la comida del pueblo puede disminuir la reputación pública de la mujer y su autoridad en el hogar, pero también la textura y el color de sus ollas pueden denunciar su carácter y habilidad. A diferencia del estereotipo occidental de las ollas brillantes como signo de la pulcritud de una mujer y su virtud como ama de casa, es la negrura de las ollas de una mujer quichua del Napo la que habla por sus virtudes femeninas: significa que sus ollas son usadas continuamente para alimentar a otros, para socializar, para dar generosamente. Cuando los parientes u otras visitas vienen a la casa, la cualidad de los objetos domésticos, las texturas y olores de su cocina, el tono y el ritmo de los sonidos que hace cuando trabaja, la gracia de sus movimientos, todos tienen que dar testimonio de su ser trabajadora y generosa. No sólo el presente, sino también el futuro de su reputación están en juego,

ya que se cree que aquellas que son mezquinas con la comida, serán castigadas en la vida y después de la muerte, siendo atracadas de comida, una y otra vez, hasta reventar.

El término local usado más frecuentemente para describir a la mujer ideal es *pichihuarmi*, una mujer que se parece al pequeño, liviano, y rápido pájaro *pichi*. A esta mujer se la representa como de pies ligeros, viva y alegre, pero sabia. Canta y sirve chicha con prontitud, es trabajadora, y siempre da de comer a los otros. Este pajarito es el símbolo de las dos cualidades fundamentales de la identidad femenina: el ser una buena trabajadora y la generosidad, cuyos significados están lejos de la ideología cristiana de una feminidad pasiva y puramente receptiva, ideología que fue usada por las monjas locales en su intento por disciplinar a las mujeres indígenas. Otros dos términos se acercan a la descripción de esta mujer ideal: *allihuarmi* y *sabiruhuarmi*, mujer hermosa y sabia, según la cual el conocimiento, la habilidad y la belleza física se complementan para expresarse en sus prácticas cotidianas. Por el contrario, se habla de una ‘mala’ mujer principalmente cuando es holgazana. La holgazanería es degradante y se considera el comportamiento antisocial por excelencia. No debe sorprendernos que el término usado para caracterizar a tal mujer es *carishina* (como-hombre) ya que, por supuesto, no se espera que los hombres hagan y mucho menos sobresalgan en las tareas propias de las mujeres. El término *carishina* es usado, a menudo, como una reconvención cuando se disciplina a las niñas, pero siempre como un insulto cuando se aplica a una mujer adulta. Ella está no sólo siendo recriminada por incompetencia, sino también siendo avergonzada por su indolencia y falta de autopespeto. Como se quejó una abuela:

Ahora, las mujeres son buenas sólo para dormir con sus maridos: son sabias para mostrarles las nalgas a los hombres, pero, después se preocupan cuando los maridos les pegan con el pretexto de que ellos pensaban que se habían casado con una mujer trabajadora.

La analogía implícita en el término *carishina* entre una ‘mala mujer’ y la incompetencia de los hombres para realizar tareas femeninas no significa la denigración del trabajo de los hombres. En algunos cantos, y también en el lenguaje cotidiano, las mujeres usan, a veces, el término *cari-huar-mi* (mujer como hombre), para referirse orgullosamente a sí mismas como

poseedoras de la fuerza necesaria para cazar, pescar, cortar árboles, o acarrear troncos; todas éstas, tareas asignadas al hombre en la concepción aceptada de la complementariedad de género en la división del trabajo.

Los espejos de la sexualidad

El principal tema de conflicto entre las dos generaciones de mujeres es, por supuesto, cómo representar y expresar la sexualidad. Este problema esencial en la construcción de la identidad se ilustra en narraciones acerca del cuerpo: cómo se viste y se adorna; cómo y hacia donde mira; cómo se mueve; y cómo se hace oír. La forma del cuerpo de una mujer es considerada un lenguaje por el cual ella comunica, voluntaria o involuntariamente, mensajes significativos acerca de sí misma y de su compañero. Si una mujer es delgada, va a ser vista por los demás como alguien que no está bien provista por su marido, y su delgadez puede verse como un signo de que está siendo abusada por él. En contraste, tener una figura 'bien redondeada', sin gordura, se vería como una evidencia de que la mujer está bien alimentada por su marido y tiene la fuerza muscular adquirida por su arduo trabajo en la chacra y por caminar largas distancias a pie. En general, el cuerpo bien redondeado de una mujer es testimonio de un matrimonio bien llevado y de su satisfacción consigo misma y con su vida. Como Turner ha señalado, para los kayapó la vestimenta y el adorno del cuerpo constituyen no sólo uno de los medios culturales más significativos para dar forma y comunicar la identidad personal y social, sino que son, en sí mismos, un lenguaje primario de socialización (1980:112-114), como lo voy a proponer en relación con el caso de los quichua del Napo, en la siguiente sección de este trabajo.

