



Allpa Mama: relaciones sociedad-naturaleza, procesos sociales y agencialidad

Allpa Mama: society-nature relations, social movements and agency

Anna Premauer (1) y Natalia Valdivieso (2)

(1) Colombia. Artista Plástica de la Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá, con especialización en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia, y maestría en Antropología Visual de FLACSO, Ecuador. Correo: anna.premauer@gmail.com

(2) Ecuador. Psicóloga de la Universidad Católica del Ecuador, maestría en Antropología Social de FLACSO, Ecuador. Correo: nvaldiviesok@hotmail.com

Fecha de recepción: 30 de septiembre de 2017.

Fecha de aceptación: 11 de enero de 2018.

Resumen

Para las mujeres *kichwas* que habitan las cuencas de los ríos Bobonaza y Curaray en la provincia de Pastaza, Ecuador, moldear cerámica es no solo una actividad femenina por excelencia, sino que esta implica un modo de relacionamiento con los seres humanos y no humanos que habitan su entorno. En la actualidad, esta experiencia de vida se ha visto en riesgo a partir de las licitaciones petroleras que desde el 2012 se adelantan en la Amazonía ecuatoriana. Frente a la amenaza que podrían constituir las concesiones extractivas, varias mujeres *kichwas* -la mayoría ceramistas- se han levantado políticamente manifestando su descontento y abogando por la preservación de sus territorios. El presente artículo tiene como objetivo exponer cómo las mujeres *kichwas* de Pastaza, entablan relaciones con el territorio y la naturaleza a través de sus cuerpos y del tejido de la cerámica. Se plantea que el moldeamiento del barro aparece como un dispositivo que, además de evidenciar esta relación,

se ha convertido en un medio económico y político a través del cual las mujeres *kichwas* tejen redes y obran en defensa de la reproducción de la vida tal y como ellas la conciben.

Palabras clave: cerámica; cuerpo; materialidad; naturaleza; territorio; *kichwa*.

Abstract

For the *Kichwa* women living at the Bobonaza and Curaray river basins, in the Pastaza Province, Ecuador, molding ceramics is not just an activity women should take care of, but it also implies a way of relating to other human and non-human beings inhabiting in their environment. It also conveys a relationship with the materials and social and symbolic structures that give meaning to their experience. Since 2012 oil extraction tenders in the Ecuadorian Amazon have been posing a threat to their life experience. In this context of threats associated to extractive concessions, a number of *Kichwa* women –most of them ceramists– have become politically active and put forth their voice of disagreement to advocate the preservation of their territories. This paper seeks to illustrate how *Kichwa* women from Pastaza establish relationships with nature and territory through their bodies and the activity of “knitting” ceramics. It is argued that the activity of molding clay is both evidence of this relationship, and of economic and political means through which *Kichwa* women knit social networks and become agents in defending their territories.

Key words: body; ceramics; materiality; nature; territory; *Kichwa*.

Introducción

Cuando nos referimos a prácticas artísticas o a la elaboración de objetos, en este caso la cerámica *kichwa*, esta puede ser entendida de una manera muy diferente si nos acercamos a ella desde una perspectiva externa en comparación a su comprensión desde una perspectiva local. Desde esta, las cerámicas en su contexto de elaboración y uso no necesitan ser descritas como producto, sino que se evidencian como una condición humana. Algo similar ocurre con el modo en que la naturaleza y el territorio son aprehendidos. Desde un punto de vista, estos conceptos pueden ser presentados como recursos y por otro, pueden ser interpretados como los lugares donde se despliega la vida, enfatizando dentro de este contexto su significado social, material y simbólico.

La cerámica, entendida como práctica artística, en el mejor de los casos, o como artesanía en el caso más común, puede ser calificada como un objeto sobresaliente, delicado, con hermosos diseños dibujados en su superficie (imagen 1). Esta puede ser presentada como una búsqueda de espiritualidad de culturas indígenas remotas y en muchos casos ya inexistentes. De igual manera pueden ser objetos admirables por haber sido desarrollados en lugares recónditos donde aún la gente no tiene electricidad y no trabaja con tornos y con hornos a gas. En este sentido, evidencia un tipo de perspectiva desde la cual se asume, qué es esta cerámica y cómo debemos verla.

Imagen 1. Cerámica *kichwa*.



Fuente: © 2015, Anna Premauer

Como nos lo explica Fabian (1996) desde el arte oficial, las expresiones artísticas han sido más descritas que escuchadas y en esta descripción una voz superior tiene la autoría de determinar al objeto. Durante las últimas décadas se ha venido replanteando este enfoque; los estudiosos de la visualidad han visto necesario cuestionar los modos unidireccionales de entender las expresiones visuales y, por tanto, preguntarse por otras maneras de entender cómo se construye lo visual (Mitchell 2003). Perspectiva en la que sigue primando lo visual y lo racional frente a otros determinantes en la concepción y elaboración de lo artístico.

Desde otros contextos académicos relacionados con la Antropología y la Sociología, Tim Ingold (2013) y Richard Sennett (2009), proponen que el tema de la cultura material o de la materialidad, debe ser abordado desde la separación mente-materia, desde la cual las formas ideacionales adquieren más valor que los procesos e intercambios entre materiales.

Al preguntarnos qué es lo que se quiere transmitir por medio de un objeto artístico, estamos plasmando “la superioridad de la cabeza sobre la mano y del teórico sobre el artesano” (Sennett 2009, 157). Pero, si al contrario, los objetos se interpretan desde sus procesos y materiales dejamos descansar a las ideas y comenzamos a entender el mundo desde otras esferas. En este caso en particular, en relación con la cerámica *kichwa*, habría que preguntarse de qué manera podemos acercarnos a la comprensión de su propio discurso. Teniendo en cuenta que no es suficiente indagar sobre la cerámica desde cómo se entiende y describe localmente sino también desde las experiencias corpóreas a la que invita su práctica y desde los materiales que utiliza.

