

Universidad Andina Simón Bolívar

Subsede Ecuador

Area de Estudios Latinoamericanos

Mención Estudios de la Cultura

LAS MUJERES INDÍGENAS EN LA CONSTRUCCIÓN COMUNITARIA
GEOGRAFÍAS SEXUADAS

gladis aguirre vidal

1999

Al presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de magister de la Universidad Andina Simón Bolívar, autorizo al centro de información o a la biblioteca de la universidad para que haga de esta tesis un documento disponible para su lectura según las normas de la universidad.

Estoy de acuerdo en que se realice cualquier copia de esta tesis dentro de las regulaciones de la universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga una ganancia económica potencial.

También cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar los derechos de publicación de esta tesis, o de partes de ella, manteniendo mis derechos de autora hasta por un período de 30 meses después de su aprobación.

.....

gladis aguirre vidal

29 de noviembre de 1999

Universidad Andina Simón Bolívar

Subsede Ecuador

Area de Estudios Latinoamericanos

Mención Estudios de la Cultura

LAS MUJERES INDÍGENAS EN LA CONSTRUCCIÓN COMUNITARIA
GEOGRAFÍAS SEXUADAS

gladis aguirre vidal

Tutora: Dra. Catherine Walsh

Quito, 1999

RESUMEN

El objetivo de este trabajo consiste en analizar las formas en que los asuntos de sexualidad y matrimonio de algunas mujeres indígenas son de pertinencia colectiva, trascendiendo incluso las fronteras de la comunidad local. La pregunta que guía esta reflexión es sobre las maneras en que los patrones sexuales y matrimoniales vigentes comprometen a las mujeres indígenas en la construcción de su comunidad ubicada en este caso, dentro de un espacio fronterizo marcado por la violencia. Veremos que, modelos de ordenamiento sexual-matrimonial aplicados diferentemente a hombres y mujeres, son esenciales en la reproducción comunitaria, y éstos, en combinación con factores demográficos, territoriales y patriarcales han creado cierta geografía para la sexualidad femenina cuyos límites de desplazamiento se circunscriben al espacio comunitario. A diferencia de ellas, los hombres se insertan en los amplios circuitos de circulación característicos de la frontera, obviamente, dentro de los límites impuestos por el orden nacional jerarquizado de clase, raza y género donde la población indígena ha sido históricamente excluida. Este trabajo trata en sí de hacer una lectura de la geografía sexualizada de desplazamientos que experimentan las mujeres indígenas de la zona fronteriza.

El estudio tiene una entrada por los teóricos de frontera en un sentido geopolítico y cultural. Ser fronterizo implica actualmente convivir en un espacio donde la circulación de personas, cosas, códigos, transcurren de manera constante conformando una sola comunidad en sitios que han sido forzados a quedar divididos por una línea geopolítica. En estas circunstancias, el hecho de construir una comunidad es una tarea cotidiana de cada uno de sus componentes forjada en los fluidos constantes de personas y cosas. La construcción de una pequeña comunidad indígena desde una perspectiva feminista, es un proceso cotidiano que marca rutas distintas para hombres y mujeres. Las diferencias sexuadas de tales desplazamientos marcan una nueva forma de entender la vida de las mujeres indígenas tanto dentro como fuera de su comunidad. Ellas crecen en una forzada exclusión de género al interior de sus comunidades, y en un proceso de discriminaciones cuando se enfrentan a la sociedad no indígena. Cabe advertir, que este trabajo no va encaminado a buscar las posibles causas de tal exclusión, sino que es más bien una lectura sincrónica de este hecho.

A Marlene, Sandra, Leonor, Cecilia, Elisa,
Bertilda, Patricia, Isolina, Yolanda, América, Verónica...

Los agradecimientos y reconocimientos me provocan un poco de resistencia porque temo que [algun@s](#) de [l@s](#) mencionad@s se sientan culpables por los errores que puedan encontrar aquí. Mi aclaración es que las fallas encontradas son solo de mi responsabilidad. Quiero agradecer primero a la apertura de los hombres y mujeres de Santa Rosa, y pedirles disculpas a [tod@s l@s](#) que no encuentren sus nombres en la dedicatoria. Agradezco también a los hombres y mujeres de mi familia, a Marcela Benavides y Ximena Grijalva, a Liz Lilliott y a José Antonio Lucero, con quienes siempre estuve buscando una interpretación más para los relatos que aquí se encuentran. Además, merecen un reconocimiento especial los comentarios profesionales y la inmensa bibliografía que pude conocer a través de Liz. Gracias a todos por escucharme mis largas digresiones sobre hombres y mujeres. A la FOISE y sus dirigentes/as porque nunca me han cerrado la puerta. A Sandra Avilés, quien ha hecho minutos y horas extras para que este trabajo sea entregado a tiempo. Muy especialmente reconozco y agradezco el trabajo de Catherine Walsh, profesora y amiga, quien quizás estuvo más preocupada que yo por este trabajo. Sin sus preocupaciones y recomendaciones que aquí no avanzaría a enumerar, este trabajo aún sería el borrador del borrador como en agosto. Y en definitiva, a [tod@s](#) quienes soportaron las largas conversaciones telefónicas a la hora del cansancio, del estrés y del insomnio en que ya no se me ocurrían más ideas para escribir. Sabrán entenderme. Gracias.

TABLA DE CONTENIDOS

CAPITULO I

INTRODUCCION

1. Mi "lugar"
2. La recopilación de la información
3. La condición fronteriza: lo geopolítico y lo cultural
4. La construcción de comunidades
5. Comunidades intermedias
6. Mujeres y comunidades

CAPITULO II

SANTA ROSA, ESPACIO FRONTERIZO Y COMUNIDAD EN CONSTRUCCION

1. RELACIONES GEOGRAFICAS Y CULTURALES EN LA FRONTERA
 - 1.1 La frontera Ecuador-Colombia
 - 1.2. Frontera selvática, violencia y exclusion
 - 1.3. La permeabilidad fronteriza
 - 1.3.1. Transgresión-flujo
 - 1.3.2. Repulsión – consenso
2. GEOGRAFÍA CULTURAL Y SEXUALIZADA DE LA FRONTERA
 - 2.1. Las culturas fronterizas en sus relaciones de tierra, trabajo y género
 - 2.2. Espacios compartidos entre subversiv@s y comuner@s
 - 2.3. Mujeres comuneras y trabajos extracomunitarios referentes a la coca
 - 2.4. Las mujeres de santa rosa y el servicio doméstico
 - 2.5. El mercado y las relaciones con los no indígenas
 - 2.6. Migraciones intrarregionales y pluralidad indígena
3. SANTA ROSA, COMUNIDAD EN CONSTRUCCIÓN
 - 3.1. Los inicios de santa rosa
 - 3.2. Santa rosa: límites, vecinos y significados
 - 3.3. El proceso organizativo de santa rosa

CAPITULO III

LA CONSTRUCCION COMUNITARIA Y EL CONTROL GEOGRAFICO DE LAS MUJERES SEXUADAS

1. CONTROL CULTURAL Y PODER PATRIARCAL-COMUNAL
2. FACTORES QUE AMENAZAN LA VIDA COMUNITARIA
 - 2.1. Asuntos demográficos, una preocupación central
 - 2.2. Guerrilla, hechizos y mujeres
3. TENSIONES DE PODER: SU CAPACIDAD OPERATIVA
 - 3.1. Clasificación femenina y control
 - 3.2. Mujeres "casables" y "no casables"
 - 3.3. La loca chabela
 - 3.4. La formación del gusto: preferencias matrimoniales y territorio
 - 3.5. Género, organización sociopolítica y control social
4. LOS FRACASOS DEL PODER
 - 4.1. La inoperancia del poder cuando se aplica en espacios masculinos
 - 4.2. Marlene: las consecuencias de un consenso no conseguido
5. ALIVIOS QUE PERMITEN LA CONSTRUCCIÓN COMUNITARIA
 - 5.1 Regalos y relaciones de comadrazgo/compadrazgo
 - 5.2. Catalogaciones femeninas flexibles:
disolución de las fronteras rígidas

GEOGRAFIAS SEXUADAS

REFLEXIONES FINALES

BIBLIOGRAFIA

CAPITULO I

INTRODUCCION

¿No tienes miedo?
¿Se ponen ropa?
¿Se matan entre ellos?
Como nosotros, pues.

1. MI "LUGAR"

Mi ingreso en la antropología coincidió con el momento en que los "super hippies", con la vida de un casi "conductor suicida" en las palabras de Joaquín Sabina, estaban en franca disminución. La vida en su máximo clímax fundida con la crítica intelectual de cantina estaba cediendo su paso a una nueva generación. L@s estudiantes que siguieron llegando después eran en su mayoría jovencit@s salidos del colegio con la aspiración suprema de ser grandes pensadores, y con una capacidad increíble de dedicarse a las infinitas lecturas y debates. Yo me ubicaba en la "fracción generacional" de dos grupos que no dejaban de impresionarme por sus fuertes energías para la vida y el trabajo; aunque claro, con distintas metodologías.

De manera que, siendo parte de un quiebre de generaciones, me planteé como muchos otr@s la posibilidad de "escapar" de la temática indigenista que había predominado por más de 20 años en la antropología ecuatoriana. Mi trabajo inicial ligaba el mestizaje con el desarrollo petrolero y la amazonía. Terminé mis estudios convencida de que había logrado romper con una tradición "indianófila" que trataba de estudiar indios exóticos y de parecerse a ellos como una respuesta rebelde frente a la sociedad dominante que históricamente los había discriminado.

Como muchos decimos, yo no soy partícipe de los racismos. Creo que la escuela nos condujo especialmente para tener una perspectiva abierta y crítica frente a tales posturas. Sin embargo, por el hecho mismo de pensarme no racista, creía que los indios no son seres extraños de otro mundo sino demasiado parecidos a nosotros. Tenían sus particularidades obviamente, como sucede también entre los no indios. Podíamos entonces estudiar otros temas, así de cercanos.

Cualquier grupo podía ser nuestro objeto de estudio. Era hora de dejar a los indios en paz como una forma de respeto al cansancio que yo suponía debían de tener con los antropólogos.

Sin embargo, en un país como Ecuador, quienes nos dedicamos a las ciencias sociales no tenemos muchas opciones para elegir el momento de enfrentarnos a una competencia por trabajos. O son campos académicos, o son cuestiones de desarrollo, y éstas últimas siempre o casi siempre, están vinculadas con los indígenas. Claro, dependiendo del interés circunstancial de los donantes, y de las formas en que ellos quieren conducir el mundo. Como se sabe, lo académico no da para comer, de manera que si se logra combinar con el desarrollo ofertado por la cooperación internacional, ya se puede tener alguna esperanza de ganar prestigio y plata para solventar en buena parte la vida. Ahora, lo ideal es que nos paguen por conocer, viajar, analizar, pensar y escribir.

Obviamente que si las ONGs nos llevan de continuo por la selva, las conexiones con el mundo académico se pierden. Mi experiencia me llevó por 14 meses a Sucumbíos para ingresar en el mundo de los quichuas, especialmente de las mujeres y para sembrar inquietudes sobre su salud, su alimentación y sus formas de organización. Fui contratada por la Cruz Roja Suiza (CRS) para trabajar con la FOISE (Federación de Organizaciones Indígenas de Sucumbíos, Ecuador), y desde entonces mis temas de trabajo y estudio han quedado definitivamente dedicados al mundo indígena. En todo caso, las vivencias con ellos me enseñaron que no estaba irrespetando su mundo. La confianza recíproca que fuimos construyendo a través de los inevitables conflictos intercalados con tiempos de paz, me dieron la sensibilidad para sentir sus carencias y las motivaciones necesarias para escribir sin recelo sobre sus experiencias. Simultáneamente me fui dando cuenta de los vacíos de la etnografía ecuatoriana. El río Napo y el Pastaza, los cofanes y los secoyas tienen sus propios estudiosos, por qué no dedicarles un espacio a los quichuas de la frontera norte.

Siendo pues, hija de una “ruptura”, hace un año, mientras revisaba una nueva compilación de Fernando Santos (1996) sobre globalización y cambio, volví a encontrarme con el clásico comic

de Gary Larson (1993) con que se nos burla a los antropólogos. Se dice que cuando los indios nos ven llegar corren a esconder sus televisores y VCRs, es decir, toda muestra posible de modernidad. Entonces radicalicé mi postura de que si estudiamos indios debemos verlos como nosotros. No son ningunos individuos en bronca con la modernidad, solo que tienen otras formas de negociar con ella.

Es sorprendente la cantidad de gente que aún ve a los indios como cuando los conquistadores llegaron a estas tierras dudando de si eran personas o no. "Como nosotros" es mi respuesta cuando me encuentro con una persona de este estilo. Me pregunta qué hago. Yo digo soy antropóloga. La reacción inmediata es: Sí, pero ¿qué haces. Yo vuelvo a decir: Trabajo con los indios de la selva. Entonces me dicen: Y... ¿no tienes miedo? No. ¿Es verdad que se matan entre ellos? Andan con ropa? Al respecto, Roger Keesing ha criticado el afán de los antropólogos en colocar y colocarse a grandes distancias de las otras culturas, exagerando sus formas exóticas.¹ Es decir, en él he encontrado yo un apoyo del centro intelectual para continuar diciendo el "como nosotros".

Con tales antecedentes, e inscrita en la vertiente crítica de los estudios culturales, me he planteado concretamente ver a los indios en sus conflictos y no solo en sus armonías, como lo ha hecho la etnografía clásica. Bueno, mi afán no es que se vean como problemáticos para parecerse a nosotros, sino que se vean como personas, marcadas por identidades múltiples y partícipes de su propia historia. Claro, con todo lo que la historia les [nos] deja hacer en este momento globalizado y ubicados en una posición subordinada frente a la "sociedad nacional".

En el mundo de los indígenas, mi encuentro con sus conflictos no ha sido ninguna búsqueda complicada. Es un hecho que sus conflictos nos encuentran a los forasteros cuando acostumbrados a vernos, nos dejan saber en qué consiste alguna parte de su cotidianidad. Más bien lo que siempre me ha parecido difícil es descubrir esas complejas estructuras lingüísticas, o

¹ Citado en Muratorio, *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del alto Napo*, Quito, Abya Yala, 1998 [1987], p.38.

de parentesco, y los ordenamientos espacio temporales supra-naturales, que son tan visibles para Norman Whitten (1987) o Philippe Descola (1989). Como creo que por ahora no está a mi alcance el encontrarlas, y como mi orientación académica no va por ese lado, dedico este trabajo a las cosas mundanas. Son más bien asuntos cotidianos, es decir, que se consolidan en una absoluta circulación entre lo pacífico y lo conflictivo con todos sus matices, como creo que se constituyen las convivencias humanas.

Mientras realizaba mi trabajo como ONGeísta, me encontré muchas veces con la gente del río San Miguel, y especialmente con las mujeres de Santa Rosa. Las historias que se contaban en las casas antes de dormir captaron mi atención por sus relaciones cordiales con la guerrilla. Nada que ver con lo que me había hecho pensar la opinión pública: “o estás con ellos o contra ellos”. Yo descubría en tales relatos un apego, antes que un rechazo. El lenguaje los marcaba no como guerrilla, sino como “sacha runa” y para quienes solo hablaban el español, como “gente del monte”. El hecho de que un término tan elevado en la lengua quichua (indica “gente sabia”) se aplique a estas personas que la prensa a nivel internacional las hace ver tan temerarias, me trasladó a pensar tal información desde otra perspectiva.

En otro ámbito, por las conversaciones más abiertas que tuve con la gente de Santa Rosa durante los incontables viajes en las canoas, supe que esta comuna acababa de fraccionarse. Llamó mi atención la coincidencia posible con el suicidio de una adolescente y el problema interfamiliar que se había creado o quizás radicalizado ante un embarazo no deseado de la muchacha. Pude darme cuenta de que este conflicto estaba atravesado por una buena cantidad de chismes o lo que es lo mismo, distintas versiones de la misma cosa.

Un suicidio y una fractura comunitaria no suceden todos los días. Yo entonces pensé que este grupo era demasiado interesante para hacer un estudio de caso. Debido a que mi idea era ver a los indios “como nosotros”, de todas maneras, estos sucesos traspasaban mis expectativas. Traté de verles sin ubicarles en el espacio de lo exótico, pero encontré que esos dos sucesos tampoco me dejaban mirarles como tales. Cosas tan graves y dolorosas pensaba, no las siento

cercanas, ni cotidianas, aunque pensándolo bien la prensa está llena de cosas de este tipo, y peores.

Puesto que me había planteado no ver solo las armonías de la convivencia indígena, mi riesgo era narrarles como totalmente conflictivos, que yo interpreto como otra forma de caer en el exotismo. Me era urgente interpelar mi punto de vista. Por entonces, también con la ayuda del texto de Fernando Santos pude escapar un poco de mi parroquialismo y echar una mirada hacia la complejidad de la vida fronteriza. De manera que, para una lectura más consistente, quise representar a los indígenas de Santa Rosa dentro de la agitada y violenta vida de la frontera, como son casi todos sus días.

Como se puede ver, “mi lugar” está marcado por todas mis prácticas y mi formación académica. He corrido todos los riesgos que atemorizaron mis inicios con la antropología indígena para demostrarme que puedo hacer una lectura diferente, y para convencerme una vez más, que estos documentos no deben tomarse sino como simples puntos de vista que quizás inspirarán nuevas formas de hacer estudios indígenas de comunidad y género en el Ecuador.

“Mi lugar” dentro de la comuna tiene también su marca de parcialidad. Los días que he permanecido allí los he pasado en la casa de una pastaza huarmi por ser ella la persona con la que establecí amistad desde mi primera llegada a Santa Rosa. De aquí que este trabajo tenga como su punto de partida una mayor cercanía a un grupo de la gente proveniente de Pastaza que a los que han venido del Putumayo. Con todos conservo lazos de amistad y he sostenido largas conversaciones, pero mi estancia en esta casa, de hecho, puede imponer una relativa distancia con el resto de gente por los conflictos interfamiliares que se desarrollan cotidianamente en Santa Rosa, como se verá en este documento.

2. LA RECOPIACIÓN DE LA INFORMACIÓN

Metodológicamente, la elaboración de este documento tiene como base fundamental el trabajo de campo tanto en la comunidad misma de Santa Rosa como en la organización provincial FOISE, donde llegan personas de todas las comunidades. Entre 1996-1997 trabajé con las mujeres quichuas de cinco comunidades en asuntos de desarrollo productivo y salud. Simultáneamente, visitaba 20 comunidades junto con las brigadas de salud que se realizaban todo el año. Luego, entre enero y febrero de 1999, permanecí entre Santa Rosa y Lago Agrio haciendo entrevistas que ya se orientaban bajo la premisa de la actual investigación.

Realicé tres entrevistas en profundidad sobre la historia de la comunidad en su relación con las actividades de la coca y la presencia militar. Para los relatos sobre la vida matrimonial y sexual tuve que esperar pacientemente que las mujeres y las chicas más jóvenes se decidieran a contármelos, pues los hombres no suelen hablar de estos asuntos con mujeres, por lo que este trabajo tiene una mirada desde las mujeres en lo que concierne a los relatos sobre sexualidad. Aunque también es cierto que de estos temas, todo el mundo tiene su versión que no son ningún secreto. Al final del trabajo de campo había realizado una entrevista por cada familia, normalmente con la madre y las hijas mayores.

Mientras formaba parte del equipo de trabajo de la FOISE, recorrí la mayor parte de comunidades quichuas de Sucumbíos, y desde un principio me había llamado la atención los conflictos de Santa Rosa. Por entonces, luego de establecer algunas amistades, durante los últimos seis meses de mi estadía en Sucumbíos en 1997, me mantuve frecuentando esta comuna los fines de semana, independientemente de las visitas por trabajo. Con ello empecé a complejizar mi diario de campo con las historias de sexualidad y matrimonio referentes a las mujeres, y a comparar los relatos provenientes de las distintas comunidades. Mi pregunta central fue de qué maneras se construían y se sostenían las relaciones que yo denominaba patriarcales a nivel de práctica como de discurso, quizás inscrita para ese entonces dentro de la línea del feminismo de los 70s de raíces estructuralistas y marxistas que compartían la idea de la

universalidad de la subordinación femenina y su propósito de procurar encontrar su origen. Con todo, mi enfoque de principiante me condujo finalmente a una monografía breve para obtener la licenciatura en antropología, y al planteamiento de la nueva inquietud que guiaría el trabajo que presento aquí.

Actualmente, mi pretensión consiste en analizar las formas en que los asuntos de sexualidad y matrimonio de algunas mujeres indígenas son de pertinencia colectiva, trascendiendo incluso las fronteras de la comunidad local. La pregunta que guía esta reflexión es sobre las maneras en que los patrones sexuales y matrimoniales vigentes comprometen a las mujeres indígenas en la construcción de su comunidad ubicada en este caso, dentro de un espacio fronterizo marcado por la violencia. Veremos que, modelos de ordenamiento sexual-matrimonial aplicados diferentemente a hombres y mujeres, son esenciales en la reproducción comunitaria, y éstos, en combinación con factores demográficos, territoriales y patriarcales han creado cierta geografía para la sexualidad femenina cuyos límites de desplazamiento se circunscriben al espacio comunitario. A diferencia de ellas, los hombres se insertan en los amplios circuitos de circulación característicos de la frontera, obviamente, dentro de los límites impuestos por el orden nacional jerarquizado de clase, raza y género donde la población indígena ha sido históricamente excluida. Este trabajo trata en sí de hacer una lectura de la geografía sexualizada de desplazamientos que experimentan las mujeres indígenas de la zona fronteriza.

No es de la incumbencia de este trabajo entrar en detalles de si las mujeres son víctimas y los hombres victimarios, aunque a veces pueda parecer así. Tampoco se trata de hilar fino en cuanto a las estrategias que unos y otros despliegan para lograr la convivencia comunitaria. Ambos fines exigirían un trabajo etnográfico mucho más detenido que no ha sido posible realizar hasta hoy por falta de recursos y tiempo, y porque los alcances del trabajo no llegan a tan lejos. Debido a estos motivos, el desarrollo de este tema se orienta solo a mirar a un sector de la población indígena en un sus luchas actuales manejando de una manera particular los conceptos de sexualidad y control femeninos.

3. CONDICIÓN FRONTERIZA: LO GEOPOLÍTICO Y LO CULTURAL

Quizás los comportamientos culturales que yo describo aquí para l@s comuner@s de Santa Rosa no sigan patrones exclusivos de una zona geográficamente fronteriza, sino que, formas similares se estén sucediendo en otras comunidades indígenas del interior de la región amazónica y del país, y en distintas regiones del mundo.² Sin embargo, en alguna manera es cierto que fuera de que la frontera sea solo una referencia geográfica, es también una referencia cultural contemporánea. Es decir que, más que una línea en un mapa, la frontera es un espacio de fluidos acelerados de personas, cosas, bienes, dinero e información, donde, como diría Roger Rouse, lugares distintos y distantes vienen a constituir una sola comunidad. En tal sentido, resulta verdad que todos los seres humanos estamos habitando cada vez más un mundo fronterizo.³

La vida fronteriza entonces, es culturalmente la manifestación de un mundo que cambia con velocidad debido a la circulación de personas, cosas y códigos, y no se trata simplemente de habitar en las orillas de una línea divisoria internacional. Tal circulación implica un movimiento que permite rápida y permanentemente cambiar de posición entre los dos lados que se consideran separados por algún tipo de línea divisoria, en este caso, el límite internacional. Además, la referencia a lo fronterizo, puede estar señalando también una etapa histórica de cambios mundiales que han dado lugar a la creación de nuevas culturas muchísimo más conectadas entre sí.⁴ En resumen, la frontera puede describirse como un espacio debido a su doble sentido de lugar geográfico y de relaciones socio-culturales.

² En el presente documento utilizo el símbolo @ para referirme en conjunto a lo que se representa como masculino y femenino, especialmente para no excluir a mujeres ni hombres. Esta idea surgió en las críticas hechas durante la "Marcha de l@s exclud@s" realizada en Lago Agrio, Octubre 1999.

³ Roger Rouse, "Mexican migration in the social space of postmodernism" *Diáspora* (University of Michigan), 1, 1 (1991).

⁴ En este sentido, frontera y globalización serían además dos categorías paralelas de análisis de los sucesos actuales. Definida brevemente, la globalización es "la intensificación a partir de los años setenta de una serie de flujos de población, procesos productivos, capital, tecnología e información que han contribuido a conectar más íntimamente distintas regiones del globo" Carmen Martínez-Novo, "Etnicidad y globalización: la otra historia del movimiento de indígenas migrantes en la frontera México-Estados Unidos", *Ecuador Debate* (Quito), 40 (abril de 1997): 126.

Para el análisis que aquí presento, veo a la frontera desde esta doble e inseparable perspectiva: geopolítica y cultural. La frontera es un espacio que se construye y se reproduce cotidianamente a través de la agencia humana, como afirma Rouse (*op.cit.*). De manera que es una forma de vida marcada por encuentros, choques e intercambios de varios sistemas culturales. Entendiéndose lo cultural como político y social, como “lugar y producto de confrontaciones y negociaciones entre actores sociales, disputando por poderes, legitimando poderes, deslegitimando poderes, construyendo poderes, etc.”⁵

Las formas en que cada sociedad experimenta el carácter fronterizo marcado por la circulación tiene sus particularidades. Dependiendo de cada sociedad involucrada, del sistema de poder nacional y transnacional en el que éstas están inmersas, y de los patrones culturales convenientes para la reproducción de cada una; el grado y las formas de control y circulación son diferentes.

De aquí que, el supuesto flujo libre y de alta velocidad en la frontera no puede entenderse sin las formas de control impuestas por los sistemas de poder allí representados. Es dentro de la versatilidad que permiten los sistemas dominantes, que las circulaciones de la frontera pueden extenderse o contraerse en determinados momentos y circunstancias. Al parecer entonces, las circulaciones fronterizas sociales y culturales son libres o son menos controlables, a pesar de que en un sentido geopolítico, se coarten al ser definidas como ilegalidades. Pero en definitiva, el carácter legal e ilegal no logra coartar la circulación, quizás le obligan a adoptar nuevas rutas y personajes. Pero no se detiene, solo se transforma.⁶

⁵ Daniel Mato, "Estudio introductorio", en *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, Caracas, Unesco/Nueva Sociedad, 1994, p.13.

⁶ Según J. Clifford, la frontera se describe como sigue: "two sides arbitrarily separated and policed, but also joined by legal and illegal practices of crossing and communication". Dos lados arbitrariamente separados y vigilados, pero también unidos por prácticas legales e ilegales de cruce y comunicación. Mi traducción. J. Clifford, *Routes: Travel and translation in the late twentieth century*, London, Harvard University Press, 1997, p.246.

Podemos confirmar con los distintos estudios de frontera⁷ y especialmente parafraseando a Saldívar, que éste es un espacio social de encuentros, donde la gente geopolíticamente dividida, negocian unos con otros y crean nuevas relaciones, es lo que él denomina “transfrontera contact zone”.⁸ Esto es, que las relaciones sociales traspasan o transgreden las divisiones geopolíticas impuestas por los estados, ya sea por vías legales o ilegales, creando de esta manera una sola comunidad, perdiendo para sus agentes, el carácter de liminal o periférico.

La diferencia entre los factores geopolíticos y culturales radica en que los primeros tienen su base en dictámenes oficiales provenientes de un eje administrativo estatal, por tanto son menos cambiantes, pero son igual de transgredibles muy posiblemente sometidos a ilegalidades. Mientras los segundos, son un resultado del juego entre lo oficial y la vida cotidiana, en el proceso de crear cultura “como una actividad permanente y relativamente inconsciente de toda sociedad” (Mato, *op.cit.*, p.17).

Lo que quiero decir con todas estas especificaciones de lo geopolítico y lo cultural es que ambos tipos de factores son normativos y transgredibles a la vez. La diferencia se puede ubicar cuando colocamos determinada situación en su contexto político más amplio. No es importante hacer una diferencia entre los factores geopolíticos y culturales que marcan la frontera, sino que en la noción de espacio ambos se funden para indicar procesos dinámicos, relacionales. En definitiva, ya sea geopolítica o culturalmente, no todo es fluido y circulable, así como tampoco representan barreras rígidas, sino que ambos comportamientos dependen de los casos particulares de que se trate.

Con el estudio de caso que expongo aquí yo señalo que existe un orden social predominante que se articula con un sistema de poder local para actuar sobre hombres y mujeres. Estos prohíben o

⁷ Casi todos referidos a la frontera México-Estados Unidos, por ejemplo, Rouse (*op.cit.*); Clifford (*op.cit.*); Alarcón, “La frontera de Anzaldúa: La inscripción de una ginocrítica”, en González Stephan, comp., *Cultura y Tercer Mundo: Nuevas identidades y ciudadanías*, Caracas, Nueva Sociedad, 1996; Martínez-Novio (*op.cit.*).

⁸ Saldívar, "Introduction", en *Border Matters: Remapping Cultural Studies*, University of California Press, 1997, p.13.

marcan los espacios o las geografías por donde se puede y se debe circular. En esta reflexión me refiero a las rutas de desplazamiento que el sistema de poder patriarcal comunal ha marcado para las mujeres indígenas sexualizadas, con la finalidad de hacerlas partícipes de la construcción de su comunidad local.

4. LA CONSTRUCCIÓN DE COMUNIDADES

Es importante tener en cuenta que las comunidades, en tanto entidades representativas, cualquiera sea su tamaño, son construidas y no ontológicas. En este sentido comparto con Daniel Mato que la expresión:

[...] construir no debe entenderse como una sugerencia de falsedad, invención arbitraria o artificialidad [...] tipos de representaciones sociales simbólicas, son producto de acciones sociales y no fenómenos “naturales”, ni tampoco “reflejos” de “condiciones materiales” (*op.cit.*, p.16).

Que las comunidades sean construidas significa por tanto que se forjan en las acciones humanas constantes de quienes las conforman y de las fuerzas que les constriñen a ellos en determinadas circunstancias. La construcción depende también de variados factores relacionados con la vida más allá de las fronteras comunitarias, con el mundo circundante y circulante, y no puede explicarse por sí sola, únicamente mediante factores endógenos.

El análisis de la construcción de comunidades ha sido abordado en las discusiones sobre la conformación de los estados-naciones. Aquellos se han definido en función de las distancias entre sus distintos miembros y de éstos con los ejes centrales administrativos. De la misma manera, el cuestionamiento de estas comunidades amplias ha tomado como punto de partida su carácter de constructo histórico. En el presente estudio estoy suponiendo tres formas de comunidades de acuerdo a su tamaño: "imaginada" como las naciones que estudia Anderson⁹;

⁹ Anderson, *Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalism.*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 [1983].

"reales" como las que señala Smith en su estudio para Guatemala.¹⁰ Entre las dos podría ubicar un tipo de comunidades que yo llamo "intermedias" refiriéndome a las organizaciones de segundo grado que han conformado las agrupaciones indígenas. Los distintos tipos de comunidades se diferencian entre sí por la cercanía entre sus habitantes, y especialmente por su sentido de pertenencia e interpelación directas frente a la institución administrativa propia.