La blusa de algodón de mangas largas (*maquicutun*) y la pollera hasta los tobillos (*pampanilla*), que se convirtieron en el vestido 'tradicional' de las mujeres quichua del Napo de esta área, fueron una parte integral del código de género y racialmente explícito de modestia, decencia, y vergüenza corporal establecido por los misioneros católicos y supervisado por las religiosas (Muratorio 1994). Hoy en día, esa vestimenta se usa para representar la 'feminidad india' solamente en las fiestas, desfiles escolares, y concursos de reinas de belleza. También puede ser alquilada por los no-indígenas para las mismas ocasiones. Como la mayoría de las ves-

timentas estandarizadas que han sido diseñadas por las instituciones, ésta careció y sigue careciendo en significados personales. El único artículo de esta vestimenta que retiene un valor simbólico significativo en la memoria de las mujeres adultas es el collar de cuentas (*huallcamuyu*). Esta- ba hecho de cuentas importadas de muchos colores, y el orgullo y la belleza de la mujer culminaban cuando el collar le llegaba a la cintura. Los colores de las cuentas evocaban el brillo de las plumas de los pájaros y reflejaban la encarnación femenina de las características de esos pájaros particulares. También señalaba la condición de mujer casada pero, de una manera más significativa, el hecho de que su marido era un buen proveedor, ya que las cuentas tenían que ser compradas de los mercaderes y patrones con el arduo trabajo del hombre.

En varias de las conversaciones acerca de la vestimenta que las jóvenes usan hoy en día, un tema que las abuelas mencionaron varias veces fue el uso de zapatos. En una o dos ocasiones criticaron específicamente a una que otra joven indígena por tratar de parecerse a las blancas usando zapatos de taco alto. Pero lo que me extrañó al comienzo fue el hecho de que las mujeres parecían insistir en dar una connotación simbólica negativa a todo uso de calzado. Dado el hecho de que todas las mujeres indígenas usan zapatos regularmente, uno debe buscar argumentos que vayan más allá de una explicación simplista, tal como el ‘rechazo a la modernidad’, para entender el significado de estas objeciones de las mujeres. Hablar de zapatos, como me di cuenta a su tiempo, era sólo un pretexto para explayarse en su tema favorito de ‘caminar’ y ‘viajar’. Esta experiencia del ser –expresada en quichua por el verbo *purina*– es vital para definir la identidad de estas mujeres del bosque tropical (Harrison 1989:159-160). Así me lo explicó una de las mujeres:

Los zapatos hacen suaves los pies, y los pies suaves no sirven para caminar largas distancias y para pararse largas horas en las playas de piedras calientes [lavando oro]. ¿Cómo van a aprender estas niñas a caminar si nunca se sacan los zapatos y siempre viajan en bus?

Los pies suaves se convierten en un símbolo de la falta de libertad de movimiento, de la sedentarización, del hecho de que las mujeres jóvenes ahora permanecen sentadas por horas, o, de otra manera, inmovilizadas en los espacios confinados de una escuela, una oficina, o un bus. Lo que las

mujeres adultas parecen objetar es que estas formas de movilización (zapatos o buses) sean usadas ahora como alternativas excluyentes para colonizar las formas de movilización y comunicación indígenas. Los caminos, u otras nuevas tecnologías de transporte, crean diferentes tiempos y espacios (Boyarin 1994) de los que se abren caminando a pie, y también conforman diferentes lenguajes y paisajes audiovisuales. Por ejemplo, los espacios y tiempos de las visiones, sueños y memorias, tan vitales en el sentido de plenitud personal y pertenencia social de los quichuas del Napo, no pueden ser transitados por las nuevas tecnologías. Como lo expresó una de las mujeres en una canción que cantó a su madre cuando retornó de un largo viaje de un lugar lejano, las memorias de la mente viajan más rápido que los medios modernos de comunicación:

Retorno de este lugar lejano,
retorno a ti, mi madre.
Tan seguro como la lluvia sigue a la tormenta,
mi felicidad llega en el viento.
Mi cuerpo está en el bus,
pero mi mente retorna a ti en el viento.