En los inicios del trabajo etnográfico se planteó de una manera ingenua la necesidad de entender la cerámica *kichwa* desde el significado de las imágenes, pero pronto esta idea fue reformulada para dar paso a la comprensión de las cerámicas dentro de su contexto social. Desde este ángulo las cerámicas pasaron a ser materiales, prácticas corporales, relaciones sociales, dominios territoriales, naturales y simbólicos que se entrelazan con los tiempos mitológicos y con los tiempos cotidianos, contenidos en la experiencia del día a día, mediados por la materia y las circunstancias de vida. De la misma manera, su práctica la revitaliza en el tiempo, tejiéndose con nuevas circunstancias de vida, adquiriendo agencia y con ella, una particular dimensión que se proyecta en la vida social y en la vida política de las mujeres ceramistas.

Desde esta perspectiva surgen diversas preguntas: ¿Qué nos dice la cerámica *kichwa* sobre las relaciones sociedad-naturaleza, según el modo en que las mujeres alfareras se relacionan con la naturaleza, el territorio, con sus estructuras simbólicas y sociales? ¿Tiene la cerámica *kichwa* algo que contarnos sobre los procesos sociales y ambientales que vive la provincia de Pastaza actualmente en el Ecuador? ¿Podemos entender a través de esta las luchas sociales y los posicionamientos políticos que manifiestan hoy en día las manos que las elaboran?

Por medio del desarrollo del presente artículo abordaremos estas preguntas basándonos, por un lado, en los conceptos que engloban la relación de sociedad/naturaleza en la literatura amazónica, y por otro, en el análisis y las reflexiones etnográficas apoyadas en las entrevistas a profundidad realizadas entre noviembre 2014 y mayo 2015 en la provincia de Pastaza. Durante este tiempo, el aprendizaje de la elaboración cerámica fue el camino

desde el cual se partió para acompañar a un grupo de cinco alfareras en sus quehaceres diarios. Nos vamos a basar en la experiencia que tuvimos con dos de ellas: Nancy Santi y Zoila Castillo, quienes son alfareras y activas lideresas dentro de sus comunidades.

Relaciones Sociedad–Naturaleza

Varias son las reflexiones que desde la literatura amazónica se han planteado que proponen cuestionar desde las cosmologías locales el pensamiento dicotómico entre naturaleza/cultura. Los planteamientos de orden “perspectivista” (Viveiros de Castro 2004; 2010), “animista” (Descola 1996; 2004; 2005) y “construccional” (Santos Graneros 2012) han hecho un gran aporte al sustentar que la división entre sociedad naturaleza no existe y vincular ambos campos como parte de un continuum (Descola 2004). Oponiéndose de esta manera a entender la naturaleza y sus elementos como principios externos a los seres humanos y su voluntad (Surrallés y García 2004); y planteando más bien su estudio a partir de los flujos, vínculos y relaciones que sostienen los diferentes seres entre sí, con el lugar en el que habitan y con los materiales, objetos y artefactos con los que interactúan.

De esta manera, estas propuestas abren un debate de gran fertilidad permitiendo cuestionar los parámetros de objetivación y entrar en diálogo con un modo de pensar en el que la subjetivación, basada en una humanidad compartida con todos los seres, es la base del conocimiento (Viveiros de Castro 2004). Un conocimiento básicamente relacional, que vincula a partir de la vida cotidiana y sus prácticas a la persona con: el bosque, el agua, los animales, las plantas cultivadas, los minerales, los otros grupos “humanos” y “no humanos” (Descola 2004), llegando a generar relaciones de subjetivación hasta con los objetos de uso diario (Santos Granero 2012).

De acuerdo con Viveiros de Castro (2004), la humanidad no es una cualidad inherente a los seres humanos, sino que corresponde a una posición, desde la cual cualquier ser es social desde su propia manera de construir relaciones con otros seres y sumergirse en ellas. De tal manera, la sociabilidad afecta tanto a humanos, no humanos, plantas y animales, y demás seres que habitan en la selva siendo el intercambio lo que se encuentra en la base de todo vínculo que se establece entre los diversos seres. Santos Graneros (2012) afirma que las ontologías amazónicas no son solo animistas y perspectivistas, sino también construccionales; desde las cuales, se entienden a los diversos seres como parte de un

producto factual, como entidades compuestas: “[l]os humanos están hechos de artefactos, especies de pantas y peces; los animales están hechos de peces y de una variedad de artefactos; las plantas están hechas de animales y artefactos; los diseños están hechos de boas y del lenguaje de los espíritus” (2012, 42). Todos los cuerpos han sido parte de diferentes procesos de construcción y deconstrucción mítica, en la que la esencia de unos ha sido compartida con la esencia de otros y que se evidencian en la vida cotidiana a partir de los materiales que conforman los cuerpos y sus relaciones.

Es así como el cuerpo y la persona son entendidos y construidos a partir de su materialidad que comparten con los “dioses, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, plantas, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos, objetos” (Viveiros de Castro 2004, 38). De esta manera, la cerámica *kichwa* realizada a partir de la mezcla de ciertos materiales y cualidades deja de ser entendida desde la dualidad naturaleza/sociedad y pasa a entenderse desde la perspectiva construccional como parte de un flujo de esencias, materiales y formas que se crean y se reconfiguran constantemente. Es propicio señalar que estos nuevos estudios han contribuido a plantear estrategias en las que se proponen perspectivas de análisis que se desarrollan desde los actores. Entendiendo a las personas ya no cómo reflejos culturales de estructuras y funciones sociales (que se sostienen aisladas sin cambio en el tiempo), sino desde su agencia, desde su capacidad de relacionarse, transformarse y subjetivarse continuamente (Viveiros de Castro 2010). Estos aportes, nos llevan a entender “hasta dónde es flexible y transformable la estructura por la acción individual, y por el otro lado, cómo los individuos usan libre y creativamente elementos de la estructura para sus propios fines” (Cayón 2009, 280).