La crítica cultural ha apuntado muy bien su objetivo de interpelar todos aquellos justificativos esencialistas que niegan el carácter contruido e histórico de los hechos sociales. Para el caso de las comunidades más amplias como las naciones y los nacionalismos, Hobsbawm¹¹ y Anderson (*op.cit.*) han cuestionado las explicaciones ideológicas que enfatizan su conformación a través de las sangrientas batallas de grandes héroes que otorgaron su vida y que han quedado finalmente plasmadas en los símbolos de la "patria". Según Hobsbawm, las tradiciones que respaldan tal sentimiento romántico no poseen necesariamente un pasado glorioso, sino que con frecuencia son cuestiones inventadas en determinadas circunstancias. De aquí que la crítica del nacionalismo plantea la idea de que la comunidad nacional es una colectividad que se construye, que no es un hecho natural o divinamente dado como quieren hacer ver sus preceptos ideológico-políticos que la sostienen y la reproducen.

También Anderson, al enfatizar el carácter construido de las comunidades nacionales, interpela simultáneamente su "antigüedad subjetiva" y su "modernidad objetiva" (*op.cit.*,p.22). Su expresión "comunidad imaginada" quiere decir que las naciones son "artefactos de una clase particular dominante" (p.21). La nación es "una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana", pero el hecho de ser imaginada, no significa que sea falsa, sino que es inventada o creada (p.24, 25). Las entidades representativas llamadas naciones son

¹⁰ El calificativo de "real" es en el sentido que le da C. Smith para referirse a la comunidad maya en Guatemala, indicando que es una comunidad más pequeña con bordes un poco más concretos donde sus habitantes pueden tener confrontaciones directas. Smith, "Race-Class-Gender ideology in Guatemala: Modern and anti-modern forms," *Comparative Studies in Society and History*, University of California, Davis, 1995.

¹¹ Hobsbawm, "Inventando tradiciones", *Memoria* (Quito), 2, 2 (Noviembre 1991): 91-106.

productos históricos, resultados de la agencia social, muchas veces planificada y selectivamente creadas para responder ante algún requerimiento del momento.

5. COMUNIDADES INTERMEDIAS

En el espacio de la frontera se conforman culturas marcadas por el signo de la violencia, el tráfico y la circulación. Sectores tradicionalmente al margen como los indígenas y las mujeres, construyen nuevos tipos de comunidades incentivados principalmente por los agentes del desarrollo y las misiones religiosas. Es decir que, en los lugares donde la comunidad nacional o imaginada se vuelve incapaz de responder a las demandas de sectores fronterizos, la gente se integra más fácilmente a una comunidad más pequeña, ubicable, más real. Las comunidades intermedias como les llamo, se encuentran conceptualmente fluctuando entre el tamaño y los bordes de la gran comunidad imaginada y la pequeña comunidad local o real. Aún no se conocen todos sus miembros por lo que una buena parte del hecho de sentirse parte de ella es una acción imaginada; y tampoco es posible el contacto cotidiano entre todos los miembros.

Cuando en la provincia de Sucumbíos se comienza a conformar la Jatun Comuna Aguarico (años 80) con el respaldo de la Misión Carmelita, la misma que luego se llamaría FOISE, la mayor parte de las comunidades locales no se conocían entre sí y además eran desconocidas para sus dirigentes. Bajo la institucionalidad de la federación se comienza a integrar a muchas comunidades locales “descubriéndose” entonces entre unos y otros indígenas, y vislumbrando un nuevo tipo de comunidad que paulatinamente se aproxima a los límites de lo real. Especialmente con la celebración de los grandes asambleas electorales financiadas por los recursos de las ONGs, y en definitiva por los periódicos encuentros intercomunitarios, los habitantes que antes eran desconocidos y alejados, llegan a sentirse parte de la federación.

Entonces resulta que la formación de comunidades intermedias se concreta no solo a partir de las iniciativas de los propios indígenas, cuando las hay, sino [fundamentalmente] por motivación de los grandes proyectos de desarrollo que hacen su incursión en el espacio de la

selva y que llegan a consolidar su presencia con mayor ímpetu que el mismo estado. Cuando el personal de la Cruz Roja Suiza se había presentado a la FOISE con su propuesta de trabajo en salud comunitaria (inicios de 1990), empieza para sus dirigentes un proceso de encuentro con los comuneros a los que sin conocer representaban. Según los relatos de CRS cada vez que se hacían visitas a las comunidades locales para exponer el trabajo que se pretendía realizar, los dirigentes eran los encargados de guiarles selva adentro, pero con frecuencia se extraviaban en los caminos, o pensando llegar a un sitio llegaban en realidad a otro, identificado con un nombre distinto y desconocido.

De manera que, las fronteras de la comunidad intermedia se hacen cada vez más definidas, en comparación con la imaginada, pero nunca se determinan tanto como en la comunidad local. Unos comuneros llegan a imaginarse y a encontrarse a otros y los dirigentes provinciales se encuentran con los comuneros a quienes solo habían imaginado como sus votos para sus futuros triunfos políticos. Así se va consolidando la comunidad quichua de Sucumbíos en los sucesivos encuentros entre representantes y representados. "Grupos remotos que ni siquiera estaban enterados de la existencia de los demás" (Anderson, *op.cit.*, p.248) y que quizás solo se ubicaban en el mapa oficial de la nación, llegaron a celebrar sus propios encuentros. Pero no se trata para una comunidad intermedia, de comunidades en extremo remotas o lejanas como dice Anderson, sino de relativas distancias que más que desconocerse entre sí, eran habitantes locales desconocidos para sus dirigentes quienes normalmente eran sujetos pertenecientes a las localidades más cercanas a los centros de poder, es decir indios mayormente articulados a los ejes urbanos.

En definitiva, las comunidades, cualquiera que sea su tamaño, no "aparecen", sino que se edifican con los consensos y fragmentaciones logradas entre todos sus componentes. Las comunidades se diseñan en los infinitos desplazamientos dibujando a su paso los sistemas de dominación y diferenciación para los distintos sectores dependiendo del género o de factores culturales. El sistema de poder que controla las rutas selecciona lo que debe fluir y lo que debe detenerse, y en qué medidas. Es decir que la construcción comunitaria no debe interpretarse por

fuera de una política de desplazamientos, entendiéndose por esto el sistema predominante de poder que integra a unos y excluye a otros, actuando tanto a niveles locales como regionales. Los procesos selectivos propios de la conformación de comunidades nacionales, han sido puntos de partida de la crítica feminista.

6. MUJERES Y COMUNIDADES

Anne McClintock desde la crítica feminista ha cuestionado a Anderson por tener una perspectiva única y vertical para la nación.¹² Según ella, no hay una sola narrativa de la nación, sino que los distintos grupos que la conforman, la experimentan de diferentes maneras, por ejemplo, de acuerdo al género, la clase, la etnicidad, la generación, etc. (p.93). De aquí que las lecturas verticales de la nación estén excluyendo a una amplia gama de actores. Por esto, los nacionalismos no son inocentes y libres de los juegos de poder, sino que “son inventados, engendrados y peligrosos”, en el sentido que “representan relaciones con el poder político y las tecnologías de violencia” (p.89).

Nations are not simply phantasmagoria of the mind; as systems of cultural representation whereby people come to imagine a shared experience of identification with an extended community, they are the historical practices through which social difference is both invented and performed (p.89).¹³

Desde su punto de vista feminista, McClintock afirma que las naciones no conceden a los hombres y a las mujeres el mismo acceso a los derechos y a los recursos del estado-nación. Las mujeres han quedado excluidas de la acción directa como ciudadanas nacionales. Han sido construidas como los soportes simbólicos de la nación, pero se les ha negado cualquier relación directa con la agencia nacional.

¹² McClintock, " 'No longer in a future heaven': Gender, Race and Nationalism", en Anne McClintock, Amir Musti y Ellen Shohat, eds., *Dangerous liaisons, gender, nation and postcolonial perspectives*, Minneapolis, Universidad de Minnesota, 1997.

¹³ Las naciones no son simples fantasmagorías de las mente; como sistemas de representación cultural a través de los cuales la gente se imagina una experiencia compartida de identificación con una comunidad extendida, ellas son prácticas históricas a través de las que la diferencia social es inventada y performada. Mi traducción.

Siguiendo el pensamiento de McClintock, Radcliffe y Westwood afirman también que el “control del cuerpo –sobre todo del cuerpo femenino—es parte central de las prácticas y discursos del nacionalismo”.¹⁴ Control en el sentido de tener observancia de que se sigan ciertas pautas de conducta asignadas y supuestamente irrenunciables para la reproducción social y cultural. Como diría Bonfil el control está en el nivel de la toma de decisiones sobre los elementos culturales.¹⁵ Las formas de control de las mujeres en la conformación de los nacionalismos tienen sus raíces en lo que las tres autoras anotadas arriba resaltan al citar a Nira Yuval-Davis y Floya Anthias, quienes exponen las cinco principales maneras en que las mujeres han sido implicadas en el nacionalismo:

1. Como reproductoras biológicas de los miembros de las colectividades nacionales
2. Como reproductoras de las fronteras de los grupos nacionales (a través de restricciones sobre las relaciones sexuales o matrimoniales).
3. Como transmisoras y productoras activas de la cultura nacional.
4. Como significantes simbólicos de la diferencia nacional.
5. Como participantes activas en las luchas nacionales (McClintock, *op.cit.*, p.90. Mi traducción).

De manera que desde el punto de vista feminista, el papel de las mujeres en la construcción de las comunidades nacionales ha quedado confinado bajo factores biológicos. Los estudios feministas de la relación de las mujeres con la nación han enlazado las categorías de género y nación a través de la raza. Las ideologías de la nación se basan en el mantenimiento de categorías raciales las mismas que refuerzan fronteras biológicas y esencialistas a través del control de las mujeres, principalmente de su sexualidad, de su status de portadoras y reproductoras de la tradición, y por tanto, de la memoria nacional. La particularidad de los distintos grupos indígenas se ha sustentado en cambio en su mantenimiento cultural transmitido y guardado exclusivamente por las mujeres, pues son ellas y no los hombres las portadoras de la denominada tradición.

¹⁴ Radcliffe y Westwood, *Rehaciendo la nación: Lugar, identidad y política en América Latina*, Quito, Abya Yala, 1999 [1996], p.215.

¹⁵Guillermo Bonfil, "La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos", *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992, p. 118.

La reproducción de las desigualdades sociales en sociedades jerarquizadas ha sido analizada bajo la perspectiva de raza, clase y género (Stolcke y Smith).¹⁶ Raza y género son construcciones útiles al poder para perpetuar discriminaciones y desigualdades sociales haciéndolas figurar como infranqueables, puesto que se atribuyen a caracteres biológicos o naturales. La preeminencia de lo masculino y de lo que se identifica como racialmente superior (con frecuencia, el más blanco) en nuestras sociedades jerarquizadas y mestizas, han hecho de los indígenas y de las mujeres unos de los sectores mayormente excluidos. Estos ejes en los que se ha construido la estructura social jerarquizada donde los hombres son superiores a las mujeres y los más blancos superiores a los de piel más oscura, se justifican en esas causas naturales o biológicas. Esta es precisamente la manera en que raza y género se conjugan para perpetuar las desigualdades sociales o de clase.

Las sociedades nacionales se conforman en un proceso histórico de exclusión de las mujeres y las clases populares. A diferencia de la reducción del accionar de las mujeres en las representaciones nacionales, en las comunidades locales su campo de acción es mucho más amplio a pesar de que quizás el juego de las representaciones con su fuerte marca política se haya convertido en un tamiz a través del que se ve a los hombres como los directamente involucrados en los campos decisorios. Sin embargo, veremos que son las mujeres quienes tienen a su cargo la comunidad misma a diario, puesto que el trabajo de los hombres se localiza generalmente fuera. A pesar de que las mujeres indígenas están señaladas como uno de los últimos peldaños de la sociedad nacional, también es cierto que tienen mayores espacios en las decisiones sobre su comunidad local.

Como veremos más adelante, el ordenamiento comunal-local también ofrece solamente ciertas rutas para que las mujeres transiten, a pesar de que se puede percibir su mayor autonomía y menor censura en comparación con las mujeres de la sociedad blanco-mestiza. Quizás esto

¹⁶ Smith, 1995, op.cit.; Smith, "Myths, intellectuals, and race/class/gender distinctions in the formation of latin american nations", *Journal of Latin American Anthropology* (University of California, Davis), 2, 1 (1996):148-169; Stolcke, "Conquered Women", *NACLA Report on the Americas*, XXIV, 5 (february 1991): 23-39.

sucedan porque a diferencia de las mujeres de la sociedad nacional, los factores racial-biológicos no determinan una marca irreversible para la vida de las mujeres en su comunidad local. Es cierto que dentro de la conformación de la sociedad nacional pueden quedar discriminadas, pero ellas podrán gozar de derechos a la comuna aunque hayan infraccionado ciertas normativas de desplazamiento bajo referentes sexuales, tales como haber abandonado la familia conformando otro hogar durante un largo período.

Exploro aquí una perspectiva feminista posterior a las universalistas dedicadas a analizar el confinamiento de las mujeres a la vida doméstica, como lo mencioné más arriba. Las nuevas tendencias feministas criticaron la concentración en examinar situaciones, actividades o acciones de las mujeres de maneras muy lineales únicamente buscando el origen de la dominación, y se dedicaron a “descubrir el sentido que asumen estas acciones en el conjunto de la sociedad”.¹⁷ De aquí que se requería de “un enfoque más relacional” que considere los factores que rebasan el concepto de género: clase, etnicidad, raza, religión. Entiendo esto como una manera de liberarse de los viejos esquemas interpretativos parroquialistas y ubicar los asuntos estudiados en una perspectiva más amplia de cómo se construyen y se interpelan los poderes en la sociedad. Butler, Scott y Haraway incluso han llegado a decir que lo femenino y lo masculino están en constante redefinición “de acuerdo principalmente a las necesidades del poder” (citado en Herrera, *op.cit.*, p.196).¹⁸

El poder como lo estoy viendo aquí es un marco de referencia para entender las formaciones sociales y culturales que se estén produciendo. El tipo de poder que atañe directamente a la vida de las mujeres en las sociedades jerarquizadas, se forja en el entrecruzamiento discriminatorio de raza, clase y género. En tal contexto, la sexualidad, el cuerpo sexuado e incluso el matrimonio, se convierten en posibles vías para la transgresión del orden establecido. Por tanto,

¹⁷Rosaldo citado en Gioconda Herrera, "Los enfoques de género: Entre la gettoización y la ruptura epistemológica", *Ecuador Debate* (Quito), 40 (Abril de 1997), p.196.

¹⁸ Para ampliar estos elementos que yo menciono aquí, y para una revisión acertada de las trayectorias académicas y prácticas de los feminismos, ver los trabajos de Gioconda Herrera, "Los dilemas de la diferencia: Feminismos, interpretación y política", *Iconos, Revista de FLACSO Ecuador* (Quito) 6 (Enero 1999):22-28; y, *Ecuador Debate* (Abril de 1997), *op.cit.*

como sucede también en las sociedades indígenas, estas tres concepciones, son asuntos directamente concernidos con la vida pública, con los poderes inmediatos y con los sistemas a nivel nacional e incluso transnacional. Son elementos socio culturales conducidos de manera que puedan convenir a fines colectivos, y que después de eso no deja de tener obviamente sus sellos de intimidad. Como lo expresa Bourdieu en *La Distinción* (1991[1979]), las preferencias por tal o cual pareja sexual o matrimonial son asuntos también conformados en el proceso de introducir al individuo en su propio medio social. De esta manera, el sistema de poder se hace presente a través de los propios cuerpos y en las decisiones colectivas.

Bajo la nueva perspectiva, el género ya no hace referencia solo a la relación de hombres y mujeres sino a un campo. Es más bien “el punto de convergencia de un conjunto de relaciones histórica y culturalmente específicas” (Butler citada en Herrera, *op.cit.*, 1997:197). Siguiendo la reflexión de Butler, ella critica la oposición sexo-género porque esto ha determinado que en oposición a la definición de género el sexo se haya definido en términos biológicos innatos y no sociales (*Ibid.*). La definición que yo propongo aquí es que también la sexualidad y el cuerpo son construcciones sociales al igual que la clase y la raza. Estas categorías son útiles para el análisis de las desigualdades. Sexualidad, sexo y cuerpo sexuado son para este estudio, espacios donde se construyen las diferencias, y convocan significados y acciones propias de la manera en que cultural e históricamente son “celebrados, temidos, reglamentados, reprimidos y simbolizados” parafraseando a Lamas (1994:12).¹⁹

Con estos antecedentes teóricos propongo en este documento que las relaciones tensionantes entre las mujeres y la construcción de sus comunidades, pueden ser interpretadas bajo el enfoque de raza-clase-género como lo han hecho Smith (*op.cit.*, 1995, 1996) y Stolcke (*op.cit.*).²⁰

¹⁹ No enfatizo la carga síquica de la construcción sexual porque eso sería parte de un trabajo más amplio. Al respecto, sugiero revisar el trabajo de Marta Lamas, “Cuerpo: diferencia sexual y género”, *Debate feminista*, (s.l.) Año 5, 10 (Sep. 1994). Para ver sobre cómo la sexualidad llegó a convertirse en una forma de identidad, ver los trabajos de Foucault, *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI. Hay tres tomos: La voluntad de saber (1977), El uso de los placeres (1986), y La inquietud de sí (1987).

²⁰ Carol Smith utiliza los tres términos enlazados por guiones para significar que son: “conjoined systems of oppression in which the social construction of each element powerfully affects the nature of the other elements: the social construction of race (often derived from phenotype, which is taken to be a marker of a biological or descendent category) is affected by the class and gender of the person; the social construction of class is also affected by race (or phenotype) and gender; and the social construction of

Aunque es cierto que los estudios de este tipo se han realizado en sociedades jerarquizadas donde la posición social es atribuida a caracteres naturales, inherentes, raciales, el enfoque para las sociedades locales no puede considerarse fuera de este campo de desigualdades más amplio. En este campo de análisis, la estructura desigual de la sociedad nacional marca las relaciones que han de forjarse para las mujeres indígenas de las comunidades más apartadas.

Hasta aquí he expuesto los parámetros de análisis en los que se va a mover la temática de este trabajo. El estudio tiene una entrada por los teóricos de frontera en un sentido geopolítico y cultural. Ser fronterizo implica actualmente convivir en un espacio donde la circulación de personas, cosas, códigos, transcurren de manera constante conformando una sola comunidad en sitios que han sido forzados a quedar divididos por una línea geopolítica. En estas circunstancias, el hecho de construir una comunidad, cualquiera sea su tamaño, es una tarea cotidiana de cada uno de sus componentes humanos forjada en los fluidos constantes de personas y cosas. La construcción de una pequeña comunidad indígena desde una perspectiva feminista, es un proceso cotidiano que marca rutas distintas para hombres y mujeres. Las diferencias sexuadas de tales desplazamientos marcan una nueva forma de entender la vida de las mujeres indígenas tanto dentro como fuera de su comunidad. Ellas crecen en una forzada exclusión de género al interior de sus comunidades, y en un proceso de discriminaciones cuando se enfrentan a la sociedad no indígena. Cabe advertir, que este trabajo no va encaminado a buscar las posibles causas de tal exclusión, sino que es más bien una lectura sincrónica de este hecho.

Para una explicación más profunda de esta problemática, el capítulo siguiente describe la vida fronteriza en su doble perspectiva, geopolítica y socio cultural y concluye con los significados que esta frontera adopta dentro de la construcción de la comunidad quichua denominada Santa Rosa. El capítulo tercero está dedicado a exponer las formas en que el sistema de poder patriarcal comunal se hace presente y trata de decidir la vida de las mujeres comuneras, y sobre

gender is affected by race (or phenotype) and class. These linked forms of social construction are especially prominent in modernity when the individual is not fully enmeshed in relatively permanent communities which carry the weight of social position" (*op.cit.* p.724).

las maneras en que éstas reaccionan frente a tales poderes apoyando de todas formas la construcción comunitaria. Por último, trato de hacer una pequeña reflexión sobre cómo la comunidad y la sociedad más amplia diseñan rutas diferenciadas para lo masculino y lo femenino para continuar manteniéndose como entidades colectivas, e incluso para sostener desigualdades.

CAPITULO II

SANTA ROSA, ESPACIO FRONTERIZO Y COMUNIDAD EN CONSTRUCCION

Santa Rosa es una pequeña comunidad quichua ubicada en las proximidades de la frontera geopolítica Ecuador-Colombia. Más exactamente, en la ribera del río San Miguel y a pocos kilómetros del punto geográfico donde este río se convierte en línea fronteriza oficial (Ver mapa). Esta comunidad tiene aproximadamente 100 habitantes con una población predominantemente joven pues las edades de los adultos rondan los 45 años mientras una sola persona sobrepasa los 60. El resto de la población son jóvenes con edades entre 14-20 años y niños menores. Además, puede decirse que Santa Rosa es una comuna nueva, pues hace 25 años aproximadamente que sus pobladores migraron desde Pastaza y del río Putumayo. Solo desde el final de los 80 empieza a ser reconocida como “comunidad indígena” dentro del proceso de conformación de la FOISE.²¹ El hecho de ubicarse en el espacio fronterizo ha determinado que los pobladores de Santa Rosa mantengan un contacto permanente con campesinos colombianos indígenas y no indígenas, y que hayan llegado a establecer relaciones con las fuerzas subversivas, los militares, los plantadores de coca y la cadena de gente articulada a tal negocio.²²

1. RELACIONES GEOGRAFICAS Y CULTURALES EN LA FRONTERA

1.1 LA FRONTERA ECUADOR-COLOMBIA

Las fronteras geopolíticas internacionales creadas en los procesos de conformación de los estados nación, son líneas artificiales. Su artificialidad radica en la ruptura impuesta desde los

²¹ El nombre inicial de la FOISE fue Jatun Comuna Aguarico. Hasta el año 1997 tenía 44 comunidades filiales dispersas en toda la provincia.

²² Hasta donde he podido conocer, las plantaciones de coca se ubican únicamente en territorio colombiano. El Ecuador siempre ha sido reconocido como país de paso de los narcóticos, pero en lo que va de 1999 la opinión pública está intentando crearle una imagen de país productor formando de esta manera una alianza con Estados Unidos para combatir la guerrilla y el tráfico ilegal.

estados para colocar su marca de final o inicio territorial, en lugares donde la gente y la geografía se muestran social y geográficamente en una completa continuidad. De aquí que, los grupos de poder colocados en la cúspide del estado recién formado, al "imaginarse" como comunidades delimitadas, crean fragmentaciones reales en los mapas. Pero estas delimitaciones vienen a ser artificiales bajo un enfoque social y cultural. Es un hecho que luego del señalamiento de límites geopolíticos, las personas involucradas se relacionan legal o ilegalmente con quienes pertenecen al otro lado de la línea. Por ello resulta que estas divisiones no impiden que las familias y los grupos previamente relacionados, continúen manteniéndose como tales.

Las culturas de frontera se caracterizan por ese juego o negociación que permite la reproducción de los sectores involucrados. Las fronteras geopolíticas con frecuencia quedan ignoradas favoreciendo las diferencias e identificaciones que se logren entre los grupos humanos que las habitan. El factor geopolítico pierde importancia para señalar diferencias sociales y culturales.

Son otros factores los que irán a condicionar y determinar las relaciones sociales, y que ya existían previamente al señalamiento de la línea geopolítica. Por ejemplo, las familias cofanes y sionas que en un momento determinado de la historia quedaron divididas por la línea que separa Ecuador/Colombia, no han dejado de mantenerse en contacto ni de intercambiar conocimientos y prácticas shamánicas hasta la actualidad.²³ Los habitantes fronterizos continuarán siempre en una búsqueda constante de su propia supervivencia sin importar si para ello tienen que transgredir las supuestamente rígidas líneas geopolíticas.

Pero actualmente habitamos un mundo donde los controles fronterizos se vuelven más rígidos debido también a las intensas circulaciones ilegales que a estas alturas ya no resultan muy convenientes. En la frontera Ecuador/Colombia los controles militares se han intensificado a partir de la mayor importancia que se le da al tema del narcotráfico y la guerrilla en lo que va de 1999. En todas las fronteras, las medidas de seguridad crecen complejizando sobremanera las

²³ Ver por ejemplo, E.Jean Langdon, "La historia de la conquista de acuerdo a los indios siona del Putumayo", en Pineda Camacho y Alzate Angel, comps., *Los meandros de la historia en amazonía*, Colección 500 años, # 25, Quito, Abya Yala, 1990.

políticas internacionales, pero "los sistemas lingüísticos y culturales circulan con toda fluidez " (Alarcón, *op.cit.*,1996).

Pero el asunto de fluir en la frontera no es tan simple y cada caso muestra sus particularidades. De ser sencillo, simplemente la cuestión geopolítica quedaría transgredida sin ningún tipo de oposición para favorecer las relaciones de los grupos humanos. Mi referente fronterizo para este trabajo (Ecuador-Colombia) es más una zona selvática, donde la presencia del estado es débil o está representada solo por las fuerzas armadas en su máxima expresión represiva, considerando el contexto de violencia social. Y paradójicamente, en estos lugares donde el estado se reduce a las fuerzas armadas, éstas han tomado nuevos significados que las alejan a su vez de concepciones totalmente negativas como la represión. En la región amazónica se podrá observar a los militares participando de programas de reforestación, donando juegos infantiles, implementos escolares, facilitando el transporte hacia las zonas lejanas y carentes de vías carrozables, etc. Es decir que las tensiones que pueden ser ocasionadas por la fuerza militar violenta quedan paliadas con su manifestación en el ámbito social y en la construcción de la alianza comunidad-estado.

Legalidades e ilegalidades fluyen en la frontera, en distintos grados, ya sea que el estado se muestre fuerte o débil. E incluso más allá de estas consideraciones, creo que a un estado fuerte tampoco le es posible controlar los flujos fronterizos sino únicamente contabilizarlos más que en otras regiones donde el estado es débil. Es decir que de todas maneras, las circulaciones no se detienen, sino que quizás solo cambian de rumbo, cuando el estado atribuye un carácter ilegal a acciones o personas.

Otra consideración importante es que entre países relativamente parecidos, el control fronterizo es menor. El caso que refiero en este trabajo es de fronteras entre países con perfiles económicos, políticos y culturales semejantes como Ecuador y Colombia; y no donde la

diferencia entre los poderes estatales representados es radicalmente opuesta, como por ejemplo, el caso de la frontera México/Estados Unidos.²⁴

A pesar de que no se puede descartar que las situaciones económicas de Colombia y Ecuador sean distintas, cualquier ecuatoriano o colombiano puede ingresar a los dos territorios indistintamente.²⁵ Ante todo, la frontera es muchísimo más abierta en las zonas de selva, donde los migrantes son campesinos o comerciantes, migración que para el caso de Ecuador ha sido precisamente impulsada por el mismo estado. En Colombia, claro que la migración hacia la selva amazónica responde a un proceso de violencia de la mitad de siglo, pero las propias experiencias de los campesinos demuestran que a pesar de que se pueda acceder a un pedazo de tierra y a un salario por prestar la mano de obra esporádicamente, ello no significa exactamente la realización de un sueño del ideal de vida como el 'american way of life'. Sin embargo, también es cierto que muchos campesinos serranos y en general, gente empobrecida en sus sitios de origen cristalizaron en alguna medida su esperanza de mejor vida en la amazonía, ya que esto significó el acceso a un territorio que no era posible conseguir en sus lugares de procedencia.

²⁴ En el marco de los estudios culturales, el tema de las fronteras emerge de la relación de México con EU, sumergidos en una relación de poder totalmente inequitativa. En ningún momento se puede afirmar que en esta frontera la presencia del estado sea débil. Se trata más bien de un control estricto para detener a la ola migratoria proveniente de todo el mundo y que por mucho tiempo ha utilizado esta "puerta" para ingresar a un "imperio" que le promete mejorar su nivel de vida. Sin embargo, el límite geopolítico con su fuerte control "jurídico inmigratorio" nada tiene que ver con una sociedad entera que no solo está impulsando su entrada como ciudadano al país de las promesas, sino que está influyendo e influyéndose cotidianamente con la gente "del otro lado" con su lengua, su literatura, su música, etc. Así lo demuestra ese nuevo sistema lingüístico que mezcla el castellano mexicano con el inglés, lo cual es solo un ejemplo de la fluidez de los sistemas lingüísticos y culturales como lo señala Alarcón (*op.cit.*).

²⁵ Desde marzo de 1999 el control en la frontera Ecuador/Colombia se ha vuelto más fuerte a partir de la instalación de un centro militar de entrenamientos estadounidense en la ribera del río San Miguel. Pero especialmente desde septiembre de 1999, a raíz de un secuestro de algunos extranjeros en una zona cercana a Lago Agrio, la provincia está llena de militares en busca de secuestradores. En estas circunstancias, ser colombiano se ha convertido en un delito. El ámbito de este trabajo no abarca los acontecimientos posteriores a febrero de 1999.

1.2. FRONTERA SELVÁTICA, VIOLENCIA Y EXCLUSION

Toda línea divisoria entre los estados-nación puede ser un espacio propicio para los brotes de violencia, unos en menor medida que otros dependiendo del grado y de la manera en que el estado esté presente.²⁶ Los espacios fronterizos convertidos en lugares de tránsito oficial ya sea para el comercio, el turismo, el transporte, etc., son entradas y salidas donde la presencia del estado es muy sentida, donde se hace presente de manera cotidiana con toda su maquinaria de control. Estos no son exactamente sitios a través de los cuales se puede poner en riesgo la seguridad nacional. Y así mismo, en la medida en que estos puntos fronterizos se han convertido o han sido previamente espacios urbanizados, conllevan la disminución de las posibilidades de violencia. Es decir que los espacios fronterizos de una larga trayectoria de urbanización, con fuerte presencia del estado y caracterizados como entradas y salidas oficiales, son lugares con menores probabilidades de un tipo de violencia como el que se manifiesta en la amazonía.

No sucede lo mismo con las líneas fronterizas ubicadas en lugares selváticos lejanos poblados espontáneamente por las necesidades del estado y los grupos involucrados. Estos lugares generalmente son sitios abandonados por las fuerzas de seguridad oficiales, pero que por este mismo abandono se convierten en campos apropiados para la violencia. Primero, por ser espacios alejados del control oficial, son sitios donde emergen las fuerzas subversivas y los negocios considerados ilícitos como el tráfico de estupefacientes y las plantaciones de coca, marihuana o amapola, etc. Por otro lado, la distancia considerable desde los centros de poder y la población mayormente migrante que conforma los espacios fronterizos de selva, son dos factores determinantes de una competencia por recursos entre los actores sociales y sus secuelas de violencia. Donde los recursos son escasos, la gente entra en competencia, y debido a que la

²⁶ En un sentido muy general, la “violencia es definida como un acto intencional para herir o eliminar a un individuo o grupo, empleando la fuerza, con el fin de obtener algo no consentido”. Michaud y H. Arendt citados en Segura Escobar y Meertens, “Desarraigo, género y desplazamiento interno en Colombia”, *Nueva Sociedad* (Caracas), 148 (marzo-abril, 1997), p. 30. Para el caso particular al que hago referencia, la violencia está más relacionada con la presencia de grupos clandestinos que imponen su propia ley y la defienden incluso mediante las armas.

oficialidad está lejana, los actores sociales crean sus propias normativas de convivencia, recurriendo con frecuencia a la violencia y a las armas como alternativa.

