

DIALOGOS DE MUJERES, MONOLOGO DE PODER: GENERO Y LA CONSTRUCCION DEL SUJETO COLONIAL EN LA ALTA AMAZONIA.

Blanca Muratorio
University of British Columbia

Durante una de esas tardes muy lluviosas de la Amazonía, en las que una mujer no puede ir a trabajar en la chacra, Francisca Andi, una indígena Napo Quichua del Alto Amazonas ecuatoriano, llegó de visita a mi casa con su hija menor. Traía un instrumento musical hecho con una rama delgada y una sola cuerda de agave y dijo que quería cantar para nosotras dos. Desde que conozco a Francisca, durante varios años de trabajo con ella la he oído cantar muchas canciones. Algunas aprendidas de su madre, otras compuestas por ella misma para distintas ocasiones tales como bodas o despedidas a parientes que parten a largos viajes. Sin embargo, la canción que cantó esa tarde tenía una intención muy personal: era el legado de su autobiografía para que tanto su hija como yo la apreciemos y recordemos y un desafío, como nos dijo, “a entender e interpretar mis sufrimientos pasados y presentes.”

Conocía a Francisca como una excelente cuentista, como extraordinaria ceramista y como una poderosa curandera. En esta canción demostró ser también una sabia y creativa relatora de su propia vida, su cultura y su sociedad. Haciendo uso de su imaginación poética, Francisca creó una autobiografía de gran individualidad, en la mejor tradición occidental de este género, en la que al revelar e interpretar su persona, le da forma a su experiencia de vida. Al mismo tiempo, al relatar algunas de sus experiencias como “textos morales”, incorporó los signos y símbolos de la identidad étnica de su grupo (Keesing 1985: 33; Basso 1990: 21). Así, su canción también expresa una forma de memoria colectiva de experiencias compartidas por las mujeres Napo Quichua de su generación. Mediante sus recuerdos, Francisca provee los términos para analizar cómo ciertas fuerzas históricas, tales como el capitalismo, el colonialismo de frontera, el estado liberal y los misioneros conservadores, impactaron la conciencia indígena y también cómo algunos aspectos particulares de la historia colonial fueron apropiados o rechazados, reconceptualizados o reinventados por las mujeres indígenas para usarlos en la actualidad. Así, cuando Francisca evalúa el presente, nos ofrece posibilidades para entender no sólo como se construyó su mundo, sino también cómo continúa transformándose.

A través de todo su canto, Francisca le dio a los contenidos de su canción el sentido de un diálogo implícito, tanto con la audiencia que había elegido para esa ocasión -su hija menor y yo- como con los agentes coloniales del pasado que conformaron y a la vez limitaron sus experiencias

de vida. Al incluirme en el diálogo y al pedirme específicamente que grabara la canción, Francisca tenía la intención de que se tradujera al Español y que fuese compartida por otros. A través de los muchos años de colaboración y de nuestra amistad, yo había contribuido también en parte a crear el contexto histórico y el significado de su canción. Por su parte, Francisca sabía perfectamente que yo la interpretaría “a mi manera” (cf. Keesing 1985: 27, 32). Para su hija, en cambio, la canción en Quichua era parte de una importante tradición oral compartida entre mujeres, particularmente entre madres e hijas. Al pedirme que diera una copia de la grabación a su hija, Francisca quería asegurarse que en “estos tiempos tan cambiantes”, su hija la conservaría como una memoria muy querida para cantarla cuando su madre muriese.

En este trabajo trataré de dar sólo una respuesta parcial al desafío intelectual de Francisca de “entender e interpretar sus sufrimientos pasados y presentes”. Comenzaré por examinar el contexto político y económico de la canción, mediante el análisis de documentos históricos. Tratando de recuperar así las voces e identidades de los agentes colonizadores trataré de mostrar el carácter plurivocal del encuentro colonial que revela muchas formas de conciencia (Cooper y Stoler 1989; Comaroff 1989; Stern 1992). A continuación presento la voz de Francisca y mi análisis de fragmentos de su canción, no principalmente como un texto poético -que lo es- sino como la construcción, situada histórica y culturalmente que Francisca hace de su persona femenina, y como su respuesta a las relaciones de poder a través de las cuales los agentes colonizadores trataron de constituir a los indígenas - y más concretamente a las mujeres indígenas- como sujetos de dominación.

Las voces de las mujeres.

Estudios antropológicos en áreas etnográficas muy diversas han demostrado cómo formas míticas e históricas de conciencia social se incorporan y se expresan no sólo en los temas narrativos sino también en poesía, canciones, retórica política y otras formas no-narrativas de discurso (Jean y John Comaroff 1987; Coplan 1987; Messick 1987; Trawick 1988; Basso y Sherzer 1990; Hill 1990). En las sociedades de la Amazonía ecuatoriana, donde el discurso hablado es todavía del dominio público de los hombres, las mujeres privilegian otros lenguajes simbólicos tales como la cerámica, canciones, llanto ritual y la interpretación de los sueños y visiones que utilizan para crear un fuerte sentido de identidad, para estructurar su mundo, para interpretar sus experiencias pasadas y presentes de violento cambio social y para crear un sentido de su propia historia como mujeres indígenas (N. Whitten 1976, 1988; D. Whitten 1981; Seitz 1982; D. y N. Whitten 1988; Harrison 1989). Esos son los idiomas de expresión preferidos, las “transcripciones secretas” (“hidden transcripts”). (Scott 1990) usados por las mujeres en sus casas, en sus chacras, en las riberas de los ríos cuando lavan oro, o en la privacidad de sus espacios en la selva.

La generación de mujeres Napo-Quichua con las cuales trabajé¹ son monolingües en Quichua, pero toda su vida ha transcurrido en una sociedad donde el Español ha sido el lenguaje de dominación y ha tenido, por consiguiente, el mayor prestigio en la interacción cotidiana. Este colonialismo lingüístico no ha enmudecido a estas mujeres que, ya sea a través de intermediarios o dirigiéndose al público directamente en Quichua, han hecho oír sus voces en varias ocasiones. Ellas se refieren a sí mismas y a sus madres -pero no a sus hijas- como pitalalashimi huarmiguna (tal como lo hace Francisca en su canción, líneas 42-48), es decir, mujeres que tal como la pitalala (víbora venenosa Equis), están siempre listas a reaccionar verbalmente contra las injusticias de los agentes del estado, contra los abusos en los mercados y continuamente contra los “caprichos” de las balanzas de los comerciantes de oro. Estas son mujeres que siempre han estado inmersas en el proyecto colonial. Para sobrevivir, tanto ellas como los hombres indígenas han debido acomodarse, usar, y finalmente incorporar muchas de las prácticas sociales de este proyecto. Pero también han resistido a los diversos agentes hegemónicos, distanciándose de ellos y desafiándolos cuando fue posible, creando así los contextos culturales y políticos para decir lo que querían decir. Esta capacidad para moverse en más de un único mundo expresivo permite explicar porqué Francisca tuvo la habilidad de usar una forma estética tradicional, común entre las mujeres de la cultura Quichua del Oriente², y transformarla en un discurso histórico “narrativo” y en un diálogo con su audiencia. Afirmando poéticamente su libertad, su independencia y su propia realización mediante el uso de la metáfora de quien camina hasta lo más profundo de la selva y ampliando simbólicamente su propio espacio y el de sus seres queridos mediante el poder de sus sueños y visiones, Francisca establece el contraste entre su ideal de la mujer Napo Quichua y el diseño hegemónico de lo que debía ser la femineidad indígena. Este último fue conformado por un proyecto colonial que voy a caracterizar aquí como “sedentarización” de los indígenas, en su sentido más amplio.