Es un hecho reconocido que el cuerpo se desgasta y se vuelve débil con la edad. Principalmente debido a toda una vida de lavar oro, muchas mujeres en esta área sufren de artritis, que les afecta particularmente las rodillas, consideradas el eje del 'motor del cuerpo' (como una de las mujeres se refirió a las piernas). En cambio, la mente se agudiza cuando la gente envejece. Un *samai* poderoso encarna inteligencia y habilidades sociales, cualidades que se consideran producto del tiempo. Como indiqué anteriormente, el *samai* de una mujer abarca su experiencia de toda una vida y se expresa en sus narraciones y prácticas llenas de significado. Las ancianas sobresalen al dar consejos, un lenguaje de socialización que entre los quichuas del Napo todavía permanece relativamente ritualizado. Cuando se aconseja a los jóvenes, el tono de voz debe ser bajo y la actitud calma. Educar es un proceso lento que requiere la misma paciencia del trabajo femenino de domesticación de las plantas. Las mujeres consideran que ellas son mejores que los hombres en esta tarea. Se reconoce la complementariedad de género en la tarea de domesticación de las plantas, pero el rol de los hombres está asociado con la fuerza física y con el trabajo 'predador' de

limpiar el bosque para comenzar la chacra. También se considera que los hombres tienen voces más estridentes y una tendencia a gritar, dos características que, en la opinión de las mujeres, hacen que el discurso que los hombres usan para aconsejar sea ‘menos inteligente y efectivo’. En una ocasión, cuando criticaba a su marido por el ‘mal’ y ‘gritón’ consejo que éste daba a su hija, oí decir a Catalina, una de las abuelas más jóvenes: “No podrás nunca hacer crecer las plantas con violencia, siempre tienes que hablarles despacito”.

La guía y los consejos de los padres continúan aun después de la muerte de éstos a través de los sueños, cuando se cree que el alma (*aya*) del que sueña se encuentra y habla con el alma de la persona muerta. Frecuentemente, en las conversaciones cotidianas las mujeres cuentan sus sueños, particularmente aquellos en los cuales sus madres o abuelas se les han aparecido para sugerirles acciones que debían tomar, alertarles sobre posibles peligros, o simplemente para revivir los recuerdos y sentimientos de pasadas experiencias compartidas. Las mujeres mayores también ‘actúan’ estos recuerdos de los seres queridos, cuando realizan una forma de lamento ritual que puede tener lugar en el curso de una conversación normal⁷.

Esta forma de narración expresiva va siempre acompañada de llanto y puede ser provocada inesperadamente al mirar una fotografía, o al evocar un evento en el que participaron esos seres queridos. Las mujeres usan este medio expresivo no sólo para revivir sus relaciones con las personas ya fallecidas, sino también para reflexionar sobre sus propios sentimientos acerca de su soledad ante la ausencia de esos seres tan cercanos. En la ideología cristiana patriarcal se considera que el sufrimiento es una virtud necesaria para forjar el carácter moral de las mujeres y para redimir su naturaleza supuestamente ‘impura’ (Moscoso 1996:98-100). Como una demostración del sufrimiento, el llanto es visto como la expresión más apropiada para la redención de las mujeres, mientras que en los hombres

7 Varios antropólogos que han trabajado en diversas áreas etnográficas han elaborado las relaciones entre el parentesco, la muerte y las memorias, en la constitución de la identidad (ver Gow 1991; Seremataki 1994b; Taylor 1993). Esta forma de llanto tradicional es similar al que tiene lugar en los velorios, pero este último es también común entre los hombres, mientras que el primero lo he oído sólo entre mujeres. Briggs (1992) ha señalado que entre los indígenas warao, las mujeres usan una forma similar de lamento, como una voz crítica frente a la autoridad de los hombres.

señala falta de virilidad. En cambio, el llanto tradicional de las mujeres quichua del Napo, en realidad invierte este significado cristiano, al convertirse en una expresión de vida y continuidad, ya que evoca las memorias de experiencias compartidas con los parientes cercanos y es una forma de revivir y de reafirmar las relaciones sociales, y no de asumir la culpa por supuestos pecados femeninos individuales o colectivos. Los cantos son otra forma en que las mujeres expresan sus sentimientos de intimidad con otras mujeres que jugaron un papel importante para formar su ser femenino. A través de los recuerdos, estos seres significativos se encarnan en las canciones. Harrison (1989:147) señala que, en las tierras bajas del Ecuador, el término *llackichina*, se usa para referirse a las razones que originan el canto y los estados emocionales que se expresan al transmitir-las; es sinónimo de ‘amar e inspirar amor’, más que del sentido más restringido de ‘causar dolor o pena’ a otra persona. Las abuelas lamentan que ni sus hijas ni sus nietas se interesen ya por aprender estas canciones y prefieran la estridente música contemporánea que se escucha, ahora, en todos los lugares donde los jóvenes se relacionan socialmente. Pero hay un giro irónico en esta situación. Cuando algunas de sus nietas que trabajan en los programas de ecoturismo quieren que las abuelas les enseñen las canciones para los turistas, muchas de ellas se han negado. La gente indígena de esta área ha descubierto, no hace mucho tiempo, cómo usar su propia cultura con fines económicos e inevitablemente se ven atrapados en las ambigüedades y contradicciones del mercado cultural. Por un lado, estas abuelas todavía no están listas para aceptar la comercialización de sus propias memorias e historias personales y, por el otro, las jovencitas tienen la posibilidad de recibir dinero de los extranjeros a cambio de representar los mismos elementos de la cultura de sus mayores contra los cuales ellas se rebelan en la vida cotidiana.