La violencia es una característica de la vida de la frontera Ecuador-Colombia. La convivencia en esta zona está marcada por los enfrentamientos entre militares y guerrilleros, mientras la población civil permanece “entre la espada y la pared”. El miedo al conflicto armado es parte de la vivencia cotidiana. Tales temores se recrudecen con las visitas frecuentes de las fuerzas subversivas, las sospechas que despertarán en los militares estos encuentros clandestinos, y cualquier ataque sorpresivo a los poblados. Quienes no son testigos directos de tales enfrentamientos, pueden serlo obteniendo armas para la cacería: “cuando los cadáveres bajaban flotando en el río, nos acercábamos y les sacábamos las armas que nos podían servir”.²⁷ Otra forma de enfrentamiento son los ataques directos en la selva o en los campamentos militares lejanos de parte de la guerrilla. De hecho, la historia de Santa Rosa está marcada por la fundación y reubicación permanentes de los campos militares. Veamos un ejemplo de cómo Santa Rosa vive en la memoria de sus habitantes:

Al otro lado del río, en el Pindal, allí era el destacamento de los militares. [...] Venir a esta selva era como un destierro. Ese destacamento fue alzado por el motivo de las distancias y tanta cosa, y porque en ese entonces vivían los famosos aucas, no sé si serían los mismos huorani que están por la zona del Aguarico o del río Napo, o los que les dicen los tetetes. Ellos atacaban dicen, acá en Sansahuari, en tantas zonas de Santa Rosa, en tantas zonas de por aquí salían a las playas a buscar los huevos de charapa en los tiempos de las encomiendas. Y de igual manera, a los destacamentos de los militares llegaban ellos y... los alcanzaban. Entonces se suspendió ese destacamento y lo vino a rehacer el Batallón 56 Tungurahua, pero no sé en que año, puede ser por los 70, otra vez se ubica el destacamento militar pero perteneciendo al Batallón 56 Tungurahua de Santa Cecilia, por ahí más o menos. Pero ya no ubicado donde había sido antes, sino al otro lado, donde estuvo funcionando casi más de 20 años y después hicieron el traspaso. Ese destacamento lo tomó el batallón 55 Putumayo hasta el año 86. En ese año, después del tiroteo que hubo en Cuembí con los militares, cuando la guerrilla hizo el asalto, por orden del estado mayor de las fuerzas armadas creo, se suspendieron los dos destacamentos. Automáticamente se alzaron los dos destacamentos: Santa Rosa y Cuembí, que quedaba justo en la bocana del Río Cuembí. Hubo tres muertos del ejército. Y de la guerrilla habían matado más o menos a unos 27. Se confirmó con el tiempo, porque a los guerrilleros los arrastraron y los botaron al río, solo hubo uno que no lo pudieron arrastrar, porque un conscripto que estaba bien ubicado no lo permitió, y a todos los otros los arrastraron vivos o heridos... Desde ese entonces las fronteras han quedado casi libres, hemos quedado sin cuidado militar. Nosotros hemos llegado aquí en el 72 pero nos ubicamos ya directamente a vivir en el 73. En

²⁷ Relato de un comunero, Santa Rosa, enero, 1999.

este año ya el destacamento estaba aquí en Santa Rosa. Pertenece en ese entonces al Batallón 56 Tungurahua.²⁸

En general, las comunidades en esta frontera selvática y la misma amazonía como "válvula de escape" de la problemática nacional, se han forjado históricamente en una "geografía de exclusión" para tomar los términos de Sibley (citado en Radcliffe y Westwood, *op.cit.*, p.61): es un lugar lejano destinado para gente que está fuera de los centros de poder. En el imaginario nacional, ella es el lugar donde habitan los migrantes que no tienen cabida en las cercanías del poder, y los indios, que por casi toda la historia del Ecuador han sido considerados como salvajes o puros que son dos formas igualmente discriminatorias.²⁹ De ello da testimonio la misma ley de reforma agraria que ha implantado el término de "tierra baldía" para señalar a la selva como espacio vacío y libre, listo para ser poseído. Migrantes e indios --que también pueden ser migrantes--, sea cualquiera el motivo inicial de su movilización, encontrarán en la selva de la frontera con Colombia, al contacto con las fuerzas subversivas y los negocios ilegítimos, una vía para su subsistencia.

La frontera entonces viene a ser un circuito de "peregrinaje" donde la gente y las cosas circulan entre distintos mundos, donde el sector más peligroso y amenazante a la oficialidad es precisamente el que provee los mayores recursos para la subsistencia: el mundo de la coca. En ese espacio se entrecruzan los viajes de los narcotraficantes, los campesinos y los guerrilleros. Personas y cosas se mantienen en constante circulación y se pierde de vista la noción de una división fija. La gente va y viene. Tiene su casa en Ecuador, pero trabaja en Colombia. Siembra en el Ecuador pero vende en Colombia. Baila y festeja en el Ecuador, al ritmo de la música de las emisoras colombianas. Se encuentra simultáneamente en ambos países.

Sin haber experimentado los desplazamientos y desarraigos como se viven en Colombia,³⁰ los "viajeros" aún sienten que tienen la posibilidad de retornar a un sitio relativamente seguro como

²⁸ Fragmento de la entrevista a uno de los fundadores y presidente actual de la comuna, enero, 1999.

²⁹ Véase por ejemplo el estudio de Laura Rival para los huaorani, Blanca Muratorio (ed.), *Imágenes e imagineros*, Quito, Flacso, 1994.

³⁰ Se conoce que buena parte de los migrantes urbanos en Colombia son provenientes de los

son las comunidades ubicadas en el lado ecuatoriano. La frontera Ecuador/Colombia es otra forma de experimentar las culturas viajeras “bilocales” que describe Clifford (1997) citando a Rouse, donde incluso las decisiones de las comunidades de origen son tomadas desde lugares distantes.

De esta manera, la comunidad nacional en los bordes selváticos tiene límites cada vez más difusos e incluso movibles. La violencia no impide la fluidez cultural ni material, y hasta se podría decir que la impulsa. De hecho, las líneas demarcatorias del estado-nación muy bien observadas en las entradas y salidas oficiales, se vuelven entrecortadas en los imaginarios nacionales de los sitios de selva. Y aún más, se difuminan y pierden el sentido que tomaron en los niveles geopolíticos.

Para el caso del Ecuador, la burguesía dominante ha integrado a la región amazónica de manera coyuntural y ambigua en su proyecto nacional. Se ha tomado a esta región como una fuente de recursos que sustentan el desarrollo del resto del país (quina, caucho, petróleo, turismo, etc.), y también se la ha incluido discursivamente para resaltar la diversidad de la nación. Sin embargo, la amazonía ha sido excluida estratégicamente de toda actividad que implique el avance de esta región y sus habitantes. La burguesía ubicada en Quito creó una nueva frontera artificial en los flancos de la cordillera abandonando el espacio de la selva baja, concebido como "salvaje" y "vacío". De manera que, dentro del proceso administrativo estatal, los límites del Ecuador son trasladados desde la selva baja hasta los flancos de la cordillera oriental, espacio al que se limita la administración por lo menos hasta la mitad del presente siglo.³¹

El abandono de la selva baja empezó a ser reconsiderado cuando se comienza a verla como fuente de recursos extractivos. Por otro lado, desde una perspectiva política, cultural y ecológica, los indígenas fueron el otro detonante que obligó a volcar las atenciones a un

desplazamientos de sus sitios de origen debidos a la violencia armada.

³¹ Para una discusión amplia sobre el papel que ha jugado el imaginario amazonía en la conformación de la identidad nacional en el Ecuador véase Almeida, “El mito de la amazonía en la construcción de la identidad ecuatoriana”, *Memoria* (Quito), 4 (1994), pp. 201-224.

territorio creado y mantenido en la exclusión. El abandono persiste hasta hoy, pero ha disminuido en algo ante la emergencia del movimiento indígena, cuando se empezó a resaltar la "ancestralidad" de sus habitantes, sus potencialidades y sus carencias. Esto impulsó una transformación de los prejuicios históricos que habían participado en la conformación del estado-nación llamado Ecuador, proceso discriminatorio que solo había considerado en su conformación las regiones interandina y costa (*Ibid.*).

[...] si la amazonía fue para un país como Ecuador un mito que contribuyó enormemente a la construcción en negativo de su identidad nacional, la transformación y maduración política de la población indígena gestada en este proceso de formación de identidades, propició la inversión del símbolo, al punto de tornarse en una alternativa enormemente fértil para la sociedad ecuatoriana.³²

La "inversión del símbolo" viene a respaldar una de las críticas más importantes que se hace a las "comunidades imaginadas" de Anderson. Por ejemplo, Radcliffe y Westwood (*op.cit.*) se rehusan a aceptar su noción del proyecto de construcción nacional centrado en el estado o las élites, pero que no toma en cuenta el papel que han jugado las culturas populares del continente. Al contrario, lo que se quiere señalar en este trabajo es que a pesar de su conformación históricamente excluyente, el espacio amazónico y sus habitantes participan activamente desde sus agrupaciones y se sienten afectados directamente por el orden social vigente en el resto de la nación.

1.3. LA PERMEABILIDAD³³ FRONTERIZA

El límite geopolítico internacional Ecuador/Colombia está aparentemente interrumpiendo la continuidad geográfica y social de la vida fronteriza, pero ello puede verse frecuentemente distorsionado. Para quienes hacen de la frontera su espacio cotidiano de la vida, es más que separación, un punto de encuentro de diversidades sociales venidas de otras regiones, y un

³² Fernando Santos, Charla pronunciada en ciclo Propedéutico, Maestrías Flacso, Quito, 1993. Citado en Almeida, *op.cit.*, p. 222.

³³ Comparto esta expresión con Rossi, *Narcotráfico y amazonía ecuatoriana*, Quito, Abya Yala, 1996. y Clifford, *Dilemas de la cultura: Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1995 [1988].

espacio para su reproducción socioeconómica. Como diría Rossi (1996) en su estudio de narcotráfico en la frontera Ecuador-Colombia, el río que separa los países se convierte para los habitantes en un canal de comunicación.

Como muchas otras líneas divisorias internacionales y a excepción de una perspectiva militar oficial, la línea geopolítica ecuatoriana-colombiana se caracteriza por su “permeabilidad” debido a múltiples determinantes. En estos espacios la importancia del país de origen se ve opacada, remarcándose en cambio otras identidades en función de elementos que apoyen o se opongan a la supervivencia social, cultural y económica. Independientemente del hecho de ser colombiano o ecuatoriano, las identidades se pactan en el contexto de flujo humano y de violencia que vive la frontera. En otras palabras, es el factor violencia y la resistencia que se opone a él, así como la circulación constante de las personas, cosas y códigos, lo que articula los espacios y las relaciones fronterizas.

La combinación de dos relaciones es importante para la vida fronteriza: transgresión-flujo y repulsión-consenso, dadas en un campo de circulaciones fluidas, pero también bañado por la violencia social armada. La dinámica múltiple de personas y cosas hace de la frontera una señal no fija o permeable, donde los determinantes de la vida cotidiana están dados por los grupos humanos. La gente construye sus propias fronteras, también permeables, dependiendo de las alianzas que se puedan lograr para conseguir una fuente de ingresos, un reconocimiento de sus potencialidades y un sostenimiento del espacio en que están asentados. La línea geopolítica se queda en un segundo plano debido a la intensidad de la circulación cultural y social.

1.3.1. Transgresión-flujo

La relación transgresión-flujo hace referencia a la elasticidad de la frontera. Enfatiza el carácter de ilegalidad que frecuentemente pueden adoptar ciertas acciones de sus habitantes, debido a las demarcaciones geopolíticas existentes que marcan lo prohibido y lo permitido. Hablo de transgresión porque con todas las prohibiciones que puedan decretarse, la circulación no se detiene. Esta es la principal razón por la que yo enlazo estos dos términos con un guión, porque

creo que el flujo continúa, incluso transgrediendo lo legal. Flujo y transgresión se muestran en coexistencia para la vida fronteriza.

La circulación es tan cotidiana como ver subir y bajar por el río a las embarcaciones civiles y militares, nacionales o internacionales sin importar si es Ecuador o Colombia.³⁴ La gente de Santa Rosa dice unas veces que son comuneros que van al puerto, pescadores o buscadores de oro colombianos, mientras otros dicen que son los “cocoroqueros”.³⁵ Así mismo, cualquier día puede llegar a la comuna un comandante de la guerrilla a pedir comida y a usar un espacio de la finca para acampar, o para pedir que se le consiga algo en el pueblo. Los ecuatorianos de la misma manera, emplean su mano de obra y venden sus productos agrícolas en Colombia. Es decir que colombianos y ecuatorianos se entrecruzan en cualquiera de los países, transgrediendo todos la frontera de la legalidad que algún día fuera creada por los estados-nación.

Obviamente, con estas entradas a la cotidianidad el hecho de tener los documentos personales de un país o de otro, no es una barrera para la comunicación y para el establecimiento de todo tipo de alianzas. Los aliados son aquellos que están participando en el proceso de construir la comunidad ya sea una pequeña comunidad local, o una transfronteriza.

Para el caso de una pequeña comunidad local como Santa Rosa, los no aliados son todos aquellos que atentan contra la organización comunal, y pueden ser los propios comuneros, o los militares, así como cualquiera que represente amenaza a la estabilidad cotidiana.³⁶ Los militares, si bien no forman parte explícita de las alianzas sectoriales que son urgentes de

³⁴ Llama la atención el hecho de que circulen libremente embarcaciones colombianas a cualquier hora, de día o de noche, considerando que el río que atraviesa Santa Rosa no es una línea fronteriza exactamente. La frontera queda a pocos kilómetros de esta comunidad tanto en dirección norte como oeste.

³⁵ “Cocoroco” es el término que usan en la frontera para referirse a la hoja de coca, a la sustancia psicoactiva, y a su proceso de producción y tráfico local. La palabra “narcotráfico” es diferente puesto que es totalmente ideologizada disolviendo las diferencias entre los distintos agentes de su producción y comercialización. En este sentido, un campesino que limpia las plantas de coca es igual de culpable a un agente que comercializa la cocaína en Nueva York, por ejemplo. Para una discusión más amplia ver I Cap. Rossi, *op.cit.*

³⁶ Más adelante se verá cómo una familia entera relacionada con los de Santa Rosa por estrechos lazos de parentesco, no deja de ser identificada como el máximo enemigo de la solidaridad comunitaria.

construir, y que representan la frontera inamovible de lo estatal, pueden a veces convertirse en apoyo cuando se requiere de alguna obra de infraestructura.³⁷

Las alianzas sociales también requieren de la predisposición del sector militar-estatal, quienes al mismo tiempo que representan la autoridad, son temidos por la agresión a las comunidades. El apoyo de los militares a las comunidades indígenas, es una vía mediante la que el estado logra asegurar aunque sea en parte, una cuota de control sobre los indígenas de la frontera. El estado debe ganarse también el consentimiento de sus gobernados para hacer efectivas sus vías de control. Sin embargo, la gran amenaza para el estado es que la mayor parte de alianzas se llevan a cabo sin su participación. Y es que en el espacio fronterizo cualquier alianza puede suceder, algunas frontales y otras clandestinas.

En un mundo donde la presencia estatal es frágil, y donde las fuerzas subversivas son apreciadas por los campesinos indios y no indios, suele pensarse a estas últimas como protectoras en oposición a las fuerzas armadas. Esto es especialmente para los indígenas quienes tienen un alto concepto de los guerrilleros o “sacha runa”³⁸ como les llaman porque han sabido cultivar relaciones de solidaridad, en condiciones de mutuo reconocimiento de los respectivos niveles organizativos y de las capacidades para movilizarse dentro de la selva.

Por otro lado, donde la seguridad en la zona depende mayormente de los subversivos y de las facilidades que se provea al tráfico de los derivados de la coca y de los precursores químicos para su procesamiento; las fuerzas armadas, los finqueros que se encuentran en la ruta, así como los petroleros, posiblemente se hayan visto en algunos momentos ante la disyuntiva y/o la

³⁷ Alguna vez estuve presente cuando en Silvayacu, otra comuna del río San Miguel, los militares entregaron estructuras metálicas de algunos juegos de recreación infantil para la escuela. En otro sitio observé que los militares ponían sus helicópteros a disposición de las brigadas de salud para los indígenas. Se recrea así un nexo estado-comuna.

³⁸ En el quichua tradicional esta expresión se aplica a la gente sabia, conocedora de los secretos de la selva y que puede entrar en contacto con ella. En cambio, en el quichua usado en la frontera norte, Santa Rosa, este término se aplica solo a la guerrilla. La transformación del significado puede deberse a que los indígenas de la frontera están viviendo un mundo lleno de gente transhumante: militares, cocaleros, guerrilleros, petroleros, etc. Si todos están de paso, y si incluso ellos mismos son “recién” llegados, quienes realmente viven en la selva y por tanto, deben conocerla, son los guerrilleros o como los quichuas les dicen en castellano: “gente del monte”.

obligación de lograr consensos con la guerrilla.³⁹ En estas circunstancias, el impulso social y económico de la zona depende en alto grado, de la facilidad que se presenta a la circulación de personas y cosas ilícitas. Debido precisamente a que la vida de la frontera proporciona la posibilidad de vivir en el “viaje” constante, está marcada por el sello de la fragilidad donde todo límite oficial puede quedar automáticamente transgredido.

1.3.2. Repulsión – consenso

La relación de repulsión con consenso hace referencia a una dinámica de fuerzas presente en la frontera, que no siempre apoyan la consolidación de alianzas. La violencia, el poblamiento desordenado de este sitio fronterizo, y la lejanía de los centros de poder, confluyen para desplegar un conjunto de fuerzas que luchan contra la posibilidad de conseguir alianzas. Simultáneamente sin embargo, es el temor a sucumbir ante estas fuerzas negativas, lo que impulsa a la población a buscar aliados para construir una comunidad habitable.

La diversidad en la procedencia de los actores sociales y la violencia proveen la pauta para definir la vida fronteriza como un entramado de fuerzas que oscilan entre la repulsión y el consenso. Entre vivir al paso e inmersos en una multiplicidad social, se crea la urgencia de asegurar algo propio. Los indígenas lo han logrado arraigándose en su espacio comunitario con la consolidación de relaciones de parentesco de sangre y de rito, la producción de la tierra, la organización en torno a una institución política local que los representa y los articula con otros indígenas a nivel provincial, e incluso nacional. Un hecho importante de señalar es que hay una tendencia generalizada a ignorar la posibilidad de volverse a sus sitios de origen, a pesar de que se mantiene una conexión identitaria con ellos.

En un sentido extra comunitario, con frecuencia se logra una unidad entre indios, colonos, cocaleros y guerrilla, pero pocas veces con los militares. Estos últimos, como ya he dicho,

³⁹ Aunque personalmente no he constatado eventos de este tipo, he sostenido algunas conversaciones con personas que afirman que en Puerto El Carmen se sientan a en la misma mesa el jefe militar con el jefe subversivo. Ver por ejemplo el artículo publicado en *El Comercio*, 17 de octubre de 1999. Para algunos datos adicionales al respecto ver Rossi, *op.cit.*

representan al estado y sostienen la opinión opuesta de la frontera. Ella no es fragilidad y no existe la posibilidad de la transgresión.⁴⁰ Una vez superados los desacuerdos, el consenso logrado puede identificarse como especialmente discreto y muy comprometido. Para permanecer en la frontera se exigen recíprocamente la colaboración y el respeto de los espacios como una vía adecuada de lograr “anidar en el viento” como lo dijera la vieja antropóloga Margaret Mead (Citada en Montero, 1995) refiriéndose a la flexibilidad que debemos tener los humanos frente a la velocidad de los cambios que va experimentando nuestro medio.

De esta manera, vivir en la frontera es someterse a la disyuntiva de aceptar las reglas de juego o escapar; pero con la ventaja de que a veces se puede participar en el diseño de tales reglas, oportunidades que no se pueden dejar pasar. Me atrevo a pensar que con tanta diversidad de objetivos, conductas y procedencias, la gente que obviamente ha llegado hasta allí por pura necesidad económica, se somete ineludiblemente a una “camisa de fuerza” para lograr la convivencia. En definitiva, la frontera es un marco de inestabilidades y temores para la vida cotidiana, pero es en medio de ello que todos tienen que aprender a vivir, y es precisamente allí donde los indígenas han logrado recrear su nuevo espacio de reproducción. El consenso es urgente, obligatorio y a veces hasta ineludible para la reproducción socio-cultural de todos los grupos humanos.

En resumen, el espacio fronterizo se define por su dinámica económica, social, cultural y política. Es un espacio donde las personas, los códigos y las cosas están en circulación, formando circuitos vistos desde el estado nación como legales e ilegales, y que sin embargo, no se detienen a pesar de que crezcan las medidas de seguridad oficiales. Los límites geopolíticos se superan o se ignoran para dar paso a la conformación de una cultura transfronteriza caracterizada muy especialmente por su carácter dinámico. De esta manera, los pobladores de Ecuador y Colombia, construyen a diario una comunidad compartida por la intensa actividad, cultural, comercial y laboral producida en los bordes de los centros de poder de ambos países.

⁴⁰ Aunque esto sea solo su manera oficial de autorrepresentarse, pues he observado que en las líneas fronterizas con Perú y Colombia, los militares de uno y otro lado organizan deportes y fiestas en común.

2. GEOGRAFÍA CULTURAL Y SEXUALIZADA DE LA FRONTERA

La comprensión geográfica de la realidad hace referencia a nociones espaciales definidas fundamentalmente por su dinámica. Para un enfoque geográfico es importante la consideración del "lugar", no solo como un sitio físico o material, sino como el espacio de la dinámica social, cultural, política y económica, y no una geografía inerte como lo advierten Radcliffe y Westwood (*op.cit.*, p.16,22). Por otra parte, una perspectiva geográfica provee las pautas para considerar a las personas en su movilidad o en sus rutas de desplazamiento a través de las cuales se van diagramando relaciones de dominación y discriminación. Todo "viaje" es "una experiencia que crea significados" como afirma Anderson (*op.cit.*) citando a Víctor Turner al referirse a los desplazamientos entre "lugares, posiciones y épocas" (p.85).

Hemos visto que la circulación constante de personas y cosas con diferentes significados y pautas de comportamiento obliga a [l@s comuner@s](#) a vivir en un proceso de negociaciones con la finalidad de sostenerse en su propio espacio. Factores culturales y ocupacionales de los habitantes fronterizos son consideraciones importantes para establecer los distintos acuerdos que permitirán a la larga la reproducción social. En su proceso de crear consensos y rupturas [l@s santaroseñ@s](#) enfrentan primero la difusa y menos determinante nacionalidad que alude al país de origen que puede ser Ecuador o Colombia. Luego, como indígenas confrontan cotidianamente a [l@s no indígenas](#), con quienes generalmente comparten el hecho de ser [campesin@s](#) y en consecuencia, algunos espacios de trabajo. Muchos indígenas pueden coincidir allí con no indígenas cultivadores de coca y relacionarse en condiciones muy diferenciadas y en actitudes de reconocimiento, con las fuerzas subversivas.

En la frontera, [l@s "no blanc@s"](#) o "runas" como se llaman a sí mism@s [l@s quichuas de Santa Rosa](#) a los que me refiero, se hallan inmersos en ese proceso de construcción del consenso

urgente con l@s vecin@s “blanc@s” o *mishos* (mestiz@s).⁴¹ Con ellos, normalmente mantienen relaciones de comercio, trabajo, recreación esporádica, y en algunos casos, han creado nexos de parentesco ritual. El término “quichua” que utilizo aquí quizás no sea el más apropiado debido a que en Santa Rosa se comparte con descendientes de indígenas huitoto y siona o tal vez cofanes⁴², lo cual marca la diversidad cultural de la localidad. Sin embargo, los denomino a todos como “quichuas” porque primero, la mayoría entiende esta lengua aunque no la hable; y segundo, porque se encuentran afiliados a la FOISE, organización provincial que únicamente representa a la nacionalidad quichua.⁴³

2.1. LAS CULTURAS FRONTERIZAS EN SUS RELACIONES DE TIERRA, TRABAJO Y GÉNERO

El espacio de las relaciones socio culturales en la frontera está marcado por las actividades relativas a la coca, la presencia militar, las fuerzas subversivas y las comunidades conformadas al margen de los sectores dominantes y de los ejes de poder administrativo-estatal. En la selva fronteriza el hecho de poseer un pedazo de tierra es muy importante puesto que proporciona el acceso a recursos agrícolas, de recolección, cacería, pesca, y un espacio seguro a donde retornar luego de los prolongados días de trabajo pesado en las plantaciones de coca o de los largos recorridos para ir al mercado. Las mujeres generalmente esperan en la casa con las tareas

⁴¹ En el río San Miguel los indios utilizan mucho el término *misho* para referirse a los no-indígenas. Es importante resaltar la diferencia con las comunidades de Aguarico para nombrar a los no-indígenas, donde siempre un no-indígena será a más de *misho*, *ahuallacta*, para indicar que es una persona que viene de las tierras altas. Al ponerse en contacto con gente colombiana, al parecer, ha desaparecido esa idea de que todo forastero debe venir necesariamente de las montañas.

⁴² La duda se debe a que el punto de confluencia de los ríos San Miguel y Putumayo ha estado habitado históricamente por diversos grupos huitotos, sionas, cofanes, etc. El relato de un comunero que viene de esa zona provee información sobre su padre, un hombre huitoto, y su madre, una mujer siona, cuya familia vive actualmente en la zona del Cuyabeno (sur de Santa Rosa), identificándose como sionas.

⁴³ El nombre de FOISE dice mucho del proceso subjetivo de crear una imagen preponderante de los quichuas en detrimento del resto, puesto que se presta para pensar que representa a todos los indígenas de la provincia. A inicios de 1999 corrieron algunos rumores de cambiar el nombre de la organización por algo más específico como ya se trató de hacer en el Napo donde FOIN se quería cambiar por FONAKIN, Federación de Organizaciones Kichwas del Napo. Estos últimos cambios solo son el reflejo de los desacuerdos interétnicos cuando los grupos de menor población sienten ausencias de representación a nivel provincial, y además es una muestra de que las otras organizaciones indígenas también van ganando espacios.

domésticas, l@s hij@s, los cultivos y las labores organizativas. Ellas preparan el espacio donde se han de reproducir biológica y socialmente las familias.

En un medio donde todo el mundo es o está decidido a ser campesino, a los ocasionales trabajos asalariados, y a comerciar sus propios productos, la competencia es quién conoce más sobre la selva y quién se desempeña mejor en los jornales. Según los mismos indígenas, los indios son más fuertes, trabajan más, conocen más la selva y las maneras de desenvolverse en ella que un colono, sea mestizo o negro, por tanto, es más solicitado para el trabajo de la coca. Si a ello se añade la característica de la “confiabilidad del nativo” resulta que es además solicitado en las plantaciones y laboratorios de coca, e incluso como confidente y aliado de las fuerzas subversivas.⁴⁴ Los hombres indígenas que han trabajado en el proceso cocalero se sienten orgullosos de la confianza que han depositado en ellos sus patrones, en oposición a los “blancos” o “*mishos*”, quienes no son tan confiables.⁴⁵

2.2. ESPACIOS COMPARTIDOS ENTRE SUBVERSIV@S Y COMUNER@S

L@s comuner@s en Santa Rosa han experimentado unos 14 años de contacto con la guerrilla colombiana cuyo campo de acción se amplía a veces a su territorio. Gente de todas las edades comenta en voz baja las supuestas ventajas que algunos disfrutaban por haber establecido esta “complicidad” con un grupo clandestino ilegítimo, que a la vez que rompe la concepción generalizada del “bien hacer”, paradójicamente, no atenta contra la concepción de la vida comunitaria, organizada y “decente”. Los temores de l@s santaroseñ@s no tienen que ver con el carácter de la guerrilla sino con la posibilidad de lo que podría suceder en caso de que se diera una intervención violenta de las fuerzas militares ecuatorianas o colombianas

⁴⁴ Es interesante que los relatos acostumbrados antes de dormir o durante las caminatas, son en su mayoría referentes a la guerrilla, y menos sobre las clásicas explicaciones de los distintos tabúes culturales como en las comunidades del Aguarico.

⁴⁵ Se sabe sin embargo que la valoración del nativo es diferente en el caso del Napo, donde unas entrevistas en comunidades “mixtas” de colonos, blancos e indios dieron como resultado que los colonos vieron a los indios como pobres y perezosos porque no orientaban su producción agrícola al mercado. Conversaciones con E. Lilliot, quien realiza en Napo una investigación sobre mujeres indígenas y ONGs de desarrollo, Quito, junio, 1999.

justificándose en la presencia de las fuerzas subversivas, como sucedió en Nueva Esperanza, río Putumayo.⁴⁶

L@s santaroseñ@s recuerdan a la guerrilla de dos formas. Primero, en una relación lejana con encuentros esporádicos y cordiales. La segunda hace referencia a la permanencia de sus campamentos instalados en el territorio comunal entre 1997-1998. La presencia esporádica ha dejado muchas anécdotas entretenidas para contar. No se le recuerda con recelo o venganza, sino como un especial tipo de gente pasajera que de vez en cuando ha aparecido para pedir un poco de comida o algún refugio en sus momentos de necesidad. “Cuando han pedido comida, verde o yuca, ellos siempre han devuelto. Uno les deja coger lo que piden y luego de un tiempo las cosas aparecen de nuevo. Esa gente no es mala”.⁴⁷

La coincidencia geográfica parece haber sido el factor principal para iniciar las relaciones con la guerrilla, además de la libertad para transitar al interior de la selva y de los sucesivos momentos de presión que ha experimentado este movimiento en Colombia. Justamente uno de esos momentos marcó la época cuando las FARC se hicieron presentes de manera constante en el territorio de Santa Rosa.⁴⁸ Los encuentros con la guerrilla no se pueden entender fuera de la política internacional de Estados Unidos. La frontera, más que tratarse solo del final y el inicio de dos estados, incluye las consecuencias de las políticas transnacionales. Cuando Estados Unidos quiere reafirmar su control sobre los países subordinados, entre otros objetivos, encuentra útil el recurso a la lucha contra el narcotráfico. Estos son momentos en que los

⁴⁶ Se recuerda mucho el caso de la comunidad Nueva Esperanza (Montepa) del río Putumayo cuando en 1994 aparecieron asesinados 11 policías y los militares intervinieron para detener a 11 comuneros acusándolos de estas muertes y de pertenecer a las fuerzas guerrilleras FARC. Los comuneros fueron encarcelados y torturados hasta confesarse culpables. El caso fue conocido internacionalmente por los organismos de derechos humanos, y esta presión fue el factor más importante para la obtención de la libertad después de dos años cuando al regresar a la comuna encontraron un grupo de mujeres solas con sus hijos pequeños, con los sembríos remontados y con un liderazgo cabezabajo. Estas características, más que mostrar una incapacidad de las mujeres para llevar adelante la comuna, solo hacían constatar la permanente amenaza que experimentaban los comuneros ante cualquier señal posible de organizarse. Había muchos recelos de los comuneros cuando posteriormente la Cruz Roja Suiza con la FOISE quisieron ingresar con las brigadas de salud, y luego cuando se trataba de formar una organización de mujeres en 1996-1997.