El proyecto hegemónico: la economía política de la canción de Francisca

En el discurso colonial, la sedentarización de los indios fue un monólogo de poder, aunque las voces no hablaron siempre al unísono. Cada uno de los agentes coloniales usaba ese término con la connotación que más convenía a sus intereses en los diferentes períodos históricos. En ciertos momentos, los patrones querían que los indios permanecieran en estado “vegetativo”, que “no cambiasen” y que viviesen en una permanente “rutina”. El estado, por su parte, fijaba a sus sujetos en un espacio para poder así “ubicarlos”, “clasificarlos”, y “dividirlos” y, por último, los misioneros querían que “estos niños de Dios” fuesen “tranquilos”, “serenos”, “de buenos modales” y “calmos” (Rodale 1978: 1085).

Con la revolución Liberal de fines del siglo diez y nueve, se establece una nueva administración en la provincia de Oriente, que en ese momento comprendía todo el territorio Amazónico del Ecuador. Esta nueva administración venía a reemplazar el experimento previo de administración política provincial conservadora, que estuvo en manos de los Jesuitas entre 1870 y 1875. "Papá" García, el primer gobernador Liberal sobre el cual disponemos de documentación confiable, trató desesperadamente de gobernar esa vasta provincia y de hacerlo conforme a los ideales de la revolución, en momentos en que la región sufría los estragos del auge del caucho amazónico (1880- 1914). Aún en las regiones más remotas de la provincia, García trataba de mantener a sus empleados ocupados constituyendo simbólicamente a los indios en ciudadanos de la República y haciendo cumplir las nuevas leyes del matrimonio civil. Por ejemplo, con motivo de la celebración del Día de la Independencia en Curaray en 1909, el Teniente Político del área le informa que:

Cuatro indios del Sr. Garcés solicitaron que los casaran porque tenían listas a sus novias y querían que la ceremonia tuviese lugar bajo la bandera en la plataforma principal. Después del casamiento, los indios siguieron bailando alrededor de la bandera, con sus tambores y flautas, gritando ¡Viva apu [autoridad blanca] García! ¡Viva el gobierno del General Eloy Alfaro [líder de la Revolución Liberal]! (Curaray, Agosto 24, 1909, AGN).

El Oriente era una zona de frontera, en la cual los soldados enviados para defender los límites territoriales nacionales contra las incursiones Peruanas, se transformaron en comerciantes de caucho, empleados del gobierno y, a menudo, en ambos. Este era un grupo que incluía aventureros de diversas nacionalidades, quienes enriquecidos rápidamente por el negocio del caucho, establecieron grandes haciendas a lo largo de los ríos amazónicos, con lo cual lograron obtener respetabilidad y poder. Se trataba de una región donde los límites entre el estado y la sociedad civil se borraban, tanto por su aislamiento como por el interés compartido -aunque conflictivo- de comerciantes y empleados del estado en obtener la mano de obra de la población indígena que vivía de la caza, la pesca, la recolección y la agricultura itinerante. Posteriormente, los hombres y mujeres blanco-mestizos³ que se establecieron en los centros de administración provincial de Tena-Archidona, llegaron a ser los empleados del estado, maestros, policías, y los patrones y comerciantes que crearon el modelo de "colonialismo de frontera" que predominó en las tres décadas siguientes. El referente moral de este burdo plan político y económico fue provisto muy pronto por los inevitables misioneros.

Sin embargo, esta no fue una frontera de expansión abierta para todos en el espíritu de la democracia agraria Jeffersoniana (Harvey 1989: 257). Se trataba de un proyecto neo-colonial que heredó del colonialismo español, aceptándola como el "orden natural de las cosas", una sociedad dividida en clases en la cual las posiciones en la estructura de la división del trabajo estaban determinadas por el status racial y por marcadas diferencias culturales. Cuando los conquistadores entraron en esta región a mediados del siglo diez y seis, lo hicieron buscando la Tierra del Oro y la Canela y luego para establecer encomiendas. Por ello, el objetivo principal de esa sociedad colonial -que continuó siendo el mismo en el período Republicano- fue obtener la mano de obra de la población indígena. Desde el primer momento de ese encuentro colonial, los hombres y mujeres Napo Quichua fueron conformados como sujetos de dominación. Gracias a las prácticas evangelizadoras de los misioneros y a la estructura organizacional de las encomiendas, los Napo Quichua fueron separados de la complejidad étnica del Alto Amazonas y transformados en un grupo cultural distintivo. Los Napo Quichua no son, por consiguiente, ni un archipiélago cultural, ni un islote étnico salvaje recién incorporado a la civilización.

Mientras la economía siguió siendo exclusivamente extractiva, los agentes colonizadores requirieron de una mano de obra móvil que pudiese internarse en la selva por largos períodos de tiempo para obtener oro o caucho a ser intercambiados por bienes manufacturados. Para estos conquistadores de fines del siglo diez y nueve, el "nomadismo" y el "salvajismo" de los indios constituían sus mejores atributos. Su concepción de un sujeto colonial útil era exactamente opuesta a los intentos utópicos de los Jesuitas de transformar a los Napo Quichua en un asentamiento de campesinos cristianos⁴.

Cuando el auge del caucho terminó, los comerciantes tomaron su codiciosa mirada a tierras y ganado. Sin embargo, la base principal de sus fortunas fue siempre el oro y se amplió con el breve retorno a la explotación del caucho durante la Segunda Guerra Mundial. Ayudados por la legislación estatal que favorecía la colonización, estos nuevos hacendados expandieron el proceso de ocupación de tierras, transformando así lo que habían sido asentamientos indígenas en haciendas y pueblos de blancos. Uno de los pioneros de esta "súbita conversión" a la agricultura nos ha dejado un ejemplo tan claro como utópico de la retórica de ese momento histórico:

Esta tierra es tan rica que muy pronto el silbato mágico de la locomotora nos traerá no sólo capital nacional y extranjero, sino que espantará de la selva al puma y al puercoespín para reemplazarlos por cientos de cabezas de ganado. Para que este hermoso ideal se realice

debemos comenzar con un pequeño asentamiento. En la cabecera de este río [Curaray] hay un número considerable de indígenas que, alejados de todo comercio y sólo visitados de vez en cuando por un cura Dominicano, viven como tribus nómades, vagando y dados al ocio y la holgazanería. Sr. Gobernador, Usted debe preocuparse por este grupo de seres desafortunados, asentarlos en un lugar, e instruirlos en los beneficios de la civilización y el trabajo. Así, en muy poco tiempo, serán un grupo de ciudadanos honestos y trabajadores que, con diligencia y su trabajo, contribuirán también al desarrollo de la riqueza nacional en el Oriente. Yo no puedo concebir la mejora del Ecuador sin la colonización de este mundo majestuoso, sin ideas que se transmitan por los cables del telégrafo a lo largo de cientos de millas, sin miles de naves a vapor que circularan por sus ríos, sin la multiplicación de industrias o el comercio que lleve a los pueblos de todo el mundo los preciosos productos de esta tierra fértil y privilegiada (Curaray, San Antonio, Diciembre 24, 1908, AGN).