El espejo de la pantalla

Como todos los otros quichua del Napo que conozco, las mujeres cuyas conversaciones estoy analizando fueron criadas en una cultura oral y en la intimidad y relativa autonomía de sus grupos de parentesco. Ellas ven a la televisión principalmente como una invasión del ‘otro’ blanco en sus propias casas. Aunque para ellas sigue siendo una gramática extranjera, re-

conocen la imponente fascinación visual de la pantalla de la televisión, y precisamente porque son conscientes de su poder, la consideran como una competencia 'desleal' en relación con su propio lenguaje de socialización. La principal objeción de las abuelas a la televisión se origina en su opinión de que las jóvenes de ahora imitan muy de cerca los modelos que ésta presenta, y tratan de moldear toda su personalidad a su imagen. Como ya he señalado, estas mujeres adultas, así como sus madres y abuelas en el pasado, fueron muy capaces de remodelar sus identidades étnicas y de género para acomodarse y resistir los modelos raciales, estéticos y morales impuestos por las autoridades, los religiosos o los colonos blancos.

Sin embargo, estas personas podían ser cuestionadas, saboteadas o eventualmente emuladas en un proceso de interacción personal diaria. Por el contrario, las imágenes de la televisión no proveen de las pistas culturales para crear significados, porque los personajes representados no entran en diálogo con la audiencia, simplemente hablan entre ellos. Son mudos a la interacción social y, por lo tanto, las mujeres consideran que el desafío a su lenguaje es más difícil.

En el Tena, la elección de programas de televisión ha sido bastante limitada y, como otros países latinoamericanos, el Ecuador importa programas extranjeros. En la televisión nacional, usualmente los indígenas son representados en los eventos folclóricos o en los levantamientos y marchas de protesta. La mayoría de las imágenes de la televisión que interiorizan las jovencitas están marcadas racialmente para representar la 'superioridad' estética y social de los blancos. Por ejemplo, hace unos años, el programa más popular entre las adolescentes del Tena era el de la brasileña Xuxa, una rubia de ojos azules que comercializaba imágenes cuidadosamente construidas de provocativa sexualidad mezcladas con otras de sumisa domesticidad, y una cultura de modernidad basada en un consumismo de lujo (Simpson 1993). Este programa, como muchos otros, proyecta ideales que están más allá del alcance de estas adolescentes indígenas, cuya agencia cultural está sujeta a condicionamientos estructurales que limitan sus posibilidades de elección. En una economía global, los estilos ideales para la vestimenta adolescente, el maquillaje, la música y la comida son más rápidamente accesibles a través de los límites nacionales que las condiciones estructurales que hacen posible ese consumo. Algunas adolescentes en el Tena a veces se 'venden' por el precio de una hamburguesa y una cola, pero, si quedan embarazadas, se van a ver forzadas a con-