⁴⁷ Conversaciones con algunas familias, Santa Rosa, 1996.

⁴⁸ Esto fue un efecto posterior de la Orden Ejecutiva 12978 impartida por Clinton, presidente de EU, en 1995 ante la amenaza que significaba el narcotráfico originado en Colombia. Juan Gabriel Tokatlian, “Condicionalidad y certificación”, *Nueva Sociedad*, op. cit., p. 102.

campesinos se quedan sin trabajo, sin ingresos, con un recrudecimiento de la violencia militar y los temores de verse acusados de cualquier conexión clandestina.

No es nuevo el hecho de que la guerrilla ha estado siempre utilizando intermediarios comuneros para conseguir productos de la ciudad y otras noticias del mundo urbano en momentos en que en su propio país, no les resta otra alternativa que la clandestinidad ante el recrudecimiento de la represión. La presencia constante incomoda a l@s comuner@s por el recuerdo de Nueva Esperanza, pero los temores obligan a callar. En momentos cuando los miedos se agudizan los comuneros piden ayuda a sujetos que se suponen independientes de las fuerzas armadas, tales como los sacerdotes carmelitas.⁴⁹ Con ellos analizan el peligro que la presencia de las FARC significa y las posibles alternativas para librarse a tiempo de este problema.

En 1998 un sacerdote se reunió con la gente de Santa Rosa y empujó al grupo de dirigentes y comuneros a llamar a los jefes de los “sacha runa” a una conversación. Posteriormente, al llegar el día indicado, los dirigentes representados por hombres y mujeres, lograron reunirse con las FARC en el muelle de Santa Rosa. Ese fue un día memorable porque según los relatos, las mujeres tomaron valor y recurrieron a la sensibilidad de madres y comuneras organizadas para decirles en resumen: “¡Déjennos vivir libremente porque nosotros somos poca gente, somos solas, viudas, somos madres, tenemos hijos pequeños, ustedes también fueron niños alguna vez, también han de tener hijos!”. “¡Esta es la tierra que nos han dejado nuestros padres, y de aquí no nos vamos a ir, si quieren matarnos, podemos morir aquí!”.⁵⁰

Ante ello, los representantes “sacha runa” habían respondido: “Nosotros vemos que son gente organizada, y eso respetamos porque nosotros también pertenecemos a una organización”. La

⁴⁹ El miedo a los conflictos armados no deja de ser una constante. Cuando permanecía en Santa Rosa en el mes de enero, el profesor de la escuela requería estar ausente de las clases por una semana. Me entrevisté con él justo cuando estaba pensando en ir hablar al destacamento militar para conseguir a alguien que le sustituya. Yo le dije que si no consigue a nadie, y si él me explicaba lo que había que hacer, yo podría ayudarle con las clases durante su ausencia. Su respuesta positiva fue inmediata: “Mejor quédese usted con las clases, es mejor para las familias de aquí. Imagínese si viene un militar no les va a gustar mucho”. Santa Rosa, enero, 1999.

⁵⁰ Relatos posteriores a los hechos, Santa Rosa, enero 1999.

memoria echa mano de estos discursos cada vez que tiene que recalcar la importancia de la organización comunitaria porque sin ella no “nos hubiéramos podido enfrentar con un problema de este tipo, y si esa o cualquier otra gente nos encuentra separados, cada uno por nuestro lado, no nos respetarán”.⁵¹

2.3. MUJERES COMUNERAS Y TRABAJOS EXTRACOMUNITARIOS REFERENTES A LA COCA

Las mujeres de Santa Rosa solo anteriormente realizaban labores en la actividad de la coca. Aunque rara vez lo hacían, su trabajo era principalmente la preparación de la comida para los recolectores y la gente que tenía su actividad en el laboratorio o “la cocina” como ellos le llaman. Nunca una mujer me ha relatado que su presencia estuviera directamente relacionada con el procesamiento de la hoja de la coca. Ellas, al igual que los hombres, cuando hacen referencia a las temporadas de este trabajo, dicen que los patrones cuando llegaban a conocerlas las apreciaban mucho. Afirman que tenían una dedicación profunda al trabajo pues se levantaban antes que todo el mundo, y “nadie las hacía despertar” porque se desenvolvían independientemente del encargado de arengar a los trabajadores todas las madrugadas. “Hasta que ellos se levanten, la comida ya estaba lista”. Sin embargo, actualmente ninguna mujer de la comuna desempeña estas actividades, este campo es ahora exclusivamente un mundo reservado a los hombres jóvenes y adultos que han logrado la confianza de los patrones.

La exclusión actual de las mujeres en el mundo de la preparación de la coca es paralela a la mayor incursión de los hombres en este mismo espacio. La tendencia preponderante es que las mujeres permanezcan en la casa, mientras los hombres tienden a trabajar fuera de la comuna de lunes a viernes. Este cambio no es independiente de la paulatina desvaloración que van adquiriendo ciertos espacios y actividades en desmedro de otros, en función de la relación de género. Como señala Marisol de la Cadena para una comunidad campesina en los Andes

⁵¹ Entrevista al presidente y fundador de Santa Rosa, enero, 1999.

peruanos, mientras los trabajos desarrollados por los hombres adquieren connotaciones de poder cada vez mayores, los espacios de intervención de la mujer son cada vez menos valorados y respetados.⁵² El ritmo de tal cambio también indica que las mujeres van tomando las tareas que los hombres abandonan. Por ejemplo, las mujeres se dedican cada vez más a la pesca y al trabajo de la chacra con remuneraciones no-monetarias, dejando de lado el trabajo en relación a la coca.

Por otro lado, la separación entre mujeres y las actividades relacionadas con la coca podría implicar que las mujeres estén poniéndose fuera de un peligro latente. Puesto que actualmente los controles oficiales son mayores, el dejar a las mujeres fuera de esta actividad se convertiría en una forma de salvaguardar sus vidas, y por tanto, la comunidad, pues son ellas mismas quienes principalmente la sostienen.

Las oportunidades de trabajo remunerado para las santaroseñas es actualmente el servicio doméstico y el apoyo a la dirigenta provincial que es desempeñado solo por una mujer en toda la ribera.⁵³ Al contrario, los hombres se concentran cada vez más en los trabajos asalariados ofrecidos en Colombia, especialmente con la coca, lo cual significa que tienen cada vez menor permanencia en la comuna.

2.4. LAS MUJERES DE SANTA ROSA Y EL SERVICIO DOMÉSTICO

Otro espacio ocupacional para las mujeres de Santa Rosa está definido por el trabajo doméstico que desempeñan algunas chicas jóvenes y solteras de Santa Rosa en áreas urbanas como Quito y Puerto El Carmen. Las relaciones de trabajo de los hombres de Santa Rosa con ingenieros petroleros o de carreteras, articulados a las compañías y residentes en las ciudades, han

⁵² De la Cadena, "Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cusco", *Revista Andina* (Cusco), 9, 1 (julio de 1991): 7-47.

⁵³ Las elecciones de la dirigenta de mujeres de la foise, exigen posteriormente la selección de dos promotoras para que apoyen su trabajo durante los tres años que dura su período. Para el momento que estuve en Santa Rosa, coincidentalmente una de esas promotoras era una mujer de esta comunidad.

producido nexos de amistad entre ellos. Por esta vía, las hijas de los comuneros son enviadas a trabajar en las casas familiares de estas personas por períodos de meses o años con la finalidad de conseguir otra fuente de ingresos y a veces, como una posibilidad de superación educativa para las muchachas.

Los nuevos patrones y los padres se mantienen en permanente contacto para estar informados del comportamiento y de la capacidad de respuesta de las chicas mientras viven en la ciudad. Desde el principio se han establecido acuerdos entre padres y patrones para el control de la conducta de las muchachas, los cuales esperan que se cumplan en todos los sentidos. De los relatos de algunas mujeres, ellas eran tratadas como parte de la familia. Algunas retomaron sus estudios en la ciudad, pero es importante señalar que nunca se quedaron a vivir en ella. Todas regresaron a la comuna a establecerse definitivamente con sus padres hasta su matrimonio.

La cuestión que entra en juego aquí es que en el mundo urbano las relaciones se invierten. Allí los indios son los sirvientes, al contrario de lo que sucede en el campo donde ellos son los concedores y dueños de su espacio. Además, posiblemente resulta un buen negocio para los patrones quienes a cambio de un bajo salario, "se llevan" una mujer acostumbrada a las duras labores de la casa, la chacra y a veces, los estudios escolares. Es probable además, que el fuerte trabajo de las mujeres no sea un factor que llegue a alterar en lo más mínimo las relaciones patrón/empleada. El trabajo doméstico no es un factor de ascenso social de las mujeres indias en el mundo urbano, donde la empleada de la casa es siempre asociada con una mujer indígena capaz de hacer las tareas domésticas bajo supervisión, pero no de incursionar en un mundo profesional. Desde una perspectiva de nivel nacional, los racismos sexualizados persisten en alto grado por la vía de las ocupaciones domésticas.⁵⁴

Por otro lado, la experiencia de haber vivido en una ciudad grande o en el pueblo proporcionada por el campo de trabajo doméstico, otorga a las mujeres al interior de la comuna un tipo de

⁵⁴ Radcliffe y Westwood afirman que "en toda América Latina las empleadas domésticas son de origen afroecuatoriano o indígena. Radcliffe y Westwood, *op.cit.*, p.55.

reconocimiento que las otras no tienen. Una mujer con experiencia en la ciudad y con los *mishos* representa a una persona más capacitada para ocupar un cargo dirigenal por ejemplo. Si se hace un balance entre las mujeres que han sido nombradas para estas actividades, la mayoría si no todas, han vivido en la ciudad prestando servicio doméstico, indiferentemente de que hayan estudiado o no. Sin embargo, esta experiencia se constituye muchas veces como una herramienta de doble filo. Como veremos en el siguiente capítulo, a su retorno a la casa, una adolescente puede verse envuelta en las intrigas comunitarias referentes a su vida sexual, comentarios que le conducen inevitablemente al suicidio.

2.5. EL MERCADO Y LAS RELACIONES CON L@S NO INDÍGENAS

Otro espacio para las relaciones de trabajo y género es el mercado de Sansahuari (ver mapa) con su feria de domingo, donde a diferencia de otros ámbitos, se puede leer cierto abuso de los mestizos que procuran pagar el menor precio a los indígenas. A mi modo de ver, esta actitud es atribuible a que los mestizos son conscientes de que no están frente a ningún intermediario. Es decir, puesto que los indios son trabajadores y viven "de y con" la naturaleza, adquieren sus productos de manera "natural" sin pagar dinero por ellos. La ausencia de valores agregados vendría a abaratar los costos y a concederles a los comerciantes no indígenas la posibilidad de obtener mayores réditos en la reventa. He presenciado cuando la canoa de los indígenas llega al puerto de Cantagallo e inmediatamente se aproximan a gritos los comerciantes a buscar los productos que puedan ofrecerles los "nativos".

Al mercado de Sansahuari se lleva maíz, yuca, plátano verde, aves y pescado, mientras que allí se espera adquirir combustible para los motores, los mecheros de iluminación, para encender la leña y demás. También se compra jabones, sal, azúcar, golosinas de dulce y otros productos que no se pueden elaborar en la comuna. Se observa también que los comuneros del sector cuando se encuentran entre sí, se obsequian los productos que están vendiendo, especialmente frutas de temporada, por ejemplo el chontaduro, las uvas silvestres y las guabas. También la feria de

Sansahuari es la ocasión propicia para compartir algunos tragos de cerveza y aguardiente o “tapa roja” con indígenas de las comunidades de alrededor.⁵⁵

Contrariamente a los reconocimientos de sabiduría por el hecho de "ser nativos", el espacio del mercado es propicio para la reproducción de racismos. Como he dicho, los comerciantes, a diferencia de los campesinos, tienen distintos ojos para los indios, pues éstos son su oportunidad de conseguir productos a menor precio. Así, mientras el mercado provee el espacio para las discriminaciones raciales y culturales, se convierte simultáneamente en la oportunidad de que las mujeres caminen libremente realizando sus compras y ventas. Se las puede ver decidiendo entre los productos que llevarán a la comuna, lo que se consumirá en la casa, y encontrándose con personas de sitios lejanos reforzando nexos de amistad intercomunitarios. Estos encuentros les dan el espacio para imaginarse con l@s parientes y amig@s lejan@s e intercambiar sus productos con ell@s.⁵⁶

2.6. MIGRACIONES INTRARREGIONALES Y PLURALIDAD INDÍGENA

Compartiendo también el espacio de la frontera en los alrededores de Santa Rosa se encuentran históricamente posesionados los cofanes, reconocidos con fines turísticos, pero desconocidos a nivel general por su escaso peso cuantitativo.⁵⁷ Mientras para los mestizos todos los indígenas son nativos, en el imaginario de los quichuas los cofán son antiguos habitantes de toda esta zona, que no han sabido trabajar la tierra. Son nómadas que no le daban ninguna importancia al

⁵⁵ "Tapa roja" es como le llaman al Licor Cristal, aguardiente producido en el Ecuador.

⁵⁶ Muratorio también afirma que el mercado es un espacio de libertad para las mujeres. Blanca Muratorio, "Indigenous women's identities and the politics of cultural reproduction in the Ecuadorian Amazon", *American Anthropologist* (University of British Columbia), 100, 2 (june 1998).

⁵⁷ L@s cofanes o a'i como se dicen a sí mismos, son aproximadamente 700 personas en el Ecuador. Al respecto del reconocimiento de las destrezas shamánicas entre quichuas y cofanes existen posiciones diversas. En las zonas colombianas se refiere a un reconocimiento elevado y generalizado de los shamanes cofanes. En el sector del río Aguarico donde habitan casi todos los cofanes ecuatorianos, se dice que éstos les tienen temor y respeto a los shamanes quichuas. Para esta consideración hay que tener en cuenta que la práctica shamánica entre los cofanes del Aguarico presenta una elevada disminución. Consultar artículo de Diego Pérez, "Aproximación a la vida histórica, territorial, cultural y ambiental de la comunidad indígena cofán", Fundación de Sabedores siona y cofán, zio-ai Unión de Sabiduría, Santafé de Bogotá, Febrero de 1998 (fotocopiado). Ver también Scott Robinson, *Hacia una nueva comprensión del shamanismo cofán*, Quito, Abya Yala, 1996.

hecho de llegar a conformar un asentamiento. “Ellos solo se asentaban por un tiempo para cazar o pescar, sembraban unas matas de plátano, yuca o piña y dejaban abandonando. Solamente como caminantes”. Este tipo de relatos hacen referencia al tiempo pasado y legitiman a los quichuas como propietarios que llegaron a una tierra “virgen” que “no era de nadie”.⁵⁸

El hecho de que al "indio en general", se le atribuya una característica de ancestralidad sin reconocer las diferencias culturales de los grupos, ha colocado una luz verde para que los quichuas con su superioridad numérica se autodesconozcan como colonos y reivindiquen por encima de los grupos más pequeños, su identidad de antiguos pobladores. Quizás esto solo permita preveer la posibilidad de un conflicto intercultural a futuro que enfrentaría a los quichuas con cofanes, sionas y secoyas por el derecho a la tierra y a las fuentes de trabajo.⁵⁹ Esto porque en la actualidad las familias indígenas ya empiezan a sentir que la tierra pronto no alcanzará para repartir a todos sus descendientes.⁶⁰

De hecho, los quichuas se ven a sí mismos frente a los cofanes como sus "agentes de desarrollo y progreso". Las prácticas de los quichuas son más depredatorias pues suelen tumbar mayores espacios de selva para sus sembríos y tienen una fuerte inclinación a hacer potreros para ganado. Además, ellos no se conforman fácilmente con títulos colectivos sobre la tierra y en algunas comunidades se ve que procuran convertirse en propietarios individuales. Contrariamente a ello, las comunidades cofanas conservan mayores reservas de bosque, un acceso colectivo a la tierra, y un enorme énfasis en su lengua, lo cual ha sido interpretado por los quichuas como retraso.

Desde una perspectiva del trabajo, las mujeres cofanas son vistas por los quichuas como vagas porque no ayudan a sus maridos en las tareas, y como incapaces porque conocen menos el

⁵⁸ Entrevista al presidente y fundador de la comuna, Santa Rosa, enero de 1999.

⁵⁹ En el caso Texaco el conflicto estuvo a punto de estallar. Mientras los cofanes se opusieron radicalmente a aceptar el dinero de la compañía porque no cubría en realidad los grandes daños causados en 30 años de actividad petrolera; los quichuas mediante sus organizaciones en Napo y Sucumbíos se apresuraron a recibir la cantidad ofertada. El conflicto permanece latente.

⁶⁰ La designación de “circunscripciones territoriales” de acuerdo a la nueva constitución y a las leyes secundarias que se están formulando en el sector indígena, pueden venir a complicar más los derechos a la tierra, debido a las posibilidades de fragmentación social y territorial que implica.

idioma castellano y por tanto, estarán imposibilitadas --en menor grado que sus maridos-- para moverse en el pueblo. Según los cofanes en cambio, las mujeres son delicadas y deben hacer tareas livianas como la confección de artesanías. Incluso se puede encontrar a estos hombres cuidando a los hijos y preparando la comida, debido a que las mujeres son consideradas impuras cuando están menstruando o después del parto y por tanto, no deben tocar el agua ni la comida. Estas son actividades que un marido quichua jamás desempeñaría. Además de esto, los casos de violencia doméstica parecen ser mucho menos frecuentes entre las familias cofanas, que entre los quichuas.⁶¹ Es evidente que cuando un grupo se atribuye superioridad en medio de un contexto de convivencia de varios grupos indígenas, los conflictos de comprensión se recrudecen y se sienten las relaciones colonizadoras entre unos y otros.

Por otro lado, la cuestión de ser un "recién llegad@" puede tener algunos significados para l@s indígenas. Primero, que las tribus de selva históricamente han tenido un modo de vida sin asentamientos fijos, por tanto, todos pueden considerarse migrantes en cada sitio, y en ello puede consistir exactamente la cotidianidad. Segundo, que la gente que dice venir del Napo, no está necesariamente diciendo que es alguien que ha llegado tardíamente, puesto que hasta 1989 Napo abarcó también el territorio de Sucumbíos. Así que, venir del Napo puede significar simplemente un asunto político administrativo interprovincial. Mientras estaban viviendo en un lugar vino un trazo imaginario a decirles que están ya en otra provincia. Es un juego de lenguaje y es también una cuestión de pugnas de división política relacionadas con la administración estatal.

Para el caso de quienes dicen venir de Pastaza, es un poco diferente por su constante mención de su sitio de origen, por el orgullo de sus tradiciones, porque siempre tienen esa idea de volver a visitar --no de regresarse a vivir-- a sus parientes en el sur, y porque siempre se reconocen a sí mismos como diferentes. Tal diferencia construida y expresada cotidianamente, no deja lugar

⁶¹ Advierto que esta información fue recogida entre quichuas y cofanes del Aguarico. En Santa Rosa los relatos alusivos a los cofanes, no incluían asuntos de la vida cotidiana. Es importante mencionar además que es cierto que las mujeres cofanas son muy poco instruidas en el castellano, a diferencia de las quichuas, experimentando de esta manera procesos de género muy distintos.

para la fusión y confusión de fronteras que se puede dar en el caso de la gente napo-runa. Hablar de los venidos de Pastaza, es en cambio hablar claramente de migrantes intrarregionales.

En resumen, con un vistazo ligero al espacio de la frontera Ecuador/Colombia, entre campesinos no se percibe un tipo de subordinación dirigida a los no indígenas, si no más bien una valoración del hecho de "ser nativo".⁶² Este marcador cultural es en algunos casos un "arma de doble filo", pues mientras se les atribuyen derechos por haber llegado antes que un colono mestizo, también puede señalar a un grupo de gente que fácilmente puede ser engañado en asuntos especialmente económicos y políticos (como piensan los colonos de los nativos, y los quichuas de los cofanes).

En definitiva, la geografía cultural y sexualizada de la frontera ayuda a visualizar diferentes rutas transitadas por hombres y mujeres en el mundo del trabajo y en sus relaciones con la tierra. Mientras los hombres se articulan a las actividades de la coca donde está el prestigio y el dinero, en lugares extracomunitarios, las mujeres se han ido apartando de tales espacios concentrándose mayormente en las actividades de la comuna o en espacios fuera de la comuna que son reconocidos como los últimos peldaños de la sociedad nacional: el servicio doméstico. Sin embargo, al interior de la comunidad el hecho de haberse articulado a un espacio ciudadano y mestizo, representa también una oportunidad de mayores reconocimientos al ser nombradas como dirigentas. Pero, como veremos en el siguiente capítulo, los cargos dirigenciales no son independientes de las maneras de controlar colectivamente la vida de las mujeres sexuadas.

Mi argumento es que la misma diversidad compleja de la provincia fronteriza de Sucumbíos, se encuentra también en el espacio concreto de la frontera, y se repite en el interior de la comunidad indígena. De aquí que yo proponga los mismos parámetros para leer estos espacios en el marco de velocidad, inseguridad y defensa estratégica que urge a los grupos particulares a tender a articularse sólidamente sometándose a normatividades y consensos como una

⁶² Esto obviamente puede deberse a que este trabajo investigativo es breve y solo incluye la perspectiva de los indígenas. El punto de vista de los no indígenas se basa en las conversaciones escuchadas entre quichuas y mestizos durante los largos viajes en los autobuses y canoas.

estrategia de reproducción y supervivencia. De manera que los habitantes fronterizos se ven constantemente en la obligación de construir comunidades habitables de manera estratégica. La vida cotidiana presenta dos desafíos: primero, fortalecer el grupo inmediato al que se pertenece para defenderse de quienes están alrededor; y segundo, mantener constantes negociaciones con el mundo de afuera que está defendiéndose y negociando a la vez. Esto es con la finalidad de construir un poco de armonía comunitaria en este mar de violencia.

3. SANTA ROSA, COMUNIDAD⁶³ EN CONSTRUCCIÓN

“Qué hacen ustedes viviendo como colonos porque a la hora de la verdad son runas!”⁶⁴

En un sentido elemental la comunidad se entiende como un grupo de personas relacionadas por parentesco y residencia, articulado a una posesión territorial de uso colectivo con reconocimiento jurídico y generalmente destinada a la producción agrícola, ganadera, o extractiva. Sus definiciones enfatizan como punto de partida, en unos casos, su organización de carácter colectivo, recíproco, igualitario y solidario; y en otros, como bases para negociar y renegociar las identidades étnicas.⁶⁵

El carácter étnico de las comunidades indígenas ha sido entendido como un conjunto de elementos culturales diferenciadores y como un proceso estratégico para mantener o mejorar la posición socioeconómica. La primera postura ha sido superada por la comprensión estratégica que ha permitido entender a las comunidades en sus luchas y desacuerdos y no solo en sus características estáticas y armónicas:

⁶³ En su sentido histórico, el término apropiado sería “comuna” ya que es una creación estatal producida dentro de un proceso de modernización del agro, a través de la declaración de la Ley de Comunas en 1937. “Comunidad” es un término enfatizado más por los académicos e intelectuales, y adoptado luego por el movimiento indígena percibiéndose como un estilo de vida homogéneo, armónico e igualitario.

⁶⁴ Discurso del presidente de la Jatun Comuna Aguarico en Santa Rosa, final de los 80.

⁶⁵ Ver Figueroa, “Comunidades indígenas: Artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo”, *Revista Colombiana de Antropología* (Bogotá) Vol.XXXIII (1996-1997), p.189; y Ley de Comunidades Indígenas y Campesinas del Ecuador, 1999 (fotocopiado).

El carácter de una comunidad así no procede en primer lugar de las normas y valores comunitarios, ni de una fraternidad mutua, ni de un origen 'étnico' común, sino mucho más de la lucha colectiva por los bienes escasos [...] una comunidad es el resultado de alianzas, negociaciones y luchas.⁶⁶

El sentido estratégico de la comunidad está relacionado con su carácter político o con la capacidad de tomar decisiones sobre el destino de la colectividad. Por procesos estratégicos se entiende que existen elecciones sociales conscientes cuyo objetivo consiste en "forzar o defender el acceso a los recursos" (*Ibid.*, p.23). En este sentido, Baud supone que las comunidades no hacen referencia exacta a un pasado histórico continuo, y que no son necesariamente colectividades antiguas. Contrariamente, en momentos determinados y de acuerdo a ciertas circunstancias políticas, un grupo de gente echa mano de un pasado para auto-representarse como un conjunto humano coherente capaz de enfrentar el conflicto.

Para Santa Rosa, y para muchas comunidades de Sucumbíos como veremos más adelante, la estrategia étnica se hace visible al ponerse en contacto con la federación indígena en una primera instancia. Esto queda ilustrado en el hecho de que mientras la FOISE no tenía ningún poder económico o político para integrar dentro de sí a las comunidades, no se creaba la necesidad de participar en las instancias de esta institucionalidad a nivel local. Posteriormente, los capitales simbólicos y económicos de la FOISE fueron inflándose gracias a los proyectos de desarrollo que empiezan a tener acogida. Actualmente, la necesidad de pertenecer a esta federación se ha acrecentado volviéndose urgente la obtención de la membresía y la participación en las asambleas trianuales, y sobre todo, la autodenominación de comunidad indígena o runa. Es decir, que la identidad étnica no es un elemento dado ancestralmente como dicen los discursos de las mismas organizaciones indígenas, sino que más bien se trata de acciones con objetivos determinados.

⁶⁶Baud y otros, *Estrategias de la etnicidad en América Latina*. Quito, Abya Yala, 1996, pp. 27-29.

3.1. LOS INICIOS DE SANTA ROSA

La comuna en las palabras de los indígenas es concretamente, los habitantes, la tierra y la organización. Los elementos humanos pueden haber venido de cualquier sitio, pero su orientación fundamental debe ser la integración y el trabajo permanente dentro de la organización. Esta viene a ser la institución representadora de los comuneros en cualquier situación de conflicto o recreación, y es la encargada de llevar adelante los trabajos que se realizan en común, como las mingas o las reuniones periódicas. La tierra es específicamente la base material en la que se emprenden todas estas acciones.

El espacio denominado Santa Rosa fue en sus inicios un encuentro de migrantes campesinos provenientes de Pastaza y del Putumayo, norte y sur de la amazonía ecuatoriana. Ello sucedió en un momento en que impulsados por la reforma agraria en el país, centenares de personas se dirigieron a la selva oriental en busca de “tierras baldías”. En 1972 el estado decreta la segunda ley de reforma agraria debido a la necesidad de formar “fronteras vivas” en los límites internacionales y como una medida de emergencia ante las exigencias del crecimiento estrepitoso de las ciudades que ya no podían dar cabida al gran número de campesinos serranos que llegaban hasta ellas. La reforma agraria no solo movilizó a la gente de la sierra y de las ciudades, sino a los mismos indígenas de la amazonía dentro de la región. Quizás se trataba también de una estrategia para defenderse de los que estaban llegando, después de todo, el territorio “originalmente” era de ellos, por qué se iba a permitir que lo usurparan los forasteros.⁶⁷

Así se produce el encuentro de los inmigrantes, quienes luego de algunos años de ocupar territorios vecinos, tuvieron necesidades básicas como el hecho concreto de que los niños debían ir a la escuela. A partir de entonces, empiezan a reunirse con mayor frecuencia debido a los

⁶⁷ No hay que olvidar sin embargo, que una buena cantidad de migrantes quichuas de Napo hacia Sucumbios y la zona fronteriza Ecuador/Colombia, se debió también a la anterior extracción cauchera y a la tardía explotación petrolera. En Santa Rosa no existen ninguno de estos dos casos.

trámites que realizaban hasta que obtienen el permiso y se funda la escuela de Santa Rosa aproximadamente en 1989.

Entonces, la ingerencia de la institucionalidad estatal es directa en la conformación de comunidades, primero, la ley de reforma agraria que crea la necesidad de migrar hacia sitios supuestamente despoblados. Segundo, la creación de la escuela como una necesidad de articularse con la sociedad urbana-mestiza en condiciones más o menos equitativas. Por último, se hace presente la alianza que logran los agentes del desarrollo y los misioneros con algunos representantes indígenas.

La organización comunitaria en Santa Rosa es un tejido social complicado, atribuible a que la comuna es nueva y por tanto no tiene una trayectoria histórica significativa que haya permitido homogenizar en algo los criterios de convivencia. Como veremos más adelante, existen al menos dos posturas opuestas entre los comuneros de Santa Rosa, lo cual les hace vivir en una expectativa constante y les obliga a ingeniar estrategias propias para permanecer como organización, estrategias que a mi modo de ver, relacionan la escasa población con la normatividad sexual-matrimonial femenina y la conservación del espacio comunitario.

3.2. SANTA ROSA: LÍMITES, VECINOS Y SIGNIFICADOS

Río arriba desde Santa Rosa se halla la nueva comuna de Amarun Cucha (Laguna de la Boa) que antes se denominaba Sacha Churi (Hijos de la Selva), desmembrada de Santa Rosa en 1995. El nombre fue cambiado últimamente debido al temor de que entre los mestizos llegue a ser interpretado como “gente de la guerrilla”. El cambio fue por acuerdo y sugerencia de la FOISE para ser aceptada como miembro.⁶⁸

⁶⁸ Aquí utilizo el nombre de Sacha Churi de manera arbitraria pues las personas que se refieren a esa comuna solo les dicen "los de arriba", pero no les dan mucha importancia a sus nombres propios. El ingreso de Sacha Churi en la FOISE se realizó en febrero de 1999.

Los grupos familiares de Sacha Churi son parientes directos con la gente de Santa Rosa. La rama de santaroseñ@s provenientes de la Provincia de Pastaza son hermanos y primos con los habitantes de Sacha Churi. Igualmente, la madre de dos mujeres de Santa Rosa vive actualmente en Sacha Churi. Lo curioso de ello es que al fraccionarse la comuna, los hijos varones quedan como parte de Sacha Churi y las hijas mujeres se quedan en Santa Rosa. Al parecer, la división fue geográfica pero también de género. Los hombres se van y las mujeres se quedan.

Podría pensarse que las mujeres se quedaron en Santa Rosa porque allí tenían sus maridos y sus hijos, pero no es exactamente así. Una de estas mujeres sí tiene su familia en Santa Rosa y sus hijos asisten a esta escuela y su tierra está ocupada por la construcción del centro comunitario. Pero la otra mujer santaroseña no tiene marido, es viuda, únicamente le acompañan una niña y un hijo joven, además, sus tierras también se ubican río arriba, a la altura de la actual Sacha Churi. De la misma manera, quienes tenían sus casas río arriba, que coincidentalmente son también los hombres, al fraccionarse se quedan en Sacha Churi y lo que los divide solo es prácticamente el nombre nuevo que se dio el grupo de habitantes del oeste del río.