En 1921 había ya cuatro haciendas en las afueras de Tena, capital administrativa de la provincia. Los edificios de la gobernación, la policía, la iglesia y el convento completaban la trama espacial de dominación institucional y simbólica de la población indígena. La plaza central se transformó en el lugar donde se reafirmaba la práctica de las relaciones de clase. Todos los domingos, después de la misa, a la que los indígenas habían sido convocados por la campana de la iglesia, símbolo de una devoción sin significado, se los reunía en la plaza y se les asignaban las tareas de la semana. La plaza era también el lugar de la ceremonia anual del cambio de varas, cuando las autoridades blancas nombraban a los líderes indígenas que se encargarían de controlar el trabajo asignado al resto del grupo. También en esta ocasión los "buenos" trabajadores eran a veces premiados con la asignación de una esposa. La construcción de la ciudad administrativa como espacio de vigilancia y disciplina marcó el comienzo del conflicto entre los blancos -para quienes la transformación de la tierra en una mercancía constituía un signo de progreso- y los indígenas, cuyo ideal cultural es la tierra reclamada en base a relaciones sociales en el tiempo y la memoria. Esta lucha continúa en la actualidad aunque en términos de una formación social diferente.

Una vez en control de las mejores tierras alrededor de los centros administrativos, los patrones lograron tener mejor acceso a la mano de obra de los Napo-Quichua que vivían cerca o dentro del territorio de las haciendas y consolidar así un sistema de endeudamiento, por medio del cual los indígenas compraban artículos manufacturados a precios totalmente inflacionados a cambio de oro o de trabajo agrícola circunstancial. En estos

trabajos, las mujeres indígenas cumplían las mismas tareas que los hombres, a excepción de desmontar la selva, pero eran pagadas sólo a través de sus maridos con telas y cuentas para collares. Además, se prefería a las mujeres para el servicio doméstico en el que desempeñaban todas las tareas pesadas, cumpliendo también el papel de farmacéuticas domésticas, ya que su amplio conocimiento de las plantas de la selva las hacía indispensables en una sociedad que no tenía fácil acceso a la medicina convencional.

Una vez que la implantación de la agricultura destruyó la selva cercana, los patrones consideraron haber domesticado el "salvajismo" de los indios bajo su control. Estos se transformaron entonces en los verdaderos "indiecitos", casi objetos domésticos, que se incorporaban o descartaban a voluntad. Aunque las formas de vida más sedentarias y estables en los pueblos y las haciendas acortó la distancia social entre blancos e indios esa mutua proximidad aumentó la disolución social entre ambos grupos. A los ojos de los blancos, los indios se despersonalizaron, convirtiéndose en los genéricos "longos", como se les llamaba en el lenguaje cotidiano. La definición de los indios como objetos significaba negarles su privacidad y su espacio personal. Para las mujeres indígenas que trabajaban como servicio doméstico, esto también significó, invariablemente, el abuso sexual por parte de los patrones hombres, generalmente con el consentimiento indiferente de sus esposas, que no lo consideraban infidelidad matrimonial, tal como lo atestiguan diversos casos que fueron llevados a juicios por las mujeres Napo Quichua (AGN)⁵. En uno de esos casos, por intermedio de un empleado del gobierno que traduce su testimonio del Quichua, una mujer indígena se queja, por ejemplo, no sólo de abuso sexual por parte de su patrón, sino también de los golpes que recibió de su esposa cuando ésta supo "que esta sirvienta idiota" había recurrido a las debidas autoridades para presentar su queja (Tena, Agosto 22, 1943, AGN).

El Oriente ecuatoriano era un lugar muy apartado, donde las normas metropolitanas apropiadas relativas a moralidad, a lo socialmente correcto y a las actividades económicas propias de cada sexo, casi no se aplicaban. Las mujeres blancas participaron en todas las tareas pioneras de colonización, consideradas necesarias para tratar de domesticar tanto a la selva como a los indios. En esta área, varias de estas mujeres se convirtieron en poderosas patronas y su crueldad fue legendaria. Tal como sucedió durante el período Colonial temprano en otras regiones de frontera en América del Sur, los colonizadores blancos adoptaron varias costumbres indígenas respecto a la comida y a otros aspectos de la vida doméstica y aprendieron Quichua como segundo lenguaje de dominación. En el mundo real de la vida cotidiana, ni la respetabilidad moral, ni los hábitos de comida, ni los códigos

de vestimenta, ni las creencias religiosas o la educación separaban significativamente a los colonos blancos de los Napo Quichua. El más fuerte indicador de clase social era el poder de los blancos para controlar el trabajo de los indios a través del monopolio de mercancías. En la nebulosa confusión de la ideología hegemónica, sin embargo, el ideal del "buen sujeto colonial" era el indio que permanecía ignorante y servil, aunque lo suficientemente civilizado como para depender de productos manufacturados. Pero en la Amazonía, los blancos siempre corrieron el riesgo de que indios no aculturados se transformasen rápidamente en trabajadores no confiables y escapasen a la selva con el más mínimo pretexto, lo que en realidad sucedía constantemente. Por esta razón, los patrones finalmente tuvieron que aceptar, a pesar suyo, los objetivos del estado y de los misioneros.

Hacia finales del siglo diez y nueve, el estado Liberal pasó una serie de leyes y decretos, incluyendo algunos relativos al Oriente, eximiendo a los indios del trabajo no remunerado y reconociendo su condición legal de ciudadanos ecuatorianos con derecho a la educación y a la protección legal (Rubio Orbe 1954: 63-67). Tal como sucedió a la Corona Española durante el primer período colonial, el estado Liberal se enfrentó al hecho de que estas políticas sociales entraban a menudo en conflicto con sus objetivos económicos y geopolíticos. La colonización de lo que entonces se percibía como un espacio "amplio, rico y vacío" y la construcción de una red, aún primitiva, de comunicaciones y transporte era considerado un proyecto económico y altamente patriótico. Poblar con colonizadores blancos las áreas de fronteras con Perú constituyó, desde el comienzo del período republicano, un problema de afirmación de la soberanía ecuatoriana, porque no se podía confiar en que "sujetos salvajes" permaneciesen siendo ciudadanos leales a la nación.