Tejer vínculos tejiendo *mucahuas*

Para tejer una cerámica *kichwa*, se necesitan varios materiales los cuales se encuentran en diferentes lugares, que aún hoy en día conforma gran parte del territorio *kichwa* en la provincia de Pastaza. La pintura roja proviene, especialmente, de la cuenca del Bobonaza, la pintura blanca de la cuenca del Pastaza y la negra de la cuenca del Curaray, demarcando entre estos tres ríos el territorio dentro del cual se construye la vida y se generan relaciones que definen la existencia de la mujer ceramista y de la cerámica misma, tanto social como simbólicamente. Las cerámicas *kichwas* se caracterizan por ser objetos hechos en barro,

finamente adelgazados y delicados, pintados por toda su superficie tanto interior como exterior. Aunque las mujeres *kichwas* también moldean cerámicas negras y gruesas para poner sobre fogones y servir los alimentos calientes, es gracias a las cerámicas delgadas y coloridas que se les reconoce su experticia. En la Cuenca Amazónica Alta, el único pueblo que moldea la cerámica de manera similar a los *kichwas* son los *shipibos* habitantes del río Ucayali en Perú.

Las cerámicas *kichwas*, en su mayoría, tienen forma de *mucahuas*, tazones para brindar la chicha o *asua*, grandes contenedores para almacenarla y figuras antropomorfas elaboradas de manera especial para las festividades. Dentro de los vestigios arqueológicos prehispánicos que se han encontrado en la provincia de Pastaza, se pueden observar contenedores de cerámica, pero ninguno con el nivel de delgadez y experticia pictórica como los que elaboran hoy en día las mujeres *kichwas*. De Saulieu y Duche (2012) suponen que estos vestigios corresponden a antiguas poblaciones del grupo etnolingüístico *zaparoano*, por lo que se desconoce de dónde provino la tradición alfarera *kichwa*. Según Dorothea Whitten y Norman Whitten (1993) la cerámica *kichwa* se relaciona con la tradición alfarera más antigua originaria de la Amazonía centro/este.

La cerámica *kichwa* y la preparación del *asua*, guardan una gran relación con el conocimiento de las mujeres y su experticia. Dentro de las investigaciones de Norman y Dorothea Whitten (1996; 2011) señalan la importancia de que las mujeres ceramistas sean nombradas *yachaj* “aquel que sabe” por el pueblo *kichwa*, de la misma manera que se conoce a los shamanes (masculinos). También se les denomina *muscuji warmi* o *sinchi muscuji warmi*, mujer fuerte y visionaria. Esta sabiduría es otorgada a la mujer que aprende a comunicarse con *Nunghui*, espíritu tutelar de la chagra y de la arcilla.

La comunicación con *Nunghui*, por lo general, ocurre durante los sueños y les da a las mujeres el acceso a los materiales para elaborar la cerámica, la facultad de visualizar diseños y subjetividades que posteriormente moldean sobre el barro (imagen 2). Según las mujeres ceramistas, *Nunghui*, les enseña cantos, poder entrelazar los tiempos míticos con el presente, les permite interactuar con seres esquivos y conocer sus secretos, predecir acontecimientos y estar facultadas para actuar frente a estos. Guzmán (1997) explora minuciosamente cómo la mujer *kichwa* entabla una relación con la yuca y luego con la chicha. La autora muestra como la chicha es personificada, ya que aunque es de yuca y no de

mujer, la esencia de la mujer hace parte de todo el proceso de elaboración. De esta manera, mezclar la chicha que elabora una mujer en la tinaja de otra es homogenizarla ignorando la relación particular y personificada que existe entre la yuca que se siembra, la vasija que se moldea, la chicha que se hace y la *mucahua* que finalmente vierte la sabiduría de la mujer en la persona que bebe de ella.

Imagen 2. Subjetividades del bosque.



Fuente: © 2015, Anna Premauer.

El intercambio de sabiduría no se queda allí. El arte de elaboración cerámico es transmitido de madres a hijas y no solo se basa en enseñar cuidadosamente cada paso que se debe seguir para elaborar una hermosa cerámica, sino también en el traspaso de su fuerza vital o *paju*. En esta cadena de saberes, es la madre la que instruye a sus hijas en el comportamiento que deben tener con el barro, ya que éste es un ser dotado de sabiduría y poder, que al ponerse en contacto con la mujer ceramista, la dota de capacidades creadoras. “El barro no se debe desperdiciar” como lo cuenta Nancy:

[1]a persona que quiere ser ceramista necesita tener amor al barro, ese cariño con el barro es fundamental. Mi mamá sabe decir que al barro hay que respetarle, amarle, porque si nosotros lo botamos como si fuera cualquier tierra así como tierra le botamos donde quiera, la *Allpa Mama*, la amo, la *Manga Allpa mama* nos hace como que nos maldice. A ella tenemos que pedirle con cariño, donde hay minas llevarle con cariño bien bonito y decirle gracias *Allpa*

Mama no estoy llevando para botar sino para tejer *mucahua*¹ para valorar, ahí nos da el saber la *Allpa Mama* y nos dice en los sueños: usted va a ser una buena ceramista (Nancy Santi, Puyo, 14 de febrero 2015).

El barro es la abuela *Allpa Mama*, amorosa, una maestra que con sus enseñanzas transmite todo el legado de conocimiento. Para mantener una relación armoniosa con ella las mujeres ceramistas son muy precavidas en no hacer nada que la pueda disgustar y buscan siempre poderla complacer en los pactos que tienen con ella. Zoila Castillo describe sobre estos intercambios:

[...] a la dueña del barro, se le dice: daráme barro *Allpa Mama!* -nosotros hablamos como malcriados, exigiendo- *Allpa Mama* dará el barro y cagará un poquito más para que sea mejor. Nosotras -a la vez- tenemos un depósito de caca que guardamos en nuestro cuerpo abundante entre más tengamos será mejor. Una vez que volvamos con el barro, entre más caguemos nosotras la abuelita queda agradecida. De la misma manera la abuela tiene su depósito de caca cuando nosotras se lo pedimos ella nos lo da (Zoila Castillo, Puyo, 22 de abril 2015).