Siguiendo río abajo, Santa Rosa termina donde comienzan las tierras de la comuna de Tigre Playa. Si se compara a estas dos comunas, la segunda es vista como de “mayor tradición”. Conociendo mi profesión de antropóloga, cuando les conté en Lago Agrio que iría a Santa Rosa para hacer un trabajo, me contestaron que cómo es eso, por qué no ir a Tigre Playa donde están los viejos que sí conocen los secretos y rituales de los antiguos. Es como si Tigre Playa conservaría un paquete de conocimientos que las comunas más nuevas van relegando de acuerdo al paso del tiempo. Además, creo que es una forma superficial de jerarquizar las comunidades de acuerdo a los esencialismos y como una negativa a enfrentarse con las transformaciones que están experimentando las comunidades indígenas en la modernidad. Esto obviamente es también parte del proceso de autorrepresentación emprendido por las organizaciones indígenas en la última década. En este sentido, las organizaciones provinciales no están separadas de las propuestas étnicas de la CONAIE.⁶⁹

⁶⁹ Confederación de Nacionalidades indígenas del Ecuador. Quienes me hacían el comentario que aquí

El hecho que me interesa para la explicación del entramado social denominado Santa Rosa es que los comuneros de ambos sitios están en estrecho contacto cotidiano y con fuertes nexos de amistad y parentesco por afinidad, por sangre y por rito. Santa Rosa y Tigre Playa han celebrado juntos algunas alianzas matrimoniales, y al menos han tenido unos cuantos intentos más de emparentar de esta manera, aunque no se han consolidado.

Un suceso llamativo es que en Santa Rosa existe la “sagrada” costumbre de jugar fútbol todas las tardes incluyendo en esta actividad a mujeres y hombres de toda edad. Esto es un atractivo para las otras comunas, especialmente para los jóvenes varones de Tigre Playa, quienes afirman que en su comuna hay mucha más infraestructura para hacer todo tipo de deportes, pero que nadie la utiliza porque es “gente aburrida”. Entre los mismos pobladores es reconocida la poca dinámica que posee Tigre Playa en este sentido. Para Santa Rosa, Tigre Playa es su preferencia para lograr alianzas matrimoniales y relaciones de pareja como se observa en las permanentes visitas entre unos y otros y en las largas estadías de los ‘tigres’ en Santa Rosa. Algunas familias santaroseñas tienen sus padres, suegros y compadres en el territorio de Tigre Playa.

En otra dirección, por el extremo norte de Santa Rosa se encuentra Cuembí en la ribera del río Putumayo. Es un lugar que no se menciona en las conversaciones cotidianas de los comuneros, la única vez que lo escuché fue cuando estaba elaborando rústicamente el mapa de Santa Rosa, y algunos se acercaron a ver para darme su opinión. De ello puedo deducir que es un sitio fronterizo poco o nada significativo, excepto por ser un ex-campamento militar.⁷⁰

menciono eran mestizos e indios que pasan su mayor tiempo en las oficinas de la FOISE en Lago Agrio. Pude percibir también que mientras los indígenas más se aproximan a las instancias representativas, mayor es su afán de autorrepresentarse como tradicionales. Al contrario, cuando más se alejan de tales instancias, uno puede encontrarse con posturas distintas, como me comentaba un comunero que visitaba la federación: “ Señorita, ahora no es cierto que los hombres se pasan en la caza y las mujeres en la chacra. Ahora ya ni siquiera hacen chicha. Compran “fresco solo” [bebida colorante] para tomar porque son vagas, no es verdad que tengan mucho trabajo. Antes sí”. (Conversaciones con comuneros que llegaban a la FOISE a hacer sus trámites, Lago Agrio, febrero de 1999).

⁷⁰Para pensar el sitio que ocupa Cuembí en los santaroseños revisar la sección anterior bajo el subtítulo de “Frontera, violencia y exclusión” donde cito un comentario de un comunero.

En dirección sur desde Santa Rosa se encuentran las tierras de Singüé, otra comunidad quichua reconocida por sus agentes shamánicos y dividida geográficamente en tres localidades: Singüé Central, Singüé 1 y Singüé 2. Un día que teníamos que viajar hasta allá para celebrar la reunión de la Asociación de Comunas del Río San Miguel (CISA) donde se cambiaría finalmente la directiva, un muchacho de 17 años me contó que él, siendo miembro del directorio de Santa Rosa, no podía asistir a tal reunión en vista de que se encontraba en un proceso de recuperación de una grave enfermedad que había sufrido a causa de la envidia de algunas personas. Me mencionó que un shamán acababa de “soplarle la corona” y que por tanto estaba en un proceso de recuperación de sus fuerzas, capacidades y virtudes; el mismo que podría ser interrumpido si se iba a Singüé y se encontraba allí con uno de esos brujos que “hacen el mal”.

Hay que reconocer además que Singüé es una de las comunas más grandes y con mayor infraestructura. Algunos, si no la mayoría de sus socios, son gente económica y políticamente poderosa, y han conseguido cargos a nivel municipal y en las organizaciones provinciales indígenas más fuertes. Este mismo tipo de poder les ha ocasionado un distanciamiento de la federación indígena provincial que en cambio experimenta actualmente un proceso de acercamiento al resto de comunidades. Los dirigentes de la federación han comentado que los líderes en Singüé solo se han aprovechado de las organizaciones indígenas para acceder a los cargos políticos a niveles cantonales y municipales. De hecho, este es el proceso normal que sigue la vida de un dirigente indígena. Primero es representante de su comuna, luego llega a la federación y finalmente a las instancias estatales de la provincia, e inclusive algunos, han arribado al Congreso Nacional y algunos ministerios. Sin embargo, no hay que olvidar que dentro de la cosmovisión de estos indígenas, ser dirigente exige tiempo y el sacrificio de poner en juego ‘hasta la propia vida’. Las capacidades y la fama de un dirigente despiertan las envidias de sus opositores, los cuales recurren a los hechiceros para enviarle enfermedades consideradas con frecuencia incurables o crónicas.

Un poco más al sur y bordeando a la comuna Singüé se encuentra la carretera Interoceánica. Entre 1997 – 1998 se realizaron una enorme cantidad de trabajos para convertir a la estrecha

carretera por la que todos transitaban, en el gran proyecto vía Interoceánica, que trata de unir varios puntos de la amazonía con el Océano Atlántico. Este cambio ha trastocado la vida organizativa y habitacional de algunas familias de las comunidades cercanas a la vía. Algunos comuneros están tratando de llevar sus casas hacia la orilla de la carretera con la finalidad de tener un mayor acceso al transporte. Este no es el caso de Santa Rosa porque se encuentra lejos aún de la carretera.

Si ubico a Santa Rosa en la mitad, hacia el este o río abajo se encuentra Puerto El Carmen, que representa la zona ganadera de las familias ricas de la región, el centro comercial y el sitio donde gestionar con la municipalidad. Mientras que al navegar río arriba y caminando hacia el norte, se encuentran los poblados de Puerto Colombia y Puerto Asís. Estos sitios extranjeros son de mucha importancia como espacios de trabajo “libre” donde se viaja esporádicamente y cada vez que las necesidades lo requieren, con la finalidad de conseguir dinero en la recolección de la hoja de coca. Viajar a Lago Agrio, a Sansahuari y a Puerto El Carmen implican costos que normalmente solo pueden cubrirse con unos cuatro días de trabajo en Colombia.⁷¹

En el otro polo, Puerto El Carmen constituye el eje administrativo del Cantón Putumayo, y a pesar de ser un poco lejos (unas 5 horas en motor fuera de borda), es el paso obligado para quienes requieren realizar trámites de tipo municipal. Debido a esta razón, es más un viaje o un paseo de hombres que de mujeres. Cuando las mujeres jóvenes llegan a Puerto El Carmen se pueden observar cuatro causas: o han huido de la casa familiar, o van al internado para estudiar, o andan buscando trabajo como domésticas, o han llegado por invitación del municipio para alguna actividad cultural o deportiva –caso por demás excepcional. Estos factores juntos no los he observado solamente para Santa Rosa, sino en las distintas comunas a lo largo del río San Miguel y que políticamente pertenecen al cantón Putumayo.

⁷¹ Los indígenas de Santa Rosa no mencionan directamente su articulación a la actividad productiva de la coca. Sin embargo, cuando se dice “trabajar en Colombia” está automáticamente establecida esta relación.

Puerto El Carmen es el poblado más grande de la zona y socialmente se compone de gente colombiana y ecuatoriana de todos los rincones que han llegado hasta allí con el propósito de establecer algún negocio. Y además, cuenta con una sobrepoblación militar que impone el sello de la vida fronteriza. El Carmen representa para los comuneros de Santa Rosa su capital de difícil acceso, sobre todo por el costo que implica hacer el recorrido por el río.⁷²

Para los santaroseños, El Carmen no es un sitio tan frecuentado como lo es Sansahuari, el eje comercial de las comunas de Santa Rosa, Tigre Playa, Singüé, y de los pueblos de colonos de alrededor. Cada semana se hacen los preparativos para viajar el domingo a la feria, donde se venderán y comprarán los productos para la familia. Allí se reúnen padres y madres mientras los hijos jóvenes planean la manera más entretenida de permanecer en la comuna con los hermanos y hermanas pequeñas a su cargo. La mejor opción obviamente, será el acabar temprano con las tareas domésticas y escolares y estar listos para el fútbol de cada tarde.

En definitiva, Sansahuari es el espacio semanal de socialización porque frecuentemente, a más de constituir el mercado, es también el sitio donde se dan cita para celebrar campeonatos locales de fútbol, de hombres y mujeres. Cuando se trata de estos eventos, los jóvenes no pueden quedarse en la casa. No hay que olvidar que las mujeres de Santa Rosa han conformado el equipo de fútbol con mayor prestigio profesional en la zona, especialmente entre los indígenas. En tales oportunidades, los asistentes jóvenes aprovechan para conocer a muchachos y muchachas de otros sectores y analizar las probabilidades de conseguir una pareja.

Desde Sansahuari, ya resulta menos complicado pensar en un viaje hasta Lago Agrio, la capital provincial. Pero este destino no es muy acostumbrado también por el costo que implica el pasaje de autobús y los elevados gastos diarios de subsistencia. Por ello, los comuneros y comuneras se van a Lago Agrio especialmente cuando tienen que cumplir con los compromisos adquiridos con la FOISE, los talleres continuos con el FEPP,⁷³ o por las reuniones periódicas de

⁷² Según los últimos comentarios que me han hecho los comuneros, con la nueva carretera el tiempo de viaje a Puerto El Carmen se ha reducido a la mitad, al igual que los costos.

⁷³ Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio.

mujeres y promotores de salud. Estos compromisos resultan casi ineludibles y además de ser un espacio de socialización y diversión, se puede confiar en que con frecuencia, las instituciones mencionadas o los organizadores se encarguen de devolver los pasajes, de la comida y el hospedaje, sobre todo cuando se trata de encuentros zonales.

3.3. EL PROCESO ORGANIZATIVO DE SANTA ROSA

La construcción de la convivencia entre l@s indígenas de la frontera está en estrecha relación con la conformación de organizaciones comunitarias locales y con una red que las enlaza con instancias más abarcativas como las asociaciones de comunidades y las federaciones provinciales. Se trata de entramados sociales que a medida que van ascendiendo en las jerarquías, se vuelven mucho más politizadas, y a medida que se observan en sentido contrario, se localizan como un entramado familiar sin dejar de tener su fuerte carga política. Creo que este no es un espacio para explicar todo el funcionamiento de estas organizaciones porque el tema es tan amplio que requeriría un nuevo trabajo. Sin embargo, para este estudio lo que me interesa es qué ventajas veían los que luego se llamarían comuneros, en el hecho de pertenecer a una institucionalidad organizativa y a una red donde ya no serían simples campesinos sino indígenas o runas con su propia dirigencia y con su “madre” federación como ahora le llaman.

La organización comunal local es una estructura sociopolítica que a través de la filiación a una red provincial, regional e incluso nacional, logra relaciones que pueden ofrecer como primera ventaja el hecho de acceder a la linderación de su territorio.⁷⁴ A su vez, esto vendrá a legalizar la posesión de tierras con mayor facilidad debido además a la garantía de la “posesión ancestral” por el hecho de ser indígenas y no solo campesinos. Una vez articulados en una instancia organizativa, existe la posibilidad de que el argumento cultural coloque mayor peso a favor de los indígenas en un contexto de competencia con los “recién llegados” por la legalidad de la ocupación territorial.

⁷⁴ Linderación es el término usado por los topógrafos y los finqueros para designar el reconocimiento, señalamiento y medición de los límites territoriales.

Además, el hecho de alcanzar una linderación colectiva legal implica la imposibilidad de vender las tierras de manera individual como sí se puede hacer en una cooperativa. Cuando en los inicios de la comuna Santa Rosa se hace referencia a que algunos querían ser cooperativa, los recuerdan diciendo lo siguiente: [...] “Don Bolívar decía, las tierras hay que trabajarlas para vender, para coger plata, para irnos a vivir a un pueblo”.⁷⁵ La alternativa contraria, ser comuna, ofrecía aun a costa del esfuerzo diario por llegar a acuerdos, la posibilidad de tener la tierra y trabajarla como los colonos cooperativizados, pero con una mayor garantía que permitiría sostener el espacio territorial a pesar de criterios individuales opuestos. Creo en realidad que en un punto de encuentro de opiniones diversas e incluso opuestas, se pudo observar que lo único que podría sostenerles sería la base material de la comunidad con su consiguiente titulación colectiva de tierras.

Una segunda ventaja de la pertenencia a una organización tiene que ver con la actual asignación de recursos a través de proyectos de desarrollo gestionados por la cooperación internacional. Por ejemplo, en el San Miguel actualmente las comunidades indígenas pueden acceder a través de la federación, a servicios de infraestructura sanitaria, controles periódicos de su salud, capacitación en cuidados primarios de salud y a una posible posterior articulación con el Ministerio respectivo, o cualquiera de sus instancias más locales. Esto implica algunas veces, tener un ingreso económico fijo que serviría de complemento a la subsistencia provista por la utilización de la finca. Además, las mujeres pueden acceder a microproyectos productivos relativos especialmente a la crianza de animales menores y al cultivo de chacras colectivas, a otras capacitaciones en cuanto a su salud y alimentación, así como a talleres de corte y confección. Como contraparte, esto condiciona a mantenerse en buenas y permanentes relaciones con la federación, estar al día en las cuotas, invitar a los dirigentes a visitar la comuna, atenderles bien en comida y bebida, y especialmente participar en las asambleas anuales generales.

⁷⁵ Entrevistas a dirigentes de la comuna, Santa Rosa, enero, 1999.

La participación en las asambleas anuales ordinarias y los congresos de cada tres años donde se cambian las directivas, provee especialmente para los hombres, la opción de proyectarse como un dirigente en el caso de lograr concertar a los votantes. Con frecuencia, esta participación es en el fondo una plataforma desde donde los grandes discursos y las jugosas ofertas, son el instrumento válido para darse a conocer inicialmente a la población indígena de la provincia y por esta vía, llegar a proyectarse como un candidato a los cargos estatales. Para las mujeres sin embargo, el acceso al liderazgo puede interpretarse de una manera diferente como lo hago en el siguiente capítulo.

Estas son a breves rasgos las ventajas que ofrece la articulación con la red de organizaciones indígenas. No he hecho un listado exhaustivo porque me estoy refiriendo únicamente a lo que puede percibirse entre las lejanas comunas del San Miguel. Con esta caracterización solo estoy proponiendo la idea de que al hacer un balance entre el ser una simple cooperativa de colonos y una comunidad indígena, obviamente es la segunda alternativa la que se escoge.

El esfuerzo de los inmigrantes campesinos en el San Miguel por permanecer en el territorio al que habían arribado, es decir por sostenerse en medio de ese campo de fuerzas repulsivas de la frontera, se ve entonces cristalizado en la conformación de una "comunidad étnica" como una alternativa fundamentada en la defensa de las tierras a partir de la atribución de su identidad de "runas". Los mismos habitantes relatan que en los inicios, mientras un grupo de ellos estaba proponiendo la idea de ser cooperativa, recibieron la visita del presidente de la federación provincial, quien en su discurso exhortó afirmando: "la organización es para defender la tierra, qué hacen ustedes viviendo como colonos porque a la hora de la verdad son runas". Así pues, luego de un proceso de discusiones el grupo que quería ser cooperativa se quedó hasta mientras fuera de lo que empezó a denominarse "comuna indígena".

En resumen, en un contexto de violencia y exclusión social, Santa Rosa acude al argumento cultural (ser runa frente a los que no lo son) constituyéndose así de manera estratégica a través de alianzas, luchas y negociaciones por potenciar los recursos culturales y materiales que

permitan su perpetuación como colectividad. En un medio marcado por la circulación, la violencia y la exclusión, se consigue asegurar un espacio donde recrearse como grupo.

La elevada fluidez que caracteriza a la frontera me conduce a considerar algunas inquietudes. Si absolutamente todo circula, ¿qué es lo que permanece y de qué maneras? Si todo está en circulación, ¿es posible hablar de asegurar espacios de reproducción? De entrada creo que sí. Creo que estos grupos de campesinos están en estrecha relación con la tierra --propia o ajena-- porque la agricultura es su principal forma de vida. Si la tierra es tan importante para la subsistencia de estos campesinos fronterizos, de qué maneras se la sostiene y se sostiene el nexo con ella si todos están circulando en distintos mundos.

Confío en que una de las pautas para profundizar en las distintas maneras de circular y en las diferentes rutas por donde se transita, sean elementos provenientes del campo del género. Por esta razón, oriento el desarrollo de este trabajo hacia un análisis de las demarcaciones espaciales para hombres y mujeres indígenas de la localidad a la que me refiero. De partida se vislumbran asimetrías de género donde mientras los hombres circulan en la amplitud de la frontera logrando enlaces con el mundo de alrededor, las mujeres permanecen en la comuna y es gracias a ellas que se impulsa y fortalece la organización social.

Esto a su vez me plantea una nueva inquietud: ¿cuáles serían las consecuencias y el precio que las mujeres tienen que pagar por haber logrado una fuerte participación al interior de la comunidad, espacio cada vez con menos hombres y con menor prestigio público? Actualmente, los hombres están siendo cada vez más articulados a economías monetarias, mientras las mujeres continúan asumiendo responsabilidades que ellos van desechando, y que son obviamente, de escasa o ninguna rentabilidad en moneda. Veamos de qué maneras las diferencias sexuadas de la circulación impacta la vida de la comuna y en particular, de las mujeres de Santa Rosa.

CAPITULO III

LA CONSTRUCCION COMUNITARIA Y

EL CONTROL GEOGRAFICO DE LAS MUJERES SEXUADAS

L@s indígenas de la frontera han conseguido asegurar un espacio propio de reproducción social y cultural. Su comunidad se construye todos los días con unos agentes que actúan desde dentro y otros desde fuera, pero todas las acciones están modeladas por un sistema de poder que funciona al interior, y que no puede desligarse de un orden social predominante a nivel nacional, donde l@s indígenas y las mujeres son dos de los sectores mayormente excluid@s. En este capítulo resta analizar las maneras en que las mujeres comuneras entran en el juego cotidiano de la construcción social, recorriendo las rutas permitidas y útiles para la supervivencia del grupo.

La circulación indiscriminada de personas y cosas en el espacio de la línea geopolítica Ecuador/Colombia, tan conveniente para la vida socio económica y cultural de sus habitantes, adquiere una connotación distinta al adentrarse en una comunidad indígena. En la comuna la circulación de personas ha adoptado un carácter genéricamente selectivo. En tal sentido, son los hombres los que continúan saliendo y conquistando nexos con el mundo de alrededor, mientras las mujeres asumen más y más las responsabilidades intracomunitarias abandonadas por ellos. Debido a este factor, las encargadas del cuidado y defensa de la tierra, de la educación de los hijos, y en general, de la reproducción socio cultural, son mayormente –y a veces únicamente-- las mujeres. De esta manera ellas se constituyen en agentes imprescindibles para la vida colectiva.

Las mujeres se van convirtiendo paulatinamente en el puntal de la reproducción socio cultural, de la misma manera que van adoptando significaciones ambivalentes entre la fuerza indispensable y la fragilidad o transgresión. Pues si es la mujer la que sostiene a la comunidad,

es ella misma quien puede destruirla. De manera que, la comuna ya puede esperar de ella todo y nada: su reproducción en el tiempo o su desaparición incluso como conglomerado cultural. Por tanto, ellas se someterán al control comunal ejecutado principalmente por un hombre o alguien mayor, sea un marido, un padre o un hermano. Aunque claro, en la vida cotidiana, las mujeres se desenvuelven solas con sus hij@s, sus cultivos y sus animales. El hecho es que de cualquier manera, la comunidad debe garantizar que la mujer contribuya al orden y no al caos. Cuando falte un hombre en la casa, entonces acudirá inmediatamente la organización local --formada predominantemente por hombres-- a establecer su control sobre la mujer para enrumbarle en el logro de las acciones sociales comunes.

1.CONTROL CULTURAL Y PODER PATRIARCAL-COMUNAL

He señalado repetidas veces que el control ejecutado sobre las mujeres no depende solo de un sistema intracomunitario, sino que éste mismo se desprende de un proceso histórico más amplio donde las mujeres y l@s indígenas son los excluidos de los poderes centrales. Es verdad que l@s indígenas y l@s no indígenas se identifican con espacios culturales diferentes, pero también es cierto que todos nos hemos contagiado experimentando procesos históricos similares vividos desde diferentes perspectivas. Creo que como hombres y mujeres, no podemos considerarnos independientes de los procesos sociales diferenciadores y de una educación tradicional que nos enseña como mujeres a postergar prioridades personales, para beneficiar el bienestar de otros (hij@s, maridos, hermanos), y como indígenas, a ser las sirvientas de los blancos.

Los estudios de la época colonial han señalado el hecho de que en las clases altas se controló la sexualidad de las mujeres de manera que no se inmiscuyeran con hombres de categorías sociales bajas. Estas mujeres estaban reservadas para formar familias legítimas, en otras palabras eran el sector de las mujeres casables. Según las representaciones que se hacen de ellas, éstas debieron guardarse puras y vírgenes hasta el matrimonio. Estos mecanismos de control para las mujeres de las élites desplazaban a sus hombres a descargar su sexualidad en las mujeres subalternas con

quienes no debían asumir responsabilidades como señala Stolcke para la época de la conquista europea (*op.cit.*,1991:28).⁷⁶

En contextos jerarquizados y con categorías raciales intermedias como es la sociedad ecuatoriana, la reproducción social, sexual y cultural, se realiza de diferentes maneras para los distintos grupos étnicos con la finalidad de prolongar las desigualdades sociales, Smith (1996, *op.cit.*) afirma que,

It has often been noted that where intermediate “racial” categories exist (such as *mestizo* or *mulatto*) in a racial hierarchy, individuals select as marital partners (if not sexual partners) those whose phenotype most closely approximates the group deemed superior—i.e. “whitest” possible individual (p.158).⁷⁷

Este es precisamente el contexto más amplio donde se desenvuelve el control geográfico de las mujeres sexuadas de Santa Rosa. Ellas están insertadas en un sistema nacional que las discrimina en tanto mujeres, y en tanto indígenas. En los ejemplos que expongo más adelante será notorio que la sociedad blanca y mestiza continúa sosteniendo tales patrones de emparejamiento que abandona en la ilegitimidad a las mujeres indígenas. Por otra parte, y como se verá luego, la comunidad echará mano de sus propias estrategias de control para conseguir que sus mujeres, luego de que transiten rutas sexual y racialmente discriminatorias, sostengan su propio espacio a donde siempre deben regresar.

El sistema de poder al interior de Santa Rosa está marcado por dos factores: lo comunal y lo patriarcal. El patriarcalismo se define básicamente como un sistema jerárquico de ordenamiento social donde la mujer se encuentra subordinada al poder decisivo masculino.⁷⁸ Como todo

⁷⁶ By institutionalizing the metaphysical notion of blood as the carrier of family prestige and as the ideological instrument to guarantee the social hierarchy, the state, in alliance with families that were pure of blood, subjected their women to renewed control of their sexuality while their sons took their pleasure with those women who lacked social status without having to assume any responsibility for it Stolcke, *op.cit.*, february 1991, p. 28.

⁷⁷ Ha sido frecuentemente notado que donde existen categorías "raciales" intermedias (mestizo o mulato) en una jerarquía racial, los individuos seleccionan como parejas maritales (sino parejas sexuales) a esos cuyo fenotipo se aproxima más al grupo superior--por ejemplo, el individuo "más blanco" posible. Mi traducción.

⁷⁸K. Millet citada en Astelarra, “El patriarcado como realidad social”, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, s.f. (fotocopiado).

sistema dominante, el patriarcado se radicaliza y se reproduce con la difusión y la afirmación de las ideas sobre la predisposición de las mujeres a las tareas de la casa, el hogar y los hijos (*Ibid.*). Si bien estas son conceptualizaciones para el mundo urbano, con las historias relatadas en este capítulo yo argumento que la comunidad indígena rural está también organizada por una similar forma de poder, donde no son exactamente los hombres, sino la comunidad la que toma las decisiones sobre el tipo de participación que se requiere de las mujeres. La diferencia obvia radica en que no se trata de un simple control desde los hombres a las mujeres sino de acuerdos colectivos tácitos de la comunidad, y del consentimiento de las mismas mujeres.

Pero además, tal poder debe asumirse en el sentido de que los dominad@s crean formas estratégicas como contra-poderes en respuesta a las fuerzas que se les imponen.⁷⁹ De manera que las mujeres, mientras consienten en cumplir los roles asignados y señalados en sus propios procesos de socialización, también están en la capacidad de aprovechar de tales espacios para ampliar su campo decisorio, especialmente en las labores cotidianas de la educación de los hijos, a través de lo cual se pueden poner a soñar y a construir una sociedad diferente para el futuro.

En la comuna indígena el sistema de poder tiene sus expresiones geográficas. El poder allí reconocido se mide en relación a los nexos logrados con la modernidad y por tanto, en mundos extracomunitarios. Las facilidades para desenvolverse en los espacios urbanos y en las actividades que proporcionan ingresos económicos como la coca, conceden recursos al poder. Son las destrezas adquiridas para transitar entre la modernidad y los mestizos las que otorgan mayores poderes y privilegios.

Con la modernidad, las mujeres permanecen a cargo de la comuna, mientras los hombres se enrolan en trabajos asalariados fuera de ella. Los sistemas de valoración modernos basados en los ingresos económicos monetarios y en las facilidades del discurso, se imponen a los

⁷⁹Foucault, *Genealogía del racismo*, Argentina, Editorial Altamira, s/f.

tradicionales, cuya base se ubicaba en el conocimiento y la experiencia. Puesto que las mujeres se ocupan de los espacios menos relacionados con la modernidad, también sus labores y sus significados son menos valorados. En estas condiciones, los hombres que al contrario, se han hinchado de capitales simbólicos y materiales, pueden asumir la representación comunal y por esto mismo, las decisiones que tienen que ver con la vida de las mujeres. Tal poder de intervención es aceptado por las mujeres en la medida que éstas han sido socializadas para permanecer en la casa; y para confiar los destinos colectivos en las opiniones de los hombres. Además, existe la noción generalizada de que los hombres son los más hábiles para transitar entre los espacios urbanos y los mestizos (esferas del poder) y que por tanto, sus decisiones serán las más convenientes. Esto se debe también a que los hombres son entrenados desde pequeños para enfrentarse y desenvolverse en espacios extracomunitarios. En definitiva, los espacios de los poderes y privilegios se han masculinizado y se han ubicado fuera de la comuna.

Esta manera de asociar modernidad con poderes, trae a su vez problemas entre viejos y jóvenes. K. Millet completa su descripción de patriarcalismo con la idea de que éste consiste en un dominio de los hombres viejos sobre las personas jóvenes (citada en Astelarra, *op.cit.*). Sin embargo, la misma autora y la mayoría de estudios feministas han dejado de lado el conflicto generacional para concentrarse en la problemática de género. Para entender el caso de la comunidad indígena en cambio, es de suma importancia revisar que el nuevo sistema de poder ha traído una contradicción entre los hombres jóvenes-adultos quienes acceden al capital monetario, en detrimento de los viejos, relegados de esta fuente de prestigio. Sin embargo, esta relación también goza de su carácter ambiguo.

En condiciones de interacción con la modernidad, con lo extracomunitario, son los hombres maduros y experimentados en ello, los encargados de discutir las decisiones. Mientras l@s ancian@s, aunque cada vez son menos, son inevitablemente consultados para cuestiones de brujerías, enfermedades, y a veces, para los consejos matrimoniales. Sin embargo, no se puede hablar de un dominio de los viejos sobre los jóvenes, porque obviamente sus esferas de acción son reducidas. Pero sí es posible hacerlo de las mujeres mayores sobre las menores, pues las

primeras son las encargadas de la comunidad en ausencia de los hombres, y por tanto, las que deberán vigilar los comportamientos sexuales para orientarlas a la gran tarea de la construcción comunitaria. Claro está, las mujeres crearán sus propios espacios de complicidad jugando entre lo legítimo y lo ilegítimo, y entre lo evidente y lo encubierto, como una manera estratégica de contribuir también a la comunidad, pero siempre mediante el control de las amenazas grupales y simultáneamente, creando y ensayando sus propios espacios de poder.

Las formas de control que se ejercen dentro de un grupo étnico o de una sociedad es el sistema acostumbrado de toma de decisiones sobre los elementos culturales (Bonfil, *op.cit.*,1992). En la conceptualización de Bonfil tales elementos son “todos los componentes de una cultura” necesarios para realizar “todas y cada una de las acciones sociales: mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones” (*Ibid.*, p.116). El caso que estudio se concentra en una zona fronteriza de intensos intercambios que a más de étnicos como lo plantea Bonfil, llevan el carácter de la transnacionalidad. Además, el “control cultural” como expongo aquí, prioriza las relaciones intracomunitarias en un marco de intensas relaciones hacia el exterior.

Los elementos culturales considerados por Bonfil son de varios tipos, pero para la finalidad de este trabajo yo considero únicamente los de tipo organizativo.⁸⁰ Estos son definidos como las “formas de relación” a través de las cuales se logra la “participación de los miembros del grupo cuya intervención es necesaria para cumplir la acción” (*Ibid.*). Al observar tal participación en un sentido interétnico como lo hace Bonfil, es mayormente posible localizar acuerdos grupales, pero al enfocar el problema sobre las relaciones internas como las de género, se pueden percibir varias inequidades como observo a lo largo de este capítulo. En definitiva, el control ejercido sobre las mujeres es de tipo cultural organizativo, en el sentido que la comuna decidirá qué tipo de participación se requiere de ellas.

⁸⁰ Los elementos culturales que el autor considera son: materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos y emotivos. Bonfil, *op.cit.*,116.