tirse en personas adultas a una edad más temprana que la mayoría de las adolescentes que aparecen en los avisos de la televisión. Cuando comentan sobre qué aspectos de su apariencia personal estas jovencitas imitan de los modelos que ven en la televisión, las mujeres mayores con frecuencia se refieren al uso del maquillaje, y, casi inevitablemente, lo comparan con la pintura facial tradicional que se hacía con tintes vegetales. Ya que hasta donde la gente recuerda, los quichuas del Napo siempre han usado algún tipo de vestimenta, su pintura corporal nunca fue tan elaborada como la de otros conocidos grupos amazónicos. Sin embargo, la pintura facial formó parte integral de las prácticas de socialización, ya que, generalmente, las mujeres mayores pintaban a las más jóvenes en el proceso de formación de su identidad sexual y social. A veces, las mujeres se pintaban unas a otras cuando iban a la chacra a plantar yuca, y, siempre, para las fiestas rituales, cuando iban a bailar. De estas ocasiones, las mujeres más viejas recuerdan de manera particular los hermosos diseños rojos y azules que creaban en sus rostros, especialmente para atraer a los hombres; y cómo estos diseños se iluminaban con los movimientos de sus largos y brillantes cabellos negros. La cabellera negra y brillante de una mujer es otro símbolo de su belleza y fuerza personal. Cuando baila, su cabello se mueve con el ritmo de la música “como un viento fuerte”, y comunica a su compañero el mensaje de sexualidad y fuerza de su pareja de una manera similar a la del viento que hace volar las hojas de los árboles. Ahora, por supuesto en retrospectiva, las abuelas aseguran que ese lenguaje de sexualidad era de un tono ‘discreto’ y ‘modesto’.

En contraste, ellas consideran que los colores estridentes del maquillaje que usan a diario las jovencitas les hacen aparecer como si estuvieran sexualmente disponibles todo el tiempo, lo cual es visto como una conducta poco modesta. En este caso, se puede invocar la explicación de Berger sobre la función real del espejo en la pintura al óleo europea de mujeres como que “hace que la mujer sea cómplice al tratarse a sí misma, primero y principalmente, como una imagen” (1972:51), como un objeto, sin que sea, realmente, ella misma. El hecho de que para ponerse el maquillaje, ahora, una joven se mira a sí misma ‘individualmente’ en el espejo, tratando de crear la imagen de la mujer que quiere ser, es otra de las principales razones por las que las abuelas consideran objetable a este tipo de adorno corporal. Su indulgente individualidad desafía las formas tradicionales aceptables de socialización femenina quichua del Napo, y sus presupuestos

acerca de la naturaleza de esa misma identidad. Al cortarse el pelo corto y al ponerse maquillaje, las jovencitas pierden familiaridad con su propia imagen cultural y llegan aun a rechazarla, al tratar de reconstruir sus cuerpos de acuerdo a modelos extranjerizantes. El realismo visual de las imágenes de televisión, reforzado por la presión social del grupo de edad, compite con las narrativas de socialización de sus madres y abuelas, y termina por quitarles la legitimidad. Algunas de estas jóvenes mujeres están realmente reprimiendo, al menos en público, las memorias muy recientes de su niñez; como cuando rechazan su gusto por la comida nativa o, peor aún, cuando niegan saber el idioma quichua y se rehusan a hablarlo.

Finalmente, existen otros aspectos sociales importantes que las abuelas sienten que están siendo amenazados por las imágenes que se presentan en los medios de comunicación de masas: los mismos lazos de parentesco. Entre los quichuas del Napo, la sexualidad y las demostraciones de amor y afecto son extremadamente privadas. Las parejas casadas y los amantes generalmente usan la privacidad de las riberas de los ríos o el monte para tener relaciones sexuales. Tomarse de las manos, besarse, o abrazarse en público se ve muy ocasionalmente, aun entre los jóvenes de hoy en día. El despliegue abierto y, a veces, desvergonzado de todos estos aspectos de la sexualidad en el espejo de la pantalla de televisión es visto como ofensivo por las mujeres mayores o, por lo menos, como vergonzoso frente a los demás. Las abuelas se preocupan de que las jovencitas están reflejando de esa pantalla, no sólo apariencias personales estéticamente poco aceptables, sino también prácticas sociales altamente objetables. Ellas despliegan una familiaridad y una sexualidad abierta que están rompiendo peligrosamente con todos los códigos tradicionales de etiqueta que mantenían en su lugar a las jerarquías de parentesco. La afirmación más clara de esta preocupación fue hecha por una abuela cuya nieta había huido a Quito, después de haber tenido una serie de relaciones sexuales escandalosas en el Tena. Al preguntarme si yo podría buscarla a mi regreso a Quito, la desesperada abuela trató de explicarme la situación de la siguiente manera:

Ahora las mujeres aprenden de la televisión de gente que se abraza y se besa en público; que sólo viven del dinero de sus maridos, o de lo que ganan vendiendo sus cuerpos. Por esto, las jóvenes están perdiendo el respeto por sus parientes, y se dejan abrazar por los primos y los cuñados. ¡Los llaman por sus nombres de pila! (en vez de usar

los términos de parentesco apropiados), como si estuvieran casadas con ellos. Tampoco tratan a sus mayores con respeto: piensan que pueden hacerlos callar con la misma facilidad con que aprietan ese botoncito de la televisión y 'click'..., el gringo desaparece.