Dentro de este flujo de intercambios es importante entender que el cuerpo de la ceramista no se concibe como el único en relación con diversos materiales desprovistos de corporalidad. El barro también hace parte de un cuerpo, del cuerpo de la abuela que intercambia con la ceramista lo que generosamente produce en su interior para ella. Para Zoila, el cuerpo de la *Allpa Mama* es comparable con su propio cuerpo ya que ella reconoce en la abuela facultades humanas tales como la posibilidad de tomar decisiones, enseñar o reprender pero también reconoce en ella facultades físicas como poder ver, escuchar y defecar, entre otras. De esta manera, para las ceramistas extraer el barro no es entendido como una relación productor/materia prima, sino, muy al contrario, la interpretan como una relación de intercambio entre dos seres que acuerdan diversos compromisos para trabajar en conjunto.

El proceso de vinculación de la ceramista al barro narrado por Nancy y Zoila pone en evidencia una manera particular en que las mujeres ceramistas se relacionan con el lugar en el que viven. Este muestra la forma en que ellas conciben este espacio, el cual no corresponde a divisiones político-administrativas o a divisiones económicas segmentadas por bloques petroleros, sino a una manera de vincular, tejer, relacionar ciertos lugares, materiales y seres entre sí. En este sentido, el territorio *kichwa* se presenta como una red con infinitos nodos

¹ Cuenco empleado por las mujeres *kichwas* para almacenar chicha u otros alimentos.

que determinan sus vínculos e intercambios entre diversos seres, lugares, materiales y subjetividades.

El barro es quizás el material más importante en la elaboración cerámica, ya que es el que más sabiduría y acompañamiento le brinda a la ceramista. Otros materiales también son de vital importancia: el agua, el fuego, la tabla que sostiene la cerámica, las achuelas y muchos elementos más. En la imagen 3 se puede observar cómo la cerámica es pacientemente formada utilizando varios instrumentos y materiales para este fin.

Imagen 3. Tejiendo *mucahuas*.



Fuente: © 2015, Anna Premauer.

Una cerámica no se puede realizar sin las *aya rumi* -piedras para pulir- que provienen de la cuenca media del Curaray y sin los *pilchis* -hachuelas para dar forma- que se consiguen en la parte alta de la cuenca del Bobonaza. Su pintura no tendría tanta profundidad en sus capas de color sin los tres pigmentos (imagen 4) *pucallpa* que es el rojo y el que se encuentra en mayor cantidad, *yanalallpa* el negro y *ruyajallpa* el blanco –ambos muy escasos-. Finalmente, una cerámica no resistiría al tiempo y no mantendría su brillo sin el *shilquillu*, una resina para impermeabilizar que proveniente del Copataza.

Todos estos materiales son conseguidos por las mujeres ceramistas aún cuando ellas vivan en un lugar muy apartado. Una de las maneras más comunes de conseguirlos es por medio de los desplazamientos estacionales que realizan con sus familias de la cuenca baja a la alta y viceversa; añadiéndole hoy en día sus viajes al Puyo. En estos desplazamientos intercambian o les compran materiales a sus parientes o a otras mujeres ceramistas. Éstos, a su vez, fueron intercambiados previamente por el encuentro de estos parientes con otras personas y así sucesivamente. Gracias a la circulación de las personas a lo largo del territorio, tienen acceso a todos los materiales que requieren para elaborar sus *mucahuas*.

Imagen 4. Pintando *mucahuas*.



Fuente: © 2015, Anna Premauer.

Es interesante entender que para las mujeres *kichwas*, el intercambio de materiales y las relaciones sociales que los acompañan las vinculan con el resto del territorio, enterándose de noticias que les permite estar al tanto de lo que ocurre en las otras cuencas. A menudo se piensa que las mujeres tienen un acceso restringido a todo aquello que no se incluya en un ámbito doméstico y que por tanto, no manejan el territorio ni tienen conocimientos sobre éste. La recolección de los materiales para la elaboración de cerámicas pone en evidencia la forma de relacionamiento que las mujeres *kichwas* tienen con su territorio y denota, no solo un profundo conocimiento del mismo, sino también una importante habilidad para tejer redes

con otras mujeres que comparten el oficio a través del intercambio de materiales, herramientas, técnicas y saberes.

Para Nancy y Zoila su territorio es inminentemente relacional, dotado de la interacción de varios seres, cuerpos que generan canales, redes, flujos de sustancias vitales. Al entender la relación tan estrecha que hay entre las personas y todos los seres y sustancias que les rodean, las mujeres ceramistas entran a este escenario de manera activa. Ellas son tejedoras entre temporalidades, entre realidades, vinculando lo blando con lo duro, los seres mitológicos con la actualidad, entrelazando parientes, mujeres, cuencas, materiales y cuerpos. Ellas se reafirman en sus cuerpos puestos en relación y en la sabiduría que esta relación les brinda, reconociéndose no sólo en estos vínculos sino interviniendo en ellos de manera creativa y dinámica.

Esta agencia creadora es la que les permite ser lo que decidan crear de sí mismas, reinventarse como persona, como mujer y como ser dotado de relaciones sociales. Es precisamente de esta creatividad de la que nos hablan Nancy y Zoila y nos lo cuentan a través del modo en que ellas asumen su vida cotidiana y se construyen como seres políticos en defensa del territorio y de su vida. De igual manera, esta creatividad está en la manera en que ellas utilizan la cadena de intercambio de materiales para estar vinculadas a otras mujeres y entender por medio de ellas qué pasa en otras partes del territorio *kichwa*, qué les preocupa y poder de esta manera tejer una red entre todas.

Nancy y Zoila: la defensa cotidiana de la vida

Nancy y Zoila (imagen 5) combinan sus liderazgos comunitarios con sus quehaceres diarios, la atención a su familia y el cuidado de sus chacras. Nancy Santi es dirigente de la mujer en su pueblo *Kawsak Sacha* y de *Sisa*, su comunidad, localizadas al extremo este de la cuenca baja del Curaray. Nancy llegó a interesarse en la política como un medio para evidenciar que las mujeres dentro de las comunidades indígenas tienen su propia opinión frente a los problemas que aquejan su subsistencia y existencia.