El mayor dilema del estado era que para lograr esos objetivos dependía de la mano de obra indígena. El estado no podía renunciar al poder colonial que requería el tributo obligatorio de los indios de trabajar en obras públicas, aunque ese trabajo fuese ahora pagado en salario. Por razones administrativas de carácter burocrático, se distinguían dos categorías de indios: los "deudores", que eran aquellos que trabajaban para patrones, y los "libres" que, irónicamente, eran los que, a diferencia de los "realmente salvajes", habían quedado bajo control de los blancos y eran reclutados para trabajar para el estado. Sin embargo, en la realidad cotidiana, estas categorías tan específicas del sistema clasificatorio estatal de sujetos se confundían, debido a la necesidad -culturalmente creada- de los indígenas por productos manufacturados que controlaban los patrones. La competencia

interna por mano de obra entre los diferentes agentes colonizadores y las contradicciones del estado, que necesitaba promover la colonización de la Amazonía ofreciendo a los pioneros blancos mano de obra indígena barata, competían con el mandato mismo del estado de defender a sus ciudadanos indios de los peores abusos del sistema de patronés. En la década de 1930, cuando una administración militar progresista se hizo cargo del Oriente, este dilema seguía existiendo, tal como lo explicaba un subteniente a su superior:

"Estoy trabajando duro para eliminar el vicio, el abuso y la corrupción y al mismo tiempo para lograr que resurja la raza indígena para que estas gentes lleguen a ser algún día ciudadanos útiles a sí mismos, para su propia gente y para la madre Patria en general" (Tena, Marzo 21, 1938, Oficio N°. 103, AGN).

En realidad, hasta hace muy poco tiempo, las políticas estatales de todas las denominaciones políticas nunca cuestionaron la oposición entre civilización blanca y salvajismo indio, ni la idea del carácter infantil de los indios, ni la creencia en la necesidad de cristianizarlos. Cuando en 1922 el Vicariato del Napo fue asignado a la Congregación Católica de misioneros Josefinos, el estado le delegó la tarea de civilizar a los indios mediante la evangelización, la educación, la reorganización moralizante de su tiempo y espacio y la domesticación de sus cuerpos con el objetivo de crear "verdaderos" sujetos cristianos.

Tan pronto como los Josefinos llegaron a Tena-Archidona crearon su propio espacio de poder estableciendo varias haciendas e iniciando la construcción de la infraestructura moderna que transformaría la "selva primitiva" en un espacio urbano "civilizado". A diferencia de los Jesuitas que les precedieron, los Josefinos practicaron una estrategia de evangelización más pragmática, cuyo objetivo era integrar a los indios en la economía local mediante su trabajo productivo como artesanos y trabajadores agrícolas. Sin embargo, su imagen de los indios reflejaba la misma dualidad típica de las representaciones construidas por los Europeos desde el comienzo de la Conquista: una imagen que alternaba del buen al mal salvaje, conforme a la necesidad de autoafirmación de la identidad europea. Para los Josefinos, los Napo Quichua oscilaban, sin razón aparente, entre el niño inocente y el aucá (salvaje, en Quichua) y, por lo tanto, debían ser tratados, sea con un paternalismo condescendiente o con los severos controles morales necesarios para moderar sus instintos salvajes.

En el discurso de dominación, la infantilización del indígena se expresaba en el uso degradante del diminutivo, un manierismo de lenguaje que los misioneros utilizaron con una frecuencia dulzona e innecesaria.

Esto resulta obvio en una sección del documento siguiente, dirigido por el Vicario Josefino al Gobernador de la provincia en 1925:

Para congregar a los indios y lograr para ellos las mejoras que deseamos, hemos distribuido cien botoncitos entre los indiecitos y túnicas largas de algodón. Durante la celebración de la Semana Santa, dimos a aquellos indiecitos que asistieron regularmente a los servicios, anzuelos, espejitos y fósforos y a las indiecitas agujas y medallitas (Tena, Junio 15, 1925, AGN).

De esta manera, colonos, agentes del estado y misioneros coincidieron en manipular selectivamente el género y la etnicidad para mantener sus posiciones dominantes de clase y para cumplir su “misión civilizadora” de la “población salvaje”. Ayudadas por las monjas, las mujeres blancas colonas cumplieron un papel central en crear el ideal de mujer India cristiana. A lo largo de sus carreras en búsqueda de ascenso social, ninguna de las poderosas colonas blancas actuó prestando mayor atención a los ideales cristianos de virtud familiar y decoro femenino⁶. Trataron, sin embargo de imponerlos a sus sirvientas Indias y a todas las demás mujeres Napo Quichua siempre y cuando tuvieron la oportunidad.

Para los Europeos desde la Conquista, la desnudez de los indios, de cualquier manera que se la definiese culturalmente, constituyó la verdadera prueba de su salvajismo. Cubrirla, particularmente en el caso de las mujeres, fue la primer tarea de los misioneros. El vestido de las mujeres, la posición apropiada del cuerpo y el comportamiento que el estilo de vestimenta y su correspondiente código moral imponen, se transformaron en un discurso y una práctica en los que las definiciones culturales del ideal de femineidad, de civilización y de modernidad fueron, y continúan siendo, sujeto de conflicto entre clases y recientemente, entre diferentes generaciones de mujeres Napo Quichua (ver canción de Francisca, líneas 120-125). La blusa de algodón de manga larga (maquicutum) y la pollera hasta los tobillos (pampanilla) que se transformaron en el vestido “tradicional” de las mujeres Napo Quichua en esta área- actualmente sólo usado para representar la “indianidad femenina” en fiestas o en concursos de reinas de belleza- fue inventado posiblemente por los Josefinos porque- hasta donde las mujeres recuerdan- era cosido a máquina en el convento o por algunas colonas para “sus” Indias y éstas lo pagaban, literalmente, en oro. En las áreas urbanas, ese vestido se transformó en una parte integral del estricto código femenino de modestia, decencia, y recato corporal supervisado por las monjas. Como observa Foucault (1979), es en el espacio del cuerpo donde se aplican las fuerzas de represión, socialización, disciplina y castigo, lo cual era esencialmente cierto en las escuelas de pupilas indígenas

dirigidas por las monjas.

La disciplina moral sólo podía ser impuesta dentro del espacio y del tiempo propio de los misioneros. Ellos asumían que, lejos de la vigilancia de los blancos, en sus propios espacios culturales y simbólicos, los Napo Quichua no gozaban de “libertad” sino de “libertinaje” y pasaban su tiempo en orgías, desenfrenos y todas las formas posibles de abuso del alcohol. Esa otra cara de la naturaleza dual de los indios, que aparece en el discurso de los misioneros justificaba que éstos favorecieran el matrimonio temprano para las mujeres, con el objeto de “evitar la inmoralidad natural de los indios” (Tena, Abril 15, 1929, AGN). Para producir una mujer India Cristiana y civilizada, los Josefinos contaron con la ayuda de las Hermanas Doroteas. El rol de las monjas es explicado por un misionero en los siguientes términos:

Junto con nosotros, las Hermanas Doroteas evangelizan, instruyen y educan a la mujer indígena de esta selva para arrancarla de la esclavitud en que vive y transformarla en una esposa civilizada y madre de las futuras generaciones que serán la base del progreso de esta región y de la completa restauración de los derechos territoriales del Ecuador en el Oriente (Tena, Abril 11, 1931, AGN).