Las abuelas están apenadas porque sienten que estas jovencitas están cayendo, si no en el pecado, en una peligrosa vorágine cultural llena de incertidumbres que contribuye a la inseguridad y la ansiedad que sienten acerca de sí mismas⁸. La razón más convincente que puedo ofrecer para explicar la ansiedad de las mujeres adultas es su certeza de que el resquebrajamiento, en estas condiciones, de los vitales lazos interpersonales de parentesco (de otra manera considerados normales en las adolescentes), no permite que estos frágiles seres jóvenes sean apoyados y ayudados a restablecerse a través del conocimiento, la intimidad y el afecto que ofrecen sus mayores. Los seres solitarios e inseguros son vulnerables: se rompen como espejos.

Conclusiones

Estoy muy consciente de que en este ensayo sólo he ofrecido una explicación parcial de un problema complejo, al haberme centrado en la opinión de las abuelas, en la controversia que éstas todavía mantienen con sus nietas sobre las imágenes y relaciones de género. Las mujeres adultas hablan de sus memorias y de sus experiencias de identidad como una forma de entender y hacer su propia historia en el presente. Sus voces revelan a sujetos internamente complejos, cuya autoconciencia y prácticas sociales reflejan, a menudo, intenciones paradójicas y conflictivas, particularmente porque ahora ellas sienten que están perdiendo la batalla de su reproducción cultural como mujeres. Esta situación se experimenta como un sentido de pérdida y separación: un sentimiento de soledad. Cuando su última hija la dejó para irse a vivir a al Tena, una de las

8 A pesar de siglos de influencia misionera, los quichuas del Napo nunca aceptaron la idea cristiana del pecado original. En este caso particular, las relaciones sexuales premaritales de las mujeres no son consideradas 'pecaminosas', ya que la virginidad no es concebida en sí misma como un valor (Muratorio 1995a).

mujeres adultas expresó brevemente estos sentimientos con esta pregunta suspirante: “Y ahora... ¿quién va a recoger mis pensamientos?” Estas sentidas memorias hablan del carácter intersubjetivo de la identidad, y de sus profundas raíces en las relaciones sociales, las mismas que están cambiando rápidamente, como lo sugiere tan elocuentemente la metáfora de las jovencitas de ahora que ‘como espejos que se rompen’ fácilmente. Las narraciones de las mujeres adultas, entonces, deben ser interpretadas en el contexto de las estructuras cambiantes de poder que han sido producidas por los nuevos agentes de una economía política y cultural globalizadora. Cómo van estas jóvenes mujeres indígenas a incorporar la modernidad a través de los muchos espejos neocoloniales, y, al mismo tiempo, reinventar sus identidades indígenas de género es un problema crucial que enfrentan hoy día, en toda América Latina, muchas mujeres y hombres indígenas.

A través de los ojos de las abuelas, he tratado de demostrar cómo las jóvenes mujeres quichua del Napo están caminando a tientas, por un lado, por la realidad de su grupo de compañeros adolescentes y la cultura de consumo que les ofrecen los medios de masa, y, por otro, por el camino cultural transitado por sus padres y abuelos, que muchas de las jóvenes consideran ya anticuado y obsoleto. Unas pocas, comprometidas políticamente, se dejan guiar tentativamente por el discurso estereotipado de las organizaciones indígenas. Las jóvenes están usando estos recursos simbólicos para construir un puente entre la cultura tradicional de sus mayores, que apenas conocen y que a menudo reprimen, y los discursos dominantes y de oposición, prestados.

Estos intentos de las jóvenes por reformular su identidad étnica pueden ser interpretados como estrategias para adquirir cierto poder en los complejos escenarios de las luchas políticas por la supervivencia cultural. Pero uno debe también considerar el hecho de que estos mismos intentos las pueden llevar por el desagradable camino de la alienación, la prostitución y el abuso sexual.

Los sufrimientos que se encuentran en este último camino son el centro de las preocupaciones de las abuelas, quienes no las pueden descartar cómodamente.

Éstos reflejan la violencia, frecuentemente pasada por alto, que las mujeres indígenas deben enfrentar en su búsqueda de lo que en la literatura reciente sobre la cultura popular latinoamericana se ha dado en lla-

mar 'identidades híbridas'⁹. Cuando se centra principalmente en los objetos culturales, esta conceptualización de identidades, a veces, deja de lado los conflictos internos que experimentan los sujetos que los producen. Las así llamadas 'culturas tradicionales' nunca han sido estáticas ni han desaparecido, si bien están siendo reformuladas. La 'hibridación' tiene una larga trayectoria en las Américas y, como Platt ha señalado, los indígenas siempre han estado envueltos en un penoso proceso de 'automodernización' (1992:144).