Desde la claridad mental y fuerza creadora que la caracterizan, se dio cuenta a partir de varias dificultades que tuvo en su vida, que lo único que ella tenía para salir adelante era valorar lo que ella era, una mujer indígena *kichwa*, con inmensos conocimientos sobre la selva y las relaciones que entabla cada día con los seres que allí habitan y ve en su vida su

fortaleza. Nancy sabe sembrar y procurar alimento para su familia; para esto tiene una chacra en *Sisa* y otra en Puyo a donde viaja para sus gestiones políticas. Con ayuda de su esposo construyó una canoa con la que recorren el río Curaray. Ella tiene lo que necesita y se enorgullece de ello, ya que no tiene que dejar de ser como es para poder desempeñarse como líder política.

Yo soy amante del barro y de donde quiera consigo los materiales. A mí la cerámica me ha ayudado como dirigente, me toca hacer, vender para cualquier trámite, me toca salir a la ciudad del Puyo para hacer gestión y con la cerámica me compro el pasaje y me apoyo (Nancy Santi, Puyo, 10 de abril 2015).

Imagen 5. Nancy y Zoila.



Fuente: © 2015, Anna Premauer.

Nancy es madre de cuatro hijos de distintas edades; en ocasiones, la menor de sus hijas la acompaña en los talleres organizados por ONG (organizaciones no gubernamentales) y otras instituciones a los que ella asiste, en sus labores como lideresa y en las largas caminatas que emprende para hacer escuchar su voz y las de otras mujeres. Ha sabido hacer un buen uso de su habilidad como ceramista: sus cerámicas son vendidas en tiendas en Puyo y constituyen el principal medio económico que le ha permitido solventar sus gastos familiares y obtener financiamiento para sus gestiones como dirigente local. Nancy considera que su independencia económica ha significado también una independencia de acción.

Zoila Castillo es representante de las mujeres *kichwas* de la cuenca del Bobonaza y *curaka*² de su comunidad *Teresa Mama*. Tiene fuerza y convicción en sus palabras, le encanta hablar en las manifestaciones públicas, no le teme a las entrevistas, expone lo que piensa con mucha seguridad. Su accionar político se remonta a la década de los noventa cuando las organizaciones indígenas de la Amazonía ecuatoriana lucharon por el reconocimiento de sus derechos y la preservación de sus territorios. Continúa caminando, sosteniendo ahora la vara de mando que simboliza el cargo que representa para su comunidad. Zoila, además de tejer cerámica, se dedica a la elaboración de joyería, actividades que le permiten solventar sus gastos diarios y apoyar su labor de líder comunitaria. A menudo, es invitada a participar e impartir talleres de liderazgo y capacitaciones organizadas por ONG, compartir sus conocimientos sobre su cultura y la vida en la selva y capacitar a otras mujeres en la elaboración de cerámicas y joyería. Zoila sostiene que trabajando logra lo que se propone y resalta que sus conocimientos y habilidades le han abierto el camino para su subsistencia.

Las petroleras, ¡qué nos van a sacar de pobres! ¿cuándo vamos a dejar de ser pobres con las petroleras?... ¡nunca!... el gobierno también nos dice que nos va a sacar de la pobreza, ¿qué nos va a sacar de qué? ... ¡nunca! ... hay que trabajar y no esperar que quien sabe quién nos saquen de la pobreza, hay que valorar lo que tenemos y lo que sabemos hacer, ese es el único medio para salir adelante, aceptar la riqueza natural en la que vivimos y la fuerza que tenemos para salir adelante. Nosotras somos ricas con nuestros saberes, territorio, nuestro selva, agua, vida, río. (Zoila Castillo, Puyo, 20 de abril 2015).

Zoila es muy crítica frente a la pasividad con la que las empresas petroleras y las políticas del Estado retratan a las comunidades indígenas amazónicas, es decir, como entes receptivos de proyectos productivos o de desarrollo concebidos desde un punto de vista unívoco. De la misma manera, cuestiona abiertamente cómo el Estado resta agencia a las comunidades indígenas con respecto a la toma activa de decisiones sobre sus territorios frente a la incursión de actividades extractivas y minimiza los impactos que la explotación de crudo traería para sus pobladores. Asimismo, se pone en entredicho las relaciones de poder que se articulan dentro de las dirigencias comunitarias.

En general, las mujeres indígenas, en menor medida que los hombres, acceden a cargos públicos o son consideradas como mano de obra en las empresas petroleras. Mujeres como Nancy y Zoila vieron necesario un debate sobre de la marginalización de las mujeres

² *Curaka*: jefe, presidente o líder de una comunidad.

en la toma de decisiones acerca de sus territorios. Ellas consideran que, en ocasiones, los hombres se enfocan en aspectos políticos y económicos o son cooptados por las ofertas de las petroleras o el Estado, situación que ha desembocado en el fraccionamiento de las dirigencias comunitarias y la disgregación de las nacionalidades. Para Nancy y Zoila, así como para otras mujeres que ahora ocupan cargos dentro de las dirigencias comunitarias, el mayor reto ha sido cuestionar el papel pasivo de las mujeres en la toma de decisiones. Aquello no solo tiene que ver con la predominancia masculina en las esferas políticas comunitarias, sino que ha empezado por un cuestionamiento propio sobre su rol como mujeres dentro de los espacios que ocupan y las actividades que desarrollan en medio de su *ayllu*, su comunidad y su nacionalidad.

Desde esta reflexión parte su mensaje. Este habla de la posibilidad de mantener esos espacios cotidianos libres de contaminación, de poder transitar libremente por ellos para recolectar los materiales para elaborar sus cerámicas; nos hablan de la naturaleza que se halla contenida en cada uno de los seres y elementos con los que se interrelacionan. Aquello involucra apelar a la autenticidad de los saberes que proceden de sí mismas, de su cosmovisión como el eje principal de su posicionamiento y a través de éstos, generar una movilización (Reichel 1999; Vallejo y García 2017). Su móvil contrasta con las propuestas de desarrollo del Estado, cuyos planteamientos, a pesar de los principios de inclusión y autonomía de las nacionalidades indígenas, no dejan de mantener en la subalternidad los conocimientos locales (Radcliffe 2014).