Los Josefinos asumieron el deber patriótico de apoyar al estado ecuatoriano en la defensa de sus fronteras amazónicas, pero transferían a las mujeres indígenas la tarea de procrear los niños que pelearían las guerras. Varias ancianas Napo Quichua explican ahora su antigua renuencia a mandar a sus hijos como pupilos a la escuela por temor a que los misioneros los movilizaran para una guerra

El convento era también usado por el estado y los patrones como una especie de “refugio” temporario para “amansar” a las mujeres rebeldes más recalcitrantes que se escapaban, sistemáticamente, del opresivo trabajo doméstico o de otras formas de tutela por parte de los blancos⁷. Ninguna mujer indígena entró jamás voluntariamente al convento. Las Hermanas Doroteas dirigían una escuela para niños y niñas blancas con una sección separada para niñas indígenas donde, “además de darles instrucción cívica y religiosa se les enseñaba el trabajo manual apropiado para sus deberes domésticos y conforme a su capacidad” (Tena, Abril 9, 1931, AGN). Este modelo sexual de confinamiento doméstico de la mujer indígena estaba simbolizado por las virtudes espirituales de la Virgen María y, en un ámbito más mundano, por el comportamiento y devoción de las monjas. En otro trabajo (Muratorio s/f) he mostrado cómo, por una parte, las mujeres Napo Quichua ignoraron sistemáticamente a las monjas por ser éstas mujeres

solteras y sin hijos, llamándolas “mujeres- padres”. Por otra parte, transformaron a la Virgen María en una poderosa figura, viéndola como un chamán femenino que representa las características culturales más apreciadas de la feminidad Napo Quichua. Un análisis de los sueños de Francisca, que no puedo discutir aquí, revela interesantes relaciones entre la conciencia mítica y la conciencia histórica, como también una recombinación selectiva de formas simbólicas que desmienten las fáciles interpretaciones del sincretismo religioso entre los indígenas.

En suma, el proyecto común -si bien a menudo contradictorio y conflictivo- de sedentarización de los Napo Quichua emprendido por los colonos blancos, los agentes del estado y los misioneros creó, por una parte, las condiciones económicas, sociales y políticas que limitaron el acceso de los indígenas a su territorio, a sus recursos y a su propio trabajo. Por otra, estableció las condiciones ideológicas e institucionales que trataban de limitar también su libertad física y simbólica. Es en el contexto de estos procesos sociales que conformaron y transformaron la vida de las mujeres Napo Quichua, que escuché la voz de Francisca en su canción aquella tarde de lluvia.

La voz de Francisca

- 1 Yo he andado comiendo
la pepa que come el (mono) cushillo
He caminado
hasta las cabeceras del Verdeyacu,
5 mujer caminadora.
Deseando encontrar pepas de oro
he de llegar hasta allá,
traeré dos gramos de oro,
caminaré para ir a lavar oro,
10 como un turista andaré de playa en playa.
No necesito de mi marido para ganar dinero,
mientras pueda caminar
iré a buscar oro.
Yo ando como una hoja
15 llevada por el viento,
hago oír un ruido
como el huracán.
He subido altos cerros,

me he sentado silbando con las hojas.
 20 He andado todos los cerros;
 como el pájaro bobonero
 Yo soy el bobonero
 soy mujer tucán.
 En las copas de los árboles, en cada rama,
 25 me muevo de lugar en lugar.
 Soy una mujer que canta en los cerros.
 Soy como el mono yanamachín,
 soy mujer yanamachín,
 mujer caminadora,
 30 soy la mujer yanamachín.
 Los blancos me llaman "mujercita",
 pero puedo caminar por donde quiera.
 Creen que soy presa fácil,
 pero puedo volar a la cima del cerro.
 35 Como águila,
 a la punta del cerro puedo volar,
 donde no pueden alcanzarme.
 En la cima de cada barranco
 soy una mujer que llora.
 40 Cantaré como el pájaro,
 como el amo de todos los pájaros cantaré.
 Me gusta cuando hablas [autora],
 como semillas, tus palabras guardo en mi corazón,
 pero a diferencia de tus libros, mi palabra es libre.
 45 Los abogados quisieron atarla,
 pero tengo la palabra de la mujer pitalalá [culebra].
 Recuperé la tierra de mi padre,
 allí me moriré.
 A mi querido hijo dejaré,
 50 hablando como hombre blanco
 para protestar cuando yo me muera.
 Desde el cerro te veré, mi amor [hija].
 Si es que me buscan para la misa,
 di que soy una mujer que anda lejos,
 55 díles que no escuché la campana.

He de venir con el aire,
 levantando la neblina del río,
 llevo ya al pueblo oscuro.
 Esa es la mujer
 60 que se llama Francisca.
 Soy una mujer que da su samai (soplo, poder espiritual).
 Soplando en las manos,
 a ti, hija querida,
 daré mi poder.
 65 De la Sierra me llaman,
 serranos me llaman a curar,
 conociendo montañas me iré.
 Como mi padre me dio,
 te daré mi saber.
 70 Mi padre dijo:
 te mostraré las montañas que caminé,
 te mostraré las nieves que pisé,
 te haré sentir el frío,
 te mostraré mis sufrimientos
 75 cuando cargué a los blancos.
 Te mostraré todo.
 Cuando veas, conocerás;
 cuando conozcas, llorarás.
 Cuando voy allí, veo sus pasos,
 80 oigo su flauta,
 recuerdo sus palabras.
 Ahora andamos en auto
 y nos negamos a ver.
 Mi padre iba a pie, ligero como el venado.
 85 No sé porqué cuando era tan niña
 me dieron un marido que no vale,
 que no puede ni hablar.
 Si es que quiero, me voy,
 para que mi voz
 90 pueda oírse en el viento.
 A mi marido he de dejar.
 Es un hombre simple,
 no sabe leer ni escribir,
 a donde lo llevan, va sin protestar.
 95 Si yo pudiera partir

hasta el cielo llegaría.
 Soy mujer Andi,
 hija del que fundó este pueblo.
 Aquí vinimos primero,
 100 · somos este pueblo.
 Soy la última que recuerdo.
 Donde los blancos pusieron el cuartel,
 mi padre cazaba;
 cuando veo esto
 105 · mi corazón se rompe.
 Donde pusieron la gobernación
 es donde hacían el cambio de varas,
 donde las mujeres ofrecían la chicha
 donde los hombres tocaban el tambor.
 110 · Los blancos recién han llegado,
 nos fuimos a los cerros.
 Son recién venidos,
 pero actúan como dueños.
 Me dicen que no valgo,
 115 · pero mi pensamiento es luz brillante,
 no sé español,
 pero soy mujer-Picher,
 fuerte como las escopetas Picher
 que nos vendían los caucheros.
 120 · No soy como las mujeres de hoy día,
 como espejos se rompen,
 como espejos reflejan a los blancos.
 Usan tacos altos,
 no pueden caminar con gracia,
 125 · andan y andan sin rumbo.
 Como espejos se rompen.
 Yo camino y camino con gracia,
 mujer caminadora, mujer viajera.
 A las monjas les digo:
 130 · Caminó como los aucas,
 me visto como los aucas,
 huelo como los aucas,
 Soy mujer tucán,
 soy la mujer
 135 · que se llama Francisca.