No es, por supuesto, mi intención ofrecer aquí al lector una respuesta definitiva de carácter optimista o pesimista a este difícil dilema. Basada en los resultados de una investigación antropológica de orientación histórica sobre la cultura quichua del Napo, sólo puedo concluir que para estos indígenas en particular, el desafío no es nuevo. Su historia nos muestra que tanto hombres como mujeres fueron capaces de negociar su propia 'autenticidad' cultural dinámica desde la violencia de la dominación blanca que formó siempre parte integral de sus vidas. Las condiciones estructurales e ideológicas de la sociedad contemporánea global y homogeneizadora pueden contribuir a que la tarea sea un poco más difícil para los jóvenes indígenas de hoy en día, pero, ciertamente, no imposible: tal vez, y después de todo, los espejos no se vayan a romper.

9 Cuando se centra en el análisis de los textos, el arte y la música popular como expresiones inter-culturales, esta literatura frecuentemente omite las complejidades de los problemas implícitos en las así llamadas 'culturas híbridas,' complejidades que se analizan de otra manera en las discusiones más históricamente informadas de este concepto, en los trabajos de Rowe y Schelling (1991) o García Canclini (1995).

Bibliografía

Abu-Lughod, Lila

1990 The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women. *American Ethnologist* 17 (1): 41-55.

1991 Writing Against Culture. *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. En Richard G. Fox (ed.), Santa Fe: School of American Research Press, pp. 137-162.

Bellier, Irene

1993 Réflexions sur la Question du Genre dans les Sociétés Amazoniennes. *L'Homme* XXXIII (126-128): 516-526.

Berger, John

1972 *Ways of Seeing*. London: British Broadcasting Corporation and Penguin Books.

Boyarin, Jonathan, ed.

1991 *Remapping Memory: The Politics of Time and Space*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Briggs, Charles L.

1992 "Since I am a Woman, I will Chastise my Relatives": Gender, Reported Speech, and the (Re)production of Social Relations in Warao Ritual Wailing. *American Ethnologist* 19 (2): 337-361.

Brown, Michael F.

1993 Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity. *L'Homme* (126-128): 307-326.

Cruikshank, Julie

1992 Oral Tradition and Material Culture: Multiplying Meanings of 'Words' and 'Things'. *Anthropology Today* 8 (3): 5-9.

1995 Imperfect Translations: Rethinking Objects of Ethnographic Collection. *Museum Anthropology* 19 (1): 25-38.

Descola, Philippe

1994 *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press. (Originalmente publicado en francés, 1986).

García Canclini, Néstor

1995 *Hybrid Culture: Strategies for Leaving and Entering Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Goetschel, Ana María

- 1996 Educación e imágenes de mujer. En Martha Moscoso (ed.), *Y el amor no era todo... Mujeres, imágenes y conflictos*. Quito: Abya-Yala and DGIS-Holanda, pp. 60-83.

Gow, Peter

- 1989 The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Society. *Man* 24 (4): 299-314.
- 1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

Harris, Olivia

- 1981 Households as Natural Units. En Kate Young, Carol Wolowitz y Roslyn McCullagh (eds.), *Of Marriage and the Market: Women's Subordination Internationally and its Lessons*. London: Routledge and Kegan Paul, pp. 136-155.
- 1988 La Pachamama: Significados de la madre en el discurso boliviano. En 'Flora Tristán' (ed.), *Mujeres latinoamericanas: Diez ensayos y una historia colectiva*. Lima: Centro de la Mujer Peruana 'Flora Tristán' pp. 57-75.

Harrison, Regina

- 1989 *Signs, Songs, and Memory in the Andes: Translating Quechua Language and Culture*. Austin: University of Texas Press.

Jackson, Jean E.

- 1989 Is There a Way to Talk about Making Culture without Making Enemies? *Dialectical Anthropology* 14 (2): 127-144.
- 1995 Culture, Genuine and Spurious: The Politics on Indianess in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist* 22 (1): 3-27.

Linde, Charlotte

- 1993 *Life Stories: The Creation of Coherence*. New York: Oxford University Press.

Moscoso, Martha

- 1996a Discurso religioso y discurso estatal: La mujer sumisa. En Martha Moscoso (ed.), *Y el amor no era todo: Mujeres, imágenes y conflictos*. Quito: Abya-Yala y DGIS Holanda, pp. 21-57.
- 1996b Las imágenes de la Literatura. En Martha Moscoso (ed.), *Y el amor no era todo. Mujeres, imágenes y conflictos*. Quito: Abya-Yala y DGIS Holanda, pp. 85-116.