Al contrario de lo que se puede pensar para el mundo urbano-mestizo, el control de las mujeres sexuadas como un tipo de control cultural, no es solo una cuestión de machismo típico del poder patriarcal, expresado en asuntos como el cuidado de la virginidad/dignidad femenina. Con frecuencia éste tiene que ver con los efectos directos de la situación demográfica de la comuna. Puesto que los comuneros perciben como uno de sus principales problemas el hecho de ser demográficamente pocos y de que su territorio es grande, la respuesta frente a ello estará siempre orientada a echar mano de estrategias para la reproducción biológica y económica. Estas tratarán de evitar que la gente, y especialmente las mujeres, abandonen definitivamente su lugar, y en el caso de que lo haga o piense hacerlo, siempre le estará permitido retornar con todos los derechos de un/a comuner@.

A mi modo de ver, creo que en Santa Rosa, más que la existencia de una lucha por conservarse como grupo culturalmente diferenciado, lo que más motiva a los comuneros es la idea de la comunidad pequeña, pero amplia y abierta que necesita obviamente ser poblada. Esto podría estar estrechamente articulado con la perspectiva sobre la comunidad como espacio. En Santa Rosa, la tierra vacía sin trabajos agrícolas y sin bastante gente significa abandono. Su mentalidad, influida también por el proceso colonizador a nivel nacional, y la fuerte influencia que ha tenido la ley de reforma agraria con sus "tierras baldías", ha consolidado una cosmovisión diferente en los indígenas quichuas de Santa Rosa: la tierra debe ser trabajada y no se debe vivir "en medio del monte". Actualmente, la comunidad tiene un proyecto de armar un centro poblado alrededor de la cancha de fútbol y de la escuela, en el que poco a poco cada comunero está en la obligación de construir su casa. Puede conservar su casa actual, pero también debe tener su casa en el centro. "Es que queremos que se vea bonito, como una ciudad, no así, como que no viviera nadie".⁸¹

Otra característica del patriarcalismo señalado por Segura se relaciona con su capacidad de producir fragmentaciones sociales.⁸² Según ella el ejercicio del poder "para obtener la sumisión

⁸¹ Entrevista con uno de los comuneros que tiene la casa más apartada del centro, Santa Rosa, enero, 1999.

⁸² Nora Segura, "Prostitución, género y violencia", en Luz Gabriela Arango y otros., comps. *Género e*

está en relación directa con las propuestas simplistas y con la manipulación de versiones maniqueas" (p.197). En otras palabras, un sistema patriarcal impulsa la creación de clasificaciones irreconciliables, como también se puede experimentar en el lenguaje cotidiano de la comunidad indígena. Las mujeres se clasifican en casables y no casables, con distintas formas de control ejercidas sobre cada una en función de su edad, su estado civil y su actividad sexual, factores todos, que deben ser articulados a su vez, al objetivo último de fortalecer o destruir a la comunidad. Como se verá más adelante, las mujeres mismas participan de estas clasificaciones señalando lejanamente a la no casable.

Es importante considerar que toda forma de control incluye sus propias tensiones entre los involucrados, tensiones que todos los días deben ser neutralizadas para construir la comunidad. El control de la sexualidad femenina en un sistema patriarcal-comunal trae sus propias tensiones dispersadas de entrada, por el chisme generalizado. Estas, tratarán de paliarse mediante los consensos, los regalos y la consolidación de parentescos rituales, que no siempre alcanzan los resultados soñados.

2. FACTORES QUE AMENAZAN LA VIDA COMUNITARIA

En este segmento quiero referirme a las razones por las cuales se ha creado la necesidad de mantener un control sobre las mujeres. Así pues, ya ha quedado anunciado más arriba que son factores referentes al territorio, a la demografía, y a las características particulares de la frontera como la presencia de la guerrilla y la violencia que representan peligro. Pero más allá de estos factores inmediatos, de fondo existe la noción generalizada de que la mujer es una amenaza a la representación masculina preponderante, por lo que en contrapartida, existe la necesidad de exaltar los valores masculinos. En palabras de Bourdieu (1998),

La exaltación arrebatada de los valores masculinos tiene su contrapartida tenebrosa en las angustias que suscita la feminidad y que son el origen del trato sospechoso

identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino, Bogotá, Uniandes /Tercer Mundo /Género-mujer-desarrollo, 1995.

que se da a las mujeres, en razón incluso del peligro que ellas hacen correr al pundonor masculino; por el hecho de que ella encarna la vulnerabilidad del honor [...] siempre expuesta a la ofensa, y que encierra siempre la posibilidad de la astucia diabólica, [...] arma de la debilidad que opone el recurso del engaño y de la magia a los recursos de la fuerza y del derecho, la mujer encierra la posibilidad de acarrear el deshonor y la desgracia.⁸³

La amenaza que representan las mujeres, así como el hecho de que ellas mismas son las que deben ser las más fuertes porque son las que se ocupan de la comunidad cotidianamente, y por esto mismo, la inevitable necesidad de confiar en ellas, crean tensiones al vislumbrarse los problemas demográficos, territoriales y de violencia, que impulsan a ejercer los controles sobre la sexualidad de las mujeres, pero también son tensiones que se alivian luego para la conveniencia comunitaria.

2.1. ASUNTOS DEMOGRÁFICOS, UNA PREOCUPACIÓN CENTRAL

La marcada preocupación de los comuneros se debe, entre otros factores, a la fragilidad que representa una comuna con pocos pobladores. La gente de Santa Rosa, por saberse quizás una comunidad muy pequeña, nueva, y tal vez hasta un tanto débil organizativamente, resulta muy acogedora para la gente que va llegando. Algunos han manifestado que no está bien que los jóvenes se casen con "los mismos" de Santa Rosa porque entonces la comunidad no va a crecer nunca, y más bien podría desaparecer. Pero para lograr alianzas matrimoniales no piensan exactamente en personas blanco-mestizas sino en runas de otras comunidades, para que vayan a vivir en Santa Rosa y no se lleven a la gente de allí. Casarse con un *misho* implicaría no acceder a más tierra, conseguir una persona que no se solidarice con la organización, alguien que quizás no sepa trabajar el campo, etc.

Por otro lado, no hay que entender que los comuneros viejos estén tratando de decir que la comuna debe permanecer estática para que pueda sostenerse con vida. La verdad es que la

⁸³Bourdieu, "La dominación masculina", *La masculinidad: aspectos sociales y culturales*. Quito, Abya Yala, 1998, pp.55-56.

migración está socialmente aceptada, pero únicamente de manera temporal. Es el caso de los hombres que van de vez en cuando a trabajar en las plantaciones de coca y de las chicas adolescentes solteras que salen a Quito o a Puerto El Carmen para prestar servicio doméstico. Lo extraño de ell@s, es que siempre afirman que “no se enseñan en la ciudad ni con la comida de blanco”. La gente que ha salido a trabajar incluso bien lejos, siempre ha regresado. Cuando estuve allí en enero de 1999, habían llegado dos muchachos adolescentes desde Quito, parientes de un comunero a vivir en la comuna porque la “vida de la ciudad es muy difícil”. Uno de ellos no quería saber nada de regresarse. En realidad, la emigración no es un problema porque se da el caso a la inversa y la comunidad sigue creciendo. Al parecer, la llegada de los “nuevos” es tan bien vista porque el problema concreto es “ser pocos”.⁸⁴

2.2. GUERRILLA, HECHIZOS Y MUJERES

La guerrilla y sus secuelas de violencia también representan un peligro para la comunidad, puesto que estos factores pueden ocasionar la salida sin retorno de una mujer. En este sentido quiero resaltar la historia de Bertilda, una joven hija de una pastaza huarmi y de un quichua proveniente de territorio colombiano y radicado en la vecina comuna de Tigre Playa – antes de casarse. Este comunero ha sido varias veces identificado como conexión con la guerrilla y hombre de confianza de los plantadores de coca.

La belleza de Bertilda ha llamado la atención de muchos hombres del río San Miguel y del Aguarico. En 1998 acababa de contraer matrimonio e irse con su marido a vivir en las cercanías de Puerto El Carmen. Esto había desencadenado un conflicto fuerte al interior de su familia quienes aseguran que el matrimonio fue forzado, y que una zarayacu huarmi debe participar en

⁸⁴ Esto es un problema más serio de lo que parece puesto que si consideramos los límites que establece la Dirección Provincial de Educación para sostener una escuela o un colegio a distancia, por poner un ejemplo, es mayor al número de estudiantes con el que normalmente cuentan las comunas pequeñas. En una reunión se manifestaba que solo había cinco alumnos para el colegio, que de estos, dos mujeres pensaban retirarse, que no había posibilidades de conseguir más estudiantes para el ciclo siguiente, por tanto, “nos podrían quitar lo que hemos conseguido con tanto sacrificio y tiempo”. Reunión mensual ordinaria en Santa Rosa, enero de 1999.

la elección matrimonial como es la “costumbre de blanco”. Es decir, los propios jóvenes deben ver si tal o cual pretendiente les conviene.⁸⁵ La joven Bertilda al parecer ha cometido dos errores: casarse con un forastero e irse a vivir lejos de la comuna de sus padres.

El matrimonio de Bertilda fue un arreglo de copas, afirma su madre. Esto significa aceptación, pero no es lo correcto. De acuerdo al relato, un día que el abuelo de Bertilda había estado muy enfermo, su padre había ido a buscar un shamán poderoso para que lo cure. Pero al llegar este shamán por segunda vez a la consulta con su paciente había dicho que es obligación de toda la familia del enfermo estar allí. Con temores incluidos y un poco obligadas ellas fueron a la curación y se encontraron allí con que el shamán había llevado también a su hijo y su esposa. Esto no resulta nada extraño porque la mayoría de curanderos andan acompañados de algunos miembros de su propia familia cuando van a ejercer el rito de sus curaciones.⁸⁶ Lo extraño afirma la madre de Bertilda es que “se pusieron a tomar y nos invitaron a un trago, pero a mi hija no le gustaba ese muchacho, decía que era muy feo”. Sin embargo, después de un rato, “entre copa y copa, uno termina aceptando lo que no quiere”.⁸⁷ Esta forma de tomar decisiones está condicionada por la comprensión quichua del matrimonio como un asunto social.⁸⁸

⁸⁵ También en la historia de Marlene, en los días de su muerte estaban en camino unos pretendientes, especialmente uno que tenía la seria intención de quedarse por algún tiempo en Santa Rosa mientras Marlene considerara la conveniencia de casarse con él, como muestra de que la mujer también participa de la elección matrimonial. Relato de su madre, Santa Rosa, Enero, 1999.

⁸⁶ Hasta donde he podido observar, la preparación de las bebidas y los implementos necesarios para los rituales shamánicos están siempre a cargo de las mujeres de la familia del shamán o de la del enfermo o enferma. Muratorio afirma algo similar para los napo runas cuando dice que son las mujeres las que van en busca de las plantas que se requieren para un proceso de curación y que son los shamanes los que les consultan a sus mujeres sobre los nombres y virtudes de tales plantas. Ella afirma que el shamán solo es el encargado de la puesta en escena y que no es justo el gran tamaño del desconocimiento que experimenta la mujer (Conferencia, U. Andina, junio, 1999).

⁸⁷ Esto me recuerda a dos sucesos. Cuando una pareja de quichuas del Aguarico recordaban su matrimonio por acuerdo entre su padres, también decían que “el rato que la familia de la novia acepta el trago y los cigarrillos, ya está aceptando dar a la hija”. El otro caso sucedió en la Asamblea de Singué (Enero, 1999). Una vez que el presidente saliente dio su informe económico, mencionó la falta de tres millones de sucres porque los había prestado a un “colono de la vía”, amigo suyo, ya que había aparecido una madrugada en su casa a suplicarle que su caso era muy grave y que necesitaba su ayuda. Al final de su relato público él afirmó: “ya saben, después él trajo el trago, y ya no pude decirle que no, pues”. Nadie protestó con la condición que en el tiempo estipulado, el dinero regrese a la Asociación.

⁸⁸ Generalmente, en las sociedades indígenas el matrimonio no es un asunto de un hombre y una mujer, es más bien una cuestión grupal. Ver por ejemplo el caso de los miskitos en Claudia García, *Identidad femenina y pensamiento religioso tradicional: Algunos comentarios acerca de la posesión femenina entre los miskitos de Nicaragua*, *América Indígena* (1997), p.211.

Después de algunos días de "pactarse" el matrimonio de Bertilda, la familia del novio llegó a Santa Rosa para celebrar públicamente el rito. El hecho final es que el enfermo no se cura hasta hoy y que ella no vive ya más en Santa Rosa. Especialmente su madre, se lamenta con frecuencia de esta unión porque "no era del gusto de la joven". Muy de acuerdo con una curandera-advina de Lago Agrio, y muy preocupada también porque dice que tiene una mala relación con el marido. Ella afirma que pronto la muchacha va a darse cuenta del error que fue esa unión y que regresará a la comuna. Otra causa de sus lamentos es que ya no pueden ver a su hija, que ella se ha separado totalmente de la familia.

El otro lado de las cosas es que la madre de Bertilda también ha afirmado que cuando posteriormente se encontró de manera fugaz con su hija en puerto El Carmen, ella "estaba guapísima, estaba pintada la cara, ella que nunca se pintaba, y bien vestida, se veía bien guapa mi hija". La otra tía también afirma que todos dicen que han visto muy bien a la sobrina, que está bien cuidada por el marido. Entonces por qué insistir en "lo mal que está pasando". Yo me explico esto porque los padres se sienten engañados y porque Bertilda no ha obedecido los objetivos del crecimiento comunal. Aquí también se puede encontrar la razón para la supuesta discordia de la pareja, porque ella dice que él les obligó a ir a la curación, y él se defiende diciendo que ella aceptó los tragos, sin él darse cuenta.

Primero es que durante el acto cuando "se aceptó" la realización de la boda, el shamán y los suyos no llamaron a la familia de la posible novia para hablar directamente del matrimonio. Este había llamado a todos para la curación y luego viendo a Bertilda había dicho: "Tu hija está mal, tu hija está amenazada por la gente del monte (guerrilla). Ellos ya le han visto desde chiquita y pronto vendrán a llevársela porque solo estaban esperando la edad. Quieren a la chica para ellos, para llevarla a su ejército, y luego la matarán. Porque ellos ven que es muchacha buena, por eso le quieren llevar. Por eso ustedes nunca tienen que dejarle sola, siempre tienen que estar con ella. Ahora ya es la hora de llevársela". Con este argumento terminó diciendo que él podría curar de una vez a Bertilda de ese hechizo y luego fue el momento cuando les dieron los tragos a la madre y a la hija.

De acuerdo a un artículo publicado en la revista *Nueva Sociedad*, es conocido que dentro del espacio fronterizo de violencia armada las mujeres jóvenes son “reclutables y reclutadas” especialmente por las fuerzas subversivas, y son “especialmente susceptibles de ser sindicadas como auxiliares del enemigo”. Siendo así, es entendible que en una zona de frontera, un discurso como el de este shamán resulte absolutamente convincente, y por tanto, exija una respuesta inmediata entre los potencialmente afectados, como en este caso son la misma chica y su familia. El hombre-esposo, pues simboliza al parecer, la reivindicación de la mujer joven y soltera, y la posibilidad concreta de escapar de la violencia –si se llegara a ello—, del alejamiento de la comuna, y de la guerrilla. Se libra así, de ser una “sacha runa” y de una vida llena de violencia y peligro, y en nuestro caso, de consolidar una vida fuera de la comunidad.⁸⁹

En segundo lugar, a pesar de que no he sido directamente informada, el hecho de que Bertilda se haya ido a vivir en otro sitio que no es una comuna indígena y que no haya apoyado el crecimiento demográfico de la comuna, es una culpa con la que sus padres cargan al momento. Al parecer, la familia del muchacho proviene de una familia de shamanes cofán, lo cual marca quizás un disgusto de tipo cultural. Según se aprecia en las conversaciones familiares, ellos insistirán en hacerla volver, y en su discurso se descubre que se encargarán de quitar la hechicería o maldición que ahora pesa sobre ella. Además, cuando la madre habla de que su hija volverá dice que ella solo espera ese momento para “largarse” de su casa y “botar” a su marido. Le tiene dicho que solo espera que su hija regrese para irse. “Por eso él no la ha traído todavía”.

Entonces, los mayores peligros que amenazan la comuna vienen obviamente por vía femenina. Se trató de salvar a Bertilda de los peligros de la guerrilla, pero “otros forasteros” no permitieron que permaneciera en la comuna. Los factores demográficos, la violencia y la guerrilla solo son espacios propicios para que las mujeres transgredan la normatividad de la armonía comunitaria. Es interesante notar que la misma carencia de población y las necesidades

⁸⁹ Segura Escobar y Meertens, *op.cit.*, pp.30-43.

de contar con las mujeres, hacen actuar a la comunidad con su capacidad receptiva. De manera que las mujeres, máximas transgresoras, no tienen culpa de lo que hacen, los abandonos o las amenazas de abandonos del grupo, los hacen porque están hechizadas. Por tanto, como no es culpa de ellas, no se las debe juzgar, sino esperar pacientemente a que regresen. Esta es una oferta de la que no disfrutarían las mujeres en una sociedad mestiza, donde el hecho de ser madre soltera o prostituta por ejemplo, marca un estigma de por vida.

3. TENSIONES DE PODER: SU CAPACIDAD OPERATIVA

3.1. CLASIFICACIÓN FEMENINA Y CONTROL

En el mundo urbano mestizo de influencia católica el honor de los hombres de la familia puede verse amenazado por un acto sexual “ilícito” que una mujer se haya atrevido a consolidar. De la misma manera, en el mundo rural indígena, se considera que la fractura comunitaria puede ser provocada por las rutas que transiten las mujeres con sus cuerpos sexuados o sexualizados. El juego simbólico del marianismo/machismo a través del cual se ha interpretado la dualidad de las relaciones de género en América Latina, donde el “honor del hombre, es la vergüenza de la mujer” (Melhus, 1993[1990]), es en algún sentido, de utilidad para la comprensión de la mujer como el símbolo de la amenaza comunitaria.

A pesar de que en Santa Rosa se identifiquen como católic@s y que la misión carmelita lleve entre ellos una larga tarea de evangelización, no me estoy refiriendo a un traspaso directo del significado del marianismo/machismo.⁹⁰ En el mundo indígena no se trata del honor masculino amenazado, sino de una comunidad, espacio de reproducción económica, cultural y social, a cargo de las decisiones predominantemente masculinas.⁹¹ De manera que, la ubicación espacial

⁹⁰ La misión carmelita está presente en Sucumbíos desde los años 30.

⁹¹ En la organización local representativa de la comuna, el cargo más alto que ocupan las mujeres es la tesorería, cuya labor se trata de recoger cuotas que pocas veces son pagadas. Otro cargo femenino es la dirigencia de la mujer que será la encargada de asistir a encuentros intercomunitarios, cuando ellas lo deseen. En todo caso, no son puestos oficiales de decisión.

de las mujeres sexuadas puede ser una amenaza a la demografía y a la territorialidad comunitarias.

La ubicación y las rutas transitadas por las mujeres sexuadas en el espacio fronterizo, debe ser vigilado porque las mujeres se han convertido actualmente en las principales “guardianas” de la reproducción colectiva. Las condiciones de vida contemporáneas exigen que los comuneros combinen dos fuentes de trabajo: los recursos que se pueden procurar dentro de la comuna, de lo cual se encargan prioritariamente las mujeres; y los ingresos que se han de buscar fuera prestando la fuerza de trabajo a cambio de un salario, labor desempeñada principalmente por los hombres.⁹²

El desempeño de estas actividades implica que el mayor tiempo de la semana la comuna se queda a cargo de las mujeres y los niños, y que en tanto eso esté sucediendo, ellas son las reproductoras materiales, culturales y biológicas por excelencia. Como reproductoras materiales se encargan de conseguir y preparar el alimento diario para toda la familia, así como de la producción de sus chacras. En tanto que en el sentido cultural y biológico son suyas las tareas de procrear o producir hijos y de entrenarlos en las responsabilidades propias de la defensa de la vida y la comunidad que les corresponderá enfrentar cuando llegue el momento determinado. Las mujeres por tanto, están cargadas de unas responsabilidades inmediatas, y de otras que pueden esperar hasta la reunión comunal donde todos los miembros elijan la manera apropiada de confrontar un conflicto.

El punto crítico en la concepción de la mujer se construye entre su fuerza y su fragilidad. La mujer es fuerte para cargar con todas las tareas de la reproducción comunitaria en ausencia de los hombres. Pero debido a la magnitud de sus responsabilidades es que un descuido suyo puede también poner en juego toda la construcción de la comunidad, es decir todo el espacio del accionar. El hombre puede ser fuerte físicamente y poseer capacidades que le da su nexo con el

⁹² Esto debe tomarse con cierta relatividad, pues ya vimos en el capítulo anterior que algunas chicas adolescentes son enviadas a prestar servicio doméstico en las áreas urbanas.

mundo moderno. Pero la mujer requiere ser fuerte y sabia para cargar con toda la construcción comunitaria: un ideal de mujer. En palabras de Muratorio (1998:414) los napo runas utilizan el término pichihuarmi (pájaro) para referirse al ideal de mujer. Ese pájaro es el símbolo de dos características esenciales de la agencia femenina: trabajo duro y generosidad.

El sentido de la fragilidad femenina, en cambio viene dado por la concepción de un cuerpo sexuado, a través del cual se podría esperar una traición no precisamente en el sentido de tener actos sexuales ilícitos o inmorales. Al contrario, la mayor amenaza que puede venir por vía femenina sería el abandono de la comunidad o la negatividad a integrar la organización por causa de una relación con algún forastero, un no indígena que no le permita continuar en la construcción comunal. Debido a ello, se ha construido una representación ambivalente de las mujeres que a la vez que le otorga una sobrevaloración en el cumplimiento de sus responsabilidades, le compromete a sobrellevar una carga difícil en la construcción comunitaria, no solo con su participación activa sino con el involucramiento de su propia intimidad. Es a partir de esta ambivalencia que se logra percibir a las mujeres casables y no casables, es decir, quién apoya la construcción comunitaria y quién se va en contra de ella, con todos los matices correspondientes.

En definitiva, las mujeres no son una amenaza por su vida sexual en sí, porque muchas mujeres de Santa Rosa tienen hijos con mestizos y no se han casado con ellos. Las mujeres pueden llevar su vida sexual como les parezca o de acuerdo a las oportunidades que se les presenten, pero el hecho cierto es que siempre han de retornar a la comunidad, con sus hijos o solas.

De acuerdo con Carol A. Smith (1995), a cambio de seguridad, la comunidad local indígena ("real" como ella le llama refiriéndose a los mayas) exige a las mujeres el reto de permanecer en el espacio comunitario como reproductora social, biológica y cultural.⁹³ En su estudio, la autora afirma que dentro del sistema maya identificado como anti-moderno la sexualidad femenina es

⁹³ Su estudio está realizado en Guatemala estableciendo comparaciones entre el control sexual de la mujer ladina y la maya. Smith, 1995, *op.cit.*

abiertamente controlada a cambio de la seguridad que oferta ese tipo de comunidad real, y con la finalidad última de "conservar" la identidad maya o de resistir a la clase dominante o moderna a través de las mujeres.

En cambio, en el sistema moderno y revolucionario existe la oferta de la libertad individual y movilidad social para la mujer, cuando en realidad la vivencia es de un control absoluto sobre los patrones matrimoniales y sexuales y donde las transgresiones son penalizadas severamente con estigmas que las mujeres deban llevar por el resto de sus vidas al no sujetarse a cumplir sus roles de vírgenes o esposas legítimas, dejando fuera el rango de prostitutas.⁹⁴ Al contrario, para las mujeres mayas la sexualidad fuera de los patrones establecidos, no les rompe el nexo con su comunidad a pesar de que sí pueden experimentar variaciones. Las mujeres mayas que quieren ser o parecer ladinas ya sea a través del trabajo fuera de su comunidad, de un cambio de ropas o del idioma, es decir que atentan contra la reproducción cultural, sí tienen menos oportunidades de un matrimonio de buen status dentro de la comunidad. Aunque en el fondo, jamás pierden el nexo comunitario. Es decir que a cambio de salvaguardar el grupo, las mujeres pueden gozar de cierta seguridad ofertada por la comunidad real.

Como se verá a continuación, la clasificación de las mujeres aplicada en Santa Rosa tratará de articularse siempre en función de la casable y la no casable, que en la práctica también tendrá efectos diferenciadores entre unas y otras. Pero un sistema de poder como el patriarcal-comunal, y como cualquier otro, no "se ejerce" en un solo sentido. Al contrario de lo que sucede con las mujeres ladinas o del sector dominante en Guatemala, en Santa Rosa la comunidad deja la puerta abierta para establecer puentes entre toda la multiplicidad femenina, y además, se entenderá que las divisiones entre una y otra mujer no son rígidas sino que pueden variar en la medida que ellas se pongan al servicio de la comunidad.

⁹⁴ Según este estudio, en Guatemala las mujeres ladinas se clasifican a sí mismas como vírgenes, prostitutas o esposas legítimas, en referencia al ejercicio de su sexualidad, Smith, *op.cit.*

3.2. MUJERES "CASABLES" Y "NO CASABLES"

La caracterización de la casable y no-casable tiene que ver con el lugar de procedencia de las personas que emiten el criterio y de su grupo étnico. Para comprender los criterios de mayor peso en esta definición es necesario recordar que de acuerdo al lugar de procedencia, en Santa Rosa existen dos grupos claramente delimitados: l@s de Pastaza, en quienes identifiqué criterios morales radicales; y l@s del río Putumayo, cuyas referencias de tipo moral hacia las otras personas, cuando se hacen, son de manera relajada, normalmente aparentan ser indiferentes.

Con cierta frecuencia y con distintos matices, algunas pastaza huarmis de Zarayacu se refieren a las jóvenes del otro grupo como mujeres malas, que equivale a decir que no son casables, para un hombre bueno (proveedor de la casa). Es decir que son "vagas" en el sentido del trabajo, y "malas" en un sentido sexual-moral. Al parecer, las mujeres de Zarayacu vienen de familias celosas de la tradición, donde los parámetros de la moral se catalogan en términos de las "costumbres que aprendieron de sus abuelos" como ellas mismas afirman.

Por ejemplo, ellas conservan aún toda la tradición del "traspaso del paju", no tanto como rito en su sentido estricto, sino más bien como el imaginario de que "así debe ser".⁹⁵ De acuerdo a ello, llegada cierta edad de la joven, una mujer mayor bien experimentada, dedicada a la chacra, tiene la facultad de transmitir el poder de sembrar la mejor yuca y elaborar una chicha bien apetecida, habilidades que se vienen a definir como la "esencia" de la buena mujer.⁹⁶ En estas circunstancias, es comprensible que el resto de mujeres que no comparten exactamente estos intereses sean consideradas no casables, en oposición a la buena mujer.

En cambio, en la cotidianidad de las llamadas "no casables", es decir, las mujeres jóvenes cuyos ascendientes familiares son del Putumayo, se observa una vida campesina sin mayores presiones

⁹⁵ No sucede lo mismo entre las quichua del río Napo, de la zona de Pano y Tena, donde según Blanca Muratorio, se conserva el ritual de la transmisión del "paju" con los detalles y los significados que la tradición implica. Muratorio, 1998, *op.cit.*

⁹⁶ Gladis Aguirre, *Mujer quichua entre mitos y cotidianidades*, Quito, Tesis de licenciatura, PUCE, 1998, p.67 (fotocopiado).

por sujetarse a un patrón de comportamiento tradicional. Las jóvenes estudian pero sin interesarse tanto en ello, juegan el fútbol todas las tardes como el resto de los comuneros de todas las edades, mientras sus parientes hombres van de cacería. Además, las chicas mantienen la casa, preparan la comida, la chicha, cuidan los niños, se van de pesca y durante algunos días se van a limpiar y a revisar sus cultivos. Un día, cuando una zarayacu huarmi me comentaba de la vagancia de estas mujeres, yo le decía que las he visto regresar la otra noche cargadas de pescado, a lo que ella me respondió: “eso es lo único que hacen”; y refiriéndose a una de ellas que ya tiene marido dijo: “está muy flaca como el marido, porque no tienen qué comer. Cómo, si no trabajan. La mamá, pobrecita la comadre esa sí que trabaja, solita da de comer a toda esa familia grande”.

En un sentido sexual-moral, para las zarayacu-huarmis las mujeres casables deben evitar articular su vida en torno a las diversiones y a la coquetería innecesaria. La soltera que es “buena mujer” no debe andar en fiestas con hombres y emborrachándose. Debe ir acompañada de sus padres, o al menos de la madre, debe también estudiar si mismo se interesa, y aprender rápido las enseñanzas. Quien no desarrolla con ímpetu este carácter es vista como “mujer fácil” o una mujer “que no es para casarse”.

El sentido que quiero dar a la expresión de la “coquetería innecesaria” consiste en que no se rechaza la coquetería femenina en su totalidad. Más bien actitudes como éstas son necesarias para conseguir un marido llegada cierta edad, pero no se trata de sonreír con todos los hombres y conversar por los rincones solitarios con ellos en cada fiesta o reunión. Los parámetros de coquetería para una mujer quichua radicaban tradicionalmente en la pintura de la cara y el baile con el movimiento rítmico del cabello. Como afirma Muratorio (1998), esa es la invitación tradicional a la sexualidad dirigida al hombre.⁹⁷ En tal sentido, las otras formas de coquetería son innecesarias y exageradas puesto que tal actitud solo se debe tener cuando se ha tomado la decisión de conseguir un marido, e incluso cuando ya se ha definido quién es el candidato ideal.

Las adolescentes y jóvenes que aún no se han casado definen a las casables y no casables sin tomar en cuenta su sitio de procedencia, quizás porque la mayoría de ell@s han nacido o pasado la mayor parte de su vida en la comunidad. A diferencia de sus padres, esta joven generación se ha socializado en conjunto dentro de la nueva comunidad, casi olvidando sus sitios de procedencia. Sus criterios son mucho más homogéneos que los de la generación anterior.

A diferencia de las adultas, las mujeres jóvenes no ven entre ellas a una mujer no-casable. Todas tienen ese derecho y esa oportunidad en la misma intensidad. Las raras excepciones al respecto, están basadas en la apariencia física, pues muchas chicas se han comparado con Bertilda, a quien los hombres siempre catalogan como hermosa.⁹⁸ Sin embargo, para las jóvenes, las adultas, e incluso para los hombres, la mujer sin posibilidades de matrimonio –al menos con un comunero—es aquella que destruye el trabajo comunitario: la “loca Chabela”. La destructora no está entre ellas, sino frente a ellas, al otro lado del río. Es parte de la familia que no quiere integrar la organización local, que roba y pelea con los comuneros.

3.3. LA LOCA CHABELA

Es común escuchar que la “loca Chabela” es interesada y busca a los hombres *mishos* de los que puede obtener viajes gratuitos en los motores fuera de borda a cambio de entregarles “sus favores sexuales”. La Chabela es la “dama” preferida de los hombres de la gabarra.⁹⁹ Si bien es cierto que éste no es un criterio exclusivo de las muchachas adolescentes, la única vez que ellas identifican a alguien como mala mujer o no casable es en esta ocasión. Es decir que la mujer mala, enemiga de la comunidad se cataloga bajo el término de “loca”. Las vagas que mencioné más arriba y que son supuestamente perezosas y coquetas pero que de alguna manera participan

⁹⁸ Bertilda es más alta, con la piel más clara y con cejas cargadas. Entre las mujeres de Santa Rosa ella se aproxima más a lo que se considera belleza femenina en nuestro mundo blanco-mestizo. Los parámetros de belleza en este caso, son similares a los que predominan en la sociedad dominante.