La identidad cultural y la conciencia histórica indígena⁸.

La imágenes y metáforas que Francisca utiliza para presentar su persona (líneas 1-30, 36-41) son características de otras canciones autobiográficas de la selva ecuatoriana (ver Harrison 1989: 147-148). Las imágenes visuales de pájaros, monos, árboles y ríos sensibilizan al oyente a la riqueza de la experiencia del bosque tropical de la mujer que canta, mientras que la altura de los cerros y el poder del viento contribuyen a amplificar su voz y a llevar sus palabras hasta espacios muy lejanos. El poder que le otorga esa experiencia es realzado por el hecho de que Francisca se identifica con todos los espíritus propicios que guían su conocimiento de la selva: el pájaro bobonero, el mono yanamachún y el tucán. Caminando por la selva, ella no sólo “ve” a esos importantes animales sino que también adquiere sus poderes. Se transforma en el espíritu -amo de las aves, afirmando así sus derechos culturales sobre ese medio ambiente- tema que repite a lo largo de la canción.

El contraste que con tanta fuerza poética hace Francisca, no es entre Naturaleza y Cultura, sino entre dos formas diferentes de conocer y usar productivamente el espacio de la selva amazónica, entre dos formas diferentes de ser y hacer historia. El estereotipo del indígena “natural” fue construido de acuerdo a los intereses de los dominadores. Los Españoles clasificaron a los indios como “naturales”, un complejo término burocrático cuya principal connotación era “sin capacidad de razonamiento”. Como anota Sider (1987), esta concepción del salvaje en estado de naturaleza, lo mismo que la otra más reciente de los indios en estado de comunión mística con la naturaleza, esconde las bases de la resistencia de los indígenas a la dominación blanca, que reside en sus propias relaciones sociales y en la cultura que emerge de esas relaciones.

En su libro *Ulysses Sail*, Helms (1988, esp. cap.3) presenta abundante evidencia etnográfica, incluyendo varios ejemplos de grupos indígenas amazónicos, que muestran por un lado, la relación entre la acción de viajar, el deseo de conocimiento y la necesidad de afirmar individualidad y por otro, la asociación entre sedentariedad y conformidad al grupo. En contraste con los espacios de represión organizada tales como el convento y el servicio doméstico, Francisca se refiere a la selva como un espacio de creatividad social, como un “espacio de enunciación” (de Certau 1984).

El tropo central de esta canción es la acción de caminar y viajar, expresada en Quichua con el verbo *purina* (caminar, viajar). Harrison (1989: 159-160) ha hecho un excelente análisis de las complejas connotaciones de este verbo en las canciones de la selva ecuatoriana. Sugiere que, además de referirse a nociones de actividad, movimiento y sexualidad, *purina* es una poderosa metáfora de “existir” y resume el ideal cultural mismo de persona femenina. Yo sugiero que, como parte de ese ideal, Francisca también enfatiza un modelo de excelencia para el trabajo de las mujeres. Cuando ella se representa como una mujer que “camina con gracia”, no está haciendo sólo una afirmación de carácter estético,

sino también refiriéndose a una mujer que sabe trabajar, que se levanta temprano, que tiene la huayusa (té) preparada antes del amanecer, que conoce los cantos que le gustan a la curi huarmi (la mujer ama del oro) para poder encontrar oro y que se mueve con la ligereza del pájaro pichi (pájaro pequeño y saltarín) en todas sus tareas. Este es el ideal representado por las mujeres "Picher", que se mencionan en la canción (líneas 114-119), esa generación de mujeres que, como la madre de Francisca, trabajaron junto a los hombres extrayendo caucho durante la Segunda Guerra Mundial. Como en el anterior período del caucho, lo entregaban a los patrones locales a cambio de artículos manufacturados. Entre éstos, el preferido era un tipo de escopeta importado del Perú que no explotaba tan fácilmente como otras. Al llamarse a sí mismas "Picher Huarmi", estas mujeres incorporaron esa fuente de poder de los blancos como metáfora de su fuerza y su resistencia, una forma simbólica de adquirir poder que les permitió protestar ante el hecho de que su trabajo no era reconocido como el de los hombres. Francisca contrasta esta imagen con la de la mujer indígena aculturada actual, que limitada por sus tacos altos o inclinada a copiar los modelos de mujer blanca de la televisión, sólo busca un trabajo en la ciudad o depende de lo que su marido gana en las compañías petroleras. Según Francisca, esas mujeres "caminan sin rumbo", sin saber a dónde van, pues han perdido las pautas culturales necesarias para conocer y trabajar en la selva (líneas 120-128).

Esta imagen levemente exagerada de la "mujer de hoy" es, claro está, la actitud maternal típica con la que Francisca marca el límite entre tradición y modernidad para su hija menor, a quien quiere transmitirle sus propios ideales de belleza y virtud femeninas. Es necesario señalar que, a consecuencia de la explotación del petróleo y la colonización, el ritmo de cambio económico, social y cultural de toda la región amazónica del país se ha acelerado enormemente en los últimos treinta años. Las hijas de las mujeres de la generación de Francisca han sido profundamente afectadas por este proceso de cambio y están sufriendo todas sus desigualdades y ambigüedades. Algunas de ellas han completado la escuela secundaria o se han casado con hombres que lo han hecho; otras son maestras de escuela primaria o secretarías en oficinas del gobierno y otras han migrado a las nuevas áreas de colonización cercanas a las ciudades que han crecido con el auge del petróleo. Para estas mujeres, los tacos altos, el maquillaje o el uso de cochecitos importados para llevar los niños en vez de la aparinga tradicional, se han transformado en los símbolos visuales de su nivel de educación y su sofisticación urbana y representan un desafío a la autoridad de sus madres respecto a los ideales de feminidad y maternidad. Sin embargo, algunas de estas mismas jóvenes pueden también ser miembros de algunas de las varias organizaciones políticas de indígenas de la Amazonía que luchan por la afirmación y resurgimiento étnico. En este contexto, vestirse y mantener el aspecto "tradicional" en determinadas ocasiones puede significar solo una experiencia aislada de nostalgia ideológica o toda una

redefinición de la noción del ideal de feminidad Napo Quichua, en una forma que Francisca y otras mujeres de su generación no están ni siquiera dispuestas a comenzar a entender.