Nancy, como dirigente y como mujer indígena *kichwa*, busca concientizar a las mujeres sobre la importancia de tener una vida tranquila, sin violencia. Insta a valorar las posibilidades que tienen las mujeres, el poder sembrar, entender el bosque y el agua, tejer cerámica. Todos esos son conocimientos que las hacen sentir más fuertes, con la vida en sus manos: “No tenemos por qué sentirnos mal de lo que somos, somos mujeres y somos indígenas, somos así y eso es lo que tenemos que valorar y tener día a día presente, mantener eso, esa es nuestra vida, esa es nuestra fortaleza” (Nancy Santi, Puyo, 10 de abril 2015).

Zoila y Nancy son capaces de moverse entre los diferentes “mundos” en los que discurre su quehacer diario. Su versatilidad no solo se evidencia en la forma en la que transitan entre sus comunidades en la selva, Puyo, o Quito, sino también en su interlocución con funcionarios estatales, actores políticos, ONG, académicos, pero sobre todo con las

mujeres con las que han tejido una red. Varias ONG y colectivos afines invitan a Zoila y Nancy a formar parte de talleres en temas como sensibilización sobre impactos de las actividades extractivas, derechos colectivos, prevención de violencia intrafamiliar, entre otros. En otras ocasiones, son ellas las que comparten sus conocimientos en eventos organizados por las dirigencias, ONG e instituciones académicas. Resulta interesante cómo estas mujeres aprovechan estos espacios para adquirir conocimientos de distintos órdenes, no obstante, ellas no se limitan a repetir los discursos que atienden. Los “conocimientos occidentales”, los análisis académicos y los temas legales pasan por un filtro de discernimiento, una especie de “moldeamiento”, tal como una cerámica, en los que toman aquello que se relaciona con ellas, lo ajustan a su modo de vida e ideales y entonces lo replican a sus congéneres usando sus propias palabras.

De acuerdo con Nancy y Zoila, ellas no se ubican dentro de los discursos estatales, no hay lugar para ellas en las políticas petroleras, tampoco simpatizan del todo con la idea de convertirse en activistas de ONG y les gusta recibir a estudiantes y académicos que se interesan en sus vidas, pero no les atañe obtener el protagonismo en estudios. Cabe recordar que para las sociedades amazónicas la transformación es el eje de articulación con su medio; así, mujeres como ellas se encuentran en una permanente resignificación, de ellas mismas, su discurso y su entorno. En este sentido, las mujeres han sabido crear sus propios espacios y hacer llegar su mensaje, que en la mayoría de ocasiones no son las tarimas públicas, sino la simplicidad y a la vez riqueza de sus casas, cocinas, chacras y talleres donde se elaboran las cerámicas. En estos, no solo se transmiten conocimientos entre generaciones, se narran mitos, se dan consejos acompañados de guayusa o chicha, se narran historias, sino que son también los bastiones en donde se gestan las batallas.

Si bien su lucha por mantener sus territorios libres de crudo data desde hace varias décadas, las organizaciones comunitarias lideradas por mujeres han adquirido mayor relevancia en los últimos años tras la XI Ronda Petrolera lanzada en 2012, a la que se sumó la declaratoria de la explotación del Parque Nacional Yasuní en 2013. Emulando las redes que se tejen con otras mujeres de las cuencas aledañas para la obtención de los materiales para la alfarería, Nancy, Zoila, mujeres de *Sarayaku* y de las nacionalidades *sápara*, *shiwiar* y *waorani* construyeron redes locales con el objeto de compartir mensajes y elevar su voz de protesta frente a la concesión de sus territorios a empresas petroleras. Como eje central,

sostienen que su visión política parte desde sus trincheras, en las que discurre su vida cotidiana, combinando su papel de lideresas sin dejar de lado su papel de madres, esposas, alfareras, agricultoras, etc. Tras varias reuniones convocadas, convergieron en la decisión de organizar una marcha hasta la capital para expresar su punto de vista. Su propuesta giraba alrededor de gestar una vida mejor, en la que su fuerza radique en el valor de ser ellas mismas y transformarse a medida que transforman su entorno, valorar lo que son y a partir de eso proyectarse en lo que pueden llegar a ser, reconocerse como agentes de su existencia, de sus modos de vida, de las relaciones que entablan y de la riqueza social y natural de la que están rodeadas.

La marcha (Quito, 12 de octubre de 2013)

La marcha, “Movilización de mujeres por la vida”, liderada por las mujeres representantes de las nacionalidades indígenas de la Amazonía partió desde Puyo hacia la ciudad de Quito. Su objetivo principal: mostrar su rechazo frente a la explotación del Yasuní ITT³ y exigir al Estado ecuatoriano que sus territorios se mantengan libres de actividades extractivas, tras la el anuncio de la XI Ronda Petrolera. Tras cinco días de camino, la marcha llegó a la capital en donde se les unieron otras mujeres y recibieron el apoyo de ONG y colectivos afines. Por varios días permanecieron vigilantes en la capital, esperando se den oídos a sus pedidos. En el manifiesto convocando a la marcha, ellas mencionan:

Como mujeres sentimos desde la profundidad de nuestros vientres las amenazas del extractivismo y consideramos de carácter urgente abrir el debate frente a la coyuntura que se ha generado a partir del tema Yasuní-ITT y salir en defensa de nuestra madre nutriente que pare, cría y ampara a todos sus hijos sin mirar acciones, etnias ni clases sociales. A una madre no se la explota ni se le extraen de sus entrañas el petróleo o el carbón para provecho de nadie, a ella se la respeta y se la ama por el simple hecho de haber provenido de su cuerpo. Estos actos simbolizan una mutilación de sus partes, equivalen a un matricidio (Ecuador Inmediato 2013).