Mohanty, Chandra Talpade

- 1991 Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses. En Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 51-79.
- Moore, Henrietta L.
1988 *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.
- Muratorio, Blanca
1991 *The Life and Times of Grandfather Alonso: Culture and History in the Upper Amazon*. New Brunswick: Rutgers University Press.
1994 Diálogo de mujeres, monólogo de poder: Género y la construcción del sujeto colonial en la alta Amazonía. *Andes: Antropología e Historia* 6:241-263.
1995a Amazonian Windows to the Past: Recovering Women's Histories of the Ecuadorian Amazon. En Rayna Rapp y Jane Schneider (eds.), *Articulating Hidden Histories: Exploring the Influence of Eric R. Wolf*. Berkeley: University of California Press, pp. 322-335.
1995b Are We the World? Ethnicity, Class, and Histories in the Struggles Over Oil in the Ecuadorian Amazon. Ensayo presentado en el XXVI Congreso Anual de la Asociación Canadiense de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, Toronto, Noviembre 9-11.
1997 Only Thought of Running Away: An Amazonian Woman's Stories about Marriage and its Imagery. Ensayo presentado en el XLIX Congreso de Americanistas. Quito.
- Patai, Daphne
Constructing a Self: A Brazilian Life Story. *Feminist Studies* 14 (1): 143-166.
- Platt, Tristan
1992 Writing Shamanism and Identity or Voices from Abya-Yala. *History Workshop Journal* 34:132-147.
- Rowe, William y Vivian Schelling
1991 *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*. London: Verso.
- Serematakis, C. Nadia
1994 The Memory of the Senses, Part I: Marks of the Transitory. En Nadia Serematakis (ed.), *The Senses Still: Perception and Memory*

as *Material Culture in Modernity*. C. Boulder: Westview Press, pp.1-18.

Seymour-Smith, C.

1991 Women have no Affines and Men no Kin: The Politics of the Jivaroan Gender Relations. *Man* 26 (4): 629-649.

Sider, Gerald

House and History at the Margins of Life. En Jay O'Brian y William Roseberry (eds.), *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History*. Berkeley: University of California Press, pp. 208-283.

Simpson, Amelia

1993 *Xuxa: The Mega-Marketing of Gender, Race, and Modernity*. Philadelphia: Temple University Press.

Smith, Gavin

1991 The Production of Culture in Local Rebellion. En Jay O'Brian y William Roseberry (eds.), *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History*. Berkeley: University of California Press, pp. 180-207.

Strathern, Marilyn

1984 Domesticity and the Denigration of Women. En Denise O'Brien y Sharon W. Tiffany (eds.), *Rethinking Women's Roles: Perspectives from the Pacific*. Berkeley: University of California Press, pp. 13-31.

Taylor, Anne Christine

1993 Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro. *Man* 28 (4): 653-678.

Turner, Terence S.

1980 The Social Skin. En Jeremy Cherfas and Roger Lewin (eds.), *Not Work Alone: A Cross-Cultural View of Activities Superfluous to Survival*. London: Temple Smith, pp.112-140.

1991 Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapó Culture and Anthropological Consciousness. En George Stocking (ed.), *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge. History of Anthropology* 7. Madison: University of Wisconsin Press, pp.285-313.

1992 Defiant Images: The Kayapó Appropriation of Video. *Anthropology Today* 8 (6): 5-16.

Warren, Kay B.

- 1992 Transforming Memories and Histories: The Meanings of Ethnic Resurgence for Maya Indians. En Alfred Stepan (ed.), *Americas: New Interpretative Essays*. New York: Oxford University Press, pp. 189-219.

Whitten, Dorothea S. y Norman E. Whitten Jr.

- 1993 Creativity and Continuity; Communication and Clay. En Dorothea S. Whitten and Norman E. Whitten Jr. (eds.), *Imagery and Creativity: Ethnoaesthetics and Art Worlds in the Americas*. Tucson: University of Arizona Press.

Whitten, Norman E. Jr.

- 1985 Sicuanga Runa: The Other Side of Development in Amazonian Ecuador. *Urbana*: University of Illinois Press.

Wilson, Fiona

- 1988 La representación de género en el pensamiento indigenista actual. En 'Flora Tristán' (ed.), *Mujeres latinoamericanas: Diez ensayos y una historia colectiva*. Lima: Centro de la Mujer Peruana 'Flora Tristán'.