Como otras expresiones biográficas nativas, la canción de Francisca expresa un sentido de la historia en que ésta no se desarrolla, fundamentalmente, dentro de un marco de tiempo lineal. Por una parte ella selecciona aquellos episodios históricos de contacto que fueron particularmente críticos para su propio grupo. Esta característica de la conciencia indígena, que entiende la historia en relación a unos pocos momentos clave de cambio social rápido o penoso, ha sido observada y examinada en el caso de otras sociedades amazónicas (ver Hill 1988; Reeve 1988 para los Curaray Quichua del Ecuador). A través de su interpretación simbólica de estos hechos, Francisca explica porqué se deben recordar. Además, ella pone el énfasis en ciertos hechos significativos y en momentos críticos de su vida, pero sin establecer el comienzo y el final que son típicos de las biografías occidentales convencionales (ver la discusión de Basso de las biografías guerrera Kalapalo, 1990)

El reclamo que hace Francisca del espacio de la selva no está sólo fundamentado culturalmente sino también históricamente. Ella menciona claramente el derecho de su propio muntun (grupo de parentesco) cuando se define como una "mujer Andi" y afirma sus derechos históricos específicos de ocupación del territorio en la ciudad de Tena, ahora usurpado por los blancos. Este es el espacio donde su padre cazaba y donde en un pasado no tan lejano, las autoridades indígenas podían, aún si bien sólo simbólicamente, ocupar la plaza principal para bailar y beber. Este espacio está ahora físicamente circunscrito por lo que Francisca considera los símbolos por excelencia de regulación, represión y confinamiento: la casa de gobierno, el cuartel de policía y la misión Josefina (líneas 52-55, 97-113). La ocupación administrativa del espacio donde antes se enterraba a los antepasados, ha destruido la continuidad temporal de la historia indígena y de sus derechos al territorio.

Visualmente, los espacios geográficos se transforman en señales históricas cuando se los recuerda a través del amor o la pena experimentadas en relaciones sociales. Cuando Francisca cruza el cerro Haumaní y su páramo helado, recuerda la época en que su padre y otros indígenas como él tenían que llevar a los blancos cargados en sus espaldas en el peligroso viaje de Quito a Tena. Su padre le hizo ver y sentir el frío y la opresión para que ella conociera y llorara (líneas 70-84). Y al volver a relatar esa experiencia a su hija, se construye y continúa la historia cultural. Como

sugiere Harvey (1928: 218); “[Y] si es cierto que el tiempo no se recuerda siempre como fluir sino como memorias de experiencias de lugares y espacios, entonces la historia debería realmente ceder el lugar a la poesía, y el tiempo al espacio, como materiales fundamentales de la expresión social”.

Como ya ha indicado, durante la época de la generación de Francisca, el poder sobre las mujeres tomó diversas formas, mediante el control de sus movimientos y de su trabajo. Para Francisca, la experiencia más traumática de ese poder fue su matrimonio, arreglado por su familia, con un hombre mayor cuando ella no había todavía alcanzado la pubertad. Particularmente dolorosa para ella fue la temprana separación de sus padres para ir a vivir muy lejos con sus suegros. Enfrentando graves peligros para una niña de su edad, se escapó tres veces caminando de noche por la selva para regresar a su casa, hasta que finalmente convenció a su renuente marido de ir a vivir con sus padres. La historia de sus temores y de su resistencia, tal como me la ha contado varias veces a lo largo de los años que la conozco, evoca todavía recuerdos muy emocionales. El retrato que hace de su marido en la canción no es muy halagador (líneas 85-96). Pero es revelador que las dos características negativas que Francisca menciona son su analfabetismo y su sumisión. El único comentario positivo sobre su marido que le he escuchado hacer fue que le permitió a ella viajar con él a un lugar lejano en otra provincia, donde ella pudo adquirir conocimientos de algunos poderosos chamanes Tsachila.

A diferencia de las mujeres de la generación de su madre, Francisca ha entendido que saber leer y escribir implica una forma de poder y resiente el que su temprano matrimonio, la actitud de sus padres y la condescendencia de las monjas le hayan impedido asistir a la escuela. Esta es la forma en que ella lo explica: “Los blancos deben estar agradecidos del hecho de que mis padres no me enseñaron a leer y escribir, porque de lo contrario yo hubiera sido abogada o doctora. Ellos pensaban que una mujer que aprendiera a leer sería llevada por los hombres blancos. Pero ahora, cuando quiero protestar y no sé español, me pongo furiosa. Dejando de lado las ideas del pasado he mandado a mis hijas al colegio. Pero cuando les enseño las costumbres antiguas quiero que me escuchen bien”. Francisca valora la educación formal, que percibe como una especialización del conocimiento, como cuando me dice en la canción: “a diferencia de tus libros, mi palabra es libre”. Finalmente, sin embargo, su libertad se ha limitado, porque aceptar la escolarización universal para los niños ha significado, de hecho, la sedentarización parcial de las madres.

En las líneas finales de su canción, Francisca va más lejos aún en rechazar el ideal de la mujer indígena impuesto por los misioneros. Se compara a sí misma con los aucas, usando la doble connotación que este término tiene en el Quichua de la selva ecuatoriana, para referirse a los "salvajes" y a los indígenas Huaorani, algunos de los cuales evitan todavía el contacto con los blancos. Al compararse a los uacas, Francisca cambia, invirtiéndolo, un aspecto importante del mito de origen de su propio grupo, según el cual los Napo Quichua se transformaron en runa (gente, seres humanos) al aceptar el bautismo y el uso de la sal, precisamente para diferenciarse de los uacas (ver Muratorio 1991). Además, los indígenas Huaorani con quienes Francisca se identifica ahora, fueron los tradicionales enemigos de los Quichua y ella misma me ha contado varias historias sobre su supuesto canibalismo y de los muchos casos de indígenas Quichua que han sido muertos a lanzazos por los Huaorani. Sorprendida por lo que percibí como un inusitado cambio en su opinión de los Huaorani, la interrogué al respecto. Su respuesta puede servir como un cierre categórico al tema central de los contrastes y ambigüedades del encuentro colonial que he tratado de examinar en este artículo. Francisca me respondió: "Lo que te conté en el pasado es cierto, pero los aucas todavía caminan desnudos en la selva y son libres". Al desafiar el ideal hegemónico de las monjas sobre la femineidad indígena cristiana, Francisca cuestiona, finalmente, muchas de las viejas oposiciones entre salvajismo y civilización que fueron tan importantes en la constitución de la identidad Occidental - Colonial.

NOTAS

¹ La información etnográfica proviene de mujeres de entre 40 y 55 años de edad y de sus hijas, que viven en el área de los ríos Pano y Tena. Conozco a Francisca Andi desde hace 9 años. El trabajo de investigación fue apoyado por un subsidio del Social Sciences and Humanities Research Council of Canada (1986-88).

² Ver Harrison (1989) para un análisis de canciones de amor y encantamiento cantadas por mujeres Quichua de otra región del Oriente ecuatoriano. Para un análisis de la importancia del poder de la palabra hablada en la cultura Napo Quichua, ver Muratorio (1991).

³ Los indígenas no hacen la distinción entre blancos y mestizos. Todos los que no son indígenas son denominados "blancos" y haré lo mismo en lo que sigue. A los extranjeros se los llama "rancias" o "gringos".