La demanda que extienden las mujeres indígenas pone en evidencia una cuestión que se ha vuelto muy frecuente en los territorios amazónicos. Estos muestran una particular superposición de distintas lógicas de asunción, distribución y ocupación del territorio. Con ello se refieren no solo a las circunscripciones administrativas, como aquellas formas de

³ El 15 de agosto de 2013 el presidente Rafael Correa anunció la suspensión de la Iniciativa Yasuní ITT y dio paso a la explotación de los bloques petroleros ubicados en esa área.

manejo de territorios, poblaciones y recursos provenientes del Estado; sino también a las modalidades de organización, distribución y ocupación que sirven a los intereses y finalidades del capital y el mercado (Surrallés y García 2004). Para las mujeres, la selva es un territorio subjetivo, compuesto por interrelaciones entre los distintos seres que lo habitan; es una selva viviente, es *Kawsak Sacha*.

En el caso de la Amazonía ecuatoriana, los territorios correspondientes a las 11 nacionalidades que la habitan se traslapan con reservas naturales, plataformas petroleras, proyectos de desarrollo y, recientemente, mineras a cielo abierto. La provincia de Pastaza fue tempranamente explorada por compañías petroleras como la *Shell* en la década de los 30 (Muratorio 1988; Whitten 1989), sin embargo, los territorios de la Amazonía centro no han tenido el mismo nivel de incursión extractiva que los nororientales. La XI Ronda Petrolera puso en licitación 16 bloques situados en Pastaza y Morona Santiago. Trece de estos se localizan en Pastaza, afectando casi dos millones y medio de hectáreas correspondientes a los territorios de las nacionalidades *kichwa*, *shiwiar*, *achuar*, *sápara*, *waorani* y *andoa*. Los bloques 83 y 79, ubicados en los territorios *kichwas* y *sáparas*, recibieron ofertas de interés por parte del consorcio chino Andes Petroleum. Tanto la CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana) como la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) manifestaron su desaprobación frente al hecho, arguyendo que en los procesos de consulta previa se pasó por alto las esferas dirigenciales y confederaciones indígenas (El Comercio 2012).

Llama la atención que las movilizaciones citadas previamente se enmarcan en la década de la denominada Revolución Ciudadana. En la Constitución Nacional del 2008, en la que se establece el paso de un Estado pluricultural y multiétnico a un Estado intercultural y plurinacional. El eje principal de esta es la noción de *Sumak Kawsay*, que tiene como base las epistemologías y cosmovisiones de los pueblos indígenas andinos y contempla perspectivas que reivindican la reinterpretación de la relación entre la naturaleza y los seres humanos (SENPLADES 2009). En esta vía, el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos es, sin duda, uno de los hitos principales. Se supondría que aquello tendría una incidencia en cuanto a las orientaciones éticas y pragmáticas directamente relacionadas con la extracción de recursos naturales y la promoción de la autodeterminación de las nacionalidades indígenas y la gobernabilidad de sus territorios, sin embargo, en la última

década, se han incrementado las concesiones de campos petroleros y se ha dado paso a la minería a cielo abierto en los territorios amazónicos.

Las mujeres que marcharon a la capital no fueron recibidas por el presidente, pero tuvieron la oportunidad de exponer su propuesta frente a la Asamblea Nacional y resonar sus voces en medios de comunicación. Estos eventos sentaron un precedente para las mujeres como mentoras de la movilización, evidenciando la independencia y autonomía en la que vienen trabajando en sus luchas cotidianas. Sin duda, después de este hito las mujeres se sintieron fortalecidas en su capacidad creadora y seguras de su accionar político. Así, en 2015 se convocaron nuevamente para emprender el Yaku Chaski⁴, una propuesta innovadora en la que Nancy, Zoila, junto con mujeres de otras nacionalidades transitaron por los ríos, al ritmo de sus cantos, siguiendo el trayecto que recorren los materiales para sus cerámicas, llevando su mensaje acerca de la importancia del papel de las mujeres en la preservación de sus territorios. Este recorrido fue en sí un intercambio de mensajes, ideas, preocupaciones, un compartir de saberes y experiencias con mujeres de cuencas aledañas, cuyos territorios están amenazados por la presencia petrolera. Una segunda versión de este tuvo lugar en febrero de 2016 con mujeres cada vez más fortalecidas (García-Torres 2017).

El entretejido

Entender las cerámicas *kichwas* dentro de su contexto histórico, socio-político y cultural, más allá de su representación como un objeto artístico y propiedades materiales, permite comprender cómo estas son parte de un proceso y adquieren agencia dentro de este entramado de relaciones que mujeres *kichwas* como Nancy y Zoila establecen con la naturaleza. A través de esta actividad tan cotidiana, se abre una entrada que permite dimensionar los impactos que podría causar la incursión de actividades de extracción de crudo en sus territorios. Las alfareras *kichwas* emplean el término “tejer” el barro en vez de “moldear”. Este término adquiere relevancia porque ya que no sólo se estaría nombrando la actividad de darle forma al barro, sino que se resalta en primer plano las relaciones e intercambios que ellas hacen para lograr un recipiente cerámico.

⁴ *Yaku*: río, *chaski*: mensajero/a. En este sentido se refiere a la actividad de llevar mensajes a través del recorrido fluvial.

La propuesta política de las mujeres convocadas a la marcha parte de su particular ejercicio de la territorialidad, desde el cual se interpreta las implicaciones de la extracción de crudo en sus espacios de vida. Esta se acompaña de un cuestionamiento a las relaciones de poder ejercidas por el Estado y empresas petroleras así como dentro de las organizaciones locales, que marginan a las mujeres como agentes frente a la gobernabilidad de sus territorios. Los discursos que manejan se han nutrido a través de su contacto con esferas externas, para ser “moldeados” y resignificados de acuerdo a sus propias ideologías y cosmovisiones. Aquello ha generado la posibilidad de mostrarse críticas y a la vez independientes y responsables de sus propuestas y cómo las han encaminado.

Para Nancy y Zoila, la concepción de su ser y sus experiencias de vida están íntimamente ligadas a su oficio de moldeadoras. Como tejedoras de barro, tejedoras de materia informe, han encontrado en la coyuntura, por medio de su quehacer cotidiano y persistente, la capacidad de vincular realidades, tiempos míticos, esferas políticas, discursos y representaciones sociales para nutrir su experiencia y proponer salidas a la adversidad y a los cambios sociales y naturales que se manifiestan en su entorno. A través del tejido de la cerámica, estas mujeres ofrecen una visión a la que el Estado no logra dar sentido: las redes y las relaciones de intercambio que las lógicas estatales no logran mapear, las minas de barro y tinturas que no aparecen en los mapas oficiales, la reciprocidad existente entre los seres de la selva, los cuerpos que se transforman con cada sustancia que entran en contacto, los lugares donde habita la *Manga Allpa Mama* y demás seres, invisibles para el capital.