⁹⁹ Gabarra es la gran plataforma motorizada que a falta de un puente, sirve para que los autos y buses de pasajeros puedan atravesar el río San Miguel a la altura del puerto Cantagallo, ubicado a una hora de Santa Rosa en motor fuera de borda.

en la construcción comunitaria, no se asemejan a la "loca", aunque las mujeres mayores podrían en algunos momentos caracterizar a ambas como "no casables".

Como yo lo veo, para los comuneros de Santa Rosa, la "loca Chabela" no se puede considerar una "trabajadora sexual" en el sentido que lo define la sociedad mestiza-urbana. No se deriva a ella la sexualidad de los varones comuneros en busca de una satisfacción que les es negada entre las mujeres de su status, o las mujeres casables de la comuna. Tampoco existe en Santa Rosa la presión social típica de los jóvenes urbanos, que les empuja a demostrar su virilidad en los "chongos" locales.¹⁰⁰ Los comuneros se casan tan temprano como a los 17 o 18 años, lo mismo que para las mujeres, quienes de 14 años ya pueden considerarse casamenteras. Debido a que los hombres indígenas se casan muy jóvenes, sus encuentros con la vida sexual libre se produce—cuando llega a suceder—en los años siguientes y a medida que se van enrolando más y más a la vida urbana y extracomunitaria. Otra manera en que los hombres llegan a experimentar las libertades sexuales en ese sentido, es el servicio militar.¹⁰¹

Por otro lado, quizás para el grupo mestizo que vive alrededor de la gabarra la loca Chabela sí está considerada como un lugar de desviación de las sexualidades reprimidas en sus propios hogares o con las mujeres de su clase (Francke, *op.cit.*; Segura, *op.cit.*, 1995). Los hombres de la gabarra, como muchos de los que trabajan en el oriente, son hombres solos que dejaron a sus mujeres en sus sitios de origen o en el polo urbano más próximo. Normalmente, cuando son responsables les pasan una parte de la mensualidad y simultáneamente las visitan. En la mayoría de casos, la frecuencia de tales visitas disminuye con el paso del tiempo. Estos se convierten entonces en hombres que buscan las mujeres de los chongos, pero en la zona a la que me refiero tales sitios están lejanos.

¹⁰⁰ Chongo es como se denomina en Lago Agrio a un espacio de diversión masculino donde los hombres pueden pagar por unos minutos de placer sexual con alguna de las chicas que trabajan en el lugar con estos fines.

¹⁰¹ Estoy resaltando aquí una diferencia entre la prostitución urbana como la considera N. Segura en Bogotá, y algo que se le puede parecer a nivel rural-indígena. N. Segura, *op.cit.* También desde un punto de vista crítico, Francke (*op.cit.*) trata a la prostitución como un asunto de poder, donde los hombres de las clases altas desahogan su sexualidad en las mujeres de las clases dominadas.

Yo no he podido indagar directamente este tema, pero al observar a la Chabela en toda la edad de casarse y al verla llegar y salir de su finca con algunos hombres de la gabarra (más por los comentarios de todos los comuneros), pero sin ningún compromiso formalizado, yo me atrevo a suponer que las relaciones de la Chabela con estos hombres pueden ser analizadas desde un punto de vista racializado y de clase. Según el análisis de Francke (*op.cit.*, Véase también Stolcke, *op.cit.*) ya citado, “la honra de los hijos de familia” se protege, al igual que “la virginidad de las mujeres de una clase social dominante se salva, desviando la sexualidad masculina hacia otras mujeres del sector dominado”. La reputación y los hogares de las mujeres del sector dominante mestizo-urbano se protegen en la libertad sexual de una mujer indígena campesina. Quizás cabe preguntarse cuántas mujeres de esas se sienten seguras de sus maridos al saber que “solo andan con una india” con la cual nunca se casarán ni se quedarán viviendo, con la que nunca asumirán ningún compromiso.¹⁰²

Por otra parte, la prostitución de las mujeres indígenas es un tema no estudiado aún. De mis conversaciones con algunas mujeres indígenas de distintos sitios de la provincia que viven en los polos urbanos, he podido observar que la mayoría o todas, tienen un amante. Es generalmente un hombre casado (indígena o no-indígena) y que les aporta para los gastos de la casa: comida, muebles, electrodomésticos y ropa. Generalmente no tienen hijos con ellos, y cuando les he preguntado si no les interesa una relación más formal de tipo familiar no tienen una respuesta, solo sonríen. Yo asocio esta aparente conformidad femenina con mujeres convencidas por los halagos de los hombres urbanos cuando ellas recién emergen en la ciudad. Por otra parte, pesa mucho la concepción indígena sobre el marido: alguien que te da lo necesario, no importa si te golpea.

Al otro lado del río, las mujeres casables construyen la comunidad mediante los espacios de complicidad entre ellas mirando desde lejos a la Chabela con su locura, a quien nunca se le

¹⁰² Este comentario lo hago a propósito de un estudio que se realizaba en la amazonía mencionado en una clase de foresta tropical en la PUCE, Teodoro Bustamente. Según tal relato, la investigadora había constatado que las trabajadoras sexuales en el oriente tenían buena reputación porque garantizaban a las esposas legítimas que sus hombres siempre regresarían al hogar.

parecerán. Las chicas provenientes de diferentes líneas migratorias no hacen diferencias entre sí para señalarse como casables y no casables, malas o buenas mientras van explorando los espacios propios de la complicidad. Ellas no tienen reparo en hacerse sus confidencias y en apoyarse para lograr pasar por alto el cuidado de sus padres cuando desean encontrarse con algún muchacho de su edad. Entre madre e hija y entre hermanas y amigas de la misma edad se acostumbra desarrollar este tipo de complicidades encubiertas aunque en distintos niveles, que por otro lado, no se pueden dar con el padre. A pesar de ello, la madre siempre esperará ser vista como alguien que no conoce los “secretos sexuales” de sus hijas, de manera que las demás mujeres de su edad o los hombres, no tengan ninguna razón para imputarle las conductas de las nuevas generaciones.

En definitiva, los parámetros que se hayan asumido para caracterizar a la buena o la mala mujer y los rumores que de allí se desprenden en forma de chismes tienen mucho que ver con serias amenazas a la armonía que los comuneros tratan de construir. En este sentido también quiero enfocar la urgencia que se debe tener en la construcción de un consenso en que se apoye la gente de las propias generaciones, aunque l@s mayores lo ignoren o simulen que lo ignoran.

3.4.LA FORMACIÓN DEL GUSTO: PREFERENCIAS MATRIMONIALES Y TERRITORIO

No es una simple casualidad el hecho de que los emparejamientos más deseados se realizan con l@s comuner@s vecin@s. Se trata también de una estratégica búsqueda de la construcción comunitaria. La elección de una pareja está condicionada por la comunidad en la medida que existe una coincidencia entre lo que es conveniente para la comunidad y lo que es mayormente deseable por los individuos involucrados. Los gustos y las elecciones de las parejas sexuales no son asuntos individuales, son también formaciones sociales.¹⁰³

¹⁰³Véase Bourdieu, *op.cit.*, 1991[1979].

Para que una mujer se ubique en el horizonte de la construcción comunitaria debe hacerse presente el factor de su aporte al crecimiento demográfico y a la seguridad territorial. El ideal de emparejamiento para una mujer de Santa Rosa es un matrimonio con un indígena quichua de la comuna Tigre Playa ubicada río abajo. Este tipo de alianza permite a los recién casados estrechar los lazos sociales con los vecinos y probablemente, disminuir las posibilidades de que incurriera al interior de la comunidad, un agente externo amenazante. De la misma manera, un enlace con Tigre Playa permitirá ampliar la noción del territorio, debido a que simultáneamente con las personas, estarían uniéndose también las fincas de cada familia. De esta manera también la frontera entre indígenas y no-indígenas se vería fortalecida frente a agentes foráneos.

La unidad geográfica de Tigre Playa y Santa Rosa representa la oportunidad de unir territorios para acrecentar a la segunda porque de acuerdo a la tradición, casarse con alguien de Santa Rosa implica ir a vivir allí. Si bien es cierto que en la mayoría de comunidades de Sucumbíos, luego del matrimonio la pareja se va a vivir en la tierra de los padres del hombre; en otros casos solo se observa la mayor posibilidad de conseguir una finca para la nueva pareja, y esto puede suceder en cualquiera de las dos familias, de él o de ella. Si el hombre de una comuna bastante poblada se casa con una no indígena, la pareja se puede quedar a vivir en la comuna de él y acceder a un poco de tierra. No sucede así con las mujeres, se conoce a nivel general que la mujer que se casa con un no indígena no puede permanecer en la tierra de ella.¹⁰⁴ Sin embargo, en las comunidades nuevas y pequeñas como Santa Rosa se ha adoptado la costumbre de quedarse a vivir aquí.

Según los relatos de los comuneros, las uniones con hombres no indígenas son posibles pero por los casos observados, las mujeres de Santa Rosa no consolidan matrimonios en tales circunstancias. Existen algunos casos donde las mujeres tuvieron hijos con los *mishos* por coincidencias en lugares de trabajo, dentro o fuera de la comuna, pero no se casaron con ellos sino que se regresaron con sus hijos donde sus familias. Actualmente estas mujeres están casadas con indígenas y otras permanecen solas. Tales mujeres son consideradas como aportes

¹⁰⁴ Este reclamo fue hecho por las mujeres durante una reunión de la Federación.

grandes al crecimiento comunitario. Es decir que con los *mishos* se puede tener hijos, pero no casarse y mucho menos, quedarse con ellos fuera de la comunidad.

Esto es estricto solo para las mujeres. En los días que estuve en la comuna, un joven quichua regresó después de siete años de ausencia con su flamante esposa, una joven no indígena del Puyo, Pastaza. A su llegada, las mujeres adultas la rodearon para mirarla y aconsejarla hablando bien de los maridos indios. “El que es indio, es buen marido, no pega a la mujer. El que pega es porque así es de nacimiento. El marido indio da todas las cosas a la mujer”.¹⁰⁵ Además, una mujer con mucha alegría expresó: “así que trajera mi hijo una nuera, yo estaría feliz”. Le pregunté si ella quería que su hijo se case, me contestó, “claro, si ya tiene 17 años”.

Con estos comentarios quiero establecer la diferencia en que un hombre sí se puede casar con una mestiza y llevarla a la comuna, pero una mujer tiene que reservarse siempre para un matrimonio con un hombre indígena. De la manera que sucede con los negros en el texto de Wade (citado en Radcliffe y Westwood, *op.cit.*) un enlace de un hombre indígena con una mestiza o blanco mestiza es motivo de felicidad, y es una manera de articularse a los espacios de poder. Al contrario para una mujer indígena, al ser azuzados (promocionados) los enlaces permanentes con hombres indios, se les está simultáneamente negando un acceso a la nueva forma de poder, reservada para el hombre. Claro que algunas mujeres adultas han afirmado que les tiene sin cuidado si sus hijas se casan con no-runas, pero en la comuna no he podido presenciar ninguna alianza de este tipo hasta el momento.

Otro factor importante de recalcar es también que en el imaginario matrimonial sexual de l@s comuner@s de Santa Rosa no tienen cabida aquellos que representan fragmentación o amenaza comunal. Los hombres ni las mujeres de Sacha Churi no son casables porque son parientes cercanos y sobre todo porque representan fragmentación territorial. De la misma manera, a nadie se le ha ocurrido mantener relaciones sexuales o casarse con la denominada "loca", sin

¹⁰⁵ El que pega es porque así es de nacimiento. Este es otro ejemplo de cómo la culpa se coloca fuera del individuo, como cuando se habla de hechizos. No depende del marido, el hecho de que sea violento.

embargo, a ella siempre le sobrarán los hombres no indígenas. Por otro lado, las jóvenes de Santa Rosa no han podido jamás imaginarse casadas o liadas con un hermano de la "loca". Ellos son los enemigos comunitarios y por tanto "no casables".

Quiero resaltar también que de la misma manera que los mestizos no se casan con la loca Chabela, tampoco lo han hecho con las otras mujeres indias, que son casables dentro de Santa Rosa. Una explicación bastante atrevida puede ser como dije antes, que las indígenas solo son utilizadas para desahogar las sexualidades reprimidas de los *mishos*, y salvar así a sus hogares legítimos y la reputación de las mujeres de su status. Otro motivo endógeno y al parecer, muy complementario con éste es el de ver a las mujeres indias como el puntal de la reproducción comunal, demográfica, social, biológica y cultural. A estas mujeres también les resulta tácitamente prohibitivo el hecho de establecer relaciones permanentes con un hombre no indígena.

3.5. GÉNERO, ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA Y CONTROL SOCIAL

El imaginario indígena ha construido significados diferentes para el hecho de ser dirigente o dirigente. Para muchos comuneros, ser un dirigente o representante comunitario otorga prestigio pero implica demasiado trabajo y abandono de la casa familiar; así como un gran riesgo de despertar envidias y llegar a conseguir muchos enemigos y críticas, enfermedades, e incluso la muerte. Aquí radica una primera contradicción traída por la modernidad y las nuevas formas de organizarse: el conjunto de comunidades necesitan una mujer dirigente pero, por otro lado, la casa familiar está siempre a cargo de ella. De qué manera se conseguirá entonces una mujer líder cuyo requerimiento principal es visitar comunidades y pasarse la mayor parte del tiempo en Lago Agrio donde se ubican las oficinas de la federación?

Es más difícil conseguir una dirigente mujer que un dirigente hombre. En las condiciones actuales, ellas son las principales responsables del cuidado de la casa y de los hijos, y siendo mujeres están más propensas a despertar los chismes de la gente, razones suficientes para

negarse a aceptar un cargo. Por esto, las mujeres elegidas como líderes si son jóvenes todavía, acostumbran a hacer las visitas acompañadas de su marido y/o algún hijo.

Para evitarse complicaciones, si existe la disyuntiva entre un hombre y una mujer, es preferible que un líder sea, primero hombre, y luego, soltero o solo (viudo, por ejemplo). A diferencia de las mujeres, los hombres pueden jugar a su favor con los celos de su pareja, aunque de hecho, todos los dirigentes requerirán postergar en buena medida las prioridades con la casa familiar. Aunque de los “chismes y las envidias” es seguro que ni hombres ni mujeres quedarán libres. Como mencionaba Anselmo, el presidente de Santa Rosa y de la Asociación CISA, en su discurso de posesión: “Suerte que soy soltero, porque si no, ahorita ya mi mujer estuviera esperándome con la escopeta detrás de la puerta”.¹⁰⁶

En los casos en que de todas maneras se requiere una dirigente mujer, como actualmente lo exigen las organizaciones de mujeres existentes, los requerimientos son un poco distintos. Cuando una mujer resulta altamente amenazante, se le presiona al trabajo organizativo para controlarla. En Santa Rosa, la rebeldía ha llevado a Leonor a ocupar uno de los más altos cargos femeninos a nivel provincial. Ella es una mujer que siempre había estado en contra de reunirse y tener un trabajo común con el resto de personas. Según los relatos, cuando asistía a las reuniones permanecía en un rincón “mirando mal” a todos, e indiferente a las resoluciones que se iban tomando. Dicen que ya no podían soportar sus críticas de que los dirigentes de turno se “comían la plata”, se gastaban la gasolina del motor en “paseos familiares”, y que en realidad no trabajaban para el bien de todos.

Pude presenciar un día estos sucesos cuando estábamos sosteniendo una reunión para animar a las mujeres a formar una organización local propia, que procurara su desarrollo económico, alimentario y social, tal como señalaban los objetivos de la ONG que me contrataba en ese entonces. Leonor había permanecido callada todo el tiempo hasta que le tocó el turno de opinar si estaba interesada o no en formar el grupo de mujeres. Ella dijo resueltamente: “yo,

¹⁰⁶ Singüé, enero, 1999.

compañera, no quiero esos pollos que dicen, yo lo que quiero es que me colaboren con un poco de plata para comprar trago y cigarrillos para vender, eso quiero". Al final de la reunión fue una de las primeras en retirarse y para mi sorpresa, al regresar trajo consigo una funda de huevos criollos diciendo: "compañera, yo quiero que usted se lleve estos huevos para que coma en su casa". Quizás ni siquiera los otros comuneros tenían claro que los objetivos de todos estos aportes materiales eran para "fortalecer la organización de mujeres", sin embargo, solo Leonor se atrevió a decir su negativa.

Solo en mis visitas posteriores y en mi paulatina amistad con esta mujer, pude comprender algunas de las razones de su actitud. Quizás en toda la comuna, no haya otra persona tan dedicada al cuidado de su chacra, su finca, la crianza de aves, el cuidado de los perros, la pesca y los hijos. Leonor es viuda y tenía en ese entonces una absoluta concentración en estas tareas con sus principales ayudantes: un hijo ya joven de 17 años y una niña de tres. Leonor es el prototipo de la mujer buena en el sentido del trabajo. En la comuna no hay quien críe tanto animal y lo tenga tan gordo, ni tampoco quien mantenga más árboles frutales alrededor de la casa como esta mujer. Es la casa más sencilla de todas, pero es la más abastecida. Esta entonces era la razón por la que a ella le parecía sin sentido eso de recibir pollos y otros proyectos productivos de un agente externo, pues ella ya disponía de ello, sin esa ayuda que a las demás aparentemente les motivaba. Por tanto, si las mujeres iban a reunirse con tal objetivo, a ella no le resultaba nada interesante pertenecer a una organización. Ella además criticaba fuertemente la vagancia de las otras mujeres y la facilidad con los hombres, característica de las jóvenes actualmente. Además, si las mujeres aceptaban esa ayuda de la ONG era porque no sabían trabajar bien, y ello estaba en contra de su vida y sus principios, de la concepción de una pastaza huarmi.

Posteriormente, en una asamblea provincial de mujeres quichuas en Lago Agrio, esta misma mujer fue propuesta por sus propias compañeras de comuna para ser promotora zonal de mujeres, es decir para que trabaje en apoyo directo a la dirigente provincial. Lo sorprendente para mí era cómo una mujer que nunca se había interesado en el trabajo que se estaba

planificando, era propuesta justo para trabajar en lo que no creía. Dos años después, supe que hubo al momento de la elección un consenso comunitario de los presentes para que Leonor “aprenda lo que es ser dirigente, lo sacrificado, lo duro que es, y así deje de estar hablando”, como me comentaba Anselmo.¹⁰⁷ Y obviamente, el otro factor que se prestaba para que Leonor fuera la mejor opción era su viudez.

Este tipo de “factor electoral” por ejemplo, sería absurdo para nombrar a un dirigente hombre. Pues al parecer, al menos en la esfera comunal y zonal, o específicamente entre indígenas, un cargo solo significa prestigio para un hombre, pero no para una mujer, para ellas significa una lección o “porque no hay más, porque las otras tienen marido y tienen control”. Además, para los hombres ya se ha convertido en una verdadera disputa por el poder la aspiración a un cargo dirigencial en la Federación y con menor intensidad dentro de la comuna. Aunque si bien es cierto que la comuna es la plataforma para llegar a la federación, que actualmente es reconocida por indios y mestizos como de mucho prestigio y de mucho dinero, entonces, ser dirigente comunitario es el requisito primero para llegar “a las altas esferas”.

Con este relato argumento que una de las estrategias que contribuye al sostenimiento de la vida comunitaria viene a ser el control sobre quienes se resisten a ser parte de la organización. De esta manera, la comuna ha establecido tácitamente su norma para evadir un elemento que podría constituirse en una amenaza para la vida colectiva.

¹⁰⁷ Entrevista, Enero de 1999.

4. LOS FRACASOS DEL PODER

4.1. LA INOPERANCIA DEL PODER CUANDO SE APLICA EN ESPACIOS MASCULINOS

A diferencia de lo que sucede con las mujeres, ningún hombre dentro de la comuna es considerado como una potencial amenaza. Un hombre que llega a considerarse como un peligro para la estabilidad comunitaria, está siempre ubicado fuera de la comuna, o en los límites de ella. Una amenaza masculina es más difícil de opacar y las maneras en que se tratará de hacerlo, son muy diferentes de lo que se hace con una femenina, y oscilarán entre tratar de conseguir su integración en forma pacífica hasta cortar todo tipo de contacto borrando su presencia de toda la región con la compra de su tierra. Un hombre amenazante será de hecho alguien que conserva nexos comunitarios de guerra. Por ello, lo más probable es que sus posibilidades de retorno a la comuna se disminuyan paulatinamente.

Miguel, hermano de los pastaza runas, representa según todos, la mayor amenaza para la estabilidad de Santa Rosa. Este personaje de la discordia lleva años siendo el tema principal de las reuniones comunales, de la Asociación e inclusive, no deja de aparecer en las Asambleas oficiales de la FOISE. Se mantiene en una lucha empeñada frente a Anselmo quien representa la autoridad de la oposición, pero también frente a sus propios hermanos y hermanas, entre quienes crea rivalidades y relaciones de ambigüedad de cuando en cuando.

El conflicto de Santa Rosa es Miguel, y quizás sea esta la mayor causa para que los "Cujis" y los Salazar se sientan frecuentemente como una sola familia. Para mi, Miguel es un personaje anónimo lleno de defectos, como me lo han presentado l@s comuner@s. Desconozco sin embargo, su propia versión.¹⁰⁸ Su hija, es la "loca" de quien he hablado antes; el resto de

¹⁰⁸ Este sesgo en el estudio solo muestra una vez más que el investigador no es un elemento neutral desde que incursiona al mundo de su objeto de estudio. Puesto que mis estadías en la comuna las paso cerca al centro comunal y mezclada con Cujis y Salazar, Miguel también podrá mirarme como una enemiga y negarme siempre una entrevista. Las imposibilidades de hablar con él directamente se ven acrecentadas porque nadie arrima sus canoas a la finca de Miguel. Hacerlo, sea quizás interpretado como una señal de guerra.

hermanos varones, son conocidos por dedicarse a robar las cosas de la escuela y de las otras casas. “Es gente con la que hay que tener cuidado”, es lo que afirman todas las conclusiones de los relatos.

El conflicto principal es que Miguel se niega a participar de la comuna y de las reuniones de la organización. Según dicen, su intención es ser un “hombre libre” sin compromisos con la demás gente porque eso daría pie para los chismes, y como consecuencia, no se podría vivir en paz. Miguel además, se niega a mandar a sus hijos a la escuela bilingüe donde van todos los niños porque según él, allí no aprenden nada. Suele decirse que su casa es un refugio de criminales y ladrones fugitivos. Los comuneros temen a futuro una invasión a la comunidad. Una razón más para trabajar en la idea de la expulsión definitiva de Miguel es, según afirma el presidente de Santa Rosa, porque él ocupa una finca justo al frente del centro comunal, que son tierras que podría ocupar otra familia que sí manda los hijos a la escuela, y que sin embargo tienen que vivir lejos porque esa tierra está bajo su posesión. Ultimamente, Miguel ha propuesto a los comuneros que le reconozcan los trabajos realizados en un acto indemnizatorio, para dejarles las tierras y desaparecer. Sin embargo, los montos propuestos son impagables y según afirma el dirigente, se tiene otro plan “bajo la manga”.

La actitud nada conciliatoria de Miguel ha impuesto ya una imagen dentro de l@s santaroseñ@s. El presidente de la comuna explicaba que en el fondo él sostiene firme la idea de vender su tierra para irse a la ciudad. Explica el comportamiento de Miguel porque los pastaza runa han vivido siempre en plena selva, por eso piensan que vivir en el pueblo es mejor. La venta de la finca por tanto, es imprescindible porque no tiene otra forma de conseguir dinero. Por esto mismo no quiere pertenecer a la organización porque esto implica una propiedad colectiva donde la tierra no pueden ser vendida individualmente. Miguel es uno de los inmigrantes que al inicio soñaba con construir una cooperativa.

Al interior de los Cuji, este conflicto ha creado algunas rivalidades aparentemente superables. Se observa que las mujeres Cuji de Santa Rosa tienen una constante tensión entre sí mismas y

una presión de la familia Salazar para cortar todo tipo de relación con Miguel. Hay que aclarar que al interior de la comuna, se crean constantemente algunas normas y estrategias para que Miguel note la diferencia entre ser comunero y ser extraño. Estas consisten normalmente en remarcar el carácter preferencial de algunos servicios para l@s comuner@s en desmedro de los “de afuera”. En una reunión de la organización local, se pusieron tod@s de acuerdo para cobrarles más dinero por el transporte en la canoa. Incluso l@s comuner@s gozan de toda la libertad para prohibir a Miguel y su familia el uso de este transporte. Las hermanas Cuji se ponen inmediatamente a la expectativa cuando una de ellas ha osado sostener algún contacto con Miguel. “Si se hace una norma es para todos, y hay que respetarla obligatoriamente” decían reclamándose mutuamente. Por otro lado, juegan los sentimientos filiales, pues por más que sea un “mal venido”, Miguel no deja de ser un hermano de sangre con una madre anciana en común.

El hecho es que el conflicto permanece sin encontrar alternativa. La marginación construida a Miguel parece tenerle sin mucho cuidado, mientras sostiene la esperanza de recibir una buena cantidad de dinero por su finca. En este caso, la comunidad no ha conseguido manejar este conflicto a favor de su construcción. Con él no es posible aplicar la estrategia de “institucionalizar a los rebeldes” como una forma de control. Pues Miguel antes que ser un rebelde es un apático a la organización, por tanto ni siquiera deja el chance para ser interpelado en público. Y por otro lado, no goza de ninguna posibilidad de aspirar a una dirigencia política, ni por su propia iniciativa ni por el resto, por tanto no se puede ensayar esta forma de presión para él, como si se lo ha hecho con el caso de su hermana del relato anterior. En la comuna por tanto, se mantiene viva la amenaza y al parecer, se aplacan otros brotes contradictorios, incluso antes de que aparezcan, pero Miguel representa al más difícil.

4.2. MARLENE: LAS CONSECUENCIAS DE UN CONSENSO NO CONSEGUIDO

Aproximadamente en abril de 1995 Marlene, que posiblemente es también la causa de la división con Sacha Churi, una joven de 16 años que hacía servicio doméstico en Puerto El

Carmen por unos cuatro meses, había tomado la decisión de suicidarse mediante la ingestión de un matamaleza al regresar a la comuna. Según su madre, que se identifica a sí misma –y que los demás también reconocen-- por ser una mujer excesivamente dedicada al trabajo y cuyo discurso insiste en que las muchachas jóvenes deben ser “recatadas” en el sentido que señalé más arriba, su hija se suicidó por los chismes que afirmaban que estaba embarazada de su propio tío.¹⁰⁹ Ella dice que esto es mentira, pero también señala que nunca se realizó la autopsia.

Otros comuneros hombres dicen que Marlene se suicidó por el fuerte control que ejercían sobre ella su madre y su familia materna con quienes estuvo viviendo hasta el día de su muerte. Al comparar su vida con la de otras muchachas de la comuna, un informante que tiene su origen en el Putumayo afirma que ella no tenía confianza con ningún miembro de su familia materna y que era severamente controlada. Al igual que su madre, su familia materna jamás le permitía ir a una fiesta con las demás muchachas. Según este relato, el control familiar era tan severo que ella había decidido suicidarse en medio de la incompreensión de todos sus parientes.¹¹⁰

Para Marlene no fue posible construir un espacio de complicidad, que quizás trató de hacerlo al salir de la comuna y residir en puerto El Carmen. Finalmente, su muerte coincide con la posterior separación de su familia materna, quienes conforman actualmente lo que se denomina Sacha Churi. Para tal ruptura, ningún comunero ha dado otro tipo de explicación aunque son muy raros los testimonios que se han atrevido a establecer la relación directa entre el suicidio y la fragmentación comunitaria. En tales testimonios, el cuerpo sexuado de Marlene no contribuyó a la construcción de la comunidad sino al contrario. El control patriarcal y comunal acabó con su vida, las tierras se dividieron, las estrategias femeninas no pudieron enrumbarse de

¹⁰⁹ Marlene, hija de una pastaza-huarmi, quien al enviudar se había trasladado a Quito para hacer servicio doméstico y conseguir un poco de ingresos para sus cuatro hijos. Antes de irse, entregó su hija al cuidado de su madre en Santa Rosa. Es decir que Marlene se quedó desde niña al lado de su abuela y sus tíos más jóvenes que eran casi de su misma edad y que actualmente conforman la comuna de Sacha Churi. Marlene jamás volvió a vivir con su madre a pesar de que ésta iría luego de pocos años a vivir en la misma comuna. Esta historia está también citada en Aguirre, *op.cit.*

¹¹⁰ También su madre, en una actitud resignada suele decir refiriéndose a su hija de 5 años: “A esta niñita le voy a dar rápido a un marido para que la gente no esté hablando”.

manera positiva. De todas maneras, se nota una tendencia a colocarla en la posición de víctima de su propia familia.

5. ALIVIOS QUE PERMITEN LA CONSTRUCCIÓN COMUNITARIA

5.1. REGALOS Y RELACIONES DE COMADRAZGO/COMPADRAZGO

A parte de la amenaza latente de Miguel, el factor desencadenante de la mayoría de tensiones intracomunitarias son los chismes. Como he afirmado más arriba, todo conflicto social por más sencillo que sea puede verse agravado por cualquier comentario negativo en un momento inapropiado. Por ejemplo, el suicidio de Marlene puede considerarse en gran medida un efecto de una cadena de chismes.¹¹¹ Cuando realizaba el trabajo de campo, los comentarios que recibía de un grupo con respecto a otro, a mi modo de ver, eran muy fuertes. En cualquier momento que me sentaba a conversar con algún/a comuner@ en particular, podría esperar comentarios, en mi criterio bastante ofensivos.

En oposición a ello, en la vida cotidiana todas las familias –excepto con Miguel-- se hacen regalos y se consolidan constantemente compadrazgos al bautizar a sus hijos, en la primera comunión, la confirmación, o al contraer matrimonios. En cualquier hora del día cuando los muchachos se han ido a recoger frutas o a pescar, una mujer puede esperar con toda confianza que una parte de esos productos le sean obsequiados por su comadre. Uno puede escuchar en un momento todo tipo de comentarios fuertes entre uno y otro, pero durante la semana se recibirá un regalo de carne de caza, frutas o pescado, que vienen a reforzar en cambio los lazos de solidaridad.¹¹²

¹¹¹ Su madre cuenta que antes de su muerte le dijo: “mejor me voy a morir, así han de dejar de hablar”.

¹¹² Cabe neutralizar esta observación pues en un comentario muy posterior, cuando recibí una visita de una mujer de Santa Rosa en mi casa en Quito, se hizo un comentario alusivo al hecho de que la abundancia de regalos recibidos en la casa donde yo me hospedaba en la comuna era parte de la solidaridad de la gente con la comunera que me acogía. Sin embargo, yo la miraba todo el tiempo enviando también regalos a otras casas.