⁴ Esta fue la primera escisión en el supuestamente monolítico proyecto colonial, que se resolvió con la expulsión de los Jesuitas del área en 1895. Esta fue apoyada por los indígenas, quienes se pusieron de lado de los comerciantes en el conflicto, por cuanto los objetivos económicos de éstos últimos les permitían mantener sus estrategias tradicionales de subsistencia y su libertad religiosa.

⁵ Relaciones más permanentes de concubinaje entre hombres blancos y mujeres indígenas, y hasta matrimonios, eran comunes en áreas más remotas del Oriente. Sin embargo, cerca de los

centros administrativos, la presencia de mujeres blancas produjo diferentes arreglos domésticos.

⁶ Documentos del archivo de la Gobernación de Tena (AGN) y entrevistas con las pocas mujeres patronas que aún viven, me han permitido reconstruir las carreras de algunas de ellas. Varias comenzaron con una "dudosa reputación moral" (como se refleja en los numerosos pleitos por calumnia y por infidelidad matrimonial en los que estaban implicadas). Lograron tener un gran poder gracias a su crueldad y falta de escrúpulos (como lo atestiguan los correspondientes juicios criminales y los testimonios de los mismos indígenas [ver Muratorio 1991]). Sería interesante comparar las carreras de estas mujeres y su rol en definir pautas y barreras de clase, género y etnicidad con el de otras mujeres blancas en áreas similares de colonialismo de frontera, o en aquellas áreas centrales de colonialismo imperial (cf. Stoler 1989).

⁷ Era una práctica común en casa de blancos, "adoptar" niños indígenas desde pequeños y mantenerlos como sirvientes hasta que cumplieran la mayoría de edad. Una cantidad de documentos en AGN dan evidencia de que estos niños resistían este tipo de confinamiento escapándose continuamente.

⁸ El análisis de esta canción se limita aquí a los propósitos de este trabajo y trata de ser una respuesta al espíritu de ese específico encuentro etnográfico. Hay otros diversos niveles de significado que otro tipo de traducción, o un énfasis diferente de interpretación podrían revelar. La versión en Español de esta canción es una traducción del Quichua hecha con la colaboración de Dolores Intriago y Juanita, la hija menor de Francisca.

BIBLIOGRAFIA

Archivos

AGN Archivo de la Gobernación de Napo, Tena, Napo, Ecuador.

Libros y Artículos

BASSO, Ellen

1990 La biografía de los Kalapalo como historia. En *Las Culturas Nativas a través de su Discurso*. E. Basso and J. Sherzer, eds. Quito: Abya-Yala.

BASSO, Ellen and Joel Sherzer

1990 Introducción. En *Las Culturas Nativas a través de su Discurso*. E. Basso and J. Sherzer, eds. Quito: Abya-Yala.

COMAROFF, John L.

1989 Images of Empire, Contests of Conscience: Models of Colonial Domination in South Africa. *American Ethnologist* 16: 661-685.

COMAROFF, John L. and Jean Comaroff

1987 The Madman and the Migrant: Work and Labor in the Historical Consciousness of a South African People. *American Ethnologist* 14: 191-209.

COOPER, Frederick and Ann L. Stoler

1989 Introduction. *Tensions of Empire: Colonial Control and Visions of Rule*. *American Ethnologist* 16: 609-621.

COPLAN, David B.

1987 Eloquent Knowledge: Lesotho Migrants' Songs and the Anthropology of Experience. *American Ethnologist* 14: 413-433.

- de CERTEAU, Michel
1984 *The practice of Everyday Life*. S.Rendall, trans. Berkeley: University of California Press.
- FOUCAULT, Michel
1979 *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.
- HARRISON, Regina
1989 *Signs, Sogms, and Memory in the Andes. Translating Quechua Language and Culture*. Austin: University of Texas Press.
- HARVEY, David
1989 *The Condition of Posmodernity. An Inquiry into the Origins of Cultural Chance*. Oxford: Basil Blackwell.
- HELMS, Mary W.
1988 *Ulysses Sail. An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge and Geographical Distance*. Princeton: Princeton University Press.
- HILL, Jonathan D.
1988 Introduction: Myth and History. En *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. J.D.Hill, ed. Urbana: University of Illinois Press.
1990 El mito, la Música y la Historia: Transformaciones Poéticas del Discurso Narrativo en una Sociedad Amazónica. En *Las Culturas Nativas Latinoamericanas a Través de su Discurso*. E.Basso and J.Sherzer, eds. Quito: Abya-Yala.
- KEESING, Roger M.
1985 *Kwaio Women Speak: Micropolitics of Autobiography in a Solomon Island Society*. *American Anthropologist* 87: 27-39.
- MESSICK, Brinkley
1987 *Subordinate Discourse: Women, Weaving and Gender Relations in North Africa*. *American Ethnologist* 14: 210-225.
- MURATORIO, Blanca
1991 *The Life and Times of Grandfather Alonso. Culture and History in the Upper Amazon*. New Brunswick: Rutgers University Press.
s/f *Amazonian Windows to the Past: Recovering Women's Histories from the Ecuadorean Upper Amazon*. En *Articulating Hidden Histories*. R. Rapp and J.Schneider, eds. Berkeley: University of California Press (en prensa).
- REEVE, Mary-Elizabeth
1988 *Cauchu Uras: Lowland Quichua Histories of the Rubber Boon*. En *Rethinking History and Myth, Indigenous South American Perspectives on the Past*. J.D.Hill, ed. Urbana: University of Illinois Press.
- RODALE, Jerome Irving
1978 *The Synonym Finder*. Emmaus: Rodale Press.
- RUBIO ORBE, Alfredo
1954 *Recopilación de la Legislación Indigenista del Ecuador*. Mexico: Fondo de Cultura.
- SCOTT, James
1990 *Domination and the Arte of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, CT: Yale University Press.
- SEITZ, Barbara

1982 Laquichina Songs of the Sacha Huarmi (Jungle Woman) and their Role in Transformational Communication Events in the Ecuadorian Oriente. Ph.D. Dissertation, University of Indiana, Bloomington.

SIDER, Gerald

1987 When Parrots Learn to Talk and Why They Can't: Domination, Deception and Self Deception in Indian-White Relations. *Comparative Studies in Society and History* 29: 3-23.

STERN, Steve J.

1992 Paradigmas de la Conquista. Historia, Historiografía y Política. En *Los Conquistados. 1492 y la Población Indígena de las Américas*. H. Bonilla, compilador. pp. 25-65 Bogotá: Tercer Mundo.

STOLER, Ann L.

1989 Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in 20th-Century Colonial Cultures. *American Ethnologist* 16:634-660.

TRAWICK, Margaret

1988 Spirits and Voices in Tamil Songs. *American Ethnologist* 15:193-215.

WHITTEN, Dorothea

1981 Ancient Traditions in a Contemporary Context: Quichua Ceramics and Symbolism. En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. N.E. Whitten Jr., ed. Urbana: University of Illinois Press.

WHITTEN Norman E. Jr.

1972 *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press.

1988 Comentario. Historical and Mythic Evocation of Chthonic Power in South America. En *Rethinking History and Myth, Indigenous South American Perspectives on the Past*. J.D. Hill, ed. Urbana: University of Illinois Press.