La realización de actividades extractivas pone en evidencia el traslape de lógicas y relaciones de poder. Las formas de representación del territorio por parte del Estado o de las empresas petroleras, a menudo, se tornan hegemónicas y se ponen por encima de las formas locales de ocupación del territorio. En este sentido, Nancy y Zoila abogan por la importancia y necesidad de que las formas de relacionamiento y concepción de la naturaleza-territorio desde su ser como indígenas *kichwas* y habitantes de los territorios licitados sean tomadas en cuenta y retratadas a la hora de situar bloques petroleros en sus espacios de vida. Es fundamental entender que su exhortación parte de la cotidianidad de sus vidas, actividades diarias y espacios familiares. Su punto de vista, además de evidenciar la continuidad entre el territorio, la naturaleza y los cuerpos, pone en cuestionamiento la supremacía del ser humano como figura dominante sobre otros seres del entorno, y más bien apela a la reciprocidad, a

que en la selva que todo sucede y adquiere sentido por medio del intercambio en una red de interrelaciones. Ellas no abogan por la preservación de una naturaleza en un sentido abstracto o en términos ambientales, sino desde la concepción de ésta como un entorno en donde discurre la vida, no sólo la suya, sino la de los distintos seres, humanos y no humanos, animales, tiempos míticos e historias.

Bibliografía

- Cayón Luis. 2009. "La persona makuna. Más allá del interior y el exterior". *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia* 40 (23): 279-300.
- Descola, Philippe. 1996. *La Selva Culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya Yala.
- _____. 2004. "Las cosmologías indígenas de la Amazonía". En *Tierra Adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García, 27-36. Lima: IWGIA.
- _____. 2005. *Las lanzas del crepúsculo: relatos jíbaros. Alta Amazonía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Duche, Carlos, y Geoffroy de Saulieu. 2012. "La tradición Muitzentza y el Periodo de integración (700-1500 d. C.) en la alta cuenca del río Pastaza, Amazonía ecuatoriana". *Bulletin de l'Institut Francais d'Études Andines* 41 (1): 35-55.
- Ecuador Inmediato. 2013. "Mujeres de la Amazonía se movilizarán para generar conciencia sobre explotación del Yasuní", http://www.ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=2818748920.
- El Comercio. 2012. "XI Ronda Petrolera arrancó en medio de protestas indígenas". 28 de noviembre. <http://www.elcomercio.com/actualidad/negocios/xi-ronda-petrolera-arranco-medio.html>.
- Fabian, Johannes. 1996. *Remembering the Present: Painting and Popular History in Zaire*. Berkeley: University of California Press.
- Ingold, Tim. 2013. "Los Materiales contra la materialidad". *Papeles de Trabajo, Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de General San Martín* 11: 19-39.

- García-Torres, Miriam. 2017. "Petróleo, ecología política y feminismo. Una lectura sobre la articulación de mujeres amazónicas frente al extractivismo petrolero en la provincia de Pastaza, Ecuador". Tesis de Maestría de FLACSO Sede Ecuador.
- Guzmán Gallegos, María Antonieta. 1997. *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya Yala.
- Mitchell, William John Thomas. 2003. "Mostrando el Ver: Una Crítica de la Cultura Visual". *Estudios Visuales* 1:17-40.
- Muratorio, Blanca. 1988. *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo, 1850-1950*. Quito: Abya Yala.
- Radcliffe, Sarah. 2014. "Plural Knowledges and Modernity: Social Difference and Geographical Explanations". En *Traditional Wisdom and Modern Knowledge for the Earth's Future. International Perspectives in Geography*, editado por Okamoto Kohei y Yoshitaka Ishikawa, 79-102. Tokyo: Springer.
- Reichel, Elizabeth. 1999. "Cosmology, Worldview and Gender-based Knowledge Systems among the Tanimuka and Yukuna (Northwest Amazon)". *Worldviews, Global Religion and Ecology* 3: 213-242.
- Santos Granero, Fernando. 2012. "Perspectivas constructivas del mundo en la Amazonía indígena". En *La vida oculta de las cosas: teorías indígenas de la materialidad y la personalidad*, editado por Fernando Santos Granero, 13-51. Quito: Abya Yala.
- SENPLADES (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo). 2009. *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013*. Quito: SENPLADES.
- Sennett, Richard. 2009. *El artesano*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Surrallés, Alexandre, y Pedro García. 2004. "Introducción". En *Tierra Adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García, 9-22. Lima: IWGIA.
- Vallejo, Ivette, y Miriam García-Torres. 2017. "Mujeres indígenas y neo-extractivismo petrolero en la Amazonía centro del Ecuador: reflexiones sobre ecologías y ontologías políticas en articulación". *Revista Brújula* 11: 1-43.

- Viveiros de Castro, Eduardo. (2002) 2004. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena". En *Tierra Adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García, 37-80. Lima: IWGIA.
- _____. 2010. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología pos estructural*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Whitten, Norman. 1989. *Amazonía ecuatoriana: la otra cara del progreso*. Quito: Abya Yala.
- Whitten, Dorothea, y Norman Whitten. 1993. "Los canelos Quichua: Cultura, cerámica y continuidad". En *Mundos Amazónicos*, editado por Paymal Noemí y Catalina Sosa, 100-111. Quito: Fundación Sinchi Sacha.
- _____. 1996. "Poder y fuerza estética en la Amazonía moderna". En *Globalización y cambio en la Amazonía Indígena*, compilado por Fernando Santos Granero, 89-340. Quito: FLACSO /Abya Yala.
- _____. 2011. *Histories of the Present: People and Power in Ecuador*. Chicago: University of Illinois Press.