El compadrazgo creado por la influencia católica es de suma importancia para paliar tensiones. Los compadrazgos y comadrazgos se establecen también independientemente de la presencia de un religioso con la "regada del agua". Este es un rito de emergencia, cuando un niño pequeño está enfermo y se sospecha que puede morir se recurre inmediatamente a donde una persona cercana para pedirle que le "riegue el agua". La relación concertada con este rito es igualmente valorada que las otras. Desde entonces tales personas se considerarán compadres o comadres "de agua" y las obligaciones del padrino vendrán a ser similares a las que se adquieren con un bautizo realizado por un sacerdote.

Según la creencia católica, un compadre jamás puede hablar mal o "por la espalda" de otro, lo mismo entre comadres. Sin embargo, puede observarse lo contrario. En momentos determinados todos los compadres y comadres hacen comentarios uno del otro, pero luego vienen los regalos que prácticamente –aunque con algunas excepciones-- no dan lugar para una ruptura radical de la comunidad.¹¹³

5.2. CATALOGACIONES FEMENINAS FLEXIBLES: DISOLUCIÓN DE LAS FRONTERAS RÍGIDAS

Lo que quiero rescatar de todo esto es el hecho de que las casables y no casables no son catalogaciones inalterables. Una mujer buena o mala no nace sino que se construye dependiendo de si las circunstancias decisivas en las que participa apoyan o destruyen la comuna. Incluso en los casos donde se constata su voluntad de participación en alguna manera consciente de transgresión comunal, la mujer puede ser exculpada por la vía de los hechizos, y disfrutar de la posibilidad de retornar a la comuna, y de la misma manera, la comuna no sentirá que está admitiendo entre sí a una transgresora.

¹¹³ *Documentos de la Pastoral Indígena*, Vicariato San Miguel de Sucumbíos. Estos documentos son utilizados por los catequistas instruidos con los carmelitas en todos los talleres, y además son creados por estos mismos misioneros.

En Santa Rosa todo hechizo está relacionado con la belleza física, la inteligencia y la dedicación al trabajo. Si alguien tiene estos atributos viene a ser libre de culpa por sus comportamientos y decisiones "erróneas". De acuerdo al aporte o a la oposición a la colectividad, los criterios de clasificación de la mujer pueden ser transformados constantemente. De aquí que la construcción de la comunidad puede verse interrumpida por la mujer, sea buena o mala en sus distintos momentos, la primera contra su voluntad y la otra con su propio consentimiento. La distinción entre estas dos posibilidades radica en el desenvolvimiento que tenga cada uno de los casos.

Una mujer puede "convertirse" en un peligro debido a su independencia de los objetivos comunitarios a la hora de tomar decisiones sobre su propia vida –cuando tiene este espacio. Es decir que puede marcharse para no volver jamás sea por matrimonio o por trabajo extra comunitarios. Sin embargo, la mayoría de personas que han abandonado la comuna hasta el momento, no se consideran que están fuera de ella, es decir, que más bien siempre tienen la posibilidad de volver, que les gusta volver, que es equivalente a no perder su nexo comunitario.¹¹⁴

Existe la historia de una mujer que hace muchos años abandonó a su marido y sus hijos para irse a vivir con otro hombre en Santo Domingo de los Colorados, en la costa. Cuando regresó arrepentida su marido ya había fallecido y cada uno de sus hijos, excepto uno, habían hecho su vida. La mujer pudo regresar y emprender su vida de comunera nuevamente con su único hijo y algunos nietos. Actualmente se escuchan rumores de su "mala cabeza", pero jamás en su delante. Incluso ella tiene autoridad suficiente para reprender los comportamientos de los dirigentes actuales cuando no está de acuerdo y tiene el deseo de hacerlo. Quizás estos derechos adquiridos se deban a que es una anciana, está un poco enferma y pertenece a la familia con mayor poder económico y político.

¹¹⁴ Entrevistas a dos mujeres adultas y a una joven que fueron empleadas domésticas en Quito, Santa Rosa, enero, 1999.

También puede darse el caso de mujeres que han enfrentado circunstancias en que se prestan para ser catalogadas como una amenaza comunitaria en el sentido de la disminución demográfica. Sin embargo, los hechos de este tipo han sido atribuidos a agentes externos como la guerrilla o algún “mal hecho” de un brujo, lo cual la exonera de toda culpa (caso de Bertilda). Una mujer puede ser considerada "buena" una buena parte de su vida hasta que toma la decisión de casarse con un forastero y dejar la comuna. Desde entonces se habrá convertido en una hija desobediente o en alguien que ha quebrantado sus principios en contra de su voluntad. A pesar de todo, la colocación de su culpa fuera de ella le dará la posibilidad de regresar a su hogar sin ninguna censura. Es decir que siempre sus parientes estarán esperándola.

En definitiva, ninguna mujer que mantenga su nexo comunitario es estigmatizada. Todos los comuneros coinciden en que la indeseable es la mujer de enfrente, la loca. Pero, mientras que la mujer que permanece en la comuna es vista como un potencial peligro para la estabilidad, la que ya está fuera de ella, es una amenaza contra la que se debe luchar para que desaparezca, con frecuencia, sin importar los lazos de parentesco. La loca es borrada del imaginario de la convivencia y del parentesco. Vista desde aquí, existe una frontera clara entre ser casable y no-casable y consiste en el punto de ubicación diferenciado entre las dos, ubicación referente a su aporte o indiferencia en la construcción comunitaria. La loca es un agente destructivo.

Debe notarse que la loca también sostiene una sexualidad ilícita (fuera de la comuna, fuera del matrimonio y con varios hombres no-indígenas) pero ello podría ser ignorado por los comuneros si aceptaría participar en la tarea de la construcción comunitaria. Pero como sabemos, la decisión de la loca sobre la comuna no está en sus manos sino en las de su padre. Ella es solo una miembro de la familia transgresora de todas las normas y resistente a cualquier integración. Ante todo, en los casos donde hay la predisposición de aportar a la comuna, el factor sexual queda relegado a un segundo plano. Puesto que todas las mujeres pueden en algún momento haber tenido actos sexuales e hijos fuera de un matrimonio, y con hombres no-indígenas, la actuación del poder no ha venido por esta vía, sino por el objetivo del sostenimiento comunitario.

Estos casos contribuyen al hecho de que la comunidad indígena siempre dejará la puerta abierta para el retorno aun cuando las transgresiones han sido concretadas. Contrario a lo que pasa en la sociedad nacional mestiza, donde una trabajadora sexual, una madre soltera, e incluso una mujer divorciada, es estigmatizada para el resto de su vida, y no solo ella sino también sus descendientes; en la comunidad indígena a la que me refiero, la "redención" siempre es posible y necesaria en la medida en que las decisiones de la mujer transgresora se orienten hacia los objetivos comunes.

En resumen, la comunidad local está caracterizada por la cercanía entre sus habitantes y especialmente por el sentido de pertenencia e interpelación directas frente a la institución administrativa propia. Allí, hombres y mujeres de todas las generaciones se conocen entre sí y pueden ubicar perfectamente sus lugares de residencia y sus espacios de trabajo cotidiano. Todos los comuneros tienen relaciones de parentesco por alianza, filiación y rito (compadrazgo). Por tanto, cada uno de ellos tiene un compromiso que cumplir con el otro y con la colectividad. Para conseguir la reproducción social y cultural es necesario que todos entren en un juego de responsabilidades, a pesar de que para ello deban echar mano de varias estrategias de control en las cuales muchas prioridades personales pueden ser prácticamente postergadas, a cambio de un espacio seguro a donde regresar.

Tanto la comunidad imaginada como la real no son entidades ontológicamente dadas. Son edificios que se construyen todos los días con la puesta en escena de rituales y viajes que impulsen la imaginación y/o la vivencia de una colectividad. Las comunidades grandes y pequeñas son procesos que para su reproducción requieren ciertas formas ideológicas de control de la subjetividad y del cuerpo. Las élites que históricamente tuvieron a su cargo la administración de las institucionalidad estatal han creado constantemente mecanismos para reproducirse basados en el control de sus mujeres. Las normativas puestas en marcha han incluido reglas religiosas-morales y de la herencia con la finalidad de que los capitales simbólicos de las clases dominantes no deriven en ningún momento hacia los dominados.

Para el caso que estudio en Santa Rosa el objetivo último no es mantener o resistirse en términos exclusivamente étnicos, como sucede con los mayas en Guatemala. Puesto que se trata de una comunidad pequeña y nueva la finalidad de los comuneros es sostener el espacio comunitario tomado por posesión de hecho. Tal sostenimiento implica permanecer y acrecentarse demográficamente, retener para sí la tierra, los servicios básicos ganados como la escuela, el colegio a distancia y la atención médica y religiosa, y los derechos a usar los recursos de subsistencia que les pueda dar el río y la selva a su disposición. Estos objetivos no podrían verse satisfechos si las mujeres sexuadas no aceptarían jugar su papel siguiendo las rutas señaladas.

GEOGRAFIAS SEXUADAS

REFLEXIONES FINALES

La exposición que precede a estas reflexiones finales ha insistido hasta el cansancio en que las mujeres de Santa Rosa se desenvuelven en geografías circunscritas al espacio comunitario diferentes a los caminos más amplios transitados por el resto de la comunidad. Esta geografía diferentemente sexuada ha permitido conservar y construir tal espacio, y paralelo con esto, continuamente fomenta un tipo de organización social donde las mujeres quedan siempre dando pasos más lentos, y por tanto, con una mayor desadaptación a la modernidad que los hombres, momento histórico con el que de todas maneras todos tienen que entrar en relación, y es más, del que nunca han sido indiferentes. Obviamente, en todos sus recorridos, ellas también ponen en marcha sus propias estrategias, que se ubican normalmente "detrás" de las voces oficiales masculinas. En este espacio final intento interpelar y recoger, en un sentido metafórico, los pasos recorridos por ellas.

La condición fronteriza de los habitantes de Santa Rosa ha sido para este estudio la clave que ha permitido abordar el mundo cambiante de los indígenas. El concepto de frontera ha implicado que si bien este grupo se ubica en los bordes de dos estados-nación, no se lo puede asociar con representaciones de lo periférico. La frontera, como la elevada dinámica social de una sola comunidad transnacional, implica que los habitantes de tales espacios, no son grupos abandonados, sino personas que están en una total circulación entre ambos lados de la supuesta línea divisoria, entre lo que puede imaginarse como tradicional y moderno, etc. De manera que, lejos de ser un punto marginal del estado-nación, la frontera es un significante de elevados cruces y comunicaciones.

Una de las primeras motivaciones para escoger el tema de este trabajo fue dar una óptica diferente a esas personas que se han venido representando como indios exóticos lejanos de todo signo de modernidad, tales como los elementos urbanos, el manejo del dinero, el mercado, el trabajo asalariado, la escolaridad formal, las telenovelas mexicanas, y la velocidad de las

comunicaciones. Aquí he expuesto que poblaciones indígenas como Santa Rosa viven inmersos en elementos modernizatorios como los mencionados, compartidos también con su vida de la caza y pesca, y con una enorme cantidad de creencias en los hechizos por envidias, belleza o inteligencia. Principalmente, la organización social actual y la construcción comunitaria se conducen en una combinación de problemas contemporáneos como la demografía y el territorio, con los efectos que pueden llevar los shamanes. Entonces, como dije al inicio, hasta un cierto punto, los indígenas son como nosotros, pues no son salvajes que andan sin ropa matándose entre ellos, así como tampoco sus comunidades son ningunas “islas de paz”. Y aunque algunos todavía lo duden, los indígenas de la selva también son seres humanos que sienten, sufren y que buscan realizaciones.

Obviamente, en el proceso de combinar lo tradicional con lo moderno, se producen algunos efectos desilusionantes. La fragmentación de la comunidad, posibles embarazos no deseados, el suicidio de Marlene, un posible tipo de prostitución de las mujeres en las ciudades, solo son unas pocas muestras de las dificultades que tienen que enfrentar las comunidades indígenas en sus procesos de aprender a convivir con elementos que tradicionalmente se habían considerado externos. Existen desadaptaciones, claro está, que creo que por los mismos estudios que mostraron comunidades armónicas entre sí y con la naturaleza, no proveyeron a tiempo las herramientas para transitar por los distintos mundos. Especialmente, las fricciones de la tradición con la modernidad, se hacen más visibles al hablar de mujeres, es justamente por esto, que he dedicado el trabajo a las geografías sexuadas.

Por geografías sexuadas no hemos entendido más que viajes, rutas y desplazamientos entre los distintos campos de representación de los poderes y privilegios, cuyos significantes se articulan en formas de lugares físicos, actividades reconocidas o épocas señaladas. Los recorridos realizados adoptan diferentes significados para hombres y mujeres de manera que el diseño de estas geografías no son de ninguna manera inocentes. El proceso selectivo de los desplazamientos ha hecho de estas geografías campos políticamente sexuados.

En primer lugar está el espacio de la comuna donde las mujeres se clasifican pensadas a partir del aporte o de su amenaza al grupo. Ubicaciones geográficas de las actividades sexuales y aportes van definiendo en realidad a los verdaderos parentescos y a las mujeres excluidas. Tenemos a Miguel y a la Chabela, personajes marcados por el estigma de la destrucción, que fracturan la noción misma de comunidad (armónica, solidaria e igualitaria), pero que simultáneamente le dan vida a ese otro bando que empieza a conectarse de manera oficial con los mayores espacios de poder modernos urbanos. En estas circunstancias cabe preguntarse, ¿quién destruye y construye a la comunidad? ¿De qué comunidad hablamos si sabemos que Santa Rosa se transformó por una declaratoria de un dirigente en "comunidad runa" de la noche a la mañana? ¿No será que esta representación que ahora es un medio para negociar con el estado, no ha sido la manera más apropiada para aglomerar a gente tan diversa y que es relativamente nueva en una determinada zona?

Por otro lado tenemos los extramuros de la comunidad donde predominan los racismos culturales y sexuales, atribuidos al orden social predominante. Allí, la mayoría de l@s indígenas viven un racismo cultural e incluso fenotípico, y especialmente las mujeres indígenas, con toda la autonomía y desenvoltura que puedan disfrutar en su comuna, van a ocupar los últimos peldaños de la estructura social nacional. Ser empleada doméstica y "amante ocasional" o "accidental", dos señales que encienden el morbo de la virilidad, y el odio y la prepotencia femeninas en las mujeres que se autocolocan en los peldaños superiores, que son a su vez presas del histórico proceso racial y sexista.

¿De qué maneras se da el tránsito de las mujeres desde la chacra y el fogón en la comuna hasta los pisos brillantes y los baños dentro de la casa; y las experiencias excluyentes que tienen que vivir en este trance? Una ventaja de las mujeres comuneras sobre las mestizas, es que fácilmente pueden volver a la seguridad ofertada por su comuna luego de recorrer muchísimo espacio como mujeres sexuadas. Pase lo que pase en el circuito, hombres y mujeres pueden y deben volver a la comunidad. Por un lado, de los hombres no se sabrá sobre sus viajes sexuales a menos que traigan a una esposa mestiza o blanca, lo cual complacerá a la comunidad y él será

visto como un hombre de prestigio y de agilidad para moverse en el otro mundo donde está el dinero, la buena educación, los trabajos, pero no la buena comida ni las buenas costumbres.

Repetidas veces las mujeres de Santa Rosa han asociado el placer de regresar a la casa con la comida y las costumbres "del blanco" y las dificultades "del pueblo". Marlene se había flaqueado mucho después de su trabajo porque le hacía falta la chicha y la comida de la casa. Leonor en su último viaje a Quito no se acostumbró a la carne de chanco, a la suciedad ni al desorden de la casa de sus ex - patrones, ni a sus hijos tan "mal educados y gritones". Dos muchachos se habían prácticamente refugiado en Santa Rosa debido a vida difícil de la ciudad, "allá no hay qué comer". Estos comentarios interpelan directamente que "lo moderno urbano" sea algo anhelado en detrimento del espacio comunitario de la selva. Si bien no deja de significar poderes y privilegios creo que [l@s santaroseñ@s](#) han comprendido que la alternativa no es irse de su comunidad. Tod@s regresan y hay nuevos que llegan: la alternativa, es pues, mantenerse en circulación. Y para esto obviamente, se requieren de algunos entrenamientos que no han llegado a su debido tiempo.

El problema de [l@s](#) indígenas de Santa Rosa no es como lo plantean algunos, que se vienen a la ciudad y se instalan en los famosos "cinturones de miseria". El problema es que en virtud de la exclusión social se les ha denegado un proceso de adiestramiento para moverse en otros espacios, de la misma manera que a [l@s](#) no-indígenas se les ha hecho creer que están por encima de [l@s](#) otr@s para poder perpetuar las desigualdades. Es evidente que existe una incompatibilidad de mundos entre indígenas y mestizos, para lo cual la única salida es alcanzar una articulación no discriminatoria de las visiones de cada sector.

Con esto quiero decir que siendo imposible mantener mundos separados como ya nos hemos dado cuenta incluso desde la época colonial ("separación de repúblicas"), no queda otra alternativa que intercambiar y hacer accesibles herramientas de conocimientos mutuos, a través de las cuales, tanto hombres como mujeres indígenas y no indígenas podamos movernos

dignamente entre los varios mundos que nos toca transitar en el gran camino hacia la construcción de nuestras comunidades locales, nacionales y transnacionales.

Las geografías excluyentes actúan profundamente en las comprensiones que los habitantes elaboran inconscientemente sobre su realidad. Por ejemplo, el hecho de "vivir lejos" ha hecho que todas las carencias de servicios básicos como una buena educación y vías de transporte, se atribuyan a la geografía y no al abandono desde la administración estatal y al mismo orden social racista. Se han naturalizado las geografías excluyentes sexualizadas y racializadas, echando la culpa de las carencias a las distancias e inmovilizándonos a pensar el mundo desde otras perspectivas.

Por otras rutas están las mujeres, quienes al igual que sus compañeros de comuna, pueden vivir libremente su sexualidad y retornar a la casa con sus hijos si los tuvieron, y sin censuras y con todo el derecho a trabajar la tierra y vivir en el centro comunal y poner sus niños en la escuela, participar de las reuniones comunitarias. Por un lado, estos viajes les proporcionan experiencias y reconocimientos por saberse mover en el mundo blanco mestizo, pero ellas no dejan de ser piezas claves en la comunidad, por lo cual seguirán bajo el cuidado de la familia y la organización. Al contrario de lo que sucede con los hombres, ellas jamás han vuelto a la comuna con un marido o con el padre de sus hijos. Aquí es donde me planteo algunas interrogantes sobre lo que en realidad sucede con las mujeres indígenas sexualizadas más allá de la comunidad. Padres y madres de familia afirman que las mujeres son libres para contraer matrimonio con quien ellas elijan. Pero por otro lado está la idea de que la persona apropiada para casarse debe adaptarse al trabajo comunitario, por lo cual un marido mestizo no es el apropiado porque se considera inoperante en el campo, y por tanto tampoco representa ningún prestigio o reconocimiento para la mujer.

No es de negar sin embargo, que ante todo la comunidad puede significar un espacio neutral que solo oferta seguridad a sus habitantes. Todos pueden salir y volver, todos aportan con su trabajo, luchan juntos por conseguir las obras de servicio colectivo. Obviamente, las mujeres con menos

discursos y con menor cantidad de experiencias en viajes. Pero más allá de la comunidad, las ofertas no se presentan de igual manera para hombres y mujeres. Las mujeres llegan a convertirse en empleadas domésticas y a veces en "empleadas sexuales" de algún mestizo o indígena mismo. Hay que recordar además que el servicio doméstico es muy mal pagado. Claro, estas ofertas no las atan a la ciudad donde hay que recordar, con algunos recelos, está simbolizado el poder. Ellas por tanto, han emprendido el retorno a la casa de manera solitaria.

Es como si de pronto, se hubieran puesto de acuerdo la sociedad mestiza con la indígena. Se han puesto de acuerdo sobre las mujeres para que mientras la una no la acoge porque la trata mal, la otra le oferta seguridad pero bajo su protección y cuidado. Es decir, que se las han arreglado para que una vez que ha disfrutado de sus servicios, de todas maneras regresen a su lugar, simbolizado obviamente, como el de menor poder y prestigio. Esto es claramente una manera de perpetuar posiciones privilegiadas de algunos, el gran abismo que les separa de los indígenas. De esta manera las mujeres indígenas pueden circular, de hecho, se insertan en los circuitos, pero solo de una manera horizontal y no vertical.

Existe además una diferencia en los viajes masculinos y femeninos. Los primeros son de menor estadía y con frecuencia se puede regresar a la comunidad, enterarse de todos los problemas y participar en las decisiones considerando también la situación de "afuera". Por otro lado, los viajes femeninos son prolongados e insertan a las mujeres en espacios subvalorados. Además, al retornar a la comuna después de tanto tiempo también corren el riesgo de verse desadaptadas. En definitiva, mientras los hombres se entrenan en circular, las mujeres van comprendiendo que la estadía de la casa es lo más apropiado.

Este estudio se ha movido en un espacio geográfico fronterizo, pero también en una cultura fronteriza repleta de fluidos y circulaciones, producidos en su mayoría, en la clandestinidad no solo de lo legítimo sino en los bordes mismos de los ejes estatales administrativos, es decir donde, con frecuencia, la comunidad nacional ya no se avanza a imaginar. Esta geografía de elevada circulación, a la vez que es muy conveniente para la supervivencia económica de la

comunidad, también la amenaza con intervenir violentamente provocando fragmentaciones a su interior. En una ubicación de este tipo, surge una urgencia por entrenarse en circular en varios mundos. Como una alternativa, la comunidad ha diseñado una geografía sexuada donde mientras los hombres deben buscar recursos en espacios amplios y privilegiados, las mujeres van insertándose más lentamente en la circulación fronteriza más próxima a los significados de responsabilidad adoptados por la comunidad, en un momento en que los hombres se están ausentando continuamente. Una vez que se ha dejado en las manos de las mujeres la tarea cotidiana de la construcción comunitaria, es de suma importancia que a pesar de sus viajes siempre puedan y deban retornar a este espacio que con toda la problemática interna, probablemente es el que más les oferta autonomía y seguridad.

Tukurin

Quito, noviembre de 1999.

BIBLIOGRAFIA

- Almeida Vinuesa, José. "El mito de la amazonía en la construcción de la identidad ecuatoriana", *Revista Memoria* (Quito), 4 (1994):201-224.
- Aguirre, Gladis. *Mujer quichua entre mitos y cotidianidades: Estrategias y poderes femeninos en las comunidades del Sucumbíos actual*. Quito, Tesis de licenciatura, PUCE, 1998 (fotocopiado).
- Anderson, Benedict. *Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993 [1983].
- Alarcón, Norma. "La frontera de Anzaldúa: La inscripción de una ginocrítica", en *Cultura y Tercer Mundo: Nuevas identidades y ciudadanías*, compilado por Beatriz Gozález Stephan. Caracas, Nueva Sociedad, 1996.
- Astelarra, Judith. "El patriarcado como realidad social". Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, s.f. (fotocopiado).
- Baud, Michiel y otros. *Estrategias de la etnicidad en América Latina*. Quito, Abya Yala, 1996.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992.
- Bourdieu, Pierre. "La dominación masculina", *La masculinidad: aspectos sociales y culturales*. Quito, Abya Yala, 1998.
- Bourdieu, Pierre. *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus ediciones, 1991[1979]
- Cervone, Emma y otros. *Mujeres contracorriente: Voces de líderes indígenas*. Quito, Ceplaes, 1998.
- Clifford, James. *Dilemas de la cultura: Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1995 [1988].
- Clifford, James. *Routes: Travel and translation in the late twentieth century*. London, Harvard University Press, 1997.
- De la Cadena, Marisol. "Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cusco". *Revista Andina* (Cusco), 9, 1 (julio de 1991): 7-47.
- De la Cadena, Marisol. "Decencia y cultura política: Los indigenistas del Cusco en los años veinte". *Revista Andina* (Cusco), 12, 1 (julio de 1994): 79-136.
- Descola, Philippe. *La selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito, Abya Yala, 1989.
- Documentos de la Pastoral Indígena*, Vicariato San Miguel de Sucumbíos (fotocopias).
- Francke, Marfil. "Género, clase y etnia: La trenza de la dominación", en Degregorie, y otros. *Tiempos de ira y amor*. Lima, s.e., 1990.
- Figueroa, José Antonio. "Comunidades indígenas: Artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo ". *Revista Colombiana de Antropología* (Bogotá) Vol.XXXIII (1996-1997): 190-219.
- Foucault, Michel. *Genealogía del racismo*. Editorial Altamira, Argentina, s/f.
- García, Claudia. "Identidad femenina y pensamiento religioso tradicional: Algunos comentarios acerca de la posesión femenina entre los miskitos de Nicaragua". *Revista América Indígena*, 1997.
- Herrera, Gioconda. "Los dilemas de la diferencia: Feminismos, interpretación y política". *Iconos, Revista de FLACSO Ecuador* (Quito) 6 (Enero 1999):22-28.

- Herrera, Gioconda. "Los enfoques de género: Entre la gettoización y la ruptura epistemológica". *Ecuador Debate* (Quito), 40 (Abril de 1997):187-209.
- Hobsbawm, Erick. "Inventando tradiciones". *Memoria* (Quito), 2, 2 (Noviembre 1991): 91-106.
- Jackson, Jean. "¿Existe una manera de hablar sobre hacer cultura sin hacer enemigos?", en Fernando Santos, comp. *Globalización y cambio en la amazonía indígena*. Quito, Flacso /Abya Yala, 1996.
- Langdon, Jean. "La historia de la conquista de acuerdo a los indios siona del Putumayo", en Roberto Pineda Camacho y Beatriz Alzate Angel, comps. *Los meandros de la historia en amazonía*. Colección 500 años, # 25, Quito, Abya Yala, 1990.
- Martínez-Novo, Carmen. "Etnicidad y globalización: la otra historia del movimiento de indígenas migrantes en la frontera México-Estados Unidos", *Ecuador Debate* (Quito), 40, (abril de 1997): 123-142.
- Mato, Daniel. "Estudio introductorio", en *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*. Caracas, Unesco/Nueva Sociedad, 1994.
- McClintock, Anne. " 'No longer in a future heaven': Gender, Race and Nationalism", en Anne McClintock, Amir Musti y Ellen Shohat, eds. *Dangerous liaisons, gender, nation and poscolonial perspectives*. Minneapolis, Universidad de Minnesota, 1997.
- Mead, Margaret. *Cartas de una antropóloga*. Buenos Aires, Emecé Editores, 1981 [1977].
- Montero, Rosa. *Historias de mujeres*. Madrid, Extra Alfaguara, 1995.
- Melhus, Marit. "Una vergüenza para el honor una vergüenza para el sufrimiento", en Milagros Palma, coord. *Simbólica de la feminidad: La mujer en el imaginario mítico religioso de las sociedades indias y mestizas*. Quito, Abya Yala, 1993 [1990].
- Muratorio, Blanca. "Indigenous women's identities and the politics of cultural reproduction in the Ecuadorian Amazon", *American Anthropologist* (British Columbia), 100, 2 (june 1998):.
- Muratorio, Blanca. "Trabajando para la Shell: Resistencia cultural a la proletarización en la amazonía ecuatoriana", en Fernando Santos ed. *Globalización y cambio en la amazonía indígena*. Vol. I, Biblioteca Abya Yala, # 37, Quito, Flacso /Abya Yala, 1996.
- Muratorio, Blanca. *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo 1850-1950*. Quito, Abya Yala, 1987.
- Palacio A., José Luis. *Matrimonio en el río Napo*. Pompeya, Napo, Vicariato Apostólico del Aguarico /Cicame, 1992.
- Palma, Norman. "Digresiones sobre el goce y el sufrimiento en el horizonte etológico del macho" en Milagros Palma, coord. *Simbólica de la feminidad: La mujer en el imaginario mítico religioso de las sociedades indias y mestizas*, Quito, Abya Yala, 1993 [1990].
- Pérez, Diego. *Aproximación a la vida histórica, territorial, cultural y ambiental de la comunidad indígena cofán*. Santafé de Bogotá, Fundación de sabedores siona y cofán, zio-ai Unión de sabiduría, febrero de 1998. (fotocopiado).
- Perrin, Michel y Marie Perruchon, coord. *Complementariedad entre hombre y mujer: Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Biblioteca Abya Yala, # 43, Quito, Abya Yala, 1997.
- Radcliffe, Sara y Sallie Westwood. *Rehaciendo la nación: Lugar, identidad y política en América Latina*. Quito, Abya Yala, 1999 [1996].
- Rival, Laura. "Los indígenas huaorani en la conciencia nacional" en Blanca Muratorio, ed. *Imágenes e imagineros*. Quito, Flacso, 1994.
- Rossi, Adriana. *Narcotráfico y amazonía ecuatoriana*. Quito, Abya Yala, 1996.

- Rouse, Roger. "Mexican Migration in the social space of postmodernism". University of Michigan, Ann Arbor, 1991 (fotocopiado).
- Robinson, Scott. *Hacia una nueva comprensión del shamanismo cofán*. Serie Pueblos del Ecuador, #5, Quito, Abya Yala, 1996.
- Ruiz, Lucy, coord. *Amazonía: Escenarios y conflictos*. Quito, Abya Yala/ CEDIME/ FLACSO, Comisión Quinto Centenario/ Ildis, 1993.
- Saldívar, José David. "Introduction", en *Border Matters: Remapping Cultural Studies*. University of California Press, 1997.
- Santos Granero, Fernando. "Introducción: Hacia una antropología de lo contemporáneo en la amazonía indígena" en Fernando Santos Granero, comp. *Globalización y cambio en la amazonía indígena*. Vol. I, Biblioteca Abya Yala, 37, Quito, Flacso /Abya Yala, 1996.
- Segura Escobar, Nora y Donny Meertens. "Desarraigo, género y desplazamiento interno en Colombia", *Revista Nueva Sociedad* (Caracas), 148 (marzo-abril, 1997):30-43..
- Segura, Nora. "Prostitución, género y violencia", en Luz Gabriela Arango y otros., comps. *Género e identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Bogotá, Uniandes /Tercer Mundo /Género-mujer-desarrollo, 1995.
- Smith, Carol A. "Race-Class-Gender ideology in Guatemala: Modern and anti-modern forms," *Comparative Studies in Society and History*. University of California, Davis, 1995.
- Smith, Carol A. "Myths, intellectuals, and race/class/gender distinctions in the formation of latin american nations", *Journal of Latin American Anthropology* (University of California, Davis), 2, 1 (1996):148-169.
- Stolcke, Verena. "Sexo es a género lo que raza es a etnicidad", *Márgenes Encuentro y Debate* (s.n.), V, 9 (Octubre 1992):65-90.
- Stolcke, Verena. "Conquered Women", *NACLA Report on the Americas*. XXIV, 5 (february 1991): 23-39.
- Tokatlian, Juan Gabriel. "Condicionalidad y certificación", *Revista Nueva Sociedad* (Caracas) 148 (marzo-abril 1997): 98-107.
- Whitten, Norman. *Sacha Runa: Etnicidad y adaptación de los quichua hablantes de la amazonía ecuatoriana*. Quito, Abya Yala, 1987.